

Submitted: 15 April 2020	Accepted: 23 Juni 2020	Published: 1 April 2021
--------------------------	------------------------	-------------------------

Meneropong Pendidikan Kristiani di Era Pascasekularitas

Paulus Eko Kristianto

Sekolah Tinggi Filsafat Driyarkara Jakarta

paulusekokristianto@gmail.com

Abstract

This article discusses the Christian Education model in the post-secular era. In the Indonesian context, understood as religion is challenged to learn from secularity so as not to underestimate humanity and profane dimensions of life. The discussion of this model departs from the research question how is the Christian Education model that is relevant in the post-secularity era? The question was discussed by John D. Caputo's religion theory as the scalpel. The result was that lifestyle spirituality significantly emphasized at the issue of humanity became the core value of the Christian Education model in the post-secular era.

Keywords: *Christian Education; post-secularity era, lifestyle; humanity; spirituality; John D. Caputo*

Abstrak

Artikel ini mengkaji model Pendidikan Kristiani di era pascasekularitas. Dalam konteks Indonesia, era ini dipahami bahwa agama ditantang untuk belajar dari sekularitas agar tidak menyepelkan kemanusiaan dan dimensi-dimensi profan kehidupan. Pembahasan model ini berangkat dari rumusan masalah bagaimana model Pendidikan Kristiani yang relevan di era pascasekularitas? Rumusan tersebut dikaji melalui teori agama John D. Caputo sebagai pisau bedahnya. Hasil yang diperoleh dalam kajian ini adalah semangat spiritualitas gaya hidup yang menekankan secara nyata pada persoalan kemanusiaan menjadi nilai pokok model Pendidikan Kristiani di era pascasekularitas.

Kata Kunci: Pendidikan Kristiani; pascasekularitas; gaya hidup; kemanusiaan; spiritualitas; John D. Caputo

PENDAHULUAN

Beragam bahasan Pendidikan Kristiani (selanjutnya dalam jurnal ini ditulis PK) dalam masyarakat majemuk dan berbagai dinamika di dalamnya sering ditemukan. Saya turut membahasnya secara khusus dalam artikel “Pendidikan Kristiani dalam Masyarakat Majemuk di Indonesia.”¹ Kini, kita juga memasuki era pascasekularitas. Charles Taylor mengartikan sekularitas publik sebagai pengosongan ruang publik dari agama, kemudian William A. Barbieri menunjukkan pascasekularitas publik sebagai lawannya yaitu penguatan kembali peran publik agama.² Secara garis besar, pascasekularitas dapat ditunjukkan suburnya literatur kontemporer yang berupaya untuk memberi pendasaran teologis kembali agar iman dapat diyakini kembali dalam sekularitas, sebagaimana tampak dalam kritik-kritik para teolog Kristiani atas Pencerahan.³ Namun dalam konteks Indonesia, pascasekularisme justru perlu dipahami sebaliknya di mana agama ditantang untuk belajar dari sekularitas agar tidak menyepelkan kemanusiaan dan dimensi-dimensi profan kehi-

dupan.⁴ Proses ini dapat dikatakan bukan sesuatu yang asing bagi kita, masyarakat Indonesia. Hal ini dikarenakan tercantum dalam Pancasila. Pancasila merupakan wawasan kehidupan berbangsa dan bernegara yang mendialogkan ketuhanan dengan berbagai dimensi perubahan yaitu kemanusiaan, kebangsaan, kerakyatan, dan keadilan.⁵ Dalam bangunan Pancasila, ketuhanan perlu dipahami sebagai prinsip kehidupan berbangsa dan bernegara berciri politis, tetapi tidak metafisis dalam arti bahwa ketuhanan merupakan sebuah titik temu politis dan bukan teologis berbagai agama yang ada di negeri multi-religi ini.⁶

Berpijak pada situasi demikian, PK memperoleh tantangan dan peluang tersendiri. Pada penulisan artikel ini, penulis menggunakan definisi PK sebagaimana dikenalkan oleh Jack Seymour. Seymour mendefinisikan PK sebagai suatu percakapan untuk kehidupan, suatu pencarian untuk menggunakan sumber-sumber iman dan tradisi budaya, untuk bergerak ke arah masa depan yang terbuka terhadap keadilan dan

¹Paulus Eko Kristianto, “Pendidikan Kristiani Dalam Masyarakat Majemuk Di Indonesia,” in *Prosiding Seminar Nasional Pendidikan Agama Kristen Universitas Kristen Indonesia* (Jakarta: UKI, 2015).

²F. Budi Hardiman, *Demokrasi Dan Sentimentalitas: Dari “Bangsa Setan-Setan”, Radikalisme Agama, Sampai Post-Sekularisme* (Yogyakarta: Kanisius, 2018), 189.

³Paulus Eko Kristianto, “Resensi: Demokrasi Dan Sentimentalitas—Dari ‘Bangsa Setan-Setan’, Radikalisme Agama Sampai Post-Sekularisme,”

GEMA TEOLOGIKA: Jurnal Teologi Kontekstual dan Filsafat Keilahian 4, no. 2 (October 16, 2019): 255, accessed March 26, 2021, <http://journal-theo.ukdw.ac.id/index.php/gemateologika/article/view/484>.

⁴Hardiman, *Demokrasi Dan Sentimentalitas: Dari “Bangsa Setan-Setan”, Radikalisme Agama, Sampai Post-Sekularisme*, 193.

⁵Ibid.

⁶Ibid.

pengharapan.⁷ Tantangan dan peluang perlu disikapi dengan bijak. Oleh karenanya, rumusan masalah yang menjadi acuan penulisan artikel ini yaitu bagaimana model PK dalam era pascasekularitas di Indonesia? Dari rumusan masalah tersebut dapat diperoleh *thesis statement* yakni PK perlu mengembangkan spiritualitas gaya hidup yang masuk secara nyata pada persoalan kemanusiaan dan relevan dengan era pascasekularitas di Indonesia.

METODE PENELITIAN

Kajian dalam artikel ini menggunakan pendekatan deskriptif analitik. Dalam rangka menghasilkan model PK pascasekularitas yang kontekstual di Indonesia, penulis menggunakan teori agama John D. Caputo. Teori Caputo tersebut didiskusikan dengan teori-teori lainnya, misalnya teori dari Levinas untuk pada akhirnya membawa implementasinya kepada PK yang cocok di Indonesia.

HASIL DAN PEMBAHASAN

Dunia yang Sekuler menjadi Post-Sekuler

Diskusi “ketidakmungkinan” menjadi topik menarik ketika masuk pada per-

bincangan dunia sekuler dan post-sekuler. Dalam memahami diskusi tersebut, pembaca dapat menelusuri dari tokoh Jurgen Habermas.⁸ Namun, saya menimbang gagasan Caputo lebih komprehensif ketimbang Habermas kala menilai agama. Tekanan Habermas dari sisi politik, sedangkan Caputo dari sisi hidup beragama. Namun sebelumnya, kita perlu memahami terlebih dahulu makna religius. Kata “religius” menjadi poin penting karena hal ini menjadi dekat dengan ketidakmungkinan. Bagaimana tidak, banyak hal ketidakmungkinan bisa terpecahkan karena adanya kehidupan religius. Kata “religius” cenderung digambarkan dalam dua kata yakni “religio” dan “vera religio.” *Religio* merupakan kata yang digunakan untuk menunjuk pada kebijaksanaan, perilaku religius, dan memelihara tugas seseorang bagi Allah. *Vera religio* berarti menjadi beragama secara sejati, seperti menjadi sungguh-sungguh adil, bukan “agama yang benar” melawan “agama yang palsu.” Dengan demikian, tidak ada lapisan pemisah atau wilayah yang membatasi agama dengan akal, politik, seni, sains, perdagangan, dan seterusnya. Namun, kenyataan lapangan menunjukkan semua ahli dan praktisi yang sesungguhnya berada dalam

⁷Lihat Jack L. Seymour, *Mapping Christian Education: Approaches to Congregational Learning* (Nashville: Abingdon Press, 1997), 27.

