

# STUDI KRITIS PEMIKIRAN NICO SYUKUR DISTER TENTANG PENGALAMAN KEAGAMAAN Idrus Ruslan

## Abstrak

*Kajian studi agama (Religious Studies) meskipun sudah tidak asing lagi dalam wacana intelektual Islam, tetapi dapat dikatakan masih berjalan secara pelan-pelan. Hal ini tentu berbalik arah jika kita bandingkan dengan dunia Barat, dimana studi agama yang mereka lakukan tidak hanya dalam areal agama mereka sendiri, tetapi telah merambah kepada wilayah agama diluar mereka, bahkan telah keluar dari benua dimana mereka berada; sebut saja misalnya kajian agama di Asia Tenggara tidak luput dari sasaran bidik mereka. Dalam kajian keagamaan, banyak cara dan pendekatan yang dapat digunakan. Apalagi – jika sepakat – mendekati agama berarti pula akan bersentuhan dengan penganut agama, dan dari penganut agama, terdapat banyak aspek yang dapat dilihat seperti aspek internal/batiniyah; dimana penganut agama merasa yakin terhadap sesuatu yang “Maha Kuasa”, juga aspek eksternal; merupakan bagaimana penganut agama melakukan penyembahan (ritus) terhadap yang “Maha Kuasa” tadi. Dalam konteks ini, tidak ada salahnya mempertimbangkan pemikiran yang coba ditawarkan oleh Seorang Nico Syukur Dister sebagai alternatif dalam pendekatan studi agama.*

Kata Kunci : Pengalaman Keagamaan, Studi Agama.

## Pengantar

Berbicara tentang pengalaman keagamaan, tentu saja sangat terkait dengan manusia yang *nota bene* adalah pelaku atau pelaksana dari ajaran atau doktrin dari sebuah agama. Hal ini berarti pengalaman keagamaan hanya akan diperoleh oleh manusia yang melaksanakan ajaran agamanya, tanpa itu (pelaksanaan ajaran agama), maka seseorang akan sangat sulit untuk memahami dan memperoleh pengalaman keagamaan. Beragama disini tidak hanya berarti pengakuan secara lisan saja, tetapi lebih dari itu dan lebih penting adalah bagaimana penghayatan dari pelaksanaan secara konsisten yang ia lakukan. Walaupun mungkin juga patut dipertanyakan apakah beragama disini memiliki pengertian perlunya berafiliasi terhadap agama secara formal – agama wahyu - (*the revelation religion*), ataukah agama dalam arti non formal.

Terma agama non formal disini mengingatkan kita pada sebuah pemikiran yang diintroduksikan oleh John Naisbitt dan Patricia Aburdene dengan jargonnya yang sangat terkenal ; “*Spirituality Yes, Organized Religion No*”,<sup>1</sup> atau juga A.N. Wilson dalam bukunya yang sangat kontroversial ; *Against Religion: Why We Should Try to Live Without It?*. Menurut penulis, pemikiran-pemikiran semacam ini sangat berbahaya, akan

---

<sup>1</sup> Lihat John Naisbitt, Patricia Aburdene, *Megatrends 2000 (Ten new directions for the 1990's)*, (New York : Avon book. 1990).

tetapi semua itu sangatlah tergantung kepada – meminjam istilah Arthur J. D'Adamo – *Religion's Way of Knowing* atau pada cara pandang manusia terhadap agama.<sup>2</sup>

Disamping itu, terma agama non formal juga membawa pikiran kita terhadap penganut ateisme (tidak bertuhan). Walaupun sesungguhnya wacana ateisme mengisyaratkan masih ada ruang untuk diperdebatkan, hal ini disebabkan penganut ateisme tidak memiliki pijakan dan landasan yang kokoh, karena – memang – secara lisan mereka mengaku tidak berafeliasi pada agama tertentu, tetapi dalam pandangan dan hati mereka bisa dipastikan terdapat sesuatu yang adikodrati, menguasai alam semesta berikut isinya yang disebut *the Ultimate Reality* atau dalam istilah Paul Tillich disebut *the Ultimate Concern* sedangkan Rudolf Otto menyebutnya *Mysterium Tremendum* (sesuatu yang bersifat rahasia yang menggemparkan atau menakutkan). Penulis berpendapat bahwa perbedaan antara agama formal dan non formal adalah terletak pada sesuatu yang Maha Dahsyat serta ritual keagamaan. Jika agama formal memiliki orientasi penyembahan sekaligus penyerahan diri terhadap “Tuhan” – dalam hal ini manifestasi dan sebutannya tergantung pada keyakinan agama masing-masing – sebagai sesuatu yang Maha Kuasa, sedangkan agama non formal tidak memiliki konsep secara jelas dan tegas terhadap apa dan kepada siapa “dia menyandarkan diri”. Akan tetapi, sekali lagi bahwa setiap manusia pastilah memiliki sikap dan rasa tunduk terhadap yang adikodrati. Menurut penulis, kata kunci yang membedakan orang yang beragama dan ateis adalah *believe* dan *sceptic*. Agama formal disini tidak hanya berarti agama-agama yang telah ada dan masih eksis didunia sampai saat ini atau jika diibaratkan di Indonesia, bahwa yang dimaksud agama formal disini tidak hanya enam agama yang diakui pemerintah saja, tetapi juga agama dalam pengertian agama-agama atau kepercayaan-kepercayaan yang terdapat pada masyarakat lokal di berbagai daerah.

Agama merupakan bagian kehidupan manusia sangat penting, karena pada dasarnya manusia adalah makhluk beragama (*homo religiosus*)<sup>3</sup> maka manusia tidak akan mungkin melepaskan diri dari agama. Manusia sebagai makhluk yang satu-satunya dianugerahi akal oleh Tuhan juga mempunyai satu kelebihan yang sama sekali tidak dipunyai oleh makhluk yang lain, yaitu, terbesitnya hati seseorang akan adanya sesuatu yang maha Agung. Seorang sarjana History of Religions, Joachim Wach (1898-1955), penulis *The Comparative Study of Religions*, menegaskan bahwa manusia itu dilahirkan dengan pembawaan beragama. Ia mengutip sarjana yang menyatakan bahwa dalam setiap diri manusia terdapat “*a permanent possibility of religion*” atau bahwa perasaan keagamaan yang merupakan “*a constant and universal feature*” dalam kehidupan mentalitas manusia.

