

MODERASI BERAGAMA DALAM PERSPEKTIF PRAGMATISM PEIRCE DAN IMPLIKASINYA BAGI PENDIDIK KEAGAMAAN KATOLIK ¹

Hironimus Bandur
Stipas St. Sirilus Ruteng
Email: hirobandur@gmail.com

Abstract

This paper seeks to answer the following three main questions. First, why is religious moderation being socialized intensively; second, how religious moderation is understood in the light of Charles Sander Peirce's philosophical pragmatism; and third, what are the implications of Peirce's thinking for the development of religious moderation for Catholic Education Teachers. To answer the questions referred to, the authors use library research. From the results of the analysis found the following answers. First, the socialization of religious moderation is carried out in the midst of the proliferation of chaotic religions, namely ethno-religiocentrism, island mentality, myopic understanding of religion towards humanity, radicalism in the world of education. Second, religious moderation inspired by Peirce's pragmatism refers to the balance between belief, investigation and meaning. Third, the implications of Peirce's pragmatism for the development of religious moderation in Catholic teachers is that the religiosity of Catholic teachers must uphold a balance between belief, investigation and its meanings for social transformation.

Keywords: *Catholic teacher, pragmaticism Peirce, religious moderation*

Pendahuluan

Pertama-tama, memperhatikan para undangan, wisudawan, dan panitia yang hadir dalam ruangan rapat senat terbuka ini, saya merasa agak diringankan dari tugas membawakan orasi ini, sebab umumnya, telah pernah mengikuti diskusi bersama saya tentang moderasi dan literasi keagamaan, antara lain, mahasiswa STIPAS telah dua kali, yaitu pada saat “kuliah umum” di aula ini beberapa tahun lalu, dan kedua pada seminar yang dilakukan sebagai persiapan bagi para sarjana pendidikan keagamaan Katolik tahun 2022; *kedua*, seminar tentang orang muda, media sosial dan keberagaman yang diselenggarakan FKUB Manggarai dalam rangka Sumpah Pemuda, 28 Oktober 2022, *ketiga*, seminar moderasi beragama, yang diselenggarakan FKUB Labuan Bajo pada 12 November 2022. Sebelumnya, 19 Agustus di Sok Rutung, pernah diselenggarakan seminar lintas iman, di bawah tema “Masyarakat Lintas Agama Merespon Pariwisata Labuan Bajo”. Jadi, membahas ulang tentang tema moderasi dan literasi secara detail rasanya tidak perlu lagi.

Kedua, namun sebagai panduan dalam orasi ini akan diuraikan gambaran singkat berikut ini. Paradigma moderasi beragama sudah lama diimpikan negara untuk masyarakat

¹Tulisan ini merupakan materi orasi ilmiah yang disampaikan pada acara wisuda sarjana keagamaan Katolik Sekolah Tinggi Pastoral Santo Sirilus Ruteng pada Jumat, 2 Desember 2022.

beragama di Indonesia, terhitung sejak masa Menteri Agama Tarmizi Taher pada masa Orde Baru, namun baru dijadikan sebagai sebuah kebijakan politik pada masa pemerintahan Jokowi jilid II, 2019. Moderasi beragama sejak itu tidak lagi sebatas wacana, tetapi dijadikan sebagai gerakan bersama seluruh komponen bangsa ini. Begitu urgen, karena keberagamaan di Indonesia “tidak sedang baik-baik saja”. Era pascareformasi adalah era kontestasi organisasi-organisasi keagamaan di Indonesia, yang tidak jarang menimbulkan konflik baik internal agama maupun antaragama. Hadirnya cara beragama yang ekstrem kiri (*radikal-fundamentalistik*) dan ekstrem kanan (*liberal-sekularistik*) merupakan potret di balik munculnya gerakan ini di Indonesia. Moderasi beragama dalam teks keagamaan nonmuslim, tidak dituliskan secara eksplisit, kecuali implisit, berbeda dari Muslim, gagasan moderasi, “menjadi umat yang moderat, tengah (*tawazun*) disebutkan dalam Quran dan hadits (Bandur, 2021b). Gereja Katolik tidak mengenal istilah moderasi beragama, tetapi esensi ajaran kekristenan tentang kasih menggenapi sekaligus melampaui gagasan dan gerakan moderasi beragama. Jadi, literasi keagamaan diarahkan ke sana, yaitu agar setiap warga masyarakat memiliki pemahaman yang benar tentang agama di tengah keragaman agama dan suku. Pengandaiannya demikian, “semakin bagus literasi keagamaannya maka semakin moderat cara beragama”.

