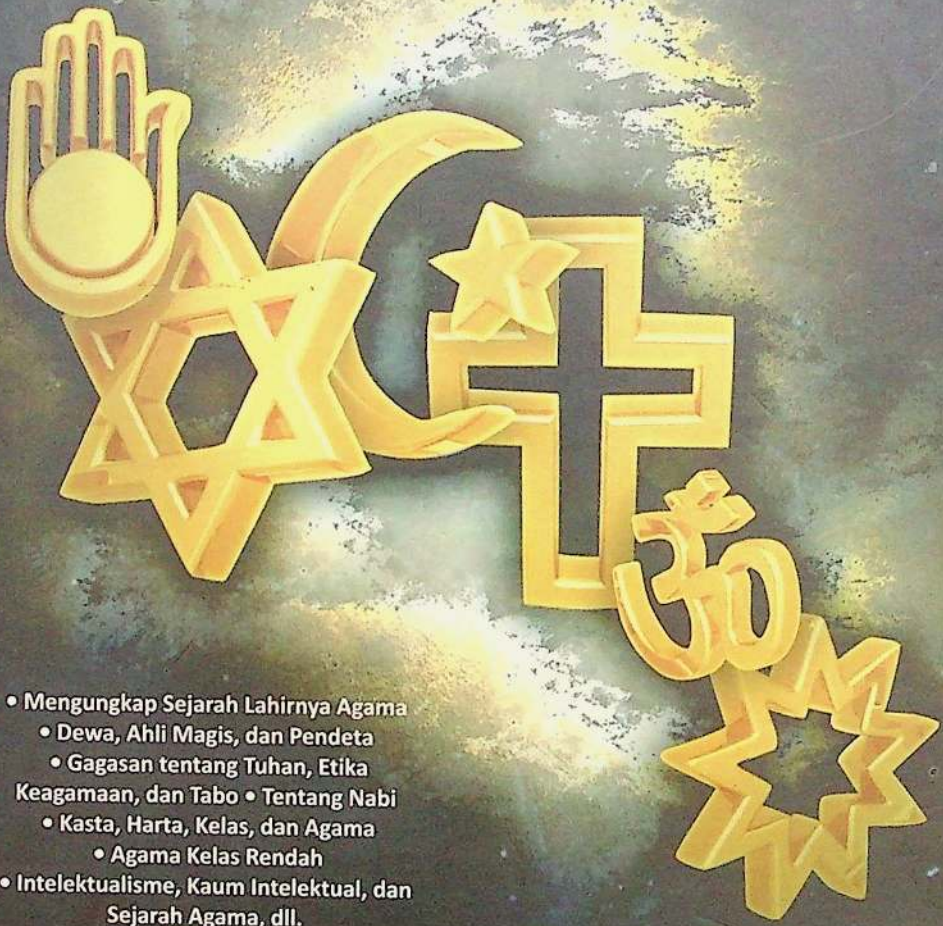
MAX WEBER



- Mengungkap Sejarah Lahirnya Agama
- Dewa, Ahli Magis, dan Pendeta
- Gagasan tentang Tuhan, Etika Keagamaan, dan Tabo
- Tentang Nabi
- Kasta, Harta, Kelas, dan Agama
- Agama Kelas Rendah
- Intelektualisme, Kaum Intelektual, dan Sejarah Agama, dll.

SOSIOLOGI AGAMA

A Handbook



SOSIOLOGI AGAMA

Ada anggapan bahwa agama tidak mampu menggerakkan kehidupan ekonomi, terutama ekonomi kapitalis. Ini didasarkan pada pemikiran bahwa agama dan ekonomi adalah dua ranah yang memiliki titik sentral dan tujuan berbeda. Di antara keduanya, selamanya tidak akan pernah sejalan.

Selanjutnya, Weber muncul dengan *die protestan ethik under giest des kapitalis* (etika protestan dan semangat kapitalis), sebuah pemikiran baru yang seolah menegasikan anggapan tersebut. Ia, dengan sangat baik, menunjukkan kaitan yang erat antara doktrin-doktrin agama yang puritan dengan fakta-fakta sosial, terutama dalam perkembangan industri modern, sehingga melahirkan corak dan ragam nilai yang menjadi tolok ukur keberhasilan individu; keberhasilan di dunia adalah cerminan kebahagiaan di akhirat.

Melalui buku fenomenal ini, Weber mengungkapkan pemikiran-pemikirannya terkait dengan relasi antara agama dan kehidupan sosial masyarakat modern.

IRCiSoD

silakan mampir
www.divapress-online.com

facebook
Penerbit DIVA Press
twitter
divapress01

ISBN: 978-602-7663-67-1
9 786027 663671
SOSIOLOGI

Jaminan Kepuasan

Apabila Anda mendapatkan buku ini dalam keadaan cacat produksi (di luar kesengajaan kami), seperti halaman kosong atau terbalik, silakan ditukar di toko tempat Anda membeli atau langsung kepada kami dan kami akan menggantinya segera dengan buku yang bagus.

MAX WEBER

SOSIOLOGI AGAMA



IRCiSoD

SOSIOLOGI AGAMA

Max Weber

Diterjemahkan dari buku
The Sociology of Religion

Penerjemah
Yudi Santoso

Editor
Abdillah Halim
Tata Sampul
@ferdika2
Tata Isi
Violet Vitrya
Cetakan Pertama
Desember 2012

Tim Pracetak
Dwi, Antini, Sigit

Penerbit
IRCiSoD
Sampangan Gg. Perkutut No.325-B
Jl. Wonosari, Baturetno
Banguntapan Jogjakarta
Telp: (0274) 4353776 - 7418727
Fax: (0274) 4353776
E-mail: redaksi_divapress@yahoo.com
Blog: www.blogdivapress.com
Website: www.divapress-online.com

Sumber Gambar Cover: www.inmagine.com

Daftar Isi

Daftar Isi 5
Pengantar Penerjemah Bahasa Indonesia 7
Pendahuluan Talcott Parsons 17
Titik-titik Acuan Sosiologi Agama Weber di Karyanya secara Keseluruhan 19
Agama dan Problem Evolusi Sosial 28
Komponen-komponen Pokok Sistem Keagamaan 33
Proses Rasionalisasi 36
Nubuat, Kharisma, dan Proses Terobosan... 38
Agama dan Status Sosial 45
Solusi-solusi Radikal untuk Masalah Pemaknaan 55
Keselamatan Radikal dan Orientasi Tindakan 60
Jenis-jenis Etika Keagamaan dalam Hubungannya dengan Dunia 67
Pengantar Penerjemah Edisi Bahasa Inggris 84
1 Lahirnya Agama-Agama 97
2 Tuhan, Magi, dan Imam 131
3 Ide tentang Tuhan, Etika Agama, dan Tabu 153
4 Nabi 180
5 Kongregrasi Agama, Khotbah, dan Penggembalaan 212

6 Kasta, Bangsawan, Kelas, dan Agama 247
7 Agama Kelas Tak-Berprivilese 278
8 Intelektualisme, Cendekiawan, dan Sejarah Agama 312
9 Teodisi, Keselamatan, dan Kelahiran-Kembali 350
10 Jalan yang Berbeda-beda Menuju Keselamatan 371
11 Asketisme, Mistisisme, dan Agama Keselamatan 393
12 Soteriologi dan Jenis-jenis Keselamatan 419
13 Etika Agama, Tatanan Dunia, dan Budaya. 454
14 Hubungan Agama dengan Politik, Ekonomi, Seksualitas, dan Seni 478
15 Yudaisme, Kekristenan, dan Tatanan Sosial-Ekonomi 509
16 Sikap Agama Dunia-Lain Terhadap Tatanan Sosial dan Ekonomi 534

Lampiran 1 552
Kronologi Ringkas Kehidupan Max Weber 552
Lampiran 2 560
Latar Belakang dan Tujuan *Wirtschaft und Gesselschaft* Max Weber 560
Indeks .....

Pengantar Penerjemah Bahasa Indonesia

Pertama, saya berterima kasih kepada penerbit DIVA Press yang sudah mempercayakan penerjemahan buku sepenting ini kepada saya. Sangat terhormat rasanya boleh menerjemahkan satu dari sekian manuskrip penting Max Weber, *Sosiologi Agama*, untuk para pembaca awam maupun cendekiawan di Indonesia. Meskipun sudah lama menggumuli topik-topik yang diuraikan buku ini—mewujud jadi 2 novel *Dua Ordo* dan *Asian Light* yang juga dipegang Diva Press hak terbitnya—saya baru tahu jika semua referensi saya selama ini berakar dalam analisa Max Weber di buku ini.

Kedua, saya meminta izin ke sidang pembaca terhormat untuk bertindak lancang. Bukan lain karena teks asli buku ini tidak dilengkapi catatan kaki oleh penulisnya, atau oleh penerjemah bahasa Inggris-nya. Dari uraian Efraim dan Talcott Parsons kita tahu, meski teks *Sosiologi Agama*-Weber lebih baik tata bahasanya ketimbang manuskripnya yang lain, tetap saja kurang kelengkapan teknis. Karena itu, saya sengaja memberi catatan kaki—dan sayang, cukup banyak—untuk menjelaskan banyak nama, peristiwa, dan konsep demi memperjelas pemahaman kita.

Contoh paling menyolok adalah uraian Weber di Bab 3 halaman 35 teks Inggris paragraf 2 kalimat pertama. Berikut bunyi terjemahannya:

Yang minimal dibutuhkan untuk mempertahankan realitas-realitas hidup aktual adalah penjaga tatanan legal tidak selalu Tuhan terkuat: tidak Varuna di India atau Maat di Mesir, malah jauh lebih rendah ketimbang Lykos di Attica, Dike, Themis, apalagi Apolo.

Jika kalimat Weber diterjemahkan begitu saja, saya yakin satu seper seribu dari kita yang paham maksud Weber menulis kalimat itu. Bukan lain karena kita tidak akrab dengan mitos-mitos Mesir kuno, Yunani kuno, India kuno, dan lain-lain yang serba kuno di dunia luar. Karena itu, saya memberanikan diri memberi catatan kaki yang menjelaskan dengan ringkas Varuna, Maat, Lykos, Attica, Dike, Themis, dan Apollo. Alhasil, buku ini jadi lebih tebal sedikit, namun semoga pemahaman kita jadi lebih jelas.

Saya bersyukur jika sekiranya minat pribadi untuk tema-tema "antik" ini bisa membantu pembaca awam memahami teks *Sosiologi Agama*-Weber lebih utuh. Karena meskipun dapat mengakses sendiri semua istilah tidak dikenal itu dari ensiklopedia dan internet seperti yang saya lakukan, pencantuman catatan kaki tersebut tetap perlu agar ketika membaca buku ini, pembaca tidak perlu repot-repot mencari keterangan istilah.

Namun harus ditegaskan, tindakan saya bukan bermaksud menandingi *sang sosiolog* menulis. Karena itu, saya membatasi keterangan di catatan kaki sesuai konteks Weber menggunakan. Berikut ini data pelengkap di catatan kaki sesuai bab:

Bab 1

Nekromanser	Lares	Zeus Herkeios
Ikhnaton IV	Monolatri	Tribunus plebis
Raga	Janus	Masyarakat *patres*
Pantheon	*Genius*	*Sacrosanctus*
Numina	*Princep*	*Legitimes imperius*
Homerus	*Polis*	*Potestas*
Deisidaimonie	Veii	Zoolatri
Titus Livius	Pontus	Guan Di
Misteri Eleusis	Neapolis	Medes
Brahma	Marcus Furius Camilus	

Bab 2

Luther dan Reformasinya	Yahweh	Nordik dan Viking
Marduk	Yerusalem	*Do ut des*
Amon	Zoroastrianisme	*Mendicant friar*
Ashur	Misa Katolik	Shinto
Moskow dan Ortodoksi	Simbol kepausan	Hierokrasi
Henoteisme	Jus *soma*	Phoenicia
Osiris	Arya	Hamatsa
Varuna	Brahmana/Brahmin	Taoisme
Mithra	Veda	Sidharta Gautama

Bab 3

Yesaya	Themis	10 tuhan Mesir kuno
Rudra	Apolo	Totem
Feng Shui	*Moira*	Komensalitas
Perang Rusia-Jepang	Rita	Kasta
Pausanias	Polinesia	Polemik Paulus-Petrus
Maat	Tabu	Syi'ah
Lykos	Indonesia dan Laut Selatan	Kulina dan hipergami
Dike	Hutan Larangan	*Tapas*
	Sabat	

Bab 4

Aborin Australia	*Aisymnete*	Shankara
Apostolik	Solon	Ramanuja
Kristen perdana	Chilon	Zwingli
Nebim	Podesta	Calvin
Kitab kenabian (PL)	*Seicahtie*	Wesley
Kitab Tawarikh	Yehezkiel	Mormon
Nubuat	Druid, Ksatria Teutonik	Montanus
Amos	*Guru*	Novitianus

Misionaris	*Familus*	Mani
Elia	*Magister*	Manus
Timur Dekat	Empedokles	George Fox
Dionysus	Pythagoras	Lao Tzu
Thrace	Sofis	Mahavira
Hesiodus	*Daemon*	Cyrus II
Orfisme	Sinis	Cyropaedia

Bab 5

Bartholomeus	Gereja Kongregasi	Charlemagne
Gathas	Gereja Reformasi	Frankish
Upasaka	Shakha	*Filioque*
Bonso	Shudra	Monofisit
Artaxerxes	Penghancuran Yerusalem	Gereja Koptik
Sinode	Sinode Jamnia	Kaum Rekhab
Sassanid	Kanonisasi Veda	Para Nazir
Achaemenid	Gnostik	Budhisme Tibet
Anglikan	Kanon Pali	Gosain
Gereja Timur/Ortodoks	Mahayana	Mufti
Shah	Ezra	Sheikh
Gereja Baptis	Kanonisasi Al-Qur'an	Hotar
Gereja Independen	Pentateukh	Reformasi Zarathustra
	Buku Orang Mati	

Aetolia	Narodniki	Commodus
Samnit	Cornelius Tacitus	Julianus
Pemberontakan petani :	Dinasti Zhou Timur	Patrisiat/Patrisian
Swiss, Jerman, Inggris, Rusia	Hades	Ksatria Romawi
Filistin	Huguenot	*metoikoi*
Kanaan	Conde	Penjahit Abad Tengah
Masa hakim-hakim	Ratu Mary (Skotlandia)	Asuransi Babilonia
Yerusalem	*coge intrare*	Jalur Sutra
Donatis	Paus Urban II	Vallabacharis
Taborit	Sipahi	Gokulastha Gosain
Farisi	Valhalla	Vallabha Svami
chaberim	Ksatria Templar	Guelph
Talmud	Sikh	Arte de Calimala
Thomas Aquinas	Kungfu Shaolin & Kempo	Arminian
Slavofilia	Ikonoklastik	Menonit
	Principatus	Pietisme

Bab 7

Humiliatii	*theotokos*	Kitab Ayub
Narcissus	Picolo & Giovanni Pisano	*certitudo salutis*
Gereja Bala Keselamatan	Krishna kecil (*Balakrsna*)	Kerajaan Tuhan/Allah
Sarapis, Osiris dan kanak-kanak	Cybelle	Neoplatonisme
Dyonisus & Kristus	*qadi*	*Nirvana* dan *bhikshu*
	Mazmur	

Bab 8

Upanishad	Levant	Ottonik
Sufisme	Kitab Amsal	Salik
Kontra-Reformasi	Yesus Ben Sirakh	Reformasi Gregorian
Ordo Yesuit	Makabe	Erastian
Salmeron dan Laynez	Sanhedrin	Port Royal
Al-Ghazali	Perushim	*coupon-clipper*
Humanisme	Kilikia	Negeri-negeri Latin
Sankhya	Tarsus	Konflik 1890
Vanaprastha	Marcion	Dostoyevsky
Shramanas	Diaspora Yahudi	Tolstoy
Mandaeisme	Didache	Revolusi Rusia 1906
Narodnitschestvo	Pneuma	Galia
scriba	Skolastisisme	Freemason
Chasidim	Carolingian	Brahma-Samaj

Bab 9

Aeskhilus	Purgatori	Khthonik
crimen	***deus absconditus***	Shih Cing
Dante	Demiurgos	Parousia
	Karma	

Bab 10

ex opere operato	Zinzendorf	*Soproshyne*
Philo dari Alexandria	Yoga	Francis de Sales
Quietisme	*Om*	Arhat

Bab 11

Cromwell	John Lilburne	Fratres arvale
Quaker Pennsylvania	Anselmus Canterbury	Cluny
Tauler	Hoplite	Cistercian

Bab 12

Arkhon	Teuton	*Adiaphoron*
Athanasius	Sinode Dort	Bernardus de Clairvaux
Irenaeus	Sinode Westminster	Maria dan Hati Suci Yesus
Homoousis	Mu'tazilah	Pelagius
Bodhisattva	Khawarij	Kuyper

Bab 13

Klemens dari Aleksandria Yohanes XXII	Arnold dari Brescia Leo X Dekalog	*Constitum Usus* Salmasius

Bab 14

Tidak ada karena semua sudah diberi keterangan di bab-bab sebelumnya.

Bab 15

Yosia Reformasi Yahudi	Kabalah *Angelogy*	Aliansi Pendidikan

Bab 16

Umayyah		

Ketiga, akhir kata, selamat membaca buku luar biasa ini, dan semoga pembaca bisa mendapatkan sesuatu yang berkualitas sebagai makanan bergizi untuk akal-budi-rasa, dan ini sekadar tips di awal: "Jangan terlalu kaget jika di beberapa titik pembacaan, hati atau perasaan seperti digores-gores, karena pisau tajam dan mikroskop jernih *sosiologi* Weber kadang terasa menjengkelkan ketika membedah semua jalinan aspek iman yang sudah dilekatkan pada perilaku dan kesadaran kita oleh makhluk yang disebut *agama*."

Jogja, 2 Mei 2012
Yudi Santoso

Pendahuluan
Talcott Parsons

Lebih dari 40 tahun sejak Max Weber meninggal, pengakuan terhadap prestasinya sebagai salah satu pendiri ilmu-ilmu sosial modern, khususnya sosiologi, perlahan tumbuh menguat. Namun, besarnya kontribusi Weber masih belum dapat terapresiasi sepenuhnya. Penghalang-penghalang untuk memahami pikiran Weber masih terus menggelayut lantaran kesulitan-kesulitan teknis manuskrip-manuskripnya, dan resistensi budaya para pembaca-bukan-Jerman.

Apresiasi sangat besar terhadap prestasi Weber sebagai teorisi sosiologi sudah lama merebak di Amerika Serikat meskipun orang Amerika sendiri menghadapi rintangan yang sukar ditembus terkait perbedaan bahasa, dan luar biasa sulitnya cara Weber mengekspresikan ide-idenya, bahkan untuk orang Jerman sendiri. Penerjemahan karya Weber ke bahasa Inggris hanya bisa disediakan dalam bentuk kepingan-kepingan, bukan dalam sistematika utuh, menjadikan kualitas teknis penerjemahan sering terasa meragukan.

Kesulitan teknis lebih jauh dimunculkan oleh besarnya cakupan minat dan kontribusi Weber, sebuah jangkauan berpikir

yang kian menyulitkan tugas mengkritisi berbagai konsep dan kontribusi sosiologis Weber itu sendiri. Yang kian melengkapi kesulitan-kesulitan teknis ini adalah masalah-masalah yang muncul untuk bisa memahami Weber seutuhnya, dan masalah-masalah yang muncul di dalam penerimaan atas penafsiran tentangnya, yang di titik tertentu, persoalan-persoalan ini justru menarik jika ditilik dari perspektif sosiologi pengetahuan. Besarnya resistensi budaya untuk bisa mengapresiasi karya Weber bukan hanya ditemukan di Amerika Serikat, namun juga menjadi penyebab keterlambatan Eropa Kontinental untuk bisa memahami dan mengapresiasi pemikiran-pemikirannya, bahkan tetap sulit di masyarakat Weber sendiri, Jerman.

Fokus paling utama pemikiran Weber terletak di bidang agama, kendati jangkauan kerja teoritisnya juga meluas ke soal-soal pengorganisasian dan proses ekonomi, sistem-sistem politik, organisasi formal, dan hukum. Minat awalnya sebagai sarjana adalah yurisprudensi historis, dan dari situ dia mengarahkan diri ke sejarah ekonomi. Ketika studinya kemudian mengarah ke agama, fokusnya bukan kepada agama seperti yang dipahami para teolog atau sejarawan gereja, melainkan kepada *hubungan-hubungan antara* ide-ide religius/keagamaan dan komitmen-komitmen para penganutnya di satu sisi, dan aspek-aspek lain perilaku manusia, khususnya karakteristik ekonomi suatu masyarakat, di sisi lain.

Fokus Weber ke agama, oleh karena itu, mengarah kepada *sosiologi* agama, meskipun harus dicatat, jika dibandingkan dengan Durkheim yang mendekati agama dari sudut pandang yang sangat berbeda dan para antropolog modern seperti Malinowski dan Radcliffe-Brown, bisa dikatakan Weber memulai satu fase baru untuk memahami hubungan-hubungan yang terjadi antara aspek-aspek religius dan aspek-aspek lain perilaku manusia.

Titik-titik Acuan Sosiologi Agama Weber di Karyanya secara Keseluruhan

Karya Weber di sosiologi agama dikenal pertama kali lewat esainya *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, yang meskipun sangat kontroversial, tetap menjadi satu dari segelintir mahakarya di sejarah intelektual jaman ini.[1] Esai ini awalnya dilihat sebagai upaya 'eksplanatori/penjelasan selengkapnya' tentang dunia modern, khususnya untuk menandingi penitikberatan Marxian terkait dominannya kepentingan-kepentingan akan 'materi' saat menganalisa proses-proses historis. Hanya seiring berjalannya waktu, karya ini mulai dilihat sebagai seporsi kecil dari rencana Weber yang sangat besar, yang menjadikan karyanya itu tidak lebih dari sekedar esai pendahuluan bagi penginterpretasian historis-sosiologisnya yang lebih jauh. Artinya, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* hanyalah fragmen yang menyediakan bagi Weber titik pijak keberangkatan, bukan puncak refleksi, karena ternyata kontribusinya yang paling utama mengarah ke sosiologi agama. Meskipun sekarang karya tersebut sudah meraih status klasik, kita tidak boleh melihatnya berdiri sendiri namun menjadi bagian dari serangkaian kontribusi total si penulis.

Jika *The Protestant Ethics and the Spirit of Capitalism* adalah titik berangkat Weber, tahap berikut dari target penyelidikan intelektualnya adalah serangkaian monograf komparatif/perbandingan di sosiologi agama, tiga di antaranya sudah diselesaikan, yaitu tentang religiusitas masyarakat Cina (Konfusianisme dan Taoisme), tentang religiusitas masyarakat India (Hinduisme dan Budhisme), dan tentang Yudaisme kuno. Ketiga monograf

[1] Seperti yang dicatat Rostow di dalam *The Stages of Economic Growth*, para sejarawan ekonomi sekarang mestinya mulai 'memperhatikan' masalah-masalah etika Protestan, bahkan meskipun secara pribadi mereka tidak punya minat terhadap pemikiran Weber.

ini sudah tersedia di terjemahan bahasa Inggris,[2] meskipun sebenarnya, rangkaian penyelidikan intelektualnya itu masih belum usai ketika Weber tutup usia. Karena yang kemudian diketahui, saat menjelang akhir hidupnya, dia ternyata berencana membuat monograf komparatif lain, yaitu studi tentang Islam, Kristen awal, dan Katolikisme di Abad Tengah.

Di *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, Weber melontarkan sejumlah problem teoritis di wilayah tindakan sosial manusia, sebuah komponen analisa yang dianggapnya sangat penting. Isu utama yang ditelusuri buku itu adalah: apakah konsep manusia tentang semesta kosmik, seperti Keilahian, dan pilihan religius manusia di satu kerangka konsep, dapat mempengaruhi atau membentuk tindakan-tindakan kongkrit dan hubungan-hubungan sosial mereka, khususnya di wilayah tindakan ekonomi yang jelas duniawi sifatnya. Kemungkinan ini diteliti Weber dengan serius, dan pertanyaan 'bagaimana memahami pengoperasian ide-ide religius' menjadi fokus sentralnya. Untuk kasus hubungan Protestanisme dengan kapitalisme, penelusurannya terhadap pengoperasian ide-ide religius itu lalu mengarahkannya ke pencarian interpretasi-interpretasi historis yang sudah ada.

Dan jika sejak awal Weber sudah menyadari betul jika isu sebab-efek (*causation*) ini adalah jenis problem yang sifatnya *analitik*, banyak partisipan di diskusi tersebut tidak. Karena itulah, Weber melihat kalau satu-satunya cara menganalisa adalah dengan mengisolasi variabel-variabelnya. Namun ketika menguji signifikansi setiap variabel, situasi analisa yang muncul kemudian memperlihatkan saling-ketergantungan satu sama lain variabel-variabel tersebut. Metode yang murni 'historis' ini—yaitu mencari pengetahuan lebih detail terkait anteseden-

[2] *The Religion of China* diterjemahkan Hans H. Gerth (The Free Press, 1951); *Ancient Judaism* diterjemahkan Hans H. Gerth (The Free Press, 1952); *The Religion of China* diterjemahkan Hans H. Gerth dan Don Martindale (The Free Press, 1958).

anteseden historis yang 'ideal' dan 'material' dari pengorganisasian ekonomi modern—kalau begitu, tidak lebih dari satu lingkaran setan. Hanya dengan menetapkan metode eksperimen yang ekuivalen dengan fakta ini, barulah kita mampu memahami seluruh hubungan variabel-variabel tersebut, yaitu metode yang memungkinkan kita terus mempertahankan variabel-variabel tertentu, meskipun sejak awal upaya untuk melepaskan diri dari lingkaran setan selalu dimungkinkan.

Tampaknya Weber punya banyak alasan kenapa harus menempuh jalan studi perbandingan serumit ini, yaitu agar analisanya bisa mencakup area yang seluas mungkin, yaitu: hubungan-hubungan antara orientasi religius dan struktur sosial. Kendati motif paling menyolok bagi jenis metode ilmiah seperti ini muncul dari kesadarannya bahwa tanpa bukti pembanding dia tidak bisa berharap bergerak maju di dalam upayanya menjawab pertanyaan sentralnya di atas.

Saat melakukan sejumlah studi komparatif ini, Weber berusaha mempertahankan faktor 'organisasi ekonomi' dan memperlakukan orientasi religius yang ditelitinya sebagai variabel bebas. Dia berusaha memastikan apakah 'taraf-taraf persetujuan' masyarakat terhadap faktor-faktor material bagi perkembangan kapitalisme, berjalan setara ataukah tidak. Lalu dari survei yang dilakukannya dengan hati-hati, dia menemukan taraf persetujuan ini memang hampir setara di setiap kasusnya, entah di masyarakat Eropa, Cina, maupun India, ditilik dari perubahan-perubahan menyolok yang dialami setiap peradaban besar tersebut di suatu rentang waktu yang cukup panjang.

Berdasarkan perbedaan-perbedaan kritis yang dihasilkan tiga peradaban besar itu pula, Weber melihat satu landasan pijak, sebuah situasi *prima facie*, yaitu pentingnya gerakan-gerakan religius sebagai *faktor pembeda* krusialnya, meski tentunya ini bukan 'eksplanatori' total bagi perkembangan sosial di masyarakat-masyarakat tersebut. Weber sendiri

berulang kali menolak pengamputasian, apa pun bentuknya, atas niatnya untuk 'menjelaskan' semua perkembangan sosial itu sebagai emanasi dan konsekuensi dari elemen-elemen 'ideal'. Dengan kata lain, sebisa mungkin, Weber menjauhi perspektif 'emanasionisme' idealistik.

Orientasi Weber menuju metode analitik ini mensyaratkan studi-studi perbandingan yang kemudian mengarahkan dia ke patahan tajam tradisi intelektual tempatnya dididik, yaitu 'mazhab historis' di studi sosial yang mendominasi Jerman akhir abad 19—bagaimanapun Weber adalah sarjana yurisprudensi ekonomi dan sejarah masa itu. Tradisi studi sejarah sosial ini memiliki fondasi filosofisnya di Idealisme Jerman, yang berbeda dari atau berlawanan dengan metode ilmu alam dan studi-studi humanistik. Tradisi historis ini berakar dari konsep Idealisme yang menyatakan bahwa studi masyarakat dan budaya mestinya dilakukan lewat metode 'idiografik' dan bukan 'nomotetik' seperti yang digunakan ilmu alam. Studi tentang fenomena manusia, oleh karena itu, mestinya menggambarkan perkembangan atau menyingkapkan pola-pola historis yang unik, berusaha memahami makna-makna sentral pola-pola unik itu sendiri.

Karena tradisi-tradisi filosofis dan metodologis ini diterima luas di lingkungan intelektual Weber, tidak heran saat menerbitkan *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, dan memutuskan untuk melakukan studi-studi komparatif berikutnya, dia menerbitkan serangkaian esai[3] yang menyerang tajam metode-metode historis yang mendominasi disiplin-disiplin sosial kala itu, khususnya ilmu ekonomi. Tujuan umum esai-esai kritik ini adalah penitik-beratan Weber bahwa di dalam studi-studi masyarakat, yang sangat mirip dengan studi-studi

[3] Dikumpulkan di dalam *Gesammelite Aufsatze zur Sozial und Wissenschaftlehre* oleh Verlag von JCB Mohr (Paul Siebeck, 1922). Beberapa esai itu sudah diterjemahkan ke bahasa Inggris oleh Shils dan Finch di dalam *Max Weber's Methodology of Science* (The Free Press, 1949).

ilmu alam, eksplanatori kausalnya bergantung sepenuhnya di penggunaan teori analitik. Artinya, penyebab-penyebab perilaku manusia tidak bisa ditemukan dan dibangun tanpa menggunakan secara implisit atau eksplisit konsep-konsep dan proposisi-proposisi abstrak dan umum.

Namun di luar kritik tajam Weber terhadap latar belakang intelektualnya itu, dia mempertahankan dan memanfaatkan elemen-elemen substantif paling penting tradisi kaum historis dan Idealis tersebut. Langkahnya untuk mempertahankan konsep tertentu kaum historis dan Idealis itu justru menciptakan satu kontras tajam antara metodologinya sendiri dengan reduksionisme positivistik yang tengah marak di Prancis, Inggris, dan Amerika Serikat kala itu—yang darinya Behaviorisme adalah manifestasinya yang ekstrem.

Sekurang-kurangnya, ada dua fokus krusial kaum historis yang dipertahankan Weber. Pertama, menginterpretasikan tindakan dengan memahami motif-motif pelaku dari sudut pandang 'subyektif', yaitu peneliti berusaha menaruh diri di posisi pelaku. Kendati demikian, Weber yakin jika interpretasi subyektifnya itu tidak mensyaratkan individualisasi menyeluruh di dalam penginterpretasiannya, karena ada beberapa pola makna *tipikal* yang bisa diabstraksikan dari totalitas yang diindividualisasikan. Garis argumen ini, terumuskan dalam konsepnya yang terkenal, 'tipe ideal', menjadi jalan utama Weber menuju ke perumusan teori umum yang memadukan di dalamnya semua faktor subyektif, sebuah metode populer yang dikenal sebagai *Verstehen*.

Fokus kedua yang dipertahankan Weber dari kaum historis, yang khususnya penting untuk konteks buku ini, adalah minatnya ke sistem-sistem makna (*Sinnzusammenhange*) yang dapat diinterpretasikan ('dimengerti atau dipahami', kata Weber), untuk kemudian dijadikan pendefinisian—atau

penentuan—situasi-situasi yang sudah memunculkan tindakan individu. Dari sinilah Weber mampu menelusuri lebih jauh 'minat-minat' individu (atau motif, di terminologi psikologi). Demikianlah Weber merintis analisa teoritis yang di banyak aspeknya mirip—meskipun akar-akarnya berbeda—dengan yang dirintis di Amerika Serikat oleh teorisi G.H. Mead dan W.I. Thomas. 'Kompleks makna budaya-budaya' Weber, yang di satu sisi adalah sistem 'ide-ide', dia gunakan sebagai instrumen untuk memahami tindakan individu-individu, sehingga di titik ini, metodenya itu hampir identik dengan metode terkenal Thomas, 'pendefinisian situasi'.

Dua fokus inilah yang menjadi acuan pokok Weber di usahanya mengembangkan analisanya, minimal di awal badan teknis teorinya tentang tindakan sosial (istilah teknis Weber di bahasa Jermannya *Handeln*), dan dia kemudian menjadi sangat berkomitmen untuk bisa memenuhi kebutuhan teoritis satu ini. Meskipun elemen-elemen teori mana yang diaksesnya dari lingkungan intelektual jaman itu amat penting bagi akurasi analisanya, namun jelas data-data yang dia punyai masih terpisah-pisah dan tidak lengkap. Karena itulah, Weber pun berupaya sebisa mungkin meluaskan dan mengkodifikasikan teori sosialnya, membuat berbagai kontribusi yang sungguh-sungguh orisinil, meskipun saat meninggal, teori sosialnya masih saja belum beranjak jauh dari titik awal berangkatnya, artinya, belum kunjung mendekati titik akhir yang dia inginkan.[4]

[4] Tidak tuntasnya teori masyarakat Weber terlihat dari apa yang dikatakan teori-teorinya sendiri, khususnya di dalam studinya tentang agama. Bahkan sampai tahun-tahun belakangan, sebuah kurun waktu yang di dalamnya perspektif teori berkembang sangat pesat, terbit sebuah analisa kritis dan menyeluruh terhadap kontribusi Weber sebagai teorisi dalam artian yang ketat. Bahkan Bendix di bukunya, *Max Weber: An Intellectual Portrait*, terang-terangan memutuskan agar tidak membebani dirinya dengan tugas untuk menilai Weber sebagai teorisi melainkan lebih memilih berkonsentrasi kepada karya-karya empirisnya saja. Mungkin, evaluasi saya di Bab XVII *The Structure of Social Action* tetap yang paling kritis dan komprehensif hingga kini terkait pencapaian Weber di ranah teori.

Weber mendekati problem teori dari sudut pandang tradisi intelektual yang meminimalkan kontribusi potensial teori bagi studi sosial. Dia mendekati problem teori ini dengan hati-hati, dan lebih berhati-hati lagi ketika membuat teori yang dibutuhkan bagi program riset empirisnya itu. Di wilayah sosiologi agama dia sudah beranjak maju, dari sekedar studi empiris menuju pengembangan sebuah teori mandiri, sebuah pola gerak intelektual yang sudah dirintisnya ketika menganalisa sistem pengorganisasian ekonomi dan politik di buku-buku sebelumnya. Di bidang-bidang kajian terdahulu ini, dia sudah menulis sejumlah besar monograf empiris, khususnya sejarah ekonominya yang mendapat sambutan luas,[5] sebelum akhirnya berpetualang ke ranah teori di *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, lalu di esai-esai yang menyerang metodologi Historisme. Baru setelah beberapa waktu berjalan, lewat *Wirtschaft und Gesselschaft*, Weber berusaha lebih keras mengkodifikasi bahan-bahan risetnya itu ke tingkat teori.

Demikian pula halnya, dia pertama-tama melakukan studi-studi sosiologi agama lewat monograf-monograf. Meskipun terlibat di sejumlah studi lain yang dia lakukan sekaligus selama tahun-tahunnya yang paling produktif, yang dari waktu ke waktu beranjak dari satu monograf ke monograf lain, orientasi luas minat utamanya itu pun berlabuh ke sistem religius Cina, lalu India, dan akhirnya Yudaisme Kuno. Meskipun di tiga studi monografik ini banyak teori implisit dan beberapa yang eksplisit berhasil dihasilkannya, namun analisa yang penuh kehati-hatian dan sangat kritis dibutuhkan jika pembaca ingin menemukan apa skema konsep umum yang sebenarnya diterapkan Weber, karena bukan cuma ada banyak kesenjangan serius namun juga ketidak-konsistenan yang bisa ditemukan di skema konsep yang dikemukakannya di 3 monograf tersebut.

[5] Monograf-monograf ekonomi dan politik Weber ini dikumpulkan di dalam *Gesammelite Aufsatze zur Sozial und Wissenschaftlehre.*

Baru di fase berikut dari studinya, yaitu sebelum mencapai usia 50 tahun, Weber memulai sebuah pensistematisasian yang mensyaratkan perhatian jauh lebih besar ke problem-problem teoritis daripada yang sudah diberikan selama ini. Adalah stimulus 'eksternal' yang menjadikan kita berhutang—terkait transisi Weber ini. Stimulus yang dimaksudkan itu bukan lain adalah rencana besar untuk membuat sebuah ensiklopedia terlengkap bagi ilmu-ilmu sosial dan semua kaitannya, *Grundriss der Sozialoekonomik*, terjemahan bebasnya '*General Outline of the Social and Economic Sciences*', oleh sekelompok ilmuwan sosial di mana Weber bukan hanya anggota namun juga pemimpin mereka. Sangat terasa bila karya bersama ini menjadi bagian rencana Weber sendiri melakukan penelusuran umum terhadap hubungan-hubungan antara 'ekonomi dan masyarakat' yang mengambil judul Jerman *Wirtschaft und Gesselschaft* (Ilmu Ekonomi dan Ilmu Sosial). Jadi, kepada buku inilah kita berhutang sebuah monograf sistematis yang sangat berbeda dari perspektif historisisme yang sebelum-sebelumnya masih dipertahankan Weber, dan yang sekarang buku terjemahannya sudah tersaji bagi sidang pembaca yang budiman.

Penerjemahnya sendiri, Dr. Fischoff, telah menyediakan informasi yang sangat mencerahkan perihal asal-usul, karakter umum, dan isu-isu yang diangkat di karya menakjubkan itu. Bukan hanya mahakarya itu tidak sempat diselesaikan ketika Weber meninggal, namun juga karena menyulitkan para editor Jerman sendiri untuk mampu memahami betul-betul rancangan umumnya, membuat siapa pun sulit memahami arah sesungguhnya teks raksasa Weber ini. Namun kerja keras dan cermat Dr. Winckelman lewat edisi terbaru teks Weber berbahasa Jerman, telah membantu kita memahami maksud Weber lebih jernih, seperti yang diuraikan Dr. Fischoff di muka.

Tampaknya, mula-mula *Wirtschaft und Gesselschaft* lebih dimaksudkan sebagai kodifikasi ketimbang sebagai penelusuran

riset-riset empiris yang baru, atau teori-teori baru, meskipun di tangan Weber, teks itu lalu berubah menjadi lebih dari sekedar kodifikasi. Dan karena jangkauan pengetahuan dan pemikiran Weber sendiri, beberapa 'bab' khususnya tentang sosiologi hukum[6] dan sosiologi agama, malah bisa dilepas dari *Wirtschaft und Gesselschaft* menjadi buku-buku tersendiri.[7] Sekali lagi, kepada proyek ensiklopedik di atas kita berhutang satu-satunya upaya Weber untuk bisa menyajikan tulisan yang cukup sistematis terkait pandangannya tentang sosiologi agama, sebuah tulisan yang berbeda total dari studi-studi kasus monografik sebelum-sebelumnya.

Di banyak rujukan pustaka berbahasa Inggris ke depan, pasti akan muncul banyak acuan ke teks 'Sosiologi Agama Weber 1962' ini, dan banyak pembaca mungkin tidak akan berhenti untuk heran, bahwa penerjemahan bahasa Inggrisnya baru bisa dilakukan hampir separuh abad sesudah karya aslinya ditulis. Karena itulah, demi menghargai kerja keras penerjemahan buku ini, biarlah kita mengingat hal-hal berikut. Bahwa Weber adalah pemikir antusias yang merakit dan mencerna materi empiris apapun yang tersedia di literatur-literatur pada jamannya, untuk kemudian dituliskan dengan gaya bahasa yang sangat terkontrol—dan dia tidak menggunakan gaya bahasa terkontrol seperti ini kecuali di studi perbandingan agama. Bahwa Weber menggarap teks ini dengan kompetensi yang luar biasa tidak lazimnya dalam rangka memenuhi ambisinya sendiri untuk menemukan fakta-fakta aktual, untuk kemudian berusaha menginterpretasikannya dengan benar sesuai jangkauan topik yang ketika dia tetapkan, kelewat luas dan banyak.

Meski harus dipahami, banyak fakta dan interpretasi yang dia analisa secara mendetail sulit untuk bisa kita amini reliabilitasnya

[6] Diterjemahkan Rheinstein dan Shills sebagai *Max Weber on Law* (Harvard University Press, 1954).

[7] Sedangkan beberapa bab lain seperti yang menyoroti stratifikasi sosial (contohnya 'Teori' yaitu Bab VI), hanya berbentuk fragmen-fragmen saja.

dewasa ini. Sebagian, karena jangkauan penyelidikannya yang terlalu luas itu, dan sebagian lagi, pertumbuhan cepat studi sosiologi agama sejak Weber menuliskan manuskripnya ini. Banyak generalisasi empirisnya, yang bisa kita kelompokkan ke 'teori berjangkauan sedang/menengah', perlu diperbaharui. Weber pasti akan banyak mengubah opini dan generalisasinya itu seandainya dia mendapatkan data 50 tahun belakangan (sesudah kematiannya) terkait riset-riset terhadap antropologi agama-agama primitif, dan terkait analisa historis perkembangan agama-agama dewasa ini.

Kerangka umum yang digunakan Weber untuk memahami dan menganalisa persoalan-persoalan sosiologi agama di monograf ini, oleh karena itu, boleh disebut ketinggalan jaman hanya lantaran banyak fakta baru yang sama sekali berbeda muncul di separuh abad sepeninggal dirinya, yang jelas tidak pernah dimilikinya dulu, dan yang pada gilirannya banyak mempengaruhi corak penggeneralisasian tingkat-menengah yang dihasilkan cendekiawanwan masa kini. Karena jika ditilik dari kualitas Weber sebagai seorang pemikir, kita hanya bisa menyimpulkan bahwa dia sudah mengeksplorasi sampai batas terluar semua kesempatan yang ada di jamannya, demi menyempurnakan tulisannya di buku ini.[8]

Agama dan Problem Evolusi Sosial

Perspektif Weber, khususnya di studi sosiologi agama entah di teks ini atau di teks-teksnya yang lain, berpijak di

[8] Seperti di ranah teori contohnya, di teks ini dan di teks-teksnya yang lain yang lebih empiris, pengandaian bisa dilakukan dengan menganalisa perbedaan apakah yang bakal muncul di dalam penginterpretasian dan penggeneralisasian Weber terhadap sosiologi agama seandainya bahan-bahan di masa kini, entah faktual maupun hasil interpretasi, sudah tersedia saat Weber menulis dulu—selain juga, tentunya, relevansi data yang tersedia di jaman itu dengan data jaman ini, yang mungkin memang sengaja ditolak Weber karena pertimbangan tertentu.

atas perspektif evolusi. Perspektif ini memang berpengaruh besar di kalangan pemikir jaman itu. Setelah ilmu-ilmu sosial 'main mata' sebentar, dan kadang agak berlebihan, dengan ide evolusi yang dibawa Darwinisme di ilmu-ilmu biologi (nama Spencer, Ward dan Sumner mungkin terbersit di benak Anda), muncul reaksi balik yang tajam di kalangan ilmuwan sosial yang menentang ide evolusi itu. Konsep evolusi pada akhirnya memang tidak mengalami kemajuan berarti sejak jaman Weber karena kemudian banyak karya kaum historis menjadi terlalu partikularistik, sedangkan riset-riset komparatif di generasi berikutnya diambil-alih para antropolog yang jelas militan anti-evolusinya. Jadi hanya tinggal di tangan Weber, dan rekan sejaman yang sama besarnya, Emile Durkheim, pendiri lain sosiologi modern yang juga penting, paradigma evolusi sosial ini dipertahankan dengan kokoh dan indah.[9]

Untuk mengawali studi sosiologi agamanya, Weber mulai dengan menggali konsep dasar agama primitif, dan untuk tugas ini, dia mengerahkan segenap tenaga untuk menggarap bab pertama dari buku yang Anda pegang ini. Sejak jaman Weber, riset antropologi telah memperkaya secara luar biasa pengetahuan kita tentang agama primitif, meski kodifikasi Durkheim dan analisanya tentang totemisme Australia tetap menjadi kontribusi monografik tunggal paling menyolok karena teks itu memang sebuah monografi luar biasa, dan banyak hal baru bisa digali terus darinya.[10] Namun tambahan-tambahan materi seperti ini tidak lantas menjadikan kerangka umum Weber tentang agama primitif usang. Karena konvergensi antara konsep agama primitif milik Weber dan Durkheim, meski kedua

[9] Robert N. Bellah, 'Durkheim and History' di dalam *American Sociological Review*, vol. 24 (1959), hlm. 477.

[10] Emile Durkheim, *Les formes elementaires de la vie religieuse* (1912), diterjemahkan belakangan sebagai *The Elementary of the Religious Life* yang diterbitkan The Free Press.

teorisi itu tidak pernah bertemu apalagi saling mempengaruhi, sangat menyolok.

Titik krusial pertama di teori sosiologi agama Weber adalah tidak ada masyarakat manusia yang, sejauh yang bisa diketahui, tidak memiliki sesuatu yang bisa diklasifikasikan ilmuwan sosial modern sebagai 'agama'. Setiap masyarakat memiliki beberapa konsep tentang tatanan adikodrati, ruh-ruh, tuhan-tuhan, atau daya-daya impersonal yang berbeda dari, dan yang di beberapa maknanya lebih unggul dari, daya-daya yang dipahami manusia sebagai pengatur kejadian-kejadian 'alamiah' yang lazim, dan yang hakikat dan aktivitasnya entah bagaimana, sanggup memberi makna bagi aspek-aspek pengalaman manusia yang tidak lazim; sebuah fenomena yang membikin frustrasi logika dan sering tidak masuk di nalar. Eksistensi tatanan adikodrati ini diterima secara serius, bahkan kepadanya, banyak peristiwa kongkrit sehari-hari dipertalikan, minimal sebagian, ke sistem pelembagaan dan lembaganya, dan manusia mencurahkan bagian-bagian penting dari waktu dan sumber daya mereka untuk sebisa mungkin mengatur dan mengelola hubungan dengan tatanan ini, sesuai dan sejauh yang mereka pahami tentunya.

Perspektif ini, bahwa keyakinan terhadap yang adikodrati bersifat universal, sudah dikonfirmasi sepenuhnya oleh antropologi modern setelah Weber tutup usia. Agama adalah aspek kehidupan manusia yang seuniversal bahasa atau tabu inses, inheren di sistem kekerabatan manusia sendiri. Jadi, konsep apapun tentang 'manusia alamiah' yang tidak dibebani 'bawaan budaya' (*cultural baggage*), hanyalah gambaran fiksi tentang manusia prasejarah yang justru tidak pernah ditemukan bukti kuatnya, karena di tahap primitif manusia, yang saking kuat pengorganisasian sosialnya, justru membuat agama seolah 'lahir' dari konstelasi sosial itu sendiri. Pandangan bahwa 'bawaan budaya' semacam itu mestinya dibuang, dan bahwa manusia

rasional mestinya 'menghadapi realitas' tanpa harus berpegang kepada 'tahayul' apa pun, sebenarnya adalah produk budaya yang canggih, bukannya fakta untuk kondisi awal manusia yang sesungguhnya.

Weber lalu mengombinasikan idenya tentang kemahahadiran konsep adikodrati di atas dengan pemahaman tentang *karakter simbolik* dari refleksi terhadap konsep makhluk-mahkluk adikodrati dan tindakan-tindakannya, meski dia tidak mengembangkan aspek pemikiran yang terakhir ini sesistematis Durkheim. Yang juga penting di penegasan Weber adalah konsep bahwa tatanan adikodrati ini tidak mengandung tujuan-tujuan 'transendental', atau memfokuskan kepentingannya atas manusia. Bantuan yang dicari dari yang adikodrati, sejauh yang dipikirkan 'manusia primitif', sepenuhnya berkaitan dengan konsen duniawi semata, yaitu: kesehatan, umur panjang, mengalahkan musuh, menjalin hubungan baik dengan anggota-anggota klan, dan lain-lain. Di titik ini, muncul beberapa pertanyaan penting tentang efek dari keyakinan pada yang adikodrati itu bagi penentuan prioritas dan relativitas kepentingan duniawi, meski sayangnya, Weber tidak banyak mengeksplorasi alur persoalan ini—yang dewasa ini kita sebut 'orientasi nilai' dan 'integrasi nilai'.

Diskusi Weber tentang sosiologi agama dari titik awal universalitas keyakinan manusia terhadap yang adikodrati ini mulai bergerak lebih jauh, menuju pengeksplorasian sistematis arah-arah yang di dalamnya—dan jalan-jalan pengembangan yang melaluinya—'terobosan' (*breakthrough*) dari kondisi keagamaan primitif menuju yang lebih modern dimungkinkan untuk terjadi. Bukti pembanding dan historis bagi keberadaan terobosan ini dicari Weber di Bab 2. Kemungkinan-kemungkinan tersebut digalinya dengan menyelidiki secara bolak-balik antara ruang 'material' kondisi-kondisi, kepentingan-kepentingan struktur dan utilitarianisme hidup sehari-hari, dan juga ruang

'ideal' pemaknaan di berbagai konsep adikodrati, dan aspek-aspek lain pengalaman manusia secara keseluruhan.

Yang esensial bagi analisa proses sosial di titik ini adalah penitikberatan Weber terhadap kata kunci yang boleh kita sebut 'diferensiasi' (*differentiation*), yang dipakainya bukan hanya untuk meneliti hubungan di antara ruang-ruang itu, tapi juga di setiap ruang, hingga ranah yang di dalamnya situasi menjadi sangat berbeda lantaran tindakan yang diacunya berbeda-beda. Penting untuk diketahui, bahwa secara metodologis, diferensiasi Weber ini bersifat dikotomis—sebuah cara yang lewat pemilahan dua sisi, beberapa persoalan khusus coba dijawabnya. Sedangkan terkait proses sosial secara keseluruhan, Weber berkali-kali mengabstraksikan beberapa perangkat solusi yang mengandung dua alternatif penstrukturan sosial, dan yang darinya problem metodologis diklarifikasinya lewat pemilahan dan pencarian kemungkinan alternatif-alternatifnya, selain juga mengklarifikasi kondisi-kondisi yang relevan untuk meraih keseimbangan di satu atau lain arah yang sudah ditelusurinya itu.[11]

Ide terobosan yang dicari Weber ini, saya kira, sangat krusial. Di setiap titik keputusan utamanya, yaitu ketika Weber membuat satu pemilahan pokok, maka alternatif yang dia berikan selalu antara arah yang menyingkapkan sumber perubahan evolusi yang 'mapan' (cenderung dikonsep Weber lewat istilah

[11] Inilah bukti nyata kalau Weber bukan pendukung 'logika dikotomis' entah dalam arti naif atau ketat. Sangat sedikit penulis yang bisa menampilkan kesadaran seperti itu, bahkan bukan hanya kesadaran tapi juga pengetahuan raksasa tentang kompleksitas luar biasa materi empiris dan kehalusan transisinya dari satu tipe teks ke tipe teks lain, sebuah prasyarat kemampuan membaca bahan-bahan empiris, entah tulisan asli atau terjemahan, yang sulit bisa dilakukan semua orang. Namun ketika kita berusaha mengisolasi kerangka *logis* analisa Weber yang utama, menonjolnya pola dikotomisasi ini cukup mengejutkan. Menjadi lumrah kemudian, bila kita memfokuskan sepenuhnya perhatian ke proses diferensiasi tersebut, meski yang mengherankan, fokus penganalisaan seperti ini dilakukan juga oleh Durkheim.

'tradisionalisme'), dan arah lain entah yang menguatkan tatanan yang sudah mapan itu, atau yang minimal tidak mengubahnya secara drastis. Dari titik inilah dia kemudian membuat pemilahan lebih jauh, yaitu antara kecenderungan yang mengandung dan kecenderungan yang tidak mengandung potensi 'viabilitas' yang terorganisasikan dengan kokoh di kondisi-kondisi riil kehidupan sosial (dalam terminologi sosiologi masa kini, 'potensi pelembagaan yang efektif'). Sampai di sini, kalau begitu, bisa disimpulkan bahwa minat utama Weber adalah agama sebagai sumber dinamika perubahan sosial, bukannya agama sebagai penguat stabilitas masyarakat.[12]

Komponen-komponen Pokok Sistem Keagamaan

Yang pertama dari dikotomi teoritis yang dikembangkan Weber adalah pemilahan fungsi ahli-magi (*magician*) dan fungsi imam/pendeta (*priest*) dalam menjembatani hubungan antara manusia dan yang adikodrati, sebuah dikotomi yang nantinya dimunculkan lagi saat dia membedakan magi dan agama. Namun pemilahan Weber agak berbeda dari pemilahan serupa yang dibuat Durkheim dan Malinowski. Pemilahan Weber menyebutkan bahwa fungsi ahli-magi adalah untuk melampaui

[12] Mungkin benar jika dikatakan inilah perbedaan utama Weber dan Durkheim. Bahwa Weber memfokuskan analisa strukturalnya kepada proses dan perubahan, terlihat sekali dari minat-minatnya. Apalagi ditilik dari tuduhan para sarjana kontemporer bahwa kecenderungan 'struktural-fungsional' yang dominan di dalam teori sosiologi sebenarnya menyalurkan minat akan stabilitas dan ketertiban dan menolak masalah-masalah perubahan. Weber dan Durkheim umumnya dianggap moyang-moyangnya mazhab 'struktural-fungsional', namun seberapa pun masuk akalnya tuduhan terhadap Durkheim terkait 'bias statis' pemikirannya—meski saya pikir tidak sejauh itu jika ditilik dari analisa Bellah—hampir mustahil untuk membuat tuduhan yang sama terhadap Weber. Mungkin tuduhan 'bias statis' ini berangkat dari keyakinan yang dipegang para pengeritik bahwa kekuatan 'riil' perubahan tidak bisa ditemukan di ruang 'ide-ide' melainkan termaktub di dalam minat-minat kepada 'materi-materi empiris', dan di posisi inilah Weber berada.

kepentingan dan tegangan yang relatif *ad hoc*, sedangkan fungsi keimaman diorganisasikan ke 'pemujaan' (*cult*) yang sistematis dan stabil, yang di ranah tertentu, independen dari urgensi *ad hoc* hidup sehari-hari populasi masyarakat. Lebih jauh lagi, menurut Weber, daya-daya magis dapat 'dipaksa' (*gezwungen*) melayani kebutuhan manusia lewat penggunaan mantra yang tepat oleh ahli-magi, sedangkan agen-agen agama harus 'dipuja', atau menyembunyikan diri. Kekuatan agama lalu dia pahami sebagai sebuah kapasitas independen yang lahir dari dalam dirinya sendiri untuk memandu takdir manusia, berbeda dari kekuatan magi yang tidak pernah bisa independen.

Jangkauan dari aspek-aspek yang berbeda dari isu-isu yang dikaji Weber itu ternyata sangat besar, dan banyak observasi tajam dilakukannya saat dia meniti sepanjang jalan ini, seperti penelurusannya terhadap hubungan istimewa ajaran agama dan perkembangan hukum di Romawi kuno. Melalui semua langkah ini, tesis dasar Weber mulai terlihat sekarang, yaitu pentingnya kita sadar bahwa *perkembangan konsep tentang tatanan adikodrati, seiring-sejalan dengan klaim-klaim tatanan adikodrati itu menuntut perhatian dan performa manusia, yang juga ekuivalen dengan pengimplementasian klaim-klaim itu lewat agen-agen yang memperoleh cukup independensi dari tatanan sosial yang dibentuk secara tradisional dalam rangka menegakkan aturan sosial dan mengubahnya jika dibutuhkan.*

Yang juga termaktub di tesis dasar ini adalah pemilahan evaluatif Weber antara apa yang kita sebut perubahan progresif dan regresif. Dia yakin bahwa perubahan yang diasosiasikan di tingkat primitif dengan pemujaan dan sistem keimaman, lebih sanggup membuat terobosan (berarti progresif) ketimbang perubahan yang cenderung mengarah ke pemenuhan kebutuhan dan tekanan emosi secara spontan (berarti regresif). Perubahan yang cenderung mengarah ke sekedar pemenuhan kebutuhan dan tekanan emosi—diasosiasikan Weber dengan komponen-

komponen 'orgiastik' di magi dan agama—tidak dapat melakukan terobosan atau mengokomodasi rasa aman jangka panjang karena sifatnya sesaat dan spontan saja.

Dari tesis dasar ini, Weber melangkah ke tahap berikutnya. Tapi yang unik, dia tidak bergerak ke pemilahan peran dan kepentingan yang terdapat di dalam perbedaan fungsi ahli magi dan imam, melainkan ke masalah pemilahan antara tipe-tipe normatif tatanan sosial, yaitu 'etika agama' *lawan* 'tabu'. Tipe-tipe ini merepresentasikan tingkat-tingkat berbeda di kontrol normatif tindakan. Tipe pertama diasosiasikan dengan keimaman dan pemujaan, sedangkan tipe kedua dengan magi, meski banyak juga aspek tabu yang berkaitan secara empiris dengan pemujaan dan keimaman.

Pemilahan esensial yang dilakukan Weber di sini adalah: tabu berkaitan dengan perintah, dan lebih banyak lagi dengan larangan bagi tindakan tertentu, sedangkan etika agama lebih berkenaan dengan penguatan orientasi atau pola umum tindakan. Eksistensi dan efektivitas etika agama ini bergantung ke konsep yang dibentuk tentang keilahian—meski tidak harus monoteistik. Menurut Weber, yang ilahi berada di wilayah hubungan kuasi-kontrak dengan manusia karena melaluinya, keilahian menetapkan sejumlah kewajiban, kendati bisa juga ia dipahami sebagai pemberi hukum umum yang melaluinya manusia diharap mematuhinya, mirip monarki absolut yang menetapkan hukum positif. Jadi karena dikonsep di tingkat generalitas yang lebih tinggi daripada sistem tabu, etika agama jadi lebih universal. Kepatuhan padanya mensyaratkan tanggung jawab yang tinggi, meski kegagalan untuk mematuhinya tidak dihukum langsung seperti yang terjadi di penghukuman sistem magi.

Ringkasnya, tiga pemilahan berikut dianggap Weber sanggup merumuskan *setting* utama persoalan agama sebagai kekuatan bagi perubahan sosial. *Pertama*, semua masyarakat di

tingkat perkembangan manapun memiliki bukan hanya elemen-elemen budaya sekuler atau alamiah, tapi juga adikodrati. Semua komponen adikodrati memiliki elemen magis dan religius, meski proporsi dan relasinya berbeda-beda. *Kedua*, semua komponen adikodrati memiliki peran yang bisa mendukung sistem magi maupun keimaman, meski sekali lagi dengan berbagai perbedaan kombinasi komponen di keduanya. *Ketiga*, di tataran normatif, sistem magi dan sistem agama memiliki sanksi adikodrati yang mewujud di sistem tabu dan etika agama.

Karena elemen-elemen dan pemilahan-pemilahan yang dimiliki agama-agama di semua masyarakat pada dasarnya serupa, maka rumusan masalah di sosiologi agama menjadi demikian bunyinya: Di kondisi budaya bagaimanakah religiusitas sanggup mewujudkan perubahan dan terobosan? Melalui kelembagaan dan bentuk pengorganisasian bagaimanakah perubahan dan terobosan ini dapat diwujudkan? Di situasi apakah terobosan yang paling berpotensi bisa muncul?

Proses Rasionalisasi

Rasionalisasi adalah konsep induk yang melaluinya budaya mendefinisikan situasi-situasi keagamaan, dan yang melaluinya sosiologi agama dapat memahami definisi-definisi budaya untuk situasi-situasi tersebut.

Rasionalisasi terdiri atas, *pertama*, pengklarifikasian, penspesifikasian, dan pensistematisasian ide-ide secara intelektual. Ide-ide dibangkitkan oleh apa yang disebut Weber *makna-makna* teleologis konsep manusia tentang dirinya dan tempatnya di semesta, yaitu konsep-konsep yang melegitimasi orientasi manusia di dalam dan terhadap dunia, dan yang memberi *makna* untuk berbagai tujuan manusia. Ide-ide seperti itu mengandung konsep-konsep metafisik dan teologis tentang tatanan-tatanan

kosmik dan moral, selain juga posisi manusia terkait tatanan yang lebih luas.

Kedua, rasionalisasi mencakup kontrol normatif atau sanksi. Ini terjadi karena acuan teleologis ide-ide menyiratkan tindakan-tindakan manusia diorientasikan ke tujuan tertentu, artinya, muncul sebuah fokus kepada 'cara'. Di sini tersirat bahwa tindakan-tindakan manusia mestinya tunduk ke sebuah 'hirarki kontrol' yang fundamental, dan bahwa tingkat lebih tinggi hirarki tersebut mau tak mau berada di ranah budaya. Jika dibalik: semua masyarakat manusia memasukkan acuan-acuan ke dalam tatanan budaya, suatu sistem normatif yang meletakkan 'tuntutan-tuntutan' teleologis ke manusia.

Namun konsep manusia tentang alam di tatanan normatif seperti ini tidak konstan, karena tatanan normatif setiap masyarakat berbeda-beda, bahkan konsep sebuah masyarakat tentang aturan normatif bisa berubah seiring waktu. Minat utama Weber terlihat di sini, yaitu mengeksplorasi hakikat-hakikat yang berbeda itu dan arah-arah yang diambil manusia dan masyarakat, yang mewujud pada usaha mereka menjawab 'alam' (fisik dan spiritual) lewat perasionalisasian masalah-masalah di dalam pemaknaan hidup. 'Rasionalisasi' yang dimaksudkan Weber, oleh karena itu, bersifat intelektual, yaitu mengacu secara khusus ke ide-ide 'eksistensi' (meski tidak empiris), teleologis, dan normatif, yang di dalamnya rasionalisasi meletakkan sejumlah kewajiban pada manusia terkait perilaku yang seharusnya dalam menjalani hidup.

Ketiga, rasionalisasi mengandung konsep 'komitmen motivasi'. Ide-ide yang ditelusuri menyiratkan bukan hanya pola-pola sosial dan perilaku, tapi juga jenis dan tingkat komitmen motivasi yang dibutuhkan untuk mengimplementasikan pola-pola tersebut. Komitmen motivasi ini mengandung tidak hanya 'keyakinan', maksudnya, keseriusan komitmen untuk menemukan validitas kognitif ide-ide, namun juga komitmen

praktis, dalam arti kesiapan untuk meletakkan kepentingan pribadi demi melayani ide-ide. Di sinilah dimensi rasionalisasi menyoroti pertama-tama sistematisasi pola atau program *bagi hidup secara keseluruhan*, yang maknanya diberikan lewat konsep tentang eksistensi alam semesta, lalu kondisi manusia tempat tindakan dilakukan.

Nubuat, Kharisma, dan Proses Terobosan

Di dalam kerangka pikir inilah konsep kunci Weber tentang 'nubuat' (*prophecy*) baru bisa dipahami. Nabi, di atas segalanya, adalah agen proses terobosan menuju tatanan budaya lebih tinggi—baca: lebih rasional dan sistematis—sebuah ranah di tingkatan etika agama, dan yang pada gilirannya berimplikasi bagi hakikat masyarakat tempat kenabian terlembagakan. Di titik ini, muncullah fokus Weber yang banyak didiskusikan, 'kharisma' (*charisma*), dan meski terminologi ini bukan berasal darinya, namun telah menjadi bagian dari bahasa umum di disksusi-diskusi sosial dan budaya yang dipengaruhi Weber. Meski bagi Weber sendiri, peran nabi keagamaan seperti ini hanyalah prototipe bagi 'kepemimpinan kharismatik', dan bukan satu-satunya contoh.

Ada dua hal yang sangat menonjol terkait konsep kharisma ini, yang signifikansinya hanya bisa dinilai berdasarkan hubungan konsep ini dengan perkembangan 'konsep-konsep' *order* [tatanan, aturan, ketertiban], aspek kognitif dari proses rasionalisasi. Yang pertama adalah fokus ke pribadi individu yang mengambil tanggung jawab mengumandangkan 'patahan' (*break*) di tatanan normatif yang sudah ada, untuk kemudian mendeklarasikan patahan ini sah (*legitimate*) secara moral sehingga karenanya, nabi meletakkan dirinya sendiri di hal-hal

yang jelas-jelas bertentangan dengan tatanan yang sudah ada.[13] Dalam rangka melegitimasi upaya membuat patahan inilah nabi harus mengubah dirinya menjadi sumber otoritas moral, sebuah imperatif yang mengarah langsung ke problem-problem di konsep pemaknaan dan tatanan. Pertanyaan esensialnya lalu: apakah tatanan yang lebih tinggi itu adalah sebuah evolusi atau bukan, sebuah pertanyaan yang hanya bisa dijawab lewat perspektif komparatif dan evolutif itu sendiri.

Harus ditegaskan juga bahwa penitik-beratan individualitas di penggunaan konsep kharisma oleh Weber cenderung memburamkan fakta bahwa sebenarnya dia memaksudkannya bukan *hanya* kualitas yang dimiliki 'seorang' individu, tapi juga berbicara tentang sebuah *tatanan* normatif. Pemaknaan kedua ini menjadi basis yang dibutuhkan untuk membedakan konsep-konsepnya yang lain, seperti kharisma turunan atau bawaan (*Gentilcharisma*, *lineage-charisma*) dan kharisma-jabatan (*Amtcharisma*, *charisma of office*). Di hal yang terakhir ini, konsep kharisma Weber agak mirip dengan konsep Durkheim tentang kesakralan.[14]

Hal kedua yang perlu diperhatikan dan berkaitan erat dengan konsep nubuat adalah penitik-beratan Weber bahwa tak peduli seberapa dekat hubungan nubuat dan konsep kognitif suatu tatanan yang diperjuangkan nabi, selalu ada aspek non-kognitif yang krusial, yaitu *komitmen* untuk mematahkan, dan

[13] Orang-orang Yahudi di masa Kristus dipimpin oleh kelompok yang disebut 'para ahli Kitab'. Karena itulah, bagi Weber prototipe ekspresi dari sikap profetik terkait kelompok ini adalah frase-frase yang banyak diulang di Injil: "Ada tertulis ..., namun Aku berkata padamu ...", tentunya untuk memperlihatkan konflik yang dimunculkan para nabi terhadap hal-hal yang sudah ada di dalam tulisan-tulisan hukum suci.

[14] Begitu menonjolnya aspek individualistik kharisma di sebagian besar tulisan Weber sampai-sampai kelihatannya cuma ini yang dikupas buku ini, sehingga hanya dengan membaca dua kali dengan lebih cermat manuskrip ini barulah saya bisa melihat kemiripan kharisma Weber di dalam aspek sosial normatifnya dengan konsep Durkheim tentang kesakralan kolektif, yang saya uraikan di *Structure of Social Action* Bab XVII.

bahwa tatanan baru selalu dibentuk dari patahan-patahan. Nubuat, oleh karena itu, adalah latihan intelektual di spekulasi metafisik dan/atau teologis, meski lebih banyak orang berpikir seperti Durkheim saat berbicara tentang agama, *c'est de la vie serieuse*. Kondisi inilah yang kemudian banyak dikaitkan dengan emosionalisme di gerakan profetik yang seringkali ekstrem, dan kadang—meminjam istilah Weber—hampir masuk ke ranah patologi.

Weber berhati-hati sekali ketika membedakan tipe-tipe nabi yang ada, yaitu antara 'pemberi hukum' dan guru, khususnya terkait perasionalan orientasi-orientasi keagamaan. Para nabi bisa jadi mengemban kedua fungsi itu dengan baik, sebagai pemberi hukum sekaligus guru untuk melengkapi nubuatnya. Musa dan Muhammad adalah contoh terkenal pemberi hukum, dan jelas mirip definisi pertama Weber tentang nabi. Namun kriteria esensial nubuat bukan terletak pada gelar yang diberikan, melainkan pesan yang disampaikan, yang sifatnya mematahkan tatanan yang sudah ada. Karena itulah, Weber melihat *guru* di tradisi Hindu juga termasuk di kriteria nabi, meski fungsi kenabian mereka adalah mendorong tatanan yang sudah ada ke ranah baru tanpa harus mematahkan yang sudah ada. Namun ada juga di diskusi Weber, yakni peran yang melibatkan pematahan, namun itu tidak bisa digolongkan ke konsep nabi, dia menamainya 'mistagog' (*mystagogue*), sebuah konsep yang tampaknya dipertentangkannya dengan konsep agama 'demagog' (*demagogue*). Perbedaan esensial mistagog dari nabi adalah pendefinisian sumber legitimasinya di ranah magi, bukan di etika agama. Mistagog bukan agen rasionalisasi karena justru lari dari problem makna yang menuntut perasionalisasian (yaitu membangun tingkat-tingkat baru tatanan normatif).

Di kategori nubuat ini, Weber lalu memperkenalkan dikotomi sentralnya yang lain, antara nubuat-keteladanan (*exemplary prophecy*) dan nubuat-etis (*ethical prophecy*). Nubuat-

keteladanan menyediakan model jalan hidup yang dapat diikuti orang lain, mewujud di perasaan religius untuk hal-hal yang bisa didefinisikan sebagai tingkat kebajikan pribadi lebih tinggi. Namun standar-standar pola atau 'jalan' ini tidak dimaksudkan untuk mengikat komunitas sosial manapun. Nubuat-etis, sebaliknya, menyampaikan tuntutan-tuntutan terkait kategori tertentu manusia dengan suatu cara sehingga mereka bukan sekedar berkesempatan mengikuti anjuran-anjuran nabi, tapi lebih seperti merasa wajib untuk mengikutinya. Anjuran-anjuran ini pada gilirannya dibakukan, tapi bukan agar para pengikutnya tergerak mengikuti keteladanan pribadi nabi, namun lebih untuk mendorong mereka mematuhi tatanan normatif yang didefinisikan secara impersonal.

Definisi tentang tatanan ini maupun—dan ini yang lebih penting—alasan kenapa nabi mau saja menerimanya seolah diwajibkan secara moral untuknya, termaktub di konsep nabi sendiri tentang hakikat misinya. Dan hakikat misi ini berasal dari konsep tentang sumber legitimasi mereka, yang terbukti berbeda untuk kedua jenis nabi tersebut. Nabi-keteladanan cenderung mendefinisikan diri sebagai *wadah*, menjadikan hidupnya pengidentifikasian hubungan pribadi manusia dengan yang ilahi, sedangkan nabi-etik mendefinisikan diri sebagai *instrumen* kehendak ilahi, menjadikan hidupnya misi menegakkan suatu tatanan baru yang mengekspresikan kehendak ilahi, dan karenanya, dirinya secara pribadi tidak perlu menjadi 'absolut' suci.

Dengan demikian, konsep kognitif tentang hakikat keilahian yang melandasi dua tipe nubuat juga cenderung terbagi menjadi dua sisi. Konsep yang dikaitkan dengan nubuat-keteladanan berangkat dari prinsip panteistik imanen tentang yang ilahi, yang di dalamnya nabi berpartisipasi dan menawari orang lain yang mengikuti keteladannya, kesempatan untuk ikut berpartisipasi. Sedangkan nubuat-etik cenderung

melegitimasi ajaran dengan merujuk ke konsep transendental tentang yang ilahi, sebuah konsep yang melihat satu/lebih tuhan berdiri *di luar* dan mengatasi dunia tempat manusia tinggal, dan yang 'melegislasi' aturan-aturan untuk mereka. Filsafat religius India mewakili contoh ekstrem kelompok pertama, sedangkan Yudaisme, Kristen dan Islam kedua.

Langkah sangat esensial berikutnya di konstruksi analitis Weber adalah pendefinisiannya tentang 'komunitas religius/ keagamaan' (*religious community*, Gemeinde). Sebenarnya ini karakteristik yang bukan hanya berlaku untuk agama primitif, tegas Weber, tapi juga untuk tipe-tipe yang lain, bahwa pengorganisasian agama di tingkat kolektivitas merupakan satu 'aspek' dari pengorganisasian masyarakat terkait aspek-aspek fungsional lain, khususnya yang sifatnya politis, kekerabatan dan semacamnya. Yang muncul kemudian adalah beberapa peran istimewa seperti ahli-magi dan imam, namun mereka—bersama-sama kliennya—tidak membentuk kolektivitas terorganisasikan yang berbeda total secara struktural dari anggota masyarakat lainnya. Individu-individu ini mungkin beroperasi layaknya 'praktisi swasta' (*private practitioners*), atau 'fungsionaris' (*functionaries*) suatu kolektivitas, meski yang jelas mereka lebih dari sekedar tokoh agama—namun harus ditegaskan bahwa tipe kolektivitas yang dimaksudkan Weber, diorganisasikan berdasarkan minat dan kepentingan terhadap religiusitas, jadi harus dibedakan dari kolektivitas 'sekuler' lain di masyarakat yang sama.

Ada pertalian erat antara komunitas keagamaan dan nubuat. Jika nubuat diasosiasikan Weber dengan penyuaraan patahan terhadap tatanan yang ada, maka komunitas keagamaan adalah tempat yang anggota-anggotanya mendukung penyuaraan itu, mendudukkan nabi di posisi istimewa, dan melihat diri mereka berdiri di luar orang-orang yang bukan menjadi pengikut sang nabi. Tentu nabi, seperti Musa, memimpin seluruh 'masyarakat'

Yahudi di bawah komandonya—meski ada beberapa pengecualian penting. Namun komunitas keagamaan yang disoroti Weber lebih mengarah pada suatu kolektivitas yang punya karakter religius berbeda dari orang-orang di sekitarnya, persisnya, subkelompok yang diistimewakan secara keagamaan di sebuah masyarakat, sebuah 'sekte', kelompok kecil yang radikal dan ekstrem.

Dua masalah penting pun muncul di titik ini. Yang pertama terkait hubungan antara tim kepemimpinan atau para spesialis agama, yang tingkat tertingginya nabi, dengan para pengikutnya yang bukan spesialis atau 'orang-orang bertalenta', yakni sekedar 'orang awam' meskipun mereka berpegang teguh kepada doktrin atau jalan sang nabi atau setia kepada sang pemimpin—dalam terminologi agama, 'umat' (*laity*). Weber pun menemukan dari banyak fakta bahwa kapasitas dari jenis-jenis gerakan religius menuju pengorganisasian yang efektif suatu kolektivitas, khususnya yang terkait 'umat', sangat beragam. Umumnya, nubuat-keteladanan cenderung menghasilkan gerakan-gerakan 'elitis' lantaran mereka merasa menerima status superior di dalam agama, lalu meninggalkan kelompok masyarakat yang lain demi mengejar status kenyamanan yang gamang, tidak lagi peduli dengan kenyamanan yang sudah mereka terima dari status sekulernya. Oleh karena itu, hanya di atas basis nubuat-etis dan tatanan yang mengikat seluruh kategori individu pengikutnyalah, apa pun, seperti 'jemaah' kompak terorganisir, sangat mudah dikembangkan.

Yang kedua terkait dikotomi dasar magi lawan etika, atau emosi lawan rasional-sosial, yang mencirikan pemikiran Weber di seluruh buku ini, muncul dalam konteks lain yang mirip, yaitu pemilahannya antara komunitas religius (*religious community*) dan 'pemerintahan suci' (*sacralized polity*)—jika kita diijinkan menggunakan istilah ini. Pemerintahan suci adalah suatu masyarakat yang terorganisasikan secara politis dan di dalamnya

aspek-aspek religius dan sekuler organisasi tidak dibedakan di tingkat-tingkat kolektivitasnya—dalam terminologi Barat, sebuah komunitas yang merupakan 'gereja' sekaligus 'negara' di saat yang bersamaan seperti 'negara Vatikan' contohnya.

Di seluruh proses rasionalisasi ini, Weber kemudian menitikberatkan pentingnya pengembangan tradisi sakral *tulisan*, atau kitab suci. Momen kemunculannya bukan lain merupakan fungsi dari kesusastraan demi menyaingi pemeliharaan tradisi lisan yang dipromosikan secara positif di kelompok-kelompok esoterik demi melindungi eksklusivitasnya. Tampaknya inilah yang terjadi di tradisi Veda India untuk periode waktu cukup lama, namun ketika teks-teks suci mulai muncul, tradisi itu terus tunduk kepada pengeditan tiada henti dan proses-proses kompleks pengintepretasian. Di titik ini, kecenderungan baru lahir, yaitu teks-teks suci menjadi fokus bagi kompetensi intelektual yang istimewa dan menghasilkan prestise tersendiri di bidang keagamaan, sehingga di ranah budaya, sistem-sistem doktrin keagamaan ini kian terasionalisasikan. Kelompok-kelompok yang memiliki otoritas khusus lantaran tulisan-tulisan suci itu pun mendapatkan posisi istimewa di dalam sistem keagamaan masyarakatnya secara keseluruhan—para rabi Yahudi dari tradisi Talmud contohnya.

Tradisi tulisan, dengan demikian, menyediakan landasan diferensiasi lebih jauh di dalam sistem keagamaan. Persisnya, karena fokus terhadap stabilitas dapat dibuat independen dari pentradisionalisasian lengkap lewat status yang kongkrit bagi kelompok-kelompok elit, khususnya kelompok-kelompok imam. Salah satu evolusi terpenting dari landasan ini—yang berkaitan dengan nubuat—adalah pengembangan khotbah tentang 'Firman/Sabda' yang jelas berbeda dari sekedar melaksanakan ritual pemujaan. Khotbah, kata Weber, adalah fungsi yang hanya mungkin di mana ada pendefinisian profetik terkait sebuah situasi, dan cenderung menjadi sangat menyolok di

kasus nubuat-etik. Pengembangan penting lain dari diferensiasi ini adalah fokus terhadap kondisi religius individu melalui 'penyembuhan jiwa' dengan berbagai bentuknya: pengakuan, latihan spiritual khusus, pengajaran rahasia, dan lain-lain.

Agama dan Status Sosial

Setelah membangun kerangka utama untuk menganalisa proses terobosan budaya di bawah penanda-penanda keagamaan, Weber beralih ke ragam jenis 'tanah' untuk melihat apakah suatu gerakan bisa atau tidak diharapkan tumbuh. Dia pun mengkaji dengan panjang-lebar jenis-jenis strata sosial, menguji kepekaan setiap strata sosial itu terhadap nubuat yang mungkin muncul, mistagogik, dan seruan/himbauan/tuntutan (*appeal*). Dari semua hal ini, Weber juga membedakan strata sosial mana yang lebih peka kepada nubuat-keteladanan dan mana yang lebih peka kepada nubuat-etik.[15]

Pertimbangan penuh kehati-hatian di esai menakjubkan ini—yang saking luasnya lebih baik disebut monograf—mestinya runtuh ketika para cendekiawan serius masa kini menyatakan bahwa Weber meyakini tak lebih dari sebuah konsepsi naif satu arah terkait perkembangan masyarakat manusia sebagai produk 'ide-ide'. Sekilas, tuduhan ini benar, namun mereka lupa mengindahkan yang sudah disebutkan Weber sendiri terkait 'sisi lain rantai kausalitas'. Monografnya ini, oleh karena itu, lebih tepat disebut—dengan terminologi saat ini—studi tentang faktor-faktor penentu sosiologis dari 'kerentanan teralienasi' (*propensity to alienation*). Dan yang ditekankannya sebagai aspek penentu

[15] Bab VI buku ini. Di edisi Jerman, bagian ini berjudul *Stande, Klassen und Religion*. Hanya sebagian dari uraiannya yang pernah disediakan buku-buku berbahasa Inggris lain seperti terjemahan Christine Kayser di dalam Parsons, Shils, Naegele dan Pitts (ed.), *Theories of Society* (The Free Press, 1961), Jilid II, Bagian B, No. 9, hlm.1138-1161.

perubahan sosial yang progresif (evolusioner) ini adalah kondisi yang dibutuhkan bagi munculnya 'patahan' terhadap tatanan yang sudah mapan—dalam terminologi sosiologi: tatanan yang terlembagakan. Di bagian-bagian sebelumnya Weber sudah menyelidiki hakikat 'stimulus-stimulus' yang memungkinkan munculnya patahan, sekarang dia meneruskan penggalian itu kepada faktor-faktor yang berpotensi mempengaruhi 'respons-respons'-nya. Tampaknya hampir seperti 'kebenaran' jika masyarakat yang berbeda-beda, dengan elemen strukturalnya yang juga berbeda-beda, akan memiliki kepekaan yang berbeda terhadap satu stimulus yang sama yang telah menghancurkan tatanan yang ada. Kepekaan yang dimaksudkan Weber ini mungkin sama dengan yang di masa kini disebut 'alienasi'. Dan elemen-elemen yang teralienasi ini adalah pihak-pihak yang relatif 'bersedia' untuk disetir gerakan-gerakan profetik.

Weber mulai dengan dua pembandingan prinsipil yang di setiap kasusnya dia mengkaji setumpuk besar bukti pembanding, dan darinya tingkat minimal alienasi bisa kita ketahui. Kelompok yang terserap kuat di dalam 'tradisionalisme'—prototipe kasus Weber adalah petani—dan kelompok yang paling terlibat di dalam tanggung jawab sekuler, adalah yang paling sulit disentuh nubuat atau alienasi. Di kelompok terakhir, apalagi yang dilengkapi fungsi militer terlembagakan seperti kaum bangsawan feodal—kendati berbeda namun mereka lalu dikelompokkan ke satu nama yang sama, 'birokrasi'—jelas sekali berkepentingan untuk mempertahankan tatanan yang ada. Mereka ingin *status quo* 'berjalan seperti biasanya', dan yang seperti disoroti Weber, penghargaan pribadi setiap anggota kelompok ini berkaitan erat dengan identifikasi diri dengan tatanan tersebut. Untuk kelompok pertama, para petani, Weber melihatnya sebagai 'garis dasar' seluruh konsep tentang 'masyarakat primitif'. Dia berulang-kali menyoroti korelasi erat status petani dengan menonjolnya keyakinan terhadap magi dan

praktiknya, ciri penting yang tidak memerlukan komentar lebih jauh di pembahasan kita ini. Sedangkan untuk kasus militer, yang tanggung jawab politiknya meluas ke elemen-elemen lain masyarakat luas, perlu kita bahas di konteks ini.

Kasus tentang elemen-elemen masyarakat dengan tanggung jawab politik penting ditelusuri lantaran ambivalensi dan tegangan yang terkandung di dalam status mereka. Di satu sisi, ada 'kompleks moral' yang menggelayut di status itu, apalagi yang dilengkapi dengan kekuasaan militer, konflik inheren implisit terkait penggunaan kekerasan pasti muncul saat menjalin hubungan dengan orang lain. Persisnya, di dalam tingkat pengorganisasian politis yang semakin efektif inilah, darinya definisi adalah soal pengelolaan sumber daya, sumber daya manusia unggul yang fungsi-fungsinya tidak bisa dijelaskan secara tradisional, masalah muncul bukan hanya terkait kapasitas riil untuk memerintah sumber-sumber daya seperti itu, tapi juga *hak-hak* untuk melakukannya. Namun karena manusia, terkait jasa yang sudah mereka berikan atau kepemilikan fisik yang sudah mereka punyai, sangat peka dengan hak-hak yang ingin mencegah pemanfaatan mereka, kelompok-kelompok yang memegang tanggung jawab politik khususnya sangat peka, bukan cuma terkait jumlah kekuatan yang mereka pegang—dalam pengertian 'riil' istilah ini—tapi juga basis legitimasi bagi penggunaan kekuatan ini, yang di jangka panjangnya menjadi faktor utama bagi pengukuran taraf kekuasaan itu sendiri.

Saya kira sudah betul ketika menginterpretasikan pandangan Weber bahwa kecenderungan 'konservatif' di kelompok-kelompok yang mengemban tanggung jawab politik ini sangat ditentukan kebutuhan mereka akan legitimasi, utamanya karena penggunaan kekuasaan tanpa legitimasi bisa saja terjadi meski di waktu yang sangat singkat. Namun ditilik dari hakikat posisi kelompok-kelompok ini, mereka merasa bertanggung jawab lebih dikarenakan konsekuensi langsung keputusan-

keputusan mereka sendiri. Karena itulah, dan ini yang menjadi proposisi krusialnya, kecenderungan umum mereka adalah mengandalkan sumber-sumber legitimasi yang *sudah ada*. Artinya, kepentingan mereka terletak sepenuhnya di dalam upaya untuk menstabilkan bukan hanya keputusan-keputusan praktis, tapi juga basis legitimasi yang di atasnya dapat mereka andalkan untuk terus memegang kuasa, juga agar relatif bebas dari semua jenis pertentangan batin yang pasti melemahkan kapasitas mereka bertindak. Efek mendasar kombinasi faktor-faktor ini adalah memberi kelompok tersebut kepentingan besar mempertahankan stabilitas sumber-sumber legitimasi mereka, persisnya sebagai prasyarat bagi kebebasan mereka bertindak dengan fleksibel di dalam pengambilan keputusan kapan pun dan di mana pun.

Mungkin benar mungkin juga tidak bahwa kelompok masyarakat seperti petani lebih bebas dari tegangan dan frustrasi ketimbang kelompok lain. Weber, saya kira, agak ragu untuk menegaskan sungguhkah petani merasakan tegangan yang sama. Maksudnya, petani tidak cenderung mencari pelepasan dari tegangan dengan membuat tatanan baru, tidak seperti kelompok masyarakat lain. Dia merasa kalau petani lebih rentan terhadap mekanisme magis.[16]

[16] Ini memunculkan pertanyaan apakah Weber masih bisa dipercaya karena pandangannya tentang peran kaum tani bertentangan dengan fakta-fakta yang muncul di kemudian hari, yaitu revolusi Rusia dan Cina. Meski revolusi-revolusi petani sudah banyak terjadi, jelas tatanan baru yang diinginkan bukan seperti yang dimaksudkan Weber. Sepertinya dia yakin, petani bukannya kebal terhadap tuntutan kebutuhan sehari-hari yang jelas-jelas mendominasi dua revolusi itu, tapi mereka memang lebih kebal ketimbang kelompok lain terkait tuntutan terhadap patahan moral dari tatanan yang sudah ada—fokus Weber di seluruh buku ini. Dengan sedikit nakal, dengan demikian, kita bisa mengatakan mudah saja memobilisasi petani untuk melawan kelas-kelas pemilik tanah, namun tidak mudah memobilisasi mereka melawan sistem yang di dalamnya kepemilikan tanah, besar atau kecil, merupakan prinsip pengorganisasian sosial yang utama. Karena itulah di dua kasus revolusi itu kita menemukan fakta mengejutkan, setelah sebelumnya rezim yang baru mendapat dukungan petani, namun ketika pengorganisasian-ulang sistem agraria ditunda-tunda, muncullah konflik tajam antara mereka dengan para petani itu sendiri.

Sebagai lawan dari kasus petani ini, Weber menunjukkan kemunculan data berulang-ulang yang memperlihatkan gerakan-gerakan keagamaan selalu memusat di populasi-populasi kota. Yang sangat menyolok adalah kasus penganut Kristiani di pergantian abad pertama yang jelas-jelas terdiri atas masyarakat kota, sampai-sampai penyebutan terhadap orang-orang non-Kristen adalah *pagus*, atau *paganus* (bahasa Inggris: *pagan*, bahasa Indonesia: 'penyembah berhala' atau kadang 'kafir', meski kurang tepat), yang makna aslinya adalah 'orang desa/dusun/udik'. Fakta ini sangat penting karena memperlihatkan proses-proses perubahan sosial cenderung memusat di komunitas perkotaan, bukan lain karena umumnya mereka tidak setradisional komunitas pedesaan.