---

<sup>2</sup> Lihat dalam Komaruddin Hidayat dan Muhammad Wahyuni Nafis, *Agama Masa Depan; Perspektif Filsafat Perennial*, (Jakarta : Paramadina. 1995). Juga Budhy Munawar-Rachman, *Islam Pluralis : Wacana Kesetaraan Kaum Beriman* (Jakarta : Paramadina. 2001).

<sup>3</sup> Akan tetapi menurut Dister bahwa kurang tepat bila dikatakan bahwa manusia adalah makhluk religious. Yang tepat yaitu manusia adalah makhluk yang berkembang menjadi religius. Sebab manusia itu bukanlah hal yang statis dan tidak berubah, melainkan suatu dinamika yang konkret. Lihat Nico Syukur Dister, *Pengalaman dan Motivasi Beragama*, (Yogyakarta : Kanisius, 1994), h. 18.

Dalam Islam, misalnya ditemukan konsep fitrah. Kata ini dari segi bahasa dapat berarti penciptaan watak, temperamen, karakter, pembawaan atau instink. Menurut sebagian ahli Tafsir, istilah fitrah Allah berarti ciptaan Allah, dalam arti bahwa manusia diciptakan mempunyai naluri beragama monoteistik, pada konteks ini Nurcholish Madjid menyebutnya dengan “Perjanjian Primordial” antar manusia dengan Tuhan. Hal ini sangat berbeda sekali dengan pendapat David Hume yang mengatakan bahwa religiusitas asli manusia adalah politeistik (bertuhan banyak).<sup>4</sup> Walaupun konsep Hume ini dibantah oleh Mukti Ali yang mengatakan asal usul religiusitas manusia adalah monoteistik (bertuhan satu).<sup>5</sup>

Kembali kepada tema bahasasan bahwa, pengakuan secara lisan terhadap agama tanpa dibarengi dengan pelaksanaan dan perbuatan, sama halnya dengan kemunafikan. Seseorang tidak akan dapat merasakan bagaimana sejuk dan tenangnya hati ketika membaca kitab suci (misalnya al-Qur’an), jika ia sendiri tidak pernah atau jarang membaca kitab suci tersebut, begitu juga dengan ritual ibadah lainnya. Karenanya dari sinilah pembahasan akan dimulai yang akan di kaitkan dengan pemikiran Nico Syukur Diester sebagai tokoh Psikologi Agama.

### **Mengenal Nico Syukur Dister**

Tidak banyak literatur yang mengungkap biografi Nico Syukur Dister, termasuk juga pemikirannya. Kalaupun ada itu hanya berbicara tentang pemikirannya dengan tanpa mengulas latarbelakang kehidupannya.

Dr. Nico Syukur Dister OFM, lahir di Maastricht (Nederland) pada tahun 1939. Setelah masuk Ordo Saudara Dina Fransiskan (OFM) ia belajar filsafat dan teologi di Nederland, Belgia dan Jerman Barat. Di samping itu ia mendalami bidang psikologi, khususnya psikologi agama. Setelah mencapai gelar doktordalam bidang filsafat yang diperolehnya di Universitas Leuven (Belgia) pada tahun 1972 dengan disertasi mengenai gagasan *Koinsidensi Pertentangan dalam Filsafat Cusanus*, ia mulai berkarya di Indonesia sebagai tenaga pengajar.

Sejak tahun 1973, ia menjadi dosen Sekolah bidang Teologi Dasar, Psikologi Agama dan Metafisika. Sejak tahun 1977 ia merangkap sebagai dosen Sekolah Tinggi Kateketik “Karya Wacana” (Jakarta) untuk bidang Teologi Dasar, Kristologi dan Psikologi Agama. Selain itu pada tahun 1983, ia dipanggil ke Irian Jaya (sekarang Jaya Pura) untuk mengajar pada Sekolah Tinggi Filsafat Teologi “Fajar Timur”, Abepura.

Buku-buku karyanya antara lain: *Bapak dan Ibu sebagai Simbol Allah*, Kanisius : Yogyakarta – BPK Gunung Mulia, Jakarta, 1983, *Filsafat Agama Kristiani*, Kanisius : Yogyakarta – BPK Gunung Mulia, Jakarta, 1985, *Kristologi ; Sebuah Sketsa*, Yogyakarta, Kanisius, 1987. Buku-buku tersebut merupakan rujukan untuk materi-materi filsafat dan teologi (Katolik khususnya).<sup>6</sup> Adapun karya yang berkaitan dengan Psikologi

---

<sup>4</sup>David Hume. “The Natural History of Religions” dalam Strenski I, *Thinking About Religion*. (London : Blacwell Publishing, 1996), h. 121.

<sup>5</sup>Lihat A. Mukti Ali, *Asal Usul Agama* (Yogyakarta : Yayasan An-Nida, 1970).

<sup>6</sup>Di adopsi dari buku Nico Syukur Dister, *Pengalaman dan Motivasi Beragama*, (cover belakang).

Agama adalah yang berjudul *Pengalaman dan Motivasi Beragama*, Jakarta : Lembaga Penunjang Pembangunan Nasional (Leppenas), 1982. Buku yang disebut terakhir ini, sudah dilakukan lima kali cetak ulang yang diterbitkan oleh Kanisius. Hal ini menunjukkan bahwa pemikiran Dister cukup baik dipahami dan dijadikan sebagai sumber bacaan khususnya di Perguruan Tinggi yang mengajarkan Psikologi Agama termasuk juga banyak dipakai oleh mahasiswa IAIN khususnya jurusan Perbandingan Agama.

### **Hakikat Pengalaman Keagamaan**

Pengalaman Keagamaan merupakan istilah yang memiliki pengertian yang bermacam-macam. William James misalnya memahami istilah ini sebagai pijakan untuk menguraikan fenomena mengenai realitas yang *ghaib* yang membuat manusia mengadakan hubungan dalam bentuk yang bermacam-macam.<sup>7</sup> Sedangkan Zakiah Daradjat memasukkan pengalaman keagamaan sebagai salah satu lapangan penelitian Ilmu Jiwa Agama.<sup>8</sup> Sedangkan Thomas F. O'Dea memberikan perhatian khusus pengalaman keagamaan sebagai problematika sosiologi agama.<sup>9</sup>

Keberagaman penggunaan istilah ini dapat dipahami jika dilihat dari sudut adanya upaya mendekati agama pada kerangka keilmuan yang memiliki sifat objektif. Dengan kata lain, adanya upaya membahas dasar-dasar agama secara analitis dan kritis yang di dalamnya terkandung maksud untuk menyatakan kebenaran ajaran-ajaran agama atau setidaknya menjelaskan apa yang diajarkan agama tidak bertentangan dengan logika.