⁸Lihat Irfan Noor, “Identitas Agama, Ruang Publik Dan Post-Sekularisme: Perspektif Diskursus Jurgen Habermas,” *Jurnal Ilmiah Ilmu Ushuluddin* 11, no.

1(2016). Otto Gusti Madung, “Toleransi Dan Diskursus Post-Sekularisme,” *Jurnal Ledalero* 15, no. 2 (December 6, 2016): 305, accessed March 26, 2021, <http://ejurnal.stfkledalero.ac.id/index.php/JLe/article/view/39>.

berbagai derajat religiositas tidak sepenuhnya bersikap setia, malah bisa juga sinis terhadap berbagai kewajiban religiusnya. Ada apa gerangan?

John D. Caputo menunjukkan para ahli dan praktisi berlaku demikian dikarenakan mulai tampilnya sekularisme. Hal tersebut ditandai *fresco* abad ke empat belas di Sienna yang diberi judul “Alegori dari Pemerintahan yang Baik.” Karya itu menggambarkan pemerintahan sipil dan pedesaan yang damai tanpa masalah subyek religius yang jelas. Dengan kata lain, kita bisa berkata bahwa agama tidak serta merta penyebab utama dari kedamaian dan keharmonisan suatu sistem atau kelompok. Kalau sudah demikian, pertanyaan tentang Allah diajukan kembali secara mendalam. Di manakah peran Allah? Umat beriman sering memahami bahwa ketika kita mulai berlutut seharusnya tergiring pada betapa besar karya Allah dalam kehidupan. Namun kenyataannya, untaian doa tadi telah bersimpang dengan berbagai pengadilan akal budi. Bagaimana tidak, Allah seolah disudutkan untuk dimintai berbagai penjelasan atas dirinya serta berbagai kenyataan yang terjadi dalam kehidupan. Kalau sudah demikian, Caputo mengindikasikan bahwa mereka mulai bersikeras menggambarkan perbedaan yang tegas antara subyek dan obyek, ke-

sadaran dan dunia eksternal, ilmu dan agama, iman dan akal, publik dan privat, rasional dan irasional, empiris dan a priori, kognitif dan non-kognitif, fakta dan nilai, yang ada dan yang seharusnya, deskriptif dan normatif, yang sakral dan yang duniawi, religius dan sekuler.⁹ Perbedaan tersebut sering ditampilkan tanpa mempertanyakan apa yang menjadi ukuran, akar pemikiran, dan konteksnya.

Mengikuti pemikiran Augustinus, Caputo menyarankan perbedaan itu sebaiknya dipandang hanya sebatas penanda atau batu penjuru di sepanjang jalan setapak yang terus mendaki ke atas, menandai tahapan dalam pergerakan yang menetap dari keseluruhan komunitas. Sebab, perbedaan itu bukan untuk dipandang sebagai dua lapisan yang terpisah melainkan seperti garis lurus.¹⁰ Dengan kata lain, Caputo memandangnya seperti pemikiran Immanuel Kant atas adanya tiga kritik di mana pemilahan kritisnya atas garis-garis yang harus digambarkan di antara pengetahuan (kebenaran), etika (kebaikan), dan estetika (keindahan).¹¹ Ketiganya telah menyusun domain akal budi. Maka, Allah tidak berada di luar distingsi tadi, melainkan menjadi bagian semuanya. Walaupun, hal itu kita ketahui bahwa ia tidak mudah. Sebab di akhir abad kesembilan belas, Allah telah mati di antara kaum

⁹John D. Caputo, *On Religion*, trans. Martin Lukito Sinaga (Bandung: Mizan, 2003), 59.

¹⁰Ibid, 60.

¹¹Ibid.

intelektual. Iman religius terlihat meragukan secara saintifik (Darwin), membungkakan secara psikoanalitis (Freud), dan reaksioner secara ekonomis dan politis (Marx). Oleh karenanya, agama terlihat begitu kuat di kalangan orang miskin dan tidak berpendidikan, tetapi sudah mati atau sedang sekarat di antara kaum terpelajar karena munculnya berbagai perkembangan ilmu pengetahuan dan peningkatan pendidikan. Namun di sini lain, Kierkegaard berkeyakinan bahwa iman Kristen sebenarnya telah merepresentasikan lompatan kepada yang absurd.

Nietzsche berpendapat bahwa ilmu pengetahuan hanyalah salah satu versi dari Platonisme Kristen, dan kematian Allah mengimplikasikan kematian kebenaran mutlak, termasuk absolutisme kebenaran saintifik. Dengan kata lain, Kekristenan telah disalibkan di atas salibnya sendiri dengan menekankan bahwa Allah adalah kebenaran dan karena itu demi kebutuhan bagi orang beriman untuk menjadi orang yang benar, orang-orang Kristen pada akhirnya harus dibawa kepada titik pengakuan yang jujur dan sungguh-sungguh bahwa Kekristenan juga merupakan salah satu pemalsuan. Selain itu, Caputo juga menunjukkan bahwa kita juga tidak boleh lupa dengan adanya hal mengejutkan yang terjadi di tengah jalan

menuju kematian Allah yakni sekularisme pencerahan juga disalibkan di atas salib yang sama dan harus berani mengatakan kematian dari kematian Allah.¹² Dengan kata lain bagi Caputo, Marx dan Freud, bersama Nietzsche sendiri telah menemukan diri mereka binasa karena Nietzsche. Sebab, kritik mereka atas agama telah terurai berantakan di bawah tolong senjata Nietzsche sendiri di mana sekularisme pencerahan telah tereduksi obyektif terhadap agama yang menjadikannya sesuatu yang lain dari dirinya sendiri, misalnya menjadi suatu hasrat terdistorsi akan ibu sendiri.¹³ Semua kritik reduksionis terhadap agama berbalik dan telah menumbuhkan lebih banyak varietasnya dari apa yang disebut oleh Nietzsche sebagai ideal asketik yang berarti suatu kepercayaan yang masih ditata dalam tata “Kebenaran Obyektif” yang diteliti dan tidak terbelokkan.

Caputo menunjukkan sesuatu bisa menjadi bahaya apabila kritik historis Nietzschean atas relativisme segala sesuatu boleh, atau tidak ada yang benar terkatakan terus menerus. Namun, Caputo menyadari bahwa bahaya ini tidak selalu ditolak oleh golongan kiri akademis karena para pencinta Nietzsche yang bergerak ke arah pandangan serba terestetisasi (bukan hanya tentang seni, tetapi juga sains dan etika) yang

¹²Ibid, 74.