Di populasi-populasi perkotaan, ada banyak tipe masyarakat dan, seperti yang ditekankan Weber, banyak kecenderungan religius. Namun yang mengejutkan, dia menemukan sedikit saja kaitan antara kecenderungan religius dengan status ekonomi. Di atas segalanya, Weber berusaha memperlihatkan bahwa gerakan-gerakan profetik tidak punya kaitan dengan gerakan protes ekonomi, yang semata-mata digerakkan oleh kepentingan ekonomi dari kelas-kelas yang kurang beruntung. Kelas-kelas menengah berbagai tipe dan kelompok perajin yang solid, justru merekalah yang selalu ditemukan di kasus-kasus gerakan keagamaan, bukannya kelas miskin. Kelompok-kelompok yang terlibat di dalam gerakan keagamaan justru membebankan pengeluaran ekonomi ke pundaknya daripada memperoleh manfaat ekonomi darinya. Perspektif ini sempat menimbulkan kontroversi besar di Jerman karena para penulis sosialis yang mengikuti jejak Karl Kautsky yakin bahwa Kristen awal pada hakikatnya adalah gerakan proletariat untuk melakukan protes ekonomi demi memperbaiki penghidupan mereka. Seluruh rentang kelas 'borjuis', dalam pengertiannya yang luas, adalah jenis tanah paling subur bagi pertumbuhan radikalisme

agama dengan syarat, kita menerima asumsi bahwa kelompok terbawah dan kelompok yang paling terlibat langsung dengan tanggung jawab sosial—seperti para pendana 'kapitalisme yang berorientasi politik', demikian Weber menyebutnya—merapat ke barisan kelompok yang bertanggung jawab secara politik.

Dan jika saya juga dibolehkan menyimpulkan, ada dua faktor pendukung paling penting di kelas borjuis ini. Tipe pertama dicirikan oleh keterlibatan lantaran pekerjaan mereka bersentuhan dengan tingkat rasionalisasi pola hidup yang relatif umum (Weber menyebutnya *habitus*, salah satu terminologi utamanya yang lain). Kelompok seniman, perajin, dan pedagang cocok dengan tipe ini, yang pertama mendasarkan diri pada teknologi dan yang kedua pada ekonomi. Mereka diidentikkan dengan elemen-elemen tatanan yang tidak siap dimasukkan ke dalam pelembagaan tradisional masyarakat. Tipe kedua dicirikan oleh posisi-status yang dimiliki justru mereduksi taraf pengidentifikasian mereka dengan tatanan yang ada. Untuk tipe ini, hanya kelompok seniman yang cocok, dan untuk mereka, Weber memberi catatan khusus tentang kategori 'magang dan berkelana' yang umum berlaku di kelompok ini. Di titik ini, para seniman dan perajin masuk ke kategori pelembagaan yang lebih umum lagi, 'pengembaraan', yaitu bergerak dari satu tempat ke tempat lain untuk mencari kerja dan pengalaman. Alhasil, tema paling umum yang mereka anut adalah selalu siap untuk melepaskan diri dari keberakaran di tatanan tradisional mana pun.

Dari sini, Weber pun beranjak ke masalah yang lebih krusial, yaitu kecenderungan dari kelompok-kelompok yang memiliki keterlibatan istimewa di dalam fungsi-fungsi intelektual. Pentingnya persoalan ini mengemuka dari fakta bahwa rasionalisasi, di matanya, merupakan faktor dinamik tunggal paling krusial bagi proses perubahan, dan aspek kognitif intelektual adalah yang sentral bagi rasionalisasi. Pertanyaan

tentang hubungan antara dinamisme intelektual yang implisit ini dengan dua faktor yang sudah kita singgung sebelumnya—yaitu pengidentifikasian dengan seperangkat tuntutan teologis yang sifatnya mendesak manusia, dan tingkat komitmen motivasi anggota-anggota kelompok keagamaan—mungkin dapat dijawab di sini.

Secara umum Weber yakin bahkan di tingkat intelektualisme yang tinggi, manusia masih bisa tetap mengidentifikasikan diri dengan tatanan yang ada—nampak dari implikasi-implikasi dinamik mereka. Kasus tipikalnya adalah intelektualisme kaum imam, yang melalui perasionalan tradisi-tradisi sakral tertulis dapat beranjak sangat jauh menuju sebuah terobosan namun masih saja beroperasi sebagai kekuatan konservatif. Ini bisa dilihat pada kasus intelektualisme Brahmanik di India, dan di tingkat tertentu, meski dengan sejumlah catatan penting, pada teologi Kristen dan Islam, dan sebelumnya, di periode setelah pembuangan ke Babilonia para cendekiawan Talmudik dari lingkaran Rabi Yahudi. Umumnya mereka memiliki status sosial lebih tinggi karena mempunyai kecenderungan intelektual dan merupakan kelompok terlatih (meski di kasus cendekiawan Talmud, status pariah diijinkan untuk terlibat di dalam gerakan mereka).

Di sisi lain, terdapat dinamisme inheren yang berbeda di dalam fungsi intelektual sehingga tanpa mempedulikan faktor-faktor yang menentang, mereka tetap siap membuat pengaruh inovatif yang radikal. Di titik ini, Weber membuat generalisasi yang sangat penting terkait efek-efek kelompok 'elit' (*vornehm*) intelektualisme religius, di mana dinamisme inheren ini dapat juga menjadi kekuatan yang dinamis, cenderung beroperasi menurut arahan konsep imanen tatanan ilahi, panteisme, dan, yang akan lihat sebentar lagi, pencarian keselamatan lewat jalur-jalur mistik kontemplatif. Kebutuhan untuk menerobos tatanan yang ada dan kebutuhan akan 'keselamatan' di kasus individu di

kelompok ini muncul dari tegangan-tegangan batin, bukannya dari tekanan situasi sosial eksternal. Daripada berfokus kepada penderitaan pribadi, atau kerentanan manusia pada kejahatan, kebutuhan ini mewujud dalam bentuk pertanyaan tentang kebermaknaan, tak peduli sudah mendapat keberuntungan terbaik di hal-hal duniawi—Gautama adalah prototipe kasus ini.

Konsep luasnya adalah bahwa terobosan intelektual di arah ini menawarkan peluang bagi peningkatan pribadi ke skala lebih tinggi, atau prestise di atas tingkat *apa pun* yang dapat diperoleh dari hal-hal duniawi. Tegangan-tegangan yang terlibat di dalam rasa tak bermakna, oleh karena itu, bisa dijawab di arah ini. Bahkan intelektualisme elit memainkan peran sentral di dalam pengembangan filsafat religius India secara umum. Weber juga menyebutkan kasus lain, Gnostisisme, sebagai gerakan yang meski dominan di kalangan intelektual Helenistik, dan tumbuh sebagai reaksi terhadap kekristenan, kian jauh meninggalkan kekristenan untuk kemudian menuju arah yang ditempuh filsafat religius India.

Dengan tanda petik harus diakui, Weber tidak banyak menjelaskan sains di konteks ini meski di konteks lain, dia mengeksplorasinya habis-habisan. Sains tentunya tidak berkaitan secara langsung dengan masalah-masalah agama. Dan yang menarik, sains di waktu-waktu belakangan tampaknya sudah menggantikan tempat yang dulunya diduduki pelembagaan dinamisme proses perasionalan agama, dan yang hasil-hasilnya mendominasi seluruh masyarakat dan budaya sekarang. Selain itu, para ilmuwan dan profesi yang menggunakan ilmu terapan telah menjadi satu di antara elemen elit paling penting di masyarakat modern, sebuah fakta yang implikasi-implikasi sosiologisnya membantu pengembangan banyak studi.

Di atas dasar penelusuran ini, Weber pun menyimpulkan bahwa di dalam tradisi nubuat-etis dan upaya untuk menaklukan

dunia yang termotivasi oleh religiusitas, tipe intelektualisme tertentu adalah pemain kuncinya. Ini adalah intelektualisme kelompok-kelompok yang relatif tidak memperoleh privilese,[17] yang karena untuk satu atau alasan lain harus berada di luar struktur prestise utama masyarakatnya. Karena kelompok petani hampir tidak pernah menjadi penerus tradisi intelektual yang kuat, tipe intelektual ini ditemukan di kelas-kelas perkotaan yang sudah disebutkan di atas, yaitu para seniman, perajin, dan berbagai jenis pedagang. Diferensiasi ini bisa terdiri atas status pariah yang punya talenta seperti kasus orang-orang Yahudi setelah pembuangan ke Babilonia, atau organisasi independen kelompok-kelompok sektarian, atau yang lebih rendah lagi taraf disosiasi radikalnya dari struktur sosial utama. Lebih dari kasus manapun, Weber meletakkan penekanan khusus di 3 kasus historis kelompok-kelompok ini.

Pertama, pengelaborasian pengetahuan yang menakjubkan terhadap hukum Talmud di masyarakat Yahudi. Yang jelas para rabi adalah spesialis paruh atau penuh waktu di bidang pengetahuan, meski banyak dari mereka mencari penghidupan dari pekerjaan rendahan. Dan masyarakat awam Yahudi tidak begitu jauh tertinggal dalam hal pengetahuan, karena dengan sadar dan gigih mereka mengikuti keteladanan para rabi itu. Seluruh komunitas Yahudi kala itu, oleh karena itu, dirembesi oleh sejenis intelektualisme legalistik yang bagaimanapun menegaskan keinginan mereka membalas kekalahan dan khiliasme utopian, yang menyediakan fondasi istimewa untuk beragam tipe rasionalisasi selanjutnya.

Kasus kedua yang disoroti Weber adalah pihak-pihak yang mendapat manfaat langsung darinya, yaitu intelektualisme di komunitas-komunitas Kristen awal, yang anggota-anggotanya adalah orang-orang yang meskipun tinggal di kota, status sosialnya rendah. Dua ciri penting mereka adalah orang-orang

[17] Di terminologi sosiologi saat ini: 'relatif terpinggirkan/termarjinalisasi'.

Yahudi yang beralih iman dari Yudaisme ke Kristen, dan status kitab mereka yang dimaknai sebagai penambahan Perjanjian Baru kepada Perjanjian Lama sebagai obyek utama studi. Yang berkaitan dengan ciri terakhir adalah kaitan langsung kitab dengan khotbah, untuk kemudian melahirkan kehidupan membiara dan keimaman sekuler lewat sakramen. Khotbah dan sakramen bukan sekedar instrumen untuk memaparkan doktrin kekristenan karena selalu diiringi oleh anjuran untuk mengikutinya.

Kasus ketiga adalah kaum Puritan, generasi awal Protestanisme asketik. Di kelompok ini, meski pengikut dan pemimpinnya 'orang-orang terhormat' Inggris, gerakan Puritan tidak terpusat kepada struktur-prestise mereka. Dari status sosialnya mereka petani biasa, perajin, pedagang kecil, dan sejenisnya. Titik esensialnya adalah pengetahuan mereka yang luar biasa dan terfokus ke detail-detail Alkitab, dan keseriusan mereka mengamati persoalan-persoalan teologis lewat diskusi dan penelusuran berbagai interpetasi atas teks-teks Alkitab. Hampir mirip dengan kasus orang-orang Yahudi, mereka bisa disebut 'para ahli kitab'.

Ini hanya satu contoh kajian Weber yang sangat kaya tentang hubungan-hubungan yang kompleks antara status sosial dan kerentanan alienasi, yang pada gilirannya melandasi kemampuan mengakses pengaruh tipe-tipe profetik gerakan religius. Namun ijinkan saya menegaskan bahwa pandangan Weber untuk masalah ini agak pluralistik. Dia tidak menyangkal—dan lebih tepatnya menekankan—masih ada diferensiasi kerentanan lain yang penting. Karena itulah di sisi negatif diskusinya, kaum tani dan elit militer adalah kasus yang disorotinya, dan di sisi positif, kelompok seniman dan 'kelas menengah ke bawah' lainnya. Namun yang sama pentingnya dengan konsep-konsep preferensi ini adalah pernyataan Weber bahwa *tidak*

ada hubungan satu-satu yang sederhana antara 'kepentingan-kepentingan kelompok' atau posisi-posisi status spesifik lainnya di dalam struktur sosial kongkrit, dan kemungkinan tetap terbuka bahwa gerakan profetik bisa muncul bisa tidak. Pola yang berbeda ini berlaku bukan hanya pada kerentanan alienasi, tapi juga pada *kandungan* orientasi religiusnya, dan fenomena ini tidak bisa diperlakukan seolah ia akumulasi refleks-refleks sederhana posisi sosial pendukung-pendukungnya (khususnya *Interessenlage* mereka).

Analisa Weber di bagian ini mengerangkai hubungan-hubungan perubahan yang saling tergantung dan yang independen. Kesimpulan paling penting yang diambilnya adalah tingginya tingkat perkembangan agama bukan 'ditentukan' oleh konteks-konteks sosiologis—entah di ranah kepemimpinan maupun pengikut—melainkan suatu tingkat yang di dalamnya struktur sosial masih menyisakan kemampuan untuk menjangkau, yang fleksibilitasnya sangat terbuka sehingga ketika inovasi kharismatik muncul apapun alasannya, jangkauan fleksibilitas yang terbatas namun sangat penting ini memampukan peluang penginovasian terwujud, dan yang pada akhirnya jadi terlembagakan.

Solusi-solusi Radikal untuk Masalah Pemaknaan

Setelah meluaskan untuk kedua kalinya analisa terhadap latar belakang, Weber kembali ke isi dasar orientasi keagamaan. Di sini, pertanyaannya adalah ke mana 'terobosan' bakal mengarah apabila ditekan, lewat penalaran intelektual khusunya, menuju kesimpulan-kesimpulan paling radikal. Ini mengarah kepada teodisi yang menjadi basis bagi doktrin-doktrin keselamatan radikal yang sudah membentuk gerakan-gerakan keagamaan terbesar.

Di sini Weber menggunakan lagi dikotomi dasar yang sudah dibuat sebelumnya antara konsep keilahian imanen lawan transenden. Di dalam prinsip imanen, keilahian menjadi bagian dunia sejak kekekalan. Kepada jenis keilahian ini, dalam arti tertentu, manusia berusaha 'mengadaptasikan' dirinya. Di dalam prinsip transendental, sebaliknya, keilahian mengontrol dari atas. Di kasus yang cukup ekstrem, jenis keilahian ini bahkan dipahami mencipta seluruh dunia *ex nihilo*. Sekali lagi kita melihat, sang Brahman dari filsafat agama India, dan Tuhan pencipta dari konsep Semitik, berdiri di dua kutub yang ekstrem bertentangan. Kendati demikian Weber yakin, kemanapun arah proses rasionalisasi diambil, semuanya mengarah ke monoteisme.

Dan jika sejumlah keilahian selain yang tertinggi dipertahankan di sistem agama tertentu, mereka biasanya dipahami tunduk ke yang tertinggi. Di titik ini, Weber menyimpulkan Yudaisme dan Islam bergerak menuju monoteistik dalam definisinya yang paling ketat; sedangkan Trinitas Kristen masih mempertahankan beberapa aspek politeistik, begitu pula Katolikisme dengan para malaikat, Maria dan Setan, beserta santo-santa yang umumnya dilihat sebagai kuasi-ilahi namun yang di fase dan wilayah tertentu dianggap mengandung pula komponen keilahian yang cukup penuh. Oleh karena itu, di luar generalitas kecenderungan monoteistik ini, maksud Weber yang utama adalah arah konsep keilahian yang imanen, tak peduli betapa monoteistiknya di taraf filosofis tertinggi, yang jauh lebih mendukung penghilangan unsur-unsur politeistik di sistem totalnya ketimbang tipe keilahian yang transenden.

Terhadap latar belakang inilah Weber menyoroti salah satu aspek persoalan makna yang cukup penting, bahkan menjadi satu dari sekian dorongan utama seluruh pencariannya: integrasi dan keretakan antara sistem-sistem harapan yang dilembagakan di tatanan normatif, dengan pengalaman-pengalaman aktual

yang dijalani masyarakat. Minatnya terletak kepada apa yang diinterpretasikan masyarakat sebagai konsekuensi-konsekuensi *bagi mereka*, aspek-aspek kondisi manusia yang mendorong mereka melekat kepada konsekuensi-konsekuensi tersebut, dan setuju tidaknya mereka terhadap tatanan normatif yang sudah ada. Ada dua dimensi yang esensial untuk soal ini.

Dimensi pertama menyoroti *tingkat* rasionalisasi, titik pijaknya dibuat ketika Weber melakukan pemilahan awal tabu dan etika agama. Jika tingkat rasionalisasinya rendah, kemungkinan yang bakal muncul adalah sejumlah gesekan. Yaitu tegangan yang muncul dari ketidaksesuaian (*discrepancies*) antara harapan normatif dan pengalaman aktual. Yang seperti ini mirip konsep Weber tentang magi di mana agen-agen adikodrati difungsikan untuk menjawab elemen-elemen *ad hoc* tegangan di situasi-situasi hidup.

Dimensi kedua adalah ketidaksesuaian itu sendiri beserta implikasi-implikasinya. Di sinilah Weber menentukan sikapnya yang fundamental: *tak peduli kandungan khusus tatanan normatifnya*, munculnya elemen ketidak-sesuaian adalah fakta yang tak terelakkan. Semakin tinggi tingkat rasionalisasi semakin besar tegangan, semakin besar persentuhan elemen-elemen utama populasi dengan pengalaman-pengalaman yang membuat frustrasi dalam arti yang sangat spesifik. Yaitu: bukan hanya hal-hal sudah terjadi dan bertentangan dengan 'kepentingan' mereka, namun juga hal-hal yang 'tidak bermakna', persisnya sesuatu yang mereka pikir *seharusnya* tidak terjadi.

Di sinilah, lebih dari segalanya, isu-isu penderitaan dan kejahatan berada, bukan hanya karena munculnya fenomena yang didefinisikan konsep-konsep tersebut, tapi juga menyoloknya penderitaan terhadap mereka yang secara moral tidak layak mengalami, kejahatan yang justru menimpa ke pihak-pihak yang secara moral sudah benar, menjadikan penderitaan lebih mirip hukuman daripada ujian. Yang lebih buruk lagi, fakta

bahwa konsekuensi kejahatan seringkali mengejar manusia yang sudah berusaha mati-matian mengikuti jalan moral. Saya jadi ingat pepatah lama yang mirip ekspresi Weber tentang ketidaksesuaian ini: "orang baik mati muda tapi orang jahat bertahan terus seperti pohon yang tumbuh subur di tepi aliran air."

Weber mendalilkan sebuah 'dorongan' dasar menuju makna dan peresolusian ketidaksesuaian ini di tingkat pemaknaan. Dorongan dasar atau kecenderungan tersebut seringkali diupayakan tetap terkontrol lewat berbagai mekanisme pertahanan. Salah satu fungsi yang cukup relevan di sini adalah seperti yang diemban 'pra-agama', magi. Apa pun situasi yang mempengaruhi keefektifan dorongan ini, ada satu titik krusial yang perlu diperhatikan: *arah* yang di dalamnya kecenderungan ini mendorong perkembangan budaya. Pencarian Weber terhadap landasan makna yang dapat menjawab ketidaksesuaian lalu bergeser semakin jauh dari tingkat pengalaman yang masuk akal, tempat akar-akar ketidaksesuaian muncul. 'Eksplanatori', khususnya tentang solusi bagi persoalan makna, harus dilandaskan kepada semakin tergeneralisasi dan 'fundamental'-nya konsep filosofis agama-agama.

Menurut arah eksplanatori-umum ini, rasionalisasi disimpulkan mengambil dua langkah yang berbeda. Yang pertama, berdasarkan asumsi imanensi, pencarian makna dasar meningkat seiring rentang waktu pengaplikasian, dan seiring meningginya 'tingkat' partisipasi di dalam sumber-sumber 'kepuasan' tertinggi. Ini adalah jalan yang sudah membawa masyarakat India ke filsafat karma dan perpindahan jiwa, dan kepada 'perelatifan' drastis 'hal-hal baik di dalam hidup'. Jalan yang kedua, berdasarkan asumsi transendensi, pencarian makna dasar terhadap penciptaan sudah ditakdirkan secara inheren—oleh Kehendak Ilahi—sehingga membawa resolusi bagi ketidaksesuaian dengan

menciptakan suatu dunia dan suatu kondisi manusia yang bertindak atau berkehendak demikian sesuai preskripsi-preskripsi yang diberikan tatanan normatif, sebuah 'Kerajaan Tuhan di Bumi'.

Weber melihat dua kecenderungan ini memuncak, di ranah filsafat moral, pada dua jenis filsafat yang sepenuhnya konsisten memperjuangkan makna moral—sebuah teodisi yang bisa ditemukan di sejarah agama mana pun. Yang pertama adalah doktrin *karma*, mendalilkan 'penguncian' (*enclosure*) sistem moral di seluruh rentang masa dunia ke usia hidup manusia yang singkat, meski tidak harus sebuah keabadian bentuknya. Teodisi konsisten yang kedua adalah konsep Calvinistik bahwa resolusi tertinggi bergantung kepada hubungan-hubungan antara sebuah tuhan yang absolut dan maha kuasa, yang 'motif-motifnya' pada prinsipnya tidak bisa diakses pemahaman manusia yang terbatas, dan sebuah ciptaan, termasuk manusia di dalamnya, yang bergantung mutlak dan sepenuhnya pada Kehendak tuhan yang seperti ini.[18]

Namun bagi Weber, dua jenis teodisi ini menjawab masalah ketidaksesuaian justru dengan membawanya ke ranah dimana 'isu moral' tidak lagi relevan. Sangat terasa jika logika sistem ini mirip postulat primitif yang tidak bisa 'membuktikan' kebenaran klaimnya. Di terminologi Kristen contohnya, upaya manusia untuk mendapat justifikasi dari Kehendak Tuhan mengasumsikan dirinya berada di atas Tuhan, mendudukkan-Nya di sebuah tatanan yang dipahami pelaku, lepas dari kehendak Tuhan karena Tuhan pun harus mematuhi tatanan itu.[19] Pertimbangan serupa juga beroperasi di kasus *karma*.

---

[18] Konsep Zarathustrian tentang konflik abadi—pelabelan ini sebenarnya tidak tepat—antara 'Prinsip-prinsip' dari 'Kebaikan' dan 'Kejahatan' sebenarnya sudah cukup konsisten secara logis namun tidak bisa banyak membantu sebagai solusi untuk memecahkan kesulitan filosofis isu kita ini.

[19] Istilah Puritan untuk ini adalah 'Penghambaan terhadap Daging' (*Idolatry of the Flesh*).

Keselamatan Radikal dan Orientasi Tindakan

Jika kita merepresi tema tentang ketidaksesuaian yang muncul antara kepentingan 'di dunia ini' dan hakikat suatu tatanan dengan berpikir sanggup menyediakan secara intrinsik jawaban berdasarkan pemaknaan yang sungguh '*ultimate*', maka kecenderungan yang terjadi melebarkan jurang di antara keduanya. Karena itulah, bagi mereka yang tidak bisa dipuaskan dengan 'kompromi-kompromi' keseimbangan dunia, muncul kebutuhan akan sebuah solusi yang radikal di tingkatan pribadi. Weber menyebut ini *kebutuhan akan keselamatan*, dideskripsikannya sebagai kebutuhan seseorang akan suatu basis legitimasi pribadi yang bersesuaian dengan standar-standar tertinggi, dan melihat dirinya berdiri di dalam konflik habis-habisan dengan tatanan dunia yang sudah ada dan terlembagakan.

Seperti biasa, Weber melukiskan jangkauan luas mode-mode dan tingkat-tingkat yang berbeda dari pengkonsepan keselamatan, namun yang kemudian dicarinya adalah solusi parsial yang dapat mengarah kepada dua kemungkinan radikal. Di dua kemungkinan ini, konsep 'dunia' sangat sentral karena memang tidak ada konsep keselamatan bisa dilahirkan kecuali dikaitkan dengan dunia. Kebutuhan akan keselamatan, tentunya, masuk akal hanya jika minat kepada hal-hal yang 'duniawi' direlatifkan, atau dibuat rendah nilanya, jika tidak dianggap sangat 'jahat'. Dari garis argumentasi inilah Weber tiba di konsep kembar, pertama meningkatnya *tegangan* antara peluang-peluang kesenangan duniawi dan kebutuhan untuk memuaskan hasrat 'kesempurnaan', dan kedua, *arah* yang harus dicari dari resolusi atas tegangan.

Di dalam diskusi Weber yang sangat kompleks, petunjuk kuncinya adalah pentingnya keseimbangan antara meneliti taraf-taraf radikalisme di dalam konsep keselamatan di satu sisi, dan di sisi lain, beragam piranti yang melaluinya implikasi-

implikasi radikal dapat diraih. Di antara piranti-piranti peredaan tegangan ini, tempat yang sangat menonjol diisi oleh kategori yang sudah cukup dikenal dari diskusi Weber tentang solusi-solusi 'magi'—yang di antaranya gambaran-gambaran orgiastik cukup menonjol—yaitu sebuah stasiun transisi, kategori dispensasi keselamatan terlembagakan yang diritualisasikan. Sejauh ini, contoh paling menyolok dari kategori ini adalah sistem sakramen gereja Katolik. Di kasus ini, kriteria esensialnya adalah memberikan kesempatan bagi resolusi yang terpecah-pecah bagi ketegangan untuk muncul dari ketidaksesuaian. Solusi magi menyediakan 'katarsis', entah secara periodis atau diberlakukan untuk peristiwa-peristiwa khusus, dan sistem sakramen dengan menyediakan pengampunan untuk dosa-dosa *tertentu*.

Di titik ini, masalah krusial yang dihadapi Weber adalah bagaimana menentukan langkah-langkah manusia untuk tiba di pertimbangan tentang kondisi *total* ketidaksesuaian, yang karenanya sebuah mode resolusi memungkinkan solusi menyeluruh bagi masalah yang dihadapi, yaitu masalah yang di Protestan difrasekan sebagai 'pembenaran' (*justification*). Dengan menitik-beratkan perspektif 'sistematik'—sesuai tema umum rasionalisasi—Weber yakin ada dua, dan hanya dua, arah dasar yang di dalamnya solusi radikal bisa dicari meski dia sendiri jauh dari yakin kalau definisi terlengkap tentang dasar-dasar arah ini sudah berhasil diraih di jamannya.

Dua solusi umum tersebut adalah, dinyatakannya dengan gamblang dan sederhana, 'resolusi terhadap tegangan dengan lari dari konflik-konflik eksistensi dunia', dan 'resolusi lewat kelembagaan aktif yang berusaha mengembalikan kondisi 'dunia', dalam arti yang cocok dengan persyaratan normatif etika radikal agama'.

Dikotomi ini sebuah truisme, yang di banyak sisinya mirip pemilahan alternatif menghindari dan mendekati di dalam

truisme psikologi perilaku. Namun begitu saya melihat, dikotomi Weber berpijak sangat kuat di bukti-bukti sejarah dan teori tindakan umum, dan analisanya boleh disebut truistik hanya dalam arti teori tindakan umum sendiri juga sebuah truistik. Dan dari elemen-elemen lain analisa Weber, dikotominya antara resolusi *ultimate* atau umum bagi masalah ketidaksesuaian harapan normatif *lawan* pengalaman aktual ini menghadirkan hipotesis yang bisa diaplikasikan secara empiris. Hal ini terlihat dari beban pembuktian yang digarapnya habis-habisan, karena jika tidak dia tentu akan mengganti hipotesisnya itu.

Weber pun mengaplikasikan dikotomi konsep tersebut kepada perilaku individu, menanyakan *jalan-jalan* spesifik apa yang terbuka bagi pencari keselamatan radikal. Spesifikasi jalan-jalan ini dimungkinkan dengan mengacu kepada polaritas alternatif-alternatif yang sentral di dalam orientasi semua tindakan, yaitu polaritas antara menyerah di suatu *setting* kondisi dan upaya untuk menguasai kondisi. Entah menyerah atau menguasai, keduanya adalah strategi untuk mempertahankan atau meningkatkan martabat pribadi dengan kerangka acuan tertentu. Jalan penguasaan ini disebut Weber *asketisme*, sedangkan jalan penyerahan—atau 'penyesuaian' (*adjustment*) seperti yang digunakan di psikologi—disebutnya *mistisisme*. Kedua jalan diorientasikan kepada kondisi manusia secara keseluruhan, tersedia untuk masyarakat secara berkelompok maupun untuk individu secara pribadi.

Manapun langkah yang diambil pencari keselamatan, ia masih bisa memilih dari berbagai konsep yang cukup sesuai dengan tatanan situasi tempatnya tinggal. Di satu sisi, ia mungkin mencari keselamatan tanpa harus menghindari patahan radikal dengan tatanan yang sudah terlembagakan. Ia tetap 'di dunia' bahkan meski harus mematahkan aturan lembaga dengan cara-cara subyektif seperti contohnya—meminjam perkataan St. Paulus—"hidup di dunia namun tidak dikuasainya." Di

sisi lain, ia bisa juga memilih untuk meminimalkan kontak dengan dunia yang sudah ada dengan hidup menyendiri atau bergabung dengan komunitas monastik. Dari sini Weber membedakan empat jenis solusi dan jalan individual, dengan memadu-silangkan pemilahan asketisme dan mistisisme dengan pemilahan pandangan dunia-lain (*other-worldly*) dan dunia-batin (*inner-worldly*).

Fokus utama Weber adalah basis-basis yang di atasnya orientasi religius dapat mengondisikan 'pengangkatan' (*leverage*) menuju perubahan sosial yang evolusioner, dan titik ini mungkin merupakan satu-satunya tempat terpenting dalam analisanya di mana persoalan ini dikupas habis. Sangat jelas dia meyakini salah satu jenis solusi yang sanggup menghasilkan 'pengangkatan' terkuat, yang di jangka panjang bahkan semakin kuat melebihi faktor kepentingan ekonomi dan politik. Jenis solusi yang dimaksudkan ini tidak lain adalah *asketisme dunia-batin*. Mari kita pahami karakternya dengan mengkontraskannya dengan tiga jenis solusi yang lain.

Dua jenis solusi berbasis dunia-lain pada hakikatnya tidak sanggup mendukung 'pengangkatan'. Basis legitimasi keempat jenis solusi 'keagamaan' ini memang antara tegangan tinggi *vis-à-vis* keterikatan 'duniawi', namun untuk dua jenis dunia-lain, arah upaya justru untuk *menjauhi* kepedulian apa pun akan situasi dunia kecuali dunia mengancam kepentingan religius individu-individu tersebut. Mistik dunia-lain berusaha menghindari 'hasrat' subyektif karena campur-tangannya dengan pengejaran keselamatan, yang didefinisikan melibatkan pelepasan diri dari dunia dan hilang total-nya minat kepada semua urusannya. Asketik dunia-lain, di sisi lain, mencari—meminjam frase Kristen—'penguasaan' atas daging, sebuah kemampuan mengontrol motivasi duniawi yang minatnya adalah tujuan-tujuan 'devosionalistik' lebih daripada tujuan-tujuan duniawi.

Di dalam mistisisme dunia-batin, tidak ada upaya apapun yang dilakukan untuk melepaskan keterlibatan di dalam status duniawi. Namun demikian, sembari hidup di dalam dan berpartisipasi di dunia, kaum mistikus yang berusaha meminimalkan minat akan dunia tetap mengupayakan 'kesejahteraan' orang lain dalam pemaknaan atau signifikansi yang positif. Mistikus memberi makna 'sejahtera' untuk dirinya dan orang lain hanya dalam arti pencapaian atas keunikan yang lengkap, yaitu ketenteraman batin, dan berusaha agar semua orang mendapat kesetaraan di wilayah ini. Asketik dunia-batin, di sisi lain, mencari penguasaan atas komponen duniawi dari kepribadian individunya, dan secara prinsipil berusaha meluaskan penguasaan itu ke semua aspek kondisi manusia. Tujuannya adalah meraih penguasaan atas kondisi manusia secara keseluruhan. Weber melihat alternatif terpenting untuk kasus ini berakar di dalam tradisi besar transendental-monoteistik dunia Semitik yaitu Yudaisme, Kristen, dan Islam, dan berbeda tajam dari tradisi-tradisi India yang imanen-panteistik. Jenis ekstrem untuk dua solusi ini bisa dilihat wujud terpenuhnya di Protestanisme asketik dan awal Budhisme. Yang pertama asketisme dunia-batin termurni, yang kedua mistisisme dunia-lain termurni.

Yang tak kalah pentingnya di dalam perkembangan sejarah adalah fakta bahwa pandangan asketik secara inheren lebih kuat mendukung pembentukan kolektivitas ketimbang pandangan mistik yang cenderung terkesan seperti agama eksklusif untuk 'individu' istimewa. Weber melihat bahwa gereja Kristen awal bisa disebut kolektivitas religius yang kokoh, dan yang membedakan diri mereka secara khusus—sebuah *Gemeinde*—yang sulit dicari persamaannya dari basis religius oriental lainnya. Ketika asketisme dunia-lain kemudian dikembangkan di atas basis kekristenan ini, ia mengarah kepada pengorganisasian kolektivitas yang jauh lebih kokoh di tataran monastiknya ketimbang monastisisme

kaum Budhis. Bahkan tatanan ini menyediakan prototipe bagi lahirnya masyarakat sekuler Kristen, sebuah pola yang muncul paling penuh di Protestanisme asketik, di mana "setiap orang menjadi biarawan" sekaligus hidup di luar komitmen 'monastik' mengikuti panggilan sekulernya di dunia.

Secara umum, Weber melihat Yudaisme dan Islam sebagai tahapan yang masih 'malu-malu' dalam pengembangan asketisme dunia-batin, khususnya di tingkatan sosial, karena di atas segalanya, yang pertama masih terikat kepada perspektif yang lahir dari keetnisan, sedangkan yang kedua pada komunitas politis yang diyakini 'harus terbentuk' demi mewujudkan konsep Kerajaan Tuhan di Bumi, yaitu 'Kekhalifahan di atas Bumi'. Cara modern memfrasekannya adalah bahwa keduanya belum sampai pada pemilahan fundamental 'gereja/jemaat' dan 'negara'. Katolikisme, di sisi lain, adalah jenis yang berusaha menengahi Protestanisme asketik di satu sisi dan Yudaisme-Islam di sisi satunya. Lewat sistem sakramen, keterlibatan individu diangkat secara spiritual dan duniawi begitu rupa sampai harus mengatomisasi kewajiban moral sebagai instrumen kehendak ilahi. Seperti yang berulang kali dikatakan Weber, sistem sakramen bisa digunakan untuk menghapus dosa tertentu satu per satu, membuatnya tidak memiliki basis yang memfokuskan tanggung jawab pribadi untuk *seluruh* pola kehidupan.

Di sisi oriental, Hinduisme bisa disebut sejenis Katolikisme ala India. Ia melunakkan kerasnya doktrin murni tipe Budhisme dengan cara melengkapinya dengan sakramentalisme sosial, yaitu signifikansi ritual sesuai kasta, membuat takdir spiritual individu bergantung kepada apa yang—di benak Weber—merupakan faktor-faktor magi yang mereka miliki sebelumnya. Kecenderungan yang sama dikembangkan juga di tradisi Budhisme, khususnya di cabang *Mahayana*.

Meski tidak banyak mengatakan di buku ini namun sepertinya Weber menilai Konfusianisme dan 'humanisme'

Yunani kuno kurang begitu radikal, dalam beberapa hal kurang 'religius', nampak dari dua kecenderungan dasar yang mendominasi analisanya. Konfusianisme, dengan latar belakang budaya yang relatif belum terasionalisasi, adalah pelembagaan etika keagamaan yang mengkhususkan diri ke tanggung jawab *sosial*; jelas sekali bertentangan dengan doktrin keselamatan radikal apa pun. Selain itu, latar belakang budaya Konfusianisme lebih imanen ketimbang transenden. Dengan kerangka khusus begitu, Konfusianisme—meminjam frase klasik Weber—adalah sebuah "doktrin rasional tentang cara beradaptasi terhadap dunia", bukannya "penguasaan rasional terhadap dunia" yang dilihatnya dominan pada Protestanisme asketik. Salah satu indikasi utama untuk ini, menurut Weber, adalah kegagalan rasionalisme di dalam tradisi Konfusianisme untuk melawan elemen-elemen magi tradisi Cina *yang prinsipil*.

Agama kuno Yunani, atau yang lebih luas lagi humanisme Mediterania, juga kurang begitu mendapat perhatian sistematis dari Weber di buku ini kendati di beberapa bagian dia melontarkan sejumlah observasi tajam. Saya percaya Weber menganggapnya mirip Konfusianisme karena keduanya merepresentasikan tingkat pertama terobosan menuju proses rasionalisasi: di kasus Konfusianisme berbentuk pensakralan konsep-konsep tatanan sosial, di kasus Yunani 'hukum rasional tentang alam'. Elemen-elemen 'magi' seperti pantheon Homerik contohnya, tunduk sepenuhnya kepada kaidah rasional tentang alam, namun tidak ada 'terobosan radikal' menuju ide tentang suatu tatanan yang berbeda sangat drastis antara manusia dan 'alamiah' sehingga harus memunculkan etika keagamaan yang menuntut pola hidup berbeda drastis dalam kualitasnya selain hanya melestarikan pola terbaik hidup di tatanan yang sudah ada.

Yang Anda baca barusan hanya ringkasan saya tentang struktur utama analisis Weber terkait isu keselamatan di dalam

agama, jalan untuk meraih keselamatan kekal, dan implikasi-implikasi dari komitmen-komitmen semacam itu bagi orentasi kepada 'dunia'. Ringkasan ini sebenarnya gagal bersikap adil bagi diskusi Weber yang begitu kaya nuansa transisi dan pembentukan kompleks setiap jenis konsep keselamatan radikal. Benar tidaknya kerangka historis-komparatif konsep utama Weber itu sendiri sudah menjadi tema kontroversi besar-besaran sejak lama. Meski harus jujur dikatakan, belum ada cendekiawan modern pernah memajukan kerangka pikir seperti Weber, yang terlalu luas cakupan dan terlalu jernih konsepnya, dan berani menjadikan topik 'keselamatan' di dalam agama sebagai bagian sentral analisa untuk sosiologi dan budaya.

Siapa pun yang membaca tulisan Weber sampai bagian ini pasti mendapat kesan, inilah puncak konstruksi Weber bagi skema analitis yang kompleks di bidang agama. Namun karena penelusurannya sejauh ini baru sampai ke pola-pola prinsipil orientasi, dia pun merasa masih punya tugas untuk melacak lebih jauh dan lebih detail tentang pengaplikasian prinsip-prinsip itu ke kondisi-kondisi yang nyata—yaitu proses pelembagaannya—sekaligus meneliti segala jenis konflik yang bakal dihadapi kelompok-kelompok sosial yang anggota-anggotanya sudah berkomitmen besar kepada pandangan agama-agama radikal tersebut.

Jenis-jenis Etika Keagamaan dalam Hubungannya dengan Dunia

Sudah menjadi pemahaman umum bahwa gerakan keagamaan yang diorganisasikan di sekitar konsep keselamatan radikal pada hakikatnya berdiri di suatu kondisi dengan tegangan tinggi terhadap tatanan yang terlembagakan secara duniawi. Minat Weber adalah menganalisa sejumlah fokus

utama tegangan ini, dan cara-cara gerakan tersebut, khususnya setelah fase-fase awalnya, mengatasi tegangan lewat fokus-fokus tersebut.

Titik acuan utama Weber adalah proposisi bahwa gerakan seperti itu membangkitkan sebuah etika yang menjunjung tinggi kasih persaudaraan (*brotherly love*) pertama-tama di antara anggota-anggotanya, tapi kemudian 'meluap' lewat kategori tertentu ke orang di luar komunitas, dan di kasus yang ekstrem, ke seluruh umat manusia dan semua makhluk di muka bumi. Prinsip Kristen 'kasihilah Tuhan Allahmu dengan segenap hatimu, dan kasihilah sesamamu manusia seperti dirimu sendiri' menjadi prototipe Weber untuk menganalisa, dan nyatanya slogan ini memang menjadi ciri penanda utama agama yang satu ini.

Jika suatu agama memiliki konsep keselamatan radikal, maka acuannya bagi kasih persaudaraan dan kasih pada Tuhan bisa dikatakan terletak 'di luar dunia' ini—meski tidak selalu harus dimaknai dunia-lain seperti yang sudah kita diskusikan sebelumnya. Bisa dikatakan prinsip kasih ini berlaku tanpa pamrih, tidak membedakan sikap ketika menghadapi organisasi dan kelompok apapun di dunia. Tiap sikap dan tindakan terhadap 'sesama' menjadi ekspresi sepenuhnya kasih yang termotivasikan agama dan tidak boleh dicemari pertimbangan 'praktis' apa pun. Ini adalah contoh ekstrem yang disebut Weber *Gessinnungsethik*, sebuah etika yang lebih menekankan sentimen moral lebih daripada tanggung jawab bagi konsekuensi-konsekuensinya. Pertanyaan esensialnya kemudian adalah: bukankah etika yang secara inheren utopian ini—dalam arti bertindak sepenuhnya dan spontan melulu sesuai mandat—sebenarnya tidak cocok dengan kondisi kongkrit fungsi manusia di masyarakat manapun di segala jaman.

Jawaban Weber untuk ini, seperti juga kepada banyak pertanyaan lain, jauh dari sederhana. Dia menggunakan 3

pertimbangan berikut: komponen lain dari pola orientasi keagamaan, cara *Gessinungsethik* 'tumpah keluar' saat diaplikasikan ke kondisi-kondisi sosial tertentu, dan jenis masyarakat yang ditinggali karena jelas ini jauh dari konstan. Tegangan antara idealitas dan aplikasi ini minim di masyarakat yang sangat sederhana, dan di komunitas keagamaan yang menutup diri seperti biara atau kelompok sektarian, tapi sangat besar di masyarakat yang kompleks dan majemuk.

Perbedaan mendasar kedua dibangkitkan oleh dua arah utama yang di dalamnya keselamatan dapat dicari. Arah mistik berkaitan dengan kecenderungan untuk mendeklarasikan bahwa struktur masyarakat dunia tidak relevan dengan minat religius yang sejati, dan minat apa pun kepada yang duniawi akan menjauhkan manusia dari hal-hal yang paling esensial di dalam hidup. Perspektif seperti ini memiliki dua konsekuensi. Pertama, ia meluaskan secara maksimal sentimen solidaritas ke ranah sentimen terhadap segalanya. Mungkin bukan kebetulan jika di latar belakang seperti ini, Brahman-Hindu-Budha menyerukan salah satu doktrin radikalnya tentang *ahimsa*—larangan membunuh makhluk hidup apapun kecuali tumbuhan—dan vegetarianisme menjadi kebajikan kasta tertinggi di tradisi Hindu. Kedua, munculnya keengganan untuk menerima kondisi realistik apapun apalagi mau saja mengimplementasikan etika kasih persaudaraan ke setiap orang. Contoh ekstremnya adalah aturan-aturan ketat monastisisme Budhisme awal, yang secara absolut melarang biksu bekerja apapun kecuali melakukan ketaatan seumur hidupnya. Biksu boleh makan hanya jika ada yang memberi mereka makanan, tidak boleh meminta bahkan meski sedang kelaparan, benar-benar bergantung pada kemurahan hati spontan pemberi yang datang ke tempat mereka, siapapun. Bisa dikatakan, prinsip 'jangan kuatir akan hari esok' mendapat bentuk pelembagaan yang sangat kongkrit di sini, meski sulit sekali bisa melihat bagaimana masyarakat

secara keseluruhan bisa berjalan bila mengandalkan sistem pelembagaan semacam itu. Dan memang inilah maksud Weber, bahwa kehidupan seperti itu pada prinsipnya hanya berlaku untuk sekelompok saja orang yang menjauhkan diri dari dunia.

Secara umum, jalan asketik menuju keselamatan memiliki penitik-beratan sangat berbeda. Bisa dikatakan bahwa 'penaklukan daging' besar-besaran di tingkat individu justru bisa diwujudkan dalam sejenis 'kerja' yang diorientasikan untuk mengatasi motif-motif duniawi. Weber lalu menyoroti hal-hal yang terkait dengan pekerjaan—yang 'bermanfaat' dalam perspektif dunia—seperti menanam gandum di ladang. Di aturan Ordo Benediktin contohnya, menanam sendiri gandung yang akan dimakan dilihat sebagai salah satu latihan asketik. Kasus ini dinilai Weber muncul sesuai orientasi umum penguasaan (*mastery*) itu sendiri—yaitu seseorang tidak bisa disebut 'menguasai' sebuah situasi tanpa mengacu pada kriteria 'keefektifan menghadapi kondisi-kondisi kongkrit'. Weber yakin jalan asketik secara inheren lebih mampu menghasilkan cara-cara menghadapi tuntutan realistik di dalam hubungan-hubungan antar-manusia ketimbang jalan mistik.

Weber lalu mengkaji beberapa aspek utama pengorganisasian sosial, khususnya aspek ekonominya, dari sudut pandang masalah ini. Seperti yang sudah disinggung sebelumnya, bagi tradisi mistik, produksi fisik utilitarian bahkan yang sederhana sekalipun, sudah menjadi problematis, namun tidak demikian halnya di tradisi asketik kecuali di beberapa doktrin ekstrem dunia-lain yang disebutnya mengandung motif-motif 'mistis'. Karena seperti kasus jemaat Kristen awal, hampir semua anggotanya perajin biasa. Meskipun kelas tinggi masyarakat Romawi kala itu menganggap profesi begitu 'menjijikkan', komunitas Kristen sendiri tidak pernah melihat ada yang keliru dengan pekerjaan rendahan itu. Pertanyaan yang muncul kemudian berkaitan dengan berkembangnya status para anggota

dari tingkat teknologi yang sederhana menuju status ekonomi kompleks, yang jelas melibatkan pasar dan pertukaran uang. Di titik ini, sikap spontan saling membantu di dalam sistem pertukaran sederhana komunitas Kristen awal seolah menguap, dan dengan mempercayakan kepentingan ke pasar, tidak pernah ada yang bisa memperkirakan konsekuensi moral apa yang bakal muncul seiring diambilnya suatu tindakan.[20] Pertanyaan khusus yang paling menyita perhatian Weber di wilayah ini adalah cara menetapkan keuntungan, khususnya mengambil bunga uang. Di dalam tradisi mistis pada umumnya, hal ini tidak pernah menjadi masalah yang menyulitkan—lantaran prinsip dasar gerakannya sudah memastikan elit keagamaan tidak pantas terlibat hal demikian. Namun di Barat, kasus ini telah menjadi fokus sentral problem etika ekonomi. Di fase-fase awal, mengambil keuntungan dan bunga uang dianggap tidak mencerminkan kasih persaudaraan. Di dunia Barat, penerimaan akhirnya terjadi secara bertahap meski harus melewati tahap-tahap yang melibatkan pergulatan berat. Berbagai masalah pun dianalisa Weber, seperti doktrin terkenal Aristoteles tentang 'sterilnya' uang, peran khusus orang Yahudi dan 'etika ganda' mereka terkait isu ini, dan berbagai kasus lainnya lagi. Weber juga menyoroti secara khusus sejarah sikap Gereja Katolik di isu ini, yang berujung kepada penerimaan positifnya terhadap

[20] Seperti Menno Simmons pendiri sekte Menonit contohnya, tidak pernah menyetujui fokus pada kesejahteraan duniawi seperti kesehatan, pemeliharaan hidup, apalagi kesejahteraan pribadi. Masalah terbesar ekonomi di matanya adalah kemungkinan bahwa produsen yang sudah mempercayakan produknya ke pasar tidak bisa menjamin kualitas moral penggunanya, yaitu konsumen yang jelas tidak pernah dia kenal. Karena itulah dia melarang semua keterlibatan dengan resiko semacam itu. Menjadi cukup sulit jika orang Kristen harus hidup seperti ini, yaitu bercocok-tanam—pekerjaan yang disetujui Menonit—namun tidak boleh menjual hasilnya ke pasar. Penggunaan mobil juga menjadi masalah moral yang serius bagi sekte ini karena selain tidak alamiah dan 'memanjakan daging', kualitas moral para kapitalis jelas tidak bisa dipercaya. Namun belakangan sudah muncul kelonggaran terkait kebolehan menggunakan mobil, meski sekte lain, Huterit misalnya, masih berkeras melarangnya.

fungsi peminjaman uang yang disertai bunga demi keuntungan debitur. Namun Gereja membiarkan diri terseret kelewat dalam sehingga keputusan resmi yang melarang keserakahan ini hanya tinggal huruf di atas kertas.

Weber berhati-hati saat membahas isu peminjaman uang demi bunga ini karena tidak ingin tersita untuk menjelaskan aspek finansial kapitalisme seperti yang sudah dilakukannya di *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Sebaliknya, di buku ini dia menyoroti legitimasi moral dimensi produktivitas dan penyaluran kebutuhan individu lewat 'pembenaran' di ranah agama, yang merupakan ciri penentu Protestanisme asketik. Karena bagi Weber, tipikal kapitalis bukanlah bankir yang elit status sosialnya melainkan para pengusaha industri kelas menengah.

Weber juga mengkaji secara luas dilema-dilema yang dihadapi etika keagamaan saat menghadapi kekuatan politik, khususnya peran kekuatan fisik di dalam politik. Dari perspektif etika kasih persaudaraan, penggunaan kekerasan dianggap prototipe kejahatan. Namun kekerasan berjalinan secara historis lewat cara-cara terkompleks dengan proses-proses perluasan aturan di masyarakat. Di sini pun terdapat tegangan besar—sama seperti di ranah ekonomi—bagi status kelompok-kelompok keagamaan terkait kebutuhan-kebutuhan duniawi.

Di dalam proses pelembagaannya, kekristenan memberi sanksi agama bagi otoritas politik di masyarakat sekuler, sebuah proses yang muncul lewat dua langkah besar. Langkah pertama adalah 'konstantinian' yang bukan hanya ditandai perpindahan iman kaisar Romawi menjadi Kristen, tapi juga pengakuan oleh gereja sehingga penerus Konstantin boleh orang Kristen juga. Langkah kedua, berdasarkan *diferensiasi* yang jauh lebih tajam antara gereja dan negara, sanksi terhadap otoritas politik ini disimbolkan lewat pemberian mahkota untuk pengangkatan raja, Charlemagne, oleh Paus, seorang raja yang ketika harus

menggunakan senjata untuk mempertahankan kekuasaannya, dibiarkan saja oleh gereja. Dilema-dilema terkait penggunaan kekerasan ini, dan yang lebih umum lagi pemaksaan oleh otoritas yang sah, khususnya otoritas yang secara keagamaan sah—kata Weber—adalah hal yang tidak bisa dielakkan. Hanya asketik murni yang dapat mengembangkan secara positif basis religius bagi legitimasi seperti itu.

Wilayah kepentingan ekonomi dan politik yang beroperasi secara berbeda satu sama lain, bukannya dipadukan seperti yang dilakukan kaum Marxis, adalah prototipe yang terlibat di dalam penyesuaian etika keagamaan radikal saat menghadapi kepentingan duniawi. Sebagai tambahan bagi konflik kepentingan dua bidang ini, Weber membahas juga tegangan di ruang erotik dan seni, yang memanifestasikan kepekaan penting lain terkait masalah-masalah kepribadian individu di tingkatan organik di satu sisi, dan masalah-masalah sistem budaya di sisi lain, jadi bukan isu yang sekedar berkutat di aspek-aspek keagamaan semata. Minatnya kepada aspek-aspek non-agama dari budaya ini sudah dituangkan di berbagai tulisannya yang lain saat menyoroti hubungan agama dan sains.

Weber menyimpulkan diskusi-diskusinya tentang orientasi ke dunia bahkan tentang buku ini secara keseluruhan dengan singkat dan, seperti yang dikatakan editor berbahasa Jerman, diskusinya tentang relvansi masalah-masalah agama dengan 'kapitalisme' masih belum tuntas. Dia sudah menjelaskan jika fokus esensialnya bukan hubungan antara agama dan kapitalisme dalam pengertian formal paling umum, yaitu orientasi menuju penciptaan laba secara moneter. Berkali-kali di bukunya dia menekankan jika kapitalisme yang dipahami umum itu baru muncul ketika mekanisme moneter sendiri sudah berkembang. Dengan kata lain, masih ada subvarietas lain di dalam kapitalisme.

Minat utama Weber, oleh karena itu, bukan kapitalisme yang umumnya dianalisa, melainkan hanya satu saja jenis yang khusus, disebutnya 'kapitalisme borjuis rasional'. Definisi luasnya adalah 'maksimalisasi konsep efektivitas dan efisensi rasional di dalam pengorganisasian produksi ekonomi di sebuah sistem yang berorientasi pasar'. Dan yang seperti ini mencakup bukan hanya penciptaan laba, tapi juga pengorganisasian birokratik demi kepentingan produktivitas dan hal-hal lainnya.

Namun setengah abad sejak Weber menulis buku ini, menjadi semakin jelas sekarang kalau minat dan fokus utamanya adalah masyarakat industri modern *secara keseluruhan*, bukan subvarietas 'kapitalis' seperti yang diklaimnya. Masalah peran spesifik pasar bukan juga esensial di mata Weber meski sub-masalah ini memang penting dari kompleks umum masalah yang dia kaji. Yang juga mengejutkan, lebih dari penulis tunggal manapun di generasi kita, Weber sudah memberi kita titik-titik acuan pokok untuk menganalisa pola-pola *umum* perkembangan sosial, politik, dan ekonomi modern.

Dan seperti yang sudah saya tegaskan beberapa kali, Weber adalah sosiolog bertipe pemikir, yang dengan gaya uraian sulit dipahami sanggup mengombinasikan kepekaan luar biasa terhadap banyak detail yang kompleks, yang menjadikan bukunya tidak sekedar luas tapi juga alur analisannya tajam. Saya sendiri menganggap pengantar ini dapat membantu pembaca memahami struktur logika utama sosiologi agama Weber karena pembaca pasti langsung tenggelam ke banyaknya detail saat membaca buku ini, dan Weber memang tidak pernah menambahkan komponen analitik di setiap bagian buku ini sehingga secara keseluruhan, monograf ini terlihat bak sebuah eksposisi raksasa tentang agama.

Tambahan lain bagi perspektif kita: Buku ini secara strategis jelas-jelas bagian sentral suatu konsep yang umumnya evolusioner saat melihat perkembangan masyarakat manusia.

Konsep tersebut—yang dianggap Weber kausa prima yang penting bagi 'orientasi religius'—adalah faktor pemicu sekaligus pembeda proses keagamaan. Namun di mana-mana, faktor ini tidak pernah dilihat sebagai penyingkapan otomatis, atau 'mengaktualisasi dengan sendirinya', kecuali lewat proses-proses interaksi super kompleks dengan faktor-faktor lain yang independen. Alhasil, konsep itu selalu terasa lahir dari dan berkaitan erat dengan interaksi itu sendiri, tidak pernah menjadi akibat dari satu faktor tunggal saja. Contohnya, Weber jelas-jelas menegaskan pentingnya 'ide' sebagai akar solusi persoalan makna, dan konsep ini sangat mempengaruhi cara beroperasi 'kepentingan agama', seperti yang terlihat di seluruh kerangka analisanya. Namun di waktu yang sama, dia juga membuat kontribusi tunggal besar-besaran untuk memahami peran faktor-faktor 'materi' di dalam proses perkembangan sosial—sama seperti yang dilakukan para cendekiawanwan lain di jamannya, khususnya Karl Marx—tempat ide religius itu muncul.

Dengan kerangka analitis sebesar ini, Weber bukan lain sedang menganalisa perkembangan dunia Barat modern, khususnya sektor yang dipengaruhi Protestanisme asketik sebagai fenomena yang berdiri di posisi terdepan dari tren-tren umum evolusi sosial. Dia melihat perkembangan dunia Barat modern lebih dipengaruhi latar belakang keagamaan mereka—dengan kualifikasi yang tepat tentunya—ketimbang tradisi budaya besar lainnya. Munculnya turbulensi perkembangan ekonomi dunia kontemporer di tingkat industri, dan di tingkat pengorganisasian politik modern, tidak bisa dipahami sebagai hal yang terpisah dari konteks evolusi yang luas ini. Karena itulah seperti yang ditegaskan Weber berkali-kali, menganalisa asal-usul suatu pola pengorganisasian sosial dan budaya berbeda fundamental dari menganalisa peleburannya, seperti yang dilakukan banyak pemikir lain. Karena itulah, klaim bahwa masyarakat industri modern adalah model utama untuk seluruh

dunia hanya dari penganalisaan yang bukan seperti yang dilakukan Weber, agak meragukan jadinya.

Diharapkan bahwa penerbitan buku berbahasa Inggris ini dapat memberi kontribusi besar bagi pemahaman lebih tinggi tentang persoalan-persoalan ini, khususnya untuk memahami seperti apa sebenarnya kondisi manusia di pertengahan abad ke-20. Kendati Weber sendiri tidak mengklaim sudah berbicara tentang segala sesuatu di buku yang memang belum sempat dituntaskannya ini, asesmen yang baik tetap dapat dilakukan meski tanpa harus menelusuri seluruh ciri dan implikasi tulisan-tulisan Weber. Buku ini, oleh karena itu, mungkin satu-satunya karyanya yang paling penting dan paling bernilai sebagai sebuah kajian historis.

Walau demikian, di luar jernih dan luasnya jangkauan teori Weber di sosiologi agama, penggunaan kerangka teorinya itu, minimal separuh, agak terbatas dewasa ini karena tiga hal berikut. Pertama, pengaplikasian kerangka bagi masalah-masalah kongkrit mensyaratkan fleksibilitas dan sumber pengetahuan seperti yang dimiliki Weber, dan jelas sekali sulit mencari pemikir yang bisa menandingi caranya mengolah bahan empiris. Kedua, fenomena keagamaan sendiri sudah berubah, khususnya di Amerika Serikat, sejak Weber merumuskan kerangka pikir dan hipotesisnya itu. Ketiga, teori sosiologi mengalam. banyak perkembangan di beberapa bagian, melampaui kerangka teoritis yang disediakan Weber. Setelah mendiskusikan batasan-batasan ini, saya akan kembali ke maksud dasar penulisan teks pengantar ini, yaitu kenapa kerangka teoritis Weber untuk sosiologi agama bisa bertahan demikian lama.

Penyelidikan historis Weber yang besar-besaran, selain juga tingginya tingkat pemahaman empiris dan caranya menilai, sanggup menutup kelemahan-kelemahan teoritis yang inheren di kerangka konsepnya. Terdapat sebuah *ad hoc* yang brilian di analisa Weber, khususnya saat menganalisa masalah-masalah

transisi, entah yang melibatkan transisi di antara jenis-jenis etika keagamaan tanpa harus mengacu keterkaitan genetik, maupun yang melibatkan proses perkembangan dari satu fase/tahap ke fase/tahap lain. Di isu transisi ini, Weber mendapat perhatian besar lantaran kesulitan kerangka konsepnya sekaligus kebrilianan menyajikan solusi *ad hoc* untuk setiap kesulitan yang muncul, dan ketika diaplikasikan cendekiawanwan yang kurang begitu jenius, skema Weber ini sulit menghasilkan bobot setara. Mungkin inilah alasan utama kenapa relatif sedikit perkembangan yang dapat dibuat dari kontribusi sosiologis Weber. Meski harus dicatat, sosiologi sendiri telah berkembang ke metode-metode teoritis yang lebih baru dan mungkin lebih baik untuk menghadapi fenomena budaya di jalan yang sudah dirintis Weber lewat konsepnya seperti 'patahan profetik' dan 'motivasi'.

Dalam kurun waktu 50 tahunan sejak Weber menulis, banyak yang sudah terjadi di dalam situasi keagamaan Kristen itu sendiri, minimal di Amerika Serikat. Tiga 'iman' yang awalnya dominan di masyarakat Amerika telah terintegrasi menjadi satu sistem sosial-keagamaan tunggal, sebuah perkembangan yang bahkan di akhir abad ke-19 tidak ada gejalanya. Sistem ini telah berkembang di bawah 'kepemimpinan historis Protestanisme liberal Amerika' meski tetap banyak melibatkan pemodifikasian ketiga iman dominan tersebut. Contohnya status paria di tradisi iman Yahudi, yang banyak disoroti Weber di buku ini, sudah dimodifikasi bukan hanya lewat 'toleransi' lebih besar orang-orang Yahudi kepada yang bukan Yahudi, tapi juga kesediaan untuk menerima suatu tatanan di luar kelompok mereka agar bisa berhubungan dengan orang-orang itu. Bagi komunitas-komunitas Yahudi sejak saat itu, kecuali yang masih ortodoks, kehidupan yang tunduk di bawah sanksi agama tidak lagi milik kehidupan internal komunitas mereka, tapi juga berlaku untuk semua komunitas agama lainnya. Pandangan komunitas Katolik

Roma di Amerika Serikat juga mengalami modifikasi, indikasinya bisa terlihat dari luasnya penerimaan komunitas Protestan terhadap presiden yang beragama Katolik, dan kegagalan hirarki Katolik Amerika menyangkal keputusan para presiden untuk tetap memisahkan kedudukan negara dan gereja. Perubahan-perubahan ini terjadi lewat penstrukturan ulang pembangunan dalam negeri tanpa harus melakukan patahan profetik terhadap tatanan yang sudah ada. Pola-nilai dasar yang umum untuk ketiga iman ini sudah terlembagakan, di tingkatan generalitas yang lebih tinggi, minimal secara parsial, dan 'privatisasi' agama lewat pluralisme denominasi sudah meluas dari kubu Protestan ke ranah iman lainnya.[21]

Perkembangan situasi keagamaan yang seperti ini masih baru menunjukkan geliat saat di jaman Weber sehingga mengejutkan ketika membaca tulisannya, seolah telah memprediksi perubahan yang sekarang bakal terjadi. Dia benar saat menegaskan bahwa—bertentangan dangan latar belakang historisme idealistiknya sendiri—konsep-konsep eksplanatori dapat diaplikasikan untuk memahami motif-motif individu. Dan saat kita mengamati betapa seringnya 'individualisme metodologis' para ilmuwan sosial berbahasa Inggris membawa mereka ke reduksionisme biopsikologis, kita justru melihat Weber sudah benar saat menyimpulkan bahwa isi budaya tak terelakkan bagi siapa pun yang ingin menganalisa orientasi-orientasi dalam pencarian jawaban atas masalah makna. Meski dewasa ini terbuka kemungkinan untuk melampaui konsep tipe ideal Weber itu, yaitu dengan menggunakan 'konsep sistem' yang lebih canggih dan mendalam.

[21] Penulis pertama yang menuangkan konsep yang gamblang tentang pola keagamaan baru di masyarakat Amerika, sejauh yang saya tahu, adalah Will Herberg di bukunya *Protestant, Catholic, Jew* (edisi I 1951, edisi II yang diperluas 1960). Saya sendiri sudah menulis tentang beberapa fase dari pola baru ini di dalam 'Some Comments on the Pattern of Religious Organization in the United States', *Daedulus* (Summer, 1959), dicetak ulang sebagai bab 10 di kumpulan esai saya, *Structure and Process in Modern Societies* (1960).

Seperti yang dilakukan kebanyakan teorisi 'kebudayaan dan kepribadian' di masanya, Weber cenderung menyoroti motif-motif 'tipikal'—yang selalu melibatkan 'definisi-definisi situasi' budaya—sebagai entitas-entitas yang tidak bisa diubah. Oleh karena itu, dia menggunakan tipe-tipe ideal untuk 'mengatomisasi' unit-unit materinya secara ketat, yang hasilnya hanya dapat dikombinasikan dan dikombinasi-ulang dengan cara 'mekanistik', atau dengan membuatnya terserap ke 'pola-pola' lebih tinggi. Metode teoretisnya sendiri, di beberapa ranah, menjadi korban 'atomisme-ciri' (*trait atomism*) ini, khas tradisi intelektual tempatnya dididik, dan yang kepadanya secara khusus Weber memberontak, membuat metodenya bahkan mirip proses rasionalisasi yang tengah dilacaknya di fenomena agama. Bukti bahwa Weber seringkali mengatomisasi ciri-ciri adalah ketika hasilnya terbukti tidak memuaskan, dia pun mempostulasikan konfigurasi budaya yang lebih tinggi ranah dan keketatannya.[22]

Kecenderungan mengatomisasi ciri-ciri tanpa mengaitkannya kembali ke sistem nampak pada cara Weber menangani apa yang kita sebut kepribadian, masyarakat dan budaya. Yang mengejutkan, pengatomisasian ciri-ciri ini nampak juga di caranya menganalisa masyarakat, bahkan meski dia sendiri dianggap utamanya sebagai sosiolog. Walaupun Weber sangat baik menguraikan teori ekonomi dan memberi kontribusi besar lewat sejumlah komentar tajam tentang pasar yang sedang terbentuk di jamannya, benarlah tuduhan selama ini bahwa analisanya tentang kapitalisme modern terlalu menitik-beratkan rumusan tipologis perangkap organisasi 'birokratik' menuju orientasi laba. Di satu sisi, dia tidak cukup menganalisa pengartikulasian

[22] Saya sudah mengupas atomisme tipe-tipe ideal ini di dalam *The Structure of Social Action* bab XVII, dan yang lebih luas lagi di Pengantar untuk *Theory of Social and Economic Organization* (1947).

unit-unit pengorganisasian 'birokratik' ini satu sama lain.[23] Di sisi lain, dia menganalisa unit-unit pengorganisasian itu terlalu sempit, tidak memberi cukup penjelasan tentang jangkauan variasi kedua tipe organisasi dan struktur-struktur peran di dalamnya. Yang paling menyolok, dia gagal mengakui atau menganalisa dengan cukup peran-peran ilmu terapan dan riset ilmiah itu sendiri ketika sedang menjelaskan pengorganisasian 'birokratik'. Yang kurang begitu jelas juga, namun penting, dia tidak mendeskripsikan transisi halus antara orientasi pembuatan laba, orientasi di berbagai organisasi 'nir-laba', dan orientasi di dalam pengorganisasian publik. Penolakannya terhadap transisi-transisi orientasi ini telah membawanya mempostulasi dikotomi tajam bentuk pengorganisasian ekonomi 'kapitalistik' dan 'sosialistik'—yang dibedakannya dari bentuk-bentuk ideologi ekonomi—tidak lagi peduli dengan fakta dan kecenderungan yang tengah berkembang saat itu. Keketatan tipologi yang sama juga dilakukan Weber di sosiologi agama ini.

Kesulitan-kesulitan teoritis yang disebabkan keketatan tipologi dan atomisme-ciri yang mendasari banyak contoh yang dilontarkan Weber—yang sebenarnya kaya sumber dan brillian analisanya itu—muncul ke permukaan di dua titik utama ini: analisanya tentang *patahan* profetik dan 'motivasi'. Kita sudah membahas sedikit situasi keagamaan di Amerika Serikat, betapa gradual, kumulatif, dan saling-berkaitnya perubahan-perubahan yang terjadi; namun Weber sepertinya tidak mampu memahami bahwa langkah-langkah evolusi dapat juga terjadi lewat proses gradual. Patahan-patahan profetik seperti yang dia gambarkan mungkin memang terjadi, namun sepertinya Weber memiliki bias teoritis tertentu untuk menyorotinya, mengabaikan kemungkinan adanya proses-proses perubahan yang lebih gradual dan kumultatif.

[23] Coba pertimbangkan manfaat dari analisa Durkheim bagi peran pelembagaan kontrak di dalam pengartikulasian dan saling keterkaitan unit-unit pengorganisasiannya.

Saat menganalisa fenomena 'motivasi', dia menampilkan bias teoritis serupa dengan menjadikan konsepnya yang sangat ketat tentang 'motif' seolah nyata. Lebih jauh lagi, dia menganggapnya buruk entah bagi individu secara pribadi maupun secara kelas, memparalelkannya dengan 'tipe-tipe ideal' yang sebenarnya unit-unit pokok analisanya. Weber bahkan mengobyektifkan konsep 'motif keuntungan' yang terkenal itu seolah umum berlaku di tradisi analisa kaum utilitarian. Di bidang sosiologi agama, dia mengobyektifkan motif-motif seperti 'kebutuhan akan keselamatan', cenderung memilahkan motif-motif itu dari motif-motif lebih umum lainnya yang hadir di tingkatan pribadi individu. Baginya, motif berkaitan dengan 'tipe-tipe ideal' budaya, hanya berhenti di kerangka morfologis, tidak pernah berkaitan dengan motif-motif lain di dalam sistem kepribadian atau proses-proses lain di dalam sistem sosial dan sistem budaya.

Skema Weber di Sosiologi Agama dan teks-teks lain telah mendorong kemajuan besar di jamannya, menyediakan fondasi bagi pengembangan lebih jauh sosiologi secara umum, dan tetap relevan bahkan di taraf morfologinya yang paling luas. Meskipun skema konsep Weber jauh dari lengkap atau definitif, dia tetap menjadi acuan terluas bagi pola evolusi terkait perkembangan orientasi keagamaan. Konsepnya tentang dua arah dasar rasionalisasi di bidang makna contohnya, akan selalu dianggap berbeda radikal dari semua konsep yang lain.

Kesulitan-kesulitan tampaknya muncul juga saat perhatian difokuskan ke masalah-masalah transisi, entah di antara jenis-jenis etika religius tanpa acuan genetik, maupun di dalam proses perkembangan dari satu fase/tahap ke fase/tahap lain. Ketika Weber menganalisa soal-soal ini, terasa sekali adanya 'ke-*ad hoc*-an', yaitu ketika kelemahan teoritisnya berusaha ditutupi oleh pendataan historisnya yang sangat luas, dan tingkatan sempurna pemahaman empiris dan caranya menilai bahan-bahan itu.

Karena itulah skema Weber yang diaplikasikan cendekiawan yang kurang begitu jenius, sulit menghasilkan bobot setara. Mungkin memang ini alasan utama kenapa relatif sedikit muncul pengembangan lebih jauh bagi kontribusi sosiologis Weber.

Mungkin juga memang ada dua penyebab utama kesulitan teoritis yang kemudian mengemuka, tak peduli kayanya sumber kajian Weber. Yang pertama berkaitan dengan penekanannya yang tajam terkait *patahan* profetik. Pada esensinya, ini terlihat seolah dia tidak memahami langkah-langkah evolusi utama yang jelas melalui proses bertahap. Bukan berarti kita menyangkal adanya patahan itu namun jelas terjadi bias teoritis saat Weber menyoroti patahan tersebut, dan sebaliknya, ia menolak tegas kemungkinan akan proses perubahan kumulatif yang lebih bertahap.

Yang kedua berkaitan dengan konsepnya tentang motivasi. Secara umum bisa dikatakan dia berada di bawah tekanan teoritis untuk menjadikan motif sebagai realitas—yang dianggapnya buruk bagi individu maupun kelas—agar cocok dengan tipe-tipe ideal yang merupakan unit-unit pokok analisanya. Dia bahkan, saya kira, bersalah karena terlalu mengobyektifkan 'motif keuntungan' yang memang lazim digunakan di tradisi utilitarian Barat. Kecenderungan yang sama muncul di bidang keagamaan, mungkin yang paling menyolok adalah konsepnya tentang 'kebutuhan akan keselamatan', dan ranah yang di dalamnya Weber cenderung memisahkan kebutuhan itu di tingkatan pribadi dari motif lain individu yang lebih umum.

Akhirnya, pengatomian Weber untuk jenis-jenis etika keagamaan telah memasukkan ke dalam analisanya sebuah keketatan yang justru membatasi perhatiannya ke variasi jangkauan komponen-komponen yang termaktub di tipe-tipe tersebut. Saya sudah menyatakan bahwa keketatan tipologis nampak jelas di titik utama analisa Weber. Pertama, dia menekan konsep variabel independen yang bertanggung jawab untuk

perubahan-perubahan sosial-budaya yang lebih kumulatif dan bertahap; oleh karena itu, ini yang mendorong Weber untuk merasakan bahwa *mestinya ada pergeseran-pergeseran tajam dari satu tipe ke tipe lain*. Kedua, rigiditas tipologis di analisanya tentang motivasi menekan fleksibilitas transisi dari satu motif ke motif lain, membuatnya harus bertahan dengan satu kategori motivasi bagi tipe-tipe tindakan sosial kongkrit; alhasil, Weber 'mempsikologikan' secara mentah penginterpretasian tindakan sosial yang terdapat di dalam konteks penganalisaan sistem sosial.

Kritik-kritik terakhir barusan tidak dimaksudkan untuk mengurangi pentingnya kontribusi Weber bagi studi sosiologi agama karena jelas sekali jika kontribusinya kekal. Sebaliknya, lewat Pengantar ini nampak sekali jika upaya pengembangan teori di bidang ini selama 50 tahun terakhir tidak pernah sanggup menyingkapkan kesulitan teoritis yang penting di seluruh pikiran Weber terkait sosiologi agama. Semua kritik yang dilontarkan tak lebih dari prakiraan kasar saja, sebuah potret menyedihkan yang dibuat oleh kemajuan ilmu-ilmu sosial yang faktanya seluruh ilmu sosial justru mengalami kemajuan nyata.

Bagi saya pribadi, monograf Weber ini kontribusi paling krusial di abad kita bagi pemahaman komparatif dan evolusioner tentang hubungan agama dan masyarakat, dan yang lebih umum lagi, tentang masyarakat dan budaya. Namun buku Sosiologi Agama yang Anda pegang ini, sama seperti kontribusi besar manapun bagi keilmuan, hanyalah sebuah sintesis sekaligus titik pijak bagi perangkat sintesis yang lain di jalan tak berujung yang memang harus demikian adanya demi membentuk proses penyempurnaan pengetahuan.

Pengantar Penerjemah

Edisi Bahasa Inggris

Di tangan pembaca sekarang hadir sebuah karya unik—lebih tepatnya, bagian dari sebuah karya—yang ditulis sosiolog paling terkemuka, Max Weber. Sekarang banyak tulisan Weber sudah tersedia dalam bahasa Inggris semenjak Frank H. Knight menerjemahkan 'Wirtschaftsgeschichte' (*General Economic History*) di tahun 1927. Terjemahan bahasa Inggris pertama terhadap karya Weber itu diikuti oleh terjemahan Talcott Parsons terhadap esai paling terkenal Weber, 'Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus' (*The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*) di tahun 1930. Sejak itu, sebagian besar karya Weber sudah diterjemahkan ke bahasa Inggris, termasuk semua esai dan monograf yang terkumpul di dalam *Gesammelte Aufsatze zur Religionssoziologie*.[1] Namun sampai sekarang, belum ada versi

[1] Kumpulan studi Weber tentang agama-agama dan masalah yang muncul di dalam studi perbandingan agama ini sekarang sudah diterjemahkan sepenuhnya ke bahasa Inggris dengan judul 'Collected Essays in the Sociology of Religion'. Di bahasa Jermannya, kumpulan esai-esai ini terdiri atas 3 jilid. Karena bagian terbesar jilid I sudah diterjemahkan Parsons dalam 'The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism', terpaksa 4 esai yang tersisa dari jilid 1 diterjemahkan dalam bentuk yang lepas-lepas. Tiga esai yang agak pendek dimasukkan Hans H. Gerth dan C. Wright Milss di buku terjemahan mereka, From Max Weber: Essays in Sociology (1946), yaitu: 'Die Protestanischen Sekten und der Geist des Kapitalismus' (The Protestant

bahasa Inggris untuk risalah terpenting Weber yang berjudul 'Religionssoziologie' (*The Sociology of Religion*), persisnya sebuah monograf, yang membentuk separuh sistematika ilmu-ilmu sosialnya, 'Wirtschaft und Gesselschaft' (*Economics and Society*).

Weber bukan hanya memadukan istilah 'Religionssoziologie' untuk pendekatan analisa sosial bagi agama-agama Kristen dan non-Kristen, seperti yang dikatakan Joachim Wach, tapi juga bersama kolega-koleganya, Ernst Troeltsch dan Werner Sombart, benar-benar menciptakan disiplin baru yang disebut sosiologi agama. Dari ketiga pendiri ini, Weber yang lebih banyak menerima pujian atas logika, sistematika, dan pengetahuannya yang menakjubkan, dan kecemerlangan, kejernihan serta gairah berpikirnya. Menjelang akhir hidupnya, Weber mencurahkan seluruh tenaga untuk membuat sistematika sosiologi agama tersebut, sebuah karya yang terjemahannya berada di tangan Anda sekarang, bukan sebagai buku yang lepas sama sekali dari teks-teks sebelumnya, melainkan sebuah penyingkapan poin-poin kunci karya besarnya *Wirtschaft und Gesselschaft* yang tidak pernah tuntas dia tulis. Meski nilai pentingnya tidak bisa disangkal, monograf yang didedikasikan untuk sosiologi agama ini belum pernah diterjemahkan ke bahasa Inggris karena sejumlah alasan.

Ketimbang esai *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* Weber yang terkenal itu—yang tetap mengalami perubahan ganjil selepas dari tangan penulisnya, yaitu maksud-

---

Sects and the Spirit of Capitalism), 'Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen' (The Social Psychology of the World Religions), dan 'Zwischenbetrachtung' (Religious Rejections of the World). Sedangkan 1 esai lagi, diterjemahkan secara terpisah oleh Hans H. Gerth di tahun 1951 sebagai 'The Religion of China: Confucianism and Taoism'. Jilid II karya Weber berbahasa Jerman tentang agama-agama di India diterjemahkan Hans H. Gerth dan Don Martindale di tahun 1950 dengan judul The Hindu System. Sedangkan jilid III karya Weber berbahasa Jerman, diterjemahkan Hans H. Gerth dan Don Martindale di tahun 1952 dengan judul Ancient Judaism.

maksudnya sering keliru dipahami[2]—karya utamanya, *Wirtschaft und Gesselschaft*, justru lebih banyak menimbulkan salah tafsir, bahkan meski dibaca dari bahasa aslinya langsung. Bukan lain karena karya yang sangat penting dan sulit ini masih belum sempat dituntaskan lantaran kematian mendadak penulisnya. Alhasil, bagian awal yang diterbitkan beberapa tahun setelah bagian-bagian buku ini rampung digarap, memunculkan persoalan teoritis tertentu lantaran tumpang-tindih perspektif yang cukup senjang bedanya. Selain itu, beberapa halaman teks yang diterbitkan oleh istrinya sebagai dedikasi terakhir untuk suami tercinta sudah berpindah-pindah tempat, membuat maksud Weber jadi buram seperti yang ditunjukkan Johannes F. Winckelmann terkait kontradiksi internal dan bukti-bukti lainnya. Bahkan di Jerman, tidak sempurnanya susunan teks yang kian mempersulit tingkat pembacaan naskah yang sudah sulit ini, mencegah *Wirtschaft und Gesselschaft* memberikan pengaruh sebagaimana mestinya, ditilik dari cakupan analisanya—seperti yang disaksikan Carl Schmitt sendiri terkait kurang-mampunya karya menakjubkan ini mempengaruhi para pemikir hukum padahal bagian awal *Wirtschaft und Gesselschaft* jelas-jelas menyoroti semua esensi sosiologi hukum.

Akhirnya, nasib akhir sistem sosiologi Weber di tangan para penerjemah bahasa Inggris adalah sulitnya untuk bisa memahami alur sesungguhnya argumentasi-argumentasi di buku monumental itu. Karena itulah, mahakarya Weber

[2] Lihat Ephraim Fischoff, 'The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism: The History of a Controversy' di dalam *Social Research*, Februari 1944 jilid II hlm.53-57; esai itu sekarang dimuat di dalam Robert W. Green (ed), *Protestantism and Capitalism: The Weber Thesis (Problems in European Civilization)*, Heath 1959, hlm.107-114. Untuk interpretasi lain tentang maksud Weber yang sesungguhnya di dalam The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism, lihat komentar Hans H. Gerth dan C. Wright Mills di dalam *From Max Weber: Essays in Sociology*, hlm. 447, bab III, catatan kaki no. 20.

selalu diterjemahkan menjadi segmen-segmen,[3] bahkan setelah hadirnya buku yang dipegang pembaca sekarang, beberapa bagian risalah raksasa itu masih belum bisa diterjemahkan. Analisa lebih detail tentang latar belakang dan maksud *magnum opus* Weber sesungguhnya, yang darinya terlihat bahwa buku ini tak lebih dari satu segmen saja yang mandiri dan karenanya bisa diterbitkan secara terpisah dari totalitas teks Weber, bisa dilihat di Lampiran II edisi ini. Di titik ini harus ditegaskan bahwa sebagian besar ketidaksempurnaan teks *Wirtschaft und Gesselschaft* yang sudah disebutkan sebelumnya, sudah dibenahi sekarang berkat kerja keras Johannes F. Winckelmann yang sekarang

[3] Sejauh ini, ada 4 terjemahan yang sudah terbit terkait bagian-bagian yang sulit dari karya Weber itu. (1) *From Max Weber: Essays in Sociology* (1946), diterjemahkan dan diedit Hans H. Gerth dan C. Wright Mills. Di buku ini, selain kepingan-kepingan karya Weber lainnya, terdapat bagian-bagian yang diambil dari Bagian III Wirtschaft und Gesselschaft edisi 1925, yaitu: bab VI diambil dari bab 3 Weber, bab VII dari bab 4 Weber, bab VIII dari bab 6 Weber, bab IX dari bab 9 Weber, dan bab X dari bab 5 Weber. (2) *Max Weber: The Theory of Social and Economic Organization* (1947, edisi ke-2 1950), diterjemahkan dan diedit Talcott Parsons dan A.M. Henderson, dengan kata pengantar dari Talcott Parsons. *(3) Max Weber: On Law and Economy in Society* (1954), diterjemahkan dan diedit Edward Shils dan Max Rheinstein untuk edisi 20th Century Legal Philosophy Series dengan kata pengantar dari Max Rheinstein. Terjemahan ini, yang juga didasarkan pada edisi 1925, bagian-bagian yang diambil dari Wirtschaft und Gesselschaft tersebut, adalah (letak halaman disesuaikan edisi Jerman 1954): kategori-kategori sosiologis yang fundamental (hlm.1-20); pemilihan sistem ekonomi dan sistem normatif (hlm.181-198); dan seluruh bagian sosiologi hukum (hlm. 382-575) namun dengan penghilangan beberapa bagian. (4) *Max Weber: The Rational and Social Foundation of Music*, diterjemahkan dan diedit Don Martindale, Johannes Riedel dan Gertrude Neuwirth dari edisi Jerman Die rationalen und soziologischen Grundlagen der Musik. Di buku ini, bagian yang diambil adalah dari hlm. 818-869 (edisi ke-2 Wirtschaft und Gesselschaft) atau hlm. 877-928 (edisi ke-4 Wirtschaft und Gesselschaft).

Namun demikian, tepat kiranya jika kita menyebutkan beberapa buku lain yang juga mengandung beberapa esai dari karya utama Weber tersebut, yaitu: *Max Weber: On the Methodology of the Social Sciences* (1949), diterjemahkan dan diedit Edward A. Shils dan Henry A. Finch dengan kata pengantar dari Edward A. Shils; Reinhold Bendix, *Max Weber: An Intellectual Portrait* (1960); *The City* (1958), diterjemahkan dan diedit Don Martindale dan Gertrude Neuwirth; dan The Three Types of Legitimate Rule (1958), diterjemahkan H.H. Gerth untuk Berkeley Publications in Society and Institutions vol. IV no.1.

menjadi kurator Max Weber Archiv milik Soziologisches Institut di Universitas Munich. Edisi baru (ke-4) Winckelmann tentang risalah sosiologis Weber itulah yang menjadi teks dasar buku terjemahan kita ini.

Di dalam edisi baru *Wirtschaft und Gesselschaft* tersebut, bagian 'Religionssoziologie' berada di pertengahan sampai akhir jilid I, di Bagian II yang membahas ilmu ekonomi dan lembaga-lembaga dan kekuatan-kekuatan sosial. Bab monografik tentang sosiologi agama ini didahului oleh bab yang membahas jenis-jenis pelembagaan komunitas dan sosial dan hubungan keduanya dengan ekonomi, dan hubungan-hubungan yang sangat jelas antara etnisitas dan lembaga-lembaga tersebut. Bagian awal *Wirtschaft und Gesselschaft* membahas kategori-kategori dasar sosiologi di 2 bab yang berjudul 'Fundamental Concepts of Sociology' dan 'Fundamental Sociological Categories of Economic Activity'. Bagian awal *Wirtschaft und Gesselschaft* tersebut melandasi analisa metodologis dan fundamental yang ekstensif terkait abstraksi besar-besaran dan tantangannya, yang diikuti analisa sistematik terhadap wilayah-wilayah utama aktivitas sosial: ekonomi, politik, agama, dan estetik. Yang selalu hadir di setiap analisa tersebut adalah kesadaran mendalam terhadap metode-metode yang tepat bagi tujuan-tujuan dan tema-tema ilmu sosial. Seluruh *Wirtschaft und Gesselschaft* memadatkan jangkauan luas data sejarah dan sosiologis menjadi sebuah tipologi, yaitu sebuah sistem tentang konsep-konsep—sebuah ciri yang menjadi saksi bagi cakupan belajar Weber yang tidak lumrah saking luasnya, fokus yang tak kenal lelah demi kesempurnaan metodologinya, dan kekampiunannya sebagai ahli di dalam analisa deskriptif.

Bab 'Religionssoziologie' itu sendiri memiliki subjudul 'Typen der religiosen Vergemeinschaftung' (*Types of Religious Association*); memperlihatkan perspektif Weber sebagai sosiolog,

berorientasi kepada penyebab-penyebab sosial dan pengaruh-pengaruhnya, selain juga efek-efek sosial dan saling berkaitnya agama dan kehidupan kelompok. Di beberapa bagian monograf ini, yang menyarikan dan memadatkan sejumlah besar data faktual yang untuk meraihnya Weber menggarapnya hampir selama satu generasi, memperlihatkan semua bahan yang sudah dipelajari Weber sejak publikasi esai pertamanya di dalam sosiologi agama, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, yang telah membuatnya memiliki reputasi internasional dan menjadi stimulus bagi studi-studi komparatifnya tentang budaya. Karena itulah, saat membaca seluruh 'Religionssoziologie' harus diingat, teks ini berkaitan erat dengan esai pertamanya itu, dan dengan bab-bab lain atau risalah-risalah monografik Weber yang lain di dalam *Wirtschaft und Gesselschaft*, khususnya yang berkaitan dengan otoritas kharismatis dan bentuk-bentuk dominasi lainnya.[4]

Studi-studi empiris Weber yang kaya terhadap agama-agama historis besar dunia dikendalikan oleh minat besarnya kepada pengaruh agama bagi kapitalisme modern dan, yang lebih jauh lagi, pertanyaan besarnya terkait pengaruh-pengaruh agama bagi evolusi rasionalisme Barat pada umumnya. Bisa dikatakan, perspektif yang sangat sosiologis milik Weber ini lebih luas daripada fokus ekonomi Marx yang reduksionistik dan fokus positivistik studi-studi sejarah Comte yang juga reduksionistik. Bahkan rekan-rekan Weber saat mendirikan sosiologi teoritis Jerman, Ferdinand Tonnies dan Georg Simmel, tidak bisa menyaingi Weber dalam jangkauan perspektifnya yang murni sosiologis. Hampir sulit dipercaya jika kekayaan 'Religionssoziologie' yang menakjubkan itu dibuat hanya oleh Weber seorang, sebuah kombinasi luar biasa besar antara pengetahuan luas terhadap ilmu-ilmu sosial, observasi netral

[4] Lihat khususnya: *Max Weber, The Theory of Social and Economic Organization*, diterjemahkan Talcott Parsons tahun 1947.

dan menyeluruh, dan nostalgia penuh haru namun tetap jernih secara ilmiah terhadap fenomena religiusitas di masa lalu.