Secara umum, isu literasi beragama dan moderasi beragama digerakkan di tengah atmosfer keberagamaan global, nasional, dan lokal yang terus bergerak ke arah *tension*. Padahal, beberapa ilmuwan pasca pencerahan pernah memprediksi bahwa “agama masa depan akan mati” oleh sekularitas melalui gelombang sekularisasi (Greenwood, 2013), namun ternyata pada awal abad ke-20, agama dan semangat hidup beragama bertumbuh *bagai cendawan di musim hujan*. Bahkan mengutip Jurgen Habermas, agama pada abad ke-20 telah masuk ke ruang-ruang publik (Habermas, 2011; Mendieta & VanAntwerpen, 2011), termasuk politik, yang berefek pada tampaknya sakralisasi/divinisasi politik dan sebaliknya politisasi agama. Agama masuk ke ruang publik, mengutip kata-kata sosiolog agama Amerika, Nancy Ammerman (2007), “sampai pada wilayah-wilayah kehidupan yang tidak pernah diprediksi sebelumnya” (*unpredictable places*). Agama tidak hanya hadir di ruang-ruang privat, rumah-rumah ibadah, tetapi juga di ruang-ruang publik. Sebab itu, di ruang publik (via media sosial) terbaca fenomena privatisasi agama, tetapi sekaligus publikisasi ruang-ruang privat. Agama masuk dalam panggung-panggung kontestasi, dan diperhitungkan sebagai amunisi baik untuk *bonum individuum* (*kebaikan dibaca: kepentingan individu*) maupun *bonum publicum* (*kepentingan bersama*). Agama-agama bangkit dengan memanfaatkan dokumen-dokumen dan tradisi keagamaan, bahkan dituntut

hadir ke ruang publik sebagai *problem solver* (Berger, 2003; Habermas, 2008), dan bukan *problem maker*. Habermas mendukung Durkheim, bahwa dalam era modern, agama-agama merupakan bagian dari *the public use of reason* (Habermas, 2011).

Dalam ruang publik, warga religius dibiarkan untuk mengemukakan aspirasi-aspirasi dalam bahasa-bahasa partikular mereka. Secara filosofis, pertimbangan Habermas digunakan agar agama tidak diabaikan negara. Bagi Habermas, agama memuat kekuatan epistemik berupa institusi moral berkenaan dengan hak asasi manusia dan keadilan. Dengan demikian, agama tidak lagi menjadi kekuatan monolitik, tetapi satu bagian dari gerak siklis sebuah kemajuan bangsa. Di sini, Habermas berlawanan dengan Gus Dur yang terus menerus memproklamasikan fungsi sosial agama lebih sebagai inspirasi dan bukan aspirasi (politis) (Aqil, 2020; Hammond, 2017; Soim, 2018). Sebaliknya, Habermas tidak dapat menafikkan peran agama dalam ruang publik antara inspirasi dan aspirasi. Faktanya, politik identitas dapat dengan mudah ditemukan di sana sini pada musim-musim pemilihan umum (Pemilu). Agama-agama tak terbendung lagi kehadirannya pada hampir semua lini kehidupan masyarakat, namun tak terhindari juga ekses negatif dari **perangsakan** yang kadangkala dipaksakan ke ruang publik. Ketika kepentingan agama berkelindan dengan kepentingan publik, tidak jarang men-*trigger tension* (ketegangan), yang berakhir pada konflik dan kekerasan komunal. Dalam banyak peristiwa di Indonesia, persoalan sosial kerap kali terkonversi menjadi persoalan agama. Aksi saling serang membentuk polarisasi antaragama. Persoalan sosial ternyata dapat merusak sendi-sendi keberagamaan. Di antara sekian banyak keresahan yang ditimbulkan oleh masyarakat beragama, dalam orasi ini, saya mengungkap empat aspek yang menjadi sumber kegelisahan akademik di balik tema tentang literasi menuju moderasi beragama.

Fenomena Keberagamaan yang Menyangkal Keragaman

Keresahan sosial di sini merujuk pada fenomena sosial yang berdampak pada keberagamaan masyarakat, antara lain, **pertama**, fenomena *etno-religiosentrisme* yang belum selesai. Orang Minang mengidentikkan diri dengan Islam, orang Batak dan Minahasa identik dengan Kristen, orang Flores dan Dayak identik dengan Katolik, orang Bali identik dengan Hindu, orang Bugis identik dengan Islam, dan seterusnya. Pada wilayah Flores (Manggarai) misalnya, orang pantai (*ata wa wae*) diidentikkan dengan Muslim, sedangkan orang gunung (*ata eta golo*) diidentikkan dengan orang Katolik. Padahal *geografi agama-agama* dewasa ini berwatak transteritorial dan trans-etnik. Orang Eropa hampir tidak bisa

lagi disebut Kristen dewasa ini sebab migrasi komunitas agama lain karena faktor politik dan kultural telah memasuki wilayah-wilayah yang tak pernah diprediksi sebelumnya. Negara-negara Barat termasuk Amerika Serikat dipandang sebagai rumah yang aman bagi para pencari suaka politik. Para migran pergi tidak dengan “telanjang” melainkan membawa serta dengan suku, agama, dan kultur kebanggaan mereka. Demikian juga di Indonesia, bukan zamannya lagi jika orang Minang mengklaim diri sebagai orang Islam, atau orang Bali mengklaim diri sebagai orang Hindu, atau orang Flores mengklaim diri sebagai orang Katolik, termasuk orang Manggarai mengklaim diri sebagai orang Katolik, sebagaimana ditemukan oleh peneliti dan ilmuwan politik Universitas Sussex, Paul Webb (Webb, 1990b, 1990a).