¹³Ibid.

membuat mereka menjadi rapuh di hadapan relativisme tersebut.¹⁴ Oleh karenanya, Caputo bersikeras agar semangat post-sekuler harus bangkit dengan cara pengulangan tertentu atas pencerahan, bahkan berlanjut pada pencerahan baru. Dalam kebangkitan Nietzsche, para filsuf menolak keras adanya gagasan bahwa ada jangkar besar yang bernama “akal” dan sebagai gantinya, mereka memilih gagasan yang lebih rendah hati yakni “akal yang baik.” Sebenarnya, mereka bukanlah bermaksud menolak akal melainkan untuk mendefinisikan kembali dan menghistorisasikannya sebagai sikap bersama yang terbatas. Hal ini terlihat seperti iman yang berjalan beriringan dengan manusia yang berjalan bersama sampai suatu saat terpaksa merevisinya karena kemunculan peristiwa yang tidak diharapkan.¹⁵ Lantas, apa yang mereka maksud dengan akal itu?

Gagasan tentang akal di atas bisa dipahami seperti menyerupai apa yang disebut Aristoteles sebagai “Phronesis.” Phronesis merupakan pengertian praktis yang baik untuk mengetahui bagaimana mengaplikasi skema-skema yang kosong dan umum kepada keadaan yang sangat konkrit sambil memberi ruang bagi perbedaan. Maka dengan akal, manusia bisa memiliki telinga yang lebih tajam bagi

“yang lain” dan anomali dan indera yang lebih tajam dari penjara yang sama sehingga mereka memperlakukan segala sesuatu dengan lebih rendah hati, tidak berkepentingan, dan mengusahakan berbagai proyek filosofis yang lebih sederhana. Mereka tidak berpikir bahwa adanya batasan mendetail antara iman dan akal, publik dan privat, subyek dan obyek, dan seterusnya. Hal itu dimunculkan karena para filsuf menolak keras dengan adanya metabahasa yang menjadi jangkar kepada berbagai bahasa tertentu yang beragam hingga diterjemahkan dan disesuaikan. Oleh karenanya, Caputo menegaskan bahwa kelirulah bila kita mencoba menerjemahkan atau mereduksi berbagai permainan satu terhadap yang lain pada doa dalam perhitungan ekonomis dan psikoanalisis. Berpijak pada gaya demikian, Caputo menjadi sedikit lega karena agama telah kembali dengan berbagai kehidupannya.

Pada ujung modernitas, kepercayaan agama dalam berbagai cara diumumkan sebagai sesuatu yang tidak nyata. Ia dilucuti sebagai takhayul fantastis, eskapis, dan reaksioner, suatu fiksi yang tertentun dalam kesadaran kita, kelemahan kita, atau rasa bersalah kita.¹⁶ Oleh karenanya, kaum Newtonian yang keras kepala dan para pemikir positif yang terlalu positif mencoba mengeluarkan semuanya dari kepala. Na-

¹⁴Ibid, 75.

¹⁵Ibid, 80.

¹⁶Ibid, 113.

mun memasuki masa postmodern dan post-sekuler, pengertian religius muncul sebagai realitas yang melampaui apa yang nyata (hiper-realitas), dan yang tidak mungkin menyingkirkan gagasan sempit modernitas tentang apa yang mungkin.¹⁷ Yang tidak mungkin itu mengganggu realitas masa kini dari dalam dan membuat kita mampu bertahan di dalamnya. Masalahnya terletak pada orang beragama itu sendiri. Orang-orang dari yang tidak mungkin telah hidup dalam hasrat cinta kasih yang membuat mereka resah dan gusar. Dengan kata lain, agama diperuntukkan bagi mereka yang berani mencintai apa yang tidak mungkin dan membuat orang yang di luar tampak seperti bongkahan sepi tanpa cinta. Namun pada waktu tertentu, mereka bisa menjadi begitu bergairah dan penuh cinta pada yang tidak mungkin.

Caputo melihat agama berbicara tentang tindakan kita dan bukan tindakan Allah, dan kita harus menghindari mencampurkan agama atau diri kita dengan Allah.¹⁸ Hal ini makin jelas bila melihat kisah Musa dan Harun. Kisah mereka menunjukkan sebagai sebuah masalah struktural, agama mengisi posisi Harun dan anak lembu emasnya. Padahal, agama sulit diminta membangun berhala buatan manusia. Artinya, kita membutuhkan struktur lain

yang tidak membuat kita berada lebih tinggi dari Allah. Orang religius merupakan orang-orang dari jenis yang tidak mungkin, dan Allah mencintai mereka. Namun, masalah bisa saja terjadi bila fundamentalisme terjadi. Fundamentalis diindikasikan kalau orang telah bersikeras mencampurkan rakit dengan samudera, agama dengan Allah, pendapat pribadi dengan pikiran Allah, dan seterusnya.¹⁹ Kaum fundamentalis terlihat begitu tidak masuk akal bagi kalangan intelektual. Lalu pertanyaannya, bagaimana kita bisa sampai ke dalam hati atau pikiran dari fenomena tersebut? Caputo mencoba menjelaskannya lebih lanjut dengan menggunakan tokoh Euliss “Sonny” Dewey alias Rasul E.F. dalam cerita karya Robert Duvall berjudul *The Apostle* (1997).

Film ini mengisahkan Rasul E.F merupakan orang Afro-Amerika. Orang Kristen model ini beraliran Pentakostal. Mereka bernyanyi dan menari dengan hati mereka di hadapan Tuhan dalam suatu cara yang berjalan bersama antara ritme elemental dan music agama tradisional Afrika dan agama pemazmur Yahudi.²⁰ Mereka melakukannya karena merasa terhasilkkan oleh kegembiraan yang menakjubkan karena dipimpin oleh Roh Kudus. *The Apostle* telah meluputkan kita dari kebodohan film-

¹⁷Ibid.

¹⁸Ibid, 116.

¹⁹Ibid, 117.

²⁰Ibid, 118.

film *New Age* mengenai malaikat, dan dari kebosanan yang dibawa film lainnya tentang tukang obat atau tukang tipu seperti Elmer Gantry.²¹ Bagaimana tidak, film tersebut dekat dengan kisah pertobatan Saulus menjadi Paulus. Namun bedanya, Rasul E. F. berpikir lebih baik menobatkan orang lain daripada diri sendiri. Semua dilakukan dengan berayun ke sana kemari antara cinta dan kekerasan, hasrat penginjilan dan kobaran kecemburuan, semangat yang tidak egois dalam karya kerasulan dan kemarahan yang meledak-ledak.²²

Selaku hamba Allah yang penuh gairah, E.F. membawa Alkitab bersamanya kemanapun ia pergi. Ia menghafal bagian kanonis dari kitab-kitab Perjanjian Lama dan Baru dengan kecepatan tinggi. Kehadiran fisik Alkitab itu ternyata telah menghentikan bulldoser raksasa dengan diiringi adegan mengharukan E.F. melihat hati Billy Bob. Ia telah mengubah kemarahan dan kebenciannya menjadi kesedihan penyesalan dan perdamaian, membalikkan arah hatinya. Namun, ia kemudian dipertanyakan dengan keberadaannya sendiri. Apakah ia tidak bersedia mengalami transformasi?