Terlalu sering, bahkan hampir semua, studi agama jatuh ke tangan para profesional dan spesialis agama, yang jelas tidak begitu suka membedah iman mereka lewat metode keilmuan dan perspektif sosiologis yang dibutuhkan bagi penyelidikan analitis aktivitas manusia yang satu ini. Yang agak langka adalah para spesialis sejarah dan fenomenologi agama, seperti Franz Overbeck contohnya, yang bersedia mendukung penggalian fenomenologi agama meski di titik akhir tetap membela imannya. Di sisi lain, bias-bias rasionalistik, saintistik, materialistik bahkan operasional para ilmuwan sosial modern telah menghalangi mereka untuk memberikan apresiasi pribadi terhadap peran formatif fenomena agama di dalam evolusi budaya. Namun di dalam analisa Weber terhadap agama, kita dapat menemukan sejumlah universalitas *Weltgeschichtliche Betrachtungen* Burdkhardt (tanpa eksentresitas Spengler dan Toynbee); kepekaan eksistensial yang disuarakan para pemikir yang mengikuti Nietzsche, Marx, Dilthey, dan Freud; dan sebuah kecenderungan luar biasa akan konstruksi arsitektonik kategori-kategori sosiologis.

Faktor-faktor kebangsaan dan kronologi, selain juga bakat bawaan, tampaknya hal-hal inilah yang berkontribusi bagi kesiapan Weber mempelajari agama. Karya-karya yang dihasilkannya lalu jadi terlalu merangsang, tak peduli jurang penafsiran yang dilekatkan padanya, dan ketidaksempurnaan formal susunan halaman teks-teksnya. Caranya menganalisa sosiologi hukum, sosiologi politik, pengorganisasian ekonomi, dan sosiologi musik yang tercakup di dalam *Wirtschaft und Gesselschaft*, tetap tidak berkurang kecemerlangan inspirasinya saat menganalisa sosiologi agama yang diterjemahkan di buku ini. Kebaruannya bisa terasa bahkan di seluruh bagian monografnya, dan luasnya jangkauan analisa yang terlihat dari tebalnya buku, telah menghasilkan sebuah pencapaian yang

sulit ditandingi siapa pun, sangat tajam merembesi seluruh sendi ilmu sosial modern.

'Religionssoziologie' Weber, yang diterjemahkan di buku ini, telah menarik minat yang tidak lazim bagi banyak orang, tak peduli teks ini belum selesai, menjadikannya seperti rumusan final sosiologi agamanya. Bahkan setiap bagian *Wirtschaft und Gesselschaft* masih terus menuai pujian tertinggi dari para sosiolog seluruh dunia. Bukan lain karena di tangan sang empu, terkumpul rapi semua bahan intelektual dari berbagai disiplin ilmu, diramu dalam sebuah perspektif sejarah dunia yang unik.

Bahkan dengan kondisi yang belum tuntas ditulis, kemasifan dan jangkauan manual sosiologi Weber tetap menjadi monumen kekuatan intelektual yang menyolok. Seperti biografi Schleiermacher yang tidak tuntas ditulis Wilhelm Dilthey menjadi salah satu biografi terbesar Jerman, demikian pula risalah Weber termasuk satu dari karya cendekiawan paling komprehensif dan kuat di ilmu-ilmu sosial. Tentunya *Wirtschaft und Gesselschaft* boleh disebut karya sosiologi Jerman paling mengesankan di abad 20, dan memiliki hanya segelintir saja tandingan. Ia menyatukan seluruh pengetahuan yang berlapis di semua ilmu sosial dengan konseptualisasi teoritis tingkat tinggi, sangat menakjubkan bahkan bagi para sosiolog Jerman sendiri, yang orientasi metafisik tradisinya telah mengondisikan para pemikir itu untuk kuat dengan metodologi.

Banyak cendekiawan Jerman menyebut tulisan Weber bak patung dada pemikir berukuran kolosal. Filosof Karl Jaspers contohnya, menyebut *Wirtschaft und Gesselschaft* "alles umgreifende Riesenwerk" (buku raksasa berisi segala sesuatu).[5] Sosiolog

[5] Ditulis Jaspers di dalam *Max Weber: Deutches Wesen im politischen Denken im Forschen und Philosophieren* (1932), hlm. 79. Pernyataan awalnya dia tulis di dalam *Gendkrede*, 17 Juli 1920, hlm. 4, lalu Heinrich Rickert mengutipnya di Pendahuluan untuk *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, edisi ke-5, 1921, hlm. xxiv, dan Marianne Weber di dalam *Max Weber: Ein Lebensbild*, 1926, hlm. 425.

Rene Konig saat meringkas biografi Max Weber di bukunya, *Die Grossen Deutschen* (jilid 4, 1956, hlm. 414) menegaskan bahwa *Wirtschaft und Gesselschaft* tetap merupakan pencapaian terbesar sosiologi Jerman. Bahkan, kerja seumur hidup Weber yang membuat *Wirtschaft und Gesselschaft* karya tulis tertinggi yang pernah diekspresikan manusia, terus memberi pengaruh besar. Stimulusnya, dan kekuatannya, diakui bahkan oleh para penulis besar yang mengkritik beberapa konsep penting Weber. Leo Strauss, yang menjadikan teori politik Weber sasaran utama kritiknya, menulis tentang Weber sebagai berikut: "Apa pun kekeliruan yang sudah dibuatnya, dia tetap ilmuwan sosial terbesar di abad kita."[6] Kritikus lain yang menyoroti relativisme sikap Weber, memuji *Wirtschaft und Gesselschaft* sebagai "luar biasa", karena tulisannya "jauh lebih waras daripada yang dipahami banyak orang."[7]

Masalah serius yang menyulitkan penerjemahan tulisan Weber disebabkan beberapa hal berikut. Pertama, gaya tulisnya yang tidak lazim, contohnya sedikitnya kata kerja, mirip caranya bicara saat memberi kuliah, menggoda pembaca memikirkan hal-hal di luar yang ilmiah, atau menimbulkan curiga di benak sehingga meragukan keilmiahan tulisan Weber. Kedua, seringnya menggunakan neologisme. Ketiga, proses belajarnya yang padat dan berlapis. Weber menguasai banyak bahasa sehingga dia seringkali berpindah topik sangat cepat sesuai makna kata yang tengah digalinya, mengandaikan pembaca sudah tahu makna sepenuhnya dari istilah yang dianalisanya. Keempat, banyaknya pemaknaan yang bisa ditarik dari pernyataannya. Hampir semua kata dan kalimat dipilih Weber dengan ekstra hati-hati dan penuh pertimbangan, membuat dia bukan melaporkan peristiwa tapi seperti pelukis yang menggambar kesan. Kelima, kekhasan-kekhasan sintaksisnya. Dan keenam, seringnya Weber

[6] Leo Strauss, *Natural Right and History*, 1953, hlm. 36.
[7] Erich Voeglin, *The New Science of Politics*, 1952.

mengunakan ironi nominalistik, nampak dari penggunaan yang aneh terhadap istilah-istilah yang sudah akrab diketahui.

Hans Gerth, di dalam pendahuluannya untuk *From Max Weber: Essays in Sociology*, menyebut gaya tulis Weber 'kastil-Gothik' dan 'Platonis'. Beberapa istilah yang digunakan Weber bahkan tidak bisa diterjemahkan, seperti *Perhorreszierung, charisma, Berufsekstatiker, Bewahrung, gesinnungsethisch sublimiert, Gemeindereligiositat, Heilsmethodik, Gnadernspendung, dan Wahlkreisgeometrie*. Para penerjemah bahasa Inggris mengeluhkan sulitnya bahasa dan gaya yang digunakan Weber, dan bisa berbeda sangat jauh penafsiran atas satu kata Jerman yang sama. *Herrschaft* contohnya, diartikan Gerth 'otoritas', Parsons 'kontrol imperatif', dan Rheinstein 'dominasi'. Bahkan para pemikir Jerman sendiri lebih berminat memahami dan menafsirkan karya Weber daripada menerjemahkan kata-kata ganjil seperti itu. Karl Jaspers contohnya, lebih berminat menafsirkan gaya khas Weber dan membiarkan saja jurang muncul antara ketepatan maksud di benak Weber dengan pemahaman berbeda-beda di lidah setiap pembaca lantaran kekacauan gaya tulisnya.[8] Di

[8] Di bukunya, *Max Weber: Deutsches Wesen*, hlm.70, Karl Jaspers menyatakan: "Peremehan Weber terkait perannya sebagai orang bijak, sang guru, terlihat dari bahasa yang dia gunakan. Saat bersentuhan pertama kali dengan teks Weber, pembaca pasti terkejut dengan kontras antara pemikirannya yang sanggup menembus segala sesuatu, dengan konseptualisasinya yang mudah sekali dipahami, dengan logika argumennya yang penuh kehati-hatian, dan dengan peremehan atas tulisannya sendiri, terekspresikan di gaya bahasa yang dipilihnya, komposisi kalimat yang dia gunakan, ranah kata yang ingin dia maknai, dan proporsi uraian yang dituangkannya. Weber tidak pernah merapikan gaya tulisnya. Dia menulis seolah semuanya keluar langsung dari intensifnya aktivitas otak dan daya kreatifnya, tidak lagi pernah memoles bahan-bahannya. Karena itulah gayanya seringkali tidak berwarna, namun justru di titik-titik itulah sesuatu yang khas Weberian hadir.

Sejauh terkait isi, tulisannya mengandung pengulangan dan pergerakan yang kembali lagi ke fokus utamanya, dan seringkali ditandai oleh tiadanya pendataan, tanda petik atau keterangan pelengkap. Nampak sekali Weber enggan membaca manuskrip-manuskrip yang sudah ditulisnya, bahkan meski sudah dibukukan. Dia seolah tidak memperoleh kesenangan dari tulisannya namun terus bergerak lebih

beberapa bagian buku terjemahan ini, kata-kata dan frase-frase Weber yang ambigu untuk diterjemahkan dari bahasa Jerman, akan ditulis di dalam tanda petik, meski kami berupaya hal-hal demikian sesedikit mungkin dilakukan.

Di terjemahan ini pula, ketika dihadapkan kepada pilihan antara mempertahankan gaya tulis Weber dan akurasi pemaknaannya, kami lebih mendukung yang kedua. Setiap upaya sudah dilakukan untuk sebisa mungkin mereduksi kelewat panjangnya paragraf-paragraf Weber, yang di beberapa kasus sampai harus memangkas hingga satu halaman kuarto atau lebih, bahkan kalimat yang terlalu panjang juga harus kami reduksi. Namun jika akurasi bukan faktor penentunya, dan ketika dihadapkan pada pilihan antara mempertahankan gaya tulis Weber dan kelancaran pembacaan di bahasa Inggris, kami lebih mendukung yang kedua. Demi kejernihan dan keterbacaan di dalam bahasa Inggris, beberapa bagian yang agak singkat kami masukkan ke bab-bab yang lebih pendek, beberapa bab yang terlalu panjang kami pecah jadi dua-tiga bab, sehingga sejumlah perubahan harus dibuat dalam penjudulan dan anak judulnya, dan beberapa bagian tulisan kami pindah urutannya—meski harus ditegaskan, tidak ada satu pun upaya dilakukan untuk mengedit-ulang karya ini. Tidak ada bahan yang dipindahkan antara teks dan

---

jauh meniti jalan setapak pemikirannya karena setiap yang ditulisnya hanya satu langkah menuju langkah berikutnya.

Lantaran Max Weber menyoroti secara eksklusif substansi lebih daripada bahasa yang melukiskan, dia sanggup menyingkapkan secara otomatis lewat bahasanya sumber orisinil substansi tersebut—suara paling jujur ruh manusianya di dunia kontemporer. Dan karena penguraiannya tidak lagi punya bentuk ketika muncul dorongan besar untuk meledakkan bentuk-bentuk yang keliru, Weber pun meraih suatu keotentikan, yang bukan lain adalah pengekspresian paling pas bagi pemikiran yang sungguh orisinil dan bagi sebuah kemanusiaan yang utuh.

Saat menggunakan bahasa, seperti yang dilakukan di teks-teks lainnya, Max Weber amat menakjubkan, tidak berprasangka, dan terbuka. Dia memberikan diri seolah dirinya menyatu dengan disiplin obyektifnya dan kemanusiaannya, tanpa jarak sedikit pun. Karena itu kita bisa mengatakan, Max Weber tergeletak di hadapan kita. Dia berani memperlihatkan dirinya dan tidak pernah merasa harus mendaki cepat-cepat kepada pengekspresian yang dibuat-dibuat tinggi.

catatan kaki; seluruh teks kami terjemahkan sesuai tempatnya. Setelah banyak penggubahan seperti ini, harapan kami adalah terjemahan atas studi panjang-lebar Weber terhadap sosiologi agama dan budaya dapat membantu mahasiswa yang selama ini pasti ketakutan dengan '*anfractuosities*' (pelintiran-pelintiran, meminjam istilah Macaulay saat mengomentari Samuel Johnson) perangai dan kecerdasan Weber saat berekspresi dengan idiom-idiom Jerman-nya.

Penyiapan versi bahasa Inggris ini sendiri berhutang banyak pada ketekunan dan kemampuan editorial istri saya, Marion Judson Fischoff, dan kolega kami yang terhormat, Alice M. Childs. Meski sejak awal, stimulus intelektual dan penguatan selalu diberikan oleh yang terhomat Profesor James Luther Adams, untuk beliaulah terima kasih tak berhingga saya ditujukan. Dukungan bersahabat juga saya terima dari para direktur Beacon Press terdahulu, Melvin Arnold dan Thomas A. Bledsoe, dan dari editor saat ini, Karl Hill. Ucapan terima kasih juga saya berikan kepada Profesor Robert Bellah dan Profesor Talcott Parsons. Kontribusi merekalah yang sudah membuat studi-studi Weberian berkembang pesat sehingga memicu perkembangan besar-besaran teori sosiologi di Amerika Serikat. Selain itu, minat mereka kepada proyek penerjemahan ini, dan kesediaan mereka memberi banyak masukan editorial di beberapa bagian teks, semakin membuat buku yang Anda pegang sekarang lebih sempurna.

Menjelang akhir hidupnya, di sepucuk surat kepada Carlyle, Goethe yang sudah berusia lanjut menggambarkan dengan berirama para penerjemah sebagai agen-agen perdagangan intelektual antar-bangsa. Rasa tanggung jawab seperti itulah yang sudah menggerakkan penerjemah buku ini untuk berusaha menyingkapkan buah pikir dan semangat dari sebuah karya asing yang penting. Semoga versi bahasa Inggris untuk bagian lain opus mahadahsyat Weber ini kian meningkatkan pengetahuan

kita semua tentang kontribusi luar biasa yang dibuat salah satu 'guru' paling berpengaruh di abad ini. Semoga juga kekaguman kami terhadap kontribusi Weber dapat menstimulasi beragam aplikasi demi memperkaya bidang studi yang sudah digumuli penulisnya seumur hidup. Seperti yang diucapkan Karl Jaspers di upacara pemakaman Weber di Heidelberg, 17 Juli 1920: "Cara menghargai orang besar adalah berusaha menjadikan karyanya bagian diri kita untuk kemudian mengembangkan lebih jauh garis-garis pemikirannya itu."

Lynchburg, Virginia
Ephraim Fischoff

1

Lahirnya Agama-Agama

Mendefinisikan 'agama', mengatakan apakah ia *sebenarnya*, mustahil dilakukan di awal presentasi ini. Definisi dapat diupayakan, kalau memang bisa, hanya di akhir penelitian. Esensi agama bahkan bukan fokus kita, karena yang menjadi tugas kita di sini adalah mempelajari kondisi-kondisi dan efek-efek dari jenis/tipe perilaku sosial tertentu.

Lintasan-lintasan eksternal perilaku keagamaan/religius amat beragam sampai-sampai pemahaman tentang perilaku ini hanya bisa diraih dari sudut pandang pengalaman-pengalaman subyektif, ide-ide, dan tujuan-tujuan yang dimaui individu—ringkasnya, dari sudut pandang 'makna/arti/maksud' (*Sinn*) perilaku religius itu sendiri.

Bentuk-bentuk paling dasar perilaku yang dimotivasikan oleh faktor-faktor religius/keagamaan atau faktor-faktor magi[1]

[1] Saya memilih menerjemahkan *magic* dengan 'magi' dan bukan sihir *(wizardry/witchcraft)*, teluh/tenung *(sorcery)*, atau 'mejik' untuk menghindari bias pemahaman. Asal-usul kata *magic* di bahasa Inggris adalah: *maga* (Iran) menjadi *magos* (Phoenicia) menjadi *magike* (Yunani) menjadi *magus* (Latin) menjadi *magique* (Perancis kuno). Apa pun perubahan fonem dan morfemnya, ia tetap

ini diorientasikan ke dunia *ini*. "Supaya baik keadaanmu ... dan supaya lanjut umurmu di bumi" (Ulangan 4: 40) memperlihatkan alasan bagi performa tindakan-tindakan manusia yang mau bergabung ke dalam agama atau magi. Bahkan ritual mengorbankan manusia, yang jelas tidak lazim di masyarakat perkotaan modern, dilakukan di kota-kota maritim Phoenicia meski tanpa mengharapkan sesuatu seperti dunia-lain (*other worldly*). Selain itu, perilaku yang dimotivasikan agama atau magi ternyata perilaku yang relatif rasional, khususnya di manifestasinya yang paling awal. Perilaku ini mengikuti tatanan pengalaman kendati tidak selalu berupa tindakan yang sesuai skema cara-tujuan (*means-end schema*). Menggosok-gosokkan batang-batang kayu akan memercikkan api, dan dengan cara ini tindakan-tindakan simulatif ahli magi dapat mengundang hujan dari langit. Percikan-percikan api dihasilkan dari gesekan batang-batang kayu sama seperti efek 'magis' turunnya hujan dihasilkan dari pemanipulasian pawang hujan. Oleh karena itu, perilaku atau pemikiran religius atau magi tidak pernah terpisah jauh dari jangkauan tingkah laku berarah-tujuan (*purposive conduct*) sehari-hari, khususnya jika tujuan dari tindakan keagamaan dan magi didorong faktor-faktor ekonomi.

Hanya saja kita, ketika menggali hakikat fenomena ini dari perspektif modern, memilahkan secara obyektif perilaku tersebut ciri kausalitas yang 'benar' dan yang 'keliru', lalu menyebut ciri kausalitas yang keliru irasional dan tindakan yang terkait dengannya sebagai 'magi'. Padahal pemilahan yang berbeda pastilah dibuat oleh individu yang menampilkan tindakan magis tersebut, yaitu memilahkan antara kelaziman besar dan kelaziman kecilnya. Contohnya, tidak setiap batu

---

dimaknai sebagai kekuatan adikodrati istimewa dan misterius yang mampu mengontrol sesuatu agar terjadi. Dari sinilah saya menerjemahkan *magical* sebagai 'magis' dan *magician* sebagai 'ahli magi'. [Semua catatan kaki yang menggunakan angka dibuat oleh penerjemah edisi bahasa Indonesia demi membantu pemahaman dan pembacaan atas teks ini].

dapat berfungsi sebagai sebuah fetishisme, sumber kekuatan magis. Pun tidak setiap orang memiliki kemampuan untuk meraih kondisi ekstasis[2] yang menurut pengalaman masyarakat primitif adalah prasyarat untuk menghasilkan efek-efek tertentu di dalam meterologi, penyembuhan, keilahian, dan telepati. Utamanya, meski tidak melulu, kekuatan-kekuatan menakjubkan ini digambarkan lewat istilah-istilah khusus seperti '*mana*', '*orenda*', dan '*maga*' (dalam bahasa Iran). Di buku ini, kita akan menggunakan kata 'kharisma'[3] untuk menyebut kekuatan-kekuatan menakjubkan tersebut.

Ada 2 jenis kharisma yang berbeda. Ketika formalitasnya sanggup memberi manfaat penuh, kharisma disebut 'pemberian/anugerah' (*gift*) yang inheren di suatu obyek atau individu, dimiliki lewat bawaan lahir untuk kasus manusia, atau anugerah istimewa alam untuk kasus benda. Makna dasar kharisma ini mengandung implikasi bahwa ia tidak bisa diperoleh sembarang individu lewat cara apa pun. Namun jenis kharisma yang kedua, dapat dihasilkan secara artifisial pada sebuah obyek atau individu lewat sejumlah cara yang sulit namun luar biasa menakjubkan. Makna kharisma yang terakhir ini bukan lebih rendah dari yang pertama, karena masyarakat primitif mengasumsikan kekuatan kharisma dapat dikembangkan seperti itu hanya jika pada diri individu atau obyek sudah terkandung 'benih-benih' (*germ*),

[2] Saya memilih menerjemahkan *ecstasy* sebagai 'ekstasis', dari kata Yunani *'existanai'* yang artinya 'tercerabut dari pikiran/kesadaran'. Sekilas kondisi ini mirip *trance*, atau kerasukan (*possessed*), tapi beda. Di dalam ekstasis, pemicunya sensasi senang yang memuncak di otak, dilakukan untuk tujuan yang sifatnya lebih religius dan demi kebaikan komunal. Di dalam *trance*, meski pemicu sama namun tujuannya demi menghilangkan rasa takut (dari kata Latin *"transpire"* yang artinya 'ditumpulkan rasa takutnya'). Sedangkan 'kerasukan' bertolak belakang dari semuanya.

[3] Saya memilih menerjemahkan *charisma* sebagai 'kharisma' sesuai kata Yunaninya *kharisma* (dari *'kharis'* yang artinya 'anugerah/pemberian') sehingga kharisma maknanya adalah 'anugerah/kekuatan yang diberikan dari atas/yang ilahi'.

hanya saja dalam kondisi tertidur kecuali ia dibangkitkan oleh beberapa mekanisme asketik atau yang lain.

Oleh karena itu, di tahap paling awal evolusi keagamaan sudah ada *in nuce* [inti] semua bentuk doktrin anugerah keilahian entah yang berjenis *gratia infusa* [pelimpahan anugerah] maupun yang berjenis melodi keselamatan paling ketat lewat perbuatan baik. Orientasi naturalistik/kealamiahan yang kuat (keilmuan sekarang menyebut kondisi ini 'pra-animistik') dari fenomena keagamaan paling awal ini masih menjadi ciri agama masyarakat modern. Sampai hari ini tidak ada keputusan dewan gereja Katolik contohnya—yang berusaha memilahkan dengan tegas antara 'penyembahan' kepada Tuhan dari 'pemujaan' ikon-ikon santo-santa dan pendefinisian ikon-ikon itu tak lebih dari instrumen untuk berdoa—berhasil merembesi pikiran petani-petani Eropa untuk tidak meludahi patung seorang santo ketika mereka yakin santo yang direpresentasikan di patung itulah yang bertanggung jawab atas penderitaan atau tidak memberi pertolongan yang mereka minta darinya, bahkan meski prosedur tindakan yang benar untuk menyikapi ikon-ikon sudah dicontohkan para petinggi gereja.

Bahkan proses abstraksi, yang sederhana sekalipun, berakar dari banyak contoh perilaku religius paling primitif yang sudah kita teliti. Yang juga sudah terkristalkan adalah ide kalau makhluk-makhluk tertentu berada 'di belakang' dan bertanggung jawab bagi perilaku obyek-obyek alam, artefak-artefak, hewan-hewan, atau individu-individu yang dianugerahi kharisma. Ini adalah keyakinan paling dasar manusia tentang ruh. Sejak awal 'ruh' tidak dianggap sama dengan 'jiwa', 'setan', atau 'tuhan',[4] namun tetap tak terbatas, bersifat materi meski

[4] Di titik ini saya berharap pembaca membedakan permainan konsep Weber lewat penggunaan istilah-istilah yang mungkin berbeda makna dari yang kita gunakan biasanya. Yaitu, Weber menggunakan terminologi 'ruh', 'jiwa', 'tuhan', 'setan', dan 'ilahi' dalam arti terluas, total, dan obyektif untuk setiap istilah tersebut (*spirit, soul, god, demon, devine*). Karena itulah, saya sengaja

tak terlihat, tidak punya kepribadian tertentu namun tetap memiliki kehendak. Saat merasuki sebuah obyek kongkrit, ruh melimpahinya dengan kekuatannya yang unik. Ruh juga bisa pergi dari 'medium' atau 'wadah'-nya, membuat obyek itu tidak bisa beroperasi, menyebabkan kharisma ahli magi gagal melakukan performanya. Di kasus lain, ruh bisa hancur dan menghilang, atau ia merasuki kembali individu atau benda lain.

Bahwa kondisi ekonomi tertentu menjadi prasyarat bagi munculnya keyakinan terhadap ruh-ruh agak sulit dibuktikan. Namun keyakinan akan ruh-ruh, seperti lazimnya proses abstraksi, paling berkembang di masyarakat yang di dalamnya individu-individu tertentu memiliki kekuatan magis kharismatis yang menjadi bagian dirinya dengan sejumlah kualifikasi khusus. Bahkan situasi ini meletakkan fondasi bagi satu dari beberapa 'karir' tertua dari semua karir manusia, yaitu profesi sebagai 'nekromanser'[5] (*necromancer*) profesional. Yang membuat karir ini diakui dan terus dibutuhkan adalah fenomena bahwa ahli magi merupakan individu yang dianugerahi kharisma secara permanen, berbeda dari cara masyarakat awam mendapatkan kharisma.

Khususnya, karena sejak awal ahli magi sudah mengikat perjanjian, atau minimal membuat obyek unik untuk membangkitkan kemampuannya itu, sebuah kondisi subyektif yang sangat berbeda dari mekanisme yang menyajikan atau memediasi kharisma lewat ekstasis. Bagi masyarakat awam, kondisi psikologis ekstasis ini dapat diakses hanya secara kebetulan.

tidak menulis 'tuhan' atau 'ilahi' dalam huruf besar untuk memperlihatkan bahwa Weber memperlakukan istilah-istilah tersebut sebagai representasian obyektif suatu konsep tanpa unsur pengkultusan.

[5] Saya sengaja menerjemahkan *necromancer* bukan 'ahli nujum' untuk menekankan keterkaitan maknanya dengan 'nekromansi' *(necromancy)*, yaitu upaya berkomunikasi dengan ruh orang mati dalam rangka memprediksi atau mempengarui masa depan (dari kata *'nekromanteia'*, *nekros*: mayat + *manteia*: pewahyuan).

Tidak seperti praktik rasional magi, ekstasis muncul hanya dalam bentuk sosial, yaitu orgia[6], bentuk primordial rasa berkelompok religius secara komunal. Namun orgia hanya aktivitas yang sesekali dilakukan sedangkan pekerjaan ahli magi dapat terus-menerus dilakukan kapan pun di mana pun, dan saat beroperasi, justru tidak boleh diikuti orang awam.

Karena rutinitas menuntut dinamika hidup yang padat, kemampuan orang awam untuk mengalami ekstasis sekali-sekali saja, seperti dalam kasus keracunan. Untuk menghasilkan ekstasis, pelaku dapat menggunakan sejenis minuman beralkohol, tembakau atau narkotika—tapi utamanya musik—yang semuanya difungsikan sejak awal sebagai komponen orgia. Selain pemanipulasian rasional ruh-ruh agar mendukung kepentingan ekonomi, cara ekstasis digunakan ternyata menggerakkan dua fenomena penting yang lain. Yaitu, seni magi yang alamiah tersebut di mana-mana berkembang menuju terbentuknya perkumpulan-perkumpulan rahasia. Dari pengalaman ahli-ahli magi dengan kondisi orgia, dan dari semua kasus yang ditangani lewat pengaruh praktik profesionalnya, berkembanglah konsep 'jiwa' sebagai entitas yang terpisah, yang hadir di dalam, di belakang atau di dekat obyek-obyek alamiah. Dan tubuh manusia mereka lihat mengandung bagian tertentu yang memperlihatkan jejaknya: mimpi, ingatan samar-samar, ekstasis, kematian.

Namun harus ditegaskan, ini bukan tempat untuk menganalisa secara ekstensif ragam hubungan yang memungkinkan antara makhluk spiritual dengan jiwa yang bersembunyi di belakang manusia, yang entah bagaimana dapat terhubung

[6] Saya menerjemahkan *orgy* sebagai 'orgia' agar tidak dipahami sebagai pesta seks liar barbar/komersil yang umumnya dipahami sekarang. Kata Inggris *orgy* berasal dari kata Yunani *orgia* yang berarti 'ritual rahasia penyembahan Dionysus', ekuivalen dengan Bacchus di Romawi, dan ritual ini dilakukan lewat tari-tarian dan nyanyian sambil mabuk tanpa harus ada persetubuhan. Tujuannya demi mencapai ekstasis, bukan *trance*.

dengan benda kongkrit. Ruh dan jiwa ini dapat 'tinggal' kurang lebih secara berkesinambungan dan secara eksklusif di dekat atau di dalam sebuah obyek atau proses. Dan entah dengan cara bagaimana mereka 'memiliki' jenis-jenis kejadian, benda, kategori, perilaku dan khasiat tertentu yang darinya dapat dimunculkan dengan tepat. Pandangan-pandangan seperti ini, dan pandangan-pandangan lain yang serupa, disebut animistik. Sedangkan bagaimana ruh-ruh dapat dimasukkan untuk sementara ke suatu benda, tumbuhan, hewan atau manusia adalah tahap abstraksi yang lebih jauh, sebuah fase yang diraih di tahap-tahap berikutnya.

Di tahap tertinggi abstraksi, yang jarang bisa dipertahankan dengan konsisten, ruh dilihat sebagai esensi tak terlihat yang mengikuti aturan dan hukumnya sendiri, dan hanya 'disimbolkan oleh' obyek kongkrit tertentu. Di antara dua titik ekstrem naturalisme *lawan* abstraksi ini, ada banyak transisi dan kombinasi. Dan sejak tahap pertama bentuk abstraksi yang sederhana, sudah muncul prinsip yang menyatakan bahwa kekuatan-kekuatan 'supra-inderawi' dapat mengintervensi takdir manusia dengan cara yang sama seperti seseorang mempengaruhi arah dunia kepada dirinya.

Di tahap-tahap awal inilah, tuhan-tuhan dan setan-setan masih bukan suatu pribadi atau sesuatu yang hidup kekal, bahkan mereka belum punya nama. Sebuah tuhan bisa jadi dilihat sebagai suatu kekuatan yang mengontrol arah kejadian tertentu (*Augenblicksgotter* kata Usener), yang tentangnya tak seorang pun pernah memikirkannya sampai akhirnya suatu kejadian yang dipersoalkan muncul berulang. Di sisi lain, sebuah tuhan bisa saja kekuatan yang entah bagaimana beremanasi dari seorang pahlawan besar setelah gugur. Jadi, personifikasi maupun depersonifikasi adalah perkembangan yang muncul kemudian. Jadi, kita menemukan tuhan-tuhan tanpa nama

pribadi apa pun, yang dipanggil hanya dari jenis-jenis proses yang mereka kendalikan.

Di masa berikutnya, ketika semantika panggilan seperti ini tidak lagi dapat dimengerti, penyebutan proses dialihkan ke karakter untuk menunjukkan nama si tuhan. Sebaliknya, nama-nama yang tepat dari kepala suku yang kuat atau nabi-nabi, dijadikan sebagai penyebutan kekuatan-kekuatan ilahi, sebuah prosedur yang digunakan secara terbalik oleh mitos untuk memperoleh hak mentransformasi secara murni gelar-gelar ilahi menjadi nama-nama pribadi pahlawan-pahlawan yang dituhankan. Apakah konsep tertentu sebuah keilahian dapat bertahan lama dan karenanya selalu didekati lewat cara-cara magis atau simbolik, tergantung situasinya dan ini jelas berbeda-beda. Yang paling penting untuk diketahui dari hal-hal ini apakah dan dengan cara apa, klien para ahli magi atau pengikut pribadi seorang kepala suku sekuler menerima tuhan yang digagas itu setelah mereka mengkajinya dari pengalaman pribadi.

Di sini kita dapat membuat catatan sederhana bahwa hasil dari proses ini adalah bangkitnya ide 'jiwa' di satu sisi, dan ide 'tuhan', 'setan', dan kekuatan-kekuatan 'adikodrati' di sisi lain, sebuah penataan yang hubungan-hubungannya dengan manusia melandasi wilayah perilaku religius. Sejak awal, jiwa bukan entitas yang sifatnya personal atau impersonal. Ia sering diidentifikasikan—dari perspektif alamiah—dengan sesuatu yang lenyap setelah mati, contohnya, seiring hembusan nafas atau detak jantung yang di dalamnya jiwa berdiam, atau lewat mencerna (*ingestion*) yang darinya manusia memperoleh keberanian atas musuh yang sudah mati.

Yang jauh lebih penting adalah fakta bahwa seringkali jiwa dilihat sebagai entitas yang majemuk. Oleh karena itu, jiwa yang meninggalkan manusia selama bermimpi dibedakan dari jiwa yang meninggalkannya ketika ekstasis—yaitu ketika detak

jantung sampai di tenggorokan dan nafas berhenti *lawan* jiwa yang menghuni bayangannya. Yang berbeda lagi adalah jiwa yang setelah mati bergantung di mayat atau tinggal di dekatnya selama tubuh itu ditinggalkan jiwa sebelumnya, dan yang terus memberikan pengaruh ke wilayah tempat tinggal individu tersebut, mengamati dengan rasa iri dan marah bagaimana para pewaris menikmati apa yang dulu menjadi miliknya di dalam hidup. Sementara jiwa yang lain lagi adalah yang menghadirkan diri pada keturunan lewat mimpi atau penglihatan, mengancam atau menasihati, atau yang masuk ke dalam hewan atau manusia—khususnya bayi yang baru lahir—untuk membawa berkat atau kutukan, tergantung kasus masing-masing. Konsep tentang 'jiwa' sebagai entitas independen yang berlawanan dengan 'tubuh' ini diterima universal, bahkan di agama yang menawarkan keselamatan, meski ada juga agama keselamatan seperti Budhisme yang menolak konsep ini.

Yang menjadi pembeda utama di seluruh perkembangan ini bukan personalitas, impersonalitas, atau superpersonalitas[7] kekuatan-kekuatan adikodrati melainkan fakta bahwa pengalaman-pengalaman baru sekarang memainkan perannya di dalam hidup. Sebelumnya, hanya benda-benda atau kejadian-kejadian yang benar-benar eksis secara aktual, atau berperan di dalam hidup. Namun sekarang, pengalaman-pengalaman tertentu, dari suatu tatanan berbeda yaitu yang di dalamnya mereka hanya menandakan sesuatu, juga ikut memainkan perannya di dalam hidup. Magi ditransformasi dari yang awalnya berupa pemanipulasian langsung kekuatan-kekuatan lewat kharisma menjadi sebuah aktivitas yang bersifat simbolik.

[7] Saya terpaksa menggunakan berbagai variasi untuk ragam kata yang dibentuk dari *personal* dan *personality* demi kelancaran pembacaan teks. Saya yakin pembaca bisa paham makna dasarnya seperti ketika teks ini menggunakan kata-kata 'pribadi', 'personal', 'kepribadian', 'personalitas'. Tujuannya bukan lain supaya mudah saat dimodifikasi menjadi 'impersonal', 'impersonalitas', 'superpersonalitas', 'suprapersonalitas', dan sebagainya.

Konsep awal bahwa jiwa orang mati tak berdaya mulai berkembang dan menimbulkan rasa takut langsung yang mirip ketakutan hewan terhadap tubuh manusia atau hewan pemangsanya. Ketakutan mirip hewan ini terlihat dari cara memposisikan postur jasad dan prosedur penguburan, contohnya postur meringkuk rendah, postur tegak, kremasi, dan lain-lain. Di tahap perkembangan ide 'jiwa' yang seperti ini jasad harus dihilangkan, atau jiwa yang sudah mati dicegah dari rasa iri terhadap kepemilikan yang dinikmati mereka yang masih hidup. Sebaliknya, niat baik mesti dipastikan bagi orang-orang yang ditinggalkan jika mereka masih ingin menjalani hidup dengan damai. Adapun terkait praktik magis bagi penguburan orang mati, ide yang menggandeng konsekuensi ekonomis yang paling bertahan lama adalah: di kuburnya, jasad mestinya ditemani semua milik pribadinya seperti yang terjadi pada kasus Firaun.

Ide yang cukup lama bertahan ini secara bertahap dilemahkan oleh gagasan bahwa tubuh orang mati tidak boleh disentuh, minimal untuk sejumlah waktu setelah kematiannya. Akibatnya, muncul sejumlah aturan yang mensyaratkan bahwa orang-orang hidup tidak boleh terlalu menikmati bahkan miliknya sendiri agar tidak membangkitkan rasa iri di pihak yang sudah mati. Ajaran-ajaran penguburan masyarakat Cina mempertahankan sepenuhnya ide kedua ini. Dan konsekuensinya sama irasionalnya entah di ruang ekonomi maupun politik—salah satu larangan di masa berkabung itu adalah meributkan keuntungan pribadi atau pembagian warisan, dan baru boleh disinggung setelah sekian waktu berjalan. Namun sejak munculnya hak legal yang melandasi kepemilikan atas barang yang ditinggalkan orang mati, barulah semua tabu ini bisa dihindari.

Berbagai konsekuensi baru terkait penting-tidaknya tindakan magis muncul dari perkembangan ide baru tentang jiwa, setan, dan tuhan. Makhluk-makhluk ini tidak bisa

dipahami atau dicerap lewat pemahaman kongkrit apa pun selain dibayangkan sebagai sejenis makhluk transenden yang dapat diakses lewat pemediasian simbol dan permainan signifikansinya. Alhasil, makhluk-makhluk gaib itu disajikan bak bayang-bayang sampai-sampai sulit untuk bisa dibilang nyata. Karena diasumsikan bahwa di balik hal-hal dan kejadian-kejadian nyata terdapat sesuatu yang lain—yang berbeda total dan bersifat spiritual—dan darinya kejadian-kejadian nyata dianggap tanda/gejala (*symptom*) belaka bahkan sekedar simbol, suatu usaha pun dibuatlah untuk mempengaruhi bukan hanya benda-benda kongkrit tapi juga kekuatan spiritual yang mengekspresikan diri lewat benda-benda kongkrit tersebut. Usaha ini ditindaklanjuti lewat sejumlah tindakan yang mengarahkan diri menuju suatu ruh atau jiwa, dilakukan lewat pemakaian instrumentalitas yang 'bermakna': *simbol*.

Sesudah fase transisi inilah, naturalisme disapu habis oleh banjir tindakan-tindakan simbolik. Meski munculnya transisi naturalisme itu sendiri bergantung sepenuhnya kepada sukses-tidaknya ahli-ahli profesional simbolisme menggunakan status mereka di komunitas untuk mendorong pengelaborasian ketat—dan yang sifatnya intelektual—bagi pengukuhan iman-keyakinan mereka. Transisi naturalisme ini juga bergantung kepada penting-tidaknya magi bagi karakter ekonomi komunitas, dan sukses-tidaknya pengorganisasian yang sudah diciptakan para nekromanser. Oleh karena itu, semakin magi berperan kuat di suatu komunitas, dan semakin sukses nekromanser mengorganisasikan peran mereka di komunitasnya, transisi dari tradisionalisme menuju simbolisme berjalan lambat.

Perkembangan pesat tindakan-tindakan simbolik dan penggeseran naturalisme orisinil pada gilirannya menghasilkan sejumlah konsekuensi yang sangat jauh jangkauannya. Di titik ini muncul fenomena baru, yaitu jika orang mati dapat diakses hanya lewat tindakan-tindakan simbolik—karena diyakini ruh,

tuhan, dan setan mengekspresikan diri lewat simbol—jasad pun dapat dipuaskan dengan simbol-simbol, bukan benda-benda nyata. Akibatnya, pengorbanan aktual dapat digantikan sesaji, dan orang-orangan dari kertas atau bambu dapat mempresentasikan istri dan pembantu yang masih hidup milik yang sudah mati itu. Sangat menarik jika ternyata uang kertas pertama yang digunakan di dunia justru digunakan untuk membayar bukan orang hidup tapi orang mati. Substitusi yang sama juga muncul di dalam hubungan manusia dengan tuhan dan setan. Semakin banyak saja benda dan kejadian dianggap lebih penting daripada kemungkinan aktual yang sungguh nyata, atau yang dianggap inheren di dalamnya, dan banyak upaya sudah dibuat untuk meraih efek-efek nyata dari berbagai tindakan yang secara simbolis dianggap penting.

Tindakan magis murni yang sudah terbukti berhasil dan manjur di dalam pengertian naturalistik pastilah diulang lagi entah dengan bentuk yang sama atau berbeda. Prinsip ini ternyata meluas juga ke seluruh wilayah tindakan simbolik karena penyimpangan yang paling ringan saja dari suatu metode yang dianggap cukup berhasil, dapat membuat prosedurnya tidak manjur. Oleh karena itu, semua wilayah aktivitas manusia ditarik ke lingkaran yang bisa kita sebut 'simbolisme magis'. Karena alasan inilah konflik besar pandangan-pandangan yang murni dogmatik di agama rasionalistik masih bisa lebih mudah ditoleransi ketimbang inovasi-inovasi di dalam simbolisme yang mengancam kemanjuran tindakan. Dan yang menarik, di titik inilah muncul konsep baru yang sama sekali tak terduga dari simbolisme: kemarahan tuhan atau ruh leluhur. Kasus seganjil ini muncul di dalam perselisihan gereja Rusia akhir abad ke-17, yaitu apakah simbol salib mestinya dibuat dari 2 ataukah 3 batang kayu. Lagi: rasa takut untuk menghina atau menggugat dua lusin santo yang kepada orang-orang suci itu gereja Rusia sudah mensakralkan hari-hari tertentu, telah mencegah

sistem kalender Gregorian masuk Rusia.[8] Kasus yang lain lagi, di kalangan ahli-ahli magi India, kekeliruan melantunkan syair lagu selama ritual tari pasti dihukum mati langsung berdasarkan vonis bahwa pelaku telah menjadi penyanyi yang tidak menghormati tuhan. Hukuman mati langsung ini diyakini dapat menghilangkan kuasa jahat dan mencegah kemarahan tuhan turun pada anggota lain yang tidak keliru melantunkan syair.

Penstereotipan agama terkait artefak-artefak gambar, bentuk tertua 'pencorakan' (*stylization*), ditentukan langsung oleh konsep-konsep magi, dan secara tidak langsung oleh fakta bahwa artefak-artefak itu dihasilkan secara profesional demi mendukung pentingnya nilai magi agama. Pencorakan ini cenderung berjalan otomatis demi mendukung pembuatan obyek-obyek seni berdasarkan skema iman lebih daripada 'repro' yang merepresentasikan obyek-obyek alamiah. Pentingnya faktor religius di dalam seni dapat dilihat di Mesir, ketika agama tradisional yang dilecehkan oleh kampanye monoteistik Amenhotep IV (Ikhnaton) menstimulasi naturalisme tak lama kemudian.[9] Contoh-contoh lain pencorakan religius atas seni dapat dilihat dari penggunaan magis simbol-simbol tertentu dari alfabet; pengembangan jimat dan tarian untuk menyembuhkan penyakit (*homeopatic*), menangkal ruh jahat (*apotropaic*), mengusir ruh yang merasuki manusia (*exorcistic*), atau simbolisme yang

[8] Fakta ini memang terjadi sebelum tahun 1914 (catatan editor berbahasa Jerman).

[9] Firaun Mesir yang memerintah 1353-1335 SM putra Amenhotep III dan Tiy. Dia disebut Akhenaton atau Ikhnaton setelah mendirikan pemujaan baru monoteistik terhadap Aton, atau Aten (Akhenaton artinya 'dia yang memuja Aton'), yaitu dewa matahari yang diikonkan sebagai lingkaran dengan garis-garis sinar turun ke bawah seolah menerima persembahan Amenhotep IV. Setelah mendirikan monoteisme mataharinya, dia memindahkan ibu kota dari Thebe ke Akhetaton (sekarang Tall al 'Amarinah), melarang semua jenis pemujaan dan seni politeistik. Setelah dia meninggal—yang diduga dibunuh kelompok imam politeis—menantunya, Tutankhamun, yang menggantikan Amenhotep IV, mengembalikan politeisme ke kehidupan Mesir.

punya daya magis fungsional lainnya seperti untuk melariskan dagangan atau memelet lawan jenis; dan penstereotipan tangga nada musik yang diijinkan dan tidak, minimal kunci-kunci yang diijinkan (seperti *raga* di India[10]), sebagai lawan dari kunci dan tangga nada untuk lagu-lagu umum.

Manifestasi lain pencorakan ditemukan dari fakta tersebar luasnya terapi yang didasarkan eksorsisme atau homeopati simbolik menggantikan metode-metode empiris penanganan medis yang digunakan sebelumnya. Dari perspektif simbolisme dan doktrin animistik kerasukan ruh, metode empiris lama yang sebenarnya sudah manjur itu dianggap baru menyembuhkan simtom/gejala. Dan meski simbolisme animistik mengklaim metode terapeutiknya sudah rasional, namun jika ditelaah lebih cermat, ia pun mengandung keterkaitan yang sama dengan terapi empiris. Terapi simbolik astrologis contohnya, tetap saja berkembang dari akar yang sama dengan metode penyembuhan sebelumnya, mengandalkan komputasi empiris kalender yang sama.

Fenomena ini, dan fenomena-fenomena lain yang terkait, memberikan pengaruh tak terduga bagi jalannya evolusi yang mendasar pada budaya—meski kita tidak bisa menambahkan detailnya di sini. Namun yang jelas, efek pertama dan fundamental pandangan keagamaan bagi perilaku di dalam hidup, dan dari situ persentuhannya dengan aktivitas ekonomi, adalah penstereotipannya yang umum. Pengubahan praktik apa pun yang entah bagaimana dilakukan di bawah perlindungan kekuatan-kekuatan adikodrati, diyakini dapat mempengaruhi

[10] Tangga nada dan pola melodi yang membentuk dasar musik masyarakat India kuno, biasanya dipakai untuk memainkan sitar. *Raga* berasal dari kata Sansekerta yang artinya 'warna', dan tujuan memainkannya untuk menciptakan rasa (Sansekerta: 'kesenangan estetis'). Di tradisi musik Hindustani India Utara, raga hanya dimainkan di waktu-waktu tertentu sedangkan di tradisi musik Karnatak India Selatan, *raga* lebih umum digunakan masyarakat. Tangga dasar nada-nada raga berkisar 5-12, dan ratusan melodi sudah tercipta dari permainan *raga* ini.

minat dan kepentingan ruh-ruh dan tuhan-tuhan terhadap manusia. Terhadap ketidakpastian alamiah dan perlawanan setiap inovator inilah, agama lalu menambahkan sendiri penghambat-penghambat dalam dirinya. Yang sakral lalu dimaknai sebagai sesuatu yang secara unik tidak boleh berubah.

Transisi dari naturalisme pra-animistik menuju simbolisme ini agak berbeda dalam detailnya. Ketika masyarakat primitif mengambil jantung dari musuh yang terbunuh contohnya, atau mengambil alat kelamin dari tubuh korban, atau mengeluarkan otak dari batok kepala dan menumpuk tengkorak di rumahnya, atau menjadikan organ-organ tubuh itu sebagai mas kawin, atau memakannya, atau memakan bagian-bagian tertentu hewan buas yang kuat—mereka benar-benar yakin akan dimasuki, dengan cara yang naturalistik, berbagai kekuatan yang melekat di organ-organ fisik tersebut. Tarian perang adalah contoh yang lain lagi. Ia utamanya produk dari campuran rasa marah dan takut terhadap perang, dan cara tercepat menghasilkan kegilaan heroik—di tingkatan ini, ia lebih bernuansa naturalistik ketimbang simbolik. Namun ketika tarian perang mulai dipola sebagai pemanipulasian demi mendukung kesuksesan magi, seperti mensimulasi kemenangan dan berusaha memastikan prediksi lewat cara-cara magis, di mana manusia atau hewan dibunuh sebagai korban persembahan lewat ritual-ritual tetap, dan ruh-ruh dan tuhan-tuhan suku dipanggil untuk berpartisipasi di dalam upacara, transisi menuju simbolisme pun terjadi. Pada akhirnya, yang menentukan di langkah menuju simbolisme ini adalah kecenderungan para partisipan untuk mengkonsumsi hewan yang dikorbankan agar menjadikan diri mereka mempunyai hubungan kekerabatan sangat dekat satu sama lain lantaran jiwa hewan itu sudah masuk ke diri mereka semua.

Istilah 'pemikiran mitologis' biasanya diaplikasikan untuk pola pikir yang menjadi basis lingkaran konsep-konsep simbolik

yang berkembang sepenuhnya, dan perhatian menyolok sudah diberikan bagi pengklarifikasian keunikan karakternya. Kita tidak bisa membahas isu ini sekarang kecuali satu saja aspek penting tipe berpikir ini, pentingnya analogi, lebih khusus lagi dalam bentuknya yang paling efektif: pembandingan. Tamsil telah meluaskan pengaruhnya yang abadi terhadap—bahkan mungkin bisa disebut mengendalikan—bukan hanya bentuk-bentuk pengekspresian perasaan religius tapi juga pemikiran yuristik di dalam penanganan preseden-preseden, bahkan ketika teknik-teknik yang murni empiris sudah dikembangkan. Konstruksi silogistik konsep-konsep lewat pengelompokan rasional ini muncul dari proses komparatif, namun secara bertahap. Yaitu, pemikiran analogis berasal di wilayah magi, yang didasarkan sepenuhnya kepada analogi, lalu dirasionalisasi menjadi simbolisme.

Awalnya, tuhan-tuhan tidak ditampilkan dalam bentuk yang menyerupai karakter manusia, atau antropomorfisme. Namun yang pasti mereka mulai memiliki bentuk berupa makhluk-makhluk kekal, yang jelas esensial bagi eksistensi mereka. Bentuk tuhan yang menekankan pandangan murni naturalistik bisa dilihat jejaknya di tradisi Veda, contohnya api alamiah adalah milik tuhan, bahkan mungkin ia sendirilah tuhan, atau minimal, api alamiah adalah manifestasi dari tubuh tuhan api yang kongkrit. Abstraksi ini dilakukan demi mendukung pandangan bahwa sebuah tuhan, yang identik selamanya dengan dirinya, memiliki semua api demi api di dunia, mengendalikan mereka, atau entah bagaimana memadukan semua api itu ke dalam dirinya. Konsep abstrak ini menjadi sungguh-sungguh aman hanya melalui aktivitas berkelanjutan 'pemujaan' yang didedikasikan untuk satu tuhan yang sama—melalui keterkaitan tuhan dengan asosiasi berkelanjutan manusia, dan sebuah komunitas yang di dalamnya asosiasi itu membuat

tuhan memiliki bobot istimewa sebagai yang abadi. Kita akan menelusuri proses ini lebih jauh sekarang.

Sekali saja pemeliharaan bentuk-bentuk tuhan ini sudah diamankan, aktivitas intelektual pihak-pihak yang secara profesional bergulat dengan isu-isu ini dapat dicurahkan sepenuhnya menuju pengorganisasian yang sistematik terhadap kompleks ide tersebut. Karena tuhan-tuhan seringkali melandasi keragaman tak teratur dari banyak entitas yang aksidental, dan dipertahankan bersama-sama secara efektif lewat pemujaan, kondisi ini mau tak mau harus membentur periode-periode perkembangan sosial yang tidak memuaskan. Artinya, tuhan-tuhan di tradisi Veda di titik ini masih belum membentuk 'tatanan persekutuan' para tuhan, meski kecenderungan mereka selalu menyiratkan langkah menuju pengembangan pantheon.[11]

Bukan lain karena pantheon baru muncul ketika pemikiran sistematis praktik keagamaan sudah muncul, dan tingkat tertentu (meski cukup bervariasi) rasionalisasi hidup umumnya sudah tercapai. Kondisi ini menghasilkan karakteristik tuntutan yang unik terkait tanggung jawab berbagai tuhan. Di satu sisi menuntut spesialiasi dan karakterisasi tetap tuhan-tuhan tertentu, di sisi lain menuntut pengalokasian bagi mereka atribut-atribut yang konstan dan tanggung jawab yang berbeda-beda. Oleh karena itu, meningkatnya personifikasi antropomorfik tuhan-tuhan bukan lain identik dengan, atau paralel dengan, meningkatnya kesolidan yurisdiksi-yurisdiksi mereka. Karena itulah jangkauan *numina*[12] masyarakat Romawi bisa lebih konstan dan tidak ambigu ketimbang tuhan-tuhan

[11] Dari kata Yunani *pan*: semua dan *theos*: tuhan, yaitu sistem rumah peribadatan yang didedikasikan untuk memuja semua tuhan di suatu wilayah meski di setiap pantheon ada satu tuhan tertinggi penguasa rumah ibadat tersebut. Contoh bangunan pantheon yang masih berdiri utuh ada di kota Roma Italia, dibangun kaisar Hadrianus tahun 118-128 M, yang di awal abad ke-7 M dikonversi Paus menjadi gereja Santa Maria dan Para Martir.

[12] *'Numina'* adalah bentuk jamak *numen*, kata Latin yang artinya 'ruh/tuhan yang berdiam di suatu tempat atau benda hidup seperti pohon'.

Helenistik. Di sisi lain, antropomorfisme dan perepresentasian-berbentuk tuhan-tuhan Helenistik sebagai persona-persona riil bergerak selangkah lebih maju ketimbang agama otentik masyarakat Romawi.

Secara sosiologis, basis terpenting perkembangan ini ditemukan di dalam fakta bahwa pandangan dasar masyarakat Romawi tentang hakikat umum 'yang adikodrati' cenderung mempertahankan pola agama nasional yang menaungi kaum tani dan tuan tanah. Agama Yunani sebaliknya, cenderung mencerminkan struktur umum budaya regional dan etos ksatria, seperti yang paling menyolok adalah masa-masa Homerik[13] dengan tuhan-tuhan heroiknya. Penerimaan separuh terhadap konsep-konsep Yunani yang seperti ini, dan pengaruh tidak langsung kebudayaan Yunani bagi gaya hidup orang Romawi, memang berhasil mengubah sedikit corak agama nasionalnya—hanya sampai ranah estetik. Karena di sisi yang lain, karakteristik utama tradisi Romawi tetap dipertahankan sedemikian rupa agar tidak berubah dari praktik-praktik ritual sebelumnya. Berbeda dengan cara-cara Yunani, masyarakat Romawi tidak bisa dikembalikan lagi ke agama-agama orgiastik atau agama-agama misteri. Dengan cara yang cukup alamiah, kapasitas kekuatan-kekuatan magis untuk mengembangkan bentuk-bentuk yang berbeda ini kurang-lebih cukup elastis ketimbang 'yurisdiksi' tuhan yang dipahami melulu pribadi. Agama Romawi tetap mempertahankan unsur *religio* (entah kata itu secara etimologis berasal dari *religare* atau *relegare*),[14] yaitu mengacu kepada suatu ikatan dengan rumusan pemujaan yang

[13] Homerus, penyair Yunani, diyakini oleh tradisi sastra sebagai penulis 2 kisah epik raksasa (Illiad dan Odisseus) tentang kisah heroik Ulises di seting Perang Troya. Namun melihat luasnya kisah, besarnya rentang waktu kisah dan gaya ceritanya, para ahli modern sastra klasik meyakini bukan Homerus seorang penyusun epik-epik itu melainkan sekelompok penyair Yunani yang tinggal di Asia Minor (sekarang Turki) abad ke-8 SM.

[14] *Religio*: kewajiban, penghormatan; *religare*: mengikat; *relegare*: mengacu.

sudah teruji, dan pengakuan umum terhadap ruh-ruh (*numina*) di semua jenisnya yang bergerak aktif di mana-mana.

Agama otentik Romawi juga mengandung—selain kecenderungan menuju formalisme yang dihasilkan dari faktor-faktor yang baru saja disebutkan—ciri khas penting lain yang berdiri sebagai lawan budaya Yunani, konsep impersonalitas, yaitu hubungan batin dengan sesuatu yang secara obyektif rasional. *Religio* masyarakat Romawi mengitari seluruh aspek hidup sehari-hari mereka. Setiap tindakan mereka difokuskan untuk mengaplikasikan prinsip-prinsip moral sebagai hukum suci mereka, yang secara temporer dan kuantitatif memenuhi atensi mereka sebanyak atensi orang Hibrani dan Hindu dipenuhi hukum-hukum ritual mereka, atau atensi orang Cina dipenuhi hukum-hukum suci Taoisme.

'Daftar keimaman' masyarakat Romawi (*indigitamenta*)[15] mengandung jumlah tuhan yang hampir tak terhitung jumlahnya, dan setiap tuhan itu memiliki tugas khusus dan terspesialisasi. Setiap tindakan, bahkan tiap unsur spesifik tindakan, bergerak di bawah pengaruh *numina* tertentu. Oleh karena itu, menjadi bagian dari kebijaksanaan hidup mereka jika seseorang bersedia terlibat di dalam aktivitas penting meminta bantuan dan menghormati—selain *dii certi*[16] yang menurut tradisi sudah ditetapkan memiliki tanggung jawab dan pengaruh tetap—beragam tuhan yang ambigu (*incerti*),[17] yang yurisdiksinya tidak pasti dan yang jenis kelamin, efektivitas, dan mungkin juga eksistensinya meragukan. Hampir sampai selusinan *dii certii* dilibatkan di berbagai aktivitas yang terkait dengan pengakuisisian suatu lahan contohnya. Sebaliknya, jika masyarakat Romawi cenderung menilai *ekstasis* (Latin:

[15] *Indigena*: lahir di dalam, asli, pribumi; *amentum*: pengikat.
[16] *Dii*: absolut, jelas, tapi bisa juga tuhan (jamak); *certi*: sudah ditentukan.
[17] *In*: tidak; *certi*: sudah ditentukan (tunggal: *certus*)

superstitio[18]) masyarakat Yunani sebagai pengalienasian mental (*abalienatio mentis*) yang secara sosial harus dikaji-ulang, di mata orang Yunani penerapan prinsip-prinsip moral *religio* masyarakat Romawi ini (dan masyarakat Etruskan[19] yang lebih jauh lagi jangkauan penerapannya) nampak seperti ketakutan kaum budak (*deisidamonie*).[20] Namun kepentingan masyarakat Romawi mempertahankan *numina* adalah demi memproduksi kemampuan menganalisa secara konseptual semua tindakan individu ke dalam komponen-komponennya karena setiap tindakan dilekatkan ke yurisdiksi *numen* tertentu yang memberikan perlindungan istimewa.

Kendati fenomena analog muncul di India dan tempat-tempat lain, daftar ruh-ruh (*numina*) yang dibakukan secara formal (*indigitieren*) berdasarkan analisa murni konseptual—dan karenanya, sebuah abstraksi intelektual—tidak sebesar yang berlaku di masyarakat Romawi. Bukan lain karena justru praktik ritual mereka difokuskan ke prosedur tersebut. Alhasil, pemilahan khas cara hidup masyarakat Romawi yang dihasilkan dari abstraksi ini (dan kontrasnya pengaruh ritual bagi budayanya dibandingkan pengaruh ritual Yahudi dan Asia bagi budaya mereka) adalah pengembangan tanpa henti penerapan prinsip moral yang rasional dan praktik hukum suci mereka. Konsekuensi lainnya adalah pengembangan yurisprudensi sakral dan kecenderungan menangani masalah-masalah hidup

[18] Dari *superstes*: 'melebih-lebihkan, terlalu mengagumi' (dibentuk dari *super*: di atas, lebih dan *stare*: berdiri, berpijak).

[19] Masyarakat yang mendiami semenanjung Italia sejak 2000 SM di sekitar kota Roma ke utara; bangsa Romawi yang lahir ratusan tahun kemudian menyebut mereka Etrusci atau Tusci, mengadaptasi lidah Yunani Tyrrhenia atau Tyrsenia.

[20] *Deisidaimonie*: 'meminta petunjuk ilahi' (dibentuk dari *deisidia*: 'jatuh atau tunduk' dan *daimon*: 'ruh pelindung'), istilah ini digunakan masyarakat Yunani sebagai ejekan kepada individu yang untuk setiap langkahnya selalu meminta nasihat ilahi bahkan hal paling remeh sekalipun seperti ketika perut sudah lapar dan di depan sudah ada makanan, masih meminta petunjuk ilahi harus makan sekarang atau nanti, makanan apa yang sebaiknya disantap, dan sebagainya.

ke taraf layaknya pengacara menangani kasus hukum. Dengan cara inilah hukum sakral lalu berubah menjadi seolah ibu bagi pemikiran yuristik rasional. Karakteristik dari budaya Romawi yang esensinya religius ini nampak jelas di tulisan sejarah yang dibuat Livius/*Livy*.[21] Berbeda dari orientasi praktis tradisi Yahudi, orang Romawi selalu menitikberatkan pembuktian 'ketepatan' inovasi kelembagaan yang ada dari sudut pandang hukum suci dan hukum nasional. Masyarakat Romawi utamanya menyoroti isu etika legal, bukannya dosa, hukuman, penitensi,[22] dan keselamatan, meski dalam dirinya, dua tradisi ini memiliki kecenderungan untuk memproduksi rasionalisasi yang melebar bagi penyembahan tuhan, selain juga konsep tuhan itu sendiri.

Untuk tujuan-tujuan kita di sini, pengujian terhadap varietas-varietas tuhan-tuhan dan setan-setan tertentu hanya akan disinggung sedikit meski tuhan-tuhan dan setan-setan ini, seperti kosakata bahasa lain, sudah dipengaruhi secara langsung utamanya oleh perbedaan situasi ekonomi dan takdir historis masyarakat. Karena perkembangan-perkembangan ini tersembunyi oleh kabut waktu, seringkali mustahil bagi kita untuk menentukan dengan persis kenapa jenis keilahian tertentu meraih superioritas ketimbang yang lain. Tuhan tertentu meraih kemenojolan mungkin karena ia benda alam yang penting bagi kehidupan ekonomi: itulah yang terjadi pada tuhan-tuhan yang berasal dari benda-benda langit. Atau mungkin berasal dari sejumlah proses organik yang di dalamnya tuhan-tuhan dan setan-setan merasuki atau mempengaruhi, mengembangkan

[21] Titus Livius (59 SM—17 M), sejarawan Romawi penulis *History of Rome* yang terdiri atas 142 jilid, berkisah tentang pendirian kota Roma di tahun 753 SM sampai kondisi kota itu di tahun 9 SM. Buku yang ditulis di masa Kaisar Agustus ini menjadi salah satu sumber informasi klasik dan mendasar tentang asal-mula bangsa Romawi. Livius lahir dan meninggal di Patavium (sekarang Padua, Italia sebelah utara), namun sebagian besar usianya dihabiskan di kota Roma.

[22] Mengungkapkan penyesalan karena sudah berbuat dosa; di tradisi gereja Katolik, penitensi dilakukan lewat 'pengakuan dosa', dan otoritas rohani (pastur) memberinya sanksi seperti mengucapkan doa tertentu beberapa kali.

atau menghambat: penyakit, kematian, kelahiran, kebakaran, kekeringan, hujan badai, dan gagal panen. Dan sepertinya, pentingnya kontribusi bagi ekonomi secara menakjubkan di kejadian-kejadian tertentu sudah memampukan suatu tuhan meraih keunggulan di dalam pantheon, contohnya tuhan langit. Ia biasanya dilihat sebagai penguasa terang dan hangat, dan di kelompok peternak dan penggembala, ia paling sering dilihat sebagai pengatur reproduksi ternak-ternak mereka.

Bahwa penyembahan keilahian-keilahian dunia bawah (*chthonic deities*)[23] seperti 'Ibu Bumi' yang umumnya mengasumsikan relatif pentingnya pertanian, juga terlihat cukup jelas meski paralelisme itu tidak selalu langsung. Pun tidak bisa dipertahankan asumsi kalau tuhan-tuhan langit, sebagai representasi firdausnya pahlawan yang berada jauh di atas bumi, menjadi tuhan-tuhan yang lebih terhormat di mana-mana ketimbang keilahian dunia bawah para petani. Asumsi yang juga tidak bisa dipertahankan adalah perkembangan konsep bahwa 'Ibu Bumi' sebagai tuhan berkelamin perempuan paralel dengan perkembangan pengorganisasian klan matriarkis. Karena yang paling jelas terlihat adalah: keilahian dunia bawah yang mengontrol panen lahir di taraf lebih lokal dan populer ketimbang tuhan-tuhan dunia atas.

Dalam kasus apa pun, inferioritas keilahian bumi ketimbang tuhan-tuhan personal benda-benda langit yang tinggal di awan, atau di puncak gunung, seringkali ditentukan oleh perkembangan budaya feodal itu sendiri. Dan ada satu kecenderungan yang selalu muncul: manusia mengijinkan keilahian yang awalnya berkaitan dengan bumi (*tellurian*[24]) boleh mengambil tempat sejajar dengan tuhan-tuhan yang tinggal di

[23] Dari kata Yunani *khthon* artinya 'bumi' sehingga dunia bawah di sini bukan dunia orang mati melainkan wilayah bawah yaitu bumi, lawan wilayah atas yaitu langit.

[24] Dari kata Latin *telus* artinya 'bumi'.

langit. Bahkan keilahian dunia bawah di budaya-budaya agraris seringkali mengombinasikan dua fungsi berikut: mengontrol panen dan karenanya melimpahkan kekayaan, dan penguasa orang mati yang sudah dikuburkan agar bisa beristirahat dengan tenang di pelukan bumi. Inilah yang menjelaskan—seperti *Eleusinian Mysteries*[25]—dua kepentingan praktis terpenting ini: kekayaan bumi, dan takdir bumi di kekekalan, bergantung kepada para tuhan dunia bawah. Di sisi lain, tuhan-tuhan langit adalah penguasa bintang, bulan, angin, dan matahari dengan semua pergerakannya. Hukum-hukum yang terbentuk untuk mengatur benda-benda langit sedemikian itu membangkitkan ide bahwa para pengatur benda langit adalah penguasa segala sesuatu yang memiliki atau semestinya memiliki hukum-hukum yang selalu tetap, khususnya yang berkait dengan putusan yudisial dan moralitas.

Meningkatnya bobot obyektif komponen-komponen tipikal maupun jenis-jenis perilaku dan refleksi subyektif tentang hal-hal di atas kian mengarahkan manusia menuju spesialisasi obyektif tuhan-tuhan. Spesialisasi ini bisa jadi mengarah ke

[25] *Eleusinian Mysteries* diambil dari nama kota Eleusis, dekat Athena, keduanya di wilayah Attica. Ritual ini sudah lahir jauh sebelum Athena dibangun. Setelah Athena berdiri, ritual ini diadopsi sebagai ritual resmi mereka. Ritual Eleusinia terdiri atas 2 bagian: perayaan kecil (*Lesser Mysteries*) dan perayaan besar (*Greater Mysteries*). Sebelum perayaan, terdapat ritual inisiasi untuk pendeta pemimpin perayaan selama setahun itu, dilakukan di salah satu bagian kota Eleusus yang bernama Telesterion. Setelah perayaan kecil dimulai di awal musim semi di Agrae, dekat Athena. Di perayaan ini pendeta tertinggi akan masuk ke tahap ekstasis dan menyingkapkan misteri-misteri seperti legenda Demeter yang mencari putrinya hingga dunia orang mati, Persephone (atau *Kore*: 'perawan'). Perayaan kecil ditutup dengan ritual penyucian, khususnya benda-benda keramat. Perayaan besar dimulai di musim gugur dengan mengarak benda-benda suci dari Eleusis ke Athena. Benda suci itu dibawa anak-anak muda yang disebut ephebi. Perayaan ditutup dengan ritual pemilihan kandidat pendeta untuk tahun depan, pembersihan laut, melakukan ritual pengorbanan, dan membawa pulang benda keramat dari Athena ke Elusis. Para pelaku ritual berharap mendapat umur panjang, kebahagiaan, dan dimudahkan jalan mereka saat mati nanti. Eleusinian Mysteries berakhir di abad ke-4 M saat Alarik I, raja Visigoth, membumihanguskan Eleusis.

yang abstrak, seperti kasus tuhan-tuhan 'penggerak' (*Antreibens*) dan tuhan-tuhan sejenis di India. Namun bisa juga ia mengarah kepada spesialisasi kualitatif sesuai alur-alur aktivitas tertentu manusia seperti berdoa, memancing, atau membajak. Paradigma klasik bentuk yang cukup abstrak dari formasi-keilahian ini adalah konsep tertinggi pantheon Hindu kuno—Brahma[26]—sebagai penguasa doa. Sama seperti para imam Brahmin dapat memonopoli kekuatan doa mana yang efektif, yaitu pemaksaan magis yang efektif terhadap para tuhan, sekarang seorang tuhan ganti memonopoli disposisi kapasitas ini sehingga dapat mengontrol apa yang dianggapnya sangat penting di semua perilaku keagamaan. Konsekuensinya, ia menjadi tuhan yang tertinggi, bahkan mungkin satu-satunya tuhan yang diakui. Di masyarakat Romawi contohnya, Janus[27] sebagai tuhan 'pertama' yang benar memiliki semua sifat tuhan-tuhan lainnya, dan meraih suatu posisi yang relatif universal pentingnya.

Namun tidak ada aktivitas komunal—sama seperti tidak ada tindakan individu—tanpa tuhan khusus yang mengatur. Dan jika sebuah asosiasi dijamin permanen, ia mestinya memiliki suatu tuhan yang menjaganya. Kapan pun sebuah

[26] Brahma sebagai yang tertinggi tertulis di Upanishad, bagian teks yang sifatnya esoterik dan mistis yang disebut Aranyaka, sebagian dari Veda. Teks Veda lain yang berupa perenungan filosofis disebut Vedanta. Diperkirakan penyusunan Upanishad sekitar abad ke-8 sampai 5 SM. Namun mayoritas penganut Hindu modern di India menggeser posisi Brahma dengan Vishnu dan Krishna, dan sebagian kecil mengakui Shiva dan Durga lebih penting.

[27] Janus di mitologi Romawi adalah tuhan penjaga pintu dan gerbang, yang awal dan akhir. Kuil utamanya di Forum kota Roma kuno memiliki pintu-pintu yang menghadap timur dan barat, menandai permulaan dan akhir sebuah hari. Di tengah kuil berdiri patung Janus yang punya 2 wajah menghadap pintu-pintu itu. Setiap pagi, warga Romawi berdoa di rumah masing-masing kepada Janus, dan setiap kali keluarga menghadapi masalah, mereka berdoa padanya meminta petunjuk. Ia juga diyakini tuhan yang memimpin kemenangan orang Romawi di dalam perang, dan para jenderal mencari nasihat kepadanya kapan waktu terbaik memulai perang. Saat Roma sedang berperang, pintu-pintu kuilnya di Forum dibuka, dan saat damai pintu-pintu kuilnya ditutup. Nama Janus diabadikan sebagai Januari oleh orang Romawi, menandai bulan pertama setiap tahun.

pengelompokan tidak terlihat sebagai upaya pribadi mengikuti satu penguasa tunggal melainkan lebih nampak sebagai gerak kelompok itu sendiri, ia tetap memiliki tuhan khususnya sendiri. Ini benar untuk kelompok primitif seperti fenomena rumah tangga dan hubugan saudara kandung, yang di dalamnya ikatan primernya adalah hubungan dengan ruh-ruh leluhur entah yang aktual atau imajiner. Untuk ranah domestik ini, di kemudian hari ditambahkan *numina* dan 'tuhan tungku perapian' dan 'tuhan api tungku'. Hal penting yang dilekatkan oleh kelompok kepada pemujaannya, yang dipimpin oleh kepala rumah atau pemimpin klan, berbeda-beda tergantung struktur dan pentingnya praktik tersebut di keluarganya. Tingkat tertinggi perkembangan di dalam pemujaan domestik (rumah tangga) para leluhur umumnya berjalan paralel dengan struktur patriarkis rumah tangga, karena hanya di dalam struktur patriarkis lah rumah baru menjadi hal yang terpenting, bahkan bagi para pria. Seperti contoh yang diperlihatkan masyarakat Israel kuno, hubungan di antara faktor-faktor ini tidak sederhana, karena ternyata tuhan-tuhan dari pengelompokan sosial yang lain, khususnya yang bertipe religius atau politis, dapat menjadi alasan para imam mereka menekan secara efektif, atau menghancurkan sepenuhnya, pemujaan berbasis-rumah dan fungsi keimaman kepala keluarga.[28]

Namun ketika kekuatan dan pentingnya tuhan-tuhan leluhur tidak diperbaiki, secara alamiah mereka membentuk ikatan pribadi yang sangat kuat, yang memperkuat pengaruh bagi keluarga dan klan, menyatukan anggota-anggotanya dengan kuat menjadi satu kelompok yang sangat kohesif. Daya kohesif ini juga meluaskan pengaruh yang kuat bagi hubungan-

[28] Tidak jelas Weber merujuk ke data apa, kemungkinan besar kisah di Perjanjian Lama. Yaitu transisi fase Abraham-Ishak-Yakub (Kejadian 12-50) menuju fase berikutnya, Musa (Keluaran-Ulangan), para hakim (Hakim-hakim), dan keimaman Samuel (1 dan 2 Samuel). Dinamika di kitab-kitab ini cocok sekali dengan pernyataan Weber di sini.

hubungan ekonomi internal komunitas-komunitas domestik tersebut. Ia menentukan secara efektif dan menempelkan semua hubungan legal dari keluarga legitimasi istri dan pewaris-pewaris, dan hubungan anak-anak dengan ayah, dan di antara sesama saudara. Dari sudut pandang keluarga dan klan, penyeleksian religius terhadap pasangan pernikahan juga harus dilakukan agar tidak muncul situasi di mana orang asing yang tidak satu kerabat, melakukan pengorbanan ke leluhur yang lain dan bukan ke leluhur keluarga atau klan tersebut sehingga berpotensi memunculkan kemarahan di antara ruh-ruh kedua leluhur. Bahkan meski sang menantu menyajikan persembahan ke ruh leluhur klan mertua, tuhan-tuhan dan *numina* dari asosiasi yang ketat tetap marah karena kurban diberikan oleh individu yang tidak punya legitimasi. Pengamatan yang ketat terhadap prinsip hubungan leluhur dan keturunannya, kapan pun ia ditemukan, berkaitan erat dengan hal ini, selain juga pertanyaan-pertanyaan yang terkait dengan legitimasi kepala rumah tangga bagi fungsinya sebagai imam.

Motivasi-motivasi sakral serupa juga mempengaruhi hak-hak yang diteguhkan lewat kesepakatan terkait penerusan kepemimpinan oleh putra ketua sebagai pewaris maupun kepada pewaris yang ditunjuk, meskipun faktor-faktor militer dan ekonomi sudah mulai dilibatkan di kasus ini. Umumnya, terkait motivasi religius yang satu inilah keluarga dan klan Asiatik (Cina dan Jepang), dan keluarga dan klan Romawi, berhutang pemeliharaan struktur patriarki ekonomi mereka di semua perubahan dalam kondisi-kondisi ekonominya. Dan saat ikatan religius komunitas domestik ini terjadi, hanya ada dua jenis asosiasi inklusif, khususnya di varietas politis, yang bakal muncul. Yang pertama adalah persekutuan klan-klan secara aktual atau imajiner yang dibentuk lewat semangat keagamaan. Yang kedua adalah aturan patrimoni persatuan rumah tangga bangsawan yang berbeda ketimbang persatuan rumah tangga

orang-orang biasa, dikonstruksi di atas pola ekonomi domestik patrimoni yang diperluas.

Di mana pun aturan patrimoni rumah tangga bangsawan berkembang, tuhan-tuhan leluhur dan pribadi, *numina* dan *genii*[29], dari rumah tangga terkuat mengambil tempat mereka di samping tuhan-tuhan domestik yang melekat di rumah tangga yang lebih rendah, dan karenanya memampukan kepala rumah tangga yang lebih tinggi memberikan sanksi religius selaku penguasa. Inilah kasus yang terjadi di Timur Jauh seperti Cina contohnya, di mana kaisar sebagai imam tinggi memonopoli semua pemujaan ruh-ruh di tingkat alam tertinggi. Dan bukan mustahil, peran sakral *genius*[30] para pemimpin masyarakat Romawi (*princeps*[31]) yang dihasilkan dari penerimaan universal terhadap pribadi kaisar menjadi pemujaan oleh masyarakat umum, diharapkan mampu menghasilkan efek serupa.

Namun ketika perkembangan terjadi di dalam arah persekutuan yang didukung agama, muncullah tuhan khusus bagi pengorganisasian politis tersebut, seperti yang di kasus Israel disebut Yahweh. Bahwa dia adalah tuhan federasi—yang menurut tradisi berupa aliansi orang Yahudi dan Midian[32]—mengarah pada konsekuensi yang lebih fatalistik. Hubungan Yahweh dengan masyarakat Israel, yang sudah menerimanya berdasarkan sumpah, bersama-sama persekutuan politis dan tatanan sakral hubungan sosial mereka, mengambil bentuk kovenan/ikat-janji (*berith*), yaitu sebuah hubungan kontrak yang

[29] Bentuk jamak *genius*, lihat catatan kaki no. 30.

[30] *Genius*, kata Latin yang artinya 'ruh pelindung', di mitologi Romawi ini adalah istilah untuk ruh yang melindungi atau menjaga seseorang, tempat, atau lembaga.

[31] *Princeps*, kata Latin yang artinya 'pemimpin negara'. Istilah ini pertama kali digunakan orang Romawi untuk menyebut Agustus di tahun 27 M, namun sejak itu istilah *princeps* dilekatkan ke setiap kaisar Roma. Dari sinilah kata *prince* di bahasa Inggris berasal.

[32] Sangat jelas di sini kalau Weber merujuk kisah Musa sebagai menantu Yitro, imam di Midian (Keluaran 2:11—18:27). Karena istilah Midian adalah pelafalan lidah Yahudi untuk bangsa Mitani di temuan arkeologi modern.

diinisiatifkan Yahweh dan menuntut kepatuhan orang Israel. Dari sini lahirlah beragam ritual, kanonisasi, dan kewajiban etis yang mengikat manusia sebagai pasangan kontrak tuhan. Namun kovenan ini juga menuntut kesopanan manusia, meski dalam bentuk-bentuk tertentu dinilai tepat dan wajar ketika mendekati sebuah tuhan yang mahahadir, untuk mengingatkan pasangan ilahinya itu kewajiban-kewajibannya. Inilah akar pokok yang sangat membedakan agama orang Israel: sifat janji mutualistik yang kekuatan intensitasnya sulit dicari analognya.

Di sisi lain, menjadi fenomena universal bahwa pembentukan asosiasi politis selalu mengandung subordinasi tuhan suku. Di wilayah Mediterania contohnya, *sinoesisme* adalah sebuah pengorganisasian ulang, jika bukan ciptaan baru malah, dari sebuah komunitas pemujaan di bawah keilahian sipil. Pengusung klasik fenomena penting tuhan lokal politis ini tentunya *polis*[33], meski bukan ia satu-satunya contoh. Sebaliknya, setiap asosiasi politis yang permanen memiliki satu tuhan khusus yang menjamin kesuksesan tindakan politis kelompok. Ketika berkembang sepenuhnya, tuhan ini menjadi sangat eksklusif bagi orang luar, dan pada prinsipnya ia menerima persembahan dan doa hanya dari anggota-anggota kelompoknya, atau minimal ia diharapkan bertindak demikian. Dan karena tidak ada yang dapat memastikan tuhan itu akan bertindak demikian atau tidak, penyingkapan metode yang dapat mempengaruhi secara efektif tuhan ini biasanya dilarang ketat.

Orang asing, oleh karena itu, bukan hanya mereka yang berbeda secara politis tapi juga religius. Bahkan ketika tuhan

[33] Polis adalah kata Yunani untuk 'kota' namun penggunaan Weber yang mempertahankan istilah tetap 'polis' merujuk pada sistem negara-kota di Yunani yang dominan di abad 8 sampai 4 SM hingga internasionalisme Aleksander Agung. 'Sinoesisme' (*synoecism*) artinya: 'penyatuan', yaitu pembentukan aliansi polis-polis, contohnya penyatuan Attica oleh Theseus di abad ke-6 SM, pembentukan Liga Delos (*Delian League*) dan pembentukan Konfederasi Sparta (keduanya bentrok di Perang Pelopponesus, 431-404 SM).

milik masyarakat lain memiliki nama dan atribut sama, ia masih dianggap berbeda. Demikianlah Juno bagi masyarakat Veii[34] tidak sama dengan Juno masyarakat Roma, atau Zeus masyarakat Makedonia tidak sama dengan Zeus masyarakat Pontus[35]; bahkan bagi masyarakat Neapolis[36], *the Madonna* (Maria menggendong bayi Yesus), di setiap kapel (tempat sembahyang) tidak sama sehingga mereka bisa saja memuja yang satu tapi mengabaikan yang lain jika terbukti sudah membantu doa saingannya. Sebuah upaya dibuat untuk membuat tuhan tidak lagi setia kepada saingannya dengan menjanjikan untuknya, contohnya, persembahan dan pemujaan di wilayah baru yang akan ditaklukan jika tuhan itu mau meninggalkan saingannya (*evocare deos*[37]). Doa kepada tuhan-tuhan milik suku saingan agar menolak permintaan mereka demi kepentingan suku si pendoa dipraktikkan Camilus[38] terhadap masyarakat Veii. Tuhan-tuhan suatu kelompok bisa juga dicuri atau diambil dari kelompok lain, meski tuhan-tuhan ini tidak memberi keuntungan aktual bahkan mendatangkan bencana, seperti kasus peti milik bangsa

[34] Kota kuno bangsa Etruria di barat laut kota Roma. Veii terus berperang dengan Roma sampai akhirnya dihancurkan pasukan Romawi yang dipimpin Marcus Furius Camillus tahun 396 SM. Reruntuhan Veii bisa dilihat di Isola Farnese, wilayah pinggiran megapolitan Roma Italia sekarang.

[35] Wilayah kuno di timur laut Asia Minor (sekarang Turki) di tepi Laut Hitam, Pontus Euxinus, darinya nama itu diperoleh. Nama Pontus sebagai bangsa tidak pernah muncul sebelum abad ke-4 SM, baru mulai dikenal saat Aleksander Agung bergerak ke Persia tahun 330 SM. Saat itu Pontus bawahan Persia dan sejak Aleksander Agung menaklukannya, kuil Zeus didirikan. Namun begitu konsep masyarakat Pontus tentang Zeus ternyata berbeda dari masyarakat Makedonia meski ajaran dan pendetanya datang dari negeri asal sang penakluk.

[36] Nama kuno Naples, atau Napoli, ibu kota provinsi Naples di Wilayah Campania, selatan kota Roma Italia sekarang.

[37] *Evocare*: memanggil keluar; *deos*: tuhan.

[38] Marcus Furius Camillus (445—365 SM), tentara Romawi yang diangkat menjadi jenderal dan negarawan karena berhasil menaklukan kota-kota saingan Roma yang dihuni bangsa Etruria seperti Veii, Capena, dan Falerii. Ia terkenal karena kerja kerasnya membangun kembali kota Roma setelah orang-orang Galia membakarnya saat Camillus diasingkan lawan-lawan politiknya.

Israel yang malah mendatangkan wabah pada bangsa Filistin telah menaklukkan mereka.[39]

Secara umum, penaklukan politis dan militer juga mengimplikasikan kekuatan tuhan yang satu terhadap tuhan lain milik kelompok yang ditaklukan. Tentunya tidak setiap tuhan kelompok merupakan tuhan lokal, terjangkar semata secara spasial ke pusat administratif kelompok. *Lares*[40] di keluarga Romawi contohnya, mengubah tampilannya saat sebuah keluarga berpindah tempat. Tuhan orang Israel disajikan, di kisah pengembaraan mereka di padang gurun, sebagai tuhan yang ikut berjalan bersama mereka bahkan berdiri di depan memimpin perjalanan.[41] Meski konradiktif dengan nuansa 'kedekatan' ini, Yahweh tetap saja direpresentasikan—dan inilah tandanya yang sangat menyolok—sebagai tuhan yang tinggal di tempat tinggi dan jauh, tuhan sebuah bangsa yang tinggal di Sinai, dan yang mendekati umatnya dalam badai dengan kemuliaan surgawi (*zebaoth*) hanya ketika kebutuhan militer

---

[39] Filistin, salah satu bangsa dari Aegea yang menghuni pantai Palestina selatan di abad ke-12 SM.

[40] *Lares* di mitologi Romawi adalah keilahian pelindung yang berdiam di persimpangan jalan dan di batas-batas kota atau wilayah (disebut *lares compitales*). Namun begitu, *lares* juga keilahian pelindung rumah tangga (disebut *lares familiares*). Jenis *lares* yang kedua ini dianggap sebagai ruh-ruh leluhur yang sudah meninggal dan mencapai tingkat keilahian, disembah sebagai keilahian yang baik, lawannya *larvae*, yakni ruh orang mati yang jahat dan suka menyiksa manusia lewat mimpi dan penyakit. *Lares* awalnya cuma dianggap ruh-ruh yang berkeliaran di mana saja, namun lama-lama diberikan fungsi domestik. *Lar familiaris*, atau ruh penjaga rumah tangga, menjadi pusat penyembahan seluruh keluarga, sehingga lama-kelamaan kata *lar* digunakan beberapa penulis Romawi kuno bermakna 'rumah'. Selama periode republik, setiap rumah orang Roma memiliki hanya 1 *lar familiaris*, namun di periode kekaisaran, dua *lares* disembah bersama-sama untuk kemudian membentuk keilahian baru yang disebut *Penates*. Yaitu, penyembahan *lares* 'masyarakat', atau *lares praestites*, pelindung kota, yang reruntuhan kuil dan altarnya bisa dijumpai di Via Sacra dekat Bukit Palatine, 1 dari 7 bukit di kota Roma Italia sekarang.

[41] Jelas sekali Weber merujuk pada kisah bangsa Israel (Keluaran—Ulangan).

umatnya mensyaratkan kehadiran dan partisipasinya.[42] Banyak ahli meyakini, kualitas khusus 'mempengaruhi dengan efektif dari jauh' ini—yang dihasilkan dari penerimaan bangsa Israel terhadap aspek tuhan asing—adalah faktor penentu evolusi konsep Yahweh menjadi tuhan universal dan maha hadir. Tapi fakta yang terlihat adalah: tuhan yang katanya berangkat dari keilahian lokal itu, atau yang kadang menuntut pengikutnya melakukan 'monolatri',[43] justru tidak mengarah kepada monoteisme melainkan penguatan ekstrem partikularisme religius, padahal perkembangan tuhan-tuhan lokal mestinya menghasilkan penguatan ekstrem partikularisme politik.