Fenomena etno-religisentrism serta merta membawa dampak pada fakta-fakta *xenophobia* (Dauda, 2021): Kristenfobia (gejala psikologis yang takut melihat tanda-tanda kekristenan, seperti salib dan sejenisnya), Islamofobia, Hindufobia, Budhafobia, tradisifobia, atau dalam aspek tertentu Minangfobia, papuafobia, Timorfobia, Ambonfobia, Bima fobia, Endefobia, atau Floresfobia. Sikap menolak perbedaan identitas agama dan etnik tak ayal lagi adalah rupa ketidakmatangan individu dan kelompok sosial pada fakta keberbedaan *an sich*. Orang Aceh misalnya menolak orang-orang Timur karena identik dengan Kristen. Atau orang Manggarai tidak menerima orang Bima karena identik dengan Muslim. Bandingkan kasus penolakan warga non-Muslim di Dusun Karet Desa Plerek, Bantul, DIY (Widiastuti, 2019).

Kedua, lunturnya mental *archipelago* (mental kepulauan) pada masyarakat Indonesia. Indonesia adalah sebuah negara kepulauan. Akan tetapi, mental kepulauan tersekat dan terpasung ego kepulauan. Salah satu tampang mental kepulauan adalah sikap hormat menghormati dan menghargai setiap warga negara pada setiap pulau. Tidak ada warga kepulauan yang “dianaktirikan” dan yang lainnya “dianakemaskan”. Lagi pula, mental kepulauan ditandai dengan keterbukaan untuk menerima warga-warga dari pulau lain tanpa diskriminasi (M. N. Ichwan et al., 2020; N. M. M. A. Ichwan, 2013). Konflik dalam skala komunal seperti Ambon dan Poso semakin besar karena didorong oleh adanya *xenophobia*. Klaim-klaim orang Flores misalnya bahwa Pulau Flores empunya orang-orang Katolik, pulau Sumba adalah milik orang-orang Kristen, dan pulau Sumbawa milik kaum Muslim, pulau Bali milik orang Hindu, dan karena itu harus menolak orang-orang dari pulau lain adalah bagian dari mental kepulauan yang belum sembuh. Mental kepulauan masih terputus-putus berdasarkan pulau. Belum menyambung menjadi satu. Klaim-klaim seperti ini tentu saja mengganggu tatanan keberagamaan. Cendekiawan Magnis Suseno

menyebutnya sebagai, “aksi sabotase terhadap eksistensi Indonesia sebagai satu bangsa” (Al-Farisi, 2020; Suseno, 2018; Suseno et al., 2015).

Ketiga, konsep keagamaan yang miopik terhadap kemanusiaan. Secara literal, kata miopi termasuk kategori sakit mata (N. M. M. A. Ichwan, 2013). Singkatnya, miopi adalah menderita rabun jauh (tidak bisa melihat jauh), sebaliknya, hipermetropi adalah rabun dekat (tidak bisa melihat objek terdekat). Cara keberagamaan yang *miopic* merujuk pada cara beragama yang rabun terhadap fakta-fakta kebenaran, yang berdiri jauh dari teks keagamaan. Ketegangan dan konflik komunal kerap kali terjadi karena masyarakat beragama “mengidap penyakit hipermetropi dan sekaligus miopi” (bdk. Suseno et al., 2015). Penghayatan agama dan keagamaan yang ekstrem kanan atau kiri justru adalah bentuk destruktifikasi terhadap agama *in se* (Arkoun, 1987). Dengan lain kata, perilaku keagamaan yang destruktif merupakan penyangkalan terhadap nilai-nilai luhur dari agama. Aksi-aksi destruktif adalah anomali dalam agama, tetapi sekaligus paradoksal. Bukan hanya di Indonesia, agama besar di dunia melewati aksi-aksi demikian, walaupun umumnya di-*drive* oleh kelompok-kelompok sayap kanan atau sayap kiri, seperti kelompok Hindu Fundamentalistik di India, kelompok Budha Theravada di Myanmar, Laos dan Srilanka, evalangelistik di Amerika, Hamas di Palestina, Alqaeda di Pakistan, Hisbullah di Lebanon, Boko Haram di Nigeria, Hutaree di AS dan seterusnya. Keberagamaan kelompok agama haluan kanan atau kiri cenderung miopik terhadap humanitas (kemanusiaan) universal. Indonesia tidak luput dari infiltrasi organisasi-organisasi transnasional yang berwatak radikal fundamentalistik, seperti JII, HTI (Noor, 2016; Rafiuddin, 2015), Laskar Kristus (Ambon), Kelelawar Merah (Poso), Brigade Manguni (Manado), Evangelistik (Papua), pun juga jaringan keagamaan yang cenderung ke haluan kiri, liberal-sekularistik (Damayanti, 2011).