Di akhir cerita, E. F. tampaknya berhasil. Ia telah menerima konsekuensi hukum dari penganiayaan terhadap Horace dan menyumbangkan perhiasan pribadinya

untuk memelihara gereja ketika polisi membawanya ke penjara.²³ E. F. telah membuktikan bahwa dirinya berani bergerak di sekitar dunia yang mutlak, tanpa bayangan abu-abu manusiawi di antara hal yang mungkin ya dan tidak. Ia bertindak tanpa syarat dan memiliki hati tanpa syarat juga. Namun ketika pikiran E. F. dibengkokkan kepada karya Allah, ia bagaikan kembaran Rasul Paulus, tetapi ketika cintanya tersesat, ia menjadi sangat berbahaya. Caputo melihat manusia pada umumnya tidak menjadi ancaman bagi sesamanya, tetapi juga tidak dapat menawarkan pelayanan sedemikian kepada Allah.²⁴ Bagaimanapun, film *The Apostle* bisa dibilang film langka dan karya yang luar biasa dalam memberikan pandangan luar biasa terhadap perjuangan dari hati yang religius dengan berayun pada ritme spiritualitas Alkitabiah. Film ini tidak pernah menyebutkan berbagai isu yang mudah berubah, di antaranya hak untuk hidup, nilai-nilai keluarga, dan pengajaran teori evolusi di sekolah. Namun justru hal ini menjadi masalah mendasar ketika diajukan oleh fundamentalisme agama saat ini. Hal ini ditandai ketika melihat hasrat penuh konflik yang menggemparkan hati E. F. yang kemudian diterjemahkan ke dalam berbagai tindakan politis dan cenderung menimbulkan kekerasan.²⁵

²¹Ibid, 119.

²²Ibid, 120.

²³Ibid, 121.

²⁴Ibid, 123.

²⁵Ibid, 126.

Bagi kelompok fundamentalis, apa yang mungkin dilihat orang lain sebagai “pluralism,” “hak untuk memilih,” dan “hak untuk berbeda” terlihat sebagai kemerosotan moral. Semakin dunia menjadi pluralis dan ikonoklastis, semakin mereka bersedia untuk mengekskomunikasikan siapapun yang tidak berdiri mendukung isu mereka. Dengan kata lain, semakin dunia membusuk maka bait Allah seolah harus dijaga kesakralannya. Contohnya, mereka melihat korban AIDS bukan sebagai penderita kusta yang baru, yang Yesus secara bebas bergaul dan kadang-kadang menyembuhkan para penderita itu, melainkan sebagai obyek dari hukuman Alkitabiah. Anehnya, mereka malah kurang empati terhadap berbagai persoalan sosial. Mereka tidak tergerak guna membela kaum imigran, yang termiskin dan terkecil. Lantas, apa yang ada dipikiran mereka? Fundamentalisme merupakan gairah gila kepada Tuhan, suatu cara yang membalikkan nama Allah menjadi teror.

Dengan kata lain, ia mencoba menciutkan kasih Allah ke dalam sebetuk kepercayaan dan praktik, membuat berhala dari sesuatu yang sebenarnya dirajut dari kain keberhinggaan menjadi sesuatu yang terbuat dalam sejarah dengan stempel keabadian.²⁶ Oleh karenanya, bagi Caputo memetakan orang yang paling tidak mungkin dari segala orang yang tidak mungkin ialah kaum fundamentalis sebab ia menutup dari pertanyaan “Apa yang aku cintai ketika aku mencintai Tuhanku?” Lalu, ia memberi suatu jawaban dalam rumusan harafiah dan mengikatkan kaki iman pada bentuk terbatas jihad.

Tipe Pascasekularitas

Sebagai langkah awal mengenal pascasekularitas, kita perlu mengetahui terlebih dahulu keenam tipenya. William A. Barbieri memetakan keenam tipe pascasekularitas sebagai berikut:²⁷

Tipe	Proses yang Berlangsung	Keterangan
Pascasekularitas 1	Pascasekularitas publik: penguatan kembali peran publik agama	<ul style="list-style-type: none"> • Antipoda sekularitas 1 (pengosongan ruang publik dari agama). • Kondisi di mana keyakinan diri masyarakat sekular kontemporer diguncang dalam dua cara yaitu: (1) penguatan kembali peran publik agama; (2) problematisasi peran historis agama dalam bentuk sekularitas.

²⁶ Ibid, 134.

²⁷ Lihat Lutz-Bachmann, ed., *Postsekularismus* (Frankfurt: Campus Verlag, 2015), 46-47. Dikutip

Hardiman, *Demokrasi Dan Sentimentalitas: Dari “Bangsa Setan-Setan”, Radikalisme Agama, Sampai Post-Sekularisme*, 190-191.

Pascasekularitas 2	Pascasekularitas sosiologis: <i>Re-enchantment of the World</i>	<ul style="list-style-type: none"> • Antipoda sekularitas 2 (hilangnya iman dan praktik-praktik agama) yaitu gagalnya tesis sekularisasi, desekularisasi, <i>re-enchantment of the World</i>, kebangkitan global agama.
Pascasekularitas 3	Pascasekularitas teologis: memberi pendasaran teologis kembali untuk iman agar dapat diyakini lagi.	<ul style="list-style-type: none"> • Antipoda sekularitas 3 (hidup dalam <i>immanent frame</i>); membuat pendasaran teologis agar iman menjadi dapat dipercaya lagi. • Kritik atas pencerahan dari para teolog dan agamawan. • Memiliki kesamaan dengan kritik-kritik para pemikir postmodern (Foucault, Lyotard, Rorty) • Menantang ide-ide pencerahan seperti otonomi rasio, hegemoni metode ilmiah, dan <i>grand</i>-naratif kemajuan. • Munculnya teologi-teologi yang merespons positif atau negatif terhadap sekularisme; teologi ortodoks yang mengkritik rasio universal dan teologi natural
Pascasekularitas 4	Pascasekularitas filosofis: minat para filsuf kembali pada agama	<ul style="list-style-type: none"> • “religious turn” dalam filsafat (minat kembali akan Allah dan Alkitab). • Berbagai pendekatan terhadap agama seperti fenomenologi (Levinas, Jean-Luc Marion), dan pencarian seperti “iman melampaui iman” dan “Allah sesudah Allah” (Richard Kearney). • Bersilangan dengan pascasekularitas 3 dalam beberapa hal yang berkaitan dengan hubungan iman dan nalar.
Pascasekularitas 5	Pascasekularitas politis: ditemukannya kembali presuposisi teologis dari teori politis	<ul style="list-style-type: none"> • Mengacu pada presuposisi teologis dari teori-teori politik sebagaimana ditemukan oleh Carl Schmitt dalam teologi politisnya. • Hubungan antara teologi dan politik berciri genealogis dan analogis (Hent de Vries) • Mengacu pada presuposisi teologis dari teori-teori politik sebagaimana ditemukan oleh Carl Schmitt dalam teologi politisnya. • Hubungan antara teologi dan politik berciri genealogis dan analogis (Hent de Vries)
Pascasekularitas 6	Pascasekularitas genealogis: menyingkap kedok antinomi sekular/religius sebagai konstruksi Barat	<ul style="list-style-type: none"> • Refleksi diri dari pihak ilmu-ilmu agama. • Sekular/religius, publik/privat dicurigai sebagai konstruksi atau fungsi produksi dunia oleh Barat (Talal Asad). • Mempersoalkan diskriminasi dan marginalisasi yang disebabkan oleh antononi biner sekular/religius.