Inilah yang terjadi untuk kasus *polis*, yang sama eksklusifnya dengan komunitas-komunitas lain seperti antara satu gereja ke gereja lain, dan yang sama sekali menentang pembentukan keimanan bersatu yang menjangkau semua kelompok. Perbedaan menyolok dengan kondisi religiusitas kita sekarang, yang dipahami dalam kerangka kelembagaan, *polis*, sebagai hasil dari partikularisme politis pada esensinya tetaplah asosiasi *personal* penyatuan pemujaan tuhan sipil. *Polis* diorganisasikan lebih jauh secara internal menjadi asosiasi pemujaan pribadi dari tuhan-tuhan suku, klan dan rumah tangga, yang eksklusif satu sama lain jika ditilik dari pemujaan-pemujaan individual mereka. Selain itu, *polis* juga eksklusif bagi semua orang yang, di dalam batasan-batasannya sendiri, berdiri terpisah dari pemujaan-pemujaan khusus klan-klan dan rumah-rumah tangga. Demikianlah yang terjadi di masyarakat Athena, seorang pria yang tidak punya tuhan tertentu untuk rumah tangganya (*Zeus*

[42] *Ibidem*, meski bisa juga merujuk hingga kitab Tawarikh Kedua dalam urutan kanonik gereja Katolik/Kristen.

[43] Monolatri: menyembah satu tuhan namun tidak menolak keberadaan tuhan lain, bahkan bisa mengakomodasi sifat-sifat tuhan lain itu untuk memperkuat sifat tuhan yang disembah.

herkeios[44]) tidak bisa memegang jabatan publik yang terhormat, sama seperti kasus Romawi bagi siapa pun yang tidak melekat ke 'masyarakat *patres*'.[45] Karena untuk pejabat rendahan khusus (*tribunus plebis*[46]) di kekaisaran Romawi, yang diangkat oleh sumpah manusia (*sacro sanctus*[47]), ia tidak punya peluang lebih besar karena tidak punya *legitimes imperius*[48] selain *potestas*[49].

Keterkaitan geografis lokal tuhan kelompok meraih perkembangan maksimal ketika masyarakat tertentu yang sangat lokal mulai dianggap mensakralkan diri secara spesifik ke suatu tuhan. Ini yang terjadi di kasus masyarakat Palestina kuno terhadap Yahweh, menghasilkan sebuah tradisi yang menggambarkan sebuah tuhan yang meskipun tinggal jauh namun tetap ingin berpartisipasi di asosiasi pemujaan kepada dirinya dan yang menghormatinya, mensyaratkan hasil-hasil bumi tanah Palestina dibawa kepadanya.

Munculnya tuhan-tuhan lokal yang sesungguhnya berkaitan bukan hanya dengan tempat tinggal permanen, namun juga kondisi-kondisi lain yang menandai kerja sama lokal sebagai kelembagaan yang secara politis penting. Normalnya, tuhan

[44] Zeus Herkeios adalah penamaan orang Yunani kuno yang artinya 'Zeus Pelindung Keluarga/Rumah Tangga'. Patung atau lukisan Zeus Herkeios ditaruh di dalam rumah, biasanya di ruang tengah tempat keluarga berkumpul, sedangkan patung Zeus Xenios (Zeus Penyambut Tamu) ditaruh di tangga rumah atau gerbang. Apa pun fungsinya, figur Zeus selalu digambarkan memegang kilat.

[45] *Patres*: dari akar kata *pater* ('ayah'). Dalam konteks masyarakat Romawi, status ayah sangat tinggi bukan saja karena pemimpin di skala domestik dan klan, tapi juga kandidat bagi kursi kepemimpinan di ranah sosial dan nasional.

[46] *Tribunus plebis*: 'pejabat pengadilan/birokrasi tingkat rendah'. Dapat diangkat dari warga asli Roma namun lebih banyak diangkat dari warga taklukan.

[47] *Sacrosanctus*: 'dibuat suci lewat ritual keagamaan', dalam konteks Romawi sumpah jabatan yang diangkat otoritas lebih tinggi.

[48] *Legitimes imperius*: 'hak sebagai penguasa tertinggi'. Syaratnya: keturunan asli Romawi (*true Roman*) dari latar belakang keluarga kenamaan, dan si kandidat memiliki jasa besar bagi kejayaan Roma.

[49] Kata Latin *potestas* berarti 'kekuasaan' (dari akar kata *potis*: 'kuat'). Di Italia sejak Romawi fase akhir hingga Abad Pertengahan, istilah *potestas* merujuk pada tingkat jabatan gubernur atau ketua pengadilan di tingkat kota, bukan yang tertinggi di suatu wilayah apalagi seluruh imperium.

suatu lokalitas dan asosiasi pemujaannya meraih perkembangan paling penuh dalam bentuk negara, sebuah asosiasi politis yang terpisah dari hak-hak kerja sama apa pun, bahkan independen dari peradilan dan oknum penguasanya. Konsekuensinya, perkembangan penuh tuhan lokal seperti itu memang tidak akan ditemukan di India, Asia Timur atau Iran, dan muncul hanya di sejumlah terbatas wilayah Eropa Utara, yaitu dalam bentuk tuhan suku (*tribal deities*). Di sisi lain, di luar ruang pengorganisasian sipil-yudisial, perkembangan tuhan lokal ini terjadi di Mesir, bahkan sejak tahap agama zoolatrik[50] mereka, yang tujuannya adalah memilah-milah distrik kekuasaan. Dari negara-kota, keilahian lokal menyebar ke aliansi-aliansi seperti yang terjadi di masyarakat Israel dan Aetolia kuno, yang berorientasi ke dua model itu. Dari sudut pandang sejarah ide, konsep asosiasi sebagai pengusung-pengusung lokal pemujaan adalah jaring penghubung pandangan yang sepenuhnya patrimoni terkait perilaku komunal politis di satu sisi, dan di sisi lain, pendekatan yang murni obyektif menuju asosiasi dan institusi yang berarah-tujuan, yang kasarnya bisa dibandingkan dengan 'organisasi kerja sama lokal' (*Gebietskorperschafts-Idee*).

Bukan hanya masyarakat politis tapi juga asosiasi-asosiasi pekerjaan dan keahlian memiliki keilahian khusus dan orang-orang sucinya sendiri. Semuanya ini memang tidak ada di pantheon Veda karena berkaitan dengan tingkat perkembangan ekonomi. Di sisi lain, penciptaan tuhan Mesir kuno dari kitab-kitab mereka mengindikasikan bangkitnya birokratisasi, sama seperti kehadiran di seluruh dunia, tuhan-tuhan khusus dan orang-orang suci pelindung para pedagang dan berbagai jenis perajin, mencerminkan peningkatan diferensiasi minat dan pekerjaan. Yang lain lagi, bahwa angkatan perang Cina di abad 19 membawa-bawa kanonisasi tuhan perangnya[51]

[50] *Zoolatry*: menyembah hewan, atau personifikasi hewan.

[51] Guan Di, dewa perang agama Cina kuno. Sejarawan menemukan kemiripan karakterisasi Guan Di dengan seorang jenderal pengelana bernama

memperlihatkan bahwa militer dilihat juga sebagai pekerjaan unik di antara pekerjaan-pekerjaan lain. Yang seperti ini jelas berbeda total dari konsep tuhan-tuhan perang masyarakat pantai Mediterania kuno dan masyarakat Medes[52], yang selalu memiliki tuhan-tuhan nasional holistik.

Zhang yang mengganti nama menjadi Guan, hidup di abad 2-3 M. Setelah mati Guan justru lebih terkenal karena karakternya yang loyal, jujur, dan bisa dipercaya, menjadikannya masuk ke jajaran pahlawan paling populer masyarakat Cina. Di masa dinasti Ming (1368-1644), ia diangkat sebagai salah satu dewa penjaga negeri (1594), banyak kuil dibangun untuknya, dan patung serta lukisannya ditaruh di ruang pengadilan sebagai simbol penjaga keadilan. Di masa dinasti Qing (1644-1911), ia diangkat sebagai dewa penjaga sastra dan tulisan demi menegakkan pembaruan ajaran Konfusianisme. Di akhir pemerintahan Dinasti Qing, pemujaan Guan Di dihidupkan kembali dengan kuat demi memompa semangat patriotisme, diteruskan pemerintahan baru hingga tahun 1920 sampai 1930-an. Sampai sekarang, masyarakat Cina menghormati Guan Di sebagai kekuatan ilahi yang bertugas khusus memerangi setan dan roh jahat, dan mencegah perang.

[52] Bangsa kuno yang menyebar ke seluruh dataran Iran dari sebelah utara sekitar milenium ke-2 SM, beberapa kali sempat menjadi kerajaan kuat bernama Media sampai akhimya hilang seiring bangkitnya kerajaan Persia. Selain Elam di barat daya Iran dan Persia di tenggara, Medes termasuk moyang yang membentuk bangsa Iran sekarang.

2

Tuhan, Magi, dan Imam

Sama seperti bentuk tuhan beragam sesuai kondisi alam dan sosial tempatnya lahir, potensi tuhan meraih posisi utama di pantheon, atau memonopoli keilahian, beragam juga. Hanya Yudaisme dan Islam yang benar-benar monoteistik dalam esensi ketat terminologi tersebut. Sedangkan klaim Hindu dan Kristen akan suatu keilahian tunggal, atau yang tertinggi, adalah kamuflase teologis terkait fakta bahwa minat religiusnya yang penting dan unik—keselamatan lewat inkarnasi ilahi—pada dasarnya masih berpijak di jalan 'menuju' monoteisme ketat itu. Jalan menuju monoteisme ini mungkin ditempuh cukup konsisten, namun tidak pernah tempat ruh dan setan bisa dihilangkan secara permanen. Bahkan di periode Reformasi abad ke-16,[1] ruh dan setan ditaruh di bawah kuasa sebuah tuhan, minimal secara teori.

[1] Kemungkinan besar, yang dimaksudkan Weber di sini Reformasi Protestan, dimulai 31 Oktober 1517 oleh Martin Luther (1483-1546) lewat kritik yang menyoroti praktik jual-beli 'tiket surga' dan praktik doktrin gereja Katolik yang lain kala itu. *Disputation on the Power and Efficacy of Indulgences* (populer disebut '95 Tesis') ini adalah bentuk kekecewaan sang teolog bagi gagalnya Konsili Lateran ke-5 (1512-1517) untuk mereformasi gereja.

Pertimbangan krusial untuk ini adalah dan selamanya: siapakah yang sebenarnya ingin meluaskan pengaruh lebih kuat terhadap individu di hidup sehari-harinya, Tuhan tertinggi ataukah ruh dan setan, secara teoritis? Jika ruh, artinya agama sehari-hari ditentukan olehnya, tak peduli apa pun konsep tuhan diresmikan di wilayah yang 'agak' terasionalisasi. Jika sebuah tuhan politis suatu lokalitas yang berkembang, cukup alamiah jika kemudian ia meraih keutamaan. Karena di mana pun komunitas majemuk yang sudah mapan dengan tuhan-tuhan lokalnya meluaskan wilayah asosiasi politis lewat penaklukan, hasil yang muncul adalah berbagai tuhan lokal di komunitas yang baru dipersatukan, diserap ke dalam totalitas keagamaan penakluknya. Di dalam totalitas yang tersatukan itu, spesialisasi empiris dan fungsional tuhan-tuhan, entah yang orisinil atau yang akhirnya ditentukan lewat pengalaman-pengalaman baru terkait ruang-ruang istimewa pengaruh para tuhan, muncul kembali nantinya dalam bentuk pemilahan kerja, tentu dengan berbagai tingkat klarifikasinya.

Keilahian lokal di pusat-pusat politik dan keagamaan terpenting—yang membuat para penguasa dan imam pusatnya, contohnya Marduk di Babilonia[2] atau Amon di Thebes[3]—yang

[2] Marduk, di agama Babilonia, adalah tuhan tertinggi. Awalnya ia tuhan badai-petir. Menurut *Enuma Elish*, syair-syair epik kuno tentang penciptaan, Marduk mengalahkan Tiamat dan Kingu, pemimpin naga-naga pengacau semesta, sehingga dari mereka ia memperoleh kekuatan tertinggi dan posisi absolut. Marduk kemudian diakui sebagai pencipta alam semesta dan manusia, tuhan terang dan hidup, pengatur takdir segala sesuatu, dan 50-an gelar lainnya lagi. Pada akhirnya ia dipanggil 'Bel' saja (artinya 'Tuhan Penguasa').

[3] Amon atau *Ammon* (artinya 'tersembunyi'), tuhan Mesir kuno yang awalnya hanya tuhan lokal kota Thebes penguasa reproduksi, figurnya digambarkan sebagai domba, atau manusia berkepala domba. Istrinya, Mut (artinya 'ibu'), dan putranya, tuhan bulan Khon (artinya 'melintasi langit'), membentuk keilahian triadik masyarakat Thebes. Di lidah Mesir kuno, kota ini bernama *Weset* atau *Newet*, reruntuhannya bisa dilihat 725 km di selatan Kairo modern, berada di dua tepi sungai Nil. *Weset* sudah berdiri 3000 SM, menjadi ibu kota Mesir selama periode *Old Kingdom* (2575-2134 SM), tetap berpengaruh besar sampai 1085 SM. Thebes adalah pelafalan lidah Inggris dari pelafalan Latin *Deobes* untuk sebutan

sudah berkembang ke ranah tertinggi, bisa saja lenyap lantaran penghancuran atau pengusiran penduduknya, seperti yang terjadi pada kasus Ashur setelah imperium Asyur jatuh.[4] Sekali saja asosiasi politis seperti itu dianggap sebagai masyarakat yang hidup di bawah pengajaran keilahian tertentu, ia tidak akan bisa terlindungi sampai tuhan-tuhan dari setiap anggota individunya diserap, disatukan bahkan diadopsi secara lokal menjadi sejenis sinoesisme oleh kelompok masyarakat lainnya. Praktik ini, yang sangat umum di Jaman Antik, dilakukan kembali ketika peninggalan-peninggalan sakral penting di katedral-katedral provinsi dipindahkan ke ibu kota kekaisaran Rusia bersatu.[5]

Pengombinasian yang memungkinkan dari berbagai prinsip yang terlibat di dalam pengkonstruksian suatu pantheon, atau upaya meraih keutamaan oleh satu atau lain tuhan, hampir-hampir tak terbatas jumlahnya. Bahkan, yurisdiksi figur-figur keilahian itu sama cairnya dengan yurisdiksi para petinggi rezim-rezim patrimoni. Lebih jauh lagi, pemilahan di antara yurisdiksi-yurisdiksi berbagai tuhan ini sudah berpotongan

---

orang Yunani kuno *Diospolis* ('kota surga'). Di Perjanjian Lama, orang Yahudi menyebutnya No-Amon ('kota Amon').

[4] Ashur, tuhan nasional kerajaan Asyur, namanya diambil dari desa-kota yang sudah berdiri sejak 3000 SM, yaitu *Ashur*, *Assur*, atau *Ashshur*. Sekitar tahun 2000 SM, desa-kota ini tumbuh menjadi negara-kota, dan akhirnya menjadi ibu kota kerajaan Asyur (1800-880 SM). Meski ibu kota pindah ke Kalah, lalu pindah lagi ke Niniwe (705 SM), kota Ashur tetap menjadi pusat politik dan keagamaan yang kuat. Pengusiran atau penghancuran Ashur yang dimaksudkan Weber kemungkinan besar merujuk pada penghancuran kota itu oleh Medes (614 SM), dan memang sejak saat itu Asyur sebagai kerajaan tidak ada lagi, termasuk Ashur tuhan mereka.

[5] Yang dimaksudkan Weber di sini, kemungkinan besar, adalah periode yang menjadikan kota Moskow resmi ibu kota Gereja Ortodoks Rusia di tahun 1589. Moskow sendiri hanya desa kecil saat Pangeran Vladimir (978–1015) menyatukan Rusia, bahkan masih kota kecil saat Kiev tumbuh kuat menjadi ibu kota Rusia Bersatu. Baru setelah Kiev ditaklukan Batu Khan (cucu Jengis Khan) dengan *Golden Horde*-nya di tahun 1237 (pasukan ini menghancurkan kota-kota besar Rusia hanya dalam waktu 6 tahun, 1235-1241), Moskow mulai tumbuh besar di bawah pemerintahan orang-orang Tartar. Akhirnya Moskow dilirik menjadi calon ibu kota baru Rusia di awal tahun 1500-an setelah Ivan III Vasilyevich dari Muscovy mengusir pemerintahan Tartar dari Kiev.

dengan praktik kemelekatan religius, atau rasa hormat ke tuhan tertentu yang dikembangkan secara khusus, atau yang sudah terlibat langsung, untuk kemudian diperlakukan universal secara fungsional. Dari situ, semua fungsi yang memungkinkan mulai dilekatkan ke tuhan universal, termasuk fungsi-fungsi yang sebelumnya dirancang bagi keilahian yang lain. Ini sejenis 'henoteisme'[6] yang agak keliru diasumsikan Max Muller melandasi tahap tertentu evolusi. Karena di dalam upaya tuhan tertentu mencapai keutamaan, faktor-faktor yang murni rasional justru sering memainkan peran pendamping yang penting. Di mana pun ukuran kekonstanan yang sahih bagi preskripsi tertentu menjadi jelas—paling sering di kasus ritual-ritual keagamaan yang stereotipe dan baku—dan di mana pun ia diakui pemikiran religius yang terasionalisasi, keilahian-keilahian yang memperlihatkan dengan jelas keteraturan terbesar di perilakunya, yaitu tuhan-tuhan langit dan bintang, mereka lah yang berpeluang paling besar meraih keutamaan.

Namun di agama sehari-hari yang terasionalisasi (*Alltagsreligiositat*) kecil saja peran yang ditampilkan oleh tuhan-tuhan ini, meski dianggap memberi pengaruh besar bagi fenomena alamiah yang universal, atau diinterpretasikan lewat spekulasi metafisik sebagai entitas amat penting, bahkan sesekali dianggap sebagai pencipta dunia. Alasannya, fenomena alamiah ini, yang meskipun beragam, kecil saja pengaruhnya, sehingga di praktik keagamaan sehari-hari, tidak perlu sampai mengandalkan piranti-piranti ahli magi dan imam untuk mempengaruhinya. Sebuah tuhan tertentu bisa menjadi sangat penting bagi agama suatu masyarakat secara keseluruhan—contohnya Osiris di Mesir[7]—hanya jika muncul kebutuhan religius yang mendesak:

[6] *Henotheism*: menyembah satu tuhan namun tetap mengakui eksistensi tuhan-tuhan lain (dari kata Yunani *heno*: 'satu' + *theos*: 'tuhan').

[7] Osiris satu dari keilahian utama orang Mesir kuno, awalnya tuhan lokal kota Abydos dan Busiris, mewakili daya produktif pria, diidentifikasikan dengan matahari. Menurut legenda, Osiris, sebagai raja Mesir, melihat rakyatnya hidup

sebuah tuhan soteriologis,[8] meski mungkin ia pun tidak bisa meraih tingkat tertinggi di pantheon.

Proses rasionalisasi (*rasio*) mendukung penonjolan tuhan-tuhan universal, dan setiap kristalisasi yang konsisten dari sebuah pantheon, mengikuti prinsip-prinsip rasional sistematis hingga tingkatan tertentu, bukan lain karena pantheon sendiri selalu dipengaruhi rasionalisme keimaman profesional, atau oleh perjuangan rasional individu-individu sekuler akan suatu aturan. Di atas semuanya, hubungan keteraturan rasional bintang-bintang di gerakan langit seperti yang sudah dijelaskan sebelumnya, seolah diatur suatu tatanan ilahi, menjadi tatanan sosial sakral yang tidak pernah digugat di ranah bumi, sehingga mendaulat tuhan-tuhan universal ini sebagai penjaga yang bertanggung jawab untuk dua fenomena tersebut. Para imam adalah protagonis utama, representasi norma-norma sakral tersebut. Karena itulah, persaingan ilahi bintang Varuna[9] dan

---

dalam barbarisme dan mengajari mereka hukum, bertani, agama, dan kebaikan peradaban yang lain. Ia saudara sekaligus suami Isis, dewi bumi dan bulan, wakil daya produktif wanita, tapi kemudian menjadi penguasa dunia orang mati di wilayah misterius di bawah cakrawala barat. Ini terjadi karena ia dibunuh saudaranya, Set, yang mencabik-cabik tubuhnya dan menyerak-nyerakkannya. Seluruh jasad Isis akhirnya dikumpullkan dan dikubur, menjadikan setiap tanah pekuburan sejak saat itu tempat sakral bagi orang Mesir. Horus, putranya, membalas perbuatan Set dan membunuhnya, lalu naik tahta menggantikannya. Sejak saat itu, selain menjadi pemimpin dunia orang mati, Osiris juga menjadi—lewat Horus—sumber kehidupan baru orang Mesir kuno.

[8] *Soteriology*: doktrin tentang keselamatan (dari kata Yunani *soteria*: 'keselamatan').

[9] *Varuna*, dewa tertinggi di Veda, penjaga tatanan kosmik dan menyimbolkan aspek kekuasaan yang lebih pasif. Varuna adalah saingan utama *Indra*, tuhan penguasa udara, badai, hujan, dan perang, 'sang ksatria' yang pada akhirnya menggeser posisinya sebagai tuhan tertinggi. Di Veda, Indra termasuk tuhan yang populer (lebih dari 250 kidung dipersembahkan untuknya) karena sering membunuh para monster yang menahan hujan turun ke bumi seperti Vritra dan para Asura. Di tradisi Hinduisme berikutnya, Indra disubordinasikan di bawah Brahma, Shiva, dan Vishnu. Figur Indra biasanya berwarna emas atau merah, kadang ditemani anjingnya, Sarma, atau menunggang gajah langit, Airavata, atau menunggang kuda putih. Seringkali ia digambarkan punya 4 tangan memegang petir (senjata utama), perisai, busur pelangi dan anak panahnya, dan jaring untuk

Mithra[10] para penjaga tatanan suci, dengan penguasa badai Indra ksatria terkuat pembunuh naga, merupakan cerminan konflik antara keimaman yang memperjuangkan aturan teguh dan pengendalian hidup, dengan para bangsawan kuat yang suka berperang. Di kelas ksatria ini, reaksi yang tepat terhadap kekuatan adikodrati adalah meyakini tuhan heroik yang gemar mengeksploitasi pertarungan, selain juga irasionalitas tak beraturan dari takdir dan petualangan. Kita akan menemukan kontras yang serupa ini signifikan di banyak konteks lain.

Naiknya tuhan-tuhan langit atau astral di pantheon ini dikembangkan oleh perluasan aturan-aturan suci tersistematisasi oleh para imam, contohnya bisa kita lihat di India, Iran, atau Babilonia. Fenomena ini dibantu sistem terasionalisasi yang tujuannya menundukkan secara reguler para pengikut kepada tuhan mereka—kita temukan kasus ini di negara-negara birokratik Cina dan Babilonia. Di Babilonia, agama berkembang datar menuju keyakinan pada kerajaan bintang-

menangkap musuh. Sedangkan penggambaran Varuna tidak ditemukan karena sudah digusur tahtanya oleh Indra.

[10] *Mithra*, tuhan terang dan hikmat masyarakat Persia kuno. Di kitab suci Avesta milik agama Zorastrian masyarakat Persia kuno, Mithra disebut pemimpin yazata (artinya 'murah hati') dan penegak tatanan kebaikan di dunia. Ia menciptakan dunia beserta isinya dari tubuh banteng suci. Setelah penaklukan oleh kerajaan Asyur di abad 7 SM dan Babilonia abad 6 SM, Mithra menjadi tuhan matahari, membuat ritual dan pemujaan kepada matahari sejak saat itu dilakukan di dalam namanya. Di mata orang Yunani yang tinggal di Asia Minor, Mithra mirip Helios, tuhan matahari mereka, membuat pemujaan Mithraisme berkembang luas. Pemujaan ini masuk Roma di tahun 68 SM lewat praktik para bajak laut Kilikia yang dibawa Pompei. Sejak saat itu, masyarakat Romawi menerima semua praktik Mithraisme seperti ideal kerendahan hati dan kasih persaudaraan, baptisme, ritual komuni, penggunaan air suci, menjadikan Minggu hari libur untuk ibadah, menjadikan tanggal 25 Desember—hari lahir Mithra—sebagai hari libur nasional dan menghormati penggembala ternak di hari itu, dan meyakini keabadian jiwa, penghakiman terakhir dan kebangkitan badan. Kemiripan ini mengejutkan, dan ketika kekristenan lahir 100 tahun sesudahnya, Mithraisme memang menjadi saingan utama mereka, sekaligus memudahkan mereka beralih iman menjadi Kristen saat agama yang baru itu menjadi agama resmi kekaisaran di tahun 330 M.

bintang, khususnya planet-planet, untuk kemudian bergerak ke segala hal dari hari dalam seminggu hingga takdir individu di dunia-lain. Perkembangan ke arah ini memuncak kepada bentuk fatalisme astrologis. Namun perkembangan yang ini sebenarnya produk pengetahuan keimaman fase berikutnya, dan masih belum dikenal agama nasional di negeri-negeri yang secara politis independen. Sebuah tuhan, oleh karena itu, bisa saja mendominasi sebuah pantheon tanpa harus menjadi keilahian internasional atau universal, sebuah tuhan antar-bangsa (transnasional) untuk seluruh dunia, meski dominasinya di pantheon memperlihatkan ia tengah merintis jalan ke arah transnasionalisme.

Ketika refleksi terhadap tuhan-tuhan kian dalam, semakin terasa jika eksistensi dan hakikat keilahian harus didefinisikan dengan tegas, dan bahwa tuhan mestinya 'universal' dalam pengertian paling tegas. Di masyarakat Yunani, para filosof menginterpretasikan apakah tuhan-tuhan yang ditemukan di suatu tempat ekuivalen dengan, dan karenanya identik dengan, keilahian pantheon Yunani yang cukup terorganisasi. Kecenderungan menuju universalisasi ini tumbuh seiring meningkatnya dominasi tuhan utama suatu pantheon, persisnya ketika ia diasumsikan lebih berkarakter 'monoteistik'. Pertumbuhan 'kekaisaran dunia' di Cina, juga perluasan kekuasaan kasta Brahmana di seluruh pembentukan politik India yang beragam, dan perkembangan kekaisaran Persia dan Romawi, mendukung bangkitnya universalisme dan monoteisme ini, meski tidak selalu dalam ukuran sama, dan meski taraf suksesnya berbeda-beda.

Pertumbuhan kekaisaran (atau proses-proses sosial lain yang mirip dan cenderung bergerak ke arah yang sama) adalah pengungkit satu-satunya dan tak terelakkan bagi suksesnya

pengembangan ini. Di dalam pemujaan Yahweh,[11] salah satu kasus sejarah agama yang penting dikaji, sudah berkembang minimal pendekatan menuju monoteisme universalistik, monolatri persisnya, sebagai akibat dari kejadian-kejadian historis kongkrit—yaitu pembentukan suatu konfederasi atau aliansi. Di kasus ini, univeralisme Yahweh adalah produk politik internasional, dan para penerjemah pragmatisnya adalah nabi-nabi pendukung utama pemujaannya, selain juga melekatkan sejumlah etika padanya. Sebagai konsekuensi dari khotbah yang seperti ini, keinginan bangsa-bangsa lain yang agak dalam mempengaruhi kepentingan vital bangsa Israel, dianggap 'sudah ditulis' oleh Yahweh sendiri. Di titik ini, kita bisa melihat dengan jelas karakter historis yang berbeda dan menyolok dari penteorisasian nabi-nabi Yahudi, yang berdiri di kontras tajam dengan spekulasi-spekulasi berkarakter alam dari imam-imam India dan Babilonia. Meski yang sama mengejutkannya adalah, kewajiban tak terelakkan yang dihasilkan dari janji-janji Yahweh: kebutuhan untuk menginterpretasikan seluruh sejarah bangsa Yahudi sebagai kisah tentang keinginan Yahweh pada umatnya, dan karenanya melandasi penafsiran mereka tentang pola sejarah dunia. Tapi dilihat dari banyaknya ancaman terhadap kelangsungan hidup bangsa ini, sejarah mereka justru memperlihatkan kontradiksi janji-janji tuhan, selain juga jalinan tak terelakkan takdir bangsa-bangsa lain yang sudah mengintervensi mereka. Oleh karena itu, tuhan ksatria kuno

[11] *Yahweh*, atau *Yahowah*, nama tuhan bangsa Yahudi yang tertulis di 'kitab-kitab Musa' (Kejadian pasal 12 sampai Ulangan). Di teks-teks itu, tulisan orang Yahudi untuk kata itu adalah JHVH atau JWWH, yang diantara konsonan-konsonannya disisipi huruf-huruf vokal a-o-ae sehingga membentuk *Adonai* (artinya 'Tuhan Penguasa'). Banyak tafsiran berbeda perihal makna Yahweh entah dari kalangan orang Yahudi, teolog gereja, dan ahli bahasa kuno, meski yang paling umum diterima adalah makna 'Aku adalah Aku', memperlihatkan keabsolutan eksistensi dan esensinya. Yang juga penting untuk dicatat, nama Yahweh baru muncul sejak jaman Musa, mengisyaratkan bangsa Yahudi pra-Musa, khususnya trah Abrahamik, menyebut tuhan dengan nama berbeda, 'El'.

konfederasi, yang telah menjadi tuhan lokal kota Yerusalem dulu,[12] menjadikan sifat-sifat profetis dan universalistik kemahahadiran sakral, aspek keilahian yang transenden, yang tidak bisa dipahami manusia begitu saja.

Di Mesir kuno, transisi monoteistik dan universalistik yang dilakukan Amenhotep IV (Ikhnaton) lewat pemujaan matahari dihasilkan dari situasi yang berbeda sepenuhnya. Salah satu satu faktornya adalah, sekali lagi, perluasan rasionalisme keimaman dan semua kemungkinan dinamika keawaman pengikutnya, memiliki karakter yang murni naturalis, beda total dari karakteristik kenabian orang-orang Israel. Faktor yang lain, kebutuhan praktis sebuah monarki bagi kepala negara totalitarian birokratik yang menghancurkan kekuasaan para imam dengan menghilangkan berbagai tuhan keimaman, dan memulihkan kekuasaan kuno Firaun yang terilahikan dengan mengangkat monarki ke posisi imam matahari tertinggi.

Monoteisme universalistik Kristen dan Islam, di sisi lain, harus dilihat sebagai turunan dari Yudaisme, sedangkan Zoroastrianisme[13] yang relatif monoteis di semua sisinya, lebih

[12] Yerusalem, kota tertua manusia yang masih berdiri sampai sekarang, diperkirakan sudah ada sejak 5000-4000 SM. Di periode sepanjang itu, kota ini mengalami banyak pergantian penguasa dan suku bangsa warganya, termasuk juga tatanan keilahian dan ritual pemujaan. Di teks Yahudi, Abraham menyebut penduduk kota *Shalaim* itu campuran bangsa Yebusi dan Kanaan. Perkamen Mesir menyebut penaklukan Thutmose III atas kota *Urusalim* di tahun 1454 SM. Dan sejak 1000 SM, Daud menjadikan *Yerushalaim* ibu kota pemerintahannya. Kemungkinan besar, Weber merujuk semua peralihan ini.

[13] Zoroastrianisme, agama yang muncul dari ajaran-ajaran *Zoroaster* (atau *Zarathustra* di lidah masyarakat Iran kuno), penyair religius yang hidup 1750-1500 SM (atau 1400-1200 SM) dan syair-syaimya itu melandasi pembentukan *Avesta*, kitab suci mereka. Zoroastrianisme menjadi agama resmi Iran kuno selama dinasti Achaemenid (550-330 SM). Awalnya Avesta didedikasikan untuk Ahura Mazda simbol tuhan terang dan baik, lawan Angri Manyu sumber kekuatan jahat. Namun sejak Artaxerxes II, keilahian lain mulai diakui yaitu Mithra (dewa pelindung kovenan dan penguasa api) dan Anahita (dewi penguasa air, kesuburan, dan trah raja). Meski Persia kuno runtuh di tangan Aleksander Agung dan Iran diperintah salah satu jenderalnya, dinasti Seleucid (312-175 SM), lalu dikuasai dinasti Arsacid Parthia (175 SM—224 M) dan dinasti Sassanid Persia baru (224-

banyak membentuk konsep keagamaan di Timur Tengah ketimbang mempengaruhi konsep religius masyarakat Iran sendiri. Semua monoteisme ini lebih dipengaruhi oleh karakter kenabian 'etis' yang berbeda dari jenis 'keteladanan'—sebuah pemilahan yang kian menyolok seiring waktu. Semua perkembangan lain yang relatif monoteistik dan universalistik, oleh karena itu, adalah produk spekulasi-spekulasi filosofis kaum imam dan masyarakat awam. Mereka meraih signifikansi religius praktis hanya ketika terasosiasikan dengan kebutuhan akan keselamatan. Kita akan membahas hal ini di bab berikutnya.

Hampir di mana-mana, sebuah awal mesti ada jika bentuk-bentuk monoteisme ingin konsisten, meski rintangan praktis yang menghalangi perkembangan ini adalah wajah agama massa seperti yang kita temukan sekarang (*Alltagsreliligion*)—kecuali Yudaisme, Islam, dan Protestanisme. Ada beberapa alasan kenapa monoteisme konsisten gagal berkembang di budaya yang berbeda, meski alasan utamanya adalah, umumnya, tekanan kuat kepentingan materi dan ideologis yang dimiliki para imam yang tinggal di pusat-pusat pemujaan, yang mengelola pemujaan terhadap tuhan. Rintangan lain perkembangan menuju monoteisme adalah kebutuhan religius kaum awam sendiri terhadap obyek keagamaan familier yang nyata, mudah diakses, dapat dibawa masuk ke dalam hubungan dengan situasi-situasi kongkrit atau kelompok-kelompok tertentu, dan yang tertutup aksesnya dari orang luar, sebuah obyek yang di atas segalanya dapat diakses kapan pun di mana pun untuk mendapatkan pengaruh-pengaruh magisnya. Rasa

651 M), Zoroastrianisme tetap kuat dan kian populer hingga seluruh Asia Tengah, Timur Tengah, dan Cina Barat. Ketika Islam masuk Iran di abad ke-7 M, mayoritas pemeluk Zoroastrianisme pindah agama, namun yang masih bertahan lari keluar seperti ke India, Afghanistan, Kazakhstan, dan Cina, dikenal sebagai kaum Parsi. Selama dinasti Pahlavi (1906-1979) yang mengagungkan Persia pra-Islam, kaum Zoroastrian kembali ke Iran, namun sejak berdirinya Republik Islam Iran, mereka lari ke Eropa dan Amerika. Data tahun 2003 menunjukkan jumlah pengikut Zoroastrianisme seluruh dunia sekitar 120 ribu orang.

aman yang disediakan pemanipulasian magis yang sudah teruji ini, jauh lebih meyakinkan ketimbang pengalaman menyembah tuhan, yang karena 'maha hadir'-nya tidak tunduk kepada pengaruh magis. Kristalisasi konsep-konsep yang berbeda bagi daya-daya alamiah sebagai tuhan, bahkan meski hanya satu tuhan transenden tunggal, otomatis menghilangkan ide-ide magis kuno—meski tidak demikian yang berlaku di kasus kekristenan—menghasilkan kemungkinan hubungan rangkap antara manusia dan yang adikodrati. Bagian ini yang akan kita diskusikan sekarang.

Kekuatan adikodrati yang dipahami lewat penganalogian dengan para penguasa sekuler, yang dapat dipaksa melayani kemauan masyarakat, membuat manusia menyimpulkan, kalau kekuatan naturalistik ruh dapat juga dipaksa melayani keinginannya. Siapa pun yang memiliki kharisma sesuai syarat yang dibutuhkan, dan yang sudah menggunakan cara-cara yang benar, dapat lebih kuat ketimbang tuhan yang didesaknya untuk memenuhi permintaannya. Di kasus-kasus ini, perilaku keagamaan bukan menyembah tuhan melainkan memaksa tuhan, dan permintaan bukan lagi doa namun melatih rumusan magis agar tambah efektif. Yang seperti ini menjadi basis yang sulit dihapuskan bagi agama rakyat, di India contohnya. Dan agama koersif ini ternyata menyebar secara universal, bahkan para imam Katolik terus mempraktikkan sesuatu yang mirip mekanisme magis ini ketika mendeklarasikan mujizat misa,[14] dan ketika mengembangkan kekuatan kunci-kunci.[15] Secara

[14] Misa, atau kebaktian di gereja Katolik, disusun seperti sebuah ritual. Inti misa terletak pada mujizat ekaristi (dari kata Yunani *eukharistia* artinya 'mempersembahkan syukur dan menerima berkat'). Di dalam doktrin gereja, mujizat ekaristi terjadi ketika imam mendeklarasikan transformasi hosti (roti tawar kering) menjadi daging dan anggur menjadi darah Yesus. Entah berdimensi spiritual atau material, transformasi ini diharapkan membawa kebaikan bagi umat karena mereka semua 'dipersatukan dengan tubuh dan darah Tuhan'.

[15] Kemungkinan besar, Weber merujuk pada dua kunci bersilangan yang membentuk separuh simbol kepausan (separuh simbol yang lain adalah *triregnum*,

umum, inilah asal-usul sebenarnya—meski tidak satu-satunya—komponen-komponen orgia dan mimetik di dalam pemujaan keagamaan: nyanyian, tarian, dramaturgi, dan rumusan doa.

Proses antropomorfisasi tuhan dapat juga berbentuk pengatributan pola-pola perilaku manusia yang mencirikan penguasa suatu wilayah. Dukungan dari jenis atribut tuhan yang ini dapat diperoleh lewat perjanjian, gratifikasi, melayani, memberi upeti, mempersuasi, dan suap. Sedangkan di jenis perspektif yang lain, dukungan tuhan diperoleh sebagai konsekuensi iman pendoanya, dan perilaku baik sesuai yang dimaui kehendak ilahi. Di ranah ini, tuhan dipahami dengan menganalogikannya dengan penguasa bumi: makhluk-makhluk perkasa yang kekuatannya berbeda hanya di tarafnya, minimal di awal. Dan ketika tuhan-tuhan jenis monoteis ini berkembang, penyembahan terhadap keilahian pun mulai dirasakan sebagai kebutuhan manusia yang vital.

Dua unsur khusus 'penyembahan ilahi'—doa dan pengurbanan—memiliki akar-akarnya di magi. Di dalam doa, batas rumusan magis dan permintaan tetap cair. Secara teknis, upaya rasional pendoa (dalam bentuk roda doa dan piranti lain yang serupa, atau baris-baris doa yang digantung agar terkena hembusan angin, atau yang ditempelkan ke ikon-ikon tuhan atau santo-santa, atau kelopak-kelopak mawar yang punya hitungan tertentu—semua jenis praktik ini berakar dari metode 'mendesak tuhan' Hindu kuno) tetap lebih dekat dengan ide magi ketimbang ide kovenan. Doa individu yang berbentuk permintaan nyata dapat juga ditemukan agak berbeda di beberapa agama meski dasarnya tetap sama: tawar-menawar bisnis. Bentuk terasionalisasi doa jenis ini adalah membentuk

topi yang dikenakan paus). Simbol kepausan ini dibentuk dari penafsiran gereja Katolik terhadap Matius 16:18-19. Dua kunci itu adalah 'kunci Kerajaan Surga' untuk 'mengikat' dan 'melepas', yang kemudian ditafsirkan sebagai kunci surga dan kunci dunia.

tawaran bahwa manusia akan melakukan hal-hal yang bakal menguntungkan tuhan, karena itu pendoa berhak mengklaim kompensasinya dari pengurbanan yang sudah dia lakukan.

Mempersembahkan kurban, jika dilihat sekilas, adalah instrumentalitas magis yang sebagian berpijak di pelayanan cepat 'memaksa' tuhan karena tuhan dianggap memerlukan 'jus soma' imam-penyihir[16]—substansi yang menghasilkan ekstasis dan yang memampukan imam-penyihir mendesakkan tuntutannya. Jenis yang ini sebenarnya konsep kuno masyarakat Arya,[17] yang sudah meneliti kenapa memungkinkan mendesak tuhan memenuhi permintaan lewat sebuah kurban. Bahkan mereka yakin sebuah pakta dapat dibuat dengan tuhan-tuhan yang isinya mewajibkan dua pihak melakukan sesuatu—di ranah inilah kovenan dilakukan bangsa Israel. Sedangkan pandangan yang lain meyakini bahwa mengunjukkan kurban adalah cara-cara untuk mengijinkan kemarahan tuhan turun—lewat

[16] 'Jus soma' adalah cairan suci berwarna kuning, rasanya pahit, dicampurkan ke susu dan air, bukan alkohol tapi stimulan bagi pikiran. Di Rig Veda, *soma* digunakan bukan untuk meraih ekstasis kaum brahmana mencari pewahyuan kebenaran saja, tapi juga membangkitkan nyali prajurit untuk berani berperang. *Soma* adalah bahasa Veda kaum Hindu yang senada dengan *haoma* di Zend-Avesta kaum Zoroastrian. Disebut jus karena cairan halusinogen ini diperoleh dengan memerah (*haoma* sendiri artinya 'memeras') sejenis jamur—seperti *Amanita muscaria*—atau tanaman beracun lain di pegunungan, diyakini dibawa dari taman para dewa ke bumi sehingga dihormati sebagai 'tanamannya semua tanaman' karena bisa juga digunakan untuk menyembuhkan penyakit, memberikan berkat kepada manusia, dan mengusir ruh jahat, semua fungsi yang terjadi lewat ritual pengurbanan. Mengenai imam-penyihir, lihat catatan kaki no. 45 di bab 5.

[17] *Arya*, atau *Indo-Arya*, masyarakat nomadik dari Asia Tengah yang masuk India tahun 1500 SM, awalnya menghuni bagian utara sungai Indus dan Yamuna, namun setelah menjadi masyarakat agraris, mereka bergerak ke selatan dan tinggal lembah Gangga. Rumpun bahasa mereka adalah Indo-Eropa, dan menyembah tuhan-tuhan yang mirip masyarakat Yunani dan Eropa utara ratusan tahun kemudian. Para sejarawan dan arkeolog yakin masyarakat inilah pencipta Veda beserta ritual dasarnya. Setelah menguasai wilayah utara India di tahun 800 SM dan berinteraksi dengan kaum Dravida di selatan, masyarakat ini membentuk Hinduisme formal seperti yang kita kenal sekarang, yaitu didasarkan ke sistem kasta: Brahmana (imam), Ksatria (pejuang dan penguasa), Vaisya (saudagar, petani, dan pedagang), dan Sudra (perajin, seniman, tukang, buruh, dan pelayan).

magi—kepada obyek yang dipersembahkan sehingga manusia yang berdoa terhindar dari kemarahannya.

Namun motif lain memberikan kurban bisa jadi lebih penting, dan lebih tua mungkin: pengurbanan, khususnya hewan, dimaksudkan sebagai *communio*, sebuah seremoni makan bersama yang dimaksudkan untuk menghasilkan komunitas persaudaraan antara pengunjuk kurban dan tuhan. Ini merepresentasikan sebuah transformasi terkait pentingnya konsep yang jauh lebih tua lagi: menaklukan dan mengkonsumsi hewan kuat (yang kemudian disakralkan) agar yang melakukannya, dapat menyerap semua kekuatan si hewan. Makna-makna magis yang lebih tua seperti ini—dan masih ada beberapa makna yang lain lagi—menyediakan tindakan berkurban dalam bentuk esensialnya, bahkan setelah perspektif pemujaan asli dikembangkan demi meluaskan pengaruh: yaitu, signifikansi magis mendapatkan kembali dominasinya di dalam pemaknaan tentang pemujaan. Ritual-ritual pengurbanan kaum Brahmana contohnya,[18] khususnya para pemuja Atharva Veda,[19] hampir-hampir menggunakan murni sihir, berbeda total dari

[18] *Brahmana*, atau *Brahmin*, adalah kasta imam di sistem Hindu. Di masa Indo-Arya, mereka penjaga dan pencipta Veda ('pengetahuan'). Setelah banyak aliran Hindu dan kitab baru ditambahkan, setiap cabang itu memiliki imamnya sendiri dan umumnya para imam tetap melekat pada kasta Brahmana ini, meski ada juga yang berdiri independen menjadi pertapa. Dengan kata lain, kasta Brahmana, atau imam, selamanya melekat pada struktur sosial kasta, dan selalu berkaitan dengan dinamika sosial masyarakat dan tidak netral dari persentuhan dengan para penguasa (kaum Ksatria).

[19] Veda, kitab suci Hindu, memiliki tujuh bagian besar: *Rig-Veda*, *Sama-Veda*, *Yajur-Veda*, *Atharva-Veda*, *Brahmanas*, *Aranyaka*, dan *Upanishad*. Bagian keempat Veda, Atharva-Veda, dinamai demikian demi menghormati Reshi Atharvan penciptanya. Atharva-Veda hanya terdiri atas himne-himne, mantra magis, dan jampi-jampi, digunakan hanya untuk tujuan pribadi dan kepentingan keluarga, sehingga awalnya ditolak sebagai bagian Veda lantaran hakikatnya yang berbeda. Para ahli Hindu yakin *Atharva-Veda* berasal dari praktik magi pra budaya Arya, atau Indo-Arya ketika masih nomadik 2-3 ribu SM. Ia kemudian diterima karena kaum Brahmana menggunakannya di dalam ritual kurban ketika masyarakat datang meminta bantuan demi menyelesaikan masalah-masalah pribadi dan keluarga mereka.

pengurbanan di ritual pemujaan masyarakat Nordik kuno.[20] Di kelompok yang kedua ini, beberapa perbedaan bisa ditemukan dari magi, seperti pengurbanan diinterpretasikan sebagai 'membayar upeti'. Hasil terbaik panen buah atau sayuran pertama dipersembahkan agar tuhan tidak marah jika manusia memakan sisanya. Atau, pengurbanan sering diinterpetasikan sebagai hukuman ke diri sendiri. Atau, pengurbanan penghapus dosa dimaksudkan untuk mencegah kemarahan tuhan turun. Meski yang harus ditekankan, kesadaran akan dosa di Atharva Veda maupun Nordik kuno masih belum muncul; semua pengurbanan dilakukan hanya karena rasa tidak enak di hati, dan kalkulasi dagang semata-mata.

Meningkatnya dominasi motif-motif non-magis di fase berikutnya tumbuh dari pengakuan yang kian besar terhadap kekuasaan tuhan dan karakternya sebagai penguasa tertinggi yang personal (*personal overlord*). Tuhan lalu menjadi sosok penguasa besar yang sesekali bisa gagal, yang tidak bisa didekati lewat piranti-piranti pemaksaan magis lagi selain lewat kovenan dan hadiah. Namun jika motif-motif ini menambahkan sesuatu yang baru hanya kepada sihir, mestinya ia sama serius dan rasionalnya dengan motivasi magi sendiri. Dan kita memang menemukan kalau tema yang lalu muncul di mana-mana dan yang sentral adalah: *do ut des*.[21] Aspek ini melandasi rutinitas dan perilaku religius massal semua orang di segala jaman dan

[20] Istilah *Nordic* digunakan untuk menyebut 5 negeri di Eropa paling utara, yaitu Norwegia, Swedia, Denmark, Finlandia, dan Islandia. Mereka disebut Nordik karena kesatuan faktor geografis dan ekonomi. Namun dari 5 negeri itu, ada 3 negeri yang membentuk istilah *Skandinavia*, atau *Skandia*, yaitu Norwegia, Swedia dan Denmark karena tinggal di semenanjung yang sama. Bukan itu saja, mereka keturunan langsung bangsa Viking sehingga ikatan ketiganya meliputi juga bahasa, sistem sosial, dan sistem religius. Kemungkinan besar, terkait aspek-aspek ritual pemujaan kaum Viking inilah Weber menggunakan istilah 'Nordik kuno'.

[21] *Do ut des*: ungkapan Latin untuk memaknai pengurbanan, 'Aku memberi agar kamu juga memberi'. Dimensi yang lain dari pengurbanan adalah *do ut abeas*: 'Aku memberi agar kamu pergi (atau menjauh)'.

di semua agama. Situasi normal beban semua doa, bahkan di agama-agama dunia-lain, lalu menjadi: membalik kejahatan eksternal di dunia ini dan menarik keuntungan eksternal dari dunia ini.

Setiap aspek fenomena religius yang ingin melampaui kejahatan dan mendapat keuntungan di dunia seperti ini adalah hasil proses evolusi khusus, dicirikan oleh aspek rangkapnya yang berbeda itu. Di satu sisi, sistematisasi rasional yang kian meluas tentang konsep tuhan dan pemikiran tentang hubungan yang memungkinkan antara manusia dan keilahian. Di sisi lain, sebuah resesi khas rasionalisme kepada orisinilitas, kepraktisan, dan kalkulasi. Rasionalisme primitif, oleh karena itu, mengalami 'kemunduran', karena perilaku religius penting berbeda yang dicari sebelumnya, kian menurun akibat pencarian keuntungan-keuntungan murni eksternal bagi kesuksesan ekonomi sehari-hari. Tujuan perilaku religius ini 'terirasionalisasi' dengan baik sampai akhirnya tujuan-tujuan non-ekonomi dunia-lain memunculkan hal yang berbeda di dalam perilaku religius. Namun evolusi esktra-ekonomi yang baru saja digambarkan ini mensyaratkan, salah satunya, pengejaran tertentu pribadi terhadap tujuan-tujuan dunia-lain.

Hubungan manusia dengan daya-daya adikodrati yang berbentuk doa, pengurbanan, dan penyembahan dapat dikelompokkan sebagai 'pemujaan' dan 'agama', sesuatu yang berbeda jenisnya dari 'sihir' yang jelas-jelas berupa pemaksaan magis. Makhluk-makhluk yang disembah dan dijalin lewat kovenan religius dilihat sebagai 'tuhan'—yang dilawankan dengan 'setan'—titik pengakuan inilah yang kemudian didesakkan dan dimantrai secara magis. Tidak ada contoh yang di dalamnya memungkinkan bagi kita untuk mengaplikasikan pemilahan ini secara absolut, karena pemujaan yang baru saja kita sebut 'religius' ini pada praktiknya—dan di mana-mana—tetap mengandung sejumlah besar komponen magis.

Perkembangan historis dari pemilahan yang sudah disebutkan barusan seringkali dimunculkan hanya dalam bentuk yang sangat sederhana: kekuatan sekuler atau keimaman yang menekan pemujaan lama demi mendukung agama baru, dan mempertahankan tuhan-tuhan yang lebih tua terus hidup tapi sebagai setan-setan.

Aspek sosiologis pemilahan ini adalah bangkitnya 'keimaman' sebagai entitas yang berbeda dari 'para praktisi magi'. Saat diaplikasikan ke realitas, kontrasnya cukup cair, sama seperti fenomena sosiologis yang lain. Bahkan pemilahan teoritis jenis-jenis ini tidak bisa ditentukan dengan pasti. Dengan mengikuti pemilahan antara 'pemujaan' dan 'sihir', kita dapat mengkontraskan antara fungsionaris-fungsionaris profesional yang mempengaruhi tuhan-tuhan lewat penyembahan, dengan para ahli magi yang memaksa setan-setan (yaitu tuhan-tuhan tua) lewat cara-cara magis—meski di banyak agama besar, termasuk kekristenan, konsep keimamannya juga meliputi kualifikasi magis seperti itu.

Atau, istilah 'imam' itu sendiri dapat diaplikasikan kepada fungsionaris-fungsionaris dari kerja permanen yang diorganisasikan dengan teratur untuk menyoroti cara mempengaruhi tuhan, terbalik dari upaya-upaya individu, dan sesekali dari ahli-ahli magi. Walaupun kontras ini sebenarnya dijembatani skala tajam transisi, tipe murni keimaman masih cukup tegas, dan bisa dikatakan dicirikan oleh hadirnya pusat-pusat pemujaan yang berkaitan dengan beberapa aparatus pemujaan aktual.

Atau, yang bisa juga dianggap sebagai pemilah tajam konsep keimaman adalah ide tentang fungsionaris-fungsionaris, tak peduli jabatan mereka hasil pewarisan atau pencapaian pribadi, yang secara aktif dikaitkan dengan beberapa jenis pengorganisasian sosial, dan yang darinya mereka adalah pekerja upahan atau organ yang beroperasi demi kepentingan anggota-anggota organisasi, kontras dengan ahli-ahli magi

yang beroperasi sendiri. Namun, pemilahan ini pun, yang cukup jelas secara konseptual, tetap saja cair di aktualitasnya. Karena bukannya tidak sering seorang ahli magi menjadi anggota suatu perserikatan yang terorganisasikan, bahkan sesekali menjadi anggota sebuah kasta yang diwariskan turun-temurun. Karena itulah mereka dapat memegang monopoli magis di komunitas tertentu. Seperti rahib-rahib Katolik contohnya, yang tidak selalu menempati tugas resmi di gereja, namun tetap dihormati ke mana pun mereka pergi. Di Roma contohnya, asosiasi-asosiasi rahib yang mengambil 'kaul kemiskinan' (*mendicant friars*) mensyaratkan anggotanya boleh makan hanya jika diberi makanan oleh masyarakat miskin yang memintanya memimpin misa untuk mereka, namun tidak boleh meminta makanan dari warga yang dilayaninya itu, atau gereja sekalipun, tak peduli betapa lapar mereka.[22]

Meskipun kualitas pembeda yang lain para imam, harus dikatakan demikian, terletak pada perlengkapan profesionalitas-nya di dalam pengetahuan khusus, kemapanan doktrinnya, dan kualifikasi tugasnya. Mau tak mau inilah yang membawa mereka ke ranah yang berbeda total dari ahli magi, nabi, dan jenis lain fungsionaris keagamaan yang mengembangkan pengaruhnya lewat kemampuan-kemampuan khusus pribadi (kharisma), dan yang bermanifestasi lewat mujizat dan pewahyuan. Namun lagi-lagi ini bukan pemilahan yang bisa disederhanakan dan tegas, karena ahli magi kadang terlalu banyak belajar sedangkan banyak belajar tidak selalu mencirikan imam yang efisien. Sebaliknya, pemilahan imam dan ahli magi harus ditetapkan

[22] *Mendicant* dari kata Latin *mendicare* artinya 'mengemis', istilah umum untuk ordo-ordo keagamaan di gereja Katolik Roma yang mengambil 'kaul kemiskinan' atau sumpah hidup miskin, artinya tidak berhak memiliki barang pribadi apa pun. Para rahib ini ada yang hidup di dalam biara atau di tengah masyarakat. Yang termasuk di kelompok ini adalah *Friars Minor* atau Fransiskan (1209), *Friars Preachers* atau Dominikan (1216), Karmelit (1245), Agustinian (1256), dan Servit (1424).

secara kualitatif dengan mengacu hakikat pembelajaran yang berbeda di dua pihak itu.

Faktanya kita harus, saat memaparkan bentuk-bentuk dominasi di bab-bab berikutnya, memilahkan antara pelatihan rasional dan disiplin para imam dari mekanisme penyiapan ahli magi kharismatis yang jelas berbeda. Di dalam mekanisme penyiapan tahap lanjut, pelatihan ahli magi bergerak menuju 'pendidikan penyadaran' (*awekening education*) dengan menggunakan cara-cara irasional yang bermaksud 'melahirkan kembali', sedangkan pelatihan para imam didasarkan pada pergerakan pengetahuan yang murni empiris. Namun di titik kasus ini pun, dua tipe pelatihan yang bertentangan itu tetap saling mewarnai.

'Doktrin' dikembangkan sebagai salah satu ciri fundamental keimaman. Kita dapat mengasumsikan bahwa tanda-tanda yang menakjubkan dari doktrin adalah perkembangan sistem rasional dari konsep-konsep religius dan (apa yang paling penting bagi kita di sini) perkembangan etika religius yang sistematis dan berbeda berdasarkan doktrin yang konsisten dan stabil, yang dimaksudkan sebagai 'pewahyuan'. Satu contohnya ditemukan di Islam, yang mengontraskan agama yang didasarkan kepada kitab suci dengan paganisme primitif. Namun deskripsi keimaman dan asumsi tentang hakikat doktrin seperti ini berarti mengabaikan konsep keimaman Shinto Jepang,[23] dan

[23] *Shinto* (artinya 'jalan yang diberikan tuhan'), berakar di masyarakat Jepang sejak ribuan tahun sebelum masehi. Di masa-masa awal, Shinto adalah kelompok keagamaan yang tidak punya nama, dogma, anjuran moral, atau tulisan suci. Ritual penyembahan mereka berpusat di pantheon ruh-ruh, dan ruh-ruh yang disebut '*kami*' itu diyakini personifikasi keilahian untuk setiap aspek dunia alamiah seperti langit, bumi, bintang, dan badai. Ritual yang muncul berupa doa syukur, menawarkan benda berharga seperti pedang, perisai, dan pakaian, dan pembersihan diri dari kejahatan dan pelanggaran. Di abad ke-6 M barulah nama Shinto diberikan untuk membedakannya dari Budhisme dan Konfusianisme yang masuk dari Cina. Setelah persaingan di antara mereka, di akhir abad ke-8 dan awal abad ke-9, seorang guru legendaris Kukai atau Kobo Daishi, membuat doktrin yang menyatukan Budhisme dan Shintoisme di dalam nama *Ryobu Shinto* (artinya 'Shinto Kembar'). Namun di agama baru ini, Budhisme dan Konfusianisme

fungsionaris-fungsionaris seperti para hierokrat[24] kuat di masyarakat Phoenicia.[25] Mengamini asumsi seperti itu akan menjadikan karakteristik yang khas keimaman sebagai fungsi yang meski diakui penting, tidak terlalu universal.

Yang lebih tepat bagi tujuan kita agar bisa menilai dengan adil beragam manifestasi dan fenomena yang mapan ini adalah menjadikan sebagai ciri krusial keimaman, spesialisasi kelompok individu tertentu di dalam operasi berkesinambungan bagi upaya-upaya pemujaan, yang diasosiasikan secara permanen dengan norma-norma tertentu, tempat dan waktu tertentu, dan berkaitan dengan kelompok sosial tertentu. Karena jelas tidak akan ada keimaman tanpa pemujaan, meski bisa saja terjadi, ada pemujaan tanpa keimaman. Yang terakhir ini terlihat di kasus Cina kuno, ketika pemimpin negara dan pemimpin keluarga

---

mendominasi dan akhirnya ajaran murni Shinto diberikan di kuil besar dan istana saja meski kaisar sendiri menjadi Budhis. Alhasil, para pendeta Shinto hanya bisa bekerja sebagai peramal nasib dan ahli magi. Namun sejak awal abad 18, di masa pemerintahan Shogun, ajaran Shinto dihidupkan lagi, lalu digunakan kaisar untuk memacu semangat tentara Jepang di Perang Dunia II, dan sekarang tetap populer dianut di negeri Sakura itu.

[24] *Hierocracy* dibentuk dari kata Yunani *hieros*: 'suci' dan *cratein*: 'memerintah', sehingga artinya menjadi 'pemerintahan oleh para imam', menandakan lembaga keimaman begitu kuat sampai-sampai bisa memerintah suatu negeri. Contoh hierokrasi saat ini adalah Vatikan dan Iran.

[25] *Phoenicia*, bangsa yang menempati wilayah sempit di pantai timur Laut Mediteriania, sekarang membentuk Libanon modern dengan panjang 320 km lebar 25 km, batas utaranya Sungai Eleutherus (Kabir), batas timurnya pegunungan Libanon, dan batas selatannya gunung Karmel. Meski memiliki peradaban yang sama, mereka tidak bersatu selain hanya berupa negara-kota yang independen satu sama lain: Symra, Zarephath (Sarafand), Byblos, Jubeil, Arwad (Rouad), Acco (Akko), Sidon (Ṣaydā), Tripolis (Tripoli), Tirus (Sur), dan Beritus (Beirut). Phoenicia terkenal sebagai bangsa pedagang karena kemajuan industri dalam negeri berupa pewarna pakaian, kaca, tekstil, dan pengolahan logam. Mereka juga penemu alfabet pertama yang kemudian digunakan orang Yunani dan Romawi, pengganti sistem tulisan sebelumnya yang tidak praktis. Sejarah mencatat bangsa ini sudah ada sejak tahun 2500 SM, dan berakhir sama sekali di tahun 64 M saat penduduknya tersebar ke kota-kota lain dan terhelenisasi. Namun yang harus diakui, sistem perdagangan dan industri Phoenicia bisa maju berkat pengaruh para imam karena di setiap kota itu, kuil Baal dan Astarte adalah pusat kehidupan publik dan sosial.

secara resmi melangsungkan seremoni kepada tuhan-tuhan negara dan ruh nenek moyang. Sedangkan pelatihan novisiat maupun doktrin, bisa juga ditemukan di kalangan ahli magi yang tipikal, seperti persaudaraan Hametze suku-suku Indian[26] dan di tempat-tempat lain di seluruh dunia. Para ahli magi ini mempunyai kekuasaan tertentu, di mana perayaan magis mereka yang esensial memainkan peran yang sentral di hidup komunitasnya, meski yang jelas, mereka tidak punya pemujaan operatif yang berkelanjutan, karenanya istilah 'imam' tidak bisa diaplikasikan pada mereka.

Sebuah rasionalisasi terhadap pandangan-pandangan metafisik dan etika keagamaan yang spesifik biasanya hilang di kasus pemujaan tanpa imam, seperti di kasus ahli magi tanpa pemujaan yang mendukungnya. Perkembangan sepenuhnya rasionalisasi metafisik maupun etika religus ini, oleh karena itu, membutuhkan keimaman yang independen dan terlatih secara profesional, yang disibukkan secara permanen dengan pemujaan dan masalah-masalah praktis yang terlibat di dalam penyembuhan jiwa. Konsekuensinya, etika religius berkembang agak berbeda ketimbang contohnya, agama yang terasionalisasi secara metafisik di pemikiran Cina klasik,[27] yang tidak punya keimaman independen. Hal yang sama berlaku juga untuk etika

[26] Kemungkinan besar yang dimaksudkan Weber ini adalah *Hamatsa*, atau *Hamatze*, personifikasi 'Bakhwbakwalanooksiwey Pemakan-Manusia', ruh pemersatu di mitologi Kwakiutl. Hamatsa adalah kostum dan topeng yang dikenakan di upacara Tseyka, yaitu Seremoni Musim Dingin Kwakiutl, sebuah konfederasi beberapa suku Indian yang tinggal di pantai barat laut British Columbia Kanada, Pulau Queen Charlotte dan Pulau Vancouver utara. Bahasa mereka termasuk di kelompok Indian Wakashan.

[27] Kemungkinan besar, Weber merujuk kepada *Taoisme*, dari kata *Tao* yang artinya 'jalan', tradisi keagamaan Cina kuno yang muncul sekitar abad 5 sampai abad 3 SM yang memang tidak memiliki sistem keimaman independen meski sudah banyak dimodifikasi di periode Tiga Kerajaan (220-265 M). Baru di abad ke-7 sampai 10 M—setelah Budhisme masuk Cina—Taoisme membentuk secara bertahap sistem keimaman, ritual, kitab suci, dan monastisisme seperti yang kita kenal sekarang.

Budhisme kuno[28] yang tidak punya komponen pemujaan atau keimaman.

Selain itu, seperti yang akan kita uraikan di bab-bab berikutnya, rasionalisasi kehidupan religius akan menjadi fragmenter, atau hilang total, apabila keimaman gagal meraih status kelas yang independen seperti di jaman antik. Di mana pun suatu kelas ahli magi primitif dan musisi suci sungguh merasionalisasikan musik namun gagal mengembangkan pola-pola pekerjaan imami seperti kaum Brahmana di India, keimaman pastilah berkembang dengan cara yang aneh. Tidak setiap keimaman asali, oleh karena itu, mengembangkan ciri-ciri metafisik rasional dan etika religus yang berbeda total dari yang sudah ada.

Karena perkembangan yang berbeda total umumnya (meski ada beberapa pengecualian) mengasumsikan pengoperasian satu-dua daya di luar keimaman, yaitu nabi sebagai pembawa pewahyuan metafisik atau religius-etis, dan kaum awam sebagai pelaku pemujaan yang bukan imam. Namun sebelum menganalisa bagaimana faktor-faktor di luar keimaman ini mempengaruhi agama agar memampukannya mentransendensikan tahap-tahap magi yang lebih mirip 'penguasaan dunia', kita harus mendiskusikan lebih dulu kecenderungan tipikal evolusi keagamaan yang bergerak melalui eksistensi kepentingan-kepentingan imam yang ditanamkan di dalam pemujaan.

[28] Kemungkinan besar, Weber merujuk kepada Budhisme di masa *Sidharta Gautama* (563-483 SM) masih hidup. Di periode ini, ajaran Budhisme hanya disampaikan lewat tradisi oral. Bahkan saat uzur, Sidharta menolak usul murid-muridnya agar menunjuk penerus selain menasihati mereka tetap mengerjakan keselamatan pribadi dengan rajin. Baru setelah dia mangkat, murid-muridnya bertemu di konsili pertama di Rajagrha (sekarang Rajgir) untuk menetapkan ajaran resmi Budhisme dan memulai disiplin monastik, dan memilih Makasyapa sebagai pemimpin untuk menggantikan kursi sang guru. Seratus tahun kemudian konsili kedua diselenggarakan di Vaishali, membahas lebih jauh praktik ketat monastisisme dan kontradiksinya dengan keselamatan umat di hidup sehari-hari mereka. Sejak itulah Budhisme terpecah-pecah berdasarkan perbedaan penafsiran terhadap aspek-aspek tertentu ajaran.

3

Ide tentang Tuhan, Etika Agama, dan Tabu

Apakah seseorang akan berusaha mempengaruhi sebuah tuhan atau setan tertentu lewat pemaksaan ataukah perjanjian, merupakan pertanyaan yang sangat sederhana, dan jawabnya adalah, *metode apa saja yang terbukti berhasil*. Seperti ahli magi harus mempertahankan kharisma yang dia miliki, demikianlah tuhan harus terus memperlihatkan kuasanya. Ketika upaya untuk mempengaruhi sebuah tuhan terbukti selalu tidak sukses, entah yang kemudian disimpulkan adalah tuhan tidak punya kuasa, atau prosedur yang benar untuk mempengaruhinya masih belum bisa diketahui, ia pasti akan ditinggalkan. Di Cina hingga hari ini, sedikit saja sukses yang diperoleh seorang manusia, sudah cukup memampukan sebuah tuhan meraih prestise dan kuasa (*shen ling*), dan karenanya memenangkan sejumlah lingkaran pemuja yang akan terus hadir untuk dirinya. Kaisar, sebagai perwakilan rakyatnya *vis-à-vis* surga, menyediakan bagi tuhan-tuhan sejumlah gelar dan distingsi lain, kapan pun para tuhan itu membuktikan kapasitasnya. Jadi, hanya perlu

sedikit saja kekecewaan muncul, maka sebuah kuil bisa kosong selamanya, dan dialihfungsikan kepada pemujaan tuhan yang lain. Inilah yang terjadi pada kasus nabi Yesaya, yang semua perkataannya terasa bertentangan, yaitu Yahweh tidak akan mengijinkan Yerusalem jatuh ke tangan pasukan Asyur hanya jika raja Yehuda tetap teguh menyembah, dan sejarah kebetulan membuktikan nubuat sang nabi,[1] sehingga menciptakan fondasi yang permanen dan tak tergoncangkan bagi posisi Yahweh dan nabi-nabinya.

Yang seperti ini terjadi juga di wilayah fetishisme dan kharisma pra-animistik, yaitu pihak-pihak yang memiliki kemampuan-kemampuan magis bawaan. Saat terjadi kegagalan, ahli magi harus membayar dengan hidupnya. Sedangkan para imam menikmati kontras keuntungan ini dengan mengalihkan

[1] Yesaya (760-701/690 SM), nabi Yahudi yang hidup di masa pemerintahan Ahaz (735-715 SM) dan Hezekia (715-687 SM) raja ke-12 dan 13 Yehuda (Israel Selatan). Nubuat yang dimaksudkan Weber di sini bisa dilihat di kitab Yesaya, buku kenabian terpanjang Perjanjian Lama (pasal 1—39 ditulis olehnya sedangkan sisanya oleh pengikutnya). Di masa itu, Asyur berekspansi kembali di bawah pemerintahan Tiglat-Pileser III (745-727 SM) yang ingin meluaskan imperium ke seluruh Timur Tengah sampai Mesir di barat, Aram-Urartu di utara, dan Medes di timur. Raja Pekah dari Israel (Utara) dan Rezin dari Syria meminta Ahaz bergabung melawan Asyur namun ditolak sehingga muncul peperangan di antara mereka. Belum usai konflik ini, datang serangan dari Edom sampai-sampai Yehuda kehilangan Kalath sehingga Ahaz meminta bantuan Tiglat-Pileser III. Pasukan Asyur memang mengusir Edom namun Ahaz harus membayar upeti dan Yehuda harus menyembah tuhan-tuhan Asyur. Di sinilah Yesaya mengkritik kebijakan raja, dan pengaruh Yesaya kian populer di masyarakat sampai-sampai Hezekia putra Ahaz memutuskan berkoalisi dengan Mesir di tahun 709 ketika Sargon II (722-705 SM) raja Asyur sibuk memerangi Media. Koalisi Hezekia akhirnya dikalahkan pasukan Senakherib (705-681 SM) tahun 701 SM, membuat Hezekia harus kembali membayar upeti dan kemungkinan besar, di tahun ini Yesaya sekeluarga dieksekusi. Namun warisan profetik Yesaya tetap kuat di masa Hezekia yang memang dianggap pembaharu keagamaan terbesar di sejarah Yahudi. Karena ketika di tahun 690 SM Senakherib ingin menghancurkan Yehuda dan Mesir, pasukannya dihentikan di tengah jalan. Menurut Perjanjian Lama, 185 ribu tentara itu diserang bala tentara surga pelindung Israel (2 Raja-raja 19:35) namun menurut Herodotus sejarawan Yunani, itu disebabkan serangan hama tikus yang menghabiskan perbekalan pasukan.

kesalahan yang mestinya ditimpakan kepada mereka ke tuhan, meski prestise imam dipertaruhkan juga jika sampai tuhan mereka gagal. Tapi para imam juga menemukan cara-cara menginterpretasikan kegagalan itu dengan suatu cara yang sangat halus sehingga tanggung jawab jatuh bukan lagi kepada tuhan atau diri mereka, melainkan kepada perilaku para penyembah tuhan. Dan tidak mustahil dari interpretasi seperti itu muncul ide tentang 'menyembah' tuhan, sesuatu yang agak berbeda dari 'memaksa'-nya. Pertanyaan kenapa tuhan tidak memberi perhatian ke para pemujanya, mungkin mereka jelaskan dengan menyatakan bahwa para pemujanya itu belum cukup menghormati tuhan, bahwa mereka masih belum bisa memuaskan keinginannya meski sudah melakukan pengurbanan darah atau jus soma, atau, sebagai senjata pamungkasnya, para pemuja telah berpaling darinya demi menyembah tuhan lain. Dan meskipun penyembahan yang diperbaharui dan kian meningkat terhadap tuhan tersebut sebenarnya tidak gagal di beberapa situasi, namun karena tuhan-tuhan saingan kelihatannya lebih kuat, akhir reputasinya mulai tampak di depan mata. Di kasus-kasus seperti ini, selalu terbuka kemungkinan bahwa para pemuja akan tergoda oleh tuhan-tuhan yang lebih kuat, meski masih bisa ditemukan metode untuk menjelaskan pentingnya berinteraksi dengan tuhan lama demi menyelamatkan prestise si tuhan, bahkan mungkin meningkatkan otoritasnya. Metode ini dikembangkan sangat jelas oleh para imam di kondisi-kondisi tertentu, salah satunya dilakukan para imam Yahweh, yang kemelekatan sang tuhan di masyarakat Yahudi kian kuat justru ketika bangsa Israel menghadapi banyak tragedi—kita akan menelusuri ini nanti. Namun agar hal-hal ini bisa terjadi, serangkaian atribut ilahi yang baru harus berkembang lebih dulu.

Keunggulan kualitatif tuhan-tuhan dan setan-setan, yang dipahami secara antropomorfis, dibandingkan manusia,

awalnya relatif saja. Hasrat-hasrat dan nafsu-nafsu mereka akan kesenangan diyakini tidak terbatas, tak ubahnya oknum-oknum manusia penguasa. Namun begitu, mereka masih belum dilihat maha mampu atau maha hadir (yang jelas tidak boleh banyak entitas diijinkan memiliki atribut-atribut ini), pun tidak harus kekal (tuhan-tuhan Babilonia dan tuhan-tuhan Jerman kuno contohnya). Walau begitu, mereka seringkali memiliki kemampuan untuk mengamankan eksistensi glamornya lewat makanan dan minuman magis yang mereka minta sendiri, sebanyak hidup manusia dapat diperpanjang oleh cairan-cairan magis yang diberikan ahli magi. Satu-satunya pemilahan kualitatif yang dibuat antara tuhan-tuhan dan setan-setan antropomorfik ini adalah kekuatan yang berguna untuk manusia dan yang mencelakai manusia. Secara alamiah, kekuatan-kekuatan yang berguna dianggap baik dan tuhan tertinggi, patut disembah, sedangkan kekuatan yang mencelakai manusia biasanya dimiliki setan-setan lebih rendah, seringkali disertai niat jahat menakutkan dan rasa benci tak terbatas, tidak disembah namun secara magis dapat dimanfaatkan.

Namun pemilahan tidak selalu terjadi di ranah ide ini, dan tentunya, tidak selalu mengarahkan pendegradasian para penguasa kekuatan-kekuatan yang mencelakai itu sebagai setan. Ukuran penyembahan di sebuah ritual pemujaan yang diterima tuhan-tuhan tidak bergantung pada kebaikan mereka, pun tidak dari pentingnya tuhan-tuhan di ranah kosmik. Sebaliknya, beberapa tuhan langit yang sangat agung dan sangat baik seringkali tidak disertai pemujaan, bukan karena terlalu jauh dari manusia, melainkan karena pengaruh mereka tampaknya sepoi-sepoi saja, dan karena keteraturan yang begitu menenangkan sampai-sampai tidak ada intervensi khusus yang dibutuhkan. Sedangkan kekuatan-kekuatan dari karakter yang jelas-jelas 'iblisi'—seperti Rudra, tuhan penguasa penyakit di

dalam Hindu[2]—tidak selalu dinilai lebih lemah ketimbang tuhan-tuhan baik, melainkan dianugerahi secara aktual sejumlah potensi kekuatan yang amat besar.

Sebagai tambahan bagi pemilahan kualitatif penting antara tuhan dan kekuatan-kekuatan iblisi ini, yang sangat penting di kasus-kasus tertentu, terdapat juga perkembangan di tuhan-tuhan pantheon, yang agak beda karakter etisnya. Kemungkinan sebuah tuhan memiliki kualitas-kualitas etis hanya bisa terjadi jika ia terikat kepada monoteisme. Dan meskipun kemungkinan ini dapat saja hadir di berbagai tingkatan selama pembentukan sebuah pantheon, baru di tingkatan monoteisme perkembangan tersebut memiliki konsekuensi yang cukup jauh jangkauannya. Sebuah tuhan legislasi fungsional yang terspesialisasi, dan sebuah tuhan yang mengendalikan orakel, seringkali muncul alamiah di antara jenis-jenis keilahian etis.

Seni 'pengilahian' (*art of 'divining'*) awalnya tumbuh dari keyakinan akan ruh-ruh yang berfungsi menurut prinsip tertentu suatu aturan, sama seperti cara kerja makhluk-makhluk hidup. Sekali saja tahu bagaimana ruh-ruh ini beroperasi, manusia akan sanggup memprediksi perilaku-perilaku mereka dari gejala atau pertanda-pertanda, memungkinkannya memahami niat mereka, selain juga berdasarkan pengalaman-pengalaman yang terdahulu tentunya. Ketika hendak membangun rumah, jalan dan pekuburan, atau ketika menjalankan aktivitas-aktivitas ekonomi dan politik tertentu, manusia biasanya mengambil

[2] *Rudra* (artinya 'kesalahan'), tuhan badai paling awal di agama Hindu, perannya relatif kecil di dalam Veda, dan di perkembangan selanjutnya, semua sifat Rudra dipindahkan ke Shiva, salah satu tuhan utama agama ini. Shiva dianggap berkembang dari Rudra karena memiliki 2 sifat merusak yang menakutkan dan tidak bisa diprediksi. Di Veda, Rudra dikenal sebagai tuhan pemanah yang melesatkan anak-anak panah kematian dan penyakit, namun tidak boleh menyertakan niat menghabisi atau melukai saat meluapkan kemarahan. Sebagai penyembuh dan sumber 1000 obat, Rudra juga disembah sebagai aspek ilahi yang baik. Selain itu, Rudra disebut bapak semua tuhan penguasa badai, kaum Rudra, atau yang disebut juga kaum Maruta.

keputusan dengan mengacu pengalaman-pengalaman terdahulu bagi tempat dan waktu terbaik melakukannya. Ketika sebuah kelompok sosial, seperti imam-imam Taoisme Cina contohnya, mencari penghidupan dari praktik seni pengilahian, maka doktrinnya (*feng shui*[3]) meraih kekuatan yang tidak mudah dihapuskan. Dan jika memang ini yang sesungguhnya berlaku, semua upaya untuk membentuk perasionalisasian ekonomi jenis ini bakal bertentangan dengan kemauan ruh-ruh. Oleh karena itu, tidak ada lokasi bagi jalan kereta atau pabrik yang dapat dibuat tanpa manusia menciptakan konflik dengan ruh-ruh. Kapitalisme masyarakat Cina baru sanggup mengatasi faktor ini hanya setelah meraih kekuatannya yang penuh. Di akhir perang Jepang-Rusia,[4] pasukan Jepang kehilangan peluang

[3] *Feng Shui*, seni Cina kuno untuk mengatur tata letak lingkungan fisik di sekitar manusia, bekerja menurut prinsip 'harmoni dengan alam'. Istilah ini dibentuk dari kata 'angin' dan kata 'air': angin adalah energi kosmik dan air adalah energi alam yang menghidupkan dan mematikan. Feng Shui berakar sejak 2000 SM, didasarkan pada *I Ching* (Kitab Perubahan), digunakan pertama-tama untuk menentukan posisi terbaik lokasi makam. Asumsinya, jika posisi makam leluhur baik akan bisa membawa kemakmuran dan keberuntungan bagi anak-cucunya. Seiring jaman, *Feng Shui* pun digunakan untuk mengatur tata letak dan arah bangunan rumah, desa, istana, dan lain-lain Prinsip harmoni dengan alam di dalam *Feng Shui* terkait *Yin-Yang*, ringkasnya: bahwa dengan maksimalkan arus energi positif minimalkan aliran energi negatif, penghuninya pasti sejahtera.

[4] Perang Rusia-Jepang dimulai 8 Februari 1904 malam berakhir 5 September 1905 di Perjanjian Portsmouth. Perang ini bermotif sama, menjadikan Cina wilayah kekuasaan mereka. Pemicu perang ini adalah kota pelabuhan Lushun Cina (dulu Port Arthur) yang dibeli Rusia dari Cina di tahun 1898, dan sejak itu dibangun sebagai basis angkatan laut terbesar di Pasifik. Kekaisaran Rusia sudah memasukkan pasukannya saat terjadi Pemberontakan Boxer di Cina tahun 1900, namun terhambat aliansi Anglo-Jepang di tahun 1902 yang menginginkan kota pelabuhan yang sudah bekembang itu. Kedua pihak bersepakat tidak berkonflik, namun di bulan Juni 1903 Jepang mengusulkan agar Rusia mendukungnya menyerang Korea sedangkan Jepang akan mendukung Rusia saat menyerang Manchuria. Rusia menolak dan tiba-tiba Jepang menyerang angkatan laut Rusia habis-habisan di Lushun. Perang meletus dan dari berbagai medan pertempuran, kemungkinan besar yang dimaksudkan Weber ini terjadi di bulan September 1904, ketika Jepang tidak meneruskan gerak pasukannya ke Shenyang padahal pasukan Rusia sudah terpukul habis di Liaoyang. Akibatnya, datang 30 ribu pasukan bantuan setiap bulan dari kota-kota Rusia, membuat Jepang harus bertahan mati-

terbaik lantaran tuhan-tuhan memberi pertanda buruk. Di sisi lain, Pausanias sengaja memanipulasi pertanda-pertanda ilahi, entah yang mendukung atau sebaliknya, di Plataea,[5] agar cocok dengan strategi militernya. Kapan pun kekuatan politik membenarkan fungsi-fungsi yudisial atau legislatif (contohnya mengubah penilaian yang tidak tepat menjadi keputusan untuk mengakhiri perseteruan klan, atau mengubah aturan main hakim sendiri menjadi keadilan yang dipraktikkan kelompok sosial yang terancam di kasus-kasus pelanggaran agama atau politik), solusinya hampir-hampir selalu dijembatani oleh pewahyuan ilahi (sebuah penilaian oleh tuhan). Di mana pun sebuah kelas pemuja keilahian sukses menepatkan persiapan dan penginterpretasian ucapan orakel atau penilaian ilahi, mereka seringkali meraih posisi yang kekal dominasinya.

Yang minimal dibutuhkan untuk mempertahankan realitas-realitas hidup aktual adalah penjaga tatanan legal tidak selalu mesti tuhan terkuat: tidak Varuna di India atau Maat[6] di Mesir,

---

matian di Liaoyang sampai akhir Desember, membuat korban pasukan mereka jatuh lebih banyak.

[5] Pausanias (meninggal 470 SM), jenderal Sparta sepupu Leonidas I. Dia menjadi wali bagi putra raja Sparta itu di tahun 480 SM. Di tahun 479 SM Pausanias menghadapi pasukan Persia di kota Plataea. Di pertempuran itu, Mardonius, jenderal Persia, terbunuh sehingga pasukannya lari meninggalkan Yunani. Setelah itu dia mengajak kota Yunani lain mengamankan Siprus dan merebut Byzantium untuk menahan gerak pasukan Persia. Plataea sendiri kota kuno Yunani di kaki gunung Cithaeron, termasuk wilayah protektorat Athena. Setelah Athena, Plataea adalah sasaran kemarahan Xerxes di tahun 480 SM, dan setahun kemudian Pausanias dan Aristides mengusir pasukan Persia dari Yunani. Film produksi Hollywood berjudul '300' mengangkat kisah figuratif Leonidas I dan bangkitnya Pausanias sebagai jenderal Sparta di akhir film.

[6] Maat, *Mayet* atau Ma'at, adalah personifikasi kebenaran, keadilan, dan keteraturan kosmis, putri dewa matahari Ra, dan sering dipersonifikasi dengan Thoth, dewa kebijaksanaan. Di upacara penghakiman orang mati yang disebut 'Penghakiman Osiris', Maat digambarkan sebagai bulu burung unta dan timbangan. Seremoni ini dilakukan di Aula Keadilan Kembar karena di situ dia memang menjadi 2 personifikasi tersebut sekaligus. Di tataran politik, Maat memberi legitimasi bagi setiap Firaun—representasi dewa matahari—yang naik tahta sebagai hikmah yang melintasi langit dan menyelami dunia orang mati.

malah jauh lebih rendah ketimbang Lykos[7] di Attica, Dike,[8] Themis,[9] apalagi Apollo.[10] Satu hal yang mencirikan keilahian-keilahian ini adalah kualifikasi etis mereka, yang berkaitan dengan ide bahwa ucapan orakel atau penilaian ilahi di mana-mana disingkapkan dengan cara yang sama. Namun ini bukan keilahian dalam bentuk tuhan etis yang harus menjaga moralitas dan tatanan legal, karena justru tuhan-tuhan antropomorfik awalnya tidak banyak bersinggungan dengan etika, bahkan faktanya, mereka tak lebih dari manusia unggul. Oleh karena

[7] *Lykos*: serigala, di mitos Yunani kuno ini berakar di masa prasejarah dan membidani lahirnya agama Olympian. Kisah Lykos persisnya berasal dari Arkadia di wilayah Attica yang kemudian mendasari konsep Zeus-Serigala, suatu makhluk berbadan manusia dengan kepala serigala yang menguasai reinkarnasi dan perpindahan jiwa, membuat yang tersentuh akan menjadi manusia-serigala yang kebal dari senjata tajam apa pun. Gunung Lycaeus di Yunani kuno menjadi tempat pemujaan Lykos, yang festivalnya dilakukan dengan memakan daging mentah serigala dan anggota badan manusia. Menurut legenda, sekali saja orang ikut pemujaan itu, akan berubah menjadi serigala dan tidak akan kembali jadi manusia selama 9 tahun kecuali makan daging manusia.

[8] Dike, konsep awal dewi keadilan Yunani kuno yang kadang dipersonifikasikan sebagai satu dari Horae (para dewi penguasa musim) entah Irene ('Kedamaian') atau Eunomia ('Ketertiban'), keduanya putri Zeus dan Themis.

[9] *Themis* (artinya 'Keteraturan'), figurnya adalah perempuan lembut membawa timbangan seperti yang menjadi simbol 'hukum' saat ini. Themis dipuja masyarakat Yunani kuno karena ia personifikasi keadilan, hikmah, nasihat, dan penerjemah kehendak ilahi, menjadikannya pelindung 'hukum adat' masyarakat. Themis adalah putri Uranus (artinya 'Langit') dan Gaea (artinya 'Bumi') meski sering juga diidentikkan dengan Gaea sendiri; ia istri kedua Zeus, dan di Olympus tugasnya menjaga ketertiban rumah tuhan dan pemimpin protokol semua seremoni di istana dewa itu.

[10] Apolo, putra Zeus dan Leto (saudara Titan Phoebe), adik kembar Artemis (dewi pemanah dan pemburu, pelindung para gadis muda). Apolo adalah personifikasi Helios, tuhan matahari terdahulu, pelindung para pemuda dan pemanah serta atlit terbaik di Olimpiade pertama, menjadikannya pelindung tradisi Olimpiade di masa Yunani. Ia mengajari manusia cara-cara menyembuhkan penyakit karena Asklepius putranya, dewa obat sesungguhnya, mati dibunuh Zeus. Di legenda Homerik, ia diangkat menjadi tuhan kenabian yang memberi nubuat kepada manusia. Para pelihat Apolo tinggal di Delphi, dan seremoni khusus dipersembahkan para orakel kepada Apolo sejak abad ke-8 sampai abad ke-6 M. Posisi para pelihat Delphi penting karena dipercaya sanggup memberi nasihat ilahi untuk solusi semua masalah masyarakat dan pemerintahan.

itu, alasan dominasi etika bagi tuhan ini adalah ia sendiri yang menjadikan jenis perilaku tertentu di bawah pengawasannya.

Meningkatnya tuntutan-tuntutan etis manusia terhadap tuhan-tuhan paralel dengan 4 perkembangan berikut. Pertama, meningkatnya kualitas dan kekuatan dari legislasi yang tertata di dalam pengelompokan politis besar dan cinta damai, dan karenanya meningkatkan klaim-klaim akan sebuah legislasi. Kedua, meningkatnya jangkauan pemahaman rasional terhadap kosmos eksternal, kekal, dan teratur. (Penyebab untuk ini bisa dicari di dalam orientasi meteorologis dari aktivitas-aktivitas ekonomi). Ketiga, meningkatnya regulasi jenis-jenis baru hubungan manusia lewat aturan-aturan yang konvensional, dan meningkatnya ketergantungan manusia kepada pengamatan aturan-aturan ini di dalam interaksi-interaksi mereka satu sama lain. Keempat, tumbuhnya signifikansi sosial dan ekonomi dari reliabilitas kata tertentu—seperti teman, pengikut, pejabat, dan rekanan di dalam transaksi pertukaran, penghutang, dan lain-lain.