Dalam pandangan O'Dea, setidaknya ada empat kriteria universal untuk mengetahui Pengalaman Keagamaan : *Pertama*, agama adalah tanggapan terhadap apa yang dialami sebagai realitas yang tertinggi, yakni dalam pengalaman keagamaan kita memberi reaksi tidak saja terhadap fenomena yang tunggal atau terbatas, material atau tidak, tetapi terhadap apa yang kita sadari sebagai penentu semua unsur dunia pengalaman kita. *Kedua*, Pengalaman Keagamaan merupakan suatu tanggapan total dari semua makhluk pada yang tampak sebagai realitas tertinggi. Yakni kita tidak eksklusif terlibat dalam pikiran, afeksi dan kemauan kita saja, tetapi terlibat sebagai manusia yang utuh. *Ketiga*, Pengalaman Keagamaan yang paling dalam dimana manusia mampu, konflik antara dorongan pokok dan motivasi. *Keempat*, Loyalitas keagamaan/eksestensial sebagai penunjuk kedalaman arti dan keseriusan tertinggi.<sup>10</sup>

Menurut Dister, yang dimaksud dengan istilah pengalaman ialah suatu pengetahuan yang timbul bukan pertama-tama dari pikiran melainkan terutama dari pergaulan, intuitif dan afektif. Dalam kaitannya dengan agama, maka setidaknya dapat dipahami bahwa pengalaman keagamaan adalah pengetahuan yang muncul dan merupakan respon intuitif

---

<sup>7</sup>William James, *The Varieties of Religious Experience* (New York : Westminster. 1968), h. 78.

<sup>8</sup>Lihat Zakiah Daradjat, *Ilmu Jiwa Agama* (Jakarta : Bulan Bintang, 1988).

<sup>9</sup>Lihat Thomas F. O'dea, *Sosiologi Agama ; Suatu Pengembangan Awal*, terj. Tim Yasogama (Jakarta : Rajawali Pers, 1985).

<sup>10</sup>*Ibid.*

juga afektif seseorang (manusia) terhadap sesuatu yang berada diluar akal manusia tetapi sesuatu itu memiliki kekuasaan dan kekuatan tetapi irrasional. Yang dimaksud dengan irrasional (apa yang tidak bersifat rasio) yaitu apa yang tidak berasal dari rasio atau sekurang-kurangnya tidak atau belum (dapat) diolah oleh rasio. Selain itu irrasional dapat ditemukan dalam bidang perasaan, khayalan dan bidang nafsu. Bagi orang dari berbagai kebudayaan kuno, misteri Ilahi menyatakan diri dalam gejala ekstase dan mimpi serta fenomena-fenomena sejenis yang terang-nyata ditandai irrasionalitas.

Gejala agama yang terdapat pada manusia adalah gejala yang bersifat evolusi. Keberagamaan manusia tidak dapat terlepas dari zaman dan kebudayaan. Religiositas ini cukup dipengaruhi oleh pola kebudayaan. Pada kebudayaan kuno, keberagamaan dianggap sebagai sesuatu yang biasa, spontan dan vital. Kehidupan sendirilah yang membuka pintu ke arah religiositas. Hal ini sangat berbeda dengan kebudayaan modern, terutama di Barat bahwa keberagamaan tidak dipandang lagi sebagai sesuatu yang ada dengan sendirinya. Religiositas dan khususnya pengalaman keagamaan, diawali dengan sebuah pertanyaan. Artinya pada zaman modern hal-hal yang bersifat irrasional tidak mudah diterima begitu saja.

Sifat pengalaman keagamaan adalah sangat pribadi (*individual experience*) dan unik. Artinya pengalaman keagamaan yang dialami oleh seorang penganut suatu agama akan berbeda dengan pengalaman keagamaan yang dialami oleh seorang penganut agama lainnya. Setiap orang yang beragama selalu melaksanakan ajaran agamanya, baik dalam bentuk ritual atau pelayanan, sehingga ia akan memperoleh pengalaman keagamaan yang bentuk dan derajatnya sangat individual. Ini sebabnya pengalaman keagamaan seseorang berbeda dengan pengalaman keagamaan orang lain.<sup>11</sup>

Menurut Mukti Ali pengalaman keagamaan diekspresikan dalam tiga bentuk, *pertama*, "teoritis" atau "intelektualistis", termasuk didalamnya teologi, kosmologi, dan antropologi; *kedua*, "praktis" atau "amalan", yaitu ibadah; dan yang *ketiga* adalah "sosiologis", yaitu ekspresi dalam pergaulan.<sup>12</sup>

Ekspresi teoritis pengalaman agama yang terutama adalah mitos, doktrin, dan dogma. Ekspresi teoritis bisa berbentuk simbol, oral dan juga tulisan. Yang disebut belakangan ini ada yang terbilang kepada kitab suci, ada yang klasik. Untuk keperluan memahami kitab suci diperlukan literatur yang sifatnya menjelaskan; termasuk dalam kelompok literatur ini adalah Talmud, Zend dalam Pahlevi, juga Hadits. Di India dikenal sebagai *smriti*, dikalangan Protestan tulisan-tulisan Luther dan Calvin. Agama-agama besar mempunyai juga *credo*, yaitu suatu ungkapan pendek tentang keyakinan, "syahadat dua

---

<sup>11</sup>Dadang Kahmad, *Metode Penelitian Agama; Perspektif Ilmu Perbandingan Agama* (Bandung : Pustaka Setia. 2000), h. 71.

<sup>12</sup>Lihat A. Mukti Ali, *Ilmu Perbandingan Agama di Indonesia* (Bandung : Mizan, 1997), h. 79. Penjelasan lain tentang inti dan bentuk pengalaman keagamaan dapat juga dilihat pada buku karangan Joachim Wach, *Ilmu Perbandingan Agama; Inti dan Bentuk Pengalaman Keagamaan*, terj Djam'annuri (Jakarta : Rajawali Pers, 1989).

belas” dalam agama Kristen, dan “dua syahadat” dalam Islam, dan “shema” dalam Yahudi.