Bila dilihat, keenam tipe pascasekularitas tersebut tidak berdiri sendiri-sendiri, tetapi silang-menyilang. Proses ini menggiring kita melihat Allah dengan cara non-totheologis (tanpa rujukan ke Ada dan

pengada). Bagi Levinas, jalan keluar onto-theologis yaitu jalan etika. Hanya di dalam etika, kita menemukan realitas yang tidak dapat kita kendalikan, tematisasikan, representasikan, dan yang benar-benar transen-

den, disproporsional, dan berlawanan dengan kesadaran kita yang mendominasi, dalam arti kita reduksikan ke dalam subyektivitas kita sendiri.²⁸ Realitas ini menunjuk pada realitas Yang Lain (*The Other, Autrui*), yang dapat aku jumpai hanya dalam suatu hubungan (*face to face*), suatu hubungan mengatasi teori, tematisasi, manifestasi, “*disclosure*” atau suatu visi.

Franz Magnis-Suseno mengingatkan bahwa Levinas tidak sedang mengagagas sesuatu dan tidak mengajukan sebuah teori, melainkan menunjuk pada sebuah kenyataan yang terpendam dalam kesadaran kita.²⁹ Hal ini dirasa menjadi penting apabila dihubungkan dengan bingkai pemikirannya bahwa Levinas tidak tertarik pada berbagai pertanyaan rutin etika filosofis melainkan ingin tahu mengapa kita dapat merasa tertantang untuk bersikap baik terhadap sesama, dan mengapa kita dapat memilih antara sikap bertanggungjawab atasnya atau tidak.³⁰ Bila kita merasa terusik dengan keberadaan sesama yang menderita, kita berarti masih memiliki perasaan etis. Dalam hal ini, Levinas menyebutnya sebagai etika orang-orang asing (*ethics of strangers*). Etika tersebut merupakan etika

yang membuat kita bersedia dipertanyakan, diusik, diganggu oleh orang-orang yang tidak kita kenal, bahkan bersedia untuk bertanggungjawab terhadap mereka.³¹ Di sisi lain, Levinas turut mengingatkan bahwa apabila etika yang kita kembangkan hanya berlaku bagi orang yang telah dikenal baik dan diiringi dengan kepentingan tertentu maka itu hanyalah semu belaka. Mengapa demikian? Sebab, etika model demikian hanyalah untuk mencari dan pengabdian bagi kepentingan diri kita sendiri.

Etika orang-orang asing dapat disebut sebagai perwujudan dari humanisme untuk orang lain. Hal tersebut dikarenakan humanisme ini mengajak semua orang tidak berdiam diri melainkan terarah pada orang lain dengan penuh tanggung jawab. Bila semua orang melakukannya maka penindasan dan ketidakadilan pasti tidak akan terjadi. Bagi Levinas, penerapan humanisme ini bukan semata pelaksanaan atas kewajiban saja melainkan hakikat sejati dari subyektifitas manusia.³² Subyektifitas di sini dimaknai humanisme demikian sudah menjadi bagian dan bukan di luar diri kita. Apabila keber-tanggungjawaban atas orang lain sulit diwujudkan, maka hal ini menandakan bah-

²⁸M. Sastrapratedja, “Dari Allah Metafisika Ke Allah Cinta Kasih: Mengukuhkan Dimensi Manusiawi Agama,” in *Memahami Kebenaran Yang Lain Sebagai Upaya Pembaharuan Hidup Bersama*, ed. Hendri Wijayatsih, Gunawan Adi Prabowo, and Purwaningtyas Rimukti (Yogyakarta: Mission 21/ UKDW/TPK, 2010), 389.

²⁹Franz Magnis-Suseno, *12 Tokoh Etika Abad Ke-20* (Yogyakarta: Kanisius, 2000), 89.

³⁰*Ibid*, 87.

³¹Thomas Hidyta Tjaya, *Enigma Wajah Orang Lain* (Jakarta: Gramedia, 2012), 162.

³²*Ibid*, 163.

wa kita masih belum mengalami kehadiran orang lain sebagai sebuah *enigma* (subyek jejak Yang-Tak-Terbatas). Oleh karena itu, kita harus segera berproses ke depan menuju kepekaan pada sesama agar tidak memperpanjang kehadiran penderitaan, melainkan segera menyambut datangnya kemanusiaan dan transendensi sosial.

Spiritualitas Gaya Hidup

Spiritualitas dipahami sebagai tindakan atau hidup berdasarkan Roh. Bila dikaitkan dengan Roh Allah sebagai porosnya, maka dengan spiritualitas, manusia bermaksud membuat diri dan hidupnya dibentuk sesuai dengan semangat dan cita-cita Allah. Spiritualitas tidak boleh berhenti di tataran abstrak. Spiritualitas perlu dipraktikkan gaya hidup. Secara sederhana, kita dapat memahami bahwa gaya hidup berbicara tentang bagaimana tindakan kita terus terjadi secara berulang-ulang sehingga menunjukkan siapa kita. Persoalannya yaitu gaya hidup model apa yang hendak kita tawarkan di era pascasekularitas ini? Di konteks Indonesia, pascasekularitas mengajak kita terus membangun pribadi yang memanusiakan manusia. Orang tidak boleh lupa di balik tindakan mengasihi Allah juga diiringi upaya mengasihi diri sendiri dan sesama manusia (Mat. 22:37-40). Dengan ka-

ta lain, bila seseorang mengaku mengasihi Allah yang tidak kelihatan dengan mudah, maka ia dengan mudah juga mengasihi sesama yang kelihatan. Seruan mengasihi sesama diiringi dengan kesediaan menjadi garam dan terang di mana Tuhan menempatkan kita (Mat. 5:13-16).

Kita mungkin dapat bertanya mana ada garam kehilangan asinnya? Di Indonesia, garam tidak akan pernah kehilangan cita rasa asinnya, tetapi di tanah Kanaan Kuno, salah satu sumber bahan garam terjadi dari batu karang dan fosil.³³ Akibat ketidakmurnian dan perubahan kimiawi, maka lapisan luarnya biasanya kurang sedap dan tidak ada harganya sehingga pada akhirnya dibuang dan diinjak orang. Keadaan ini yang menjadi acuan kemungkinan garam menjadi kehilangan cita rasa asinnya. Pertanyaan refleksi yang muncul yaitu apakah kita masih mampu menjadi garam yang mengarami, larut, dan memberikan cita rasa sedap dalam kehidupan masyarakat?

Roma 12:2 tertulis, “Janganlah kamu menjadi serupa dengan dunia ini, tetapi berubahlah oleh pembaharuan budimu sehingga kamu dapat membedakan manakah kehendak Allah: apa yang baik, yang berkenan kepada Allah dan sempurna.” Bila diteliti, unsur budi (dalam bahasa Yunani

³³ Agus Supratikno, *Spiritualitas Ziarah Kehidupan: Memaknai Hidup Sebagai Sebuah Perjalanan Spiritual* (Yogyakarta: TPK, 2017), 94.

ditulis *nous*) pada ayat ini langsung beres-nansi dengan unsur *logiken* di ayat 1. Dalam hal ini, Rasul Paulus tidak bermaksud agar orang ber-IQ jenius dahulu baru dapat menjalankan ibadah sejati, melainkan orang Kristen dapat memahami bahwa tindakan beriman di dunia ini semata-mata merupakan respon dari pikiran yang sadar atas limpahan kasih karunia dari Allah.³⁴

Hal menarik dari ayat tersebut bahwa kata Yunani yang dipakai untuk menjelaskan pembaharuan yaitu *metamorphouste* yang darinya kita merasakan kesamaan dengan proses metamorphosis dalam ilmu biologi. Contoh proses ini yang paling dekat dengan kita yakni proses yang menggambarkan perubahan seekor ulat untuk menjadi seekor kupu-kupu. Ulat tersebut harus rela mati sebagai ulat dan menjadi kepompong, dan proses selanjutnya ia berubah bentuk dan terbang meninggalkan komunitasnya yang lama dan menjadi seekor kupu-kupu. Pada konteks spiritualitas, proses metamorfosa ini yang diharapkan terjadi. Hal yang berubah bukan hanya bentuknya (*morphe*), melainkan juga esensi, substansi, pemahaman, model, selernya sebagaimana ulat yang telah berubah menjadi kupu-kupu.³⁵ Hal ini dapat dipahami dengan per-

bandingan berikut: ulat merangkak sedangkan kupu-kupu terbang. Ulat makan daun sedangkan kupu-kupu makan madu. Dengan kata lain, metamorfosa adalah perubahan diri yang dikawal dengan perubahan pikiran.