Yang terlihat di empat perkembangan ini pada dasarnya adalah kian pentingnya kemelekatan etis individu kepada kosmos kewajiban, memungkinkan pengkalkulasian perilaku apa yang mestinya diperlihatkan manusia. Inilah yang mengandung bobot signifikansi terbesar.

Bahkan tuhan-tuhan yang kepadanya manusia mencari perlindungan karena dianggap penjaga tatanan sosial dan moral, atau pencipta suatu tatanan, tetap mendasarkan diri pada isi kehendak tuhan mereka. Di kasus pertama, sebuah kekuatan superordinat dan impersonal memperlihatkan diri di belakang tuhan-tuhan, mengontrol dari dalam, dan mengukur nilai permintaan mereka. Tentunya kekuatan supra-ilahi ini dapat mengambil bentuk yang berbeda-beda. Ia muncul pertama kali sebagai 'takdir'. Di masyarakat Yunani kuno,

takdir (*moira*[11]) adalah sebuah predestinasi yang irasional dan, di atas semuanya, netral secara etik dari aspek-aspek fundamental setiap tujuan hidup manusia. Predeterminasi bersifat elastis di batas-batas tertentu, namun gangguan pada takdir bisa juga ditentukan oleh manuver-manuver jahat yang membahayakan bahkan dari yang terbesar di antara tuhan-tuhan (*hypermoron*[12]). Ini menyediakan satu penjelasan bagi gagalnya begitu banyak doa. Jenis pandangan predestinasi ini sangat bersesuaian dengan sikap psikologis normal kasta militer yang sangat tidak gampang menerima keyakinan rasional terkait hikmah dan 'pemeliharaan ilahi' yang meski etis, namun terlalu tegas, terlalu bijak, dan lembek. Di titik ini kita melihat sekali lagi jarak sosiologis yang memisahkan kelas ksatria dari jenis rasionalisme religius atau yang murni etis. Kita sudah menyinggung perbedaan ini sekilas di bab-bab sebelumnya, dan sesekali kita sudah membahasnya sedikit di konteks yang lain.

Di kasus kedua, dan agak berbeda aspeknya, adalah daya impersonal strata birokratik atau teokratik, contohnya jajaran birokrasi Cina atau kaum Brahmin Hindu. Pada mereka terdapat kekuatan dari pemeliharaan ilahi akan sebuah aturan yang harmonis dan rasional bagi suatu dunia, dan di kasus apa pun cenderung menuju entah format kosmik atau etik,

[11] Kemungkinan besar, definisi *moira* yang digunakan Weber di sini lahir setelah mengamati evolusi konsep Yunani kuno tentang takdir sebagai berikut: Di masa Hesiodus (abad ke-8 SM), takdir dilihat masyarakat Yunani dalam bentuk jamak, *Moirai*, dipersonifikasikan sebagai tiga wanita uzur yang memintal jal nan nasib manusia: Clotho (artinya 'berputar'), Lakhesis (artinya 'membagi-bagi'), dan Atropos (artinya 'tidak fleksibel'). Sejak Hesiodus, Clotho ditafsirkan memutar 'benang' takdir manusia, Lakhesis memilah-milahnya, dan Atropos memotong-motongnya. Di masa Homerus (abad ke-6 SM), *Moirai* diubah tunggal menjadi *Mo̓ra*, dipersonifikasi sebagai kekuatan impersonal yang kadang fungsinya dipertukarkan dengan keputusan dewa-dewa di Olympus.

[12] *hypermoron*: sangat bodoh atau amat ceroboh (dari kata Yunani *huper*: di atas atau melampaui dan *moron*: tidak pandai atau tidak berpikir). Di tradisi Yunani kuno, istilah ini bukan sekedar menghina orang yang rendah kecerdasannya, tapi juga efek kerusakan yang ditimbulkan dari kecerobohan atau ketidaktahuan, sehingga semakin besar 'kebodohannya', semakin besar kerusakannya.

maupun formasi sosial, meski sebagai aturan, keduanya tetap terlibat satu sama lain. Di dalam Konfusianisme, sama seperti di dalam Taoisme, tatanan ini—yang padanya bahkan tuhan-tuhan sendiri tunduk—memiliki karakter yang kosmis dan etis-rasional; ini adalah daya ilahi impersonal yang menjamin regularitas dan aturan yang tepat bagi sejarah dunia. Yang seperti ini termasuk jenis pandangan birokrasi rasionalistik. Kendati yang lebih kuat lagi secara etis adalah *rita*[13] Hindu, kekuatan impersonal penjaga aturan seremoni keagamaan dan tatanan kosmos yang mapan, dan dari situ, aturan bagi aktivitas manusia secara umum. Konsep kuasa yang dipegang keimaman Veda ini mempraktikkan seni—yang pada esensinya empiris—untuk mempengaruhi tuhan, lebih mirip pemaksaan daripada penyembahan. Sedangkan ide Hindu di tahap berikutnya tentang supra-ilahi dan kosmik yang menyatu semua, yang lebih tinggi daripada tuhan-tuhan dan independen sepenuhnya dari perubahan bawah sadar dan transitnya seluruh dunia fenomenal—konsep ini hanya bisa dinikmati kaum intelektua spekulatif yang agak menjauhi urusan-urusan duniawi.

Bahkan aturan alam dan hubungan sosial yang normalny dianggap paralel dengan tuhan-tuhan, khususnya hukum, tidak pernah superordinat selain hanya ciptaan mereka (nanti akan kita telaah situasi apa saja yang sudah memunculkannya), sehingga sangat alamiah untuk mempostulasi bahwa tuhan bakal melindungi dari setiap upaya yang ingin merusak tatanan yang sudah ia diciptakan. Implementasi intelektual postulat ini memiliki konsekuensi jangka panjang bagi perilaku keagamaan dan sikap umum terhadap tuhan. Inilah yang menstimulasi berkembangya etika keagamaan, selain juga pemilahan tuntutan yang dibuat terhadap manusia oleh tuhan, dari tuntutan yang

[13] *Rita*: kosmos yang terorganisasikan, dikelola lewat aturan dan kebenaran, lawan *asat*: kekuatan pengacau yang merusak atau menghancurkan *rita*. Rita mewujud sebagai 'tuhan baik' (*deva*) sedangkan asat 'antituhan iblisi' (*asura*).

dibuat terhadap manusia oleh alam, di mana yang kedua sering terbukti tidak tepat. Di titik ini, yang muncul kemudian adalah 2 metode primordial untuk mempengaruhi daya-daya adikodrati. Yang pertama adalah menundukkannya di bawah tujuan manusia lewat cara-cara magis. Yang kedua adalah memenangkan hati dengan berusaha menyenangkan mereka, tapi bukan dengan menetapkan kebajikan etik melainkan dengan memenuhi keinginan-keinginan egoistik tuhan-tuhan. Kepada 2 metode ini ditambahkan juga kepatuhan pada hukum agama sebagai cara lain memenangkan dukungan tuhan.

Meski harus ditegaskan, etika keagamaan tidak dimulai dari perspektif jenis ini. Karena sebenarnya sudah ada terlebih dulu sistem etika religus lain yang sangat berpengaruh, berasal dari norma-norma perilaku yang murni magis, di mana kegagalan mematuhinya akan dianggap sebagai penistaan agama. Di mana pun ada kepercayaan kuat terhadap ruh-ruh, diyakini bahwa peristiwa-peristiwa luar biasa di dalam hidup, bahkan terkadang proses-proses rutin hidup itu sendiri, disebabkan oleh masuknya ke dalam diri seseorang suatu ruh tertentu, contohnya ketika manusia sakit, lahir, pubertas, atau menstruasi. Ruh ini mungkin dianggap suci mungkin juga najis—penilaian ini bervariasi dan seringkali dianggap insidental, namun efek praktisnya tetap sama. Di kedua kasus ini, manusia berusaha untuk sebisa mungkin menghindari membuat marah ruh-ruh itu, minimal ia merasuki tubuh pelanggarnya saja, atau melukainya lewat cara-cara magis, atau orang lain, siapa pun, yang dapat dirasukinya. Oleh karena itu, individu yang bersalah akan dihukum secara fisik dan sosial, dan harus menghindari kontak dengan orang lain, bahkan kadang dengan tubuhnya sendiri. Di beberapa kasus, seperti para penguasa kharismatis Polynesia,[14] individu

[14] Polinesia adalah penamaan untuk gugus kepulauan di Pasifik Tengah dan Selatan (gugus lain adalah Melanesia dan Mikronesia). Polinesia artinya 'banyak pulau', terdiri atas 13 kelompok masyarakat-pulau. Tidak jelas kasus 'penguasa kharismatik' mana yang dirujuk Weber, namun kita bisa memberi perbandingan

yang kerasukan harus diberi makan dengan hati-hati agar minimal dia menyihir makanannya sendiri.

Secara alamiah, sekali saja perangkat konsep ini berkembang, akan ada banyak obyek atau individu yang bisa diberikan kualitas tabu,[15] khususnya lewat rekayasa magis yang dilakukan individu-individu dengan kharisma magis. Kontak dengan orang yang

berikut: di masyarakat Samoa Pasifik Selatan, jika ketua suku tidak mengangkat larangan untuk menanam, siapa pun yang melanggar akan tertimpa sial tak lama kemudian, atau nelayan yang tidak memberi ketua suku bagian ikan yang lazimnya berlaku, dia pasti akan sulit mendapat ikan saat melaut beberapa hari ke depan. Di masyarakat Polinesia, dengan demikian, pemimpin suku termasuk di dalam kelompok penguasa kharismatis, di samping para tetua klan dan para tabib/dukun. Dalam kehidupan sehari-hari mereka diyakini memiliki kekuatan kharisma, apalagi ketika ekstasis di dalam ritual.

[15] Istilah *taboo* diperkenalkan James Cook ke Inggris setelah mengunjungi Tonga tahun 1771. Masyarakat di sana mengeja *'tabu'* sedangkan masyarakat Maori *'tapu'*, namun konsep ini umum dikenal masyarakat Polinesia di Pasifik Selatan, yaitu: larangan untuk bertindak atau menggunakan suatu benda berdasarkan pemilahan ritualistik antara yang disakralkan/disucikan *lawan* yang berbahaya/cemar/terkutuk. Contoh tabu di masyarakat Tonga seperti: dilarang memancing, mengambil buah hutan atau panen di hari/bulan/musim tertentu; larangan wanita hamil makan buah tertentu; larangan memulai bicara sebelum diajak bicara lebih dulu, atau menyentuh anggota tubuh atau kepala suku atau anggota tubuh lain kelas sosial tinggi; larangan berjalan atau mengembara di wilayah tertentu seperti hutan; dan masih banyak lagi di peristiwa hidup lain seperti tabu-tabu terkait kelahiran bayi, pernikahan, dan pemakaman.

Umumnya, larangan di dalam tabu menggandeng ide lain, yaitu: melanggar tabu otomatis membuat pelakunya terkena celaka, musibah, kesialan. Contohnya gagal panen atau menangkap ikan, menjadi sakit, terluka, bahkan mati. Meski yang tampak menyolok adalah ketidak-konsistenan konsep tabu berbasis kesakralan/kesucian, dan yang berbasis kenajisan. Contoh pertama adalah: larangan menyentuh kepala ketua suku karena seluruh karakter dan tubuh ketua suku dianggap sakral. Contoh kedua adalah: larangan bersentuhan fisik dengan wanita haid atau mayat karena dianggap bisa mencemari. Ketidak-konsistenan yang dimaksudkan di sini terkait ambivalennya perilaku sosial, yaitu tabu 'disadari' ampuh namun tidak berpijak di dorongan bawah sadar. Tabu oleh karena itu diciptakan oleh sistem kontrol sosial yang mengarah kepada pengkastaan. Namun kontrol ini pun tidak punya dasar rasional selain keseragaman untuk menerima, *mau tidak mau*, karena menolak tabu berakibat pengucilan. Contoh paling menyolok adalah tabu inses, di mana setiap orang spontan merasa 'jijik' saat mendengar kata itu dan mengharamkannya. Namun jika diselidiki lebih jauh, tidak ada dorongan bawah sadar apa pun yang bisa menjelaskan kenapa penolakan ini muncul spontan, kuat, dan berlaku universal.

baru melanggar tabu akan membangkitkan magi jahat, karena tabu dapat ditularkan. Kekuatan kharisma mentransfer tabu ini menjalani perkembangan sistematik cukup besar, khususnya di Indonesia dan wilayah Laut Selatan[16] (*South Sea area*). Banyak kepentingan ekonomi dan sosial berdiri di bawah sanksi-sanksi tabu ini seperti: melindungi hutan dan alam liar (mengikuti pola 'hutan larangan' di awal raja-raja Abad Pertengahan[17]); perlindungan komoditas langka dari konsumsi yang tidak ekonomis di masa-masa kesulitan ekonomi; mengijinkan proteksi bagi kepemilikan pribadi, khususnya properti yang diistimewakan dari kaum imam dan bangsawan; menegakkan aturan pampasan perang demi menghindari penjarahan individu (seperti sikap Yosua terhadap kasus Akhan[18]); dan pemisahan jenis kelamin dan pribadi di tiap kelas demi mempertahankan

[16] Tidak jelas data mana yang dimaksudkan Weber sebenarnya, meski sangat menarik jika sampai 'wilayah Laut Selatan' yang dimaksudkan adalah pesisir selatan pulau Jawa. Karena mungkin Jogjakarta termasuk di dalamnya seperti tabu memakai pakaian warna hijau di pantai Parangtritis yang masih terus beredar di masyarakat hingga hari ini.

[17] Abad Tengah/Pertengahan adalah istilah untuk periodisasi masyarakat Eropa setelah runtuhnya Romawi Barat (400-500 M) hingga kembalinya filsafat Yunani kuno ke pemikiran Eropa (1400-1500 M). Banyak ciri yang menandai periode ini, namun yang dimaksudkan Weber di sini, kemungkinan besar, terkait salah satu aspek politik. Yaitu, larangan berburu, memancing, atau mengambil produk hutan bagi warga biasa di tanah yang menjadi milik raja, bangsawan, atau tuan tanah. 'Hutan larangan' adalah tabu bermotif ekonomi dan pengkastaan sosial, muncul akibat pergeseran struktur kekuasaan di seluruh Eropa Barat. Setiap raja harus mengamankan wilayah masing-masing dan memaksimalkan manfaat tanah miliknya agar bisa menghadapi serbuan raja lain, atau membiayai perang untuk mencaplok wilayah lain. Dimulai dari dinasti Merovingian (476-750 M) di Prancis, pola hutan larangan menyebar ke seluruh Eropa Barat dan Timur. Tapi di akhir Abad Tengah, hutan larangan mendapat fungsi baru: tempat rekreasi raja dan bangsawan dalam kontes berburu, bahkan beberapa jabatan untuk bangsawan diputuskan dari pemenang kontes tersebut.

[18] Kisah selengkapnya ada di kitab Yosua pasal 7. Ringkasnya: setelah bangsa Yahudi berhasil menang beberapa kali menghadapi musuh yang jauh lebih kuat, tapi kemudian kalah saat menghadapi musuh lebih sedikit. Setelah diselidiki, ternyata saat menjarah kota-kota sebelumnya, Akhan mengambil sesuatu secara egois untuk dirinya sendiri, dan itulah penyebab tuhan tidak senang sehingga orang Israel kalah.

kemurnian darah atau prestise kelas. Bentuk pertama dan paling umum yang menguatkan agama secara langsung untuk meraih tujuan-tujuan di luar agama ini menyingkapkan juga otonomi idiosinkratik wilayah keagamaan, dalam bentuk irasionalitas luar biasa dari norma-norma sulit yang menyakitkan, diaplikasikan bahkan kepada para pendukung tabu itu sendiri.

Rasionalisasi tabu-tabu pada akhirnya mengarah ke sistem norma, yang menuntut tindakan tertentu dibakukan secara permanen sebagai penghinaan yang layak mendapat sanksi, dan sesekali menghasilkan kematian pelaku demi mencegah sihir jahat mengambil-alih seluruh kelompok lantaran pelanggaran individu yang bersalah itu. Dengan cara inilah muncul sebuah sistem etika yang hukuman tertingginya adalah tabu. Sistem ini mengandung hal-hal seperti pembatasan jenis makanan yang boleh dikonsumsi, melarang kerja karena tabu atau hari-hari 'sial' (Sabat[19] awalnya hari tabu jenis ini), dan larangan tertentu menikahi individu tertentu, khususnya dari 'lingkaran dalam' hubungan darah. Proses yang kemudian lazim muncul di titik ini adalah, apa pun yang menjadi adat-kebiasaan entah yang basisnya rasional atau sebaliknya—contohnya pengalaman sakit dan efek-efek lain sihir jahat—mulai dianggap sakral atau suci.

Meski beberapa hal masih belum bisa dimengerti dengan jelas, seperti munculnya untuk kelas-kelas tertentu suatu asosiasi khas antara norma-norma spesifik yang memiliki kualitas tabu, dengan berbagai ruh gentayangan penting yang menghuni benda-benda atau hewan-hewan tertentu. Mesir menyediakan

[19] Dari bahasa Yahudi *sabbat/shabbath/shavat*, artinya 'berhenti atau beristirahat'. Di tradisi Yudaisme, Sabat jatuh pada hari Sabtu namun pada tradisi gereja jatuh pada hari Minggu. Konsep Sabat dimulai sejak Musa, dan semua nabi sesudah dia terus mengulangi pentingnya Sabat sebagai perintah ke-4 dari 10 Perintah Allah yang turun di gunung Horeb. Karena di hari itu diyakini bahwa tuhan beristirahat di tengah-tengah umatnya, sehingga bangsa Yahudi dilarang bekerja apa pun seperti lazimnya di hari normal kecuali datang ke sinagog, berdoa, mendengar khotbah, membaca kitab, mengangkat senjata hanya jika diserang, dan melakukan sesuatu hanya jika kesehatan tubuh terganggu.

contoh paling mengejutkan bagaimana inkarnasi ruh-ruh seperti hewan-hewan suci dapat membangkitkan pusat-pusat pemujaan di asosiasi-asosiasi politis lokal.[20] Hewan-hewan sakral ini, di samping benda-benda dan artefak-artefak lainnya, secara riil sudah menjadi juga fokus bagi pengelompokan-pengelompokan sosial yang lain, tercipta entah secara organik maupun artifisial.

Institusi-institusi sosial yang paling tersebar luas, yang berkembang dengan cara ini adalah apa yang kita kenal sebagai totemisme,[21] yaitu hubungan istimewa antara suatu obyek—biasanya benda alamiah—dan manifestasi paling murni totemisme—biasanya seekor hewan—dengan kelompok sosial tertentu. Untuk kasus yang terakhir, hewan totemik digunakan sebagai simbol kekerabatan. Awalnya hewan menyimbolkan kepemilikan bersama sebuah kelompok setelah ruh hewan dimakan seluruh anggota kelompok. Tentunya ada sejumlah variasi di jangkauan persaudaraan ini, sama seperti variasi di

[20] Dari temuan arkeologi, ada 10 figur tuhan Mesir kuno yang berkaitan dengan pensakralan hewan ini: Bast, dewi ternak berkepala kucing; Ra, dewa matahari kepalanya elang; Horus, dewa terang dan kebaikan berkepala rajawali; Hathor, dewi cinta kepalanya sapi; Anubis, dewa pembalseman berkepala serigala; Thoth, dewa bulan dan hikmah kepalanya bangau; Mut, dewi pelindung semua ibu berkepala burung manyar; Sekhmet, dewi perang kepalanya singa; Aelurus, kucing suci pemburu; dan Apis, banteng suci inkarnasi Ptah atau Osiris. Separuh dari dewa-dewi ini merupakan tuhan lokal di kota-kota tertentu, seperti Bast di Bubastis, Amon di Thebes, dan lain-lain. Separuhnya lagi menjadi tuhan nasional seperti Ra di seluruh Mesir selama periode *Old Kingdom*, dan Horus di seluruh Mesir selama periode *Middle Kingdom*.

[21] Istilah *totem* berasal dari kata *ototeman* yang artinya 'kerabat laki dan perempuan'. Kata dasar *ote* menunjukkan hubungan saudara beda kelamin yang seibu namun tidak boleh saling menikah. Kata ini milik rumpun bahasa Algonquian dari suku Indian Ojibwa/Chippewa yang tinggal di Great Lakes Amerika Utara sebelah timur, diperkenalkan pertama kali tahun 1791 oleh pedagang bangsa Inggris namun salah konsep; baru setelah tahun 1856, konsep totem yang benar mulai bisa dipahami. Uraian totem terlalu luas untuk bisa diberikan di sini, selain ringkasan berikut: Totemisme adalah sistem keyakinan bahwa manusia memiliki kekerabatan, atau hubungan mistis, dengan suatu totem. Totem berupa benda (hewan/tumbuhan) yang berfungsi sebagai lambang, tanda, atau simbol bagi kekerabatan kelompok/individu. Totem biasanya mencirikan sekelompok ciri/sifat agama dan pengorganisasian sosial masyarakat primitif.

hakikat hubungan anggota-anggota kelompok dengan obyek totemik. Namun di totemisme yang berkembang penuh, kekerabatan kelompok mengandung semua tanggung jawab persaudaraan klan yang hampir-hampir eksogamis, meski ide kekerabatan di titik ini melibatkan juga larangan membunuh dan memakan hewan totemik kecuali di seremoni makan bersama saat ritual pemujaan. Perkembangan-perkembangan ini kemudian memuncak di rangkaian kewajiban kuasi-pemujaan yang berangkat dari keyakinan masyarakat umum, meski tidak universal, bahwa kelompok mereka adalah turunan hewan totem itu.

Kontroversi dari perkembangan persaudaraan totemik yang tersebar luas ini masih belum bisa terjawab sepenuhnya. Namun bagi diskusi kita di sini, cukuplah menyatakan, bahwa totem-totem adalah lawan fungsional dari animisme tuhan-tuhan yang ditemukan di asosiasi-asosiasi pemujaan. Seperti yang sudah disebutkan sebelumnya, tuhan-tuhan itu umumnya mengaliansikan dirinya sendiri dengan semua jenis kelompok sosial, karena pemikiran non-empiris pemujaan mensyaratkan bagi kelangsungannya, suatu organisasi persaudaraan yang murni artifisial, kongkrit dan berarah-tujuan, berdasarkan motivasi-motivasi pribadi dan keagamaan. Karena itulah regulasi perilaku seks—yang konsepnya digodok klan-klan hingga ke efeknya, khususnya sanksi-sanksi keagamaan yang mengandung hakikat tabu—adalah terbaik yang disediakan totemisme.

Namun sistem ini tidak terbatas kepada meregulasi seks saja, pun tidak terbatas kepada klan, dan tentunya tidak selalu muncul pertama kali di konteks ini. Sebaliknya, merupakan metode luas yang campur-aduk ketika menempatkan kelompok-kelompok persaudaraan di bawah sanksi-sanksi magis. Keyakinan akan universalitas totemisme, dan keyakinan bahwa semua kelompok sosial dan semua agama berasal dari totemisme, terlalu dibesar-besarkan dan karenanya harus kita tolak. Kendati demikian,

totemisme kuat mempengaruhi pemilahan kerja di antara dua jenis kelamin, praktik yang terus dikuatkan oleh motivasi-motivasi magis. Begitu pula totemisme sering berperan penting di dalam pengembangan dan peregulasian barter sebagai fenomena intra-kelompok yang reguler (jika dikontraskan dengan perdagangan dengan kelompok luar).

Tabu-tabu, khususnya larangan jenis makanan tertentu yang didasarkan pada magi, memperlihatkan pada kita sumber baru pelembagaan komensalitas,[22] yang memiliki bobot penting berjangkauan luas. Kita sudah mencatat satu sumber bagi pelembagaan ini di bab sebelumnya: komunitas domestik keluarga. Sedangkan aspek yang lainnya lagi adalah pembatasan komensalitas bagi rekan-rekan sendiri yang memiliki kualifikasi magis setara, khususnya konsekuensi dari doktrin kenajisan berbasis tabu. Dua faset (bentuk) komensalitas ini mungkin berkompetisi satu sama lain bahkan berkonflik. Contohnya, ketika seorang wanita yang merupakan keturunan klan lain yang berbeda dari klan suaminya, seringkali muncul pembatasan bagi posisi duduknya di meja tempat suaminya makan, yang di kasus ekstrem, ia bahkan tidak boleh melihat suaminya makan. Tidak juga komensalitas diijinkan bagi raja yang melanggar tabu, atau anggota kelompok berstatus istimewa seperti komunitas berkasta tinggi atau kelompok keagamaan yang melanggar tabu. Lebih jauh lagi, kasta-kasta yang tinggi privilesenya itu harus dilindungi serapat mungkin dari tatapan-tatapan orang asing yang 'najis' saat melakukan pemujaan, bahkan

[22] Saya memilih menerjemahkan *commensality* sebagai 'komensalitas' untuk mempertahankan makna dasarnya, yaitu 'duduk semeja bersama-sama' (dari kata Latin *commensalis* dengan penekanan pada *mensa*: 'meja'). Istilah *commensalism* sering digunakan di biologi yang disamakan artinya dengan 'simbiosis'. Jadi, makna komensalitas yang dimaksudkan Weber di sini, kemungkinan besar, 'hubungan antar-individu dari kelompok berbeda di mana yang satu mendapat manfaat tapi yang lain tidak dirugikan'.

di jamuan makan yang remeh sekalipun.[23] Namun begitu, pembagian komensalitas seringkali dapat menjadi metode untuk memproduksi persahabatan religius, yang sesekali mengarah ke aliansi politis dan etnis. Karena itulah, titik balik besar pertama di sejarah kekristenan adalah makan bersama di Antiokhia antara Petrus dan orang Kristen tak bersunat, yang tentangnya Paulus, dalam polemiknya dengan Petrus, menganggap peristiwa itu sangat menentukan masa depan kekristenan.[24]

---

[23] Istilah 'kasta' berasal dari kata Latin *castus* artinya 'murni'. Konsep yang dibawa masyarakat Arya ke India sejak abad ke-12 SM ini berakar dari kata *jati* (artinya 'lahir'). Yaitu, mempertahankan garis keturunan tetap murni, yang di fase awal berupa penyeleksian pernikahan dan hubungan seks agar melahirkan anak dari pasangan yang kastanya sederajat. Kemurnian darah keturunan ini bisa tercemar jika sampai dihasilkan dari percampuran dengan darah pasangan dari kasta lebih rendah. Seiring waktu, standar kemurnian ini meluas. Yaitu, semua cairan tubuh kasta lebih rendah dapat mencemari seperti terciprat air ludah, air mata, air kencing, air mani, keringat, darah, dan lain lain. Lalu di tahap lebih lanjut, standar kemurnian semakin luas lagi. Yaitu, bisa dicemari oleh bau tubuh, hembusan nafas, sentuhan kulit/bulu/rambut, suara, dan akhirnya tatapan mata 'najis' kasta lebih rendah.

[24] Antiokhia sekarang bernama Antakya, ibu kota provinsi Hatay, Turki selatan. Kota ini basis penginjilan Paulus di misi pertama bersama Barnabas. Kisah yang dimaksudkan Weber bisa ditengok di Perjanjian Baru. Polemik Paulus dan Petrus terjadi di akhir misi kedua Paulus, berkaitan dengan sikap mendua Petrus. (Paulus adalah rasul yang bukan murid Yesus, sedangkan Petrus rasul dan murid Yesus bahkan pemimpin tertinggi seluruh gereja masa itu, penerus sang guru). Saat Paulus dan Barnabas menjamu Petrus di Antiokhia, Petrus bersedia makan bersama orang Kristen non-Yahudi, seolah menandakan kekristenan terbuka untuk semua bangsa. Artinya, Kristen bukan sekte Yahudi yang pengikutnya harus disunat, mengorbankan kambing/domba, mengharamkan makanan ala Taurat, atau mengikuti aturan hidup lain sesuai tradisi Yahudi.

Namun sikap terbuka Petrus di Antiokhia berbalik total dengan sikapnya di Yerusalem. Karena mayoritas Kristen di situ orang Yahudi, Petrus menolak makan bersama minoritas Kristen non-Yahudi. Petrus takut dikucilkan karena Kristen Yahudi memang menginginkan agama baru ini alat mengukuhkan dominasi Taurat mereka, yaitu keyahudian mereka. Kesepakatan baru pun dibuat Paulus dengan Petrus dan semua petinggi gereja Yerusalem: menghentikan proses Yahudisasi Kristen. Tapi sejarah mencatat: kesepakatan itu dilanggar. Surat-surat dari gereja Yerusalem yang ditujukan ke warga Kristen non-Yahudi di kota-kota lain tetap mengandung Yahudisasi. Inilah yang membuat Paulus menghentikan misi ketiga, dan kembali ke Yerusalem 14 tahun kemudian. Alhasil, perpecahan pertama di tubuh gereja pun terjadi karena kubu Kristen Yahudi menolak 'kenajisan' cara hidup Kristen non-Yahudi.

Di sisi lain, norma-norma tabu dapat membangkitkan cacat besar bagi pengembangan barter komunal, dan jenis-jenis lain keintiman sosial. Kenajisan absolut yang dilekatkan pada orang-orang di luar agama, seperti yang diajarkan sekte Syi'ah[25] di Islam, sudah menciptakan di antara penganut-penganutnya cacat krusial untuk bisa dekat dengan orang lain bahkan hingga jaman ini, meski pembalikan telah dibuat untuk memfiksikan segala sesuatu demi memudahkan situasinya. Tabu-tabu kasta kaum Hindu yang membatasi hubungan intim di masyarakatnya jauh lebih tegas ketimbang sistem *feng shui* di sistem kepercayaan ruh-ruh di Cina membatasi perdagangan. Meski tentunya, masih ada batas-batas alamiah kekuatan gama bagi kebutuhan-kebutuhan dasar hidup. Karena itulah, menurut tabu kasta Hindu, "Tangan perajin selalu bersih." Bersih ini juga ada di tambang, bengkel, dan barang apa pun yang tersedia untuk dijual di toko-toko, selain juga, apa pun

[25] Syi'ah adalah kelompok kedua terbesar di Islam setelah Sunni. Dari kata Arab *Syi'i* (jamak: *syi'ah*) yang artinya 'kubu, kelompok, atau pendukung'. Disebut demikian karena kelompok ini lahir dari pendukung Ali, *khalifah* ke-4 setelah Abu Bakr, Umar, dan Utsman. Setelah Ali (600-661), sebagai menantu Muhammad, dibunuh, kelompok Syi'ah menginginkan keturunan Ali sebagai khalifah berikutnya, tapi warga Mekah yang didominasi kelompok Mu'awiyah (pembunuh Ali) tidak setuju, dan lebih mendukung Yazid I putra Mu'awiyah sebagai khalifah (disebut dinasti/khalifah Umayyah). Kelompok Syi'ah lari dan menerima tawaran warga muslim Kufah, Irak, ibu kota pertama Ali, agar Husain, putra Ali, menjadi khalifah mereka. Namun warga muslim Irak lain tidak setuju, dan di pertempuran Karbala tahun 680, Husain terbunuh. Sejak itu, Kufah menjadi markas utama Syi'ah dan mendapat dukungan dari kota-kota muslim non-Arab lain yang menginginkan kesetaraan otoritas karena dominasi Umayyah berorientasi Arab. Meskipun fokus perjuangan kaum Syi'ah sejak saat itu bergeser menjadi 'internasionalisasi Islam', dan tidak pernah menang melawan dominasi Arab, akhirnya nama Ali direhabilitasi dan diakui mayoritas Sunni sebagai salah satu pahlawan besar Islam yang mati syahid. Kelompok Syi'ah kemudian terpecah-pecah menjadi beberapa sekte seperti Itsna Asyariah, Ismailiyah, Zaidiyah, dan lain lain, dan baru bangkit lagi sejak dijadikan mazhab resmi Iran oleh dinasti Safavid (1501-1736) sampai sekarang. Jumlah penganut Syi'ah di tahun 2005 diperkirakan 80 juta orang dan bisa dijumpai di Iran, Irak, Yaman, Syria, Libanon, Afrika Timur, India, Pakistan, dan juga Indonesia.

makanan yang disentuh para *cantrik* yang menjalani *laku* (seperti para murid asketik kaum Brahmin yang mengambil 'kaul kemiskinan'). Satu-satunya tabu kasta Hindu yang dianggap keliru, apa pun dalihnya, adalah hubungan seks antar kasta, terlebih jika di bawah tekanan kasta yang lebih tinggi untuk berpoligami. Karena yang diperbolehkan hanyalah, di beberapa kasus, mengambil perempuan kasta rendah sebagai gundik.[26] Namun sistem kasta bagi pekerjaan di India, sama seperti *feng shui* di Cina, perlahan namun pasti, mulai ditinggalkan sejak transportasi kereta api dibangun.[27]

Secara teori, pembatasan-pembatasan tabu terhadap kasta tidak serta-merta memustahilkan kapitalisme. Meski jelas rasionalisasi ekonomi tidak pernah muncul jika tabu meraih kekuatan tersolidnya. Dan demi melawan upaya-upaya untuk mereduksi pemisahan kasta, pengoperasian psikologis tertentu yang didasarkan sistem kasta dilakukan, seperti mencegah para perajin di berbagai keahlian bekerja bersama-sama di pabrik yang sama. Sistem kasta ini cenderung mirip penspesialisasian kerja berdasar jenis keterampilan yang dimiliki, namun bukan karena preskripsi positif melainkan konsekuensi dari semangat dan praduga. Efek bersih sanksi agama kasta bagi semangat aktivitas perekonomian ini lawan diametris sesungguhnya rasionalisme. Karena di dalam sistem kasta, keterampilan tertentu—sejauh menandakan perbedaan kasta individu—dimapankan lewat sanksi keagamaan dan penyakralan pekerjaan. Bahkan yang paling rendah di kasta Hindu, kecuali pencuri, melihat pekerjaannya ditetapkan oleh tuhan-tuhan tertentu, atau oleh kehendak khusus tuhan, dirancang untuk anggota-anggotanya

[26] Aturan ini disebut *kulina* artinya 'keluarga yang baik', diberlakukan oleh Raja Vallala Sena dari Bengala (memerintah 1158-1169 M). Sejak saat itu, muncul pola pernikahan yang disebut *hipergami* yaitu menikahi orang di kasta rendah namun bukan sebagai istri melainkan sebagai gundik.

[27] Pembangunan rel dan transportasi kereta di India dimulai sejak 1853 dan dimodernisasi di tahun 1970; di Cina sejak 1876 dan dimodernisasi sejak 1949.

sebagai misi istimewa mereka di dalam hidup. Setiap kasta mendukung rasa berharga ini lewat mekanisme pengambilan keputusan teknis para ahli bagi penugasan atau pengalokasian kerja anggota-anggota mereka.

Etika pekerjaan di sistem kasta—minimal sejauh yang terkait dengan keterampilan—utamanya bersifat tradisionalistik, bukan rasional. Ia menemukan pemenuhan dan konfirmasinya di dalam kesempurnaan kualitatif absolut pada produk yang dihasilkan lewat keahlian. Yang sangat berlawanan dengan mode berpikir ini adalah, kemungkinan untuk merasionalisasi metode produksi—basis semua teknologi rasional modern—atau kemungkinan pengorganisasian sistematis upaya komersial berbasis alur ekonomi bisnis rasional—fondasi kapitalisme modern. Karena itulah penelusuran kita mau tak mau harus menyentuh etika Protestanisme asketik guna bisa menemukan sanksi etis apa pun rasionalisme ekonomi ini, dan bagi pelaku kewirausahaan ini. Bukan lain karena etika kasta meninggikan semangat keterampilan dan memadukan kebanggaan, tapi bukan demi keuntungan ekonomi yang diukur dengan uang, atau mujizat teknologi rasional seperti yang dicontohkan di penggunaan rasional tenaga kerja, melainkan demi kebajikan pribadi produsen, yang termanifestasi di dalam keindahan dan kebernilaian produk yang tepat untuk kastanya.

Akhirnya, kita harus mencatat juga, seberapa pun ringkasnya, bahwa faktor penentu yang unik bagi sistem kasta Hindu adalah keyakinan tentang perpindahan jiwa (*transmigration of soul*), khususnya anggapan bahwa perbaikan apa pun peluang manusia di inkarnasi selanjutnya, bergantung pada keputusan penuh iman di masa hidup saat ini untuk melakukan pekerjaan yang sudah ditugaskan padanya, lewat dan demi kebajikan status kastanya. Upaya apa pun untuk naik kasta, khususnya yang menyusup ke ruang aktivitas-aktivitas yang diperuntukkan bagi kasta-kasta lebih tinggi, diyakini menghasilkan magi jahat, dan berpotensi

mengalami inkarnasi yang tidak diinginkan. Jadi inilah yang persisnya menjelaskan kenapa—menurut observasi terhadap yang sudah terjadi di India—kasta lebih rendah yang secara alamiah ingin memperbaiki status di inkarnasi berikutnya, justru sangat giat mematuhi kewajiban-kewajiban kastanya saja, tidak pernah berpikir mengganti sistem kasta lewat evolusi-evolusi atau reformasi-reformasi sosial. Di masyarakat Hindu, penitikberatan Alkitab yang menggema di pesan Luther "Tetaplah giat di dalam pekerjaanmu", oleh karena itu, dinaikkan statusnya menjadi kewajiban keagamaan paling utama, diperkuat sanksi-sanksi religius yang kuat.

Kapan pun kepercayaan pada ruh-ruh terasionalisasi menjadi kepercayaan pada tuhan, ketika pemaksaan terhadap ruh-ruh ini membuka jalan menuju pemaksaan atau penyembahan tuhan-tuhan yang dilayani lewat pemujaan, etika magis dari kepercayaan pada ruh itu mengalami transformasi juga. Orientasi-ulang ini berkembang lewat ide bahwa, siapa pun yang terang-terangan mengabaikan norma yang sudah ditetapkan secara ilahi, bakal dihukum oleh ketidaksenangan etis tuhan yang sudah memelihara secara khusus norma-norma itu. Inilah yang memungkinkan asumsi, bahwa ketika musuh ditaklukan atau lawan lain mengalahkan kelompoknya, penyebabnya bukan kelemahan tuhan tapi kemarahan tuhan terhadap pengikutnya, yang disebabkan ketidaksenangan tuhan terhadp pelanggaran pihak-pihak yang melawan hukum-hukum yang sudah ia pelihara sendiri. Di titik ini, konsep dosa kelompok mulai muncul, yaitu jika perkembangan yang tidak menyenangkan mengambil alih—tuhan mungkin benar saat menggunakan kesialan untuk mengekpsresikan keinginannya memurnikan dan mendidik umat kesayangannya. Karena itulah, nabi-nabi Israel selalu mampu memperlihatkan niat keliru bangsanya di generasi mereka, atau di generasi-generasi sebelumnya, yang terhadap kekeliruan itu, Yahweh bereaksi hampir dengan kemarahan tak

kunjung padam seperti yang dibuktikan oleh fakta, bahwa ia mengijinkan bangsa Israael diperbudak bangsa lain yang tidak menyembah dirinya.[28]

Ide ini, yang menyebar di semua manifestasi yang bisa dilihat di mana pun konsep tuhan jadi universalistik, membentuk sebuah etika keagamaan dari preskripsi-preskripsi magis, beroperasi lewat konsep magi jahat. Oleh karena itu, pelanggaran terhadap kehendak tuhan adalah dosa etik yang membebani nurani, agak terpisah dari hasil-hasil langsungnya. Kejahatan yang 'menjatuhkan' manusia berasal dari godaan yang dirancang ilahi, sebuah 'ujian iman', dan konsekuensi dari dosa, yang kemudian mendorong individu berharap dapat dibebaskan lewat 'kesalehan' (perilaku yang disukai tuhan), inilah yang membawanya pada konsep keselamatan pribadi. Di Perjanjian Lama, ide 'keselamatan' ini—yang mengandung beberapa konsekuensi lain—masih melekat kepada pemaknaan rasional tahap awal: pembebasan dari sakit-penyakit kongkrit.

Di tahap awal ini, etika keagamaan secara konsisten memperlihatkan ciri yang mirip penyembahan magis, tersusun dari kompleks anjuran dan larangan yang heterogen, berangkat dari motif-motif dan peristiwa-peristiwa yang beragam. Di dalam kompleks ini, masih kecil perbedaan antara persyaratan yang penting dan yang tidak; namun begitu, pelanggaran etis apa pun tetap menghasilkan dosa. Di tahap berikutnya, sistematisasi konsep-konsep etis mulai bergerak maju—berpijak dari keinginan rasional untuk mengamankan kesenangan-kesenangan eksternal bagi diri dengan menampilkan tindakan-tindakan yang menyenangkan tuhan-tuhan—menuju pandangan tentang dosa sebagai kekuatan anti-ilahi yang menyatu (iblisi), yang ke dalam cengkeramannya manusia jatuh. Kebaikan, oleh

[28] Bangsa ini mengalami perbudakan 4 kali: tahun 841 SM oleh Shalmanesser III (Asyur), tahun 587/586 SM oleh Nebukadnezar II (Babilonia), tahun 332 SM oleh Alexander Agung (Makedonia), dan tahun 63 SM oleh Pompei (Romawi).

karena itu, dilihat sebagai kemampuan menyeluruh untuk bersikap suci, dan semua jenis perilaku yang dapat diraih lewat sikap itu. Selama proses transformasi ini, berkembang juga harapan akan keselamatan, sebuah kerinduan irasional untuk sanggup menjadi baik demi diri sendiri, atau demi memperoleh kesadaran yang bermanfaat dari kebajikan-kebajikan itu sendiri.

Serangkaian konsep yang berbeda, yang hampir tak terbatas jumlahnya, bersilangan lagi dan lagi lewat konsep-konsep yang murni magis, mengarah kepada sublimasi kesalehan—basis kekal pola-pola spesifik hidup—dan melalui kebajikan motivasi yang berkesinambungan. Meski tentunya sublimasi seperti itu amat jarang, yang kemurnian terpenuhnya lewat agama rutin hanya bisa diraih sesekali saja. Konsep dosa dan kesalehan sebagai kekuatan integral, yang dilihat lebih sebagai substansi yang bersifat material, oleh karena itu, masih tetap berada di lingkaran konsep-konsep magis. Di tahap ini, hakikat 'baik' atau 'buruk' pada individu yang bertindak, dibentuk menurut jalan racun, antidot obat atau suhu tubuh. Karena itulah di India, *tapas*,[29] kekuatan sakral yang diperoleh manusia lewat asketisisme, dan yang terkandung di dalam tubuh, awalnya

[29] *Tapas* adalah kata Sansekerta yang artinya 'panas' atau 'semangat', muncul pertama kali di tradisi Hindu sebagai praktik asketik untuk meraih kekuatan spiritual atau pemurnian. Di Veda, *tapas* merujuk kepada 'panas di dalam tubuh', dimunculkan lewat praktik pantang fisik yang ketat. *Tapas* menggambarkan kondisi Prajapati, dewa pencipta utama di Veda, saat menghadirkan dunia beserta isinya. Di tradisi Yoga, *tapas* adalah cara memurnikan tubuh untuk mempersiapkan latihan spiritual yang mengarah kepada pembebasan total (moksa). Bentuk *tapas* di Hinduisme meliputi puasa ekstrem hingga mendekati mati, menahan posisi tubuh dalam postur yang sulit dan menyakitkan, mengatur pernafasan, dan duduk samadi di kondisi ekstrem panas/dingin. Di tradisi wayang Jawa, istilah ini disebut *'tapa-brata'*. Di agama Jaina, *tapas* dibedakan antara eksternal (puasa ekstrem, meditasi, samadi di tempat terpencil) dan internal (merenungkan ayat, mengakui klaim-klaim ayat, dan mengaku dosa). Di masa Sidharta, *tapas* diinternalisasi dalam kehidupan sosial menjadi asketisme semangat moral 'jalan tengah', meski di tahap-tahap Budhisme selanjutnya, *tapas* dikembalikan lagi ke pola-pola Hinduistik lewat sistem-sistem monastik biku/bikuni.

mengacu kepada panas yang dimiliki unggas saat musim kawin. Ini adalah kekuatan sama yang dibangkitkan pencipta dunia di ranah kosmogoni, atau yang dihasilkan ahli magi selama histeria sakralnya, sesuatu yang dimunculkan lewat penyiksaan diri, terarah kepada kekuatan-kekuatan adikodrati.

Ini baru awal sebuah perjalanan yang sangat panjang, dari ide bahwa individu yang bertindak dengan kebaikan telah menerima dalam dirinya jiwa istimewa kekuatan ilahi, sampai beragam bentuk kepemilikan di dalam diri suatu keilahian, seperti yang akan kita telusuri di bab berikutnya. Dan ini masih jauh juga dari konsep dosa, yang di titik ini baru dilihat sebagai racun di tubuh penjahat, dan yang harus ditangani lewat cara-cara magis, hingga nantinya berbentuk konsep setan jahat yang merasuk dalam diri manusia, dan yang kemudian memuncak pada konsep kekuatan iblisi dari kejahatan radikal, yang terhadapnya, pelaku kejahatan harus berjuang sangat keras memerangi, kecuali ia sudah terhisap masuk ke dalam kekuatannya yang menakutkan bahayanya.

Mau tak mau setiap etika mesti meniti jalan panjang seperti ini jika ingin tiba di konsep-konsep tersebut. Karena itulah, etika Konfusianisme tidak akan bisa tiba karena ia tidak punya konsep kejahatan radikal, bahkan secara umum ia tidak punya konsep tentang kekuatan iblisi yang integral tentang dosa. Etika Yunani kuno dan Romawi juga, bukan cuma karena tidak punya keimaman yang terorganisasikan secara independen, namun juga tidak punya kenabian, sebuah fenomena historis yang normalnya—meski tidak mesti melulu—menghasilkan suatu pemusatan etika di bawah pengayoman keselamatan religius. Karena di India contohnya, kenabian bukannya tidak ada, namun seperti yang akan terlihat di bab-bab berikutnya, ia punya ciri sangat khusus, menjadikan etika keselamatannya terlalu sublim.

Nabi dan imam adalah pembawa kembar sistematisasi dan rasionalisasi etika keagamaan. Namun ada faktor penting ketiga yang cukup penting menentukan evolusi dari etika keagamaan: orang awam, yang kepadanya nabi dan imam berusaha memberikan pengaruh ke jalan etis. Karena itulah, kita akan mengkaji sekarang secara singkat kolaborasi dan interaksi 3 faktor itu.

4

Nabi

Apakah nabi itu, dari perspektif sosiologi?

Kita akan mulai dengan membahas pertanyaan umum 'pembawa keselamatan' (*Heilbringer*) seperti yang dilontarkan Breysig. Tidak setiap tuhan antropomorfik didaulat sebagai pembawa keselamatan entah eksternal atau internal. Dan tentunya, tidak setiap penyedia keselamatan menjadi tuhan, atau juru selamat, meski fenomena yang seperti ini sudah tersebar luas.

Kita sebaiknya memahami 'nabi' sebagai individu pemilik kharisma yang misi utamanya, memprolamirkan sebuah doktrin religius atau perintah ilahi. Tidak ada pemilahan radikal yang akan ditarik antara 'pembaharu agama' yang mengkhotbahkan pewahyuan lama, entah aktual atau khayali, dan 'pendiri agama' yang mengklaim membawa keselamatan yang sama sekali baru. Dua jenis nabi ini sama-sama memiliki kharisma maupun proklamasi. Di kasus apa pun, pembentukan komunitas keagamaan yang baru tidak selalu dihasilkan dari aktivitas-aktivitas reformasi non-profetik. Kita juga tidak menyoroti pertanyaan apakah para pengikut lebih tertarik kepada pribadi

nabinya—seperti Zarathustra, Yesus, dan Muhammad—ataukah kepada doktrinnya—seperti Budha dan nabi-nabi Israel.

Untuk tujuan kita di sini, panggilan pribadi adalah elemen penentu yang membedakan nabi dari imam. Para imam meletakkan klaim otoritas di dalam pelayanannya kepada tradisi suci sedangkan klaim nabi terletak di dalam pewahyuan pribadi dan kharisma. Bukan kebetulan jika hampir tidak ada nabi yang muncul dari kelas imam. Secara umum, para guru keselamatan India bukan kaum Brahmin, para nabi Israel pun bukan dari kalangan imam. Kasus Zarathustra adalah perkecualian karena kemungkinan besar ia turunan kaum ningrat hieratik. Imam, dalam kontras yang sangat menyolok, melayani keselamatan lewat tugas-tugas jabatannya. Bahkan di kasus-kasus yang di dalamnya kharisma pribadi dilibatkan, tetap saja jabatan hirarkis yang memberi imam otoritas sah sebagai anggota korporasi penyelamatan.

Namun nabi, seperti ahli magi, mengembangkan kuasanya semata-mata lewat kemampuan bawaan pribadi. Namun tidak seperti ahli magi, nabi mengklaim pewahyuan tertentu, dan inti misinya adalah doktrin atau perintah, bukan magisme. Dari luar, perbedaan ini agak cair, karena ahli magi seringkali ahli di dalam pengetahuan keilahian, dan kadang ini diperolehnya sendiri. Di tahap ini, pewahyuan berfungsi secara berkesinambungan sebagai penyuaraan kehendak ilahi atau penginterpretasian mimpi. Tanpa berkonsultasi dengan ahli magi, tidak akan ada inovasi di dalam hubungan-hubungan komunal yang bisa diadopsi di masa-masa primitif. Hingga hari ini, di beberapa bagian Australia,[1] penyingkapan mimpi para ahli magi yang

[1] Kemungkinan besar yang dimaksudkan Weber adalah tradisi suku-suku Aborigin Australia, meski tidak jelas yang mana persisnya. Bukti arkeologi menemukan mereka sudah menghuni benua itu 50 ribu tahun lalu, dan jumlah di tahun 2001 sekitar 427 ribu jiwa, paling banyak menghuni Queensland dan New South Wales. Secara umum, ritual pemujaan Aborigin memusat kepada *Dreaming*, yaitu ruh-ruh leluhur yang menampakkan diri atau memberi pesan lewat mimpi—entah saat tidur atau ekstasis—dan hanya ahli magi yang dapat

diberitahukan kepada dewan tetua klan, itulah yang mendasari keputusan mereka bertindak, menghasilkan sekularisasi keputusan jika praktik ini sampai terhenti.

Di sisi lain, hanya di situasi sangat tidak lazim yang membuat nabi membangun otoritasnya tanpa harus bersandar kepada otentikasi kharisma, yang secara praktis berarti magi. Minimal pembawa doktrin yang baru praktis selalu membutuhkan validasi itu. Tidak boleh dilupakan juga bahwa seluruh basis legitimasi Yesus sendiri, di luar klaimnya bahwa dia dan hanya dia yang mengenal Bapa, dan bahwa jalan menuju Tuhan hanya bisa dicapai dengan beriman kepadanya saja,[2] adalah kharisma magis yang ia rasakan bersemayam dalam dirinya. Tidak diragukan lagi jika kesadaran akan kuasa seperti ini, lebih daripada yang lain-lain, yang sudah memampukan ia menapaki jalan para nabi. Selama periode apostolik[3] Kristen perdana[4] dan sesudahnya, figur nabi pengelana (*wandering prophet*) menjadi fenomena yang konstan. Yang selalu dibutuhkan nabi jenis ini adalah bukti kepemilikan mereka atas anugerah-anugerah khusus ruh, suatu kemampuan magis atau ekstasis istimewa.

Nabi-nabi sangat sering mempraktikkan penyembuhan dan konseling ilahi dan magis. Ini benar, contohnya, untuk 'nabi'

---

memasuki *Dreamtime* dan menafsirkannya. Semua kisah penciptaan dunia dan asal-usul manusia versi Aborigin diperoleh lewat mimpi seperti ini, yang kemudian diabadikan lewat seni ukir, lukisan di dinding gua, dan lain lain.

[2] Kemungkinan besar Weber merujuk pernyataan Yesus di injil Yohanes 14:6.

[3] Istilah apostolik berasal dari kata Yunani *apostolos* yang artinya 'dikirim keluar', atau pembawa pesan. Periode apostolik awalnya merujuk kepada kepemimpinan gereja yang didominasi 12 murid Yesus yang disebut rasul (*apostle*). Namun di tradisi sesudahnya, setiap kelompok gereja mengklaim diri apostolik juga, yaitu dipimpin hamba Tuhan yang ditunjuk para rasul. Gereja Katolik contohnya, meyakini sejarah kepausan adalah penerus yang ditunjuk rasul Petrus, sedangkan berbagai gereja Ortodoks meyakini sejarah patriarkhat penerus rasul-rasul lain seperti Bartolomeus, Andreas, Filipus, Barnabas, dan lain lain.

[4] Kristen perdana, atau jemaat mula-mula: periodisasi kekristenan di bawah kepemimpinan 12 murid Yesus, berakhir setelah semua rasul itu meninggal.

yang jenisnya *nebim*[5] yang begitu sering disebutkan di Perjanjian Lama, khususnya yang tertulis di kitab-kitab kenabian[6] dan kitab Tawarikh.[7] Namun yang membedakan nabi, menurut pengertian istilah yang kita gunakan di sini, dari jenis-jenis yang baru saja digambarkan adalah faktor ekonomi, persisnya, nubuatnya[8] tidak bisa dipesan untuk sejumlah bayaran. Karena itulah, Amos dengan geram menolak perendahan *nebim* yang dialaminya.[9] Kriteria pelayanan bebas ini juga yang membedakan nabi dari imam. Ciri khas nabi adalah mereproduksi ide-ide dari dirinya sendiri dan bukan karena upah, minimal dalam bentuk

---

[5] *Nebim*, atau *nevi*, atau *navi*, kata Hibrani yang berakar dari kata Akkadia *nabu* atau *nabaum* yang artinya 'memproklamirkan atau memanggil", meski di teks Hibrani kuno muncul juga kata *hoze* dan *ro'e* yang artinya 'pelihat'.

[6] Pengelompokan kitab-kitab di Perjanjian Lama (15 kitab: kitab Yesaya sampai Maleakhi minus Daniel) yang diyakini ditulis nabi atau pendukungnya. Umumnya berisi nubuat tentang nasib bangsa Israel dan bangsa-bangsa lain, tapi ada juga yang narasi, teguran, dan ekspresi emosi ilahi (marah, kecewa, dan lain lain).

[7] Kitab Tawarikh (kitab I-II), bagian dari Perjanjian Lama, menginterpretasikan sejarah Israel (utara) dan kerajaan Yehuda (selatan) sejak penciptaan Adam sampai abad 6 SM. Ini kitab terakhir masyarakat Hibrani, meringkas kisah-kisah yang sudah ditulis di Raja-raja (kitab I-II) dan Samuel (kitab II). Di versi Hibrani, Tawarikh menjadi sekitab bersama kitab Ezra dan kitab Nehemia, ditulis sekitar 300 SM oleh kelompok imam bani Lewi. Fokus utama kitab ini adalah kisah Daud dan Salomo dengan semua keturunannya sampai periode pembuangan ke Babilonia (586-538 SM) sehingga kisah tentang Samuel, Saul, dan raja-raja kerajaan Israel (utara) tidak dibahas.

[8] Nubuat (*prophecy*) berasal dari kata Yunani *propheteia* yang artinya 'melihat ke depan', sehingga makna umum kata ini adalah: prediksi berbasis inspirasi atau penyingkapan ilahi.

[9] Amos, nabi pertama Hibrani yang menuliskan semua penglihatannya (dialami tahun 750 SM) di sebuah buku sehingga kitab itu menyandang namanya. Isinya adalah prediksi tentang hancurnya kerajaan Israel (utara) yang terbukti akurat meski tidak menyebut Asyur (732 SM; Tiglath-Pileser III) sebagai penyebabnya. Dia juga memprediksi kehancuran dunia di akhir jaman (topik yang banyak muncul di nabi-nabi sesudahnya). Amos adalah penggembala ternak dari Tekoa (19 km selatan Yerusalem), hidup di masa pemerintahan Uzia raja Yehuda (783-742 SM) dan Yeroboam II raja Israel (786-746 SM). Tergerak oleh visinya, Amos pun memberitakan penglihatannya di kuil utama kerajaan Israel, Betel, tapi diusir Amazia, imam Yeroboam, dan setelah itu tidak ada lagi informasi tentang dia. Kemungkinan besar, ke kitab Amos 7:10-17 Weber merujuk.

yang jelas atau teregulasi. Kuasa yang menyertai ciri 'bukan demi upah' propaganda profetik ini punya beberapa bentuk. Dari situ berkembang postulat yang dikembangkan dengan hati-hati bahwa rasul, nabi, atau guru di kekristenan kuno tidak harus menjadikan kegiatannya memproklamirkan iman sebagai profesi.[10] Selain itu, batasan waktu untuk kegiatannya tergantung kepada sambutan ramah teman-temannya.[11] Nabi Kristen menyerukan agar pengikutnya menjalani hidup dengan bekerja dari tangan sendiri, sama seperti Budhisme, hanya bedanya, mereka tidak boleh mengandalkan pemberian orang. Pandangan ini berulang kali ditekankan di surat-surat rasuli Paulus, dan di jenis lain, ranah monastik yang aturan-aturannya mirip kaum Budhis. Diktum 'siapa pun yang tidak bekerja, tidak boleh makan'[12] diaplikasikan ke para misionaris,[13] dan yang seperti ini melandasi satu dari sekian misteri suksesnya propaganda profetik itu sendiri.

Periode kenabian Israel yang lebih tua, sekitar di jaman Elia,[14] adalah epos propaganda profetik yang kuat di seluruh

[10] Kemungkinan besar yang dimaksudkan Weber terkait gaya hidup sebagian besar rasul Kristen perdana. Minimal, seperti yang dilakukan Paulus, dia tidak makan dari uang sumbangan melainkan bekerja menjahit kemah agar bisa makan dan memberi berkat ke orang lain bahkan menanggung hidup tim yang diutusnya ke suatu kota. Meski uniknya, memprofesikan gaya hidup nabi, rasul, dan guru ini justru terjadi di gereja pusat kala itu, Yerusalem, sehingga benih keimaman Kristen sebagai 'pekerjaan yang diupah' muncul dari akar ini.

[11] Kemungkinan besar yang dimaksudkan Weber terkait pola penginjilan rasul-rasul Kristen perdana: menumpang di rumah seseorang saat pergi ke suatu kota, berusaha tidak merepotkan yang ditumpangi dengan tetap bekerja menghasilkan uang bahkan bisa membantu yang ditumpangi jika kekurangan, dan tidak terlalu lama menumpang di situ. Fakta ini juga terlihat jelas dari yang dilakukan oleh Yesus sendiri.

[12] Kemungkinan besar, Weber mengutip 2 Tesalonika 3:10.

[13] Istilah misionaris berasal dari kata Latin *mittere* yang artinya 'dikirim keluar untuk menyampaikan sesuatu', atau diutus untuk membawa pesan. Hampir setiap agama punya misionaris, sebuah aktivitas terorganisasi dan berarah-tujuan dalam rangka menyebarluaskan ajaran iman.

[14] Elia, nabi paling populer masyarakat Yahudi, hidup di masa Ahab memerintah (874-853 SM), raja ke-7 Israel utara yang menikah dengan Izebel (?-843 SM), putri Ethbaal raja Tirus-Sidon yang kepadaya Omri, ayah Ahab,

Timur Dekat[15] dan Yunani. Sepertinya, segala bentuk kenabian muncul, terlebih di Timur Dekat, seiring tumbuhnya kekaisaran-kekaisaran dunia yang besar di Asia, dan meningkatnya kembali intensitas perdagangan internasional setelah lama terputus.[16] Di masa itu, Yunani tengah menghadapi invasi pemujaan Dionysus[17]

---

beraliansi. Pernikahan ini dengan demikian menjamin aliansi Israel-Phoenicia, membuat kuil-kuil pemujaan Baal dibangun ibu kota, Samaria. Terhadap isu ini, tiga tahun fokus kenabian Elia diarahkan, memuncak dalam adu kekuatan adikodrati Yahweh lawan Baal di gunung Karmel. Yahweh menang dan 400 nabi Baal dipenggal, membuat Izebel marah yang mengirim pasukan pembunuh, mengejar Elia yang lari sampai Sinai. Akhirnya Elia selamat dan kembali ke rumahnya di Tisbe. Tapi kerja kenabiannya belum usai. Sekali lagi Elia berurusan dengan Ahab, mengkritik raja ini yang membunuh Nabot karena ingin memiliki kebun anggurnya, memperlihatkan aspek moral ajaran Elia. Akhirnya, tugas terakhir Elia di kerajaan Israel adalah mengkritik raja Ahazia, penerus Ahab, dan menubuatkan kematiannya karena selama ini meminta Baal menyembuhkan penyakitnya. Setelah Elia menyerahkan jubah kenabian kepada Elisa, dia diangkat ke langit oleh kereta berapi. Di kitab Tawarikh disebutkan, Elia pindah tugas ke selatan, kerajaan Yehuda, di akhir masa pemerintahan raja Yosafat (873-849 SM), membantu memenangkan pertempuran melawan Moab dan Amon. Tugas kenabian terakhir Elia yang tercatat adalah mengkritik raja Yoram, pengganti Yosafat yang mengikuti pemujaan Baal istrinya, Athalia (putri Ahab) dan menubuatkan sakit usus berat yang membuatnya meninggal.

[15] Timur Dekat adalah penyebutan ahli geografi lama untuk wilayah Timur Tengah, Afrika Timur Laut (Mesir), Asia Barat Daya (Irak dan Iran) dan Semenanjung Balkan (Turki), muncul seiring perluasan Kekaisaran Ottoman. Istilah ini muncul dari orang Eropa Barat (batas terluarnya Yunani) yang melihat ke arah timur (Asia). Lawan istilah ini Timur Jauh, diberikan untuk negara-negara Asia Selatan (Pakistan, Bangladesh, India, Srilangka) hingga Asia Timur (Cina, Mongolia, Korea, dan Jepang).

[16] Kemungkinan besar Weber merujuk peperangan yang diakibatkan ekspansi Asyur (Ashurnasirpal II, memerintah 884-859 SM) ke Urartu di Turki timur, seluruh Timur Tengah, dan Babilonia.

[17] *Dionysus*, atau *Bakkhus* (di Romawi) atau *Liber* (di Helenisme), putra Zeus dan Semele. Meskipun masuk ke Yunani tahun 1000-an SM dari Thrace, Phyrgia, dan Lydia, akar mitologinya berasal dari peradaban Minoa di pulau Kreta 2000 SM. Di Minoa ia dewa alam pelindung buah dan sayuran, lalu menjadi dewa anggur, kemabukan dan ekstasis, dan ketika masuk dunia Yunani, menjadi dewa kesuburan, keabadian, dan pemberi nubuat yang setara Apolo, sama-sama punya orakel di Delphi. Kemungkinan besar, Weber menyoroti pemujaan Dionysus karena ciri orgianya yang liar namun besar efek maginya, yang kemampuan ritualnya menandingi dominasi ahli magi pria. Bukan lain karena para pemuja Dionysus, kaum Manead atau Bakkhante, adalah wanita-wanita yang mengenakan

dari masyarakat Thrace,[18] selain juga berbagai jenis nubuat. Sebagai tambahan bagi kalangan pereformasi sosial semi-profetik, gerakan keagamaan murni tertentu hancur menjadi sekedar pengetahuan magis dan pemujaan para imam Homerik. Pemujaan berbasis emosi, dan kenabian berbasis emosi, yang dilandaskan kepada 'bahasa lidah' (*speaking with tongues*[19]) dan ekstasis yang dihargai tinggi, bersaing dengan rasionalisme teologis yang tengah berkembang (Hesiodus[20]); spekulasi

kulit rusa dan ranting pohon anggur sebagai mahkota. Sambil mengikuti irama suling dan tamborin, mereka menari-nari di bawah kelap-kelip obor di alam terbuka, minum anggur, dan berteriak-teriak girang sampai ekstasis. Di titik ini mereka dapat memantrai ular, kebal senjata tajam, dan membunuh pria yang mengintip ritual *phallic* mereka tanpa harus menyentuh. Perayaan besar Dionysus dilakukan di musim semi simbol kelahiran si dewa, dan perayaan kecil di musim dingin simbol kematiannya, untuk kemudian lahir kembali di musim semi. Konsep keabadian ini berpijak dari mitos lahirnya Dionysus, yaitu lahir sampai 2 kali.

[18] *Hrace*, atau *Thracia*, atau *Thraki*, wilayah kuno dan modern yang sekarang menjadi wilayah perbatasan Turki-Bulgaria (batas barat: pegunungan Rhodope, utara: pegunungan Balkan, selatan: Laut Marmara, timur: Laut Hitam). Masyarakat Thrace termasuk Indo-Eropa, mereka berkembang kuat karena posisinya yang strategis. Provinsi Istambul Turki contohnya, yang merupakan pusat kehidupan Thrace, dulu dikenal sebagai wilayah Propontis, dan di Abad Tengah disebut Byzantium. Perdagangan pesat di Propontis menjadikan Thrace memiliki filosof-filosof besar seperti Demokritos dan Protagoras. Sedangkan pengaruh iklim pegunungan Rhodope menjadikan masyarakat ini memiliki pasukan infanteri ringan super kuat, berjasa besar membantu Alexander Agung menginvasi Asia. Di periode raja Murad I, Ottoman, merekalah pemasok *Janissary*, pasukan elit Turki yang menundukkan Eropa di semenanjung Balkan.

[19] Saya tidak tahu istilah '*speaking with tounges*' yang ditaruh di sini kesalahan Weber, editor Jermannya, ataukah penerjemah Inggrisnya. Karena istilah ini baru muncul saat menamai fenomena yang muncul di Kristen perdana pada peristiwa 'Pentakosta' (Kisah Para Rasul pasal 2) dan tetap digunakan sekarang di gereja-gereja kharismatik. Di tradisi Perjanjian Lama, istilah yang digunakan adalah 'kepenuhan ruh' seperti fenomena raja Saul (1 Samuel 10:10-11). Perbedaan kedua istilah ini sebagai berikut: 'kepenuhan ruh' adalah fenomena ekstasis yang lebih universal, bisa dijumpai di mana-mana seperti tertawa-tawa, menari-nari, berteriak-teriak, atau jatuh seperti mabuk berat. Namun 'bahasa lidah' adalah bicara sesuatu dengan bahasa asing padahal pelaku tidak kenal bahasa itu selain melontarkan saja vokalisasi yang tidak dipahami itu mengikuti gerak estasis dalam dirinya.

[20] Hesiodus (Yunani: Hesiodos), salah satu penyair paling awal Yunani, hidup sekitar abad ke-8 SM, sering disebut 'bapa penyair didaktik Yunani',

kosmogonik dan filosofis yang mulai merekah berpotongan dengan doktrin-doktrin misteri yang filosofis dan bentuk-bentuk agama keselamatan. Tumbuhnya pemujaan-pemujaan berbasis emosi ini paralel dengan kolonisasi seberang laut, dan di atas semuanya, pembentukan kota-kota dan transformasi *polis* yang dihasilkan oleh berkembangnya tentara yang direkrut dari warga kota.[21]

Tidak perlu didetailkan di sini perkembangan pola pikir keagamaan Yunani kuno di abad ke-8 sampai ke-7 SM, yang sudah begitu jernih dianalisa Rohde, dan yang beberapa darinya terus bertahan hingga abad ke-6 bahkan ke-5 SM. Yang sejaman dengan ini adalah gerakan-gerakan profetik Hibrani, Persia, dan Hindu, dan juga pencapaian etika Cina di periode pra-Konfusius yang akan dibahas nanti. 'Nabi-nabi' Yunani ini berbeda-beda di antara mereka sendiri terkait kriteria ekonomi profesionalisme, dan terkait kepemilikan suatu 'doktrin'. Orang-

lahir di Askra, Boeotia (sekarang Palaioppanagia), namun saat dewasa tinggal di Naupaktus sebagai petani dan penggembala domba. Para ahli sastra kuno yakin Hesiodus hidup di masa yang berdekatan dengan Homerus, narator epik besar lainnya. Kemungkinan besar Weber merujuk kepada dua syair epik Hesiodus, *Teogoni* (tentang genealogi para dewa) dan *Kerja dan Hari* (tentang kehidupan para petani). Di epik pertama, dia mensistematisasi semua mitos Yunani kuno yang sangat banyak itu di satu kisah besar tentang penciptaan dunia, asal-usul dewa dan manusia, petualangan para dewa dan manusia, dan semua interaksi mereka. Di epik kedua—yang sifatnya lebih mendidik daripada menghibur—dia mengisahkan sejarah pertanian, dinamika hidup petani, dan standar moral kehidupan agraris yang menekankan kerja keras dan kejujuran. Yang menarik, epik kedua ditulis Hesiodus sebagai kritik pada kakaknya, Perses, yang selalu curang dan tidak segan-segan menyuap demi mendapat jatah lebih besar atas warisan, dan yang menumpuk kekayaan dengan cara-cara sama. Namun begitu, epik ini juga dia gunakan untuk mengkritik ketidakadilan, brutalitas, dan keserakahan orang-orang di jamannya, yakin bahwa keadilan harus ditegakkan, dan yakin Zeus, bapa para dewa, akan mendukung setiap perjuangan keadilan.

[21] *Milisi* atau *milisia* atau *milisi sipil*, dari kata Latin *milita* yang artinya 'tentara rakyat', yaitu tentara yang direkrut dari warga biasa untuk melindungi kota secara bergiliran. Mereka bukan tentara profesional yang berkarir khusus di militer, namun tetap dilatih secara reguler meski tidak eksklusif. Konsep tentara profesional seperti yang kita kenal sekarang baru terjadi di tahun 119 SM, digagas jenderal dan negarawan Romawi, Gaius Marius (157-86 SM).

orang Yunani juga membuat pemilahan antara pengajaran profesional dengan propaganda ide-ide yang bukan demi upah seperti yang kita lihat dari contoh Sokrates. Di Yunani, lebih jauh lagi, muncul juga satu pemilahan tegas antara jenis agama yang eksklusif kongregasi[22]—yaitu Orfisme dengan doktrin keselamatannya[23]—dan jenis nubuat dan teknik keselamatan lain, khususnya yang terkait misteri-misteri. Basis pemilahan ini adalah hadirnya doktrin keselamatan yang orisinil di dalam Orfisme.

Tugas utama kita adalah memilahkan berbagai jenis nabi dari sisi penyebaran keselamatan, agama, atau yang lain. Bahkan di masa-masa historis ini, transisi dari nabi ke legislator[24] sangat cair, jika kita memahami hal yang kedua ini sebagai sebuah pribadi yang di kasus tertentu diberi tanggung jawab untuk mengkodifikasikan hukum secara sistematis, atau mengkonstitusi ulang hukum tersebut, seperti yang menyolok

---

[22] Saya memilih menerjemahkan *congregation[al]* sebagai 'kongregasi', bukan umat, jemaah/jemaat, kumpulan atau lain-lain untuk mengikuti maksud Weber: melihatnya sebagai kesatuan antara pemimpin-umat-doktrin-organisasi.

[23] *Orfisme*, pemujaan mistik Yunani kuno yang berpijak ke tulisan-tulisan Orfeus, penyair dan musisi legendaris, mengisahkan versi lain kedewaan Olympus. Dari penggalian situs makam abad 6 SM, di kubur penganut Orfisme ternyata disertakan plat emas bertulis penggalan syair-syair Orfeus, yang setelah semua disusun, dan disertai data dari tempat lain, menghasilkan kesimpulan ringkas berikut: Orfisme adalah versi 'laki-laki' pemujaan Dionysus, cikal-bakal pemujaan kaum Manead/Bakkhante (lihat catatan kaki no. 17). Ia lebih terstruktur dan sistematis layaknya ibadah gereja modern, lebih menekankan aspek dosa, penyucian jiwa, dan harapan hidup kekal. Ia lebih terikat ke sistem 'kongregasi' yang berpijak kepada etika dan moral, pantang anggur, seks, dan daging. Perspektif Orfisme menjadi seperti ini karena didasari mitos kelahiran Dionysus versi Orfeus.

[24] Saya minta maaf menerjemahkan *legislator* sebagai 'legislator', bukan lain demi menyingkat pembacaan.

di kasus *aisymnete*[25] Yunani (contohnya Solon,[26] Chilon,[27] dan lain-lain). Di kasus-kasus ini, legislator atau tindakannya tidak pernah luput dari mendapat persetujuan ilahi, minimal di kemudian hari.

---

[25] *Aisymnete*: sebutan masyarakat Yunani kuno untuk posisi pemimpin yang diharapkan dapat mendikte masyarakatnya dengan kuat dan tegas menuju kondisi lebih baik sehingga terlepas dari pergolakan dan kehancuran. Dengan demikian, *aisymnete* adalah diktator berhati mulia pro-rakyat, yang menggunakan semua kekuasannya untuk mereformasi secara damai, bukan merevolusi lewat kekuatan fisik. Para filosof Yunani menghormati mereka sebagai Tujuh Orang Bijak: Bias dari Priene (abad ke-6 SM), Chilon dari Sparta (abad ke-6 SM), Kleobulus dari Lindus (abad ke-6 SM), Periander dari Korintus (meninggal 585 SM), Pitakus dari Mitilene (650-570 SM), Solon dari Athena (638-559 SM), dan Thales dari Miletus (625-546 SM). Sedangkan sebutan Yunani kuno untuk diktator jahat adalah *turanos*, akar kata 'tiran' (*tyrant*).

[26] Solon (638-559 SM), negarawan dan legislator Athena, dikenal sebagai pendiri demokrasi Athena, lahir dari keluarga bangsawan dan aktif sejak muda di bidang ekspor-impor. Dari karir ini dia mendapat pelajaran berharga, yaitu negara kuat jika penduduknya makmur, dan itu bisa tercapai lewat keadilan dan kesetaraan. Karena itulah, ketika di tahun 594 SM dia terpilih menjadi *arkhon* (hakim tinggi), langkah pertamanya adalah mereformasi sistem agraria (lihat catatan kaki no. 29). Tentu saja ini menimbulkan konflik dengan kelas bangsawan, dan di titik inilah, demokrasi murni (voting satu orang satu suara) terjadi, yang tentunya dimenangkan rakyat banyak. Langkah kedua adalah menetapkan standar pajak berjenjang (semakin besar jumlahnya untuk orang kaya). Langkah ketiga adalah membentuk dewan parlemen, sistem pemilu, perbaikan birokrasi, dan mengatur semua aspek kehidupan demi tegaknya demokrasi Athena. Namun sejarah mencatat, Solon mundur setelah 10 tahun berusaha mereformasi, kandas lantaran praktik suap dan intimidasi tuan-tuan tanah yang memicu Athena ke perang saudara.

[27] Chilon (abad ke-6 SM), *ephoros* (ketua 5 hakim tinggi), yang bersama raja membentuk sayap eksekutif utama Sparta. Sistem *ephoros* Sparta diciptakan tahun 754 SM oleh raja Lycurgus, namun disempurnakan di tangan Chilon. Dia membuat sistem pengadilan sebagai mesin utama dan satu-satunya kabinet Sparta: setiap pria dewasa boleh dipilih sebagai hakim, hakim tinggi, dan *ephoros*, dan pemilihan dilakukan setiap tahun; demi menjaga integritas, semua hakim melakukan sumpah di depan raja setiap bulan; jika dewan tetua (*gerousia*) dan parlemen (*apella*) ingin membuat aturan baru, para hakim akan membantu membuatkan format, dan bertanggung jawab kepada mereka dalam pelaksanaannya; akhirnya, perluasan lembaga kepolisian di semua lapis masyarakat untuk memperkuat penyelidikan kasus, bahkan menaruh mereka di kota-kota lain sebagai agen diplomat untuk mencegah konflik regional.

Seorang legislator agak berbeda dari *podesta*[28] masyarakat Italia, yang diangkat dari orang di luar kelompok, yang bukan untuk menciptakan sebuah tatanan sosial baru selain menyediakan arbitrasi tegas dan bebas dari emosi, khususnya untuk kasus-kasus di mana lawannya berasal dari status sosial sama. Di sisi lain, para legislator umumnya, meski tidak selalu, dipanggil bertugas ketika tegangan-tegangan sosial nampak jelas. Ini cenderung terjadi cukup sering di situasi ketika stimulus awal diberikan untuk membuat perencanaan baru bagi kebijakan sosial. Salah satu kondisi yang mendukung kebutuhan akan kebijakan terencana yang baru ini adalah perkembangan ekonomi kelas ksatria sebagai hasil dari meningkatnya kesejahteraan ekonomi dan perbudakan strata masyarakat yang lain yang gagal membayar hutang. Faktor tambahan lainnya adalah ketidak-puasan yang muncul dari aspirasi-aspirasi politis yang tidak disadari akibat meningkatnya kelas perdagangan yang, setelah meraih kekayaan lewat aktivitas ekonomi, sekarang menantang keningratan ksatria lama. Mejadi fungsi *aisymnete* untuk menyelesaikan konflik antar-kelas dan menghasilkan hukum sakral baru yang lebih kekal validitasnya, karena itu ia harus memastikan persetujuan ilahi.

Bisa jadi Musa memang tokoh di dalam sejarah yang gerakannya bisa diklasifikasikan secara fungsional sebagai

[28] *Podesta*, atau *Potesta*, artinya 'penguasa', sebutan untuk pemimpin tertinggi pengadilan dan militer di masyarakat Italia di Abad Tengah. Jabatan ini dilembagakan pertama kali oleh Frederick I (1123-1190), kaisar *Holy Roman Empire*, dalam usahanya mengatur kota-kota Lombardia yang memberontak. Setelah kaisar mangkat, *Podesta* malah menjadi independen dari kaisar, memilih sendiri anggota-anggota yang ingin dipimpin, dan secara bertahap, menggantikan peran Konsul. *Podesta* dipilih dari kaum ningrat atau cendekiawan dari kota lain supaya netral saat memutuskan perselisihan warga kota, menjalani pelatihan hukum dan mengabdi di pengadilan 1 tahunan, berhak membuat aturan bersama dewan kota, boleh membentuk pasukan dan wajib mengawasi semua persidangan administratif dan kriminal. Meski dibatasi aturan ketat, *Podesta* kadang berubah menjadi terlalu despotik sehingga sejak abad ke-13 ditinggalkan, dan di abad ke-15, tinggal Florensia yang masih mempertahankannya, itu pun diminimalkan sebagai ketua pengadilan saja.

aisymnete. Karena preskripsi-preskripsi legislasi suci tertua masyarakat Hibrani mengasumsikan sebuah ekonomi uang, dan karenanya menciptakan konflik tajam kepentingan-kepentingan kelas—entah yang ingin naik atau yang sudah ada—di dalam konfederasi. Menjadi prestasi terbesar Musa saat menemukan sebuah solusi yang kompromistik dan yang melindungi semua kepentingan kelas-kelas di dalam konflik ini (seperti *seisachthie*[29] di tahun pembebasan[30]), dan mengorganisasikan konfederasi masyarakat Israel dengan menggunakan sebuah tuhan nasional pemersatu. Pada esensinya, kerjanya itu berdiri di pertengahan jalan antara *aisymnete* kuno dan Muhammad. Penerimaan terhadap hukum yang dirumuskan Musa menstimulasikan sebuah periode perluasan masyarakat baru yang tersatukan, sama seperti naiknya kelas-kelas yang distimulasikan oleh ekspansi wilayah di banyak kasus lain yang dilakukan masyarakat Athena dan Roma. Diktum kitab suci "setelah Musa, tidak lagi muncul nabi yang seperti dia"[31] bisa ditafsirkan kalau masyarakat Yahudi tidak pernah punya *aisymnete* yang lain lagi.

Bukan hanya tidak ada nabi *aisymnete* dalam pengertian ini, tapi juga apa yang normalnya dilewati nubuat memang bukan berada di kategori ini. Karena yang muncul kemudian, nabi-

[29] *Seisachthie*, atau *seisacthea*, sebutan untuk undang-undang reformasi agraria Solon yang artinya 'membuang kúk'. Di masa itu, petani miskin Athena ditindas karena harus menyerahkan tanah, atau dijual sebagai budak, jika tidak bisa membayar hutang. Karena lahan tuan tanah makin luas dan jumlah petani tambah sedikit lantaran dijual ke kota lain, mereka memutuskan membuat sistem baru, *hektemor*, artinya 'rekanan ke-6'. Yaitu, petani tidak lagi dijual sebagai budak tapi disuruh mengerjakan lahan tuan tanah dengan upah 1/6 saja dari hasil panen. Simbol utama sistem ini *horoi*, artinya 'batu sewa'. Yaitu, menaruh batu besar di suatu lahan tuan tanah, menandakan jatah 1/6 hasil panen buat petani. Ketika diangkat sebagai *arkhon*, tindakan pertama Solon adalah membuang semua *horoi* dari lahan pertanian Athena yang konotasinya jelas adalah membatalkan semua hutang-piutang dan menghapus *hektemor*.

[30] Tahun pembebasan, atau *jubilee*, jatuh 50 tahun sekali, dibuat oleh Musa yang cakupan aturan, tata cara ritual, dan basis moralnya di uraikan di kitab Imamat pasal 17-26.

[31] Kemungkinan besar Weber merujuk Keluaran 34:10.

nabi Israel berikutnya lebih menyoroti reformasi sosial. Mereka meneriakkan "bertobatlah kamu" terhadap pihak-pihak yang menekan dan memperbudak orang miskin, yang merampas tanah orang lain, dan yang menyelewengkan keadilan lewat suap. Ini adalah aksi-aksi khas yang mengarah kepada penstratifikasian kelas di mana-mana di dunia kuno, dan yang di mana-mana, diintensifikasikan oleh perkembangan negara-kota (*polis*). Yerusalem juga sudah diorganisasikan sebagai negara-kota di masa nabi-nabi terakhir Hibrani. Fokus distingtif terhadap reformasi sosial adalah ciri khas nabi-nabi Israel. Fokus ini sangat menyolok karena yang seperti ini tidak pernah dimiliki nubuat Hindu di periode sama, meski kondisi India di masa Budha mirip dengan kondisi Yunani di abad ke-6 SM.[32]

Penjelasan untuk keunikan nubuat Hibrani yang mengarah ke reformasi sosial ini dapat dicari dari landasan agamanya, yang akan kita bahas nanti. Meski tidak boleh dilupakan bahwa di dalam motivasi para nabi Israel, reformasi sosial hanya cara untuk meraih sebuah tujuan. Fokus utama mereka adalah politik luar negeri, utamanya karena memang ini yang melandasi aktivitas tuhan mereka. Para nabi Israel menyoroti jenis-jenis ketidakadilan sosial dan yang lain sebagai pelanggaran atas aturan Musa agar dapat menjelaskan kemarahan tuhan, jadi bukan untuk melembagakan program reformasi sosial. Karena itu menarik untuk dicatat jika teorisi reformasi sosial yang sesungguhnya, Yehezkiel,[33] berasal dari kelas imam sehingga

[32] Kemungkinan besar, Weber merujuk ketidakadilan, penindasan, dan penderitaan yang dirasakan petani dan masyarakat kelas bawah akibat keserakahan tuan tanah dan bangsawan (lihat catatan kaki no. 26 dan 29) karena dia membandingkan dengan alasan Sidharta meninggalkan posisinya sebagai pangeran untuk mencari jawab kenapa ada penderitaan di hidup manusia.

[33] Yehezkiel, staf keimaman di Yerusalem, ibu kota kerajaan Yehuda. Yang pertama bisa diketahui, dia termasuk penduduk Yehuda yang diangkut ke Babilonia tahun 597 SM ketika Yerusalem menyerah kepada Nebukadnezar (memerintah 605-562 SM). Yang kedua, lokasi pembuangan Yehezkiel di Tel-Abib, dekat sungai Kebar, dekat Nippur. Yang ketiga, penglihatan pertama, 'tahta

agak sulit dia bisa disebut nabi. Akhirnya Yesus, tidak berminat sama sekali dengan reformasi semacam itu.

Zarathustra merasakan hal yang sama dengan komunitas penggembalanya, kebencian ke kaum nomad yang sudah menghancurkan kampung halaman mereka, meski inti pesannya tetap beresensi religius. Fokus sentralnya adalah rasa percaya kepada misi ilahinya, dan perjuangannya melawan pemujaan magis ekstasis. Fokus utama yang sama juga nampak jelas dalam kasus Muhammad, yang program tindakan sosialnya diwujudkan Umar dengan konsisten, diorientasikan hampir sepenuhnya kepada tujuan persiapan psikologis keimanan untuk berperang dalam rangka mempertahankan jumlah maksimum pejuang demi tegaknya iman.

Merupakan ciri khas nabi bahwa mereka tidak menerima misi dari lembaga manusia mana pun, malah menguasainya. Yang pasti, pengambil-alihan paksa juga mencirikan kepemilikan kuasa para tiran di *polis* Yunani. Tiran-tiran Yunani ini menyerupai *aisymnete* legal dalam fungsi umum mereka, dan seringkali mengikuti kebijakan keagamaan mereka sendiri, seperti mendukung pemujaan Dionysus yang berbasis emosi, yang sangat populer di kalangan massa ketimbang bangsawan. Sedangkan kepemilikan kuasa para nabi yang sudah disebutkan di depan, datang sebagai konsekuensi dari pewahyuan ilahi,

---

berapi', diterima Yehezkiel Juli 592 SM. Sejak itu dia terus 'menerima wahyu', dan menyuarakannya hingga tahun 585 SM. Isi nubuat di tahap ini adalah kritik terhadap Yerusalem yang banyak melakukan ketidakadilan sehingga Yahweh membuang mereka. Uniknya, Yehezkiel berhenti bernubuat karena di tahun 587-586 SM Yerusalem dibumi-hanguskan karena sudah melakukan perlawanan terhadap Nebukadnezar, dan di tahun 582 SM, kerajaan Yehuda tidak ada lagi di pentas sejarah. Yang ketiga, Yehezkiel bernubuat lagi di tahun 572 SM, kali ini tentang pemulihan bangsa Israel, yaitu mereka akan dipulangkan ke negeri asal. Bukan itu saja, dia melihat Bait Salomo akan dibangun kembali di Yerusalem, dan memimpikan bentuk teokrasi murni akan kembali ke Israel di mana Bait Suci dan pemujaan Yahweh menjadi inti kehidupan mereka. Tahap nubuat ini singkat saja, terakhir terdengar di tahun 570 SM, setelah itu tidak ada infomasi tentang Yehezkiel.

yang esensinya demi tujuan-tujuan religius. Lebih jauh lagi, pesan religus dan perjuangan mereka yang khas terhadap pemujaan ekstasis cenderung bergerak ke arah berlawanan dari kebijakan religius tipikal yang diambil para tiran Yunani. Agama Muhammad contohnya, meski dasarnya berorientasi politik, dan posisinya di Madinah[34]—yang berada di pertengahan *podesta* di Italia dan Calvin di Jenewa[35]—tumbuh justru dari misinya yang murni profetik. Sebagai seorang pedagang, pertama-tama dia pemimpin beberapa orang saleh di Mekah, sampai kemudian semakin sadar kalau pengorganisasian kepentingan-kepentingan klan pejuang bayaran adalah basis eksternal yang dapat membantunya mewujudkan misi.