Keempat, kegelisahan di bidang pendidikan. Negara melalui BNPT pernah merilis sejumlah lembaga pendidikan tinggi yang terpapar radikalisme. Bahkan Menristek Dikti, Mohammad Nasir secara tegas menyebutkan bahwa bahaya radikalisme menyeluruh ke semua kalangan masyarakat, termasuk yang paling berpotensi adalah lingkungan kampus (Aisy et al., 2019; Aziz, 2018; Hamidiyah et al., 2020). Riset Pusat Pengkajian Islam dan Masyarakat (PPIM) UIN Jakarta pada 2017 seperti dikutip Abdallah (2016:6) menunjukkan mengejutkan publik tentang radikalisme. Terdapat 58% memiliki opini radikal, 51,1% opini intoleran internal Islam, 34,4% beropini intoleran dengan kalangan nonmuslim. Selain itu, antara akses internet dan sikap intoleran, PPIM UIN Jakarta menunjukkan data sebagai berikut: mahasiswa yang tidak memiliki akses internet lebih memiliki sikap moderat

dibandingkan mereka yang memiliki akses internet. Padahal mereka yang memiliki akses internet sangat besar, yaitu sebanyak 84,94%, sisanya 15,06% siswa/mahasiswa tidak memiliki akses internet. Generasi milenial lebih mengandalkan dunia maya sebagai referensi belajar agama. Sebanyak 54,37% siswa dan mahasiswa belajar pengetahuan tentang agama dari internet, baik itu media sosial, blog, maupun website (Abdallah, 2018; Fauzia et al., 2010; Kusuma & Azizah, 2018). Beberapa fenomena ini mendapat perhatian serius dari negara-negara di mana agama dipandang sebagai salah satu faktor penentu pembangunan nasional seperti Indonesia.

Komunitas Muslim dan Kristen adalah dua komunitas agama terbesar dunia: Kristen mencapai 32,5% populasi dunia, sedangkan Islam mencapai 24,52%. Kedua komunitas agama ini sangat berpengaruh bagi dinamika agama dan politik dunia. Sebab itu, sejak perjumpaan pertama kali antara Muslim dan Kristen pada abad VII selalu diupayakan dialog dan perjumpaan-perjumpaan. Target kedua komunitas agama ini dalam beberapa tahun terakhir adalah memperbanyak dialog dan kerja sama, baik dalam hubungan dengan teologi maupun nonteologi. Dalam sejarah hubungan Muslim dan Kristen, ruang dialog kerap kali dibuka oleh para petinggi agama. Yang populer misalnya adalah Paus Johannes XXIII, Paus John Paul II, dan Paus Fransiskus. Dalam studi agama-agama, di antara dua paus terdahulu, Paus Benedict XVI dan Paus John Paul II, Paus John Paul II di kalangan nonkatolik dipandang sebagai paus yang toleran, dan ikon dialog, penganut Thomas Aquinas, sedangkan Paus Benedict lebih konservatif, ke arah fundamentalistik, pewaris St. Agustinus. Kendatipun demikian, Paus Benedict membuka mata para cendekiawan Muslim untuk berpikir lebih dalam lagi tentang keberagaman yang rasional. Terakhir para cendekiawan Muslim menerbitkan tulisan-tulisan ilmiah untuk merespon pernyataan Paus Benedict XVI ketika beliau memberikan kuliah umum di Universitas Regensburg, Jerman pada 2006. Buku itu berjudul, *Common Word: Kata Bersama Muslim dan Kristen*. Paus Fransiskus dewasa ini, dipandang sebagai ikon belas kasih dan sekaligus etalase dialog antaragama, terutama antara Muslim dan Katolik di dunia.

Moderasi Beragama Dalam Perspektif Pragmatisme Peirce

Dalam konteks masyarakat multiagama, ketidaksalingpahaman “dimensi-dimensi keagamaan” seperti dikatakan *Charles Glock dan Stark*, rentan dengan ketegangan dan konflik, sebab masing-masing agama memproduksi kebenaran partikular. Jika kebenaran partikular tidak diadaptasikan dengan kebenaran universal, maka dengan mudah men-

trigger konflik. Jadi, wacana dan gerakan moderasi beragama pada aspek tertentu mengkritisi imperialisme agama-agama, tepatnya mengkritisi orang-orang beragama yang cenderung menunjukkan supremasi agama di atas aspek hidup yang lain. Di sinilah perangkat pemikiran filsafat pragmatisme Charles Sander Peirce (selanjutnya disebut: Peirce) dapat digunakan.

Peirce tertarik dengan riuh rendah implementasi kebenaran partikular dan kebenaran universal di ruang publik, tetapi sekaligus berupaya menjawab kegelisahan sosial sebagai efek ketidaktertiban implementasi kebenaran partikular dan kebenaran universal. Peirce menggunakan tiga perangkat berpikir yang terdiri dari *belief* (keyakinan), *investigation* (investigasi), dan *meaning* (makna) (Munitz, 1981; Peirce, 2007; Plowright, 2016).

Desain Filsafat Pragmatisme Peirce

Esensi dari pemikiran Charles Sander Peirce demikian: Beragama harus melibatkan tiga perangkat ini, yaitu *belief* (keyakinan), *inquiry/investigation*, *logic* (pencarian ilmiah), dan *meaning* (makna-manfaat) (Bandur, 2021a).