Ayat tersebut mengajak orang Kristen dapat mengembangkan gaya hidup yang khas sesuai dengan kehendak Allah.³⁶ Melalui ayat ini, kita belajar bahwa sebagai orang Kristen, kita perlu mengembangkan spiritualitas gaya hidup yang khas dengan rela mati bagi diri sendiri dan hidup sebagai ciptaan baru yang kehadirannya memberi keindahan di taman-taman dunia. Dengan kata lain, di era pascasekularitas ini, orang Kristen yang telah mengalami pembaharuan hidup diharapkan memberikan warna baru di sekitarnya dengan terus mengembangkan sikap memanusiation manusia sebagai bentuk spiritualitas gaya hidup.

Tindakan memanusiation manusia memerlukan kekuatan kasih. Kasih yang menerima kehadiran sesama dalam kehidupan. Kasih demikian dimulai ketika seseorang menerima sesamanya sebagai seseorang yang memainkan peran khusus (disingaja atau tidak) dalam menolong penaklukan dan pembentukan dirinya.³⁷ Peran

³⁴Daniel K. Listijabudi, *Mendulang Sabda: 15 Refleksi Alkitabiah Tentang Ziarah Hidup Batin* (Yogyakarta: TPK, 2011), 7.

³⁵Ibid, 8.

³⁶Supratikno, *Spiritualitas Ziarah Kehidupan: Memaknai Hidup Sebagai Sebuah Perjalanan Spiritual*, 96.

³⁷Djaka Soetapa, "Manusia Dan Kemanusiaan Dalam Perspektif Agama Kristen," in *Memahami Kebenaran Yang Lain Sebagai Upaya Pembaharuan*

demikian dapat dikatakan sebagai peran sosial. Dalam hidup bermasyarakat, peran sosial berkaitan erat dengan pengakuan seseorang terhadap orang lain. Ketika seseorang telah mengakui orang lain, keadilan dimungkinkan muncul dalam relasi sosial. Bila kasih tidak ada, maka akan muncul *interest* pribadi yang mengganggu keadilan. Dengan kata lain, kasih yang menegakkan komunitas memberikan hak-hak kepada sesama.

Komunitas kasih adalah pemenuhan dari berbagai peraturan yang ada. Hal ini berarti kasih dapat menembus peraturan-peraturan yang legal dalam upaya mendekati sesama guna mewujudkan keadilan yang bersifat unik. Pada persoalan yang tidak menentu, kasih dapat melawan berbagai peraturan. Apabila *man's destiny* itu diyakini sebagai *common concern*, maka kasih itu bekerja dan menghasilkan keadilan yang sebenarnya.³⁸ *Man's destiny* merupakan keterbukaan kepada Allah. Dengan kata lain, konfigurasi komunitas manusia dapat berlangsung terus apabila didasarkan pada Allah yang kepadanya *man's destiny* itu diarahkan. Tentu, kita dapat mengatakan bahwa kasih kepada sesama dapat tumbuh dengan subur ketika manusia merasa hidup dan berada di hadirat Allah yang pengasih.

Oleh karenanya, keadilan dan agama menjadi tidak dapat dipisahkan sebab kesatuan *destiny* manusia yang dengannya juga kesatuan sesama manusia. Kesemuanya ini diharapkan bersumber pada Allah. Pola tindakan ini dituangkan dalam spiritualitas.

Pendidikan Kristiani yang Membangun Spiritualitas Gaya Hidup

Mengacu pemetaan Seymour, salah satu pendekatan PK ialah perkembangan spiritualitas. Hal ini dapat dikatakan bahwa PK memfasilitasi pengembangan spiritualitas seseorang dan komunitas. Namun, Seymour tidak berbicara spiritualitas dalam konteks pascasekularitas. Seymour membahasnya pada konteks umum. Berpijak pada kajian era pascasekularitas, bagaimana model PK yang relevan terhadapnya? Sebagaimana yang sedikit disinggung pada bagian pengantar, pascasekularitas di Indonesia dekat dengan kesadaran memanusiaikan manusia. Dengan kata lain, PK tidak hanya membahas urusan ritual agamawi saja, melainkan masuk secara nyata pada persoalan kemanusiaan. Sebagai langkah awal, penulis telah menjelaskan model spiritualitas gaya hidup yang dapat diterapkan di era pascasekularitas. Secara garis besar, spiritualitas ini mengajak orang Kristen berani dan rela menjadi garam dan terang di manapun

Hidup Bersama, ed. Hendri Wijayatsih, Gunawan Adi Prabowo, and Purwaningtyas Rimukti (Yogyakarta: Mission 21/ UKDW/TPK, 2010), 439.

³⁸Ibid, 440.

Tuhan menempatkan kita. Partisipasi ini dilakukan dengan kesadaran bersedia senantiasa diperbaharui (sebagaimana proses metamorfosis) sesuai kehendak Tuhan.

Penulis menilai upaya ini dapat dikembangkan dengan mengelaborasi gagasan pendidikan berbasis masyarakat. Christine J. Villani dan Douglas Atkins mendefinisikan pendidikan berbasis masyarakat sebagai sebuah konsep pendidikan yang dapat membantu menciptakan hubungan saling ketergantungan antara praktik pendidikan dan masyarakat yang memiliki potensi untuk memengaruhi orang-orang pada skala global.³⁹ Pendidikan berbasis masyarakat dirancang, dilaksanakan, dinilai, dan dikembangkan oleh masyarakat yang mengarah pada usaha menjawab tantangan dan peluang yang ada di masyarakat tertentu dengan berorientasi pada masa depan. Pendidikan ini dapat dikatakan sebagai pendidikan dari, oleh, dan untuk masyarakat. Pada prosesnya, pendidikan ini senantiasa memusatkan diri pada kemampuan peserta didik untuk mengenali dan mendukung kebutuhan-kebutuhan masyarakat yang melingkupinya. Dengan cara ini, peserta didik dapat bertanggungjawab bagi upaya penyediaan nilai-nilai yang berasal dari kebebasan mereka untuk berekspresi,

berkembang, dan memecahkan masalah yang inheren, atau memiliki *concern* terhadap masyarakatnya.