Di sisi lain, ada berbagai fase transisi yang menghubungkan guru dengan sebuah etika, khususnya guru etika sosial. Guru seperti ini, yang penuh pemahaman baru atau penginterpretasian ulang hikmah/kearifan kuno, mengumpulkan murid-murid di sekitar dirinya, mengkonseling individu terkait masalah pribadi mereka, dan melayani bangsawan yang menanyakan solusi-solusi publik, dan memberikan usulan untuk membentuk cara-cara etis di dalam kehidupan, yang tujuan tertingginya, mempengaruhi pengkristalisasian regulasi-regulasi etis. Ikatan antara guru berhikmat religius atau filosofis ini tidak lazim kuatnya, diregulasi dengan cara-cara yang otoritatif, khususnya di hukum-hukum sakral Asia. Di mana-mana, hubungan guru-murid diklasifikasikan di antara dua individu yang melibatkan rasa penghormatan yang tinggi. Pada umumnya, doktrin magi, yang mirip heroisme, begitu teregulasi sampai-

[34] Kemungkinan besar, Weber merujuk pada posisi Muhamad di Madinah sebagai pemimpin agama sekaligus politik, dan aktif di dua ranah itu sebagai kesatuan tak terpisahkan.

[35] Kemungkinan besar, Weber merujuk pada Posisi Calvin di Jenewa sebagai pemimpin agama, dan meski ikut berpartisipasi secara politis menerima pelarian dari Prancis, tetap saja motifnya berkerangka agama, bukan politik.

sampai murid baru, 'cantrik' atau 'santri' (*novice*),[36] ditugaskan untuk mengikuti seorang guru, atau diminta mencari seorang guru berpengalaman. Cara-cara ini bisa dibandingkan dengan hubungan di dalam persaudaraan-persaudaraan (*fraternities*) Jerman, di mana anggota yunior (*Leibbursche*) dilekatkan lewat sejenis kesalehan pribadi ke anggota senior (*Leibfuchs*), yang akan mengawasi seluruh pelatihannya.[37] Semua puisi Yunani tentang *paiderastes*[38] berangkat dari hubungan penghargaan seperti ini, dan fenomena yang sama bisa juga ditemukan di kaum Budhis dan Konfusianis, bahkan di seluruh pendidikan monastik.[39]

[36] Saya menerjemahkan *novice* sebagai 'cantrik' dari bahasa Jawa untuk memperlihatkan keeksklusifan belajar murid di suatu komunitas yang dipimpin guru. Penerjemah lain menggunakan istilah 'novisiat' yang artinya sama. Istilah lain yang mirip adalah *disciple*, umumnya diterjemahkan sebagai murid. Persamaannya, konteks belajar keduanya eksklusif sedangkan bedanya, *novice* untuk lembaga yang sudah mapan dengan aturan ketat para guru sedangkan *disciple* untuk lembaga yang baru dibentuk seorang guru.

[37] Ada dua kemungkinan yang dimaksudkan Weber di sini. Pertama Druidisme, komunitas elit yang mirip sekali dengan kastra Brahmana di India dalam ritual dan mekanisme 'cantrik'-nya, membuat para ahli yakin Druidisme dan Brahmanisme berasal dari akar Indo-Eropa yang sama. Druidisme dianut masyarakat Celtik yang dulu menghuni wilayah yang sekarang menjadi Prancis dan barat Jerman. Kedua adalah persaudaraan Ksatria Teutonik yang diorganisasikan gereja Katolik guna membantu Perang Salib ketiga. Strukturnya beda namun syaratnya sama, kesalehan pribadi anggota yunior yang dilekatkan ke anggota senior. Dan meski organisasi ini bersifat militer, justru pada mereka nama Jerman lebih banyak diasosiasikan.

[38] Istilah *paiderastes* ini dari saya, yang artinya 'mengasihi atau mencintai anak laki-laki atau pemuda' dari kata dasar *paidea* yang artinya 'anak laki-laki'. Prof Efraim sebenarnya menuliskan kata ini *pederasty* dan saya memutuskan tidak menerjemahkannya tapi mengembalikan kata itu ke aslinya. Saya sendiri tidak tahu istilah *pederasty* digunakan Weber ataukah ini kesalahan penerjemahan Prof Efraim. Karena arti modern istilah itu 'pria dewasa yang berhubungan seks dengan anak laki-laki' yang umum kita kenal di kasus 'sodomi'. Meski harus diakui, di dunia Yunani dan Sparta, homoseksualitas lazim berlaku, seperti contohnya Sparta, seorang tentara hanya tinggal 2 hari di rumah (dan 'menggauli istrinya') namun saat 5 hari di barak boleh punya kekasih sesama tentara dan berhubungan intim secara seksual. Contoh pederasti Yunani bisa dilihat di film populer *Alexander*, memperlihatkan sang penakluk dunia itu punya kekasih pria dan mereka bisa berciuman mesra bak kekasih heteroseks.

[39] Kemungkinan besar yang dimaksudkan Weber di sini adalah *paiderastes* seperti diuraikan di catatan kaki sebelumnya. Sulit diamini klaim bahwa di

Ekspresi paling lengkap bagi hubungan guru-murid ini bisa ditemukan di konsep *guru*[40] di hukum suci Hindu. Setiap pemuda yang melekat ke kasta tertinggi ini mau tak mau harus mengabdikan diri selama bertahun-tahun kepada instruksi dan arahan hidup yang diberikan guru-guru Brahminik. Kewajiban mematuhi *guru*—yang memiliki kuasa mutlak atas hidup dan kelulusannya sebagai 'cantrik'—seperti ini mirip hubungan *famulus*[41] ke *magister*[42] di Barat, menuntut loyalitas tinggi bak anak yang berbakti kepada keluarganya, meski posisi kaum Brahmin (*purohita*[43]) jelas lebih tinggi secara formal ketimbang pendeta konfesor di dunia Barat. Padahal faktanya, guru hanya seorang instruktur yang mengajarkan—bukan mendapat

---

komunitas suci 'semua' kuil, biara, pesantren, sinagog atau apa pun, 'selalu' terjadi sodomi. Namun jika bentuknya rasa sayang kuat bapak ke anak, memang itu yang universal berlaku, dan sangat lumrah. Kendati dimungkinkan terjadi 'sodomi', namun kasus-kasus penyimpangan ini dilakukan oknum tertentu saja.

[40] Istilah *guru* di bahasa Sansekerta yang digunakan Hinduisme berarti 'yang dimuliakan/disucikan'. Konsep *guru* yang dimaksudkan Weber di sini tidak serta-merta sudah seperti itu sejak awal. Di tradisi awal Veda, *guru* beroperasi sebagai pertapa yang kadang menolak menerima murid. Di tradisi Upanishad, konsep *guru* mulai ditekankan bukan sebagai pertapa, tapi masuk ke komunitas di strata Brahmana sebagai pengajar Veda yang otoritatif. Karena pengajaran lewat tradisi oral, cantrik biasanya tinggal di rumah *guru* dan memberikan kepatuhan dan devosi padanya. Namun sejak *Bhakti Yoga*, konsep guru dinaikkan menjadi personifikasi tuhan, membuat guru jauh lebih tinggi dari sumpah kesetiaan mana pun kepada manusia lain seperti raja atau ayah sendiri. Di salah satu sekte seperti *Vallabhacarya* bahkan kepada *guru* harus diberikan segenap tubuh, jiwa dan harta para cantrik.

[41] *Famulus* adalah kata Latin yang arti awalnya 'pembantu' namun di masa gereja dimaknai 'asisten pribadi'. Di masa Romawi, istilah *famulus* digunakan untuk merujuk keluarga (*familia*: rumah tangga) karena memandang keluarga unit ekonomi terpenting yang menyokong eksistensi klan, dan yang lebih luas lagi aliansi klan di dalam pemerintahan.

[42] *Magister*: kata Latin yang artinya 'diktator atau penguasa mutlak'. Sistem *magister* dimunculkan pertama kali ketika Romawi terlibat Perang Punik II (501 SM), diangkat untuk jangka waktu 6 bulan, dibagi-bagi tugasnya sesuai kemampuan seperti *magister populi* (pemimpin angkatan perang), *magister militum* (pemimpin infanteri), *magister equitum* (pemimpin kaveleri), *magister utriusque militiae* (pemimpin aliansi), dan sebagainya. *Magister* tunduk di bawah Senat.

[43] *Purohita*: kata Sansekerta yang artinya 'imam untuk sebuah keluarga'.

pewahyuan—pengetahuan yang sudah ada, dan tindakan ini dilakukan sebagai bagian dari tugas, bukan dari inisiatif apalagi otoritasnya sendiri.

Para ahli etika filosofis dan pemimpin reformasi sosial ini bukan nabi dalam pengertian kata yang kita gunakan, tak peduli seberapa mirip mereka. Bahkan meskipun orang-orang bijak Yunani tertua seperti Empedokles[44] tercantum namanya di legenda, dan orang-orang bijak Yunani lain seperti Pythagoras,[45] sudah berdiri di tempat yang sangat dekat dengan posisi nabi. Mereka telah mewariskan, minimal, sejumlah doktrin yang khas tentang keselamatan dan cara hidup yang baik, bahkan pengikutnya melekatkan status penyelamat kepada mereka. Guru-guru intelektual keselamatan ini banyak mirip dengan yang ada di India, meski guru-guru Yunani masih jauh dari kategori guru-guru Hindu yang konsisten memfokuskan diri k hidup dan doktrin keselamatan.

Bahkan para pendiri dan pemimpin 'mazhab filosofis' aktual juga masih sulit mendekati konsep kita tentang nabi, tak peduli seberapa dekat mereka di kategori ini. Dari Konfusius yang bahkan kaisar berlutut menghormati kuil-kuilnya, sampai transisi-transisi berjenjang filosof Yunani yang memuncak di Plato. Keduanya tak lebih dari filosof pengajar akademik meski bedanya, fokus Konfusius utamanya untuk mempengaruhi para penguasa ke arah reformasi sosial sedangkan Plato hanya sesekali melontarkan pesannya bagi reformasi sosial.

---

[44] Empedokles (490-430 SM), filosof, negarawan, penyair, guru spiritual, dan dokter. Para pengikutnya percaya dia punya sisi keilahian, membuatnya lebih dari sekedar manusia biasa. Aristoteles menghormatinya sebagai pencipta retorika, Galen mengklaim dia pendiri kedokteran Italia, dan Lukretius memuji puisi heksametriknya. Ajaran filsafat religiusnya dipengaruhi Parmenides dan Herakleitos, mewujud dalam doktrin pemurnian jiwa dan inkarnasi jiwa.

[45] Phytagoras (580-500 SM), filosof, matematikawan, dan pendiri persaudaraan Pythagorean yang meskipun bersifat religius, namun prinsip-prinsipnya dirumuskan secara rasional di dalam refleksi terhadap bilangan dan operasi matematis dasar. Mistiknya, oleh karena itu, lebih melekat ke hikmah ilmiah.

Yang utamanya membedakan tokoh-tokoh ini dari para nabi adalah kurangnya pengajaran berbasis emosi yang menjadi ciri khas nubuat, entah yang disebarkan lewat ajaran-ajaran lisan, pamflet, atau jenis komposisi literer yang lain (seperti, ayat-ayat yang turun ke Muhammad). Upaya nabi lebih dekat dengan gaya orator populer (*demagogue*[46]), atau juru kampanye politik, ketimbang gaya guru bijak. Di sisi lain, aktivitas Sokrates, yang juga merasa geram dengan upaya-upaya pengajaran kaum Sofis,[47] harus dibedakan secara teoritis dari aktivitas-aktivitas seorang nabi, yaitu tiadanya misi religius yang tersingkap dari ajaran-ajarannya. *Daemon* Sokrates (*daimonion*)[48] direaksikan hanya ke situasi kongkrit, karena itulah tugasnya cuma memilah-milah dan menyindir. Bagi Sokrates, inilah batas terluar rasionalisme utilitariannya yang kuat dan etis itu, meski yang kemudian digumuli olehnya justru posisi yang dianggap Konfusius, tak

[46] *Demagogue* berasal dari kata Yunani *demagogos* yang artinya 'pemimpin rakyat', yaitu pemimpin yang populer mewakili masyarakat umum, dan memperoleh kekuasaan dengan merayu emosi, insting, dan prasangka rakyat, kadang secara manipulatif.

[47] Kaum Sofis umumnya mengajarkan hikmah filosofis—khususnya retorika—demi mengejar upah tertentu. Di masa Plato, sudah 30 nama tercatat sebagai Sofis, dan mereka memiliki aturan tersirat yang menunjukkan bahwa jalan hidup mereka adalah sebuah profesi. Mayoritas kaum Sofis bukan orang Athena namun menjadikan kota itu pusat aktivitas, bahkan sering mengunjungi Athena jika ada kesempatan. Kaum Sofis bukan pencari kebenaran tapi hanya mengajarkan orang cara bicara di depan publik, dan cara membuat dan menjatuhkan argumen, menjadikan mereka idola kaum bangsawan muda yang ingin menang di persaingan politik. Meski jauh dari semangat filsafat, kaum Sofis tetap berjasa besar mengembangkan demokrasi di Athena.

[48] *Daemon*, atau *daimonia*, istilah Yunani kuno yang artinya 'ruh atau makhluk spiritual', dan meski dikonotasikan sebagai *demon* (iblis), namun di masa itu hanya dimaknai 'makhluk spiritual yang sudah mempengaruhi karakter seseorang'. Di titik inilah Sokrates memberitahu kalau *daimon* miliknya adalah ruh yang sudah menginspirasikan dia untuk mencari dan membicarakan kebenaran. Hanya di masa-masa sesudahnya, istilah *daimon* diaplikasikan ke ruh-ruh lebih rendah yang sudah memaksa manusia melakukan sikap tidak kondusif bagi kemaslahatan dirinya. Lalu interpretasi yang muncul adalah mendefinisikannya sebagai ruh jahat yang hanya memberi manusia dosa, kemalangan, dan kesesatan.

lebih dari pemujaan magis belaka. Karena alasan inilah *daemon* Sokrates tidak bisa dibandingkan sama sekali dengan nurani akan suatu etika religius yang sejati; apalagi jika sampai dianggap instrumen nubuat.

Perbedaan lebih jauh ciri-ciri khas nabi-nabi Hibrani berlaku juga untuk semua filosof dan mazhab-mazhab mereka yang terkenal di Cina, India, Hellas kuno, dan di periode Abad Tengah masyarakat Yahudi, Arab dan Kristen. Semua filsafat ini memiliki bentuk sosiologis sama. Namun pengajaran filosofis seperti yang terjadi pada kasus kaum Sinis[49] mungkin mengambil justru bentuk nubuat-keteladanan terkait keselamatan (dalam pemahaman yang baru saja dijelaskan) lewat kebajikan untuk mempraktikkan pola hidup yang dikembangkan mazhab mereka. Para nabi dan mazhab-mazhab yang ini bisa jadi, dalam kasus Sinis khususnya, termasuk orang-orang yang memprotes anugerah sakramental agama misteri, memperlihatkan kedekatan tertentu, luar dan dalam, dengan sekte-sekte asketik Hindu dan Timur. Namun nabi, dalam pemaknaan kita, tidak pernah ditemukan ketika tidak ada proklamasi kebenaran religius bagi keselamatan yang diperoleh lewat pewahyuan pribadi. Di perspektif kita, kualifikasi ini harus dilihat sebagai tanda menyolok yang menentukan hakikat nubuat.

---

[49] Kaum Sinis terbentuk di abad ke-4 SM, dan Antisthenes, murid Sokrates, dianggap pendirinya meski para pengikut mengakui Diogenes dari Sinope yang membuat paradigma mereka. Kelompok ini menolak cara hidup Yunani dan menghancurkan konvensi-konvensi sosial agar bisa 'kembali ke alam'. Mereka sering menjadi gelandangan, meninggalkan semua harta milik, hidup mengemis untuk makan, melakukan tindakan ganjil untuk memprotes (meski tidak membahayakan orang lain), berteriak-teriak menyuarakan protes, dan melatih diri dalam hidup asketik. Meski tidak menghasilkan filsafat apa pun, kelompok ini masih ada saat kekristenan muncul, lalu seratus tahun kemudian sudah tidak terdengar lagi.

Akhirnya, para pemimpin reformasi agama Hindu seperti Shankara[50] dan Ramanuja,[51] dan saingan mereka di Barat seperti Luther, Zwingli,[52] Calvin[53] dan Wesley,[54] dibedakan dari kategori

[50] Shankara (788-820 M), filosof dan pemikir religius yang mengembangkan Advaita Vedanta, lahir di keluarga Brahmana dan belajar teks suci Hindu di bawah bimbingan Govinda lalu Gaupada, peletak pertama prinsip Advaita (artinya: 'semesta tunggal'). Shankara mengembangkan lebih jauh gerakan ini dengan merenungkan Vedanta Sutra yang ditulis mistikus Vyasa, menganggap tuhan dan semesta satu kesatuan tak terpisah (monisme radikal). Alhasil, Shankara meninggalkan semua status istimewa Brahmananya dan memilih menjadi *sannyasi* (pelaku asketik berkaul miskin) sebagai proses penyucian jiwa agar bisa mengalami atman-Brahman menyatu di mana pun dan kapan pun.

[51] Ramanuja (sekitar 1100 M), filosof Hindu yang menentang konsep monisme Shankara, berasal dari keluarga Brahmana dan memilih hidup sebagai *sannyasin*. Ramanuja mendevosikan ajaran kepada Vishnu, menyatakan bahwa Brahman terpisah dari atman, dan pengejawantahan Brahman sebagai pribadi penuh kasih adalah Vishnu yang menjamin keselamatan siapa pun tanpa pilih kasta.

[52] Huldrych/Ulrich Zwingli (1484-1531), tokoh reformasi Protestan dari Swiss, satu-satunya yang tidak mengembangkan idenya menjadi gereja. Seperti Luther dia menekankan mutlaknya Kitab Suci, namun diterapkannya lebih ketat dan komprehensif ke penafsiran doktrin dan praktik agama sehari-hari. Zwingli melakukannya dengan menggali akar-akar kata Hibrani dan Yunani, tidak semata-mata tunduk kepada penafsiran doktrin tradisional gereja yang penuh idealisasi warisan/peninggalan *(relic)*, santo-santa, dan sakramen. Karena itu pandangannya lebih humanistik—mirip Calvin—bahkan jauh lebih radikal, sehingga jadi lebih bernuansa sosial-politis ketimbang religius.

[53] Calvin sought to improve the life of Geneva's citizens in many ways. He supported good hospitals, a proper sewage system, protective rails on upper stories to keep children from falling from tall buildings, special care for the poor and infirm, and the introduction of new industries. He encouraged the use of French in churches, and he personally contributed to its formation as a modern language by his vernacular writings.

Calvin's writings, however, have proven to be his most lasting contribution to the church. He wrote hymns and encouraged others to do so. The Genevan Psalter, composed mostly by his colleague Louis Bourgeois, became the basis for much Protestant hymnody. He wrote an influential catechism, hundreds of letters to fellow reformers, and commentaries on almost all books of the Bible. His sermons and manuscripts have been collected, and most are available in English.

Calvin's health was never robust; his illnesses included chronic asthma and indigestion. After 1558 he became very frail. He died on May 27, 1564, and was buried in an unmarked grave in Geneva.

[54] John Wesley (1703-1791), teolog Inggris pendiri gereja Metodis, yang mempelajari kitab suci dan menerapkannya dengan metode ketat seperti mengunjungi napi dan orang sakit untuk menghibur mereka. Namun sebutan

nabi-nabi lantaran faktanya mereka memang tidak mengklaim sudah memberi pewahyuan yang sama sekali baru, atau berbicara dalam nama otoritas keilahian yang istimewa. Sebaliknya, hal-hal ini malah mencerminkan pendiri gereja Mormon,[55] yang mirip, bahkan di detailnya, dengan Muhammad, dan di atas segalanya, para nabi Yahudi. Jenis kenabian ternyata muncul juga pada Montanus[56] dan Novitianus,[57] dan di tokoh-tokoh seperti Mani[58]

Metodis bukan hanya karena berkutat di administrasi gereja dan pelayanan, melainkan juga terkait memastikan keselamatan pribadi dan kehidupan religius pribadi dengan cara-cara 'metodik' juga, sebuah prinsip yang dibangun dari pilihan bebas (bukan takdir keselamatan seperti yang diyakini kaum Calvin).

[55] Joseph Smith (1805-1844), pendiri gereja Mormon (Gereja Yesus Kristus bagi Orang-orang Kudus Akhir Jaman), disebut nabi oleh pengikutnya. Gerakannya dimulai dari sejumlah penglihatan (visi) yang membawanya ke penemuan plat emas yang berkisah kehendak ilahi berhuruf hieroglif, yang setelah dia terjemahkan, diyakini sudah memanggilnya mengembalikan kekristenan asli yang sudah menyimpang. Semua penglihatan dan ajarannya itu ditulis di Kitab Mormon, dan menarik banyak orang di masa itu. Namun demikian, mayoritas gereja Kristen menganggapnya sesat karena sudah mencampurkan mitologi kuno untuk menafsirkan dan membuat kitab baru.

[56] Montanus, pendiri gerakan Montanisme di abad ke-2, yang setelah di tahun 156 mengalami sejumlah *trance* di Phyrgia (sekarang Turki), membuatnya yakin dia menjadi suara Roh Kudus. Bersama 2 perempuan muda, dia mengajarkan doktrinnya ke seluruh Asia Minor, bahwa kedatangan Yesus yang kedua sudah dekat, dan siapa pun yang sudah jauh dari kasih karunia tidak akan selamat. Bukannya menyarankan pengikutnya lari dari aniaya, Montanus justru meminta mereka menyongsongnya dengan berani, bahkan kalau perlu mati martir. Gerakan ini akhirnya hilang di abad ke-6.

[57] Sudah terjadi salah ketik di edisi Inggris/Jermannya, yang benar: Novatianus, gerakan yang dipimpin Novatian (200-258), teolog Roma yang menjadi antipaus kedua di tahun 251 karena mengajarkan disiplin ketat pada gereja yang mirip Montanisme. Inti kritiknya adalah mustahil terjadi penghapusan dosa secara instan setelah baptisme karena momen baptis hanya menghapus dosa sebelumnya. Setelah dikucilkan dari Katolik dan mendirikan gereja sendiri, kaum Novatian diterima kembali di Konsili Nicaea tahun 325. Novatian adalah penulis pertama teologi Kristen dalam bahasa Latin.

[58] Mani (216–276), pendiri Manikheisme, saingan terberat doktrin Kristen masa itu. Lahir di keluarga aristokrat Persia di Babilonia selatan, ayahnya seorang saleh yang membuat Mani dibaptis di sekte Mandae. Di usia 12-24 tahun, Mani mengalami sejumlah penglihatan, dikunjungi malaikat yang memberinya pewahyuan baru dan terakhir. Sejak itu Mani mengembara ke India, tempat dia dipengaruhi kuat oleh Budhisme. Saat kembali ke Persia, Shapur I raja kala itu (241-272) menerimanya, bahkan Manikheisme mengirimkan banyak misionaris

dan para Manu,[59] yang pesannya memiliki kandungan doktrin yang lebih rasional ketimbang George Fox[60] tipe nabi dengan nuansa emotif.

Walaupun kita sudah memilahkan dari kategori nabi semua jenis gerakan yang sudah disebutkan di atas, yang kadang sangat dekat persentuhan aspek-aspek mereka, namun masih ada aspek lain yang tetap berbeda jauh. Yang pertama terkait dengan seorang mistagog. Ia melakukan sakramen-sakramen,

---

ke seluruh kekaisaran Romawi atas perlindungan raja. Namun di pemerintahan Bahram I (274-277), petinggi Zorastrianisme meminta Mani ditangkap karena menyelewengkan agama resmi negeri itu, lalu dieksekusi. Bukan lain karena Mani menganggap dirinya penjelmaan Zarathustra, Budha, dan Yesus, dan selain mencerminkan aspek Zoroastrianisme, Kristen, dan Budhisme, Manikheisme juga merefleksikan Gnostisisme, membuatnya memandang dunia dan manusia arena pertempuran kekuatan terang dan gelap, dan cara satu-satunya manusia memisahkan terang-gelap ini adalah menyucikan jiwa secara ketat seperti puasa, berbuat baik, dan menjalani ritual inkarnasi. Menurut Mani, kesalahan para nabi yang membuat ajaran mereka menyimpang adalah tidak adanya buku yang ketat, terstandar, dan gamblang tentang isi ajaran mereka. Karena itulah, Manikheisme termasuk agama yang mempertahankan tradisi tulisan, bahkan dokumennya masih bisa dijumpai di milenium kedua ini.

[59] *Manu* adalah kata Sansekerta yang artinya 'manusia', merujuk pada manusia pertama di setiap jaman atau *manvantara* (4.320.000 tahun). Manu di jaman kita sekarang diyakini baru Manu ke-7 karena di kitab *Manu Smriti* ('tradisi suci Manu') menyebutkan total ada 14 Manu. Kitab ini, disebut juga *Hukum-hukum Manu* (disusun 200SM—300M), ditulis Manu pertama *Svayambhuva* (artinya 'putra yang eksis dengan sendirinya'), yaitu Brahma sendiri. Kitab tentang kode utama Hindu, *Dharma Sastra*, ini berisi pokok-pokok ajaran dharma-karma, berisi 100 ribu ayat namun yang tersisa sekarang 2685, terbagi dalam 12 buku. Manu ke-7 sekarang disebut *Vaivasata* ('putra Vaivasvat: matahari'), yang di Mahabharata dan manual teologis Brahmanik, digambarkan sebagai pahlawan di kisah air bah versi Hindu—mirip Nuh di tradisi Semitik.

[60] George Fox (1624-1691), pendiri gerakan Quaker (*Society of Friends*) di Inggris yang menekankan pencerahan spiritual batiniah dalam menjalani kehidupan religius. Meski dibesarkan di tradisi Anglikan, dia justru mencerminkan nuansa Puritan lebih kuat seperti menolak sumpah, perpuluhan, dan wajib militer sehingga ajarannya berkembang di salah satu sekte Puritan, *Seekers*. Sejak awal, Fox berselisih dengan Anglikan dan pemerintah, dan baru di tahun 1689, para Quaker diterima lewat Akta Toleransi Beriman yang dikeluarkan pemerintah Inggris. Warisan gerakan ini terletak pada perwujudan inspirasi lewat tulisan berbentuk jurnal dan penekanan intuisi bisnis, mendorong Inggris meraih dominasi atas Eropa 100 tahun kemudian.

yaitu tindakan-tindakan magis yang mengandung berkat-berkat keselamatan. Di seluruh dunia, ada banyak penyelamat jenis ini, yang perbedaannya dari ahli magi terletak di satu hal, yaitu adanya kongregasi pengikut yang setia di sekeliling dirinya. Sangat sering dinasti-dinasti mistagog dikembangkan di atas basis kharisma sakramen yang dianggap sebagai warisan genetik turun-temurun. Dinasti-dinasti tersebut mempertahankan prestise mereka berabad-abad, memberikan murid-muridnya otoritas tertentu sehingga dapat mengembangkan sejenis posisi hirarkis. Ini yang umumnya terjadi di India, ketika gelar *guru* juga digunakan untuk merujuk pendistribusian keselamatan dan otoritas kekuatan mereka. Ini juga terjadi di kasus Cina, di mana hierarki kaum Taois dan pemimpin sekte-sekte rahasia tertentu memainkan peran hereditas. Yang kedua, jenis kenabian lewat keteladanan yang akan kita diskusikan sekarang, meski umumnya gerakan mereka ditransformasikan menjadi mistagog juga di generasi kedua.

Kaum mistagog ini terdistribusikan sangat luas di seluruh Timur Dekat, memasuki Yunani di jaman profetik yang acuan-acuannya sudah kita sebutkan di atas. Namun keluarga-keluarga terhormat yang jauh lebih kuno, yang menjadi penerus hereditas agama misteri Eleusis, merepresentasikan minimal manifestasi marginal lain yang tidak dimiliki keluarga keimaman berbasis hereditas yang lebih sederhana. Tapi doktrin etik tidak ada di mistagog ini, bahkan meski mereka mendistribusikan penyelamatan magis, atau minimal doktrin itu ada, tapi hanya memainkan peran yang subordinat saja di dalam kinerjanya. Sebaliknya, kelebihan utama mereka itu adalah seni magis yang ditransmisikan lewat bakat bawaan. Lebih jauh lagi, kelompok ini justru mendapat penghidupan dari seni tersebut karena masyarakat sendiri membutuhkannya. Oleh karena itu, kita harus menggeser kelompok ini dari konsep nabi, bahkan meski kadang menyingkapkan jalan-jalan keselamatan yang baru.

Jika demikian, hanya tinggal dua jenis nabi di konsep kita, yang pertama nampak jelas pada Budha, yang lain pada Zarathustra dan Muhammad. Nabi bisa jadi, seperti yang sudah kita tekankan di atas, merupakan instrumen bagi pernyataan sebuah tuhan dan kehendaknya, entah yang berupa perintah kongkrit atau norma abstrak. Karena sembari mengklaim diri sebagai individu yang sudah menerima sebuah perintah dari tuhan, nabi menuntut kepatuhan sebagai kewajiban etiknya. Jenis ini kita sebut 'nabi-etik' (*ethical prophet*), dan proklamasinya 'nubuat-etik' (*ethical prophecy*). Di sisi lain, nabi dapat menjadi seorang teladan, yang lewat hidupnya memperlihatkan ke pengikutnya jalan menuju keselamatan religius, seperti yang terjadi pada kasus Budha. Khotbah nabi jenis ini tidak menyebutkan misi ilahi apa pun, atau mensyaratkan kewajiban etis bagi kepatuhan, selain hanya mengarahkannya kepada minat dan kepentingan pribadi dari mereka yang mengharapkan keselamatan, merekomendasikan jalan sama seperti yang sudah dilalui. Sebutan kita untuk jenis nabi kedua ini adalah 'nabi-keteladanan' (*exemplary prophet*), dan proklamasinya kita namai 'nubuat-keteladanan' (*exemplary prophecy*).

Jenis keteladanan, secara khusus, mencirikan nubuat-nubuat di India, meski ada sedikit juga manifestasi yang seperti ini di Cina (seperti Lao Tzu[61]) dan Timur Dekat tak peduli perbedaan ras keduanya. Karena Veda maupun buku-buku klasik Cina—bagian tertua yang mengandung pujian dan syukur para penyanyi suci, dan ritual dan seremoni magis—tak memperlihatkan

[61] Lao Tzu ('Guru Yang Sangat Lanjut Usianya'), satu-satunya tokoh yang buah pikirnya, *Tao Te Ching* ('Buku Jalan Kebajikan'), mempengaruhi separuh masyarakat Cina namun tidak pernah bisa diketahui persis sejarah hidupnya atau nama aslinya. Para ahli umumnya memegang rujukan Konfusius bahwa saat masih muda dulu dia pernah berdiskusi sebentar dengan sang Lao Tzu yang sudah lanjut usia, membuat kita hanya bisa menduga bahwa dia lahir 500 SM. Ringkasnya, Lao Tzu dilihat kaum Konfusianis sebagai filosof terkemuka, bagi masyarakat awam sebagai orang suci dan satu dari sekian dewa, dan bagi Taois sebagai guru, pendiri agama mereka, dan titisan tuhan.

kemungkinan bagi munculnya—seperti yang terjadi pada kasus Timur Dekat atau Iran—jenis nubuat-etik di India atau Cina. Alasan penentu bagi ini adalah tidak adanya tuhan personal, transendental, dan etis. Di India, konsep ini ditemukan hanya di bentuk sakramen dan magis, dan kemudian hanya di iman-iman berikutnya yang lebih populis. Namun di agama-agama berbasis kelas-kelas sosial yang di dalamnya konsep profetik berbeda milik Mahavira[62] dan Budha berkembang, nubuat-etik muncul sesekali saja, dan secara konstan tunduk kepada penginterpretasian-ulang ke arah pantheisme. Di Cina, konsep nubuat-etik juga tidak punya basis etika di kelas yang memiliki pengaruh terbesar di masyarakat. Namun di taraf apa persisnya hal-hal ini berkaitan dengan perbedaan intelektual kelas-kelas tersebut, yang tentunya ditentukan berbagai faktor sosial, akan didiskusikan di bab berikutnya.

Sejauh terkait dengan faktor yang murni religius, yang membedakan kasus India dari Cina adalah konsep tentang dunia yang diatur secara rasional memiliki asal-usulnya di aturan seremoni pengurbanan, dengan urutan tak terpisahkan karena darinya segala sesuatu berpijak. Di titik ini, yang sangat penting adalah kemelekatan pada keteraturan besar proses-proses meteorologis, yang dipikirkan lewat cara-cara animistik. Yang

[62] Mahavira (599-527 SM), kata Sansekerta yang artinya 'pahlawan besar', pendiri Jainisme, hidup sejaman dengan Sidharta, sama-sama pangeran (negeri Vaishali), sama-sama memulai jalan spiritual dari Hinduisme, dan sama-sama mengajarkan doktrinnya di lembah Gangga. Dia pencetus konsep dasar *ahimsa* (nir-kekerasan mutlak) karena melihat manusia selamanya terikat karma, dan diyakini dengan *ahimsa*, manusia bisa bebas dari karma dan siklus inkarnasi (*moksa*) agar masuk nirvana. Secara umum doktrin Mahavira mirip Sidharta, namun bedanya, Budhisme awal tidak membangun sistem monistik selain hidup asketik secara individual di tengah masyarakat biasa, sedangkan Jainisme dimulai lewat sistem ketat monastik yang menjauhkan diri dari dunia sosial. Beda lainnya, Sidharta tidak memfokuskan diri ke tulisan sedangkan Mahavira ketat menuliskan ajarannya. Beda terakhir, Sidharta tidak mengkultuskan diri sebagai nabi atau guru, namun Mahavira menerima pemujaan para pengikutnya layaknya guru-guru Hindu.

terlibat di sini adalah aktif-tidaknya ruh-ruh dan setan-setan secara normal. Menurut pandangan klasik maupun heterodoks Cina, proses-proses ini diyakini dijamin oleh perilaku pemerintah yang tepat secara etis, yang mengikuti jalan kebajikan yang benar, *Tao*; tanpa ini, segalanya bakal gagal, bahkan menurut doktrin Veda juga. Oleh karena itu, di India dan Cina, *rita* dan *Tao* merepresentasikan kekuatan suprailahi yang impersonal.

Di sisi lain, tuhan yang personal, transendental, dan etis adalah konsep milik masyarakat Timur Dekat. Ia berkaitan sangat erat dengan seorang raja dunia yang sangat kuat dengan rezim birokratik rasionalnya, yang kaitan kausalnya agak jarang diperhatikan. Di seluruh dunia, ahli magi adalah contoh pertama pembuat hujan, karena panen tentunya bergantung kepada hujan yang cukup dan datang tepat waktu, meski tidak dalam jumlah besar. Namun hingga dekade lalu, kaisar Cina yang juga imam tertinggi negeri, tetaplah individu pembuat hujan, minimal seperti yang terjadi di Cina utara, meski tidak pastinya cuaca membuat pengoperasian prosedur irigasi agak diragukan efektivitasnya tak peduli seberapa luas sistem sudah dibangun. Namun yang terpenting dari ini adalah pembangunan waduk-waduk dan kanal-kanal, yang menjadi sumber riil kekuatan birokrasi kekaisaran. Kaisar akan berusaha mencegah gangguan meterologis lewat pengurbanan, penyucian publik, dan berbagai praktik kebajikan seperti menghapus penyalahgunaan administrasi, atau mengorganisasikan penghukuman secara paksa kepada para pelaku kejahatan yang sulit dihukum. Karena yang selalu diasumsikan adalah alasan untuk menyenangkan ruh-ruh dan gangguan-gangguan tatanan kosmik harus diselidiki, entah di dalam pengabaian pribadi atas kerajaan atau di beberapa manifestasi disorganisasi sosial. Sekali lagi, hujan juga salah satu hadiah yang dijanjikan Yahweh kepada para penyembahnya, yang pada masa itu adalah petani, seperti yang nampak jelas di

bagian tradisi lebih tua. Tuhan bukan menjanjikan hujan yang cukup, bukan pula hujan berlebihan, atau air bah.

Namun demikian, di seluruh Mesopotamia dan Arabia, bukan hujan yang menjadi pencipta panen, melainkan irigasi buatan manusia. Di Mesopotamia, irigasi menjadi sumber satu-satunya kekuatan absolut monarki, yang mendapatkan keuntungan dengan memaksakan masyarakat yang ditaklukan membangun kanal-kanal, dan warga kota mereka mengawasi pengerjaan tersebut, seperti pengelolaan sungai Nil menjadi sumber kekuatan monarki Mesir. Di gurun dan wilayah semi kering Timur Dekat, kontrol irigasi terhadap air ini satu-satunya sumber bagi konsep tentang sebuah tuhan yang menciptakan bumi dan manusia dari ketiadaan, jadi bukan sekedar menciptakan mereka. Ekonomi jenis ini sungguh menghasilkan panenan dari kondisi yang tidak ada sebelumnya: pasir-pasir gurun. Monarki bahkan menciptakan hukum lewat legislasi dan rasionalisasi, sebuah pengembangan dunia yang dialami untuk pertama kalinya di Mesopotamia. Menjadi cukup masuk akal, oleh karena itu, jika hasil pengalaman menata dunia seperti itu kemudian dipahami sebagai produk hukum tuhan personal transendenal yang bertindak bebas.

Faktor lain yang negatif bagi perkembangan di Timur Jauh tentang dunia yang mencerminkan operasi tuhan personal ini adalah relatif tidak hadirnya kelas-kelas yang berbeda tajam seperti di etika Hindu dan Cina. Di Hindu dan Cina, tuhan-tuhan personal menciptakan etika keagamaan yang justru nir-tuhan. Bahkan di Mesir sendiri, di mana Firaun awalnya menganggap dirinya tuhan, yang memuncak pada upaya Ikhnaton untuk memproduksi monoteisme astral, menjadi gagal lantaran kekuasan kaum imam, yang sejak saat itu mensistematisasi animisme menjadi populer dan tak terkalahkan lagi. Di Mesopotamia, perkembangan monoteisme dan nubuat demagogik mendapat lawan utama pantheon kuno, yang secara

politis diorganisasikan dan sudah disistematisasi kaum imam, dan yang ditentang dan dibatasi lebih jauh oleh perkembangan ketat sistem negara.

Kerajaan para Firaun dan Mesopotamia membuat kesan lebih kuat terhadap bangsa Israel ketimbang monarki agung Persia, *basileus kat exochen*,[63] yang lebih mempengaruhi bangsa Yunani (pengaruh kuat Cyrus[64] terhadap orang Yunani tercermin dari catatan eulogistik tentang dirinya yang dirumuskan dalam bentuk risalah pedagogis, *Cycropaidia*,[65] tak peduli soal kekalahan monarki ini). Bangsa Israel meraih kebebasan mereka dari 'rumah perbudakan' Firaun duniawi hanya karena seorang

[63] *Basileus kat exochen* istilah Yunani yang artinya 'raja yang terpaksa keluar'.

[64] Ada 3 nama Cyrus, dan di konteks ini, Weber sepertinya merujuk ke Cyrus II atau Cyrus Agung (590-529 SM), cucu Cyrus I raja Media. Di masyarakat Yunani, dia dikenal pendiri Persia karena kerajaannya yang sangat luas dari Sungai Indus di India sampai ke Turki. Kendati banyak meraih kemenangan di awal, Cyrus II mengalami kesulitan saat ingin masuk ke wilayah Yunani. Namun demikian, dia dihormati semua musuh dan taklukannya karena sikap toleran pada keragaman budaya, sosial, dan agama. Di tradisi Yahudi, dia pembebas bangsa itu saat dibuang di Babilonia di bawah Nebukadnezar dan penerusnya, menghapuskan sama sekali nama kerajaan besar itu dari panggung dunia. Keturunan Cyrus II disebut Dinasti Achaemenia, bertahan 200 tahun sampai Alexander Agung menginvasi. Bangsa Media/Medes sendiri sudah menghuni Iran utara sejak 1500 SM, pembentuk separuh moyang Iran modern (separuhnya lagi bangsa Elam di Iran selatan).

[65] *Cyropaidia*, artinya 'Didikan yang diberikan Cyrus', ditulis Xenophones (430-355 SM), sebuah novel yang mengabadikan kebesaran Cyrus Agung raja Persia. Masyarakat Yunani dan Romawi menghormati Cyrus karena dua kualitasnya: berjiwa pemberani dan penakluk, seorang jenderal dan ahli militer jitu, dan berjiwa toleran dan humanis terhadap keragaman budaya-adat-agama masyarakat di tradisi lain. *Setting* novel ini adalah upaya Cyrus menghancurkan Babilonia dan cara pikir serta perilaku raja besar itu. Xenophones menjadikan plot kisahnya dinamika kehidupan prajurit Persia (Abradates) dalam tugas militer, hubungan romantisnya dengan istri tercinta dan setia (Panthea), dilengkapi kisah sehari-hari komunitasnya (Pheraules dan Gobrya). Xenophones menulis kisah ini untuk mengabadikan kenangannya saat bertugas sebagai tentara bayaran Cyrus Muda, pangeran Persia, yang menyerang kakaknya sendiri, Artaxerxes II (memerintah 404-358 SM), namun akhirnya sang pangeran terbunuh di pertempuran dekat sungai Efrat tahun 401 SM, membuat pasukan Yunani yang sekitar 10 ribuan orang itu terserak-serak menyelamatkan diri agar bisa pulang ke Yunani dengan selamat.

raja ilahi datang membantu. Meski pendirian monarki dunia di sejarah mereka berikutnya, mendeklarasikan secara menyolok keputusan untuk berhenti dari dipimpin Yahweh, penguasa sebenarnya bangsa itu. Nubuat Hibrani sepenuhnya, oleh karena itu, diorientasikan kepada hubungan dengan kekuatan-kekuatan besar masa itu, kepada raja-raja besar, yang sebagai besi pemukul kemarahan Yahweh pertama-tama adalah menghancurkan dulu Israel, baru kemudian sebagai konsekuensi dari intervensi keilahiannya, mengijinkan bangsa ini kembali dari Pembuangan ke tanah mereka sendiri. Sedangkan di kasus Zarathustra, bisa kita katakan kalau jangkauan visinya menguasai banyak perspektif tanah-tanah beradab di Barat.

Oleh karena itu, ciri pembeda utama nubuat paling awal, entah yang dualistik atau monoteistik, tampaknya sudah ditentukan secara tegas—terlepas dari operasi pengaruh-pengaruh historis kongkrit lain—oleh tekanan dari penularan pusat-pusat besar pengorganisasian sosial ketat terhadap masyarakat-masyarakat sekitarnya yang kurang begitu berkembang. Masyarakat yang kurang begitu berkembang ini cenderung melihat kesengsaraan mereka yang berkelanjutan yang disebabkan represi bangsa-bangsa kuat yang tidak punya belas kasihan itu sebagai kemarahan sekaligus janji berkah dari suatu raja surga.

Tidak peduli apakah nabi keagamaan utamanya bertipe etika ataukah keteladanan, pewahyuan profetik tetap saja melibatkan interaksi kuat nabi itu sendiri dan para pengikutnya—dan ini memang elemen yang umum untuk kedua varietas tersebut—menuju pandangan dunia yang tersatukan, berangkat dari sikap yang penuh makna dan terintegrasi serius terhadap hidup. Bagi para nabi, entah hidup manusia maupun dunia, keduanya adalah peristiwa sosial sekaligus kosmik, memiliki satu pemaknaan

sistematis sekaligus koheren. Untuk pemaknaan jenis ini, perilaku manusia mesti diorientasikan jika pesan-pesan keselamatan ingin tersampaikan, karena hanya lewat pemaknaan ini, barulah hidup meraih suatu pola yang tersatukan dan signifikan.

Meski struktur makna itu sendiri dapat mengambil berbagai bentuk yang homogen, atau dilebur bersama menjadi satu motif yang secara logis agak heterogen. Seluruh konsep ini didominasi bukan hanya oleh konsistensi logis, tapi juga oleh penilaian praktis. Dan ia selalu merujuk kepada, tak peduli variasi apa pun di jangkauan dan ukuran suksesnya, upaya untuk mensistematisasi semua manifestasi hidup; yaitu mengorganisasikan perilaku praktis menjadi satu arah hidup, meski bentuk yang diasumsikannya hanya kasus-kasus individual. Lebih jauh lagi, ia selalu mengandung konsep agama yang penting tentang dunia sebagai sebuah kosmos yang ditantang untuk memproduksi totalitas teratur yang 'bermakna', yang manifestasinya diukur dan dievaluasi sesuai persyaratan ini.

Konflik antara realitas empiris dengan konsep semacam ini, yang didasarkan ke satu postulat keagamaan, menghasilkan tegangan-tegangan terkuat di hidup batin manusia, selain juga di dalam hubungannya dengan dunia. Yang jelas, persoalan ini tidak bisa disoroti oleh nubuat saja. Pun tidak hikmah imami atau semua filsafat non-imami (*nonsacerdotal philosophy*), karena kaum intelektual dan berbagai komponen masyarakat lainnya ternyata ikut juga menyoroti. Bukan lain karena pertanyaan terakhir semua metafisika selalu berbunyi: jika dunia dan hidup secara keseluruhan memiliki sebuah makna khusus, bagaimana bentuknya, dan bagaimana dunia harus memandangnya, agar bisa berhubungan dengan hidup? Masalah kompleks yang digumuli para nabi dan imam, oleh karena itu, adalah rahim yang darinya filsafat non-imami muncul di mana pun tempatnya. Karena

filsafat non-imami pada hakikatnya terdorong untuk menyoroti isu-isu pemikiran anteseden para fungsionaris keagamaan—sehingga pergulatan di antara mereka menyediakan komponen paling penting justru untuk memahami evolusi keagamaan. Oleh karena itu, sekarang kita akan menguji lebih dekat lagi hubungan mutualistik para imam, para nabi, dan para tokoh bukan imam ini.

5

Kongregrasi Agama, Khotbah, dan Penggembalaan

Jika nubuatnya sukses, nabi dapat memenangkan para asisten permanen yang akan loyal padanya sampai mati. Para asisten ini memiliki beberapa panggilan: rasul/*apostle* (seperti Bartholomeus[1] yang menerjemahkan istilah Gathas[2]), murid/

[1] Bartolomeus, 1 dari 12 murid Yesus, diduga meninggal di Armenia, yang nama sesungguhnya adalah Natanael bar Tolomai (*bar* artinya 'anak dari', selaras dengan *bin* di bahasa Arab). Menurut tradisi, dia rasul Kristen yang aktivitas misionarisnya berturut-turut bertempat di: Ethiopia, Mesopotamia, Parthia (Iran modern), Lycaonia (Turki modern), dan Armenia.

[2] *Gathas* ('kidung ilahi'), kumpulan syair yang membentuk bagian awal Avesta, kitab suci agama Zoroastrianisme, dipersembahkan bagi Zarathustra pendiri agama itu, ditulis di era Persia Lama (650-330 SM), berisi 3 tema. Pertama, tentang penciptaan *Asha* ('tatanan') dari *Drug* ('kekacauan') oleh Ahura Mazda ('Tuhan Maha Bijak'). Di titik ini, ada 2 roh kembar tercipta, yaitu *Spenta Mainyu* ('Ruh Suci') dan *Angra Mainyu* ('Ruh Perusak'). Kedua, tentang pertempuran abadi 2 kelompok ruh itu, di mana kelompok pertama memilih kebenaran, terang, dan hidup, sedangkan kelompok kedua memilih penipuan, kegelapan, dan kematian. Kelompok pertama merapat ke kubu sang pencipta, sedangkan kelompok kedua mengangkat pemimpin mereka sendiri, Ahriman ('Sang Pendusta'). Ketiga, tentang eskatologi. Uniknya, jika eskatologi masyarakat Pasifik dan Aborigin Amerika meyakini dunia masa depan hancur oleh air bah, eskatologi Persia kuno yakin

disciple (di Perjanjian Lama dan Hindu), sahabat/*comrade* (di Hindu dan Islam), atau pengikut/*follower* (di kasus Yesaya dan Perjanjian Baru). Di semua kasus ini, mereka adalah pemuja pribadi nabi, berbeda dari kaum imam dan ahli magi yang memiliki asisten karena sudah diorganisasikan demikian dalam bentuk guilda dan hirarki yang resmi. Kita akan memfokuskan pertimbangan tambahan untuk hubungan ini di analisa tentang bentuk-bentuk dominasi nanti. Dan sebagai tambahan bagi para asisten permanen ini—rekanan aktif nabi dalam misinya, dan yang umumnya memiliki sejumlah kualifikasi kharismatik istimewa—ada satu lagi lingkaran pengikut yang terdiri atas pihak-pihak yang mendukung seperti yang menyediakan tempat tinggal, pendanaan, dan layanan lain, dan berharap memperoleh keselamatan lewat misi sang nabi. Sesekali, mereka semua mengelompokkan diri menjadi sebuah kongregasi bagi aktivitas tertentu entah untuk sementara waktu, atau terus berkelanjutan selamanya.

Sebuah 'komunitas' atau 'kongregasi', khususnya di lingkup keagamaan—karena istilah ini digunakan juga untuk mengacu asosiasi kelompok-kelompok yang tinggal bersebelahan, biasanya muncul untuk tujuan fiskal atau politis—tidak terbentuk semata-mata oleh nubuat dalam pengertian khusus yang digunakan di sini. Malah kongregasi tidak muncul di setiap jenis nubuat. Pada dasarnya, komunitas religius muncul lebih karena terkait dengan sebuah gerakan profetik sebagai hasil rutinisasi (*Veralltaglichung*), yaitu sebagai hasil proses yang entah nabi sendiri atau murid-muridnya, berusaha memastikan kekekalan

---

dunia hancur oleh api, dan para penganut Ahura Mazda akan dipisahkan dari mereka yang tidak menyembahnya seperti biji besi yang keluar dari api lalu mendapat pahala atas kebaikan mereka. Meski tidak jelas konsep kebangkitan orang mati dan penghakiman terakhir ini tertulis di *Gathas*, namun Herodotus sejarawan Yunani sudah mendengar keyakinan Persia yang demikian di abad ke-5 M, dan Theopompus dari Chios, sejarawan Philip II raja Macedonia menegaskan hal-hal ini sebagai doktrin Mazdaian.

khotbahnya dan distribusi anugerah di kongregasinya, yang pada gilirannya memastikan kelangsungan eksistensi ekonomi upaya-upaya tersebut dan untuk pihak-pihak yang sudah bersusah-payah membantu, sehingga dari sini memonopoli sekaligus mendapat privilese atas mereka yang mengemban fungsi-fungsi keagamaan mereka.

Yang juga bisa muncul dari fokus kepada rutinisasi seperti di dalam pembentukan kongregasi religius ini adalah kongregasi yang dibentuk di sekitar kaum mistagog dan para imam di agama-agama bukan-nubuat. Untuk kasus mistagog, hadirnya kongregasi justru merupakan fenomena yang normal. Ahli magi, sebaliknya, melatih keahliannya secara mandiri, atau jika ia anggota guilda, melayani kelompok politik atau sosial di lingkungan tempatnya tinggal, bukannya untuk satu kongregasi keagamaan tertentu saja. Kongregasi-kongregasi kaum mistagog, seperti para praktisi agama misteri Eleusis, umumnya mempertahankan asosiasi-asosiasi yang terbuka ke dunia luar, dan cukup cair bentuknya. Siapa pun yang menginginkan keselamatan, akan memasuki sebuah hubungan, biasanya untuk sementara waktu, dengan mistagog dan para asistennya. Agama misteri Eleusis contohnya, selalu menjadi komunitas regional, tidak pernah terikat ke masyarakat apa pun di sekitar mereka.

Situasi yang agak berbeda terjadi di kasus nabi-nabi keteladanan yang memperlihatkan tanpa syarat jalan keselamatan lewat keteladanan pribadi, seperti rahib-rahib kaul miskin Mahavira contohnya dan Sidharta Budha sendiri, yang melekat ke komunitas keteladanan yang lebih kecil. Di dalam komunitas kecil ini, para murid, yang mungkin sudah terasosiasi secara pribadi dengan sang nabi, mulai dipercayai otoritas tertentu. Namun di luar komunitas keteladanan, terdapat pemuja saleh (contohnya kaum Upasaka di India[3]) yang tidak menjalani

[3] *Upasaka*, kata Sansekerta yang artinya 'pelayan/pembantu' (untuk kaum wanita disebut *Upasika*), yaitu kaum awam saleh yang bukan bukan anggota biara

jalan keselamatan sepenuhnya bagi diri sendiri namun berusaha meraih optimalisasi keselamatan dengan memperlihatkan devosi ke orang suci yang dijadikan teladan. Para pemuja ini cenderung tidak punya status tetap di komunitas agama mana pun, seperti yang terjadi pada kaum *Upasaka* Budhis. Tapi bisa juga mereka diorganisasikan ke beberapa kelompok khusus dengan aturan dan kewajiban yang tetap. Ini terjadi secara reguler ketika para imam, konselor mirip imam, atau mistagog seperti para *bonso*[4] Budhis, dipercayai tanggung jawab tertentu namun tetap terpisah dari komunitas keteladanan. Hal ini memang tidak terjadi di tahap dini Budhisme, namun praktik Budhis yang tetap berlaku sejak awal adalah pengorganisasian bebas, sesekali para pemuja menjadi komunitas keagamaan, yang di dalamnya mayoritas mistagog dan nabi-nabi keteladanan berbagi dengan keimaman kuil keilahian tertentu di pantheon yang sudah terorganisasikan. Eksistensi eknomi kongregasi-kongregasi tersebut diamankan lewat penganugerahan dan dipertahankannya ritual pemberian kurban dan persembahan lain yang disediakan kaum awam yang memiliki kebutuhan religius.

Di tahap ini, masih belum ada jejak bagi kongregasi permanen untuk kaum awam. Konsep kita tentang keanggotaan

---

namun mengikat sumpah khusus untuk mengajarkan agama di luar biara di bawah pengawasan dan bimbingan para biku/bikuni, dan secara umum mendukung kehidupan biara tetap berjalan secara ekonomi-sosial-politis. Di Myanmar, upasaka berada di hirarki ketiga setelah biku dan *shramana*—dua strata ini tinggal di biara—boleh menikah, mencari nafkah, dan hidup lazimnya orang lain di masyarakat. Namun di masa Sidharta, Upasaka adalah sebutan untuk mereka yang ada di luar lingkaran murid sang guru namun bersimpati, ikut belajar sedikit-sedikit, dan mendukung gerakan secara sosial-ekonomi.

[4] *Bonso*, kata Jepang yang artinya 'rahib awam', sistem yang muncul di Budhisme Mahayana dan tidak berlaku di sistem Hinayana. Di Cina dan Indonesia, mereka disebut *Bante*, yaitu orang awam saleh yang bukan anggota biara kaum biku/biksu namun mendapat pengajaran agama tingkat lanjut dari para imam, dipercaya menjadi guru agama di masyarakat awam di luar biara dalam hidup sehari-hari mereka. Tradisi Bante di Budhisme Mahayana Cina dimaksudkan untuk mengakomodasi Taoisme, sedangkan di Jepang Zen. Sistem ini mirip Upasaka di Myanmar meski ada juga beberapa perbedaan.

di sebuah denominasi/sekte keagamaan tidak bisa diaplikasikan ke periode tersebut. Karena para anggotanya, pada dasarnya, masih merupakan pemuja tuhan tertentu yang lain, kira-kira dalam arti yang sama dengan devosi orang Italia terhadap santo/santa tertentu. Hampir terjadi kekeliruan sangat menyolok jika kita menganggap orang Cina beragama Budha. Sumber kesalahpahaman ini terlihat dari fakta bahwa banyak orang Cina terus memegang etika Konfusius (yang dianggap ajaran resmi) namun tetap berkonsultasi kepada imam-imam Taois yang dianggap berkekuatan magi sebelum membangun rumah, dan meratapi kerabat yang meninggal sesuai aturan Konfusius namun mengupacarakannya secara sosial lewat ritual Budhis. Tak peduli mereka yang berpartisipasi di pemujaan sebuah tuhan itu memiliki basis berkelanjutan dan akhirnya membentuk lingkaran kecil yang memiliki kepentingan permanen atasnya, namun semua yang kita miliki di tahap ini tak lebih dari awam temporer, atau meminjam terminologi pemilu politik modern, para 'pemilih independen'.

Secara alamiah, kondisi ini jelas tidak memuaskan kepentingan pihak-pihak yang menyelenggarakan pemujaan, jika hanya pertimbangan murni ekonomis yang dijadikan pegangan. Konsekuensinya, di jenis situasi ini mereka berusaha menciptakan kongregasi di mana pilihan pribadi mengikuti pemujaan dapat memastikan kelangsungan permanen organisasi tersebut, bahkan menjadi sebuah komunitas dengan hak dan kewajiban yang tetap dan pasti. Transformasi pilihan pribadi mengikuti pemujaan ini untuk menjadi sebuah kongregasi permanen adalah proses normal yang melaluinya doktrin nabi memasuki hidup sehari-hari pengikutnya, sebagai fungsi riil sebuah lembaga yang permanen.

Meski hasil yang sama bisa juga diperoleh dari titik awal yang lain. Kita sudah melihat di bab sebelumnya bahwa para imam—yang fungsinya berkembang dari ahli-ahli magi menuju

keimaman umum—dapat berbentuk entah anak-anak dari keluarga imam yang memiliki tanah, atau imam keluarga seorang bangsawan atau tuan tanah, atau imam yang terlatih di pemujaan pengurbanan yang sudah menjadi terorganisasikan menjadi satu kelas berbeda. Individu atau kelompok bisa juga melekat ke imam-imam karena membutuhkan bantuan atau motivasi lain, namun normalnya mereka tidak akan mau terlibat di pekerjaan apa pun yang tidak mendukung status kelompok mereka. Kemungkinan yang lain lagi, para imam melekat ke organisasi tertentu, ke profesi tertentu atau lainnya, khususnya imam-imam yang melayani asosiasi politik. Namun di semua kasus ini, tidak ada kongregasi aktual yang benar-bnar terpisah dari semua asosiasi kepentingan yang lain.

Kongregasi keagamaan dapat muncul ketika klan imam pengurbanan berhasil mengorganisasikan para pengikut menjadi sebuah asosiasi yang eksklusif untuk tuhan tertentu. Cara lain yang lebih lazim bagi munculnya komunitas keagamaan adalah konsekuensi dari hancurnya asosiasi politis, di mana pun pengikut keagaman tuhan suku dan imam-imamnya terus melanjutkan eksistensi mereka sebagai sebuah kongregasi religius. Jenis yang pertama dapat ditemukan di India, dan di Timur Dekat di sejumlah pentahapan menengah yang diasosiasikan dengan transisi mistagogik dan nubuat-keteladanan, atau yang terkait gerakan reformasi religus untuk menjadi pengorganisasian permanen kongregasi-kongregasi. Banyak denominasi/sekte kecil Hindu berkembang sebagai akibat dari proses-proses ini.

Sedangkan untuk jenis kedua, transisi keimaman yang melayani asosiasi politik menjadi kongregasi keagamaan, berkaitan utamanya dengan munculnya kekaisaran besar dunia di Timur Dekat, khususnya Persia. Asosiasi-asosiasi politis dihapuskan dan populasi dilucuti, namun keimaman mereka dipercayai dengan kekuatan politis tertentu dan diamankan posisinya. Ini terjadi karena kongregasi religius dianggap

instrumen berharga untuk mendinginkan hati pihak yang ditaklukan, sama seperti komunitas yang dipaksa oleh asosiasi di lingkungan mereka terbukti berguna dalam memproteksi kepentingan finansial penakluknya. Demikianlah yang terjadi, bahwa lewat dekrit yang dikeluarkan raja-raja Persia sejak Cyrus hingga Artaxerxes,[5] Yudaisme berkembang menjadi sebuah komunitas keagamaan yang bernaung di bawah perlindungan raja, dengan pusat teokratiknya di Yerusalem. Mungkin juga kemenangan Persia ini membawa kesempatan dan keuntungan serupa bagi kaum Delphi Apollo dan kelas imam pelayan tuhan-tuhan lain, bahkan mungkin para nabi Orfisme juga. Di Mesir, setelah runtuhnya kemerdekaan politik mereka, keimaman nasional membangun sejenis organisasi 'gereja', tampaknya yang pertama dari jenis ini, dengan sinode-sinodenya.[6] Di sisi lain, kongregasi keagamaan di India muncul di pengertian yang lebih terbatas sebagai kongregasi keteladanan. Di sana, status integral keningratan kaum Brahmin, selain regulasi-regulasi asketisnya juga, mempertahankan keragaman struktur politis

[5] Ada 3 nama Artaxerxes raja Persia, berikut ini tahun-tahun mereka memerintah: Artaxerxes I 465-425 SM, Artaxerxes II 409-358 SM, dan Artaxerxes III 358-338 SM. Setelah Cyrus Agung memerintah (550-530 SM), berikut adalah para penggantinya: Cambyses II (530-522 SM), Darius I atau Darius Agung (522-486 SM), dan Xerxes I (486-465 SM). Kemungkinan besar yang dimaksudkan Weber Artaxerxes I, meski bisa juga Artaxerxes III karena di masanya, Persia menaklukan kembali Mesir dan Phoenicia yang sempat memberontak di masa pemerintahan ayahnya, menjadikan Palestina kuno basis logistik bagi pergerakan pasukannya.

[6] Sinode dari kata Yunani *sunodos* artinya 'pertemuan atau rapat', digunakan kekristenan menjadi 'dewan gereja' atau 'pertemuan dewan gereja'. Kemungkinan besar Weber merujuk 3 fase kondisi keagamaan masyarakat Mesir sepeninggal Cleopatra (69-30 SM) sampai terbentuknya Gereja Aleksandria (100 M). Fase pertama (30-5 SM): masuknya Mesir sebagai provinsi Romawi (27 SM), mulai diperkenalkannya bahasa, budaya, dan agama Yunani sebagai tren baru, hancurnya agama Mesir kuno dengan sistem pemujaan dan keimaman tradisionalnya, dan kawin campur warga Mesir dengan orang Yunani dan bangsa lain taklukan Romawi. Fase kedua (5 SM – 50 M): Helenisasi Mesir secara total dan masuknya Yudaisme lewat guru berpengaruh seperti Philo (15 SM – 45 M). Fase ketiga (50-100): terbentuknya Gereja Alexandria sebagai pusat penyebaran kekristenan di benua Afrika.

jangka pendek, menghasilkan beragam sistem keselamatan etik yang melampaui semua batasan politis. Di Iran, para imam Zoroastrian berhasil bertahan berabad-abad dengan mempropagandakan organisasi keagamaan tertutup yang di masa dinasti Sassanid[7] menjadi 'denominasi' politis. (Dinasti Akhaemenid,[8] seperti yang diperlihatkan dokumen-dokumen mereka, bukan Zoroastrian melainkan para pengikut Mazda).

Hubungan antara otoritas politis dan komunitas religius, yang darinya konsep denominasi religus (*Konfession*) berasal, hanya bisa dipahami lewat penganalisaan dominasi (*Herrschaft*). Di titik ini, cukup bagi kita untuk mencatat jika agama kongregasi adalah fenomena tentang berbagai manifestasi dan kecairan yang sangat besar. Di sini kita ingin menganalisa statusnya hanya ketika kaum awam diorganisasikan menjadi suatu pola kekal perilaku komunal yang di dalamnya berpartisipasi aktif dengan sejumlah cara. Karena ketika ditemukan satu area kecil saja di isu administratif yang dapat meluaskan hak prerogatif para imam, baru di sinilah tercipta 'jemaat lokal' (*parish*)[9] namun belum komunitas kongregasional. Kendati demikian, konsep 'jemaat lokal' ini, sebagai sebuah pengelompokan yang berbeda dari komunitas sekuler, politis, atau ekonomis,

[7] Sassanid, dinasti kedua kekaisaran Persia (224-651 M), periodenya disebut Persia Tengah, setelah dinasti pertama kekaisaran Persia, Achaemenid, hancur di tangan Alexander Agung tahun 330 SM. Setelah itu wilayah Persia dikuasai kerajaan Parthia yang masih termasuk bangsa Iran, dinastinya disebut Arsacid. Dimulai dari Ardashir I yang memberontak terhadap Parthia, dinasti kedua Persia lahir, berakhir di masa Yazdegerd III akibat perluasan wilayah orang-orang Arab di masa khalifah Utsman. Dinasti Sassanid dinamai demikian berdasarkan moyang Ardashir I, Sassan.

[8] Achaemenid, dinasti pertama Persia (559-330 SM), dimulai dari Cyrus II (Agung) sampai Darius III. Di lidah Iran, dinasti ini disebut *Hakhamanish* merujuk nama moyang mereka.

[9] Saya menerjemahkan *parish* sebagai 'jemaat lokal' untuk bisa dipahami semua tradisi iman karena terjemahan lain 'parokial' terlalu berkonotasi dengan iman tertentu. Kata *parish* berasal dari kata Latin *parochia* berakar dari kata Yunani *paroikos* yang artinya 'tinggal bersebelahan'.

tidak dimiliki agama-agama Cina dan India kuno. Begitu pula masyarakat Yunani dan kelompok persaudaraan kuno lainnya, dan komunitas-komunitas pemujaan yang serupa, bukan 'jemaat lokal' selain asosiasi politis atau jenis asosiasi lain yang tindakan-tindakan kolektifnya berpijak di bawah penjagaan beberapa tuhan. Sedangkan untuk jemaat lokal Budhisme awal, mereka hanya rahib-rahib kaul kemiskinan yang menghuni sementara suatu wilayah, dan yang hanya berpartisipasi di pertemuan-pertemuan semi-bulanan.

Di kekristenan Abad Tengah di Barat, di komunitas Lutheranisme dan di Anglikanisme[10] paska-Reformasi, dan di komunitas Kristen dan Islam di Timur Dekat, jemaat lokal pada esensinya hanya asosiasi eklesiastik pasif dan distrik yurisdiktif seorang imam. Di agama-agama ini, kaum awam umumnya tidak membentuk sama sekali pencirian kongregasi. Yang jelas, jejak-jejak kecil hak-hak komunitas ini sudah dipertahankan Gereja-gereja Timur[11] tertentu, dan juga bisa ditemukan di Katolikisme dan Lutheranisme Barat. Di sisi lain, monastisisme Budhis kuno—sama seperti kelas ksatria Islam,

[10] Anglikan, nama untuk denominasi Gereja Inggris, resmi menjadi gereja nasional setelah Reformasi Protestan persisnya saat kerajaan Inggris menggodok Piagam Parlemen (1529-1536), memisahkan diri dari hirarki kepausan di Roma sampai sekarang. Namun merujuk ke belakang, benih independensi Anglikan sudah muncul karena sejak kekristenan masuk Inggris, gereja di sana tidak pernah membuang tradisi Celtik dan Galik-nya. Semangat rasionalitas, keberakaran pada kitab, dan kebebasan menafsir doktrin mirip Protestan, namun tetap mempertahankan sistem Katolik dalam hirarki keuskupan meski bedanya, Anglikan mengijinkan wanita menjadi pastur. Duapertiga penduduk Inggris sekarang adalah anggota *Church of England* ini.

[11] Gereja Timur, populer disebut Gereja Ortodoks, disebut 'timur' karena muncul di wilayah kekuasaan Romawi sebelah timur, berpusat di Byzantium, meneruskan tradisi pemerintahan Romawi Barat yang runtuh setelah Roma diinvasi orang-orang Hun tahun 430 M. Disebut 'ortodoks' karena melihat dirinya meneruskan ajaran asli 12 murid Yesus, menganggap Katolikisme dibangun sepenuhnya dari kerja Paulus, rasul yang bukan murid Yesus. Minimal ada 13 Gereja Ortodoks sehingga tidak begitu jelas mana persisnya yang dirujuk Weber karena sejak awal mereka semua memenuhi kriteria yang dimaksudkan Weber di atas.

Yudaisme, dan Kristen kuno—memiliki komunitas-komunitas keagamaan dengan prinsip pengorganisasian sosial yang berbeda sepenuhnya. Tanpa terlalu mendetailkannya, sudah cukup jika dikatakan bahwa hal-hal yang disebutkan terakhir ini jauh lebih ketat ketimbang yang sebelumnya. Selain itu, pengaruh aktual tertentu kaum awam dapat dikombinasikan dengan absennya pengorganisasian kongregasi lokal yang diregulasi dengan ketat. Salah satunya Islam, di mana kaum awam memiliki kuasa tertentu, khususnya di sekte Syi'ah, bahkan meski tidak mutlak secara legal—meski Shah[12] tidak pernah bisa mengangkat imam tanpa persetujuan kaum awam lokal.

Di sisi lain, adalah ciri pembeda setiap sekte, dalam pengertian teknis istilah ini (topik yang akan kita diskusikan nanti), jika ia didasarkan ke sebuah asosiasi terbatas kongregasi lokal individu. Dari prinsip ini, yang dalam Protestanisme diwakili kaum Baptis[13] dan kaum Independen,[14] dan kemudian

[12] Shah, kata Persia yang artinya 'raja', muncul pertama kali dalam frase *Shahanshah* yang artinya 'raja segala raja', diberikan ke Cyrus Agung, namun untuk penerusnya yang tidak fenomenal, gelar yang digunakan *Kshayathiya*, 'raja ksatria'. Di masa Persia Tengah, gelar yang digunakan raja-raja Sassanid adalah *padshah*, 'tuanku raja', dan terus digunakan untuk gelar sultan-sultan Ottoman. Baru di masa Persia Akhir (dinasti Safavid, Qajar, dan Pahlavi), istilahnya disingkat menjadi *shah* saja.

[13] Gereja Baptis, memiliki 2 pendiri awal, John Smyth dan Thomas Helwys, pertama kali didirikan di Belanda, namun kemudian Helwys bergabung dengan Menonit sehingga Smyth pulang ke Inggris dan memulai Gereja Baptis di tahun 1611-1612. Namun gerakan ini menjadi besar seperti sekarang di tangan Roger Williams, Puritan Inggris yang berkoloni ke Amerika tahun 1639. Sejak saat itu, Gereja Baptis terpecah menjadi beberapa kelompok meski tetap menganut prinsip dasar yang sama, yaitu pembaptisan sebagai gerbang manusia lama menuju manusia baru. Karena itulah, mereka banyak bergerak di bidang pendidikan, penginjilan, dan gerakan kesetaraan politik. Di pertengahan 2005, diperkirakan pengikut Gereja Baptis mencapai 100 juta orang di seluruh dunia.

[14] Gereja Independen, terdiri atas dua kelompok Separatis dan Non-Separatis (Puritan), sebuah gerakan religius minor di Inggris abad 16-17, menginginkan model gereja lokal yang menghargai tinggi pelayanan awam di komunitas-komunitas setempat. Bagi mereka, gereja mestinya dibentuk di atas fondasi Roh Kudus, bukan manusia dan negara, apalagi dikotak-kotakkan berdasarkan wilayah dan kebangsaan. Kelompok Separatis lebih tegas dalam upayanya memisahkan

Kongregasionalis,[15] sebuah transisi bertahap mengarah kepada organisasi tipikal Gereja Reformasi.[16] Bahkan ketika yang terakhir benar-benar menjadi organisasi universal, tetap saja menetapkan persyaratan keanggotaannya berdasarkan kuasi-kontrak dengan beberapa kongregasi tertentu. Kita akan membahas nanti beberapa masalah yang muncul dari keragaman ini. Namun saat ini kita lebih tertarik ke satu hal saja, yaitu konsekuensi dari perkembangan agama kongregasi yang sejati, yang efek-efeknya cukup signifikan.

Seiring berkembangnya suatu kongregasi, hubungan keimaman dan masyarakat awam di dalam komunitas semakin penting bagi efek praktis agama. Ketika organisasi mengasumsikan karakter spesifik suatu kongregasi, posisi yang sangat kuat seorang imam kian dihadapkan dengan perlunya mencamkan di benak kebutuhan-kebutuhan masyarakat awam dalam rangka mempertahankan dan memperbesar keanggotaan komunitas. Sebenarnya, tiap jenis keimaman memiliki posisi serupa itu

---

diri dari Anglikan dan aktif secara politik, sedangkan Non-Separatis lebih ingin mereformasi Anglikanisme secara damai.

[15] Gereja Kongregasi, atau Kongregasionalisme, evolusi berikutnya dari upaya Gereja Independen Separatis setelah kembali dari pelarian ke Belanda akibat penganiayaan kerajaan di masa Elizabeth I (1553-1603). Dimulai Robert Browne, Kongregasionalisme menggandeng Gereja Baptis dan Quaker, mengalami pasang-surut berkali-kali sampai akhirnya mulai mapan sejak pemerintahan George I (1714-1727). Di titik itu, mereka memfokuskan diri ke pendidikan selain politik dan rohani, dan sejak lahirnya Revivalisme Penginjilan dan Gereja Metodis di periode 1750-1815, Kongregasionalisme mulai menyebar ke luar Inggris—kecuali Amerika yang sudah terbentuk sejak 1620-an—sampai akhirnya tenggelam di awal 1900-an karena terpecah-pecah ke banyak kubu karena semangat liberal yang mereka anut sejak awal. Meski demikian, pengaruh Kongregasionalisme tetap besar untuk Kristen masa kini.

[16] Gereja Reformasi, awalnya nama umum untuk semua gereja yang lahir dari Reformasi Luther untuk membedakan diri dari gereja yang 'tidak tereformasi' atau 'tidak berubah' yaitu Gereja Katolik. Namun seiring waktu, para pengikut Martin Luther menamakan diri Lutheran, atau Gereja Protestan, sehingga nama Gereja Reformasi diberikan ke pengikut Calvin. Berikutnya, gereja Calvinis di Inggris memilih nama Presbiterian, dan di awal abad 20, dari kubu Gereja Reformasi muncul beberapa nama lagi seperti Gereja Injili, Gereja Injil Sepenuh, Gereja Injili Reformasi, dan lain lain.

di beberapa hal. Dalam rangka mempertahankan statusnya sendiri, imam harus sering memenuhi kebutuhan masyarakat awam dengan cara yang sangat bijak. Tiga kekuatan yang beroperasi di dalam masyarakat awam yang harus digumuli imam tersebut adalah: (a) nubuat, (b) tradisionalisme awam, dan (c) intelektualisme awam. Terbalik dari kekuatan-kekuatan ini, faktor penentu lain yang juga turut bekerja, berasal justru dari kebutuhan dan kecenderungan upaya keimaman itu sendiri. Beberapa kata perlu diberikan untuk faktor terakhir ini dalam hubungannya dengan 3 faktor yang sudah disebutkan itu.

Pada prinsipnya, nabi-etik dan nabi-keteladanan sebenarnya kaum awam, dan posisi kuatnya bergantung kepada pengikut-pengikut awamnya. Setiap nubuat pada hakikatnya mendevaluasi elemen-elemen magis upaya keimaman, meski tarafnya berbeda-beda. Budha dan yang lain-lain yang mirip dengannya—selain nabi-nabi Israel juga—menolak dan mengkritik para ahli magi dan penyihir yang mumpuni, bahkan menilai magisme tidak berguna sama sekali. Menurut mereka, keselamatan dapat diperoleh hanya lewat hubungan religius bermakna yang unik dengan keabadian. Di kalangan Budhis, dianggap sebagai dosa manusia jika melebih-lebihkan kemampuan magisnya; namun eksistensi magis ini di kalangan orang tak beriman tidak pernah disangkali nabi-nabi entah di India atau Israel, pun tidak oleh rasul-rasul Kristen atau tradisi Kristen kuno. Semua nabi- etika, dengan penolakannya terhadap magisme, juga skeptis terhadap upaya kaum imam, meski di tingkat dan cara berbeda. Tuhan para nabi Israel tidak menginginkan korban bakaran tapi kepatuhan terhadap pesan yang dibawanya. Kaum Budhis tidak menginginkan pengetahuan dan ritual Vedik dalam pencarian keselamatan; dan pengorbanan *soma* yang disakralkan para imam, dianggap kejijikan bagi Ahura Mazda di *Gathas* tertua.

Oleh karena itu, tegangan antara nabi dan pengikut awamnya di satu sisi, dan antara nabi dan wakil-wakil tradisi

imam di sisi lain, hadir di mana-mana. Di taraf apa nabi akan sukses memenuhi misinya, atau dia malah menjadi martir, tergantung kepada hasil perjuangannya memperoleh kekuasaan, yang di beberapa kasus seperti para nabi Israel, ditentukan oleh situasi internasional. Karena memisahkan dari keluarganya, Zarathustra bergantung kepada klan-klan bangsawan dan penguasa untuk mendukung perjuangannya melawan nabi-nabi penentang tak bernama; kasus seperti ini bisa ditemukan di India dan Muhammad juga. Di sisi lain, para nabi Israel mengandalkan dukungan kelas menengah perkotaan dan desa. Namun mereka semua memanfaatkan prestise—melalui kharisma profetik mereka sebagai tandingan kharisma yang dipegang teknisi pemujaan rutin—yang diperoleh dari kaum awam. Kesakralan dari pewahyuan yang baru bertentangan dengan tradisi yang ada; dan tergantung sukses-tidaknya propaganda di setiap sisi, keimaman dapat saja berkompromi dengan kebijakan baru tersebut, atau melampaui doktrin baru itu, atau menaklukannya, kecuali ia memilih untuk menundukkan diri di bawahnya.

Kendati demikian, di tiap kasusnya, keimaman wajib mengkodifikasi beragam doktrin baru itu, atau doktrin lama, agar sanggup mempertahankan diri betapapun hebat serangan nabi. Keimaman harus mengembangkan apa yang boleh dan tidak untuk yang dianggap sakral, dan harus menyisipkan pandangannya ke agama kaum awam jika ingin mengamankan posisinya. Perkembangan ini mungkin sudah menyebabkan hal yang lain daripada sekedar upaya nabi-nabi perusak melumpuhkan posisi imam, seperti contohnya di India, tempat fenomena ini sangat jelas terlihat. Kepentingan sederhana imam mengamankan posisinya terhadap serangan yang mungkin terjadi, dan perlunya melindungi praktik tradisional terhadap

skeptisisme awam, menghasilkan hal-hal yang sama juga. Di mana pun perkembangan ini terjadi, selalu menghasilkan 2 fenomena: tulisan kanonik dan dogma, keduanya bisa berbeda sangat jauh dalam jangkauannya, khususnya yang kedua. Kitab-kitab kanonik mengandung pewahyuan dan tradisi, sedangkan dogma adalah interpretasi keimaman terhadap pemaknaan pewahyuan.

Kumpulan pewahyuan keagamaan profetik atau, di kasus lain, pengajaran-pengajaran suci yang diturunkan secara tradisional, dapat juga berlangsung dalam bentuk tradisi oral. Selama berabad-abad pengetahuan sakral kaum Brahmana ditransmisikan secara oral karena menuliskan semua itu adalah hal yang sangat dilarang. Tentunya ini meninggalkan cacat permanen bentuk tulis pengetahuan ini, dan juga penyebab utama jurang-jurang besar ketidaktepatan di dalam teks-teks yang dimiliki mazhab-mazhab tertentu (*Shakha*)[17], alasannya, pengetahuan ini hanya boleh jatuh ke tangan yang berwenang, yaitu yang sudah dilahirkan dua kali. Pentransmisian pengetahuan ini ke siapa pun yang tidak mengalami kelahiran kedua, atau yang dilarang lantaran posisi kastanya (*Shudra*),[18] adalah dosa yang sangat jahat. Bisa dipahami kalau semua ajaran magis awalnya selalu memiliki ciri 'pengetahuan rahasia' seperti ini, yaitu demi melindungi kepentingan profesional guilda-nya. Namun ada juga aspek-aspek pengetahuan magis yang di mana-mana menjadi materi penginstruksian sistematis anggota-anggota kelompok lain. Di akar sistem pendidikan magis yang paling campur-aduk secara universal ini terdapat asumsi animistik serupa ahli

[17] *Shakha*, kata Sansekerta yang artinya 'cabang-cabang'.

[18] *Shudra*, kata Sansekerta *Sudra*, kasta di tangga keempat Hindu setelah Brahmana (imam), Ksatria (penguasa atau bangsawan), dan Vaisya (pedagang), diberikan ke setiap masyarakat di peradaban sungai Indus yang ditaklukan masyarakat Arya dari utara. Kasta ini meliputi semua profesi di luar profesi 3 kasta lainnya, dan tidak boleh memasuki ritual inisiasi *upanayana* yang mengijinkan seseorang belajar teks-teks Veda. Tiga kasta lain boleh, dan lewat inisiasi *upanayana*, mendapat status *dvija* ('dilahirkan kembali').

magi, yaitu mensyaratkan kelahiran kembali dan memiliki hati baru untuk keahlian tersebut, sehingga heroisme terletak sepenuhnya pada kharisma yang harus dimunculkan, yang harus dites dan dikontrol pada pahlawan lewat pemanipulasian magis. Pendidikan kharismatis dalam pengertian ini, dengan para cantriknya, adu kuatnya, siksaan sebagai hukuman, pentahapan kesucian dan penghormatan, penginisiasian kaum muda, dan persiapan bagi sebuah pertempuran, adalah pelembagaan yang hampir universal di semua masyarakat yang pernah mengalami peperangan.

Ketika guilda ahli-ahli magi akhirnya berkembang menjadi keimaman, ia segera mengemban fungsi penting mendidik kaum awam, dan para imam selalu mengupayakan diri mempertahankan fungsi ini. Seiring berjalannya waktu, pengajaran rahasia kian pudar dan doktrin imam menjadi tradisi yang mapan secara kitabiah, yang berusaha diinterpretasikan para imam lewat penciptaan dogma. Tradisi kitabiah seperti itu pada akhirnya menjadi basis tiap sistem agama, bukan hanya untuk anggota-anggota profesional kelas imam, tapi juga bagi awam, dan khususnya bagi kaum awam ini.

Sebagian besar, meski tidak semua, kumpulan suci kanonik ini menjadi tertutup secara resmi dari tambahan sekuler atau religius yang tidak diinginkan, sebagai konsekuensi perjuangan di berbagai kelompok dan nubuat yang saling bersaing untuk mengontrol komunitas. Di mana pun perjuangan seperti itu gagal, atau ketika tidak lagi mengancam muatan tradisi, kanonisasi formal kitab suci berlangsung agak lambat. Kanonisasi kitab suci Yahudi contohnya, tidak pernah ditetapkan sampai tahun 90 M, tidak lama setelah penghancuran negara teokratik

mereka,[19] dibakukan sinode Jamnia[20] sebagai pembendung melawan nubuat-nubuat apostolik, bahkan meski kanonisasi itu tertutup hanya secara prinsipil saja. Di kasus Veda, kanonisasi kitab sucinya dibentuk untuk melawan heterodoksi intelektual.[21] Kanonisasi Kristen diformalisasi karena ancaman terhadap kesalehan kelas-kelas menengah-bawah akibat doktrin keselamatan intelektual kaum Gnostik.[22] Di sisi lain, soteriologi

[19] Negara teokratik Yahudi yang disebutkan Weber di sini adalah sebutan untuk model umum pemerintahan bangsa itu sejak pulang dari pembuangan Babel 538 SM sampai Yerusalem dihancurkan di tahun 70 M oleh Titus akibat upaya pemberontakan besar-besaran kaum Zelot (66-73 M). Disebut teokrasi karena dinamika kehidupan masyarakat dan pemerintahan memusat di bawah pengaruh para otoritas Bait Suci, yaitu guru-guru dan imam-imam Yudaisme, meski jika ditilik lebih detail, sistem mereka bukan teokrasi murni seperti Iran modern contohnya, melainkan mirip sistem-sistem kerajaan di India karena ada dua dinasti 'ksatria' yang resmi memerintah di periode itu (Hasmonea 164-37 SM dan Herodian 55 SM-93 M).

[20] Sinode Jamnia diambil dari nama kota *Yavne* ('Tuhan yang Membangun'), sekarang *Yibna* (24 km selatan Tel Aviv), tempat para rabi Yahudi berkumpul setelah Yerusalem dihancurkan tahun 70 M. Pendiri sinode Jamnia adalah Yohanan ben Zakkai, salah satu yang terkemuka dari Farisi (kelompok yang menginginkan pemaknaan harfiah Taurat Musa), dan sangat radikal sehingga mengkampanyekan masyarakat Yahudi angkat senjata melawan penjajahan Romawi. Keradikalannya diteruskan di Jamnia, menghasilkan kanonisasi kitab suci Yahudi, dan buah pikirnya mempengaruhi perkembangan Yudaisme berabad-abad kemudian.

[21] Heterodoksi dari kata Yunani *hetero* ('berbeda/lain') + *doxa* ('opini') sehingga artinya menjadi 'pandangan yang tidak setuju terhadap apa yang sudah berlaku'. Agak menarik saat Weber tidak menyebut 'agama Hindu' di sini karena istilah yang kemudian menggantikan 'agama Veda' tersebut belum lahir sebelum kanonisasi Veda terjadi, sekitar tahun 500-an SM. Secara ringkas, inilah yang terjadi: 4 bagian Veda disusun 1500-800 SM (disebut periode Vedanta), lalu dikembangkan lebih jauh di periode Brahmana 800-500 SM yang melengkapi dan melegitimasi Veda dengan 3 kitab lagi (Brahmanas, Aranyaka, dan Upanishad). Kemungkinan besar yang dimaksudkan Weber sebagai heterodoksi intelektual, oleh karena itu, adalah munculnya Budhisme dan Jainisme yang jauh lebih rasional ketimbang ritual magisme Veda-Brahmana, dan di titik inilah (500-200 SM) istilah 'Hindu' mulai muncul.

[22] Gnostik, nama umum yang diberikan sejarawan gereja untuk aliran pemikiran (100-400 M) di kekristenan masa Helenik, berasal dari kata Yunani *gnostikos* ('pengetahuan rahasia'). Ada 4 akar Gnostisisme: dualisme Zoroastrianisme, idealisme Platonis Tengah, apokaliptisme mistik Yahudi, dan alegori agama-agama Mesir-Mesopotamia. Dimulai dari Simon Magus, rabi

kelas-kelas intelektual Budhisme kuno terkristalkan di kanon Pali[23] akibat bahaya yang dihadapi pembelokan misi agama keselamatan menjadi *Mahayana*[24] populis. Tulisan-tulisan klasik Konfusianisme, yang sama seperti kode keimaman Ezra,[25]

heterodoks Yahudi, pemikiran Gnostik mempengaruhi banyak bapa gereja seperti Irenaeus, Hippolytus, Epiphanius, dan Arius. Secara umum, mereka yakin pengetahuan spiritual tidak bisa diorganisasikan manusia karena hanya bisa diwahyukan secara ilahi di ranah esoterik. Gnostisisme mulai kehilangan pengaruh setelah Alkitab dikanonisasi di Konsili Nicaea 325 M dengan fokus melarang semua jenis Arianisme sebagai wakil terkuat Gnostisisme kala itu.