Belief (Keyakinan). *Belief* adalah sebuah pernyataan tentang dalil seseorang yang dijadikan pedoman untuk mendapatkan kebenaran. Peirce menunjukkan empat langkah penting dalam membangun sebuah keyakinan, yaitu dalil (*proposition*), penegasan (*assertion*), dibentuk dalam kebiasaan berpikir (*habits of mind*), dan adanya keyakinan/keraguan (*belief/doubt*). Dengan kata lain, keyakinan dibentuk jika seorang merasa yakin dengan sebuah dalil keagamaan, dipertegas oleh tindakan tertentu dan dibiasakan dalam pola pikir. Keempat langkah di atas membingkai setiap orang beriman untuk membatasi pengakuannya pada hal tertentu dari agama dan keagamaan, sebaliknya menolak orang tertentu atas keyakinan yang dimilikinya. Setiap orang yang percaya akan sesuatu sebagai benar pasti akan bertindak dengan cara/pola-pola tertentu pula.

Investigasi (investigation). Peirce pada teori *Investigation* sejalan dengan Anselmus Canterbury dalam tesis *Credo ut intelligam, intelligo ut credam* (Saya percaya supaya saya mengerti, sebaliknya saya mengerti supaya saya percaya). Santo Anselmus (Anselm Canterbury, 1998: 5-104) sebagai seorang filsuf berusaha menyadarkan orang-orang beragama (Kristen) melalui kekuatan akal, *ratio*, namun tetap berpendirian bahwa iman (keyakinan) adalah prasyaratnya. Keyakinan seseorang kepada Tuhan membantunya menemukan pengetahuan tentang Tuhan dan segala ciptaan-Nya. Hanya dengan percaya kepada Tuhan, seseorang dibantu untuk memahami segala sesuatu yang telah diciptakan.

Namun tidak diharapkan keyakinan membuat seseorang menjadi tidak mengenal rasionalitas. Sebaliknya, *intelligo ut credam*, saya mengerti supaya saya percaya. Dengan kekuatan *ratio*, Anselmus mengenal dan memahami keberadaan Tuhan. Dengan demikian, Anselmus berupaya menjaga kesinambungan antara keyakinan dan rasionalitas. Logika harus membimbing seseorang untuk mengerti dan memahami apa yang diyakini. *Hal ini tidak menutup kemungkinan di mana daya nalar seseorang justru membuatnya semakin tidak percaya atau meragukan sesuatu yang diyakini, mengingat perangkat-perangkat penyelidikan rasional yang berbeda-beda dan multistandar.*

Peirce (1981:43) menggunakan istilah *investigation* (investigasi), dengan dua perangkat utama, penemuan ilmiah (*inquiry*) dan penalaran (*reasoning*). Yang pertama mengarahkan kita untuk mendiskusikan hakikat realitas, sedangkan yang kedua menuntut pembaca untuk menemukan alasan rasional mengapa meyakini dan untuk apa meyakini sesuatu. Untuk kepentingan investigasi, maka dalam penelitian agama-agama sejak 1970-an, *entitas* agama dihubungkan dengan disiplin keilmuan lainnya seperti sosiologi, antropologi, sejarah, fenomenologi politik dan seterusnya. Menurut Peirce (1981:44), metode penyelidikan memperkuat apa yang diyakini sebagai benar. Dengan demikian, kebenaran dipahami sebagai produk dari proses pencarian, pengujian, dan interpretasi yang dilakukan secara kontinyu terhadap realitas.

Menjaga sisi simetris antara agama dengan rasionalitas publik menjadi bagian penting studi-studi para ilmuwan di bidang keagamaan di Indonesia. Sejak Soekarno, ditegaskan tentang pentingnya perangkat rasionalitas pada agama, tanpa mengabaikan esensi ilahiah agama *an sich*. Rasionalitas membimbing agama pada watak keberagaman yang inklusif. Daya jelajah akal sehat memungkinkan interpretasi-interpretasi baru menuju kontekstualisasi teks keagamaan sehingga esensi agama menyapa semua bahasa dan budaya lokal. Presiden Soekarno dalam pidatonya mengatakan, “Kalau jadi Kristen, jangan jadi orang Yahudi, Kalau jadi Islam, jangan jadi orang Arab, dan kalau jadi Hindu, jangan jadi orang India”. Soekarno menegaskan sebuah imperasi wawasan nusantara bagi rakyat Indonesia: “tetaplah jadi orang nusantara dengan adat-budaya nusantara yang kaya raya ini”. Pidato Soekarno ini kemudian dianasir secara kreatif oleh beberapa cendekiawan dan ilmuwan ternama Indonesia antara lain Nurcholish Madjid (Cak Nur), Abdurrahman Wahid (Gus Dur), dan beberapa organisasi-organisasi keagamaan seperti Nahdlatul Ulama (NU) dan Muhammadiyah dengan konsep-konsep keagamaan (Islam) yang inklusif dan kultural.

Meaning (Makna). Agama harus menghadirkan karakteristik *problem solving* adalah tujuan dari teori Makna Peirce, sebagai rangkaian yang tak terpisahkan antara keyakinan,

logika dan kebermaknaan bagi keadaban publik. Teori Makna sangat menekankan urgensi penggunaan logika dalam membimbing investigasi. Syarat dari kebenaran adalah faedah atau manfaat. Suatu teori dianggap benar oleh penganut pragmatisme apabila kebenaran merupakan hasil dari sebuah investigasi, antara lain berupa metode bagaimana memahami ide dengan jelas. Satu hal penting yang harus diketahui bila berbicara tentang teori makna adalah klarifikasi konsep-konsep intelektual (*The clarification of intellectual concept*) sebagaimana yang terjadi pada postulat-postulat keyakinan. Jadi bagi Peirce, setiap ide dan keyakinan diperiksa dengan akal sehat, namun kebenaran sebuah konsep yang logis diukur dalam konsekuensi-konsekuensinya dalam realitas sosial. Inti (*core*) dari teori makna Peirce terletak dalam hal ini.