Ekspresi pengalaman agama yang kedua adalah dalam bidang perbuatan atau amalan. Bentuk pokok dari ekspresi praktis dari pengalaman agama adalah ibadah (kebaktian) dan pelayanan. Ibadah sebagai tanggapan terhadap realitas mutlak harus dilakukan dimana, kapan, bagaimana caranya, dan oleh siapa? Apakah ibadah itu harus dilakukan sendiri-sendiri atau secara berjamaah? Termasuk dalam ekspresi praktis ini adalah kurban dengan segala seluk beluknya. Prinsip *imitation*, yaitu mencontoh tingkah laku dan kehidupan seorang pemimpin agama, juga dilakukan dalam agama.

Adapun ekspresi dalam pergaulan merupakan ekspresi terakhir dari tiga macam ekspresi pengalaman keagamaan. Seorang rabbi Hasidis menyatakan bahwa doa yang tidak diucapkan untuk semua anak cucu Israil adalah bukan doa sama sekali. *Unun Christianus nullus Christianus* (seorang Kristen adalah bukan orang Kristen). Sedangkan dalam Islam, salah satu sahnya khutbah Jumat adalah harus berisi doa untuk seluruh umat Islam. Memang dengan adanya agama itu timbullah *ecclesia, kahal, ummah, dan samgha*. Kelompok agama itu ada dengan sendirinya tanpa diadakan, dan orang beragama bukan menjadi anggotanya, tetapi terbilang kepadanya. Hubungan antara orang yang beragama dengan masyarakat umumnya juga perlu dipelajari. Lalu apa bahasa yang dipergunakan dalam pergaulan mereka, baik antar agama maupun intra agama sendiri. Memang agama itu pada dasarnya egalitarian, tetapi dalam praktiknya dalam pergaulan terdapat juga perbedaan fungsi, karisma, umur, seks, dan keturunan, juga karena perbedaan status.<sup>13</sup>

Akan tetapi dengan timbulnya filsafat, lebih-lebih sejak Sokrates, yang bermaksud menyinari yang irrasional itu dengan cahaya rasio, mulailah proses rasionalisasi. Yang terkena proses ini adalah segala sesuatu yang irrasional, termasuk perasaan yang religious, pandangan mitis dan mantera yang magis. Sebagai salah satu akibat dari proses ini menurut Dister, pengalaman agama mulai terjepit.

Usaha rasionalisasi itu diteruskan secara sistematis oleh filsafat Kristiani dan kemudian hari juga oleh filsafat Islam. Lalu dengan timbulnya ilmu-ilmu pengetahuan dan teknik pada zaman modern, proses rasionalisasi semakin dipercepat. Ilmu pengetahuan dan teknik modern mencurigai segala sesuatu yang tidak rasional, yang tidak seluruhnya dapat diterangkan oleh akal budi. Pada zaman modern, orang semakin cenderung untuk menganggap pendekatan ilmu pengetahuan sebagai satu-satunya pendekatan yang menghasilkan kebenaran, sedangkan yang masuk wilayah irrasional diragukan kebenarannya dan dikesampingkan.

Menurut Dister, terdesaknya pengalaman keagamaan karena proses rasionalisasi tidak berarti bahwa pengalaman keagamaan menjadi hilang dan lenyap. Sebab, seandainya pengalaman itu sudah hilang, maka dewasa ini tidak akan ada lagi orang yang beragama.

---

<sup>13</sup>*Ibid.*, h. 79-81.

Selanjutnya pada abad ke-19 tekanan pada unsur subyektif dalam agama mulai kentara juga di bidang ilmu Ketuhanan, khususnya dalam teologi liberal, tetapi lambat laun juga dalam teologi ortodoks. Di kalangan ahli teologi Katolik, ada yang membedakan antara dua taraf pengalaman keagamaan, yaitu pengalaman keagamaan yang khusus kristiani dan pengalaman keagamaan yang lebih umum. Keduanya terletak pada taraf yang berbeda. Pengalaman religious yang umum itu tarafnya lebih fundamental, lebih dekat pada asal-usul hidup keagamaan, sedangkan pengalaman kristiani merupakan pengalaman yang telah berkembang.

Sedangkan jika dipandang dari perspektif psikologi, maka pengalaman keagamaan tidak harus dibedakan menjadi dua bagian sebagaimana pembagian yang dilakukan oleh kalangan teolog. Yang pokok ialah bahwa pengalaman keagamaan yang lebih asali itu sudah sedikit banyak diolah dan diperkembangkan lebih lanjut oleh pikiran apa yang disebut dengan “wahyu”.

Oleh karena itu dalam bukunya, Dister membagi pengalaman keagamaan kedalam dua bentuk; yaitu bentuk pengalaman keagamaan dalam agama-agama kuno, dan bentuk pengalaman keagamaan masa kini.

### **1. Pengalaman Keagamaan dalam Agama Kuno**

Bentuk pengalaman keagamaan kuno dapat diuraikan bahwa dunia orang-orang zaman kuno yang suci dan hadir secara simbolis. Kehadirannya itu tampak dari hierofani, ritus dan mitos. Pada zaman kuno seluruh kosmos terbuka kepada yang kudus. Menurut Dister, pada prinsipnya obyek apa saja apakah itu matahari atau bulan, bumi, air, gunung, hutan, batu karang, pohon, gua dan sebagainya dapat menjadi *hierofani*.<sup>14</sup> Obyek apapun dapat menjadi suci, bila diduduki oleh yang hierofani dan obyek itu menjadi manifestasi dari yang Ilahi atau disebut dengan yang kudus.

Kehadiran yang kudus itu tidak hanya mengkuduskan ruang tetapi juga waktu. Sakralitas waktu menyebabkan ritus atau upacara keagamaan, tujuan ritus ini adalah untuk mengenang peristiwa masa lalu (masa purbakala) yang dilakukan oleh nenek moyang mereka. Ritus merupakan kepentingan vital masyarakat kuno, sebab akan menjamin berlangsungnya hidup masyarakat yang bersangkutan. Dengan meniru “type-arkhe”<sup>15</sup>,

---

<sup>14</sup>Hierofani berarti penampakan dari yang kudus. (“hieros” berasal dari bahasa Yunani berarti kudus, suci, sacral dan “fani” berasal dari kata *phainomai* artinya menampakkan diri). Diester, *Pengalaman....*, h. 32.