Subyek pendidikan berbasis masyarakat memiliki perannya masing-masing dan saling berintegrasi. Peserta didik dan guru adalah bahan bakar yang dapat menciptakan pendidikan berbasis masyarakat. Orang tua, para pemimpin masyarakat, administrator, anggota dewan sekolah, dan para warga merupakan bagian integral di dalam upaya pengembangan, produksi, implementasi, dan penilaian dari pendidikan berbasis masyarakat. Integrasi para subyek pendidikan ini dirancang untuk membantu tumbuhnya kepercayaan dan keyakinan di antara para anggotanya. Selain itu, integrasi ini diharapkan juga menciptakan usaha kolaboratif antar masyarakat dan tempat pendidikan di dalam menyelesaikan berbagai persoalan. Bila dielaborasi konsep pendidikan berbasis masyarakat dengan spiritualitas gaya hidup, maka kita dapat menemukan bahwa PK perlu mengembangkan langkah menawarkan alternatif pemecahan masalah yang ada di masyarakat dengan semangat spiritualitas gaya hidup. Subyek pendidikan dapat memiliki sikap yang rela menjadi garam dan terang seturut kehendak Allah.

³⁹Christini J. Villani and Douglas Atkins, "Community Based Education," *The School Community Journal* 10, no. 1 (2000).

Pendidikan Kristiani yang Memungkinkin “*Transgressing Religion*” sebagai Pengembangan Spiritualitas Gaya Hidup dan Implikasinya di Indonesia

Secara singkat, “*transgressing religion*” bermakna sebuah upaya melampaui batas-batas agama tradisional. Masalahnya, batas apa yang hendak dilampaui? Guna menjawab pertanyaan ini, penulis mengutip gagasan John D. Caputo ketika mencoba mendefinisikan agama. Dalam bukunya “On Religion,” John D. Caputo mengajak pembaca memahami agama dengan perspektif baru. Hal tersebut diuraikannya dalam lima bab, yaitu Cinta Kasih Tuhan (*The Love of God*), Dunia yang Sekuler menjadi Post-Sekuler, “The Force be with You”, Orang-orang yang Tidak Mungkin (*Impossible People*), dan “Tentang Agama Tanpa Agama”. Bila dibaca sepintas, Caputo menyajikannya melalui upaya dekonstruksi pemikiran Derrida dengan tradisi Katolik yang dipeluknya. Bahkan, ia turut mengintegrasikannya dengan skeptisisme Augustinian serta berbagai argumentasi klasik Anselmus. Dekonstruksi di sini menjadi penting karena ia mencoba melepaskan agama dari wilayah verbal (berkeanaan apa dan siapa Tuhan) dan mengembalikannya pada kehidupan religius (berkeanaan pengalaman, cinta, dan tindakan).

Gagasan mengenai suatu agama tanpa agama menghasilkan rekomendasi bagi kita untuk kembali ke pengertian Abad Pertengahan mengenai *vera religio*. Dalam konteks demikian, agama berarti suatu keutamaan bukan institusi. Artinya, agama yang benar berarti keutamaan mengenai menjadi sungguh-sungguh religius dan mengasihi Allah, bukan mengalahkan agama lain karena merasa diri paling benar.⁴⁰ Dengan kata lain, agama yang benar berarti bersedia mengasihi Allah dengan bersedia gelisah terhadap berbagai kenyataan hidup yang melibatkan risiko kehilangan. Semua diwujudkan termasuk melalui kesediaan melayani para janda, yatim piatu, dan orang-orang asing di jalan yang kumuh dan daerah yang paling berbahaya, tanpa perangkap klaim atas pernyataan Ilahi yang istimewa buat agamanya sendiri. Mungkin, hal ini bisa dibilang tidak logis, tetapi melakukan kebenaran tidak selalu dikatakan logis. Bagaimanapun, kebenaran harus diwujudkan dalam tindakan nyata karena kebenaran religius berbicara tentang perbuatan bukan pemikiran. Dengan kata lain, ia menuntut tanggapan kita, bukan kepura-puraan atau penyembunyian. Bahkan, Caputo menegaskan melalui penggunaan kata Yunani, “*Martyreo*,” yang berarti memiliki iman membuat manusia berani

⁴⁰Caputo, *On Religion*, 140.

bersaksi akan kasih Allah, melakukan sesuatu yang memungkinkan keadilan mengalir seperti air di muka bumi.⁴¹ Manusia harus sedia melakukannya karena Allah lebih penting dari agama, tetapi jangan membela Allah secara fundamental.

Menjadi insan “beragama” berarti bertindak. Caputo menjelaskan panjang lebar bahwa umat “beragama” bukan terjebak pada struktur buatan manusia, melainkan terus berupaya bertindak. Tindakan ini dilandaskan pada cinta kasih Allah. Nama Allah diucapkan dalam roh dan dalam kebenaran, tidak dinyanyikan oleh persidangan yang khidmat, melainkan dalam cinta kasih. Sebab, karena siapapun yang menghasih lahir dari Allah, dan dalam melakukan keadilan melalui pelayanan pada orang miskin dan membutuhkan. Kalaupun Caputo mengatakan “agama tanpa agama,” hal itu berarti umat dituntut lebih banyak bertindak keadilan, ketimbang sekedar memberikan persembahan dan kegiatan ritual belaka. Bagaimana tidak baginya, kebenaran dicapai hanya dengan melakukan kebenaran bukan sekedar berdiskusi belaka. Agama merupakan cinta kasih Allah yang hidup dan mengubah kehidupan ketika keadilan bergerak seperti air yang mengalir. Hal tersebut tentu terlihat dan bisa diaplikasikan dengan sangat baik.

⁴¹Ibid, 145.

Masalahnya, gagasan Caputo membutuhkan kesediaan untuk beriman dan beragama secara terbuka bagi semua lapisan masyarakat, khususnya para pemimpin agama. Pemimpin agama merupakan ujung tombak bagi internalisasi gagasan ini pada umat. Pemimpin agama diharapkan mampu memberikan petunjuk yang membangun kedamaian dan harmonisasi dalam kehidupan beragama. Walaupun kenyataannya, para pemimpin agama tidak sedikit yang berpikir tertutup. Bila ketertutupan paradigma senantiasa terjadi, agama bisa gagal memberikan keselamatan, cinta, dan perdamaian pada umat manusia. Charles Kimball menunjukkan parameter kegagalan agama terukur dari lima hal, yaitu:⁴² Pertama, agama mengklaim kebenarannya sebagai kebenaran yang mutlak dan satu-satunya. Bila hal ini terjadi, agama tersebut akan membuat apa saja untuk membenarkan dan mendukung klaim kebenarannya. Padahal, agama tidak lain hanyalah buatan manusia yang mencoba menggambarkan segala Kemahakuasaan Allah dalam kehidupan. Kimball menunjukkan bila klaim kebenaran demikian muncul dalam komunitas, hal ini disebabkan karena pemeluk agama bersangkutan yakin bahwa kitab suci mereka memang mengajarkan demikian. Dalam kaitan ini, teks kitab suci bisa disalahgunakan untuk berbagai kepentingannya.

⁴²Charles Kimball, *Kala Agama Jadi Bencana* (Bandung: Mizan, 2008), xiv-xxii.