Dengan demikian, moderasi beragama dalam pemikiran pragmatisme Peirce merujuk pada cara berpikir dan bertindak yang mengutamakan keseimbangan antara ketiga perangkat, yaitu keyakinan (*belief*), investigasi rasional (*investigation*) dan maknanya (*meaning*) bagi kebaikan publik. Lebih daripada ketiga hal dimaksud atau kurang daripada ketiga hal dimaksud menghadirkan pemahaman agama dan keagamaan yang ekstrem.

Implikasi Bagi Para Pendidik Keagamaan

Pertama, beragama berarti melibatkan diri pada kehidupan privat dan publik dengan tiga kualifikasi penting, yaitu keyakinan, rasionalitas, dan makna (manfaat). Literasi keagamaan para guru agama mesti masuk dalam ketiga perangkat berpikir pragmatisme Peirce, namun tidak boleh terjerumus dan terjebak dalam definisi agama dan keagamaan secara praktis. Agama tidak boleh “disederhanakan” untuk memenuhi kepentingan praktis individu (*private reason*), walaupun *understandable*. **Kedua**, konsep triadik Peirce sejalan dengan paradigma moderasi beragama “hanya jika” tergambar dalam penampilan diri seorang pendidik (dalam konteks Indonesia) yang memiliki semangat nasionalisme dan patriotisme (1), 2) toleran; 3) anti kekerasan, dan 4) menghargai tradisi lokal. Selain itu, dalam kerangka literasi menuju moderasi beragama, seorang guru pendidikan keagamaan mesti dapat menghubungkan fak pendidikan keagamaan dengan ilmu-ilmu lain, seperti antropologi, sosiologi, psikologi, sains, kultur, dan sebagainya. Sebab jika ilmu keagamaan berdiri sendiri, para pemiliknya rentan terjerumus dalam anasir-anasir teks yang berwatak monotekstual, rigid, dan kaku. Sebaliknya, pembelajaran yang multidisiplin dan interdisiplin membantu para pembelajar memperkaya refleksi hal ikhwal keagamaan. **Ketiga**, literasi keagamaan mesti dihubungkan dengan perangkat pemikiran triadik Peirce

yaitu keyakinan, investigasi, dan makna. Ketersambungan ketiga perangkat ini menampakkan aspek “kesenian” artistik/estetik dari agama.

Filsuf dan teolog Skolastik, Thomas Aquinas, yang sezaman dengan salah satu fundator tradisi intelektual Muslim, Al Ghazali, merumuskan 4 keutamaan yaitu *unum* (satu), *bonum* (baik), *verum* (benar), dan *puchrum* (indah). Ada 3 keutamaan yang berhubungan dengan keagamaan, yaitu *bonum* (agama sebagai inspirasi moral dan etika), *verum* (agama sebagai inspirasi kebenaran: logis dan rasionalitas), dan *pulchrum* (agama sebagai seni karena kaya akan simbol-simbol – aspek artistik dan estetik). Thomas Aquinas memang hidup jauh lebih tua dari Peirce. Peirce hadir pasca Kantian, namun ekosistem pemikiran mereka tidak berbeda jauh. Soekarno dan cendekiawan Muslim Nurcholish Madjid sebagaimana ditemukan oleh para peneliti (Abdullah, 2021; Ali, 2019; Mawangir, 2016; Mukti, 2015; Naim, 2020; Ulfa, 2014) kerap kali mengglorifikasi perangkat keagamaan rasional dan estetik dalam pidato dan tulisan-tulisan mereka. Literasi keagamaan para guru keagamaan (Katolik) harus sampai di sana. Agama *in se* mempunyai aspek artistik atau estetik. Estetika agama dapat ditemukan dalam simbol-simbol keagamaan setiap agama, yang mencakup bangunan, syair, gestikulasi, nyanyian, dan sebagainya. Makna dari semua simbol atau estetika agama ini terletak pada semua penganut dan otoritas pengajaran. *Keempat*, Kekristenan harus menjadi semakin “berbuah” di tangan para guru pendidikan keagamaan. Biarkan semakin banyak orang menjadi Kristen karena kesaksian keagamaan para guru yang melibatkan keyakinan, rasionalitas, dan transformatif. Dengan kata lain, performa anda (guru keagamaan Katolik) harus *reasonable* dan *understandable*, sekaligus berkontribusi positif bagi keadaban publik (*bonum publicum*). Ingatlah kata-kata Tuhan Yesus sendiri (Mrk 12:30. Mat 22:37-38) “Kasihilah Tuhan Allahmu dengan segenap hatimu, dengan segenap akal budimu, dengan segenap jiwamu dan dengan segenap kekuatanmu”. Jika anda mencinta hanya “dengan segenap hati”, anda menampilkan wajah keagamaan penuh emosional. Bawaannya anda akan cepat tersinggung dan sumbu pendek, ketika agama atau nabi anda dilecehkan. Tidak pula hanya “dengan segenap akal budi”, supaya terhindar dari kemungkinan rasionalisasi dan akal-akalan. Sejalan dengan konsep triadik Peirce, menjalankan hidup keagamaan memperhitungkan keseimbangan antara keyakinan, rasionalitas dan faedahnya bagi pribadi dan orang lain. Dalam kerangka nasional, hidup keagamaan hendaknya berkontribusi (*meaning*) bagi ikhtiar *notion-building* (pembangunan bangsa).