[23] Kanon Pali, nama populernya *Tripittaka* ('Tiga Keranjang'), kumpulan literatur suci Budis pertama yang sistematis dan lengkap di fase awal Budhisme, berisi 3 bagian: aturan kehidupan monastik dan interaksinya dengan awam (*Vinaya*: 'Disiplin'), ajaran-ajaran Budha (*Sutta*: 'Diskursus'), dan skolastisisme Budhisme Theravada (*Abhidhamma*: 'Doktrin Khusus'). *Vinaya Pittaka* masih dipegang kuat di kehidupan biara-biara Theravada meski beberapa bagian sudah ditinggalkan, terdiri atas 5 kitab yang terbagi dalam 3 kategori: *Sutta-vibhanga* ('Kelompok Aturan'), *Khandaka* ('Aturan Penjelas'), dan *Parivara* ('Aturan Pelengkap'). *Sutta Pittaka*, yang paling tebal, terdiri atas 5 *nikaya* ('kumpulan') ajaran Budha, ada yang bentuknya narasi, tamsil, dialog, dan lain lain. Abhidhamma Pittaka terdiri atas 7 kitab, yang meskipun didasarkan dari renungan dan tafsiran ajaran Budha, namun kental dengan pemikiran skolastik Theravada sehingga Kanon Pali sering diasosiasikan dengan dinamika kehidupan monastik mereka, membuat kelompok Budhis yang lain jarang menggunakan bagian Tripittaka yang ini. Disebut Kanon Pali karena *Tripittaka* dibuat dalam bahasa Pali, bahasa resmi Budhisme, mencerminkan penolakan mereka terhadap Sansekerta yang digunakan Hinduisme. Kanon ini dibuat di masa pemerintahan Asoka (265-238 SM), raja besar terakhir dinasti Maurya yang lenyap 185 SM, menjadi rujukan utama pembuatan kanon-kanon lain di kubu Mahayana.

[24] *Mahayana* (Sansekerta: 'Kendaraan Besar'), satu dari 2 kategori besar Budhisme, tersebar di Cina, Korea, Jepang, Tibet, Indonesia, dan belahan dunia yang lain. Pengikut Mahayana jauh lebih banyak ketimbang kelompok yang lebih ortodoks/konservatif, Hinayana ('Kendaraan Kecil'), yang tersebar di Srilangka, Burma, Thailand, Laos, dan Kamboja, disebut Theravada ('Jalan Para Tetua'). Sedangkan di Mahayana, ada 8 kelompok besar, yaitu Madhyamika, Vijnavada, Avatamsaka, Tiantai, Pure Land, Zen, Vajrayana, dan Nichiren. Ada satu perbedaan utama yang memisahkan keduanya: Hinayana menganggap Gautama guru spiritual historis yang mengajarkan jalan pencerahan sehingga Theravada contohnya menjadi rasional monastik, sedangkan kelompok Mahayana menganggap Gautama inkarnasi ilahi kosmis yang menguasai hidup-mati manusia sehingga mencampurkan mitos dan magi dalam praktik hidup awam sehari-hari.

[25] Ezra (sekitar abad ke-4 SM), 'ahli kitab yang ahli hukum agama dan negara', bapak Yudaisme. Dia cendekiawan keimaman Yahudi di Babilonia yang diutus raja Persia memimpin sementara waktu provinsi Yehuda saat mendengar

dimunculkan lewat kekuatan politis, dan tidak mengandung kualitas kesucian otentik yang biasanya selalu mencirikan hasil dari aktivitas keimaman. Bahkan legislasi Ezra menerima pembentukannya seperti sekarang baru sesudah berselang sekian waktu. Hanya Al-Qur'an yang mengalami pengkodifikasian langsung atas perintah dan pengawasan Khalifah,[26] dan seketika itu juga menjadi sakral, karena Muhammad yang setengah buta huruf yakin, eksistensi buku suci seperti itu otomatis membawa di dalamnya tanda mulia sebuah agama. Pandangan tentang prestise ini berkaitan dengan konsep yang sangat luas tersebar terkait kualitas tabu dan signifikansi magis dokumen-dokumen suci. Jauh sebelum penetapan kanonisasi kitab suci, orang Yahudi yakin, hanya dengan menyentuh Pentateukh[27] dan tulisan-tulisan profetik asli, akan dapat 'menyucikan tangan yang tidak bersih'.

Detail-detail proses ini, dan jangkauan tulisan-tulisan suci mana yang dianggap kanonik, bukan fokus kita di sini, jadi hanya kita singgung sedikit. Karena terkait status magis syair-syair suci, maka diijinkan untuk masuk ke dalam Veda bukan hanya epik-epik heroik, tapi juga syair-syair asketik tentang Indra yang mabuk, selain juga setiap syair yang berisi hal-hal

laporan meresahkan bahwa moral keagamaan bangsa yang sudah pulang dari pembuangan itu rendah. Misi Ezra di mata raja bersifat politis: membuat bangsa Yahudi patuh ke agamanya agar patuh ke raja. Ini terjadi karena raja Persia toleran dengan agama negeri taklukannya sehingga jika sampai masyarakat itu kawin campur dengan bangsa lain yang beda agama, kuatir akan timbul pergolakan sosial. Sedangkan misi itu dijadikan Ezra kesempatan untuk mengembalikan kemumian Taurat di tengah bangsanya, menjadikan reformasi sosial berbasis kode keimamannya bertahan lama: mengembalikan Yahudi ke teokratik, bahkan Ezra dihormati penganut Yudaisme sebagai 'Musa kedua'.

[26] Pengkodifikasian Al-Qur'an dimulai di masa pemerintahan Khalifah kedua (Umar, 634-644) dan selesai di masa pemerintahan Khalifah ketiga (Utsman, 644-656).

[27] Pentateukh dari kata Yunani *penta* ('lima') + *teukhos* ('gulungan/buku'), istilah untuk menyebut 5 kitab yang ditulis Musa—atau diinspirasikan dari tradisi keimaman pengikut Musa—yaitu Kejadian, Keluaran, Imamat, Bilangan, dan Ulangan. Nama lainnya adalah 'Taurat Musa'.

ganjil namun masih bisa dimengerti sisi spiritualnya. Dengan cara yang sama, puisi cinta dan berbagai detail pribadi yang terlibat di dalam ujaran dimasukkan sebagai kanon Perjanjian Lama. Akhirnya, Perjanjian Baru memasukkan juga surat Paulus yang murni pribadi nuansanya, dan di Al-Qur'an ditemukan juga sejumlah surat yang mengisahkan masalah keluarga yang sangat pribadi dari kehidupan nabinya.

Penutup kanon umumnya menyuarakan teori bahwa hanya epos tertentu di sejarah masa lalu agama itu yang sudah dianugerahi kharisma profetik. Menurut teori para rabi, ini adalah periode dari Musa sampai Aleksander, sedangkan bagi Katolik Roma sampai Jaman Apostolik. Secara keseluruhan, teori-teori ini mengekspresikan dengan benar pengakuan tentang kontras-kontras sistematisasi profetik dan sistematisasi keimaman. Para nabi mensistematisasi agama dengan maksud menyederhanakan hubungan manusia dengan dunia, mengacu ke pandangan nilai yang *ultimate* dan terintegrasikan. Di sisi lain, imam-imam mensistematisasi isi nubuat atau tradisi-tradisi sakral dengan menyediakan bagi mereka kerangka analisa etik dan rasionalistik, dan dengan mengadaptasikannya ke dalam kebiasaan hidup dan berpikir kelas mereka dan kaum awam yang mereka kendalikan.

Perkembangan pendidikan keimaman dari tahap kharismatis paling kuno hingga periode pendidikan kesusastraan, memiliki efek praktis penting di dalam evolusi iman menjadi agama kitabiah, entah menurut pemahaman lengkap kemelekatan ke sebuah kanon yang dianggap sakral, atau dalam pengertian lebih moderat terkait otoritas norma sakral yang sudah dimapankan secara kitabiah seperti Kitab Orang Mati (*Book of Dead*) Mesir.[28]

[28] Kitab Orang Mati, kumpulan teks pemakaman Mesir kuno yang terdiri atas mantra atau rumus magi, diletakkan di dalam makam karena diyakini dapat melindungi dan membantu orang mati di alam baka. Disusun dan diedit-ulang oleh banyak imam, format terakhirnya muncul di abad 16 SM, terdiri atas Teks Kafanik, Teks Piramidik, dan Himne untuk Ra, dewa matahari. Kitab Orang Mati

Ketika tulisan menjadi lebh penting untuk mengerjakan urusan-urusan yang murni sekuler, yang karenanya mengasumsikan ciri administrasi birokratik dan bergerak maju sesuai regulasi dan dokumen, pendidikan mulai diturunkan dari tangan-tangan pejabat dan kaum intelek sekuler ke imam-imam tulisan. Pihak yang kedua ini, demi mempertahankan eksistensinya, menempati posisi-posisi yang fungsinya melibatkan penggunaan tulisan, seperti para kanselir (*chancelllery*) Abad Tengah.[29] Di tingkatan apa satu atau proses lain ini terjadi, bergantung juga kepada—tak peduli taraf yang padanya administrasi terbirokratisasi—tingkatan yang padanya kelas-kelas lain, utamanya bangsawan ksatria, sudah mengembangkan sistem pendidikan mereka sendiri, dan yang mengambilnya dari tangan lain ke tangan mereka sendiri. Berikut ini kita harus mendiskusikan percabangan sistem pendidikan yang dapat dihasilkan dari proses ini. Kita juga harus mempertimbangkan supresi total, atau mandegnya perkembangan, sistem pendidikan yang murni imami, yang mungkin dihasilkan dari kelemahan para imam, atau karena absennya nubuat atau agama kitabiah.

Penetapan komunitas kongregasi religius menyediakan stimulus terkuat, meski bukan satu-satunya, bagi perkembangan bahkan isi substantif doktrin keimaman, karena eksistensi kongregasi religius menciptakan pentingnya dogma-dogma. Sekali saja komunitas keagamaan menjadi mapan, ia merasakan kebutuhan mengatur dirinya sendiri terpisah dari doktrin

---

ditulis di gulungan papirus, disertai ilustrasi warna-warni, dijual ke setiap warga Mesir yang sedang menyiapkan ritual pemakaman sanak kerabatnya.

[29] Kanselir berasal dari istilah Romawi *cancelarii*, pejabat hukum tingkat rendah yang memegang *cancelus*, sejenis departemen yang mewakili rakyat di satu sisi dan tribun konsul di sisi lain. Setelah Roma runtuh, istilah ini digunakan di Abad Tengah namun konsepnya ditambah, yaitu memegang kekuasaan administratif pemerintahan dan gereja, sejenis sekjen sekretariat bersama politik dan agama. Dengan tumbuhnya sistem parlemen modern di pertengahan 1800-an, istilah Kanselir diterapkan ke jabatan politis saja namun dinaikkan posisinya lebih tinggi menjadi perdana menteri yang membawahi kabinet seperti yang berlaku di Jerman dan Austria modern.

asing yang berkompetisi dengannya, dan mempertahankan superioritasnya di dalam propaganda, yang semuanya lalu cenderung menitik-beratkan doktrin yang berbeda-beda. Yang pasti, proses pemilahan ini bisa juga diperkuat oleh motivasi-motivasi bukan-religius. Charlemagne[30] contohnya, menekankan, demi kepentingan gereja Franks,[31] doktrin *filioque*,[32] yang menciptakan salah satu aliran gereja timur dan barat. Lebih jauh lagi, penolakannya terhadap kanon dan keindahan artistiknya[33] memiliki landasan yang sifatnya politis juga, melawan

[30] Charlemagne (747-814, Latin: *Carolus Magnus*, Jerman: *Karl der Grosse*, Prancis: *Charles le Grand*, atau Charles Agung), yaitu Charles I raja Franks (sejak 768) lalu menjadi raja Lombardia juga (sejak 774) dan sejak tahun 800 menjadi kaisar pertama *Holy Roman Empire* (800-1806), sebuah kekaisaran yang mendukung sistem kepausan Gereja Katolik di Roma untuk melawan sistem ortodoksi Gereja Timur di Byzantium. Disebut Agung karena selain memenangi banyak pertempuran, Charles melakukan reformasi besar yang mengubah wajah Eropa Barat sama sekali selama Abad Tengah: di bidang agama (Katolikisasi), politik-birokrasi (Romawi kedua, contohnya sebutan kaisar untuk Charles adalah 'Agustus'), dan budaya (Latinisasi dan Helenisasi).

[31] Franks (*Frankish*), salah satu suku Jerman yang menghuni sekitar sungai Rhine, nenek moyang bangsa Prancis modern. Di tahun 253 Franks menjadi provinsi Romawi, lalu terbagi menjadi 2 kubu: Salian (selatan) dan Ripuarian (utara), yang saling bersaing. Romawi hanya sempat menaklukan Salian di bawah kampanye kaisar Julianus (358), dan setelah Romawi runtuh (430), Salian mendirikan dinasti Merovingian (476-750), sedangkan Ripuarian mendirikan dinasti Carolingian (750-887) sepeninggal raja terakhir Merovingian. Di titik ini, yang dimaksud Weber 'gereja Franks' terletak pada dinasti Carolingian (dinamai berdasarkan nama Charlemagne).

[32] *Filioque*, kata Latin yang artinya 'dan dari putra', frase baru yang disisipkan ke kredo (pengakuan iman) sebelumnya yang sudah digunakan Gereja Barat dan Timur sejak disetujui di Konsili Chalcedon (451 M). Persisnya, frase baru itu membuat posisi Roh Kudus muncul dari Putra sama seperti Putra berasal dari Bapa, menjadikan konsep Trinitas hirarki tuhan. Doktrin ini kemudian berlaku resmi sejak abad 11, dan diterima Anglikan dan mayoritas Protestan. Di sisi lain, Gereja Timur menolak kredo iman seperti itu sampai sekarang, tetap menggunakan Kredo Chalcedon, mempertahankan ide kalau Putra dan Roh sama-sama berasal dari Bapa.

[33] Kemungkinan besar, Weber merujuk kepada penerimaan Gereja Katolik terhadap Alkitab versi Vulgate (*editio vulgata*: 'versi awam') yang diterjemahkan Jerome selama 382-405 M atas permintaan Paus Damasus. Versi ini bukan yang berlaku sejak Konsili Niceae (325) sampai Chalcedon (451), sehingga Weber menyebutnya 'penolakan [Charlemagne] terhadap kanon'. Khususnya, di versi

gereja Byzantium. Karena itulah, mengamini dogma yang sulit bisa dipahami sepenuhnya, seperti mengadopsi doktrin Monofisit (*Monophysite*)[34] oleh mayoritas jemaat di timur dan di Mesir, menjadi ekspresi nasionalisme separatis mereka yang anti-kaisar dan anti-Helenik. Dengan cara sama, gereja Koptik monofisitik[35] lebih memilih penguasa Arab ketimbang Roma sebagai pelindung. Kecenderungan seperti ini cukup sering muncul.

Vulgate terdapat beberapa kitab 'Deuterokanonika' yang tidak dianggap kanon oleh kelompok Yahudi, Ortodoks, maupun Protestan. Dan karena versi Vulgate menggunakan bahasa Latin yang dimaksudkan agar bisa dibaca awam, 'diksi' kata jelas berubah jika dibandingkan Septuaginta—versi Alkitab yang digunakan sebelumnya—yang lebih kaya makna sehingga Weber menyebutnya 'dan [penolakan Charlemagne terhadap] keindahan artistiknya'.

[34] Monofisit (*monophysite*), doktrin yang meyakini Yesus tetap tuhan bahkan meski berjalan di bumi sebagai manusia, jadi meski terlihat seperti manusia sebenarnya ia lebih dari manusia kebanyakan. Doktrin ini diajukan secara ekstrem oleh Eutyches (375-454), pemimpin biara di Konstantinopel, yang dididik Cyrill (375-444), uskup Alexandria, penggagas awal monofisit. Ide tersebut lahir akibat ketakutan gereja Alexandria akan dominasi gereja Antiokhia di Timur Tengah waktu itu dengan doktrin Nestorian, yaitu menerima dualisme Yesus sebagai Tuhan sekaligus manusia secara terpisah saat berjalan di bumi. Di Konsili Efesus 431, Cyrill memang berhasil memenangkan argumentasi sehingga Nestorian dilarang karena dianggap sesat, namun konflik terus berlanjut di tingkat bawah dan kondisi gereja baru tenang setelah Cyrill menerima 2 tahun kemudian konsep dualisme Yesus. Terhadap sikap Cyrill yang melunak inilah Euthyces bereaksi keras, membuat monofisit ekstrem ruwet dan kompleks, sehingga Weber menyebutnya 'mengamini dogma yang sulit bisa dipahami sepenuhnya'. Monofisit ekstrem ini didukung Diodeces (meninggal 454), uskup pengganti Cyrill, namun kemudian di Konsili Chalcedon 451, monofisit dicap sesat, dan sejak itu Gereja Mesir diekskomunikasikan. Dewasa ini, monofisit masih dianut beberapa gereja seperti Apostolik Armenia, Ortodoks Koptik, Ortodoks Etiopia, dan Ortodoks Syria.

[35] Orang Mesir di masa Helenistik hingga munculnya Islam menggunakan bahasa Yunani dan menyebut diri mereka *Aigiptios* (Arab: *qibt*; dibaratkan: *copt*). Semenjak Islam masuk, bahasa Arab menjadi komunikasi sehari-hari sehingga istilah koptik diberlakukan ke gereja saja yang tetap menggunakan bahasa Yunani. Di periode inilah Weber merujuk, yaitu setelah keuskupan Aleksandria yang monofisit diekskomunikasikan, dan Islam masuk ke Mesir, mereka enggan bersatu ke Gereja Timur dan Barat jika harus melepas monofisitnya, memilih tunduk di bawah perlindungan para khalifah. Para khalifah tentu lebih suka jika mereka masuk Islam, namun setelah tahu konflik internal itu telah berlangsung lama, pengecualian dibuat, membuat Gereja Koptik tetap eksis hingga hari ini.

Namun perjuangan para imam melawan kritik—yang sangat mereka benci—dan melawan bahaya bahwa semangat anggotanya akan melemah, umumnya memainkan peran terbesar dalam mendorong kriteria pembeda dan doktrin yang berbeda hingga ke akarnya. Faktor yang lain adalah penitikberatan kepada pentingnya keanggotaan di denominasi tertentu, dan keinginan para imam untuk mempersulit perpindahan keanggotaan ke denominasi lain. Sebuah model bagi tanda pembeda keanggotaan religius disediakan lewat penandaan tato anggota-anggotanya berupa klan totemistik atau ksatria, yang dianggap memiliki basis magis. Yang terdekat dengan tato totemistik, minimal secara eksternal, adalah lukisan tubuh berbeda di sekte-sekte Hindu. Namun kewajiban sunat bangsa Yahudi dan tabu Sabat juga dimaksudkan, seperti yang ditegaskan berulang-ulang di Perjanjian Lama, untuk memberi efek pemisahan diri mereka dari bangsa-bangsa lain, bahkan menghasilkan efek lain yang cukup besar. Pemilahan tajam Kristen dari Yudaisme dihasilkan dari pilihan atas hari dewa matahari sebagai libur, meski pilihan ini bisa juga disebabkan oleh penerimaan mereka terhadap mitos soteriologis doktrin keselamatan mistagogik agama matahari Timur Dekat. Pilihan Muhammad terhadap Jum'at sebagai hari libur untuk beribadah kemungkinan dimotivasikan keinginannya memisahkan para pengikutnya dari Yudaisme yang memilih Sabtu, setelah upaya misinya kepada mereka gagal. Namun larangan mutlaknya terhadap penggunaan anggur memiliki analogi yang terlalu banyak dengan fenomena kuno dan yang ada di masa itu,

contohnya yang dilakukan kaum Rekhab[36] dan para Nazir,[37] yang jelas dimaksudkan untuk membendung ajaran imam Kristen meminum anggur (di ritual Perjamuan Kudus).

Dogma-dogma yang berbeda terus memiliki lebih banyak karakter praktis dan etis di India, terkait karakter etis nubuat-keteladanan. Sepuluh isu krusial yang menghasilkan aliran besar Budhisme di Konsili Vesali sebenarnya cuma berkisar di aturan-aturan monastik, namun kemudian banyak detail publik ditambahkan kemudian dengan maksud membuat pemisahan oleh kubu Mahayana.

Agama-agama Asiatik, di sisi lain, pada praktisnya tidak pernah menjadikan dogma instrumen pemilahan. Yang jelas, Budha menegaskan empat kebenarannya tentang ilusi besar sebagai dasar bagi doktrin keselamatan praktis delapan jalan mulia. Namun pemahaman terhadap kebenaran-kebenaran ini demi konsekuensi praktis, jadi bukannya seperti dogma di perspektif Barat, adalah tujuan utama dari kerja keselamatannya. Ini juga yang terjadi pada sebagian besar nubuat Hindu kuno.

Di komunitas Kristen, salah satu dogma yang pertama kali mengikat adalah penciptaan dunia oleh Tuhan dari ketiadaan (*creatio ex nihilo*), dan konsekuensinya membentuk sebuah tuhan transendental di dalam pemilahannya dari spekulasi gnostik kaum

---

[36] Kaum Rekhab (*Rechabites*), sekte Israel asketik yang dinamai dari Rekhab, ayah Yehonadab, sekutu Yehu, raja Israel, yang membantunya membunuh raja Ahab dan para nabi Baal saat hendak naik tahta. Sekte ini anti-Baal, dewa kesuburan masyarakat Kanaan, sehingga menjauhi aktivitas bertani, tidak minum anggur, dan cara hidup orang Kanaan. Mereka hidup nomadik dengan menjadi penggembala domba sebagai jalan asketik, dan seiring waktu, kelompok ini terserap ke kelas imam lewat pernikahan-pernikahan dengan kaum Lewi.

[37] Para Nazir (*Nazirites*) dari kata Hibrani *nazar* 'berpantang' atau 'menyucikan diri', merupakan kelompok kecil bangsa Yahudi yang diyakini sudah ada sejak jaman Musa, fenomena yang sebenarnya khas Timur Tengah. Di jaman kuno, kaum Nazirit biasanya disertai 'kekuatan adikodrati' dan ekstasis mirip nabi, dengan ciri rambut panjang tidak dipotong dan tidak pernah minum anggur (Samson contohnya). Namun di konteks yang disebutkan Weber, kaum Nazirit sudah tidak lagi punya 'kharisma' selain tanda rambut panjang, tidak minum anggur, dan tidak boleh menyentuh mayat.

intelektual. Di India, di lain pihak, spekulasi kosmologis dan metafisik lainnya tetap menjadi fokus mazhab-mazhab filosofis, yang selalu membuka sejumlah besar ruang bagi perbedaan terhadap ortodoksi, meski bukan tanpa pembatasan. Di Cina, etika Konfusian menolak semua ikatan ke dogma metafisik, dan mengijinkan magi dan kepercayaan akan ruh selagi masih bisa digunakan untuk mempertahankan pemujaan terhadap nenek moyang karena dianggap fondasi semua kepatuhan entah di tingkat patrimoni maupun birokratik (yang terekspresikan dalam nama tradisi).

Bahkan di dalam nubuat-etika dan agama kongregasi yang dihasilkan, terdapat sejumlah besar keragaman di jangkauan pertambahan dogma-dogma asli. Islam kuno memfokuskan diri ke pengakuan kesetiaan pada tuhan dan nabinya, bersama-sama dengan beberapa perintah pokok praktis dan ritual, sebagai basis keanggotaan. Namun perbedaan-perbedaan dogmatik, entah yang praktis maupun teoretis, menjadi lebih komprehensif ketika para imam, guru-guru komunitas, bahkan komunitas itu sendiri, menjadi penanggungjawab agama. Inilah yang kemudian terjadi di kaum Zoroastrian, Yahudi, dan Kristen. Namun kontroversi dogmatik yang sejati dapat muncul di Israel atau Islam kuno hanya dalam kasus-kasus perkecualian, karena kedua agama ini dicirikan oleh kesederhaan teologis di dalam doktrinnya. Di kedua agama tersebut, wilayah utama perselisihan memusat di sekitar doktrin anugerah, meski terjadi juga perselisihan tambahan terkait isu-isu praktis atau etis, dan terkait isu-isu ritual dan legal. Yang ini sangat menyolok di kasus Zoroastrianisme.

Hanya di kalangan Kristen berkembang dogmatika yang mengikat dan terasionalisasi bagi sejenis teoretisasi isu-isu kosmologis, mitos-mitos soteriologis (Kristologi), dan otoritas keimaman (sakramen). Dogmatika Kristen ini berkembang pertama-tama di periode Helenistik kekaisaran Roma, namun

di Abad Tengah elaborasi-elaborasi besar yang lain muncul di Barat. Secara umum, perkembangan teologis jauh lebih kuat di gereja Barat ketimbang gereja Timur, namun di keduanya, perkembangan maksimal teologi muncul ketika organisasi kuat imam-imam memiliki independensi dari otoritas politis yang paling besar.

Keasikan Kristen dengan perumusan dogma-dogma di jaman antik secara khusus dipengaruhi ciri pembeda kelas-kelas intelektual yang merupakan produk pendidikan Yunani; praduga dan tegangan metafisik khusus yang dihasilkan dari pemujaan Kristus; dan kebutuhan untuk menanggapi isu-isu kelas terdidik yang masih tetap berada di luar komunitas Kristen. Namun situasi sosial yang sama juga menentukan kekejaman gereja Kristen kuno terhadap intelektualisme murni (sangat kontras dengan posisi yang diambil agama-agama Asiatik). Kekristenan awal adalah sebuah agama kongregasi yang terdiri utamanya dari masyarakat awam kelas menengah-bawah, yang melihat dengan penuh curiga intelektualisme murni, sebuah fenomena yang harus diberi perhatian khusus oleh para uskup. Di gereja Timur, kelas-kelas menengah-bawah Yunani bukan-Helenik makin menyediakan bagi kekristenan para biarawan, khususnya setelah penghancuran sistem pendidikan Yunani di gereja Timur, sehingga perkembangan ini secara praktis mengakhiri konstruksi rasional dogma di sana.

Perkembangan dogma di dalam kekristenan dipengaruhi lebih jauh oleh bentuk pengorganisasian hirarkis komunitas-komunitas religius Kristen yang sangat berbeda. Di Budhisme kuno, hampir tiadanya organisasi hirarkis yang lengkap dan berarah-tujuan mau tak mau memustahilkan konsensus apa pun bagi dogmatika rasional seperti yang diproduksi di dalam kekristenan yang bahkan mengasumsikan jika doktrin keselamatan membutuhkan konsensus dogmatik semacam itu. Kekristenan menemukan kebutuhan untuk mempostulasi sejumlah kuasa

agar sanggup membuat keputusan-keputusan terkait ortodoksi doktrin-doktrin, dalam rangka melindungi kesatuan komunitas terhadap aktivitas para imam dan rasionalisme awam yang saling bersaing, yang sudah dimunculkan oleh pendidikan gerejawi itu sendiri. Hasil dari proses panjang evolusi ini, detailnya tidak bisa ditulis di sini, adalah gereja Roma menghasilkan jabatan doktrinal para uskup yang tidak mungkin salah (*infallible*) dengan harapan Tuhan tidak akan mengijinkan kongregasi pemimpin tingkat dunia ini sampai keliru. Hanya di kasus ini kita menemukan sebuah solusi doktrinal yang konsisten, yang mengasumsikan inspirasi pemegang jabatan doktrinal kapan pun keputusan harus diberikan terkait doktrin yang ada.

Di sisi lain, Islam dan gereja Timur, untuk beberapa alasan yang akan dijelaskan sebentar lagi, mempertahankan sebagai basis mereka penentuan validitas kebenaran dogmatik, praktik yang mengandalkan konsensus pejabat resmi organisasi pengajaran gereja, yang utamanya diisi teolog dan imam. Islam tiba di posisi ini dengan memegang cepat-cepat jaminan nabi bahwa tuhan tidak akan pernah mengijinkan kongregasi berimannya jatuh pada kekeliruan. Sedangkan gereja-gereja Timur mengikuti model praktik gereja Kristen perdana. Efek bersih hal ini adalah pencegahan kemungkinan apa pun pembengkokan dogma dari tradisi-tradisi awal keagamaan mereka. Contoh yang lain lagi, Dalai Lama memiliki kekuasaan merumuskan doktrin demi mempertahankan karakter magis dan ritualistik agamanya.[38] Di

[38] Budhisme Tibet memiliki sejarah unik karena berliku dan panjang, dimulai dari masuknya aliran-aliran seperti Vajrayana (Budhisme-Yoga) di abad 7-8, Padmasambhava (Tantrisme-Budhis) di abad 9-10 dan Theravada di abad 11-12. Hasilnya, muncul upaya penyatuan ketiganya di abad 13 menjadi mazhab Budhisme baru yang kemudian dikenal sebagai 'agama Tibet', yaitu *Dge-lugs-pa* ('Kebajikan'), dikenal juga sebagai kelompok 'Topi Kuning', perpaduan total keketatan monistik dan ritual dengan magi-mitos Mahayana. Di titik inilah konsep dan eksistensi Dalai Lama berada: inkarnasi berkelanjutan Sang Budha yang welas asih dalam diri Lama (Tibet: *Bla-ma*, 'yang tertinggi'), dimulai dari Dalai ke-1 (1391-1475) sampai yang terakhir, Dalai ke-14 (1935-___), pemenang Nobel Perdamaian tahun 1989. Istilah 'Dalai' sendiri merupakan pelafalan Inggris untuk

kalangan Hindu, sebaliknya, kekuasaan mengekskomunikasikan yang dipercayakan ke guru-guru, utamanya dimanfaatkan demi alasan-alasan politis, dan jarang dimaksudkan untuk menghukum penyimpangan dogmatik.

Kerja imam mensistematisasi doktrin-doktrin sakralnya dikembangkan secara konstan oleh bahan-bahan baru yang harus mereka atasi di praktik profesionalnya, berbeda total dari praktik ahli-ahli magi. Di kongregasi tipe agama etik, sesuatu yang baru dan berbeda jenisnya dari asistensi magis berkembang, yaitu khotbah dan penggembalaan (*pastoral care*[39]) rasional.

Khotbah, yang dalam pengertian asali kata ini adalah kumpulan instruksi tentang isu-isu religius dan etika, normalnya dianggap berkaitan secara unik dengan nubuat dan agama kenabian. Jadi, ketika suatu khotbah muncul tanpa berkaitan dengan hal-hal ini, maka ia hanyalah imitasi. Meski pada dasarnya, derajat signifikansi khotbah menurun ketika sebuah agama pewahyuan ditransformasi menjadi upaya imam-imam lewat rutinisasi, dan pentingnya khotbah jadi terjungkir-balik dengan komponen-komponen magis agama. Budhisme awalnya terdiri atas khotbah saja, sejauh yang berkaitan dengan kaum awam. Di Kristen, pentingnya khotbah menjadi proporsi bagi penghilangan komponen-komponen agama yang lebih magis dan sakramental. Karena itulah, khotbah mencapai signifikansi terbesar di Protestanisme, yang di dalamnya imam digeser oleh pengkhotbah.

---

kata Mongol *ta-le* yang di lidah Tibet *rgya-mtsho*, 'samudera', gelar kehormatan bagi kedalaman hikmah seorang Lama.

[39] Saya harus meminjam istilah 'penggembalaan' dari Kristen demi menyingkat terjemahan, selain juga istilah '*pastoral care*' ini merujuk ke agama tersebut. Secara umum, 'penggembalaan' adalah perhatian, pengayoman, dan kepemimpinan yang diberikan pemimpin komunitas keagamaan ke jemaahnya seperti memberi nasihat/dukungan, menghibur, membantu dalam doa, menegur, menguatkan, dan lain lain: bak hubungan orang tua ke anak, atau gembala ke kawanan yang dipercayakan untuk dijaga dan dirawat.

Penggembalaan, pengembangan religius untuk setiap individu, dalam bentuknya yang terasionalisasi dan tersistematisasi juga membentuk produk agama yang diwahyukan secara profetik. Ia memiliki sumbernya di dalam orakel dan di dalam konsultasinya dengan paranormal (*diviner*)[40] atau nekromanser. Paranormal dimintai konsultasinya ketika orang sakit atau yang buruk takdirnya dicurigai efek dari serangan magis, memastikan ruh-ruh yang marah, atau setan, atau tuhan, didamaikan. Ini juga menjadi sumber pengakuan iman, yang awalnya tidak berkaitan dengan pengaruh-pengaruh etis bagi kehidupan. Hubungan antara pengakuan iman dan perilaku etis, oleh karena itu, pertama kali diefekkan oleh agama etik, khususnya lewat nubuat. Penggembalaan kemudian mengambil bentuk yang berbeda. Di ranah pendistribusian kharismatik atas anugerah, ia berdiri di hubungan batin yang erat dengan manipulasi-manipulasi magis. Namun penanganan jiwa-jiwa bisa juga melibatkan penginstruksian individu-individu terkait kewajiban religius kongkrit kapan pun keraguan muncul. Akhirnya, penggembalaan, di pemaknaan tertentu, berdiri di antara distribusi kharismatis anugerah dan instruksi, mengandung pendistribusian pengayoman religius pribadi di saat mengalami tekanan dari dalam atau luar.

Khotbah dan penggembalaan berbeda dalam kekuatannya mempengaruhi secara praktis perilaku di hidup manusia. Khotbah menyingkapkan kuasa terkuatnya di periode ekstasis profetik. Di lintasan tanpa ujung hidup sehari-hari, khotbah merosot tajam sampai hampir hilang seluruhnya dalam kemampuannya mempengaruhi perilaku dan hidup karena kharisma individu yang mengucapkannya.

[40] Saya memilih menerjemahkan *diviner* 'paranormal' sesuai pemahaman umum kita, yaitu individu yang dianggap memiliki kemampuan gaib untuk membantu menyelesaikan masalah klien secara gaib. Ia berbeda dari orakel yang kemampuannya adalah meramal masa depan, dan nekromanser yang kemampuannya adalah berkomunikasi dengan arwah orang mati.

Penggembalaan dalam bentuk umumnya adalah instrumen riil imam atas kuasa, seperti yang beroperasi di seluruh dunia saat ini, dan mempengaruhi perilaku hidup dengan sangat kuat ketika agama meraih karakter etisnya. Faktanya, kekuatan agama etik terhadap massa berjalan paralel dengan perkembangan penggembalaan. Di mana pun kekuatan agama etik berkembang, gembala (*pastor*)[41] akan dimintai konsultasi di semua situasi hidup entah oleh individu per pribadi maupun fungsionaris-fungsionaris kelompok, sama seperti imam-paranormal profesional dimintai konsultasi di agama-agama magis, contohnya di agama Cina. Para fungsionaris keagamaan ini, yang penggembalaannya sudah mempengaruhi hidup sehari-hari kaum awam dan perilaku pejabat politis dengan suatu cara yang bertahan lama dan seringkali bersifat menentukan, telah menjadi rabi-rabi pengkonseling di Yudaisme, para pastur pengakuan dosa di Katolikisme, para gembala saleh jiwa-jiwa di Protestanisme, para *purohita* Brahminik di sidang keluarga atau masyarakat, para *guru* dan *gosain*[42] di Hinduisme, dan para *mufti*[43] dan *sheikh*[44] terhormat di Islam.

[41] Lagi-lagi saya meminjam istilah Kristen 'gembala' dengan alasan sama seperti catatan kaki no. 39.

[42] *Gosain*, kata Sansekerta yang artinya 'wadah atau bejana', yaitu seorang yang melaluinya kekuatan dan pewahyuan ilahi terkumpul untuk kemudian disampaikan atau disalurkan.

[43] *Mufti*, otoritas hukum Islam yang memberikan opini hukum formal (fatwa) untuk menjawab persoalan individu atau menilai sebuah kasus. Fatwa mensyaratkan pengetahuan tentang Al-Qur'an dan Hadis, selain juga pengetahuan tentang eksegesis dan kumpulan fatwa sebelumnya, jika sejumlah aturan negara atau masyarakat menjadi problematik. Fenomenaa *mufti* memuncak di kekaisaran Ottoman—mufti Istambul sampai digelari *sheikhul Islam* atau sheikh-nya Islam—otoritas tertinggi dalam hukum Islam, setara posisi mahkamah agung yang kepadanya sultan pun tunduk jika sudah mengeluarkan keputusan untuk perkara pengadilan tertentu. Namun seiring berkembangnya demokratisasi di negara-negara Islam, hak prerogatif mufti dibatasi oleh legislasi modern.

[44] Sheikh (*Sheik, Shaikh, Shaykh*), gelar masyarakat Arab di pra-Islam yang artinya seorang pria yang lebih dari 50 tahun usianya, diberikan ke pemimpin suatu suku, komunitas, agama, dan lain lain, seperti contohnya *sheikhul jabal* ('pemimpin suku di pegunungan'). Di masa Islam, gelar *sheikh* boleh juga diberikan

Sedangkan bagi perilaku individu di hidup pribadi, pengaruh terbesar penggembalaan meluas ketika imam mengombinasikan pengaplikasian etik dengan sistem rasional denda gereja. Ini teraih dengan penuh keahlian di gereja-gereja timur yang terdidik dalam pengaplikasian etik hukum Romawi. Pada prinsipnya, tanggung jawab praktis khotbah dan penggembalaan ini yang menstimulasi kerja keimaman untuk mensistematisasi pengaplikasian perintah etis dan kebenaran religius, bahkan hal pertama yang mendorong mereka mengambil sikap terhadap sejumlah isu yang belum terselesaikan di dalam pewahyuan. Konsekuensinya, tanggung jawab praktis yang sama di dalam khotbah dan penggembalaan ini yang menyadarkan mereka bahwa rutinisasi substantif tuntutan profetik terhadap preskripsi spesifik pengaplikasian etik, yang karenanya lebih rasional, terbalik dari nubuat-etik. Namun di waktu yang sama, perkembangan ini dihasilkan oleh hilangnya kesatuan tersebut, yang sudah dibuka nabi menuju etika—yaitu meraih standar hidup lewat hubungan 'bermakna' yang berbeda dengan tuhan, seperti dia sendiri sudah memilikinya, dan karenanya menganalisa bukan tampilan eksternal tindakan tunggal melainkan lebih kepada signifikansi maknanya bagi hubungan total dengan tuhan. Sedangkan bagi praktik keimaman, ia membutuhkan injungsi positif maupun pengaplikasian etis untuk orang awam. Untuk alasan inilah, keasikan awal agama dengan dinamika batin mau tak mau mengalami penurunan.

Sudah jelas jika titah yang substantif dan positif dari etika profetik dan transformasi etik, yang darinya para imam memperoleh bahan mereka dari masalah yang dibawa dongeng-dongeng rakyat, konvensi, dan kebutuhan faktual kaum awam, dijadikan keimaman ciri khas penggembalaan mereka. Karena

---

ke pria lebih muda namun yang paling terpelajar di kelas *ulama* (teolog). Di kekaisaran Ottoman, awalnya gelar *sheikh* diberikan ke sultan—seperti Sulaiman (1520-1566)—kemudian kepada *mufti* paling cemerlang.

itulah, semakin imam ingin meregulasi pola perilaku awam sesuai kehendak tuhan, khususnya jika dapat menaikkan status dan penghasilannya dengan melakukan hal tersebut, semakin dia harus berkompromi dengan pandangan tradisional masyarakat awam dalam merumuskan pola-pola doktrin dan perilaku. Inilah yang terjadi saat tidak ada pengajaran besar profetik yang berkembang, yang dapat membelokkan iman massa dari ikatan mereka ke tradisi yang didasarkan magi.

Ketika massa kian menjadi obyek pengaruh kaum imam dan fondasi kekuasaan mereka, para imam melakukan sistematisasi terhadap diri mereka lebih kuat ketimbang kebanyakan konsep dan praktik keagamaan yang lebih tradisional—dan magis. Karena itulah, ketika imam Mesir menginginkan kekuasaan lebih besar, pemujaan animistik hewan kian didorong ke pusat kepentingan religius. Tentunya fakta ini memperlihatkan pelatihan intelektual sistematik yang kian besar jika dibandingkan dengan masa-masa sebelumnya. Begitu pula di India, muncul sistematisasi pemujaan yang lebih besar setelah kaum Brahmana menggeser *hotar*—penyanyi kharismatik suci—dari tempat tertinggi di seremoni pengurbanan.[45] Kitab Atharva Veda jauh lebih muda ketimbang Rig Veda sebagai produk sastra, dan kitab Brahmana lebih muda lagi. Namun bahan religius tersistematisasi di Atharva Veda memiliki sumber historis jauh lebih tua ketimbang ritual-ritual pemujaan Vedik yang lebih terhormat, dan komponen lain Veda yang lebih tua; bahkan Atharva Veda adalah ritual yang murni magis (ranah

[45] Hotar, atau *hotr* (kata Sansekerta yang seakar dengan kata Persia *zoutar* kitab Zend-Avesta Zorastrian), sebuah kelas imam yang tugas utamanya memanggil para dewa di ritual persembahan kurban, *yajna* (Persia: *yazna*). Awalnya, sama seperti *zoutar* di Persia, *hotar* di India bukan resmi kelas imam selain orang-orang suci pengembara atau pertapa yang diperbantukan ke kaum Brahmana. Kemungkinan besar yang dimaksudkan Weber ini terjadi setelah Asvalayana (sekitar 400 M) membuat manual *hotar* bagi kaum Brahmana, *Asvalayana-srauta-sutra*, disisipkan di antara litani-litani kepada Indra dan 'putra-putra Brahma', dikidungkan selama pengurbanan, membuat posisi mereka bertambah satu sebagai *hotar*.

praktiknya jelas lebih tua ketimbang Veda tertua). Proses popularasi dan transformasi menjadi magi dari agama yang sudah disistematisasi para imam ini diteruskan lebih jauh di kitab Brahmana. Bahkan pemujaan Vedik yang lebih tua, seperti yang ditekankan Oldenberg, adalah milik pemujaan kelas-kelas berkuasa, berbeda dari ritual magis yang dimiliki seluruh kelompok sejak masa yang sangat kuno.

Proses serupa sepertinya terjadi juga di nubuat. Sebagai pembanding dengan kontemplasi intelektual yang unggul di Budhisme kuno, yang telah meraih puncak sublimitas tertinggi, Mahayana pada esensinya adalah popularisasi yang kian menyerupai pendekatan murni sihir atau ritualisme sakramen. Nasib yang sama terjadi pada doktrin Zarathustra, Lao Tzu, dan reformasi religius Hindu, dan di beberapa taraf doktrin Muhammad juga, ketika iman para pendiri ini beralih menjadi agama orang awam. Karena itulah, Zend Avesta memberikan sanksi terhadap pemujaan *haoma*, dan meski sudah dilawan dengan menyolok dan kuat oleh Zarathustra,[46] hanya beberapa elemen *bakkhantik*[47] saja yang dihilangkan dari pernyatannya yang penuh semangat. Hinduisme secara konstan mengkhianati kecenderungannya yang terus menguat untuk menyimpang ke magi, atau di kasus apa pun, ke soteriologi sakramen semimagis. Propaganda Islam di Afrika juga dibangun utamanya di atas fondasi masif magi, yang melaluinya mengakomodasi iman-

[46] Zarathustra melarang semua pengurbanan untuk menghormati Ahriman atau pengikutnya, para *daeva*, yang sejak masa pra-Zarathustra telah merosot citranya menjadi tuhan-tuhan jahat karena melihat ekses oargia dari praktik pengurbanan hewan yang dikombinasikan dengan minum *haoma*. Namun reformasi agama ini tidak berarti Zarathustra melarang pengurbanan hewan, atau penggunaan api, bahkan penggunaan *haoma* itu sendiri, selain melarang ritual orgia dan kemabukan. Lihat catatan kaki no.16 di Bab 2 untuk keterangan *haoma*.

[47] Elemen *bakkhantik* adalah menari-nari mengikuti musik sambil mabuk dan berteriak-teriak sampai ekstasis. Lihat catatan kaki no.17 di Bab 4 untuk penjelasan lebih detailnya.

iman lain yang saling bersaing tak peduli Islam awal menolak magi habis-habisan.

Proses ini, yang diinterpretasikan sebagai penurunan nubuat, secara praktis tidak bisa dielakkan. Nabi sendiri normalnya pengkhotbah awam saleh dengan kekuatan independen yang bermaksud menggantikan anugerah religius ritualistik tradisional dari tipe eklesiastik menuju pengorganisasian kehidupan berdasar prinsip-prinsip etis tertinggi. Namun penerimaan awam terhadap nabi, umumnya didasarkan kepada fakta bahwa dia memiliki kharisma tertentu. Biasanya ini berarti dia seorang ahli magi, atau jauh lebih besar dan kuat ketimbang ahli magi lain, bahkan memiliki kekuatan tak tertandingi atas setan bahkan kematian sendiri. Biasanya dia dipahami memiliki kekuatan membangkitkan orang mati, dan mungkin dia sendiri bangkit dari kubur. Singkatnya, dia sanggup melakukan hal-hal yang tidak bisa dilakukan ahli magi lain. Tidak jadi soal apakah nabi berusaha menyangkali kuasa yang diselewengkan seperti itu, karena sesudah kematiannya perkembangan yang terjadi jelas bergerak sangat jauh tanpa campur tangannya bahkan melampaui dirinya. Jika dia terus hidup dengan sejumlah cara di antara awam, maka dia sendiri harus menjadi obyek pemujaan, yang artinya harus menjadi inkarnasi suatu tuhan. Jika hal ini tidak terjadi, kebutuhan awam minimal terjamin dari bentuk ajaran nabi yang paling cocok untuk mereka, yang akan terus bertahan lewat proses penyeleksian terus-menerus semacam itu.

Oleh karena itu, dua jenis pengaruh ini—kekuatan kharisma profetik dan kebiasaan massa yang bertahan lama—mempengaruhi kerja para imam di dalam sistematisasi mereka, meski keduanya cenderung berlawanan satu sama lain di banyak hal. Karena di luar fakta kalau nabi pada praktiknya

selalu berasal dari orang awam, atau menemukan dukungan dari mereka, kaum awam sendiri tidak tersusun dari kekuatan-kekuatan tradisionalistik yang eksklusif. Rasionalisme lingkaran awam, oleh karena itu, adalah kekuatan lain yang terhadapnya keimaman harus mempertahankan diri. Dan perbedaan kelas-kelas sosial bisa jadi pemicu utama rasionalisme awam ini.

6

Kasta, Bangsawan, Kelas, dan Agama

Kebanyakan petani terikat kuat ke alam, begitu tergantung ke proses oganik dan kejadian di alam, dan secara ekonomis sangat sedikit yang terorientasi ke sistematisasi rasional sehingga kaum petani akan menjadi pengusung agama hanya jika terancam perbudakan atau pemiskinan, entah oleh kekuatan dalam negeri (finansial, tanah, atau bangsawan) atau oleh kekuatan politik dari luar.

Sejarah agama Israel kuno sudah memperlihatkan ancaman-ancaman besar terhadap kelas petani: pertama, tekanan dari kekuatan asing yang mengancam perbudakan, dan kedua, konflik antara petani dan tuan tanah lokal (yang di masa lalu tinggal di kota-kota). Dokumen-dokumen tertua, khususnya Nyanyian Debora,[1] menunjukkan elemen-elemen esensial yang tipikal terkait perlawanan konfederasi petani, melibatkan proses-proses asosiatif yang bisa dibandingkan dengan perlawanan

[1] Kemungkinan besar Weber merujuk perikop Nyanyian Debora di kitab Hakim-hakim pasal 5: 7 dan 13 yang mengkontraskan petani dan bangsawan.

petani di Aetolia,[22] Samnit,[3] dan Swiss.[4] Hal lain yang mirip dengan situasi di Swiss adalah masyarakat Palestina memiliki ciri geografis berupa wilayah persinggahan, terletak di tengah rute perdagangan dari Mesir ke Eufrat. Ini membuat kontak budaya sangat besar sehingga Palestina menghasilkan ekonomi uang lebih dulu. Konfederasi Israel bersaing kuat dengan bangsawan Filistin[5] dan Kanaan[6] yang tinggal di kota-kota,

[2] Aetolia, wilayah barat Yunani modern, dihuni bangsa itu sejak 1200 SM, terdiri atas aliansi desa-desa independen sampai 426 SM ketika Athena mulai meluaskan wilayah, membuat mereka sepakat membentuk Liga Aetolia di tahun 367 SM, berakhir ketika Agustus menaklukan mereka 27 SM. Karena mayoritas milisi Aetolia petani, pemanah dan pelempar lembingnya paling terkenal di Yunani, dan masyarakat ini berkontribusi besar di perang kemerdekaan Yunani modern (1814-1830) dari penguasaan Ottoman, menjadi basis kedua revolusi setelah Peloponesus dihancurkan.

[3] Samnit, masyarakat kuno gemar perang penghuni pegunungan di selatan Italia, terdiri atas 4 suku dan terus berkonflik dengan Roma selama 50 tahun yang ingin meluaskan wilayah (343-290 SM). Meski akhirnya menjadi taklukan, para petani gunung ini terus memberontak sampai 82 SM, membantu invasi Pyrrhus dan Hannibal, dan membantu salah satu kubu di Perang Sosial dan Perang Sipil sampai akhirnya terserap masuk sepenuhnya ke bangsa Romawi.

[4] Dinamika milisi petani Swiss cukup besar karena karakteristik dasar bangsa ini menjunjung tinggi kebebasan, dimulai sejak 1276 ketika petani menolak keinginan kaisar Holy Roman Empire membuat sistem feodal sampai 1874 ketika petani mendukung pembentukan federasi Swiss modern. Dalam konteks Weber, kemungkinan dia merujuk pemberontakan petani 1653 yang dipicu kesenjangan ekonomi kelas atas perkotaan dan kelas bawah pedesaan, yang aspek religiusnya disemai sejak Calvin menjadikan Jenewa pusat gerakannya (1541-1564).

[5] Filistin, salah satu bangsa dari Aegea yang menghuni pantai Palestina selatan di abad ke-12 SM, disebut orang Mesir *prst*, salah satu Bangsa Laut yang menginvasi negeri mereka 1190 SM setelah menjarah Anatolia, Cyprus, dan Syria. Orang Yahudi menyebut mereka datang dari Kaftor (Kreta), dan tinggal di selatan Tel-Aviv (Pentapolis: Gaza, Ashkelon, Ashdod, Gath, Ekron), membuat wilayah itu disebut Filistia dan di lidah Latin 'Palestin'. Israel pra-Daud beberapa kali berperang—yang paling terkenal Samson—dan setelah Daud meninggal, Filistin kembali merdeka, dan berperang dengan 2 pecahan Israel, lalu menjadi taklukan Asyur, Mesir, Babilonia, Makedonia, dan Romawi. Orang Filistin terkenal sebagai ahli pandai besi terbaik di sejarah Timur Tengah, yang bahan bakunya diimpor dari Anatolia.

[6] Kanaan, penduduk asli Palestina pra-Yahudi, terekam di teks Mesir dan Phoenicia, menempati wilayah yang sekarang menjadi negara Syria, Palestina, dan Israel modern. Nama Kanaan dari lidah Semitik 'abu-abu kemerahan' untuk menyebut produk utama niaga mereka, zat pewarna alamiah. Bangsa Kanaan asli

para ksatria dengan kereta besi, "para petarung yang sudah dilatih sejak usia dini" seperti gambaran tentang Goliat,[7] yang berusaha memperbudak dan menarik pajak dari petani di tanah yang berlimpah susu dan madunya itu.[8]

Adalah konstelasi paling signifikan bagi faktor-faktor historis kalau perlawanan ini, selain juga penyatuan suku-suku dan ekspansi di periode Musa, terus-menerus diperbaharui di bawah kepimpinan para penyelamat agama Yahweh ('para mesias', dari kata *mashiah* yang artinya 'yang diurapi'—seperti Gideon dan lain-lain yang disebut 'para hakim'[9]). Karena kepemimpinan yang unik inilah, isu religius yang jauh melampaui tingkat pemujaan agraris yang biasa, masuk lebih awal ke agama kuno petani Palestina.[10] Namun baru setelah kota Yerusalem ditaklukan,[11] pemujaan Yahweh, dengan legislasi sosial Musanya,

---

yang memusat di Yerikho 8000 SM sudah bercampur dengan banyak pendatang sebelum Habiru (lidah Mesir untuk menyebut Yahudi) masuk Palestina seperti Amori, Hiksos, Ugarit, Hurit, dan Hitit. Sedangkan kota-kota besar Kanaan yang lain adalah Yerusalem, Bet Shemes, Gezer, Hazor, Megido, dan Sikhem.

[7] Kemungkinan besar Weber merujuk pertarungan Daud dan Goliat di kitab 1 Samuel 17 karena deskripsi Weber cocok dengan ayat 4-7.

[8] Tanah yang berlimpah susu dan madu' adalah istilah yang digunakan bangsa Ya hudi kuno untuk menyebut wilayah Kanaan sejak pemanggilan dan pengutusan Musa oleh Yahweh sebagai nabi (Keluaran 3:8), bukan istilah yang digunakan Abraham-Ishak-Yakub.

[9] Kitab Hakim-hakim Perjanjian Lama, disebut periode hakim karena belum ada raja (monarki) di bangsa Yahudi sepeninggal Musa. Hakim di sini dimaknai 'pengganti' Musa yang diangkat Yahweh membela umatnya dari invasi bangsa-bangsa di sekitarnya. Setiap hakim memimpin Israel seumur hidupnya, lalu penggantinya muncul di tempat dan masa lain sesuai konflik antar-bangsa yang dialami. Periode ini bisa dikatakan sebagai teokrasi karena tidak ada keimaman rasional yang kuat selain kelas ksatria saleh dan bijak. Hakim terakhir Samuel, dan setelah itu Saul menjadi raja pertama orang Yahudi.

[10] Istilah 'Palestina' selalu digunakan sejarawan dan teolog Kristen untuk menyebut wilayah yang dihuni bangsa Yahudi kuno, sekarang menjadi negara Palestina modern dan Israel modern.

[11] Kisah Yerusalem yang ditaklukan Daud terekam di 2 Samuel 5:6-9, dan sejak itu menjadi pusat peribadatan Yahweh. Sepeninggal Salomo/Sulaiman, kerajaan terpecah jadi dua: Israel (utara) beribu kota Samaria dengan pemujaan di Betel, dan Yehuda (selatan) beribu kota Yerusalem dengan Bait Salomo. Sebelum Daud, kota ini dikuasai berganti-ganti oleh Asyur, Babilonia, Hitit, Mitani, dan

menjadi agama etik sesungguhnya. Bahkan ketika suara para nabi dilontarkan, sebagian berada di bawah pengaruh gerakan reformasi sosial agraria untuk melawan bangsawan tanah di perkotaan dan para rentenir finansial, dan sebagian lagi mengacu ke perintah hukum Musa untuk menuntut kesetaraan kelas.

Namun agama profetik bukan berarti produk dari pengaruh-pengaruh agraria semata. Nasib masyarakat miskin perkotaan juga salah satu faktor dinamis utama di dalam doktrin reformasi sosial teolog pertama dan satu-satunya di kesusastraan Yunani yang resmi, Hesiodus. Semakin agraris esensi pola sosial sebuah budaya, contohnya Roma, India atau Mesir, semakin elemen agraris populasinya jatuh ke pola tradisionalisme, dan agama yang seperti itu, minimal yang beredar di massa, malah tidak mengandung rasionalisasi etik. Ini juga terjadi di dalam perkembangan Yudaisme dan Kristen berikutnya, di mana petani tidak pernah muncul sebagai pengusung gerakan etis rasional. Pernyataan ini benar sepenuhnya untuk kasus Yudaisme, sedangkan di Kristen, partisipasi petani di gerakan etis rasional muncul hanya di kasus-kasus luar biasa, persisnya dalam bentuk revolusioner komunisme. Sekte puritan Donatis di Romano-Afrika,[12] provinsi Romawi terluas, sangat populer di kalangan petani, namun cuma ini satu-satunya contoh fokus

Mesir, namun mayoritas penduduknya tetap warga Kanaan. Setelah dikuasai Daud, perlahan mayoritas warga didominasi keturunan Yahudi sampai mereka dibasmi dan diusir dari Palestina pada masa Kaisar Hadrian (135 M). Setelah Roma runtuh, sebagian kecil orang Yahudi kembali namun komposisi penduduk sudah berubah, yaitu campuran bangsa-bangsa Timur Tengah. Setelah Islam muncul, perlahan mayoritas Yerusalem didominasi keturunan Arab, dan usai Perang Salib, praktis dihuni keturunan Arab dan Timur Tengah lain, sedangkan orang Yahudi baru kembali besar-besaran di awal 1900-an.

[12] Donatis, pengikut Donatus (meninggal 355), termasuk kelompok Kristen tertua di Afrika Utara, memisahkan diri dari Katolik Roma di tahun 312 yang memilih Caecilian sebagai uskup Karthago. Mereka menolak campur tangan negara terhadap urusan gereja, dan lewat *Circumcellion*, milisi petani, melakukan revolusi sosial berideal eskatologi, menjadikan kemartiran penghargaan tertinggi. Donatisme hilang seiring lenyapnya kekristenan di wilayah itu abad ke-7 saat Islam menguasai seluruh pantai utara Afrika.

petani untuk gerakan etis rasional di jaman antik. Taborit[13] yang sebagian berasal dari kelompok petani, para petani Jerman pendukung 'hak ilahi' di perang petani,[14] para petani komunis radikal Inggris,[15] dan di atas semuanya, sektarian

[13] Taborit (Czhech: *Tabori*), anggota kelompok militan *Hussit Bohemia* di selatan Praha yang ingin mereformasi gereja Katolik (1420), ketat memegang Alkitab secara harfiah dan menolak sistem denda gereja dan sistem sakramen (kecuali ekaristi dan baptis). Nicholas Pelhrimov, uskup pertama Taborit, menggunakan bahasa lokal sebagai pengganti Latin di liturgi dan mengijinkan pasturnya menikah. Namun penggantinya, Jan Zizka dan Prokop, melakukan kampanye militer yang menghancurkan semua gereja Katolik sampai-sampai *Utraquis*, sekutunya, bergabung dengan pasukan Katolik menghancurkan Zizka (1424) dan Prokop (1434), lalu markas mereka di Tabori (1452).

[14] Perang Petani Jerman (1524-1526) terjadi karena tekanan ekonomi, agama, dan ketidakadilan tuan tanah terhadap petani di desa dan masyarakat bawah di kota, dimulai dari Stuhlingen dekat Swiss, menyebar ke seluruh Jerman kecuali Bavaria, sampai ke Austria. Petani menuntut boleh memilih pemimpinnya sendiri, menghapus perbudakan, boleh memasuki 'hutan larangan', menghapus aturan feodal lain yang menekan, dan meminta keadilan dalam persidangan. Pemberontakan ini dipimpin petinggi gerakan Anabaptis, Thomas Munzer, yang setelah sukses menumbangkan tuan tanah memberlakukan prinsip kepemilikan bersama semua orang atas lahan. Pemberontakan berakhir setelah Munzer dibunuh meski anehnya, Luther yang ide-idenya memicu petani memberontak justru mengkritik penggunaan kekerasan ketika pemberontakan itu berhasil, membuat semangat perlawanan menurun drastis.

[15] Petani komunis radikal Inggris melakukan pemberontakan besar-besaran paling populer tahun 1381, dilakukan para buruh tani, buruh perkotaan, seniman, tukang, perajin, pelacur, dan penjahat, dipicu oleh diberlakukannya *pajak poling*. Dikenal juga sebagai *Pemberontakan Wat Tyler*, berlangsung Mei-Juni, dimulai dari Essex menyebar ke tempat lain, lalu pemberontak Essex dan Kent masuk London bulan Juni. Di sana, kelompok Kent yang dipimpin Wat Tyler mengamuk dan membunuh beberapa pedagang dari Belgia saat menjarah istana Duke of Lancaster, paman raja. Sementara Tyler dan raja Richard II bertemu besoknya untuk bernegosiasi, kelompok Kent menyerang Tower of London dan mengeksekusi kanselir, Uskup Agung, dan bendaharawan raja yang dianggap biang kerok aturan baru. Besoknya raja meminta bertemu lagi namun ternyata itu jebakan karena Tyler ditangkap dan dipaksa menghentikan pemberontakan. Krisis London usai namun kisruh di provinsi memuncak minggu depannya, membuat uskup Norwich melibas dengan tangan besi. Pemberontakan berakhir namun janji raja untuk menghapus perbudakan lewat pajak dan aturan feodal lain serta memberi kelonggaran perniagaan tidak pernah direalisasikan.

petani Rusia[16]—semuanya memiliki aspek-aspek tertentu yang bersentuhan dengan komunisme agraris yang kurang lebih mendukung pelembagaan kepemilikan komunal atas lahan. Semua kelompok ini merasakan dirinya terancam proletarisasi, dan berbalik melawan gereja resmi, pertama karena gereja mewajibkan perpuluhan, dan kedua, karena geeja berfungsi sebagai penyedia bantuan finansial dan lahan untuk tuan-tuan tanah. Asosiasi kelompok-kelompok tani dengan tuntutan-tuntutan keagamaan ini dimungkinkan hanya ketika dijalankan berdasarkan agama etis yang sudah berlaku, yang mengandung nubuat atau janji spesifik yang mendorong dan menjustifikasi 'hukum kodrat' revolusioner. Uraian lebih jauh tentang hal ini akan diberikan di konteks lain.

Karena itulah, manifestasi hubungan dekat agama petani dan gerakan reformasi agraria tidak pernah terjadi di Asia, di mana kombinasi nubuat keagamaan dengan arus-arus revolusioner, contohnya di Cina, mengambil arah yang berbeda dan tidak pernah mengarah ke bentuk gerakan petani yang sesungguhnya. Petani yang mengusung sejenis agama adalah kasus yang jarang terjadi karena yang lebih banyak terjadi justru mereka pengusung magisme asali.

Namun nubuat Zarathustra tampaknya menarik sejumlah kecil rasionalisme petani yang, setelah belajar untuk bekerja dengan cara teratur dan mengembang-biakkan ternak, berjuang melawan agama orgiastik nabi-nabi palsu yang mengandung penyiksaan hewan. Yang seperti ini, seperti pemujaan

[16] 'Sektarian petani Rusia' yang dimaksud Weber kemungkinan besar terkait sampai empat kali pergantian model pemerintahan hanya di kurun 8 bulan sejak Revolusi pertama (Februari-Maret 1917) menggulingkan Tsar ke berdirinya pemerintahan Bholsevik (Oktober-November 1917). Pergantian model ini disebabkan gesekan antar-pendukung revolusi sendiri yaitu petani dan warga desa (di dalam dan sekitar Rusia), buruh pabrik dan warga miskin perkotan, kaum cendekiawan (liberal dan komunis), para birokrat menengah-bawah (kota dan desa), tentara, dan kelompok lain seperti perajin, pedagang kecil, dan lain lain. Terkait akar-akar sektarian petani, lihat catatan kaki no. 22 dan 23.

kemabukan yang dilawan Musa, kemungkinan besar berkaitan dengan memakan secara *bakkhantik* hewan kurban yang masih hidup. Di agama Parsi,[17] hanya lahan yang ditanami saja yang dianggap murni dari sudut pandang magis, dan karenanya hanya tanaman yang diambil dari situ yang dapat menyenangkan tuhan. Akibatnya, bahkan setelah pola agama yang dibentuk nubuat orisinil menjalani sejumlah transformasi sebagai hasil dari adaptasinya dengan kebutuhan sehari-hari, tetap saja ia mempertahankan pola agrarisnya yang unik, sehingga konsekuensinya, muncul kecenderungan anti-kota yang khas di doktrin-doktrin etika sosialnya. Padahal ketika Zarathustra mengekspresikan kepentingan ekonominya, kecenderungan yang muncul justru mirip ide para bangsawan dan tuan tanah tentang kesejahteraan petani ketimbang ide petani tentang kesejahteraan mereka sendiri. Secara umum, petani utamanya tetap terlibat dengan magi cuaca dan magi animistik atau ritualisme; dan sejauh mereka mengembangkan agama etis, fokusnya hanya ke etika formalistik murni *do ut des* tentang tuhan dan imam.

Bahwa petani telah menjadi prototipe pembeda bagi individu saleh yang ingin menyenangkan tuhan adalah fenomena yang bisa dijumpai di mana pun di jaman modern—kecuali Zoroastrianisme dan beberapa contoh lain yang tersebar di mana-mana—yang menentang budaya kota dan disorganisasi kaum terdidik yang merepresentasikan elemen-elemen patriarki dan feodalistik, atau di kaum intelektual yang diisi kualitas *Weltschmerz* (penderitaan/kesakitan dunia). Tidak satu pun agama penting di Asia Timur memiliki ide untuk memberi manfaat religius bagi petani. Bahkan di agama-agama India, dan yang

[17] Penganut Agama Parsi, sebutan untuk kaum Zorastrian yang lari ke India, Afghanistan, Kazakhstan, dan Cina saat Iran menjadi Islam di abad ke-7. Khususnya di India, setelah 1300 tahun bermukim di sana, doktrin mereka mengalami banyak modifikasi ketimbang doktrin awalnya, jadi lebih agraris ketimbang politis (lihat catatan kaki no.13 di bab 2).

paling konsisten di agama keselamatan Budhisme, kaum tani justru menjadi tersangka religius, atau dilarang total karena sudah melanggar *ahimsa*, yaitu larangan mutlak mengambil nyawa hidup makhluk hidup apapun alasannya.

Agama Israel di masa profetik masih banyak bernuansa agama petani. Di sisi lain, di masa pembuangan, pemuliaan pertanian sebagai cara menyenangkan Tuhan utamanya adalah ekspresi dari oposisi kaum cendekiawan atau kelompok-kelompok patriarkhat terhadap perkembangan pesat kota-kota asing. Agama aktual lebih memiliki tampilan yang berbeda, bahkan di masa itu dan di masa berikutnya, di periode Farisi,[18] yang mengambil bentuk yang sama sekali berbeda. Di dalam kesalehan kongregasionalistik *chaberim*[19] contohnya, 'gaya hidup desa' diidentikkan dengan 'tidak bertuhan', dan warga

[18] Farisi (Hibrani: *Perushim*), kelompok religius Yahudi yang muncul 165-160 SM setelah pemberontakan Makabe sampai penghancuran Bait Kedua di Yerusalem (70 M), motor penggerak Yudaisme selama periode tersebut karena menekankan rasio untuk menafsirkan dan mengaplikasikan kitab suci secara harmonis. Mereka bertentangan dengan Saduki, kelas imam yang menganggap satu-satunya kepastian hanya hukum tertulis Taurat Musa, kitab yang lain tidak penting. Farisi sebaliknya, karena dibentuk ahli kitab dan awam, mengakui adanya evolusi di dalam hukum, menerima baik yang tertulis dan yang tidak, yaitu yang disampaikan para nabi dan yang diturunkan secara lisan sejak Musa di masyarakat. Kalau begitu Farisi pada esensinya bukan kelompok politik selain paguyuban cendekiawan dan orang saleh, menikmati popularitas sehingga sering didaulat menjadi juru bicara rakyat. Karena itulah, sistem sinagog lahir dari tangan Farisi yang menganggap penyembahan Yahweh tidak harus dilakukan di Bait Suci atau lewat potong kurban semata, melainkan dengan mempelajari kitab suci dan banyak berdoa. Yudaisme, oleh karena itu, hidup sampai sekarang berkat gerakan mereka, yang terus mempertahankan sistem sinagog bahkan setelah terusir keluar dari Yerusalem.

[19] *Chaberim*, dari istilah Hibrani *chaburah*, acara makan bersama untuk persaudaraan dan persahabatan di Yudaisme, ekskslusif untuk kalangan guru-guru dan guru-murid sehingga tidak terbuka untuk publik luas. Yesus meniru sistem *chaburah* ini selama pelayanannya, yang terakhir tercatat di perjamuan terakhir sebelum besoknya disalibkan. Gereja Kristen perdana meneruskan tradisi *chaburah* dengan membuka keeksklusifannya sehingga siapa pun yang beralih iman ke Kristen apa pun latar belakangnya boleh ikut, menamai sistem mereka *agape*, perjamuan kasih. Di abad 3, sistem ini disakramenkan menjadi *ekaristi*, namun sejak Reformasi Protestan, sistem *agape* dihidupkan kembali sampai sekarang.

pedesaan Yahudi menjadi kelas dua secara politis dan religius. Karena menurut hukum ritual Yahudi, mustahil petani bisa hidup saleh, sebuah pandangan yang mirip Budhisme dan Hinduisme. Konsekuensi-konsekuensi praktis dari teologi paska-pembuangan ke Babel, apalagi teologi Talmudik[20] yang lebih ketat, membuat kian sulit orang Yahudi mempraktikkan pertanian. Bahkan sekarang, kolonisasi Zionis di Palestina telah menemukan larangan absolut ini dalam bentuk tahun sabat, produk para teolog Yudaisme di masa berikutnya. Untuk mengatasi kesulitan ini, para rabi Eropa Timur, kontras dari pemimpin ortodoksi Yahudi Jerman yang lebih doktriner, harus menginterpretasikan pelayanan spesial itu berdasarkan ide bahwa kolonisasi seperti itu memang sungguh-sungguh menyenangkan Tuhan.

Di kekristenan awal, bisa disebut demikian, orang-orang sederhana dianggap kafir (*paganus*). Bahkan doktrin resmi gereja-gereja Abad Tengah, seperti yang dirumuskan Thomas Aquinas,[21] memperlakukan petani sebagai orang Kristen kelas rendahan, dan sangat sedikit ia menghargai mereka. Pemujaan religius

[20] Talmud, kata Hibrani yang artinya 'belajar/mempelajari', buku pegangan para rabi Yahudi, mengacu pada kumpulan ajaran lisan guru dan cendekiawan Yahudi menginterpretasikan kitab suci sejak jaman nabi-nabi (abad 7 SM) sampai sekarang. Pertama kali diterbitkan di Basel 1578, berisi 2 sumber: *Bavli* (dari periode pembuangan ke Babilonia abad 5 SM) dan *Yerushalmi* (dari periode sesudahnya). Semua edisi Talmud sekarang mengacu dan melengkapi edisi pertama itu. Secara umum, Talmud terbagi dalam 3 kategori: *Mishna* ('ulangan pelajaran') yang berfokus ke hukum dan aturan Yudaisme melaksanakan Taurat, *Gemara* ('kumpulan lengkap') yang berfokus ke penginterpretasian *Mishna*, dan *Midrash* ('pemaparan/investigasi') yang berfokus ke eksegesis dan penginterpretasian kitab suci. Sejak Abad Tengah sampai sekarang, Talmud menjadi bagian kurikulum resmi sekolah-sekolah Yahudi.

[21] Thomas Aquinas (1224-1274), teolog dan filosof Abad Tengah paling berpengaruh di Katolikisme dan dunia Barat, berasal dari ordo Dominikan, digelari *Doctor Angelicus* ('Doktor Malaikat') karena 2 karyanya *Summa Theologiae* dan *Summa Contra Gentiles* menjadi sistem utama teologi Katolik sejak abad 13 sampai sekarang. Sistem pikirnya dikenal dengan nama Skolastik, dan mazhab filsafat-teologi yang lahir darinya disebut Thomisme dan Neo-Thomisme.

oleh petani dan penerimaan akan nilai istimewa kesalehannya merupakan hasil perkembangan yang lebih modern. Ini menjadi karakteristik Lutheranisme khususnya—terbalik dari Calvinisme dan kebanyakan sekte Protestan yang lain—selain juga agama Rusia modern, yang memanifestasikan pengaruh-pengaruh Slavofilia (*Slavophile*).[22] Yang terakhir ini adalah komunitas-komunitas gereja yang, lantaran jenis doktrin atau organisasinya, terikat sangat erat kepada kepentingan otoriter penguasa dan bangsawan daripada mereka yang bergantung padanya. Di Lutheranisme modern (karena ini bukan pandangan Luther sendiri), kepentingan yang dominan adalah perlawanan terhadap rasionalisme kaum intelek, dan liberalisme politis. Di dalam ideologi 'petani religius' Slavofilia, minat utamanya adalah perlawanan terhadap kapitalisme dan sosialisme Barat. Akhirnya, pemuliaan sektarian-sektarian Rusia oleh *Narodniki*[23]

[22] Slavofilia, atau Slavik-filia, pemujaan budaya Slavia (Eropa Timur dan Asia Barat Laut), penamaan untuk gerakan intelektual 1830-1870 yang berpusat di Moskow, beranggotakan kaum cendekiawan, kelas kaya dan aristokrat yang banyak menjelajah negeri lain. Dipicu pemikiran Friedrich Schelling, filosof Jerman, mereka membuat program reformasi sosial yang meliputi segala aspek. Ringkasnya: gerakan Slavofilia menyimpulkan Rusia mestinya mengikuti dinamika sejarah sosialnya sendiri, tidak harus meniru model Eropa Barat yang sudah korup lantaran rasionalisme, indvidualisme, dan materialismenya selalu didukung Katolikisme Roma yang melanjutkan semangat ekspansionisme Romawi. Rusia sebaliknya, sebagai pusat ortodoksi sejak abad 15 memiliki karakter yang menjunjung harmoni hubungan alam-manusia-tuhan, membuat semangat kolektivitas sosialnya mirip Kristen perdana sehingga meyakini jika reformasi sosial-politik-ekonomi mestinya sejalan dengan semangat religius. Mereka menyimpulkan Rusia jadi rusak sejak Peter Agung (memerintah 1682-1725) mengadopsi birokrasi Barat yang pro bangsawan dan tuan tanah, membuat konflik tajam dengan masyarakat dan kaum tani, memperhamba otoritas Ortodoksi, dan menghasilkan sistem tsar yang otoriter. Setelah gerakan ini merosot, idenya diteruskan kelompok Pan-Slavia (nasionalis ekstrem) dan Narodniki (Populis revolusioner).

[23] *Narodniki*, bentuk jamak kata Rusia *narodnik*, berarti 'populis', dari kata dasar *narod*, berarti 'masyarakat/rakyat', anggota gerakan politik bawah tanah mahasiswa Rusia (1873-1876) dengan tujuan utama mengubah negara agraris Rusia yang mayoritas petani menjadi negara sosialis. Gerakan ini dimulai dari ketidakpuasan kaum cendekiawan terhadap Manifesto Emansipasi (1861) yang dikeluarkan Aleksander II. Meski membebaskan petani dari perbudakan namun tetap mendukung tuan tanah menguasai lahan kolektif penduduk desa. Meski

memadukan protes anti-rasionalis terhadap intelektualisme dengan pemberontakan kelas petani terproletarisasi melawan gereja birokratik yang melayani kepentingan kelas penguasa, karenanya melingkupi komponen-komponen perlawanan sosial dengan aura religius. Oleh karena itu, apa yang terlibat di semua kelas ini adalah reaksi besar terhadap perkembangan rasionalisme modern, yang darinya kota dianggap pengusungnya.

Sebagai kontras yang menyolok bagi semua ini adalah fakta bahwa kota, sejak masa-masa awal, dianggap sebagai tempat kesalehan. Di abad 17 kemarin contohnya, Baxter menyaksikan sendiri bagaimana hubungan antara penenun di wilayah pedesaan Kidderminster dengan metropolis London (akibat perkembangan industri rumah tangga) meningkatkan secara signifikan kesalehan para penenun itu. Bahkan Kristen perdana sendiri bukan lain adalah sebuah agama kota, seperti yang gamblang diperlihatkan Harnack, di mana yang penting di eksistensi kota adalah kelangsungan proporsi hubungan mereka dengan peningkatan populasinya. Di Abad Tengah juga, kesetiaan pada gereja, selain juga gerakan sektarian di agama, muncul seiring perkembangan kota-kota. Jadi sepertinya mustahil jika agama kongregasi terorganisasi seperti Kristen dapat berkembang terlepas dari kehidupan komunitas sebuah kota (khususnya gereja-gereja di Timur). Ini terlihat dari konsep yang dihasilkan Kristen perdana yang berpijak dari upaya menghalangi tabu antar-klan, konsep jabatan, dan konsep komunitas sebagai lembaga (*Anstalt*), sebuah entitas korporat terorganisasikan yang melayani fungsi-fungsi spesifik yang realistis. Yang jelas, kekristenan, demi kepentingannya, terus menguatkan konsep-konsep ini, dan sangat terbuka untuk

terpengaruh Marx, Narodniki tidak berambisi menjadikan Rusia komunis karena tidak akan cocok dengan *mir*, sistem tradisional kehidupan petani Rusia yang berbasis kolektivitas-kapital (mirip konsep koperasi Bung Hatta).

menerima konsep-konsep lebih baru seiring pertumbuhan kota-kota Eropa di Abad Tengah. Meski sebenarnya konsep-konsep itu sudah meraih perkembangan terpenuhnya hanya di budaya Mediterania, khususnya Yunani, dan kemudian di hukum perkotaan Romawi. Jadi, kualitas spesifik kekristenan sebagai agama etik keselamatan dan sebagai program kesalehan pribadi, menemukan pengembangan riilnya di lingkungan perkotaan; dan di sanalah, mereka menggerakkan secara konstan stimulus-stimulus baru sebagai upaya pembalikan, persisnya menginterpretasi-ulang ritual, magi, atau formalisme yang didukung kekuatan-kekuatan feodal dominan.

Pada prinsipnya, kelas para bangsawan kstaria, dan kekuatan feodal umumnya, tidak siap menjadi pengusung etika religius rasional. Pola hidup ksatria memiliki sedikit saja kedekatan dengan konsep kekuasaan bagi kebaikan, atau dengan tuntutan etik sistematis suatu tuhan transenden. Konsep-konsep seperti dosa, keselamatan, dan kerendahan hati religius tidak hanya terkesan jauh dari semua kelas elit politis, khususnya para bangsawan ksatria, namun juga terkesan menggerogoti pemahaman mereka tentang kehormatan. Menerima konsep agama yang seperti itu, dan tunduk di hadapan nabi atau imam, hanya akan menjadikan dirinya tampak seperti jelata biasa, merasa dipermalukan oleh sesama pahlawan petarung atau bangsawan lain, seperti yang dirasakan bangsawan Romawi di

masa Tacitus[24] atau bangsawan mandarin di masa Konfusius.[25] Menjadi rutinitas psikologis sehari-hari jika bangsawan harus menghadapi kematian dan irasionalitas nasib manusia. Bahkan peluang dan petualangan dari eksistensi duniawi ini mengisi hidupnya hingga ke taraf ia tidak lagi membutuhkan dari agama apa pun (selain menerima di bibir saja) perlindungan terhadap magis jahat, atau menganggap ritual seremoni agama itu kongruen (sama dan sebangun) dengan kastanya seperti doa-doa para imam bagi kemenangan atau surga para pahlawan seandainya mati nantinya di pertempuran.

Seperti yang sudah disebutkan di bagian lain, orang Yunani terdidik selalu tetaplah kelas ksatria, minimal dalam teori. Keyakinan animistik sederhana terhadap ruh-ruh yang memburamkan kualitas eksistensi paska kematian ini, yang akhirnya meruntuhkan semua isu lain (meski yang

[24] Cornelius Tacitus (55-124) terkenal sebagai sejarawan Romawi, pernah memegang posisi *quaestor* tahun 79, *praetor* tahun 88, *consul* tahun 97 dan *proconsul* (gubernur) di Asia tahun 112-113. Di tahun 81, dia menulis *Dialogus de Oratibus* yang mendeskripsikan pendidikan Romawi. Di tahun 98 dua bukunya selesai: *De Vita Iulii Agricolae*, biografi negarawan dan jenderal Romawi, Gnaeus Julius Agricola mertuanya sendiri, dan *Germania*, etnografi tentang Jerman. Setelah itu, barulah dia menulis sejarah Romawi. Bagian pertama (digarap 104-109), *Historiae*, mengisahkan sejarah Romawi dari tahun 69 sampai pembunuhan kaisar Domitian di tahun 96. Bagian kedua (digarap 115-117), *Annales*, atau *Ab Excessu Diui Augusti*, mengisahkan sejarah Romawi tahun 14-68 di bawah kaisar-kaisar Julio-Claudian dari Tiberius sampai Nero. Kemungkinan besar, Weber merujuk kepada deskripsi bangsawan di dalam *Historiae*, ketika Romawi mengalami pemerintahan tiran militeristik: Vespasian (69-79), Titus (79-81), dan Domitian (81-96). Setelah itu, Romawi mengalami sedikit perbaikan administrasi di bawah Nerva (96-98), Trajan (98-117), dan Hadrian (117-138). Apa pun dinamikanya, di periode ini peran jenderal ksatria sangat menonjol.

[25] Periodisasi dinasti Cina di masa Konfusius adalah Zhou Timur (770-256 SM) yang beribu kota di Lou Yang. Dinasti ini mengembangkan masyarakatnya lewat perbaikan sistem pertanian, penggunaan uang, pemanfaatan besi untuk alat dan senjata, dan dimulainya sekolah formal dan hukum tertulis. Konfusius sendiri lahir di wilayah Qufu di kerajaan Lu, dan pencapaian budaya Zhou dilestarikan di sana dalam bentuk musik dan puisi. Para bangsawan di masa itu terus bersaing meluaskan kekuasaan dan pengaruh, dan dramatisasinya bisa dilihat di film layar lebar 'Confucius'.

tetap dianut, pastinya, status paling menyedihkan di bumi ini diharapkan dapat memegang kekuasaan tertentu di Hades[2626]), tetaplah iman normal masyarakat Yunani hingga penghancuran total otonomi politik mereka. Satu-satunya perkembangan yang bisa melampaui ini adalah agama-agama misteri karena kesanggupannya menyediakan cara-cara untuk menyempurnakan ritualistik kondisi manusia di dunia-ini dan di dunia-seberang nanti. Satu-satunya yang berbeda radikal dari posisi ini adalah agama kongregasi Orfik dengan doktrinnya tentang metempsikosis ['*metempsukhosis*': *meta* 'sesudah' + *empsukhos* 'memiliki jiwa lagi', mirip reinkarnasi].

Periode-periode agitasi religius profetik atau reformis yang kuat seringkali menarik kaum bangsawan secara khusus ke jalan agama etik profetis, karena jenis agama ini memutus semua kelas dan keningratan, dan karena kaum bangsawan umumnya menjadi pengusung pertama pendidikan awam. Namun sekarang rutinisasi agama profetik berefek menghilangkan kaum bangsawan dari lingkaran kelompok yang dicirikan antusiasime religius. Ini sangat jelas di masa perang agama di Perancis dalam konflik sinode-sinode Huguenot[27] dengan pemimpin

[26] Hades, dewa dunia orang mati Yunani kuno, putra Cronus dan Rhea, saudara Zeus dan Poseidon. Setelah Zeus merebut tahta Cronus ayahnya, Hades dipercaya menjadi tuhan alam baka, memerintah di sana bersama Persephone. Meskipun tidak suka kurban dan doa manusia, ia tidak jahat, bahkan disembah sebagai Pluto, dewa kekayaan, karena logam mulia datang dari kerajaannya di bawah bumi. Di periode berikutnya, alam baka itu sendiri disebut Hades, terbagi menjadi dua: Erebus, tempat orang mati berada, dan Tartarus, wilayah lebih dalam tempat Titan dipenjara. Namun setelah pengaruh Persia masuk, konsep Hades berubah menjadi pengadilan terakhir dimana kebaikan diberi pahala dan yang jahat dihukum di Tartarus, tempat api neraka menyala kekal.

[27] Huguenot, nama kelompok Protestan di Prancis tahun 1560-1629 setelah ajaran itu dibawa Besancon Hugues di tahun 1520-1523 dari Jenewa, dianut para bangsawan, cendekiawan dan kelas menengah, menikmati perlindungan Ratu Margaret de Navarre dan saudaranya, raja Francis I (meninggal 1547) dari Prancis. Namun di akhir pemerintahan dan diteruskan penggantinya, Henry II (meninggal 1559), kaum Huguenot mulai dianiaya padahal sudah puluhan sinode didirikan beranggotakan hampir 100 ribu orang. Perang sipil dipicu serangkaian intrik kedua

seperti Conde[28] terkait isu-isu etis. Pada akhirnya, bangsawan Skotlandia,[29] seperti bangsawan Inggris dan Prancis, hilang sepenuhnya dari agama Calvinis padahal di dalamnya mereka, minimal beberapa kelompoknya, memainkan peran penentu di awalnya.

Pada prinsipnya, agama profetik secara alamiah cocok dengan perasaan kelas kaum bangsawan ketika mengarahkan janji-janji ke para kstaria demi kejayaan status mereka dan agama mereka. Konsep ini mengasumsikan pengeksklusifan tuhan universal dan korupnya moral pihak-pihak tak beriman yang menjadi lawan-lawannya—yang eksistensi mulusnya menggusarkan rasa kebenaran iman para ksatria. Ide seperti ini tidak pernah hadir di Timur di masa lalu, pun tidak di semua agama Asiatik sampai periode Zarathustra. Bahkan di Parsisme, kaitan langsung janji religius dan perang terkait pembangkangan agama tidak pernah ada. Islam-lah yang pertama kali mempertemukan ide-ide tersebut.

---

pihak, dimulai Catherine de Medici permaisuri Henry II yang tidak suka melihat Prancis menjadi Protestan, khususnya melihat pengaruh Count Chatillon terlalu populer menyaingi raja dan uskup, memuncak di pembantaian sang pemimpin dan ribuan orang Protestan pada hari St. Bartolomeus (24/25 Agustus 1572).

[28] Conde yang dimaksud Weber ini kemungkinan besar generasi ke-2, Henri I de Bourbon (1552-1588). Sepeninggal ayahnya, Louis I de Bourbon (1530-1569), pangeran I Conde, dan setelah pemimpin lain meninggal di pembantaian hari St. Bartolomeus, dia otomatis menjadi pemimpin Huguenot bersama sepupunya, Henry de Navarre. Namun setelah serangkaian kekalahan dan lari di tahun 1585, dia kembali ke Prancis 1 tahun kemudian, menikahi Charlotte de la Tremoille dan beralih menjadi Katolik. Sejak saat itu, *House of Conde* merapat ke kubu pemerintah untuk melawan kaum Huguenot.

[29] Kemungkinan besar, Weber merujuk ke para bangsawan selama dan setelah pemerintahan Mary, ratu Skotlandia (1542-1587). Protestanisme mereka bertentangan dengan ratu yang Katolik dan mendapat dukungan Prancis (ibunya sepupu raja Prancis). Sejak pembantaian orang Protestan Prancis di hari St. Bartolomeus, di situlah gerakan Protestanisme yang dipimpin John Knox memudar karena para bangsawan menerima tawaran Elisabeth I dari Inggris bergabung dengan Anglikanisme menghadapi invasi Prancis. Di kemudian hari, kaum protestan Skotlandia lebih memilih bergabung dengan Presbiteran dan di momen itu, sudah bukan bangsawan yang berperan sentral.