Kedua, ketaatan buta kepada pemimpin keagamaan mereka bisa menjadi sumber konflik. Kimball memperingatkan bahwa umat harus berhati-hati terhadap gerakan agama yang bertentangan dengan akal sehat, membatasi kebebasan intelek, meniadakan integritas individual para pengikutnya dengan cara menuntut ketaatan buta terhadap pemimpin karismatik mereka. Ketaatan buta disebabkan karena umat terlalu menganggap pemimpin mereka mempunyai kekuasaan dan kebijaksanaan tanpa batas.⁴³ Ketiga, agama mulai merindukan zaman ideal, lalu bertekad merealisasikan zaman tersebut ke dalam zaman sekarang. Kita perlu mengakui bahwa memang agama pada hakikatnya juga merupakan semacam harapan bahwa di masa depan para pemeluknya akan memperoleh dan mengalami sesuatu yang ideal. Visi religius demikian memang sah dan tidak membahayakan. Namun, Kimball memperingatkan bahwa jika visi agama demikian mulai direalisasikan dan para pemeluknya yakin serta membenarkan bahwa Tuhan sendiri yang menginginkan demikian maka hal ini bisa menjadi bahaya fundamentalis.⁴⁴

Keempat, apabila agama tersebut membenarkan dan membiarkan terjadinya “tujuan yang membenarkan cara.” Hal tersebut tentu berkaitan dengan penyalah-

gunaan komponen-komponen dari agama itu sendiri. Komponen sejatinya hanyalah sarana. Namun, sarana tersebut sering dipakai untuk mencapai tujuan yang kurang sesuai dengan hakikat agama itu sendiri. Misalnya, Agama Kristen dalam perjuangan awalnya begitu mati-matian berusaha membangun identitas diri dengan membangun komunitas Kristiani. Komunitas ini lalu menjadi tujuan pada dirinya sendiri. Akibatnya, komunitas ini mengambil jarak dan memisahkan diri dari kelompok Yahudi. Sikap eksklusif demikian bisa menimbulkan jurang pemisah dan konflik terhadap orang Yahudi. Kelima, apabila agama begitu dipolitisir dan menjadi kejam. Misalnya, perang salib yang tidak jelas akar permasalahannya tetapi malah menimbulkan pertumpahan darah.

Berpijak pada uraian Caputo dan imperatif dari Kimball, penulis mencoba menyimpulkan bahwa batas-batas agama tradisional yang perlu diperhatikan guna dilampaui ialah berbagai struktur buatan manusia dalam agama yang membuat penganut menjadi bertindak fundamentalisme, serta ketaatan buta pada pemimpin agama. Sebab, ia dimungkinkan menutup diri dari pertanyaan “Apa yang aku cintai ketika aku mencintai Tuhanku?” Lalu, ia memberi suatu jawaban dalam rumusan harafiah dan

⁴³Ibid, xvi.

⁴⁴Ibid, xviii.

mengikatkan kaki iman pada bentuk terbatas jihad.

Dalam implikasi dan relevansinya di konteks Indonesia dengan era pascasekularitas, PK yang sudah mengalami *transgressing* sebaiknya mulai mengajak umat melihat esensi bukan struktur, dalam bahasa Caputo sebagaimana diuraikan di atas, hal ini dinyatakan melalui bersedia mengasihi Allah dengan bersedia gelisah terhadap berbagai kenyataan hidup yang melibatkan risiko kehilangan. Semua diwujudkan termasuk melalui kesediaan melayani para janda, yatim piatu, dan orang-orang asing di jalan yang kumuh dan daerah yang paling berbahaya, tanpa perangkap klaim atas pernyataan Ilahi yang istimewa buat agamanya sendiri. Hal ini dapat dikatakan sebagai wujud nyata semangat spiritualitas gaya hidup yang menekankan secara nyata pada persoalan kemanusiaan.

KESIMPULAN

Setelah kita melihat keseluruhan uraian, kita dapat melihat bahwa model PK di era pascasekularitas yakni PK perlu mengembangkan langkah menawarkan alternatif pemecahan masalah yang ada di masyarakat dengan semangat spiritualitas gaya hidup yang menekankan secara nyata pada persoalan kemanusiaan. Subyek pendidikan dapat memiliki sikap yang rela menjadi garam dan terang seturut kehendak

Allah. Hal ini tentu dilakukan dengan bersedia terbuka pada pemahaman *transgressing religion*.

DAFTAR PUSTAKA

- Caputo, John D. *On Religion*. Edited by Martin Lukito Sinaga. Bandung: Mizan, 2003.
- Hardiman, F. Budi. *Demokrasi Dan Sentimentalitas: Dari "Bangsa Setan-Setan", Radikalisme Agama, Sampai Post-Sekularisme*. Yogyakarta: Kanisius, 2018.
- Kimball, Charles. *Kala Agama Jadi Bencana*. Bandung: Mizan, 2008.
- Kristianto, Paulus Eko. "Pendidikan Kristiani Dalam Masyarakat Majemuk Di Indonesia." In *Prosiding Seminar Nasional Pendidikan Agama Kristen Universitas Kristen Indonesia*. Jakarta: UKI, 2015.
- . "Resensi: Demokrasi Dan Sentimentalitas—Dari 'Bangsa Setan-Setan', Radikalisme Agama Sampai Post-Sekularisme." *GEMA TEOLOGIKA: Jurnal Teologi Kontekstual dan Filsafat Keilahian* 4, no. 2 (October 16, 2019): 255. Accessed March 26, 2021. <http://journal-theo.ukdw.ac.id/index.php/gemateologika/article/view/484>.
- Listijabudi, Daniel K. *Mendulang Sabda: 15 Refleksi Alkitabiah Tentang Ziarah Hidup Batin*. Yogyakarta: TPK, 2011.
- Lutz-Bachmann, ed. *Postsekularismus*. Frankfurt: Campus Verlag, 2015.
- Madung, Otto Gusti. "Toleransi Dan Diskursus Post-Sekularisme." *Jurnal Ledalero* 15, no. 2 (December 6, 2016): 305. Accessed March 26, 2021. <http://ejurnal.stfkledalero.ac.id/index.php/JLe/article/view/39>.

- Magnis-Suseno, Franz. *12 Tokoh Etika Abad Ke-20*. Yogyakarta: Kanisius, 2000.
- Noor, Irfan. "Identitas Agama, Ruang Publik Dan Post-Sekularisme: Perspektif Diskursus Jurgen Habermas." *Jurnal Ilmiah Ilmu Ushuluddin* 11, no. 1 (2016).
- Sastrapratedja, M. "Dari Allah Metafisika Ke Allah Cinta Kasih: Mengukuhkan Dimensi Manusiawi Agama." In *Memahami Kebenaran Yang Lain Sebagai Upaya Pembaharuan Hidup Bersama*, edited by Hendri Wijayatsih, Gunawan Adi Prabowo, and Purwaningtyas Rimukti. Yogyakarta: Mission 21/ UKDW/TPK, 2010.
- Seymour, Jack L. *Mapping Christian Education: Approaches to Congregational Learning*. Nashville: Abingdon Press, 1997.
- Soetapa, Djaka. "Manusia Dan Kemanusiaan Dalam Perspektif Agama Kristen." In *Memahami Kebenaran Yang Lain Sebagai Upaya Pembaharuan Hidup Bersama*, edited by Hendri Wijayatsih, Gunawan Adi Prabowo, and Purwaningtyas Rimukti. Yogyakarta: Mission 21/ UKDW/TPK, 2010.
- Supratikno, Agus. *Spiritualitas Ziarah Kehidupan: Memaknai Hidup Sebagai Sebuah Perjalanan Spiritual*. Yogyakarta: TPK, 2017.
- Tjaya, Thomas Hidya. *Enigma Wajah Orang Lain*. Jakarta: Gramedia, 2012.
- Villani, Christini J., and Douglas Atkins. "Community Based Education." *The School Community Journal* 10, no. 1 (2000).