<sup>15</sup>Ciri khas agama arkhe adalah munculnya pemujaan sejati dengan jaringan dewa-dewa, para imam, penyembahan, pengorbanan dan lain-lain. Penjelasan tentang tipe arkhaik dapat dilihat secara detail dari penjelasan Bella yang memetakan bahwa dalam evolusi agama terdapat dalam 5 tahap, yaitu agama primitive, agama arkais, agama historis, agama modern awal, dan agama modern. Lihat Robert N. Bellah, *Beyond Belief; Esei-esei tentang Agama di Dunia Modern*, terj. Rudy Harisyah Alam (Jakarta : Paramadina, 2000), h. 36-72. Lihat juga Bellah, “Evolusi Agama” dalam Roland Robertson (ed.), *Agama: Dalam Analisa dan Interpretasi Sosiologis*, terj. Achmad Fedyani Saifuddin (Jakarta : Rajawali Pers. 1995), h. 303.

yakni peristiwa purbakala tersebut, ritus menghubungkan masa kini yang profane<sup>16</sup> ini dengan masa purba yang sacral<sup>17</sup> itu.

Kemudian yang kudus tadi dihadirkan dalam bentuk mitos dengan maksud untuk mengungkapkan kehadiran dari yang suci melalui symbol dan konsep. Mitos bukanlah suatu percobaan naif untuk menerangkan dunia, melainkan suatu cara untuk menghadirkan yang kudus itu dalam ceritera, dalam bahasa yang simbolis. Dengan jalan mitologi, orang mengintegrasikan diri kedalam Yang Maha Lain agar supaya diselamatkan olehnya. Dengan mitos pula manusia kuno mempunyai sebuah *frame of reference*, yaitu suatu kerangka acuan, yang memungkinkan dia untuk memberi tempat kepada beraneka ragam kesan dan pengalaman yang telah diperoleh selama hidupnya. Berkat mitos, manusia dapat mengorientasikan hidupnya, ia tahu dari mana ia datang dan kemana ia pergi, asal usul tujuan hidupnya, atau dengan kata lain mitos menyediakan pegangan hidup bagi manusia.

Inti pokok pengalaman religious orang-orang kuno terletak dalam kesadaran mereka akan kehadiran dari yang kudus di dunia ini secara simbolis. Orang merasa dilindungi oleh yang suci. Kehadiran dari yang suci itu dialami manusia secara langsung. Apa saja yang dialami oleh manusia, baik suka maupun duka, yang kudus berada dilatarbelakang semua itu. Kehadiran sesuatu yang kudus itu diaktualisasikan dalam simbol yang bersifat hierofani, maupun dalam ritus dan mitos. Dengan mengutip Eliade, Van der Leeuw, Rudolf Otto, dan lain-lain, ia menegaskan bahwa pada masa kuno, pengalaman keagamaan tidak menjadi soal melainkan merupakan fakta yang diterima tanpa mempersoalkannya.

Selain itu patut juga dikemukakan disini bahwa struktur pengalaman keagamaan orang kuno merupakan suatu “shock” yang disebabkan oleh Yang Maha Lain. Dia inilah kenyataan yang sebenarnya. Gejala-gejala kehidupan yang sementara dan fana ini, merupakan tanda dari Yang Lain itu, tetapi tidak dapat disamakan dengan-Nya. Yang Maha Lain disebut suci, kudus dan kramat, sedangkan hal-hal duniawi bersifat profan.

Struktur dan dinamika pengalaman keagamaan, Dister menggunakan apa yang telah dianalisis oleh Rudolf Otto terhadap yang kudus yaitu ia sebut *Numinosum* (dari bahasa Latin “numen” yang berarti kekuasaan ilahi, pengaruh serta keagungan Ilahi). Selanjutnya Otto menyebut *numinosum* dengan istilah *mysterium tremendum* (rahasia yang menggemparkan) yang sifatnya sekaligus *tremendum* (menggetarkan) dan *fascinans* (menggemarkan, menarik, mengasyikkan, mempesonakan). Orang merasa takut dan tertarik sekaligus.

---

<sup>16</sup>“Pro” berarti yang kudus dan “fan” berarti penampakan diri dari yang Ilahi. Atau dalam arti *generis* bermakna “bukan kudus”. Lihat Dister, *Pengalaman....*, h. 32.

<sup>17</sup>Dalam bahasa Latin disebut *sacer* serta *sanctus*, *hagios* (bahasa Yunani), *qados* (bahasa Ibrani). Makna generiknya adalah lawan dari profane berarti sesuatu yang sakral atau sesuatu yang kudus. *Ibid.*, h. 39.



Pengalaman keagamaan pada masa kuno juga terdapat campuran yaitu : (1) Yang Kudus tercampur dengan kosmis (kedudukan kosmos tidak lagi sebagai simbol melainkan sebagai idol), (2) Yang Kudus tercampur dengan yang erotis; hal ini hanya dapat dihindari jika manusia sungguh-sungguh menyadari akan transendensi Tuhan, (3) Yang Kudus tercampur dengan yang demonis; yaitu bercampurnya dewa yang mengerikan dan menakutkan, atau beralih wujud. (3) Yang Kudus tercampur dengan ambivalensi-ambivalensi tabu<sup>18</sup>; dimana ada dua ambivalensi yaitu *pertama* simbol dan sihir, *kedua* larangan dan ajakan untuk melanggar.

Pengalaman keagamaan pada masa kuno terdapat apa yang disebut dengan Mentalistas Partisipasi, yaitu yang lazim terdapat pada kebudayaan-kebudayaan kuno tetapi yang kemudian semakin didesak oleh proses rasionalisasi. Akibat dari mentalitas ini ialah unsur-unsur yang menurut rasio bertentangan, bagi orang-orang kuno tidaklah bertentangan seperti Teisme<sup>19</sup> dan Kosmovitalisme<sup>20</sup>. Mentalitas ini Bagi Dister timbul dengan sendirinya dan spontan.

## 2. Pengalaman Keagamaan Pada Masa Kini

Pada uraian diatas telah disinggung bahwa pengalaman keagamaan pada zaman kini (modern) mengalami keterjepitan oleh rasio, akan tetapi bukan berarti hilang sama sekali. Dengan menguraikan penyelidikan yang dilakukan oleh Prof. Vergote, seorang pengelola pusat penelitian psikologi agama di Universitas Leuven (Belgia) pada tahun 60-an. Penyelidikan itu dilakukan pada orang yang beragama Katolik yang memiliki kesetiaan (baca : ketaatan) dalam beragama. Setidaknya ada dua hal yang dihasilkan oleh penyelidikan tersebut.