Penutup

Uraian-uraian terdahulu mengungkap sisi urgensi pemikiran filsafat pragmatisme Charles Sander Peirce dalam konsep dan gerakan moderasi beragama. Sebab itu, sebagai kesimpulan dapat dikatakan bahwa *pertama*, Peirce adalah salah satu dari sekian banyak filsuf dan sosiolog agama yang berupaya menjaga keseimbangan cara berpikir dalam hal ikhwal agama dan keagamaan. Dengan lain kata, gagasan falsafati Peirce adalah salah satu referensi *reasonable* untuk mengembangkan gagasan dan gerakan moderasi beragama. *Kedua*, para guru agama yang berwawasan moderat adalah “murid-murid ideologis” dari Peirce, yaitu para murid yang senantiasa menjaga sisi simetris antara penggunaan keyakinan (*belief*) dengan investigasi (*investigation*) dan makna (*meaning*) dari agama dan keagamaan. *Ketiga*, produksi ilmu keagamaan para guru agama hendaknya turut membantu upaya-upaya *bonum publicum*, kebaikan publik, dan bukan *malum publicum*, kerusakan publik. Dalam kerangka nasional, pembelajaran keagamaan hendaknya berkontribusi (*meaning*) bagi ikhtiar *nation-building* (pembangunan bangsa). Sebab itu, ilmu-ilmu keagamaan hendaknya dapat dipadukan dengan disiplin ilmu-ilmu lain (interdisiplin), seperti psikologi, bologi, Kesehatan, politik, hukum, sosiologi dan budaya, dan seterusnya.

Daftar Pustaka

- Abdallah, A. (2018). *Radikalisme dan Quo Vadis Pendidikan Agama*. Dalam [Http://Mediaindonesia.Com/.../163363-Radikalisme-Dan-Quo-Vadi](http://Mediaindonesia.Com/.../163363-Radikalisme-Dan-Quo-Vadi).
- Abdullah, M. A. (2021). Nurcholish Madjid and Religious Pluralism in Indonesian Islam. In *Philosophy and Politics - Critical Explorations* (Vol. 16). https://doi.org/10.1007/978-3-030-66089-5_11
- Aisy, B. R., Ibrahim, D. O., Intang, K. K. H., & Tindage, M. A. (2019). Penegakan Kontra Radikalisasi Melalui Media Sosial Oleh Pemerintah. *Jurnal Hukum Magnum Opus*, 2(1). <https://doi.org/10.30996/jhmo.v2i2.2174>
- Al-Farisi, L. S. (2020). POLITIK IDENTITAS: Ancaman Terhadap Persatuan dan Kesatuan Bangsa dalam Negara Pancasila. *ASPIRASI*, 10(2).
- Ali, A. (2019). Music in Indonesia on the Ideological Debates in the Soekarnoian Era. *Journal of Music Science, Technology, and Industry*, 2(1). <https://doi.org/10.31091/jomsti.v2i1.602>
- Ammerman, N. (2007). *Everyday Religion :Observing Modern Religious Lives*.
- Anselm of Canterbury. (1998). *The Major Works, edited by Brian Davies and G.R. Evans*. Oxford University Press.
- Aqil, M. (2020). NILAI-NILAI HUMANISME DALAM DIALOG ANTAR AGAMA PERSPEKTIF GUS DUR. *Al-Adyan: Journal of Religious Studies*, 1(1). <https://doi.org/10.15548/al-adyan.v1i1.1716>