- 1) *Mencurigai* pengalaman keagamaan, yang mereka samakan dengan keadaan emosi, alasannya adalah :
  - a) Afeksi dan emosi tidak begitu saja dapat dipercayai, sebagian bercorak ilmus. Akibatnya manusia dapat tertipu, contohnya orang yang sedang jatuh cinta, inipun dimana manusia dalam keadaan emosi.
  - b) Allah itu mereka imani sebagai pribadi. Dan justru iman itulah yang sukar untuk dialami. Sebab kepribadian Allah itu transenden. Ini berarti bahwa Allah tidak dapat dialami sebagaimana kita mengalami pribadi-pribadi insane di dunia kita ini, yakni secara langsung.
  - c) Kebudayaan modern bercirikan desakralisasi. Dunia semakin tidak sacral. Baik obyek-obyek alam (matahari, kesuburan) maupun obyek-obyek budaya (patung atau arca dan candi atau pure) tak dapat dianggap lagi sebagai obyek hierofani seperti pada agama kuno. Hal ini disebabkan baik oleh kesadaran iman akan transendensi Allah maupun kemajuan IPTEK.

---

<sup>18</sup>Tabu ialah suatu obyek yang terlarang karena di dalamnya Yang Kudus menampakkan diri. Obyek itu dapat berupa orang barang, tempat, perbuatan, dan lain-lain.

<sup>19</sup>Teisme adalah kepercayaan akan Allah ataupun dewa-dewi yang berpribadi.

<sup>20</sup>Kosmovitalisme adalah kepercayaan akan daya kekuatan kosmos yang tak berpribadi, khususnya kesuburan yang dianggap Ilahi.

- 2) *Mebutuhkan* pengalaman keagamaan. Mereka mengakui bahwa tiada atau kurangnya pengalaman beragama, menyebabkan iman mereka dalam bahaya menjadi toeri belaka.

Demikianlah ambiguitas pengalaman keagamaan dewasa ini; dicurigai dan diperlukan sekaligus. Pengalaman keagamaan tidak mencukupi untuk mempertanggungjawabkan iman, karena pengalaman bercorak emosi dan afeksi, maka orang condong untuk menolaknya. Tetapi dilain pihak orang membutuhkannya juga supaya iman tidak kosong.

Walaupun orang masa kini curiga terhadap pengalaman keagamaan, namun mereka juga peka terhadap misteri yang meliputi eksistensi mereka serta seluruh dunia dengan cara yang tak terpisahkan. Tetapi misteri Allah tak dapat mereka alami. Mereka memang mengimaninya, tetapi tidak dapat mengalaminya. Oleh karena itu pengalaman mereka menurut Dister dengan lebih tepat disebut “pra-agamawi” dari pada “agamawi”. Yang dimaksud dengan pengalaman pra-agamawi yaitu ; dengan awalan “pra” itu mau diungkapkan dua hal. *Pertama*, pengalaman akan misteri kehidupan belum bersifat religious secara eksplisit, tegas dan terang. Hanya secara eksplisit atau tersirat saja pengalaman ini menunjuk kepada Allah. *Kedua*, pengalaman akan misteri kehidupan itu mempersiapkan mereka untuk menerima pewartaan agama. Pengalaman ini mendahului agama dalam arti memungkinkan mereka menerima agama sebagai sesuatu yang tidak seluruhnya terlepas dari pengalaman mereka tentang kehidupan ini. Baru kemudian pewartaan agamalah yang mengeksplisitkan apa yang secara implicit dialami mengenai kehidupan sebagai misteri, yakni bahwa misteri ini adalah Allah. Tentang Allah itu tidak ada pengalaman yang eksplisit. Oleh karenanya bagi orang modern, ada jarak antara yang mereka alami yaitu kehidupan misteri dengan apa yang mereka imani yakni adanya Allah yang berpribadi.

Meskipun dewasa ini pengalaman pra-religiuslah yang biasanya membuat orang terbuka untuk agama, ini tidak berarti bahwa pada masa kini pengalaman religious sendiri telah hilang. Juga sekarang masih terdapat pengalaman religious berkenaan dengan alam, dengan saat-saat kesusuhan, dengan universum yang sedang berkembang, dengan masa remaja dan dengan peristiwa-peristiwa dalam kehidupan. Artinya segala sisi aspek kehidupan manusia dizaman modern akan saling terkait dengan sesuatu yang adi kodrati. Kehidupan atau kematian, kelapangan atau kekurangan sesungguhnya tidak terlepas dari pengaruh dan intefensi Tuhan.

### **Analisis Terhadap Pemikiran Nico Syukur Dister**

Berdasarkan hasil bacaan terhadap karya Nico Syukur Dister yang berjudul *Pengalaman dan Motivasi Beragama*, dapat dipahami bahwa dalam studi agama, Dister menggunakan dua pendekatan yaitu pendekatan psikologi dan pendekatan fenomenologi. Kedua pendekatan tersebut merupakan bagian dari sekian banyak pendekatan dalam studi agama. Karena pengalaman keagamaan sangat terkait dengan aspek batin manusia juga

aspek yang berkaitan dengan ritus, juga yang sakral, maka kedua model pendekatan tersebut terasa sangat pas dan cukup representatif.

Selanjutnya, sebagaimana diuraikan pada bagian terdahulu – terutama pada konteks pengalaman keagamaan pada agama kuno – dimana Dister menjelaskan bahwa pelaksanaan ritus yang dilakukan masyarakat agama kuno adalah merupakan lanjutan terhadap apa yang pernah dilakukan oleh moyang mereka. Dan jika memang seperti itu, timbul pertanyaan sampai batas mana yang termasuk kategori moyang mereka. Karena Dister – memang – tidak menjelaskan secara *rigit* batasan-batasan tersebut, sehingga sulit bagi kita untuk memahami batasan-batasan (terutama periode atau tahun) yang diklaim sebagai moyang sebuah masyarakat.

Selain itu, dalam eksplorasinya, Dister sangat dipengaruhi oleh pemikiran tokoh-tokoh sebelumnya, seperti yang banyak ia sitir misalnya; Vergote, Mircea Eliade, Emile Durkheim, Rudolf Otto dan lain-lain, sehingga akan sulit pula untuk memahami mana yang menjadi temuan *genuine* dari pemikiran seorang Nico Syukur Dister dan mana yang bukan.

Meskipun begitu, hasil ekplorasi yang di kemukakan oleh Dister, dapat dijadikan sebagai salah satu pertimbangan – alternatif untuk menentukan pendekatan – bagi seorang yang ingin melakukan penelitian baik itu terkait dengan pengalaman keagamaan, ataupun terkait dengan aspek-aspek lain seperti ritus, sakral, totem dan sebagainya. Sebab meskipun kita saat ini dizaman modern akan tetapi praktik-praktik ritus, totem dan sebagainya ternyata masih banyak dilakukan oleh masyarakat saat ini.

### **Relevansinya Dalam Pendekatan Studi Agama**

Secara sepintas kajian ini seakan tidak ada keterkaitan sama sekali dengan metode pendekatan studi agama, akan tetapi jika dipahami secara mendalam ternyata memiliki kontribusi yang cukup signifikan bagi seseorang yang masuk ke dalam wilayah kajian agama dan keberagamaan. Hal ini dapat dijelaskan, karena mereka yang terjun kedalam kajian agama dan keberagamaan mau tidak mau disadari atau tidak akan mendekati dan menghampiri agama sebagai suatu objek kajian atau penelitian. Mendekati agama sebagai objek kajian tentu sangat terkait pula dengan penganut agama, karena agama dapat dikatakan menjadi “tidak ada” tanpa adanya penganut agama. Selanjutnya, berbicara tentang agama yang sangat terkait penganut agama, maka akan bersentuhan pula dengan sikap bathin serta bagaimana respon manusia terhadap sesuatu yang berada diluar mereka atau gejala-gejala yang ada. Dalam konteks, ini karena mendekati “agama” sangat terkait dengan aspek pengalaman keagamaan serta fenomena-fenomena yang mengitarinya, maka digunakan pendekatan psikologi dan pendekatan fenomenologi (agama). Kedua pendekatan tersebut termasuk dalam metode penelitian atau studi agama.<sup>21</sup>

Dadang Kahmad menguraikan bahwa pendekatan psikologis yaitu studi ilmiah mengenai agama ditinjau dari perspektif psikologi. Wilayah kajian utama yang menjadi kajian

---

<sup>21</sup>Lihat Zakiah Daradjat, *Perbandingan Agama*, Jilid II, (Jakarta : Bumi Aksara. 1996), h. 65.

bahan pendekatan ini adalah pengalaman keagamaan (*religius*) dari kelompok individu atau sosial. Dalam penelitian ini, para peneliti mencari makna agama dalam setting psikologis, yaitu bagaimana keadaan hati manusia beragama terefleksi ke dalam tingkah laku keagamaan ataupun tingkah laku bukan keagamaan.<sup>22</sup> Sedangkan pendekatan fenomenologis, yaitu pendekatan yang menggunakan perbandingan sebagai sarana interpretasi yang utama untuk memahami arti dari ekspresi-ekspresi keagamaan, seperti persembahan, upacara agama, makhluk ghaib, dan lain-lain.<sup>23</sup> Asumsi dasar dari pendekatan ini bahwa bentuk luar dari ungkapan manusia mempunyai pola atau konfigurasi kehidupan dalam yang teratur, yang dapat dilukiskan kerangkanya dengan menggunakan pendekatan fenomenologi. Pendekatan ini mencoba menemukan struktur yang mendasari fakta keagamaan dan memahami makna yang lebih dalam, sebagaimana dimanifestasikan lewat struktur tersebut dengan hukum-hukum dan pengertian yang khas.<sup>24</sup> Oleh karenanya kedua pendekatan ini dalam studi agama sangat mewakili adanya – untuk tidak mengatakannya mutlak –.

## Kesimpulan

Dengan merujuk pada uraian diatas, dapat penulis kemukakan bahwa pengalaman keagamaan manusia merupakan respon manusia terhadap sesuatu “Yama Maha Kuasa” terhadap alam dan itu dianggap sebagai yang kudus (sakral) sehingga manusia perlu

---

<sup>22</sup>Lihat Dadang Kahmad, *Sosiologi Agama*, (Bandung : Rosda Karya. 2002), h. 91.

<sup>23</sup>*Ibid.* h. 93. Secara literal fenomenologi berarti ilmu pengetahuan (logos) tentang apa yang tampak (*phainomenon*). Jadi, seperti sudah tersirat dalam namanya, fenomenologi mempelajari apa yang tampak atau yang menampakkan diri atau fenomenon. Ensiklopedi Sosiologi mendefinisikannya sebagai : “*a method in philosophy that begins with the individual and his own conscious experience and tries to avoid prior assumptions, prejudices and philosophical dogmas. Phenomenology thus examines phenomena as they are apprehended in their ‘immediacy’ by the social actor*”. Adapun kerangka kerja yang ditawarkan mazhab ini banyak berkiblat pada Edmund Husserl (1859-1938). Bagi Husserl, fenomenon adalah realitas sendiri yang tampak. Tidak ada selubung atau tirai yang memisahkan kitadari realitas; realitas itu sendiri tampak bagi kita. Dengan demikian, fenomenologi adalah cabang filsafat yang bermuara pada kajian terhadap realitas. Dengan kata lain kebenaran bermula dari yang Nampak, namun demikian penampakan suatu benda tersebut tidak serta benar tanpa dikritisi terlebih dahulu. Apakah ini sesuai dengan hakekatnya atau tidak. Dengan kata lain basis metodologis mazhab fenomenologis adalah realitas sentries yang telah mengalami beberapa tahap pengujian. Lihat antara lain Harun Hadiwiyono, *Sari Sejarah Filsafat Barat 2*, (Yogyakarta : Kanisius. 1997), h. 140; K. Bertens, *Filsafat Barat Abad XX : Inggris-Jerman* (Jakarta : Gramedia. 1983), cet.ke-2, h. 100; Ruth A. Wallace & Alison Wolf, *Contemporary Sociological Theory : Continuing the Classical Tradition* (New Jersey : Prentice-Hall, Inc. 1986), h. 233.

<sup>24</sup>Mariasusai Dhavamony, *Fenomenologi Agama*, (Yogyakarta : Kanisius. 1992), h. 42. Sementara itu menurut Brian Moris, fenomenologi adalah instrument untuk mendengarkan, menyimpulkan dan memulihkan makna. Meyakini untuk mengerti, dan mengerti untuk meyakini adalah semboyannya, dan peribahasannya adalah lingkaran hermeneutic adalah meyakini dan memahami... Tanda pertama dari keyakinan ini terlihat dengan adanya perhatian dan *concern* terhadap objek, yang merupakan sebuah karakteristik dari seluruh analisis fenomenologis. Sebagaimana kita ketahui, perhatian itu menampilkan dirinya sebagai sebuah keinginan netral untuk mendeskripsikan dan tidak mereduksi. Seseorang akan mereduksi bila menjelaskan melalui sebab akibat (psikologis, sosial dan lainnya). Dengan demikian.... tugasnya adalah memahami apa yang ditandakan (*signified*) memahami kualitas sakral apa yang terkandung. Lihat Brian Moris, *Antropologi Agama; Kritik Teori-teori Agama Kontemporer*, terj. Imam Khoiri (Yogyakarta : AK Group. 2007), h. 218.

untuk melakukan ‘ritus’ atau upacara keagamaan. Pengalaman keagamaan dapat dibagi kedalam dua bentuk; yaitu bentuk pengalaman keagamaan dalam agama-agama kuno, dan bentuk pengalaman keagamaan masa kini.