- Arkoun, M. (1987). *Rethinking Islam Today*. Center for Contemporary Arab Studies Georg Town University.
- Aziz, N. (2018). *Temuan BNPT tentang paparan radikalisme di sejumlah universitas dipertanyakan*. <https://www.bbc.com/indonesia/indonesia-44357353>.
- Bandur, H. (2021a). Keyakinan, Investigasi dan Transformasi Sosial : Urgensi Filsafat Pragmatisme Peirce dalam Aktivitas Keagamaan Pada Masa Pandemi Covid 19. In M. M. Tapung & S. M. Jelahun (Eds.), *Bunga Rampai Diskursus Sosial dan Humaniora, Covid 19: Bonum atau Malum?* (pp. 239–267). FKIP Unika Santo Paulus.
- Bandur, H. (2021b). Moderasi Beragama di Indonesia (Perspektif Adaptasi Antar-Budaya dalam Islam dan Katolik).10(2). *Jurnal Alternatif-Wacana Ilmiah Interkultural*, 10(2).
- Berger, Peter. (2003). *Kebangkitan Agama Menantang Politik Dunia*. Ar-Ruzz.
- Damayanti, A. (2011). *Interreligious Conflict And Christian Radicalisms Movements in Poso and Ambon*. UKI.
- Dauda, K. O. (2021). Islamophobia and religious intolerance: Threats to global peace and harmonious co-existence. *Qudus International Journal of Islamic Studies*, 8(2). <https://doi.org/10.21043/qjjs.v8i2.6811>
- Fauzia, A., Kamil, S., & Hidayati, S. (2010). *Pandangan Sivitas Akademika UIN Syarif Hidayatullah Jakarta Tentang Radikalisme Islam*. LP UIN Syarif Hidayatullah Jakarta.
- Greenwood, S. F. (2013). Emile Durkheim and C. G. Jung: Structuring a transpersonal sociology of religion. *International Journal of Transpersonal Studies*, 32(2). <https://doi.org/10.24972/ijts.2013.32.2.42>
- Habermas, J. (2008). *Between Naturalism and Religion*. Polity Press.
- Habermas, J. (2011). *The Power of Religion in the Public Sphere*. Columbia University Press.
- Hamidiyah, A., Ningsih, V. H., & Adi Depict Pristine. (2020). Upaya Pemerintah Indonesia Dalam Deradikalisasi Radikalisme Studi Kasus “Keberadaan Kelompok Isis Tahun 2019.” *Jurnal Kajian Islam Dan Pendidikan*, 12(1).
- Hammond, L. H. (2017). Agama Sebagai Inspirasi Bukan Aspirasi. *Qolamuna : Jurnal Studi Islam*, 2(2).
- Ichwan, M. N., Salim, A., & Srimulyani, E. (2020). Islam and Dormant Citizenship: Soft Religious Ethno-Nationalism and Minorities in Aceh, Indonesia. *Islam and Christian-Muslim Relations*. <https://doi.org/10.1080/09596410.2020.1780407>
- Ichwan, N. M. M. A. (2013). *Islam, Agama-Agama dan Kemanusiaan*.
- Kusuma, R. S., & Azizah, N. (2018). Melawan Radikalisme melalui Website. *Jurnal ASPIKOM*, 3(5). <https://doi.org/10.24329/aspikom.v3i5.267>
- Mawangir, M. (2016). Soekarno Dan Pemikirannya Tentang Agama, Politik, Dan Pendidikan Islam. *Jurnal Ilmu Agama UIN Raden Fatah*, 17(1).
- Mendieta, E., & VanAntwerpen, J. (2011). Introduction: The Power of Religion in the Public Sphere. In *The Power of Religion in the Public Sphere*.
- Mukti, Muh. (2015). Relasi Estetika Wayang dan Estetika Agama. *Imaji*, 7(1). <https://doi.org/10.21831/imaji.v7i1.6644>

- Munitz, M. (1981). *Contemporary Analytic Philosophy*. Macmillan Publishing.
- Naim, N. (2020). Membangun Toleransi dalam Masyarakat Majemuk: Telaah Pemikiran Nurcholish Madjid. *Harmoni*, 12(2). <https://doi.org/10.32488/harmoni.v12i2.153>
- Noor, I. (2016). ISLAM TRANSNASIONAL DAN MASA DEPAN NKRI: Suatu Perspektif Filsafat Politik. *Jurnal Ilmiah Ilmu Ushuluddin*, 10(1). <https://doi.org/10.18592/jiu.v10i1.742>.
- Peirce, C. S. (2007). *Theory of Sign, edited T.L. Short*. Cambridge University Press.
- Plowright, D. (2016). *Charles Sanders Peirce: Pragmatism and Education*. Springer.
- Rafiuddin, M. (2015). MENGENAL HIZBUT TAHRIR (Studi Analisis Ideologi Hizbut Tahrir vis a vis NU). *Islamuna: Jurnal Studi Islam*, 2(1). <https://doi.org/10.19105/islamuna.v2i1.653>.
- Soim, M. (2018). Analisis Pemikiran Abdurrahman Wahid (Gus Dur) tentang Partai Politik Islam di Indonesia. *Skripsi*, 132211050.
- Suseno, F. M. (2018). Politik Identitas? Renungan Tentang Makna Kebangsaan. *MAARIF*, 13(2). <https://doi.org/10.47651/mrf.v13i2.18>.
- Suseno, F. M., Sumaktoyo, N., Wahid, A., & Mufid, A. S. (2015). *Agama, Keterbukaan dan Demokrasi: Tantangan dan Harapan* (F. M. Suseno, Ed.). Paramadina.
- Ulfa, M. (2014). Mencermati Inklusivisme Agama Nurcholish Madjid. *KALIMAH*, 11(1). <https://doi.org/10.21111/klm.v11i1.210>
- Webb, P. (1990a). Flores Under Japanese 1942-1945. *Philippine Quarterly of Culture and Society*, 14(1), 54-70.
- Webb, P. (1990b). *Rural Development and Traditions: The Church in Bali and Flores*. Monash University Australia.
- Widiastuti, R. (2019, April 3). *Nonmuslim Ditolak, Setara Institute: Bukan Fenomena Tunggal*. Tempo.Co.