Pada agama masyarakat kuno yang mengedepankan irrasionalitas, maka pengalaman agama dapat diterima dengan mudah, dimana mereka berasumsi bahwa pada setiap benda terdapat suatu yang mereka anggap adikodrati sehingga muncul dalam *mindset* mereka yang disebut dengan mitos dan hierofani yang itu sangat erat kaitannya untuk mengadakan ritus. Sedangkan pengalaman agama masa kini – yang lebih menekankan rasionalitas – lebih lambat diterima, karena mereka – masyarakat pada masa kini – dengan rasionalitasnya merasa *mencurigai* terhadap apa yang dianggap irrasionalitas. Tetapi pada sisi lain mereka juga *membutuhkan* pengalaman keagamaan, sebab keimana mereka tanpa pengalaman keagamaan dirasakan menjadi hampa.

Proses rasionalisasi pada masa kini (modern) menjadikan pengalaman keagamaan terdesak, tetapi itu tidak berarti bahwa pengalaman keagamaan menjadi hilang sama sekali. Sebab, seandainya pengalaman itu sudah hilang, maka dewasa ini tidak akan ada lagi orang yang beragama. Dalam konteks ini, asumsi awal yang dapat kita berikan bahwa semoderen apapun sebuah komunitas, pengalaman (agama) tetap akan eksis, dibutuhkan dan tetap dapat menjadi tawaran solutif terhadap penyakit sebagai darivasi dari peradaban yang dimunculkan. Agama diperlukan guna menjelaskan makna dan tujuan hidup manusia. Agamalah yang mengisi sisi spiritual manusia yang tidak mungkin dipenuhi oleh rasionalitas dan ilmu pengetahuan. “Agama akan selalu ada selagi manusia memiliki rasa cemas”.

Dengan begitu, dapat dikemukakan disini bahwa pengalaman keagamaan yang diintroduksikan oleh Nico Syukur Diester dapat dijadikan sebagai salah satu (alternatif) pendekatan dalam melakukan kajian studi agama. *Wa Allah A'lam*.

### **Sumber Bacaan**

- Ali, A. Mukti. 1970. *Ilmu Perbandingan Agama; Suatu Pembahasan Metodos dan Sistema*, Yogyakarta : Yayasan An-Nida.
- , 1970. *Asal Usul Agama*, Yogyakarta : Yayasan An-Nida.
- , 1997. *Ilmu Perbandingan Agama di Indonesia*, Bandung : Mizan.
- Bellah, Robert N. 2000. *Beyond Belief; Esei-esei tentang Agama di Dunia Modern*, terj. Rudy Harisyah Alam, Jakarta : Paramadina.
- 1995. “Evolusi Agama” dalam Roland Robertson (ed.), *Agama: Dalam Analisa dan Interpretasi Sosiologis*, terj. Achmad Fedyani Saifuddin, Jakarta : Rajawali Pers.
- Bertens, K. 1983. *Filsafat Barat Abad XX : Inggris-Jerman*, Jakarta : Gramedia.
- Daradjat, Zakiah, 1988. *Ilmu Jiwa Agama*, Jakarta : Bulan Bintang.
- , 1996. *Perbandingan Agama*, Jilid II, Jakarta : Bumi Aksara.
- Dhavamony, Mariasusai. 1992. *Fenomenologi Agama*, Yogyakarta : Kanisius.

- Diester, Nico Syukur. 1994. *Motivasi dan Pengalaman Keagamaan*, Yogyakarta : Kanisius.
- Eliade, Mercia. 1987. *The Sacred and The Profane : The Nature of Religion*, translated from French by Williard R. Trask, Orlando Florida : Harcourt Brace Jovanovich Publisher.
- Hadiwiyono, Harun. 1997. *Sari Sejarah Filsafat Barat 2*, Yogyakarta : Kanisius.
- Hidayat, Komaruddin dan Muhammad Wahyuni Nafis, 1995. *Agama Masa Depan; Perspektif Filsafat Perennial*, Jakarta : Paramadina.
- Hume, David. 1996. "The Natural History of Religions" dalam Strenski I, *Thinking About Religion*. London : Blacwell Publishing.
- James, William. 1968. *The Varieties of Religious Experience* New York : Westminster.
- Joachim Wach. 1989. *Ilmu Perbandingan Agama; Inti dan Bentuk Pengalaman Keagamaan*, terj. Djam'annuri, Jakarta : Rajawali Pers.
- Kahmad, Dadang. 2002. *Sosiologi Agama*, Bandung : Rosda Karya.
- 2000. *Metode Penelitian Agama; Perspektif Ilmu Perbandingan Agama*, Bandung : Pustaka Setia.
- Madjid, Nurcholish et.al.,2000. *Kehampaan Spiritual Masyarakat Modern*, Jakarta : Mediacita.
- Moris, Brian. 2007. *Antropologi Agama; Kritik Teori-teori Agama Kontemporer*, terj. ImamKhoiri. Yogyakarta : AK Group.
- Naisbitt, John. Patricia Aburdene. 1990, *Megatrends 2000 (Ten new directions for the 1990's)*, New York : Avon book.
- Nottingham, Elizabeth K. 1985, *Agama dan Masyarakat ; Suatu Pengantar Sosiologi Agama*, terj. Abdul Muis Naharong, Jakarta : Rajawali Pers.
- O'Dea, Thomas F, 1985. *Sosiologi Agama*, terj. Yasogama, Jakarta : Rajawali Pers.
- Rachman, Budhy Munawar, 2001. *Islam Pluralis : Wacana Kesetaraan Kaum Beriman* Jakarta : Paramadina.
- Wach, Joachim, 1989. *Ilmu Perbandingan Agama : Inti dan Bentuk Pengalaman Keagamaan*, terj. Djamannuri, Jakarta : Rajawali Pers.
- Wallace, Ruth A. & Alison Wolf. 1986. *Contemporary Sociological Theory : Continuing the Classical Tradition*, New Jersey : Prentice-Hall, Inc.