Pelopor dan model untuk ini adalah janji tuhan Hibrani ke pemeluknya, seperti yang dipahami dan diinterpretasi ulang Muhammad setelah dia berubah dari pemimpin saleh kelompok kecil orang beriman di Mekah menjadi *podesta* Yastrib-Madinah, dan setelah akhirnya dia ditolak sebagai nabi oleh orang-orang Yahudi. Perang-perang kuno konfederasi Israel, yang dipimpin berbagai penyelamat sebagai hakim-hakim yang beroperasi di bawah otoritas Yahweh, dianggap oleh tradisi sebagai perang suci. Konsep perang suci ini, yaitu perang dalam nama tuhan, untuk maksud khusus menyerang para penista, yang menaruh musuh di bawah larangan-larangan ketat dan menghancurkan mereka dan semua miliknya sampai habis, tidak pernah dikenal di jaman kuno, khususnya di kalangan Yunani. Namun yang berbeda dari konsep Hibrani adalah para pemuja Yahweh, sebagai komunitas istimewanya, memperlihatkan dan menegaskan prestise tuhan mereka itu terhadap musuh-musuh mereka. Konsekuensinya, ketika Yahweh menjadi tuhan universal, nubuat Hibrani dan agama kaum pemazmur tersebut menciptakan interpretasi religius yang baru. Memiliki Tanah Terjanji, seperti yang sudah disebutkan sebelumnya, diambil-alih oleh pencapaian janji lebih jauh terhadap pengangkatan Israel sebagai bangsa Yahweh di atas bangsa-bangsa lain. Ke depan, semua bangsa akan dipaksa untuk tunduk melayani Yahweh dan mencium kaki Israel.

Di atas model inilah Muhammad mengkonstruksi perintah perang suci yang melibatkan penundukan orang-orang kafir ke otoritas politik dan dominasi ekonomi kaum beriman. Jika orang kafir adalah anggota 'agama suatu kitab' (*ahlul kitab*), pemusnahan mereka tidak diijinkan; bahkan kelangsungan hidup mereka dianggap menguntungkan karena kontribusi finansial yang bisa mereka berikan. Hanya di dalam perang agama Kristen yang dilakukan menurut rumusan Agustinian

coge intrare,[30] orang kafir atau pembuat bid'ah hanya punya pilihan pindah iman atau musnah. Itu sebabnya Paus Urban[31] tidak menyia-nyiakan waktu saat mengumandangkan Perang Salib terkait pentingnya meluaskan wilayah dalam rangka mendapatkan penghasilan tambahan bagi kelangsungan gereja dan para bangsawan Eropa Barat. Di taraf yang lebih besar ketimbang Perang Salib, perang agama bagi kaum Muslim pada hakikatnya upaya yang diarahkan untuk menumpuk kepemilikan kaum ningrat karena utamanya perang ini diinisatifkan oleh kepentingan feodal akan lahan. Di dalam hukum Turki, perang agama menjadi kualifikasi penting bagi status lebih resmi di dalam distribusi kepemilikan para *sipahi*.[32] Terpisah dari status utama yang dihasilkan kemenangan di perang agama, bahkan di Islam, janji-janji keagamaan yang disasosikan dengan propaganda bagi perang—khususnya janji surga Islami bagi yang terbunuh di perang—mestinya tidak dilihat sebagai janji-janji keselamatan di makna yang sesungguhnya dari istilah ini, seperti Valhala[33] bagi para pejuang Skandinavia, atau surga yang

[30] *Coge intrare*, lengkapnya *cogere intrareizo*, 'mempersuasi untuk menjadi seakar', diungkapkan Agustinus di *Confessions* saat menceritakan pengalaman emosi dan mistisnya masuk Kristen.

[31] Paus Urban II (memimpin 1088-1099), melanjutkan reformasi yang sudah dimulai pendahulunya Gregorius VII (1073-1085) yang menolak feodalisasi gereja yang diusulkan Henry IV dari *Holy Roman Empire*, lalu memanfaatkan kesempatan ini untuk memperkuat kepausan secara politik dan ekonomi ke seluruh Eropa Barat. Di tahun 1095, dia pun menyerukan Perang Salib I untuk mempersatukan gereja barat dan timur, dan demi menahan ekspansi Islam lewat Saljuk di Asia Dekat dan Moors di Afrika Utara.

[32] *Sipahi* kata Persia untuk 'pasukan kaveleri', tunduk langsung di bawah sultan Ottoman, berstatus mirip *knight* Eropa di Abad Tengah, dan berhak mendapat pampasan saat menang perang. Posisinya sebagai tulang punggung pasukan menurun sejak *Janisary* dibentuk tahun 1500-an, menjadikannya pasukan reguler yang dibayar bulanan, dan ketika terbukti tidak efektif di Perang Kemerdekaan Yunani, sultan Mahmud II membubarkannya di tahun 1831.

[33] Valhalla dari kata Norse kuno *Valholl*, yaitu tempat untuk para pejuang yang terbunuh di medan perang, hidup di sana dengan bahagia di bawah kepemimpinan Odin. Valhalla digambarkan sebagai istana megah dan indah berdinding perisai, di mana para pejuang menikmati pesta daging babi hutan yang mereka buru setiap pagi (malamnya babi itu hidup kembali dan lari ke hutan),

disediakan bagi pahlawan yang gugur di peperangan agama seperti yang dijanjikan bagi *kshatriya* Hindu, atau bagi pahlawan ksatria yang menjadi puas dengan hidup saat sudah bisa melihat cucunya, atau bahkan jenis surga lain bagi pahlawan yang tidak ekuivalen dengan keselamatan. Karena itulah, unsur-unsur religius Islam kuno yang bercirikan agama keselamatan etis sudah memudar menjadi latar belakang semata selama Islam terus memilih menjadi agama pertarungan (*martial religion*).

Begitu pula para ksatria selibat agama Kristen di Abad Tengah, khususnya Templar,[34] yang utamanya dipanggil selama Perang Salib untuk melawan Islam, menjadikan mereka mirip ordo pejuang kaum Muslim, hanya memiliki hubungan formal dengan agama keselamatan. Ini juga benar untuk iman para Sikh Hindu,[35] yang muncul dari pengombinasian ide-ide

---

minum susu kambing, dan setiap hari bersenang-senang dengan bertarung satu-satu. Para pejuang itu tinggal di Valhalla sampai Ragnarok, Dewa Perusak, datang. Keluar lewat 540 pintu Valhalla, mereka pun bertempur di bawah pimpinan Odin melawan para raksasa, dan setiap arwah pejuang yang gugur di pertempuran terakhir dunia itu akan terserap masuk ke tubuh Odin supaya ia menjadi kuat untuk mengalahkan Ragnarok.

[34] Ksatria Templar dari kata *Temple* karena kantornya berada di dekat reruntuhan Bait Salomo, awalnya bernama *Poor Knights of Christ*, satu dari tiga ordo militer-religius yang dibentuk tahun 1119 (setelah Perang Salib I berhasil merebut Yerusalem dari penguasa Muslim tahun 1099) oleh sekelompok ksatria untuk melindungi peziarah Kristiani di Yerusalem dan sekitarnya. Banyak bangsawan muda Eropa bergabung ke ordo ini karena bisa menjadi kaya, terkenal, dan berkuasa dengan mengeksploitasi kaum Saracen dan karena menjadi organisasi bank yang kuat setelah dikirimi banyak dana dari Eropa untuk membangun kastil-kastil dan melindungi Kerajaan Latin Yerusalem milik kepausan. Setelah kota itu jatuh ke tangan Salahudin tahun 1187, markas Ksatria Templar dipindah berturut-turut ke Antiokhia, Akre, Caesarea, dan Cyprus sampai berakhirnya Perang Salib tahun 1291. Ordo ini berakhir tahun 1312 dengan tuduhan menyembah berhala sehingga semua kekayaan mereka diakuisisi Paus Klemen V, Philip IV (Prancis), dan Edward II (Inggris), dan para pengikutnya lari berserakan untuk kemudian bergabung ke *Freemason*.

[35] Sikh didirikan Guru Nanak (1469-1539) di Punjab yang digantikan 9 guru berikutnya (terakhir Guru Gobind Singh, 1666-1708), diyakini bahwa 10 guru ini wadah satu ruh tunggal, sehingga sesudahnya ruh guru abadi merasuk ke kitab Sikhisme yang disebut *Guru Granth Sahib*, dikenal sebagai *Adi Granth*

Islam dan Hindu, yang pertama-tama mengambil jalan pasifis ekstrem (sangat mencintai perdamaian dan menjauhi perang), namun setelah penganiayaan, kaum Sikh jadi terdorong menuju pengidealan perang agama yang tidak bisa ditawar-tawar lagi. Contoh lain buruknya hubungan antara pertarungan dan agama keselamatan adalah para biksu Budhisme Cina dan Jepang yang melatih seni beladiri,[36] dan yang untuk beberapa waktu, memegang sebuah posisi politik yang penting. Ortodoksi formal seperti yang diklaim semua pemeluk agama ksatria ini harus diragukan keasliannya.

Meskipun kasta pejuang ini memiliki bentuk keksatriaan yang praktiknya selalu memiliki sikap negatif terhadap keselamatan dan agama kongregasi, hubungan ini agak berbeda dengan tentara profesional yang 'reguler', yaitu mereka yang esensinya berupa organisasi dan 'perwira' birokratik. Pasukan Cina memiliki satu tuhan khusus sama seperti bidang profesi yang lain, seorang pahlawan yang sudah mengalami kanonisasi (pembaiatan keagamaan) oleh negara. Demikian pula partisipasi pasukan Byzantium yang penuh semangat melakukan tindakan ikonoklastik, bukanlah hasil dari prinsip-prinsip puritanik selain hanya posisi di bawah pengaruh Islam yang dengan sadar diadopsi lewat perekrutan pasukan di tiap distrik mereka.[37] Namun di

('Buku Pertama'), dan sejak itu dianggap satu-satunya guru. Kaum Sikh menyebut agama mereka *Gurmat* (Punjab: 'Jalan Guru'), dan di tahun 2005 jumlah mereka diperkirakan 25 juta orang, kebanyakan tinggal di Punjab.

[36] Bodhidharma (abad ke-6), biksu India semi-legendaris, trah ke-28 dari Kasyapa murid Gautama, disebut-sebut pendiri kungfu Shaolin di Cina lalu Kempo di Zen Jepang.

[37] Kemungkinan besar, Weber merujuk ke momen runtuhnya kekaisaran Byzantium di tahun 1453 oleh kekaisaran Ottoman. Ikon adalah istilah teknis yang khas digunakan gereja Ortodoks Byzantium untuk menyebut gambar-gambar suci seperti santo-santa atau tuhan sendiri sebagai media berkonsentrasi dalam doa atau pemujaan. Namun begitu, ikonoklastik oleh para kaisar Byzantium sendiri pernah dilakukan (726-843) meski kemudian 'perayaan ikon-ikon' akhirnya hidup kembali sampai sekarang.

kalangan pasukan Romawi pada periode *principate*,[38] sejak abad dua, agama Mithra yang kongregasionalis—pesaing utama kekristenan yang juga menjanjikan dunia baka—memainkan peran yang sangat penting bersama-sama pemujaan yang lain namun tidak akan kita bahas sekarang.

Mithraisme sangat penting (meski tidak mutlak) di kalangan *centurion*, yaitu para pewira tingkat rendah yang mengandalkan subsidi pemerintah. Namun begitu, persyaratan etis asli agama misteri Mithraistik sangat sederhana dan terlalu umum. Mithraisme pada esensinya agama ritualistik bagi pemurnian; bertolak belakang dari kekristenan, ia ekstrem maskulin, menghilangkan posisi wanita sepenuhnya. Secara umum, ia agama keselamatan, dan karena sangat maskulin, jenjang hirarkis seremoninya begitu disakralkan dan peringkat keagamaannya dibuat sangat ketat. Sekali lagi yang kontras dengan kekristenan, ia tidak melarang partisipasi anggotanya ke pemujaan dan misteri yang lain, yang tidak banyak terjadi memang. Mithraisme, oleh karena itu, harus hidup berada di bawah perlindungan para kaisar, persisnya sejak Commodus[39] yang pertama kali mengikuti seremoni inisiasinya (sama seperti raja-raja Prusia menjadi anggota ordo persaudaraan) sampai

[38] Dari kata Latin *principatus* 'pemimpin tertinggi', digunakan untuk gelar kaisar Romawi sejak Agustus sampai Diokletian (27 SM – 305 M), dan sesudah itu, gelar yang dipakai *dominus* 'penguasa'. Istilah ini digunakan Agustus usai perang saudara berkepanjangan, merujuk ke kondisi Romawi saat berbentuk republik dulu. Meskipun klaim Agustus memulihkan Romawi ke bentuk republik sebenarnya dia cuma mengganti aristokrasi dengan otokrasinya sendiri, terlihat dari Caligula dan Nero yang menambahi gelarnya jadi *imperatus* atau 'kaisar'. Di lidah Inggris, kata *principatus* menjadi *prince*.

[39] Marcus Aurelius Commodus Antoninus Agustus nama yang digunakan saat memerintah 161-180 bersama ayahnya, Markus Aurelius, namun setelah menjadi penguasa tunggal menggantinya jadi Lucius Aelius Aurelius Commodus sampai meninggal tahun 192. Kebrutalan dan kegilaannya mengakhiri 84 tahun stabilitas dan kemakmuran Romawi, terekam di film 'Gladiator'. Sejak Commodus, Mithraisme luas menyebar ke seluruh Eropa.

pendukung terakhirnya yang bersemangat, Julian.[40] Terlepas dari janji-janji yang pada hakikatnya duniawi, pastinya, di kasus ini yang sama seperti di agama-agama lain juga terkait prediksi-prediksi dunia baka, daya tarik utama pemujaan ini bagi para perwira pasukan adalah ciri esensial magis dan sakramental pendistribusian anugerahnya, dan kemungkinan peningkatan status hirarkis mereka di seremoni-seremoni misterinya.

Ada juga beberapa faktor lain yang memunculkan pemujaan di kalangan pejabat-pejabat bukan militer, karena fenomena ini populer juga di antara mereka. Di kalangan pejabat pemerintahan dapat ditemukan kecenderungan untuk menerima jenis agama keselamatan yang agak berbeda. Salah satu contohnya, kesalehan asketik para pejabat Jerman, sebuah cerminan fakta bahwa kesalehan asketik kelas menengah di Jerman, yang meluaskan pola sipil khas kehidupan, menemukan wakilnya hanya di kelas pejabat, bukanya di kelas menengah pengusaha. Contoh lain kecenderungan beberapa pejabat pemerintah mendukung jenis agama keselamatan muncul sesekali di beberapa jenderal Prusia yang saleh di abad 18 dan 19. Namun pada prinsipnya ini bukan sikap terhadap agama sebagai sebuah birokrasi dominan, yang selalu merupakan pengusung bagi rasionalisme murni dan komprehensif, dan di waktu yang sama, ideal sebuah 'ordo' disiplin dan keamanan sebagai standar-standar absolut nilainya. Kelas birokratik ini biasanya dicirikan ketidak-percayaan besar mereka tentang semua agama irasional, meski kemudian berkombinasi dengan pengakuan akan manfaat jenis agama ini sebagai alat pengendali rakyat. Di jaman antik, sikap ini dipegang para pejabat Romawi sedangkan dewasa ini dianut birorakrasi sipil maupun militer.[41]

---

[40] Flavius Claudius Julianus (memerintah 361-363), keponakan Konstantin Agung, disebut juga Julianus Apostata karena mengaku telah memeluk Mithraisme di tahun 361 padahal saat itu Romawi resmi menjadikan Kristen agama negara.

[41] Saya sendiri pernah mengalami hal berikut. Dilihat sekilas, Tn. V. Egidy (pensiunan Letnan Satu) dari sebuah Klub Veteran memperlihatkan harapan, seperti

Sikap yang berbeda dari birokrasi terhadap isu-isu keagamaan sudah dirumuskan di masa klasik dalam Konfusianisme. Tanda khasnya adalah tiadanya perasaan membutuhkan keselamatan atau penjangkaran transendental lain bagi etika. Di titik ini, terletak sebuah doktrin yang pada substansinya oportunistik dan utilitarian (meski secara estetis menarik) terkait konvensi-konvensi yang cocok untuk sebuah kasta biroratik. Faktor-faktor lain di dalam sikap birokratik terhadap agama meliputi penghilangan semua manifestasi emosi dan irasional agama pribadi yang bergerak melampaui keyakinan tradisional terhadap ruh-ruh, dan pemeliharaan pemujaan leluhur dan kesalehan anak ke orang tua sebagai landasan universal kepatuhan sosial. Sedangkan resep lain agama birokratik adalah kedekatan tertentu dengan ruh-ruh lewat manipulasi magis, sesuatu yang dibenci para pejabat terdidik (meski mereka sendiri menganut sejumlah tahayul, seperti spiritualisme di antara kita dewasa ini). Namun kedua jenis pejabat birokratik ini, di luar perbedaan mereka, cenderung mengijinkan aktivitas spiritualistik berkembang sebagai agama massa (*Volksreligiousitat*). Sejauh agama populer ini berekspresi di ritual-ritual negara yang resmi, para pejabat terus menghargainya, minimal di bibir, sebagai kewajiban konvensional status mereka. Terus mempertahankan magi khususnya pemujaan leluhur sebagai jaminan kepatuhan sosial, memampukan birokrasi Cina menekan sepenuhnya perkembangan gereja yang independen dan semua agama kongregasi lainnya. Hal yang terbalik muncul di birokrasi Eropa, meski umumnya muncul ketidakpercayaan subyektif untuk

juga kritik terhadap ortodoksi seperti itu diperlihatkan teman-temannya, bahwa Yang Mulia akan menyatakan inisiatifnya untuk menuntut bahwa dongeng-dongeng lama agama, di mana tak seorang pun manusia jujur bisa mempercayainya, tidak boleh lagi beredar di tubuh militer. Namun yang alamiah terjadi kemudian adalah, ketika tidak ada larangan seperti itu yang dikeluarkan, ia siap mengakui jika doktrin gereja melandasi syarat terbaik bagi perekrutan anggota. (editor Jerman)

mengamini dengan serius sebuah agama, tetap saja mereka memaksakan diri memberi penghargaan resmi terhadap gereja-gereja yang ada demi mengontrol massa.

Jika kecenderungan tertentu yang cukup seragam muncul pada sikap keagamaan para bangsawan dan birokrasi di luar semua perbedaan mereka, kelas-kelas dengan privilese sosial maksimum, yaitu kelas 'menengah' sesungguhnya, memperlihatkan kontras yang mengejutkan. Selain itu, yang agak berbeda adalah perbedaan tajam status yang diperlihatkan dua kelas tersebut. Karena itulah, di beberapa kasus, pedagang bisa mejadi anggota kelas yang paling tinggi hak istimewanya seperti para patrisiat kota kuno,[42] sedangkan yang lain hanya menjadi pariah, pengembara miskin yang hidup dari menjual barang dari satu tempat ke tempat lain. Bisa juga mereka memiliki privilese sosial yang diakui meski menempati posisi lebih rendah ketimbang bangsawan dan pejabat, kendati bisa juga punya sedikit privilese atau tidak punya sama sekali meski sebenarnya punya kekuatan sosial yang besar. Contoh untuk

[42] Patrisiat, atau patrisian, dari kata Latin *patricius* (jamak: *patricii*), anggota-anggota dari sekelompok keluarga yang membentuk kelas terhormat di masa Romawi awal yang seiring waktu membentuk Senat, lawan kelas plebeian. Diduga, pembagian kelas ini dimulai ketika raja Servius Tullius (578-535 SM) mendata di suku-suku sekitar Roma antara kelompok keluarga dan klan kaya yang sanggup memiliki pasukan sendiri dan kelompok keluarga miskin. Patrisian ini juga yang membuat era raja berakhir dan membawa Romawi memasuki era republik di abad ke-3 SM, menguasai semua lembaga tertinggi seperti senat, pengadilan, militer, dan peribadatan. Di penghujung era republik abad ke-1 SM, dominasi patrisian mulai digoyang plebeian yang menginginkan kesetaraan politis dan ekonomi, dan di masa kekaisaran (sejak 27 SM), patrisian hanya memegang pimpinan puncak lembaga-lembaga Romawi saja karena peran plebeian kian besar, sampai-sampai beberapa dari mereka bisa meraih posisi puncak seperti di era Diokletian menjelang akhir tahun 200-an.

kubu yang terakhir ini para ksatria Romawi,[43] *metoikoi* Helenik,[44] para penjahit dan kelompok pedagang lain di Abad Tengah,[45]

[43] Istilah ksatria Romawi (*Roman knight*) dibuat Gaius Sempronius Gracchus yang kemudian menjadi tribun 123-122 SM dalam upayanya melanjutkan reformasi agraria kakaknya (Tiberius Sempronius Gracchus), selain juga memanfaatkan mereka untuk mengurangi kekuasaan kaum ningrat di Senat. Ksatria Romawi adalah sebutan untuk kelas atas tuan tanah dan pebisnis kaya yang dapat mempengaruhi kebijakan para bangsawan di Senat. Saking kayanya, mereka dapat memiliki pasukan kaveleri sendiri, dan Gaius memanfaatkan kelompok ini sejak kakaknya masih memerintah, membuat ksatria Romawi menguasai secara total sektor ekonomi dan keuangan Roma dan semua koloni di tempat jauh ketika dia naik menjadi tribun berkat dukungan mereka dan para plebeian.

[44] *Metoikoi*, bentuk jamak kata Yunani *metoikos*, sebutan untuk penghuni kota Yunani namun bukan keturunan Yunani entah pedagang, pekerja pro fesional atau budak bebas. Fenomena ini umum di seluruh Yunani kecuali Sparta. Di Athena, yang jumlah *metikoi*-nya terbanyak, kelompok ini penghubung warga asli dan pendatang baru atau utusan asing, membuat mereka memiliki hak dan kewajiban yang unik. Mereka diakui setara warga Yunani asli dan dilindungi hukum Yunani karena menjadi sumber utama tenaga kerja profesional, namun mereka dibatasi dalam soal kepemilikan dan pernikahan. Di abad ke-5 SM, kaum *metoikoi* membentuk separuh warga Athena, mengisi hampir mayoritas pasukan *hoblon* Athena, menjadi figur utama *Republik* di tulisan Plato, dan salah satu dari mereka, Pasion, menjadi bankir Athena di abad ke-4 SM.

[45] Fenomenaa penjahit menjadi kelas unik di Abad Tengah bisa terlihat jejaknya di Merchant Taylor's School, sekolah yang dibangun tahun 1561 oleh Merchant Taylor Company, kelompok penjahit massal pra-mesin. Meski disebut massal bukan berarti sistem kerjanya bak pabrik konveksi modern melainkan mereka adalah kumpulan penjahit berketerampilan tinggi, siap melayani pesanan komersil atau khusus untuk kelas atas dan bangsawan. Perpustakaan sekolah ini (dibangun tahun 1662) terkenal memiliki koleksi buku tua yang langka. Profesi penjahit di Abad Tengah mulai dibutuhkan di periode Perang Salib, demi menjahitkan seragam secara massal dan cepat untuk tentara. Usai Perang Salib, barulah kelompok penjahit muncul sebagai kelas khusus, persisnya sejak 1340, karena tiga sebab. Pertama, menjahitkan seragam bagi ordo-ordo militer-religius yang kembali ke Eropa, khususnya ksatria Teutonik yang 'ditugasi' paus mengkatolikkan Eropa Timur. Kedua, muncul mode pakaian baru akibat *Renaissance* di Italia, mencocokkan pakaian dengan bentuk tubuh manusia dengan indah, bukannya memburamkan dengan membuat longgar dan besar. Di titik inilah kelas penjahit beralih dari profesi massal pabrikan menjadi seni untuk bangsawan. Belum tuntas fase mode pakaian Italia menyebar ke Eropa, faktor ketiga muncul, modifikasi pakaian era Barok sejak 1500 yang melekat ke kelas atas, membuat beberapa kelompok penjahit kian elit karena khusus membuatkan pakaian bagi bangsawan dan orang kaya.

para pendana (*financier*) dan saudagar besar Babilonia[46], para pedagang Cina dan Hindu,[47] dan akhirnya, kaum borjuisi di periode modern.

Terpisah dari perbedaan-perbedaan posisi sosial ini, sikap patrisiat komersil terhadap agama memperlihatkan kontras-kontras khas di semua periode sejarah. Pada hakikatnya, orientasi duniawi yang kuat dari hidup mereka mencakup kepemilikan terhadap kecenderungan bagi profetik atau agama etik. Aktivitas para pedagang besar jaman antik dan Abad Tengah, merepresentasikan jenis yang berbeda dalam penumpukan uang dengan sebelum-sebelumnya, yang hanya sesekali/musiman dan

[46] Persisnya sistem asuransi, bukan sekedar penyantun dana. Di Babilonia, sistem ini diatur ketat di Hukum Hamurabi (1792-1750 SM). Ringkasnya: pinjaman dana diberikan ke saudagar untuk jangka waktu tertentu dengan menjaminkan lahan, ternak, atau barang. Jika pinjaman beserta bunga tidak kembali, jaminan diambil pemberi asuransi. Sejak Hamurabi, sistem ini berkembang pesat ke seluruh Asia, masuk Timur Tengah 1500 SM, India 1300 SM (namun baru efektif 60 SM), dan masuk Cina di dinasti Zhou (namun baru efektif 200 SM). Di kalangan saudagar laut atau sungai, jaminan bisa berupa kapal, dan sistem asuransi kapal dimulai dari Phoenicia 1200 SM, masuk Yunani 700 SM, dan diadopsi Romawi 300 SM.

[47] Kelas pedagang menjadi kelompok unik Hindu dan Cina semenjak Jalur Sutra ramai: ketika sudah ada jalan tembusan yang cukup lebar kokoh, sudah banyak perkampungan musafir di rute sepanjang 10 ribu km itu, sudah terjadi permintaan yang tinggi akan barang-barang eksotis di setiap negeri, dan sudah terjadi sejumlah perjanjian bilateral antar-negeri untuk mengamankan rute sehingga sistem asuransi model Babilonia bisa diterapkan sepenuhnya. Jalur Sutra sudah ada sejak 1000 SM namun baru ramai semenjak Persia membangun jalan kokoh dari India ke Mesopotamia, menyambung jalan kokoh yang dibangun Asyur dan Babilonia. Di tradisi Hindu, kelompok pedagang awalnya lokal atau interlokal India, namun semenjak ekspansi Persia lalu Aleksander Agung, mereka berubah menjadi kelas antar-ras. Hal yang sama terjadi untuk Cina: meski dinasti Zhou memberlakukan sistem asuransi, namun wilayah itu belum satu, dan kaum pedagang menjadi kelas internasional setelah dinasti Chin menyatukan Cina dan membuka hubungan bilateral dan niaga antar-ras ke India dari Chang'an (tempat lahirnya legenda Kera Sakti 'Sun Go Kong'). Setelah Jalur Sutra ramai, yang rutenya berakhir di Antiokhia, muncul 2 jalur niaga lain: Jalur Maritim, menghubungkan semua kota pelabuhan besar dari semenanjung Korea ke Indocina, selat Malaka, India, Arabia dan Afrika Timur (efektif sejak kekhalifahan Baghdad Islam); Jalur Eurasia, melewati Mongol ke utara menuju Eropa Timur dan berakhir di Jerman (efektif sejak ekspansi Mongol dan pendirian Golden Horde di Rusia).

tidak profesional, contohnya dengan menyediakan modal bagi pedagang keliling yang membutuhkan. Awalnya, para warga desa memiliki tuan-tuan tanahnya, namun seiring perjalanan sejarah, para pedagang ini menjadi ningrat kota yang kaya dari perdagangan sesekali/musiman. Di lain pihak, mereka mungkin memulai sebagai pedagang dan memiliki lahan tertentu namun ingin naik lebih tinggi ke keluarga bangsawan. Pada kategori patrisiat komersil bisa juga ditambahkan—yang awalnya sebagai penyedia dana perusahaan-perusahaan publik yang berkembang—perwakilan pendana-pendana yang bisnis pokoknya memenuhi kebutuhan finansial negara dengan menyediakan materi dan kredit bagi pemerintah, bersama-sama penyandang dana di kapitalisme kolonial, sebuah bidang usaha yang eksis di semua periode sejarah namun tidak pernah masif. Tak satu pun dari kelas-kelas ini pernah menjadi pengusung utama agama etis atau agama keselamatan. Di tahap mana pun, semakin istimewa posisi kelas komersial, semakin kurang ia menyediakan kecenderungan apa pun untuk mengembangkan agama dunia-lain.

Agama kelas plutokratik ningrat di kota-kota perdagangan Phoenicia berorientasi ke dunia ini sepenuhnya, dan sejauh yang bisa diketahui, sama sekali tidak profetik. Namun intensitas suasana hati religius mereka dan ketakutan terhadap dewa-dewa yang dianggap memiliki sifat yang sangat gelap amat mengesankan. Di lain pihak, para bangsawan maritim gemar perang seperti Yunani kuno, yang sebagian perompak dan sebagian lagi komersial, justru menyisakan di dalam *Odyssey* dokumen keagamaan—yang klop dengan kepentingan mereka—sebuah pengkhianatan terhadap nihilnya penghargaan ke para dewa. Tuhan kekayaan di Taoisme Cina, yang secara universal dihargai para pedagang, tidak memperlihatkan sifat etis apa pun selain murni berkarakter magis. Begitu pula pemujaan terhadap Pluto, dewa kekayaan Yunani, yang utamanya berkarakter

agraris, memadukan ke dalamnya sebagian misteri Eleusis tanpa melontarkan tuntutan etis apa pun terkait kemurnian ritual dan pembebasan dari kesalahan darah. Agustus, di manuvernya yang bersifat politis, berusaha mengubah kelas orang bebas, dengan sumber daya modal yang kuat, menjadi pengusung istimewa pemujaan Caesar dengan menciptakan status kehormatan kaum Agustan. Namun kelas ini tidak memperlihatkan kecenderungan religius yang berbeda.

Di India, bagian kelas komersial yang mengikuti agama Hindu, khususnya semua kelompok perbankan, yang berasal dari kelas-kelas kuno pendana kapitalis negara dan pedagang skala-besar, sebagian besar melekat ke sekte *Vallabhacharis*.[48] Mereka pengikut Gokulastha Gosain,[49] imam Vishnu, yang mereformasi Vallabha Svami.[50] Mereka mengikuti suatu bentuk

[48] Secara gramatika, *vallabhacharis* bukan terminologi India sepenuhnya karena *charis* ('kekuatan yang dianugerahkan dari atas') adalah terminologi Yunani. Yang ada *Vallabhacarya*, dari kata Vallabha, penggagas sekte ini, dan *acarya*, 'guru'. Kemungkinan besar Weber menggunakan kata *charis* di terminologi ini karena penekanan konsep sekte bahwa lewat anugerah (*pusti*) Deva Krishna semata-mata, maka semua upaya dan cita-cita manusia bisa terwujud. Ciri lain aliran ini: menganut konsep nondualis ekstrem (brahman-atman satu sehingga devosi bukan diberikan lewat asketisme ekstrem melainkan dengan mengasihi tuhan dan menerima semua limpahan anugerah ilahi terbaik di dalam hidup), pengabdian total (*bhakti*) murid ke *guru* sebagai perwujudan yang ilahi dalam tubuh manusia, dan memfokuskan hidup pada mensyukuri kesejahteraan fisik/materi. Kelompok yang tidak menekankan pencarian eksklusif pengetahuan seperti yang lain-lain ini menarik minat banyak pedagang sejak abad 16, berpusat di Rajashtan, dan mulai menurun pengaruhnya di akhir abad ke-19.

[49] Julukan *Gosain* diberikan ke pemimpin Vallabhacarya, yaitu Vitthala penerus Vallabha yang menjadi *sanyasin* di usia tuanya, dan kepada 7 putra Vitthala dan keturunannya (mereka semua disebut *Maharaj Gosain*). Karena aturan kelompok tidak ketat, setiap putra Vitthala membuat sejumlah modifikasi yang dirasa terbaik, dan dari mereka, kelompok Gokulastha yang paling banyak pengikutnya karena menghilangkan unsur erotisme di ritual makan bersama sehingga dapat menjamu tamu secara beradab.

[50] Vallabha (1479-1531), lahir di keluarga Brahman Telegu, sejak kecil sudah berminat besar ke hal-hal intelektual dan spiritual, menginisiasi murid pertama di tahun 1493 di Mathura setelah sebuah gambar turun dari langit di Bukit Govardhana saat berziarah ke kampung halaman Krishna kecil itu. Gambar itu disebut *Shri-Nathaji*, yaitu Krishna kecil mengangkat Bukit Govardhana dengan

pemujaan berujung erotis terhadap Krishna dan Radha, yang di dalamnya jamuan makan bersama di dalam pemujaan untuk menghormati penyelamat mereka ditransformasi menjadi sejenis perjamuan yang elegan. Di Eropa Abad Tengah, organisasi-organisasi bisnis kota-kota Guelph,[51] seperti Arte de Calimala,[52] yang meski mendukung paus dalam kebijakannya seringkali melanggar larangan gereja untuk meribakan uang lewat piranti-piranti yang cukup mekanistik sehingga tidak jarang menciptakan efek menghina gereja. Di Protestan Belanda, para penguasa niaga raksasa yang berbeda, biasanya beraliran Arminian,[53] berorientasi khas menuju *Realpolitik*, menjadi lawan

kelingkingnya untuk melindungi warga dari amukan Indra yang cemburu kepada devosi warga bukit itu pada Krishna. Mathura segera menjadi pusat aktivitas Vallabha Swami (*swami*: 'guru') sampai kemudian dipindah ke Rajastan di Gujarat leh putranya, Vitthala.

[51] *Guelph*, atau *Guelf*, faksi politik yang dinamai menurut nama dinasti Welf i Bavaria abad 12-13, kemudian pecah menjadi Guelf dan Ghibbelin (dinamai menurut nama kastil Waiblingen, milik dinasti saingan Welf, Hohenstaufen dari Swabia), dan di abad 13-14 membawa perpecahan kota-kota di utara Italia. Guelf (mewakili kelompok pedagang) merapat ke kubu Paus sedangkan Ghibbelin (mewakili kelompok aristokrat) mendukung kaisar Holy Roman Empire. Konflik ini surut setelah kaisar tidak lagi mencampuri wewenang Paus sedangkan Paus mengalihkan harapannya dari Jerman ke Prancis.

[52] *Arte de Calimala*, atau lengkapnya *Arte dei Merchanti di Calimala*, 'Guilda Pedagang dan Bankir', 1 dari 7 guilda yang menjadi kelas elit di Florence akhir Abad Tengah (paska Perang Salib) menuju persiapan Renaissance (1290-1350). Fokus mereka adalah pendanaan untuk perdagangan pakaian. Bersama 2 guilda lain—*arte popolo maggiori* (hakim dan notaris) dan *arte medie* (penjagal, pembuat sepatu, pandai besi, pemahat, dan pedagang eceran)—mereka banyak mempengaruhi dinamika ekonomi dan politik Florence menuju lahirnya kapitalisme modern. 4 guida yang lain adalah kelompok penukar uang, pedagang sutra, dokter-apoteker, dan pedagang bulu (khususnya wol), yang sejak 1378 (paska pemberontakan Ciompi) satu per satu dilebur ke kubu Calimala untuk mengefisienkan kinerja seiring merebaknya ekspedisi imperialisme di era pelayaran dunia.

[53] Arminian, dinamai menurut nama Jacobus Arminius (1560-1609), teolog Jerman dari Universitas Leiden yang pemikirannya dikenal setelah berdebat di diskusi publik dengan koleganya, Franciscus Gomarus, seorang Calvinis ketat, terkait predestinasi membuat Arminian lebih liberal karena menyamakan proporsi kehendak ilahi dan kehendak bebas manusia. Arminian mendukung pilihan bebas manusia lantaran tak terprediksinya kehendak ilahi itu sendiri. Dewasa ini, pengaruh Arminianisme masih kuat di banyak gereja Kristen.

utama keketatan etis Calvinis. Di mana-mana, skeptisisme atau ketidaksetujuan terhadap agama sudah menjadi sikap yang campur-aduk di kalangan pedagang dan pendana skala-besar.

Namun untuk melawan fenomena yang bisa mudah dipahami ini, penumpukan modal baru, atau lebih tepatnya, modal yang terus-menerus dan secara rasional digunakan di dalam upaya produktif menumpuk laba, khususnya di dalam industri (yang merupakan penggunaan khas modern atas modal) di masa lalu telah sering dikombinasikan secara cukup mengejutkan dengan sebuah agama kongregasional yang rasional dan etis di kelas-kelas tersebut. Di kehidupan bisnis India, bahkan terdapat pemilalhan (geografis) antara kaum Parsi dan sekte Jain. Kelompok pertama adalah pengikut agama Zarathustra, mempertahankan keketatan etis mereka khususnya injungsi tanpa syaratnya terkait kebenaran, bahkan setelah modernisasi menyebabkan penginterpretasian-ulang perintah perintah ritualistik pemurnian itu sebagai preskripsi higien belaka. Moralitas kaum Parsi awalnya mengakui hanya pertania yang bisa diterima tuhan, mengutuk semua jenis penumpukan kekayaan model kota. Di sisi lain, sekte Jain, yang paling asketis dari semua agama di India, bersama-sama Vallabacharis yang sudah disebutkan di depan, merepresentasikan sebuah doktrin keselamatan yang dikonstitusikan sebagai agama kongregasi, di luar ciri anti-rasional pemujaannya. Namun sulit dibuktikan apakah agama komersialistik Islam bagi para pedagang juga tersebar luas hingga ke kaum asketisnya, meski bukan mustahil memang demikian. Sedangkan bagi Yudaisme, agama rasional etik komunitas Yahudi sejak dulu sudah menjadi agama kaum pedagang atau pendana.

Di taraf yang agak kecil namun tetap penting, agama di komunitas Kristen Abad Tengah, khususnya tipe sektrian atau lingkaran heretik adalah—jika bukan agama yang tepat untuk pedagang—agama untuk kelas menengah, dan itu berkaitan

langsung dengan rasionalisme etiknya. Kaitan terdekat agama etik dan perkembangan ekonomi rasional—khususnya kapitalisme—diakibatkan oleh semua bentuk Protestanisme asketik dan sektarianisme di Eropa Barat maupun Timur. Di kelompok pertama, Zwinglian, Calvinis, kaum Baptis, kaum Menonit,[54] kaum Pietis,[55] dan beberapa varietas Lutheran, sedangkan di kelompok kedua, sekte pietistik rasional heretis skismatik Stundi dan Skoptzi, meski di antara dua kubu ini agak beda bentuknya. Bahkan, secara umum, kecenderungan untuk bergabung dengan agama kongregasi rasional etis menjadi kian kuat menandai makin jauhnya seseorang dari kelas-kelas sosial yang menjadi pengusung tipe kapitalisme yang utamanya politis dalam orientasinya. Sejak masa Hammurabi, situasi ini sudah muncul ketika terdapat pajak pertanian, penjatahan keuntungan bagi kebutuhan-kebutuhan politis negara, perang, perompakan, peribaan skala-besar, dan kolonisasi. Semakin kecenderungan menuju afiliasi dengan agama kongregasi rasional etis lebih mudah ditemukan, semakin dekat seseorang ke kelas yang sudah menjadi pengusung aktivitas ekonomi produktif rasional

[54] Menonit dari nama pemimpin gerakan itu, Menno Simmons (1496-1561), pendeta Jerman yang mengkonsolidasi dan melembagakan kerja perintisan yang sudah dimulai para pemimpin moderat Anabaptis (dikenal sebagai 'Swiss Brethern'). Awalnya kaum Mennonit merebak di Belanda namun setelah penganiayaan mereka pindah ke Polandia, lalu terserak-serak ke seluruh Eropa dan Amerika. Secara umum, Mennonit menjunjung semangat Pencerahan yang mengandalkan rasio untuk menafsirkan iman, membuat mereka aktif ke bidang penulisan-seni-pendidikan, bisnis, urbanisasi, dan program sosial lainnya. Setelah terpengaruh-mempengaruhi gerakan lain, dan terpecah-pecah sedemikian rupa, dewasa ini gereja-gereja Mennonit masih ada di Eropa dan Amerika namun sudah kehilangan ciri kultural-ideologis awalnya.

[55] Pietisme dari kata Jerman *Pietismus*, gerakan reformasi religius yang dimulai beberapa cabang Lutheran Jerman abad 17, menekankan iman pribadi, kesalehan, dan asketisme sebagai jalan keselamatan, bukannya melulu beriman ke doktrin-teologis yang umum berlaku di gereja-gereja Lutheran. Di sejarah panjangnya, sama seperti Mennonit, Pietisme mendapat banyak pengaruh dan ikut mempengaruhi gerakan lain, terpecah-pecah, dan yang tersisa sekarang sudah bercampur dengan doktrin-doktrin yang lain.

modern, yaitu kelas-kelas dengan karakteristik ekonomi kelas menengah, topik yang akan kita bahas di bab berikutnya.

Yang jelas, sekedar kapitalisme eksis di beberapa jenisnya tidaklah cukup—bagaimanapun caranya—untuk memproduksi sebuah etika yang seragam, apalagi agama kongregasi etik. Bahkan tidak pernah hal ini secara otomatis menghasilkan konsekuensi yang seragam. Untuk sekarang, belum ada analisa yang akan dibuat untuk hubungan kausal yang menjembatani etika keagamaan rasional dan rasionalisme komersial, tempat koneksi tersebut hadir. Di titik ini, kita hanya ingin membahas tarik-menarik rasionalisme ekonomi dan jenis-jenis agama etik ketat tertentu, yang akan kita diskusikan sebentar lagi. Tarik-menarik seperti ini hanya muncul sesekali di Timur, menjadikan wadah yang berbeda bagi rasionalisme ekonomi, sedangkan di Barat, fenomena ini sangat jelas dan manifestasinya jauh lebih mengesankan saat kita menguji lebih dekat penghalang-penghalang klasik rasionalisme ekonomi tersebut.

7

Agama Kelas Tak-Berprivilese

Ketika bergerak menjauh dari kelas-kelas yang dicirikan oleh tingginya tingkat privilese sosial dan ekonomi, kita akan menghadapi sebuah peningkatan yang menyolok terkait keragaman sikap-sikap religius manusia.

Di kelas menengah ke bawah, khususnya di kalangan perajin (*artisant*), kontras terbesar muncul dari sisi ke sisi. Kontras yang dimaksud meliputi tabu-tabu kasta dan agama-agama magis atau mistagogik entah yang sakramental atau orgiastik di India, animisme di Cina, sufistik di Islam, dan agama kongregasi pneumatik (penuh gelora)-antusiastik di Kristen perdana yang dipraktikkan secara khusus di separuh wilayah timur kekaisaran Romawi. Mode ekspresi religius lain yang tak kalah kontrasnya di kelas menengah-bawah dan kelompok perajin tersebut adalah *deisidamonie* dan penyembahan orgiastik Dionysus di Yunani kuno, kesetiaan Farisi kepada hukum Taurat di Yudaisme perkotaan kuno, dan seluruh dinamika kekristenan yang esensinya idolatri, di samping juga beberapa keimanan sektarian di Abad Tengah, dan berbagai jenis Protestanisme di modern awal. Fenomena yang sangat beragam ini menghadirkan dengan sangat jelas kontras-kontras besar satu sama lain.

Sejak awal, kekristenan kuno bercirikan agamanya kaum perajin. Penyelamatnya adalah perajin semi-desa semi-kota, dan para misionarisnya adalah pemagang-keliling (*wandering apprentices*) yang mayoritas pembuat kemah keliling, begitu asing dengan lahan kepemilikan sehingga kepada rasul-rasulnya, ia sebenarnya menggunakan secara terbalik makna metafora yang berkaitan dengan proses pencangkokan (*grafting*). Komunitas-komunitas paling awal kekristenan, seperti yang sudah kita lihat, sangat perkotaan sifatnya di masa-masa kuno, dan pengikut mereka direkrut utamanya dari kaum perajin entah budak atau orang bebas. Lalu di Abad Tengah, kelas menengah-bawah tetaplah stratum masyarakat yang paling saleh, jika bukan yang selalu paling ortodoks malah. Namun di dalam kekristenan, seperti juga di agama-agama lain, arus-arus lain yang sangat berbeda, disambut hangat juga oleh kelas menengah-bawah tersebut. Karena itulah bisa muncul nubuat-nubuat pneumatik kuno pengusiran setan-setan, religiusitas ortodoks tanpa syarat (yang terlembagakan secara gerejawi) di Abad Tengah, dan tipe monatisme kemiskinan (*mendicant*). Selain itu, muncul juga beberapa religiusitas sektarian Abad Tengah seperti *Humiliati*[1] yang sudah lama dicurigai menganut heterodoksi, gerakan-gerakan Baptis dengan semua jenisnya, dan juga, gerakan kesalehan berbagai gereja Reformasi termasuk di kaum Lutheran juga.

Sesungguhnya, diversifikasi ini lebih luas lagi, tapi minimal yang sudah disebutkan di atas membuktikan, kalau satu determinisme seragam agama yang berbasis kekuatan-kekuatan

[1] Humiliati, atau *Umiliati* ('Yang Rendah Hati'), ordo monastik beraliran ortodoks di Lombardia yang berpusat di Milan, terbentuk sebagai reaksi terhadap proklamasi perang salib kepausan, mempraktikkan kaul kemiskinan, eksegesis Kitab Suci lebih dari menuruti doktrin gereja dan mengkhotbahkan eksegesis itu, yang di kemudian hari merintis jalan menuju gerakan Reformasi. Ordo ini dilindungi para bangsawan dan dianggap bid'ah oleh kepausan namun semakin kuat pengaruhnya usai perang salib terakhir meski jadi terkorup oleh kepentingan-kepentingan akan kekuasaan politik dan ekonomi.

ekonomi tidak pernah eksis di kelas perajin. Sebaliknya, yang muncul di kelas menengah-bawah itu—dan ini terbalik dari kaum tani—sebuah kecenderungan yang pasti menuju agama kongregasi, menuju agama keselamatan, dan akhirnya, menuju agama etik rasional. Namun kontras kelas menengah dan petani seperti ini masih jauh untuk bisa disebut seragam, yang contohnya terlihat jelas dari fakta bahwa dataran-dataran rendah pedesaan di Friesland menyediakan lokalitas pertama penyebaran populer agama kongregasi Baptis dalam bentuknya yang paling utuh, meski kota Muntzer yang kemudian menjadi wilayah utama pengekspresian bentuk revolusi sosialnya.

Di Timur khususnya, jenis agama kongregasi lebih berkaitan erat dengan kelas menengah perkotaan entah di tingkat atas atau bawah. Ini adalah konsekuensi alamiah dari merosotnya signifikansi pengelompokan darah, khususnya klan, di perkotaan Timur. Para warga kota lalu menemukan pengganti bagi pengelompokan darah itu bentuk-bentuk organisasi pekerjaan, yang di Timur, sama seperti di mana pun, memiliki nilai pemujaan yang kuat meski tidak lagi berkaitan dengan tabu-tabu, lahir di asosiasi-asosiasi religius yang diciptakan dengan bebas. Namun begitu, hubungan-hubungan religiusitas itu tidak ditentukan melulu oleh pola-pola ekonomi distingtif kehidupan kota, karena penyebabnya bisa juga datang dari arah lain, seperti yang sudah dijelaskan di bab sebelumnya. Karena itulah, di Cina, sangat pentingnya pemujaan terhadap leluhur dan eksogami klan, menghasilkan keketatan penghuni kota menjaga hubungan dekat dengan klannya, dan dengan warga desa kampung halamannya. Di India, tabu kasta religius menyulitkan munculnya, atau membatasi pentingnya, agama kongregasi soteriologis apa pun di hunian-hunian kuasi-kota, dan di pedesaan juga. Kita sudah melihat kalau di India maupun Cina, faktor-faktor inilah yang menghindarkan kota dari

pengembangan komunitas religius, lebih besar daripada desa menghindarinya.

Namun benar teori yang menyebutkan jika kelas menengah, lantaran pola distingtif kehidupan ekonominya, cenderung mengarah ke agama etis rasional, dimanapun kondisi tertentu menghadirkan agama etik rasional tersebut. Ketika kita membandingkan hidup individu kelas menengah-bawah contohnya, khususnya perajin kota atau pedagang kecil, dengan hidup petani, nampak jelas jika hidup kelas menengah tidak begitu bersentuhan dengan alam. Konsekuensinya, ketergantungan pada magi untuk mempengaruhi kekuatan-kekuatan irasional alam tidak memainkan peran yang sama bagi penghuni kota sebesar bagi petani di desa. Di waktu yang sama, sangat jelas kalau fondasi ekonomi hidup manusia kota jauh lebih rasional—lebih bisa dikalkulasi maksudnya—dan lebih sanggup diarahkan kepada pemanipulasian yang berarah-tujuan. Lebih jauh lagi, para perajin, dan di situasi tertentu pedagang, melihat eksistensi ekonomi mereka akan lebih baik jadinya apabila mengusung pandangan kalau kejujuran adalah kebijakan yang terbaik, bahwa kerja yang penuh iman dan bahwa menunaikan kewajiban tanpa syarat akan mendapatkan pahala, sehingga 'layak' bagi mereka untuk memperoleh kompensasi yang adil. Karena alasan-alasan inilah, pedagang kecil dan perajin cenderung menerima pandangan dunia rasional yang memadukan etika kompensasi di dalamnya, meski kita akan melihat sebentar lagi, jika ini merupakan kecenderungan normal berpikir di semua kelas tak-berprivilese (*non-privileged class*). Para petani, di sisi lain, berada jauh dari ide kompensasi semacam itu, dan tidak pernah merengkuhnya sampai magi yang mereka geluti dihilangkan oleh kekuatan-kekuatan lain. Para perajin, sebaliknya, sangat sering aktif untuk mempengaruhi penghilangan proses magi tersebut. Di sisi yang lain lagi, keyakinan terhadap kompensasi etis juga asing untuk para ksatria dan penguasa finansial, yang

memiliki kepentingan ekonomi di dalam perang dan di dalam manifestasi politis kekuasaan. Namun begitu, kelompok-kelompok ini minimal masih bisa diakses oleh unsur-unsur etik dan rasional di agama apa pun.

Para perajin amat dalam terlibat di upaya merengkuh magi di tahap-tahap awal pemilahan kerjanya. Setiap keahlian istimewa yang tidak lazim, dan tidak tersebar luas, dianggap sebagai kharisma magis entah yang sifatnya personal, atau yang lebih umum, sudah menjadi hereditas, yang perolehan dan pemeliharaannya dijamin lewat cara-cara magis juga. Elemen-elemen lain bagi keyakinan awal ini adalah para pengusung kharisma tersebut dipisahkan oleh tabu-tabu—yang sesekali bersifat totemistik—dari komunitas masyarakat biasa (petani), dan seringkali mereka tidak dihilangkan dari kepemilikan lahan. Satu elemen terakhir bagi keyakinan awal terhadap kharisma magis setiap keahlian khusus ini harus juga disebutkan. Kapan pun keahlian tetap dipegang di tangan kelompok-kelompok kuno yang memiliki bahan-bahan mentah, yang pertama-tama menawarkan keterampilan mereka sebagai penyusup di komunitas dan kemudian menawarkan keterampilan itu sebagai orang asing yang tinggal di komunitas, keyakinan terhadap sifat magis keterampilan khusus tersebut telah mengutuk mereka menjadi paria karena manipulasi teknologi mereka itu distereotipekan dengan kemampuan magis. Namun di mana pun kerangka acuan magis ini menyeruak (biasanya terjadi di kota-kota yang relatif baru mereka huni), efek transformasinya adalah, perajin akan merenungkan pekerjaannya dan pedagang kecil akan merenungkan upayanya secara jauh lebih rasional ketimbang yang dilakukan petani. Perajin khususnya, memiliki waktu dan kesempatan untuk berefleksi selama melakukan pekerjaannya, di banyak contoh kita bisa melihatnya. Yang konsekuensinya, khususnya para perajin yang utamanya bekerja di dalam ruangan, seperti di pemintalan tekstil, terpengaruh

kuat oleh kecenderungan sektarian atau religius. Ini benar untuk beberapa hal, bahkan bagi para pekerja di pabrik modern yang memekaniskan tenunan, meski lebih banyak kadarnya untuk pekerja tenun pabrik tekstil di masa lalu.

Di mana pun kemelekatan ke pandangan-pandangan yang murni magis atau ritualistik dipatahkan oleh nabi atau pereformasi, seringkali muncul kecenderungan di kalangan perajin, seniman, dan masyarakat kelas menengah, untuk melangkah ke pandangan hidup etis rasionalistik dan religius yang lebih primitif. Lebih jauh lagi, sangat terspesialisasikannya pekerjaan membuat mereka menjadi pengusung pola hidup terintegrasi yang agak berbeda jenisnya, meski tentunya, tidak ada penentu religius yang seragam dari kondisi-kondisi umum ini bagi hidup perajin dan kelompok-kelompok kelas menengah lainnya. Karena itulah, pebisnis kecil Cina, meski penuh perhitungan, bukanlah pengusung agama rasional, pun tidak, sejauh yang kita ketahui, para perajin dan seniman Cina. Mereka mengikuti doktrin Budhis tentang karma selain juga konsep-konsep magis di ranah eksternalnya. Yang menyolok dari kasus mereka itu adalah absennya agama yang terasionalisasi secara etis, bahkan ini pula yang sudah mempengaruhi rasionalisme teknologi mereka jadi terbatas. Inilah yang mengejutkan kita lagi dan lagi. Yaitu, eksistensi remeh para perajin dan masyarakat kelas menengah tidak pernah cukup untuk bisa membangkitkan sebuah agama etis, bahkan tipe yang paling umum sekali pun. Kita sudah melihat contoh ini di India, di mana tabu kasta dan keyakinan terhadap metempsikosis mempengaruhi dan menstereotipekan etika kelas perajin. Hanya agama kongregasi, khususnya yang bertipe rasional dan etik, yang dapat memenangkan pengikut dengan agak mudah, khususnya di kelas menengah-bawah perkotaan, dan kemudian, di situasi tertentu, meluaskan pengaruh kekalnya ke pola hidup kelas-kelas itu. Dan sesungguhnya, hal inilah yang sudah terjadi.

Akhirnya, kelas-kelas yang paling tidak stabil ekonominya, seperti budak dan pekerja bebas harian, sampai detik ini tidak pernah menjadi pengusung tipe agama yang berbeda. Di komunitas Kristen kuno, para budak melekat ke kelas menengah-bawah di perkotaan. Para budak Helenistik dan pengikut Narcissus[2] yang disebutkan di surat rasuli untuk jemaat Roma (mungkin yang dibebaskan lewat dekrit kekaisaran yang terkenal itu) relatif mendapat tempat yang baik dan memegang jabatan domestik yang independen, atau menjadi korps personil yang melayani keluarga-keluarga kaya. Namun di kebanyakan kasus, mereka adalah perajin independen yang membayar kewajiban ke majikan mereka sembari berharap untuk bisa menabung agar bisa membeli kebebasan mereka, yang menjadi kasus di seluruh jaman antik, dan di Rusia abad ke-19. Di kasus-kasus lain, mereka adalah budak-budak negara yang cukup sejahtera hidupnya.

Agama Mithra juga meliputi di antara pengikutnya sejumlah wakil kelompok ini, menurut inskripsi yang ada. Kaum Delphi Apollo (dan mungkin juga para pemuja dewa yang lain) telah berfungsi layaknya bank tabungan bagi para budak, sangat dipuja karena kesakralannya tidak terganggu, sehingga para budak dapat membeli kebebasan dari majikannya dengan menggunakan tabungan-tabungan ini. Menurut hipotesis Deissmann yang cukup menarik, inilah pola yang dipikirkan Paulus saat menuliskan pembebasan orang Kristen lewat darah penyelamat mereka, bahwa mereka akan dibebaskan dari perbudakan hukum dosa yang disuarakan hukum Taurat.

[2] Narcissus (meninggal 54), seorang terpelajar yang awalnya budak namun karena piawai menulis surat, dibebaskan dan dijadikan *ab epistulis* oleh kaisar Claudius (memerintah 41-54) sehingga secara *de facto* menjadi sekretaris negara. Selama menjabat, dia banyak mempengaruhi kebijakan kaisar dan menumpuk kekayaan besar, tapi bunuh diri setelah gagal mendukung Britannicus menjadi penerus kaisar yang dibunuh istri terakhir Claudius sendiri sehingga putranya, Nero, naik tahta.

Jika hipotesis Deiss benar (dan tentunya, terminologi Perjanjian Lama untuk pembebasan, *gaal* dan *pada*, harus dianggap sebagai sumber yang ikut melahirkan konsep Paulus itu juga), maka ini memperlihatkan seberapa banyak upaya pemisian Kristen perdana sudah bertanggung jawab bagi pembentukan kelompok kelas-menengah tidak bebas namun beraspirasi tinggi, dan yang mengikuti suatu pola hidup yang secara ekonomis rasional. Di sisi lain, 'juru bicara' sistem pertanian besar kuno, stratum terendah kelas budak, juga bukan pengusung agama kongregasi apa pun, atau karena kondisinya bisa disebut tempat yang subur untuk jenis misi keagamaan apa pun.

Perajin-magang (*handicraft-apprentices*) di semua jaman cenderung menganut agama kelas menengah-bawah, karena mereka memang dibedakan dari kelas menengah-bawah independen hanya oleh faktor *Karenzzeit* (masa ketika seorang pemagang yang bekerja di bengkel tertentu disumpah untuk tidak memasuki bengkel saingan di tempat itu). Kelompok pemagang ini juga memperlihatkan dengan jelas kecenderungan menyolok terhadap berbagai bentuk agama 'tidak resmi' tipe sektarian, yang menemukan lahan suburnya di antara strata pekerjaan lebih rendah di kota, di dalam perjuangan keseharian mereka untuk mementuhi kebutuhan sehari-hari yang sangat dipengaruhi oleh fluktuasi-fluktuasi harga makanan sehari-hari, oleh pencarian kerja yang lebih mapan, dan oleh ketergantungan mereka ke bantuan kelompok-kelompok persaudaraan. Lebih jauh lagi, kelas perajin kecil dan pemagang ini umumnya hadir di sejumlah komunitas rahasia, atau yang separuh-toleran, dari 'masyarakat miskin' yang mengekspresikan agama-agama kongregasi, sehingga ketika menjadi revolusioner, pasifistik-komunalistik dan etis-rasional, utamanya demi alasan-alasan teknis, maka perajin-magang pengembara itu jadi tersedia sebagai misionaris di setiap agama kongregasi massal. Proses ini bisa dilihat dari perluasan yang luar biasa cepat kekristenan di

wilayah yang sangat luas, dari Timur ke Roma, hanya dalam hitungan beberapa dekade.

Sejauh kaum proletariat modern memiliki posisi religius yang berbeda, ia dicirikan oleh pembedaan atau penolakan terhadap agama-agama yang umum berlaku di kelompok besar borjuisi modern. Bagi proletariat modern, rasa ketergantungan ke faktor-faktor sosial murni, pertalian-pertalian ekonomi, dan hubungan-hubungan kekuasaan dijamin oleh hukum. Pikiran apapun tentang rasa tergantung terkait arah proses-proses alamiah atau meteorologis, atau apa pun yang mungkin dianggap tunduk ke pengaruh magi atau kekuatan ilahi, dihilangkan sepenuhnya, seperti yang sudah dijelaskan Sombart dengan baik. Karena itulah, rasionalisme proletariat—seperti borjuisi di kapitalisme yang tengah berkembang menjadi kepemilikan penuh kekuatan ekonomi—maka yang sungguh-sungguh rasionalisme proletariat hanyalah fenomena pelengkap, tidak dapat, dalam haikatnya, memiliki begitu saja karakter religius, dan tentunya, tidak bisa membangkitkan begitu saja sebuah agama. Oleh karena itu, di ruang rasionalisme proletariat, agama umumnya didukung oleh naungan-naungan ideologis yang lain.

Strata proletariat terendah dan paling tidak stabil ekonominya, yang karenanya konsep rasional menjadi bawaan terakhir, dan juga kelompok kelas menengah-bawah yang terproletarkan atau termiskinkan selamanya yang terus berada di kondisi berbahaya untuk merosot menjadi kelas proletar, juga bukan kelompok yang siap untuk dipengaruhi upaya misionaris keagamaan. Meski propaganda religius ini, dalam beberapa kasusnya, memiliki sebentuk magi yang berbeda, atau ketika magi yang riil dihilangkan, memiliki karakteristik tertentu yang merupakan pengganti bagi campur-tangan magi-orgiastik anugerah. Contoh-contoh untuk ini adalah orgia-orgia soteriologis tipe Metodis seperti yang dilakukan gereja Bala

Keselamatan (*Salvation Army*).[3] Tidak diragukan lagi bahwa jauh lebih mudah bagi elemen emosi—ketimbang rasio—sebuah etika religius berkembang di situasi-situasi tersebut. Di kasus apa pun, agama etis jarang bahkan untuk sekedar muncul sesaat di kelompok ini.

Hanya di pengertian tertentu, muncul agama kelas yang berbeda di kelompok-kelompok sosial tak-berprivilese. Terkait tuntutan-tuntutan *substantif* akan reformasi sosial dan politis di agama apa pun yang didasarkan pada kehendak tuhan, kita akan sedikit mendiskusikan isu ini saat kita mendiskusikan etika dan hukum kodrat sebentar lagi. Namun jika maksud kita adalah karakter agama yang seperti itu, sangat jelas jika kebutuhan akan penyelamatan di makna terluas istilah tersebut memiliki sebagai salah satu lokusnya, meski bukan eksklusif atau utama, seperti yang akan kita lihat sebentar lagi, kelas-kelas tak-berprivilese. Sedangkan bagi strata yang 'terpuaskan' dan berprivilese, kebutuhan akan keselamatan agak jauh dan asing bagi para ksatria, birokrat, dan plutokrat (orang kaya dan berpengaruh).

Sebuah agama keselamatan mungkin memiliki akar-akarnya di kelompok-kelompok berprivelese secara sosial. Karena kharisma nabi tidak terbatas pada keanggotaan kelas tertentu mana pun; lebih jauh lagi, ia normalnya diasosiasikan dengan taraf minimum pengembangan intelektual tertentu. Bukti bagi penegasan-penegasan ini sudah tersedia di berbagai jenis kenabian yang khas di kaum intelek. Namun pada prinsipnya, hubungan antara agama keselamatan dan kelas berprivilese

[3] Gereja Bala Keselamatan, didirikan William Booth seorang pendeta Methodis di London 1865, lalu menyebar ke Amerika dan seluruh dunia, menggunakan semua konsep Methodis. Lembaga ini terkenal dengan penginjilan, kesetaraan pria-wanita dalam keimaman, dan kinerja sosialnya (*charitable*). Disebut *army* karena diorganisasikan bak korps militer di mana pangkat keimaman mereka adalah jenderal, kolonel, mayor, kapten, letnan, dan sersan (untuk orgia soteriologis Methodis, lihat catatan kaki no. 53 di bab 4). Dewasa ini gereja Bala Keselamatan bisa dijumpai di 80 negara dan mengakomodasi 120 bahasa.

berubah karakternya sesegera agama meraih kelompok awam yang tidak secara khusus, atau secara profesional, menyoroti pengembangan intelektualisme, dan tentunya mengubah karakternya setelah ia meraih strata sosial tak-berprivilese, yang di dalamnya intelektualisme jelas sulit diakses entah secara ekonomi maupun sosial. Satu unsur khas transformasi ini, sebuah produk dari pengakomodasian tak terelakkan bagi kebutuhan-kebutuhan massal, dapat dirumuskan secara umum sebagai munculnya seorang penyelamat pribadi, ilahi atau manusia-ilahi sebagai pembawa keselamatan, dengan konsekuensi tambahan kalau hubungan religius dengan pribadi tersebut menjadi prasyarat keselamatan.

Kita sudah melihat bahwa bentuk pertama adaptasi agama dengan kebutuhan-kebutuhan massa adalah transformasi agama pemujaan menjadi sekedar sihir. Bentuk tipikal kedua adaptasi ini adalah pergeseran menuju agama keselamatan, yang secara alamiah berkaitan dengan perubahan menjadi magi di sebagian besar tahap transisinya. Semakin rendah kelas sosialnya, semakin radikal bentuk-bentuk ini diasumsikan oleh kebutuhan akan seorang penyelamat, sekali saja kebutuhan itu muncul. Hinduisme menyediakan contoh tentang ini dalam *Kartabhajas*, sebuah sekte Visnu yang, sama sengan banyak sekte keselamatan lain, menyoroti banyak transendensi tabu kasta secara serius. Anggota-anggota sekte ini dikelola demi manfaat anggota-anggota mereka di bidang swasta, selain juga di bidang pemujaan. Pada esensinya, di sekte masyarakat strata rendah, sebelum mendapatkan penghargaan antropolatrik hereditas mereka, *guru* di titik tertentu menjadi pemujaan yang ekstrem eksklusif. Fenomena yang sama bisa juga ditemukan di agama lain yang merekrut pengikut-pengikutnya dari kelas sosial rendah, atau minimal yang banyak dipengaruhi oleh mereka. Transfer doktrin keselamatan bagi massa secara praktis selalu dihasilkan oleh munculnya seorang penyelamat, atau minimal

saat meningkatnya penitik-beratan terhadap konsep penyelamat. Satu contohnya adalah substitusi bagi ideal Buddha—yaitu ideal keselamatan intelektualistik keteladanan menuju *Nirvana*—oleh ideal Bodhisatva—yaitu penyelamat yang diturunkan ke bumi dan sudah menemukan pintu masuknya sendiri menuju *Nirvana* demi menyelamatkan sesamanya. Contoh yang lain, munculnya di agama populis Hindu, khususnya Vishnuisme, anugerah keselamatan yang dimediasikan seorang tuhan yang berinkarnasi; kemenangan soteriologis dan anugerah sakramental magis keselamatan elitis kaum Budhis; dan ritualisme yang diasosiasikan dengan pendidikan Veda. Masih banyak lagi manifestasi lain untuk proses ini, yang berbeda-beda bentuknya, di berbagai agama yang lain.

Kebutuhan religius borjuisi menengah dan rendah tidak banyak mengekspresikan diri dalam bentuk mitos heroik ketimbang legenda yang lebih sentimentil, yang memiliki kecenderungan menuju dunia-batin dan pencerahan. Ini berhubungan dengan kedamaian dan penekanan yang lebih besar terhadap kehidupan domestik dan keluarga kelas menengah, terbalik dari strata penguasa. Transformasi kelas-menengah agama ini ke arah domestik diilustrasikan oleh munculnya kesalehan *bhakti* terhadap inkarnasi-tuhan di semua pemujaan Hindu, entah di penciptaan figur Bodhisatva maupun di pemujaan Krishna; maupun lewat popularitas dari edifikasi mitos-mitos tentang kanak-kanak Dionysus, Osiris, bayi Kristus,[4] dan sejumlah paralelnya. Munculnya kelas menengah

[4] Kemungkinan besar Weber menghubungkan tiga hal ini dari fakta menyolok tersebarnya konsep kedewaan *Sarapis* di Yunani-Romawi dari konsep kedewaan *Apis*, banteng suci inkarnasi Osiris, yang pusat pemujaannya di Alexandria dimulai sejak pemerintahan Ptolemy I Soter (305-284 SM). Konsep Sarapis dilekatkan ke Zeus menjadi Zeus-Sarapis (Zeus Dewa Matahari), menjadikan legenda kanak-kanak Dionysus mendapat muatan baru yang bukan saja lahir 2 kali sebagai inkarnasi Zeus, tapi juga inkarnasi Dewa Matahari, untuk kemudian mendorong lahirnya konsep bayi Kristus sejak kekristenan yang resmi menjadi agama Romawi tahun 325 mengadopsi tanggal 25 Desember sebagai Natal (yang awalnya

dan pengaruh para rahib kaul kemiskinan yang sebagai kelompok mengembangkan kekuatan penentu bagi karakter agama, dihasilkan dari mengganti *theotokos* aristokratik seni imperialistik Nicolo Pisano oleh genre penggambaran putranya tentang keluarga kudus,[5] dan yang paralel di dalam transformasi Krishna kecil menjadi seni populer kesayangan di India.[6]

Mitos soteriologis dengan tuhannya yang mengasumsikan bentuk manusia atau penyelamatnya yang sudah diilahikan adalah, seperti magi, sebuah konsep yang khas milik agama populer, dan sudah bermunculan cukup spontan di banyak tempat yang sangat berbeda. Di lain sisi, ide tentang sebuah tatanan kosmik impersonal dan etik yang melampaui keilahian, dan ideal tentang sebuah keteladanan tipe keselamatan,

---

pemujaan Dewa Matahari Mithraisme). Sedangkan simbol Dionysus (falus) dan konotasinya dengan kematian, hidup-kembali dan kekekalan, berkorelasi erat dengan legenda Osiris yang sama simbol dan konotasinya, meski di kasus bayi Kristus, konotasinya sama kecuali simbol faliknya diganti salib.

[5] *Theotokos*, artinya 'Yang Melahirkan Tuhan', adalah istilah yang dibuat gereja Ortodoks Timur untuk menyebut Perawan Maria sebagai Ibu Tuhan demi melawan konsep Nestorian yang lebih memilih *Christotokos* 'Yang Melahirkan Kristus'. Nicolo Pisano (1220-1278/84) dan putranya, Giovanni Pisano (1250-1314), termasuk di jajaran pematung kenamaan Italia yang berusaha membentuk gaya baru di abad 14 dengan memadukan gaya Yunani-Romawi yang ekspresif dengan gaya Gothik yang simbolik dan megah, menghasilkan 'gaya bertumpuk penuh ekspresi' di satu titik dan membiarkan beberapa ruang di bingkai tetap kosong. Namun Giovanni putranya mengembangkan lebih jauh menjadi 'gaya bertumpuk ekspresif di tiap ruang bingkai'. Kemungkinan besar, terkait efek inilah Weber menyatakan fokus Nicolo pada *theotokos* dikembangkan menjadi keluarga kudus di Giovanni karena di seni patung dan relief putranya, banyak tema 'heroik' dan 'domestik' muncul di ruang-ruang lain bingkai pahatnya.

[6] Seni lukis, patung dan pahat Krishna kecil (*Balakrsna*) dimulai sejak Vallaba Svami (lihat catatan kaki no. 49 di bab 6), jenis ini fase terakhir eksplorasi pemujaan terhadap Krishna. Berikut ini urutan figurisasi Krishna: *Vasudeva-Krsna* (abad 5 SM) sebagai raja-imam bijak dan suci, *Narayana-Krsna* (abad 2 SM) sebagai inkarnasi Vishnu, *Rama-Krsna* (abad 3) sebagai pahlawan di epik Ramayana dan Mahabharata, *Avatar-Krsna* (abad 6) sebagai 10 inkarnasi Vishnu, *Gopis-Krsna* (abad 9) sebagai wujud kasih tuhan-manusia dalam kisah asmara Krishna dan Radha, dan akhirnya *Balakrsna*. Sejak abad 17, seni Rajasthani dan Pahari melukis warna kulit Krishna jadi biru-hitam (awalnya hitam saja, yaitu makna kata Krishna 'hitam'), mengenakan busana kuning, dan mengenakan mahkota dari bulu merak.

adalah konsep-konsep intelektualistik yang sangat asing bagi massa selain, mungkin, hanya bagi awam yang sudah dididik menurut pendidikan rasional dan etika tertentu. Hal yang sama juga berlaku bagi pengembangan konsep tuhan yang mutlak transenden. Dengan pengecualian Yudaisme dan Protestanisme, semua agama dan etika religius telah memperkenalkan kembali pemujaan terhadap orang-orang kudus, pahlawan-pahlawan atau tuhan-tuhan fungsional dalam rangka mengakomodasi kebutuhan massa. Oleh karena itu, Konfusianisme mengijinkan pemujaan seperti itu, dalam bentuk pantheon Taois, untuk melanjutkan eksistensi mereka. Dengan cara yang sama, ketika Budhisme populis menyebar ke banyak tempat, ia memungkinkan berbagai tuhan di lahan berbeda untuk hidup sebagai penerima pemujaan Budhis—yaitu ditundukkan kepada Budha. Akhirnya, Islam dan Katolikisme didorong untuk menerima tuhan-tuhan lokal, fungsional dan pekerjaan sebagai orang-orang suci, sebuah rasa penghormatan untuk melandasi agama riil massa di dalam hidup sehari-hari umatnya.

Agama kelas-kelas tak-berprivilese, kontras dari pemujaan-pemujaan aristokratik para bangsawan ksatria, dicirikan oleh kecenderungan untuk memberi kesetaraan pada wanita. Ada satu perbedaan besar di jangkauan partisipasi religius yang diijinkan bagi wanita, namun besar atau kecil, partisipasi (atau pengucilan) aktif atau pasif wanita dari pemujaan religius dimana-mana merupakan fungsi dari tingkat pasifikasi atau militerisasi relatif kelompok tersebut (entah di masa kini atau masa lalu). Namun hadirnya imam perempuan, penyihir dan peramal wanita terkenal, dan devosi paling ekstrem kepada wanita suci, yang kekuatan adikodrati dan kharismanya sangat menyolok, tidak lantas membuat wanita memiliki privilese yang sama di pemujaan. Sebaliknya, penyetaraan jenis kelamin di dalam hubungan dengan tuhan pada prinsipnya baru ditemukan di kekristenan, dan Yudaisme, dan yang agak kecil pada Islam dan

Budhisme, yang dapat eksis bersama-sama dengan monopolisasi hampir total kaum pria dalam fungsi-fungsi keimaman, hukum dan hak untuk berpartisipasi aktif di urusan-urusan komunitas; hanya pria yang boleh menjalani pelatihan profesional istimewa, atau diasumsikan memiliki kualifikasi yang dibutuhkan. Ini adalah situasi aktual di agama-agama yang acuannya baru saja kita uraikan.

Penerimaan besar terhadap wanita di semua nubuat religius, kecuali yang eksklusif militer atau politis dalam orientasinya, dan menjadi ekspresi yang sangat jelas di dalam hubungan-hubungan yang sepenuhnya tidak dibatasi dari wanita, dipertahankan pada praktiknya oleh semua nabi entah Budha, Kristus maupun Pythagoras. Namun hanya di kasus yang sangat jarang, praktik ini terus berlanjut melampaui tahap pertama pembentukan komunitas keagamaan, yaitu ketika manifestasi-manifestasi pneumatik kharisma dinilai sebagai tanda utama pemujaan keagamaan yang khas. Karena sesudahnya, ketika rutinisasi dan pengorganisasian ketat hubungan-hubungan komunitas mulai ditetapkan, reaksi yang muncul adalah menentang manifestasi-manifestasi pneumatik kaum wanita itu, yang gendernya mulai dianggap tidak berharga dan ganjil. Di kekristenan, ini nampak jelas pada Paulus.

Tentunya benar jika setiap jenis nubuat politis dan militer diarahkan secara eksklusif ke kaum pria. Bahkan, pemujaan terhadap semangat peperangan seringkali diarahkan kepada layanan langsung pengontrolan dan penjarahan yang diijinkan hukum terhadap rumah tangga wanita oleh para pria klan-klan pejuang, yang diorganisasikan ke sejenis klub; ini terjadi di kalangan Duk-duk di kepulauan India, dan di tempat lain di epifani periodik serupa dari banyak *numen* heroik. Di mana pun pelatihan asketik para ksatria melibatkan kelahiran ulang pahlawan cukup dominan atau telah menjadi dominan, wanita dianggap tidak memiliki jiwa heroik lebih tinggi, dan

konsekuensinya, ditugaskan di status sekunder keagamaan. Ini terjadi di banyak komunitas aristokratik atau pemujaan militeristik yang berbeda-beda.

Wanita dihilangkan sepenuhnya dari pemujaan Cina resmi, selain juga dari warga Roma dan kaum Brahmin; bahkan di agama feministik intelektual Budhis. Sinode-sinode Kristen di akhir periode Merovingian bahkan mengekspresikan keraguan terkait kesetaraan jiwa wanita. Meski di sisi lain, di pemujaan khas Timur dari Hinduisme dan satu segmen dari sekte Budhis-Taois di Cina, khususnya di kekristenan Timur yang rapi, tapi juga di sekte-sekte pasifis dan spiritualis di masa kemudian dari Eropa Timur dan Barat, memperoleh kekuatan besar misinya justru dari situasi yang boleh merekrut kaum wanita dan memberi mereka status yang setara. Di Yunani juga, pemujaan Dionysus awalnya memberikan wanita yang berpartisipasi di dalam orgianya derajat emansipasi yang tidak paralel dengan konvensi yang ada. Kebebasan ini akhirnya menjadi lebih tertata dan teratur, entah secara artistik maupun seremoni; jangkauannya lalu dibatasi, khususnya yang terkait prosesi-prosei dan kegiatan-kegiatan festival pemujaan. Pada akhirnya, oleh karena itu, kebebasan wanita ini kehilangan semua hal penting di praktiknya.

Apa yang kemudian memberi kekristenan keunggulan luar biasa, ketika melakukan upaya misionaris di kelas menengah-bawah, ketimbang pesaing utamanya agama Mithra, adalah pemujaan ekstrem maskulin Mithraisme yang menyingkirkan wanita. Hasil selama periode kedamaian universal beragama di Roma adalah para pengikut Mithra harus mencarikan bagi wanita mereka pengganti di misteri-misteri lain, contohnya Cybele.[7] Namun justru langkah ini memiliki efek merusak—

[7] Cybelle, atau *Cybele, Cybebe, Rhea, Dyndimus, Agdistis*, dan lain lain, keilahaian Yunani-Romawi dan masyarakat Timur kuno, mulai dikenal abad ke-5 SM di Romawi sebagai *Mater Deum Magna Idaea* (Ibu Idaean Agung Para Dewa), berakar dari Phyrgia dengan pusat pemujaan di Pessinus, lereng gunung

bahkan di tingkat keluarga—kesatuan dan universalitas komunitas keagamaan Mithraik, menyediakan kontras yang terbalik bagi kekristenan. Hasil yang sama dapat juga dicatat di semua pemujaan intelektualis asali kaum Gnostik, Manikhean, dan tipe lainnya, meski kebutuhan itu terpenuhi hanya di ranah teori.

Memang benar bahwa semua agama mengajarkan kasih persaudaraan dan mengasihi musuh dapat memperoleh kekuatan lewat pengaruh wanita atau lewat karakter feminis agama; namun ini tidak benar untuk *ahimsa* agama India. Pengaruh wanita hanya dimaksudkan meluaskan aspek-aspek agama yang sifatnya emosi atau histeria. Itulah yang terjadi di India. Namun tentunya bukan ini penyebab perbedaan kalau agama-agama keselamatan cenderung memuliakan kebajikan-kebajikan non-militer bahkan anti-militer, melainkan karena mereka harus cukup dekat dengan kepentingan kelas tak-berprivilese dan para wanita.

Pentingnya agama keselamatan bagi kelompok-kelompok sosial tak-berprivilese secara politis dan ekonomi, terbalik dari kelompok-kelompok berprivilese, bisa dilihat dari perspektif yang jauh lebih komprehensif. Di dalam diskusi kasta dan kelas sebentar lagi, kita akan membahas lebih jauh makna kehormatan atau karakteristik superioritas kelas-kelas bukan-

---

Dindymus atau Agdistis. Jika di tempat lain Ibu Agung dianggap sumber kesuburan dan reproduksi, di Yunani-Romawi mendapat tambahan sifat: pemberi hidup semua dewa, manusia, dan hewan, sehingga para imamnya harus dikebiri untuk menjaga kesucian. Sebagai Ibu Alam penguasa mahluk buas setengah siluman, karakter orgia pemujaannya agak liar, karena di tanggal 24 Maret, 'Hari Darah', puncak festival tahunannya (15-27 Maret), imam tertinggi (*argichallus*) akan menoreh-noreh lengan dan memotong-motong bagian tubuhnya dengan bilah-bilah ranting pinus sehingga darah membasahi altar dan patung Cybele, diikuti imam-imam bawahan lalu umat yang hadir (kebanyakan wanita), di bawah alunan drum, simbal, dan seruling demi menghormati kekasihnya, dewa kesuburan Attis, yang berdarah sampai mati di bawah pohon pinus demi menghidupkan Ibu Agung. Setelah itu patung akan dimandikan di Almo, di tepi sungai Tiber, demi menyucikan dan menyuburkan Roma.

imam yang mengklaim privilese sosial tertinggi itu, khususnya para bangsawan. Pemahaman mereka tentang harga-diri terletak di kesadaran bahwa kesempurnaan pola hidup mereka adalah ekspresi dari keberadaan unik yang sudah diperuntukkan bagi mereka, sesuatu yang tertinggi dan berkualitas; bahkan inilah kondisi esensial yang menjadi basis untuk rasa berharga kaum elit. Di sisi lain, rasa terhormat kelas tak-berprivilese terletak di sejumlah janji tersembunyi untuk masa depan yang mengimplikasikan penugasan sejumlah fungsi, misi, atau pekerjaan bagi mereka. Apa yang tidak bisa diklaim untuk teraih, mereka gantikan dengan rasa berharga bahwa suatu saat mereka bisa meraihnya, entah di suatu masa depan atau di hidup sesudah mati nantinya; atau menggantikan, yang sangat sering beriringan dengan motivasi yang baru saja didiskusikan, oleh pemahaman mereka tentang apa yang bisa mereka tandai atau raih di dunia, sesuai yang dilihat dari sudut pandang kehendak ilahi. Rasa lapar akan penghargaan yang tidak besar mereka terima, seiring kegelisahan terhadap dunia apa adanya ini, menghasilkan suatu konsep yang berakar ke ide rasionalistik kehendak ilahi, hal krusial yang di mata beberapa otoritas keilahian mengandung skala nilai yang berbeda dari yang sudah beroperasi di dunia manusia.

Kondisi psikologis ini, ketika diarahkan ke luar menuju kelas-kelas sosial yang lain, menghasilkan kontras khas tertentu terkait apa yang harus disediakan agama untuk berbagai strata sosial. Kebutuhan setiap hari akan keselamatan adalah pengekspresian terkait tekanan, represi sosial atau ekonomi, menjadikannya sumber efektif bagi keyakinan pada keselamatan, meski tidak serta-merta ini sumber yang mutlak. Hal-hal yang lain juga sama, kelas-kelas dengan privilese sosial dan ekonomi yang tinggi lebih jarang mengembangkan ide keselamatan. Sebaliknya, mereka menjadikan agama fungsi primer melegitimasi pola hidupnya sendiri dan situasi dunia.

Fenomena universal ini berakar di pola-pola psikologis yang mendasar. Ketika seseorang yang bahagia membandingkan posisinya dengan orang lain yang tidak bahagia, ia tidak lantas puas dengan fakta kebahagiaannya, tapi menginginkan sesuatu yang lebih lagi, yaitu hak akan kebahagiaan tersebut, kesadaran kalau ia sudah mendapatkan nasib baik, terbalik dari orang tidak beruntung yang harus berjuang menutupi ketidakberuntungan. Pengalaman kita sehari-hari memperlihatkan jika terdapat sejenis kebutuhan psikologis untuk memastikan-ulang legitimasi atau kelayakan seseorang menjadi bahagia, entah itu kesuksesan politik, status ekonomi lebih unggul, kesehatan tubuh, sukses dalam cinta, atau apa pun yang lain. Apa yang dibutuhkan kelas berprivilese dari agama, jika memang ada, adalah jaminan psikologis bagi legitimasi bahagianya ini.

Yang pasti, tidak setiap kelas dengan privilese tinggi merasakan kebutuhan ini di taraf yang sama. Penting untuk dicatat bahwa para pahlawan petarung di dalam kecenderungan tertentunya mengakui para dewa sebagai makhluk-makhluk yang padanya dikenal rasa cemburu. Solon juga memiliki hikmah yang sama dengan orang Yahudi kuno terkait bahaya dari posisi tinggi. Para pahlawan mempertahankan posisi unggulnya tak peduli sikap para dewa dan bukan karena dewa, bahkan mereka sering melanggar larangan dan perintahnya. Sikap seperti itu nampak jelas di epik-epik Homerik dan beberapa epik Hindu, terbalik dari sejarah birokratik Cina dan sejarah keimaman Israel, yang mengekspresikan minat jauh lebih kuat akan legitimasi kebahagiaan, seperti pahala ilahiah bagi beberapa tindakan bajik manusia yang menyenangkan tuhan.

Di sisi lain, kita menemukan hampir secara universal ketidakbahagiaan yang disangkut-pautkan dengan kemarahan atau kecemburuan tuhan atau setan. Praktisnya, setiap agama populis, termasuk Hibrani kuno, dan khususnya Cina modern, mengakui kekurangan fisik sebagai tanda keberdosaan yang

sifatnya magiko-ritual atau etis bagi mereka yang tidak beruntung, atau (seperti di Yudaisme) nenek moyangnya. Karena itulah, di tradisi-tradisi ini, seseorang yang didera kemalangan dilarang hadir di pengorbanan komunal asosiasi politis karena ditakutkan bakal membangkitkan kemarahan ilahi, tidak boleh masuk ke lingkaran orang beruntung yang terbukti sudah menyenangkan tuhan. Pada praktiknya, di setiap agama etik yang ditemukan di kelas berprivilese, dan para imam yang melayaninya, posisi privilese atau tidaknya seorang individu dianggap bermanfaat dari sudut pandang religius. Yang berbeda kemudian hanyalah bentuk yang melaluinya nasib baik terlegitimasikan.

Yang agak berbeda adalah situasi yang dialami pihak-pihak tak-berprivilese. Kebutuhan khusus mereka adalah lepas dari penderitaan. Mereka tidak selalu mengalami kebutuhan akan keselamatan ini dalam bentuk religius, seperti yang diperlihatkan kaum proletariat modern, selain juga, kebutuhan akan agama keselamatan, di mana pun muncul, mengusung bentuk yang berbeda-beda. Meski yang paling penting adalah ia beriringan dengan kebutuhan akan kompensasi yang adil, yang dilihat dengan berbagai cara namun selalu melibatkan pahala bagi harapan baiknya, dan penghukuman bagi ketidakbenaran orang lain. Harapan dan ekspektasi untuk kompensasi adil ini, sikap yang terkalkulasikan dengan gamblang, adalah, selain magi (bahkan tidak pernah lepas darinya), bentuk paling ambigu dari agama massa di seluruh dunia. Bahkan nubuat-nubuat religius, yang menolak bentuk-bentuk lebih mekanis dari keyakinan ini, ketika mengalami popularisasi dan rutinisasi, cenderung menyusupi harapan-harapan akan kompensasi semacam ini. Jenis dan jangkauan harapan-harapan bagi kompensasi dan keselamatan ini bervariasi tergantung ekspektasi yang dibangkitkan janji-janji religius, khususnya ketika harapan-harapan itu diproyeksikan dari eksistensi duniawi individu ke sebuah hidup di masa depan.

Yudaisme, dalam format Pembuangan dan paska-Pembuangan, menyediakan ilustrasi yang sangat penting tentang signifikansi isi janji-janji keagamaan ini. Sejak Pembuangan, secara *de facto*, dan sejak penghancuran Bait Suci secara *de jure*, bangsa Yahudi menjadi masyarakat paria dalam definisi khusus yang kita gunakan. (Definisi bangsa Yahudi adalah masyarakat 'paria' di sini memiliki kaitan yang sedikit saja dengan situasi khusus kasta paria di India, seperti contohnya, konsep 'keadilan *qadi*' [*Kadi-Justiz*, keadilan patriarkhal] berkaitan dengan prinsip-prinsip legal aktual di mana *qadi* mempengaruhi keputusan-keputusan legal.[8]) Di pemakaian kita di buku ini, 'masyarakat paria' mengacu ke kelompok sosial bawaan berbeda yang tidak punya organisasi politik otonom, dan dicirikan oleh hambatan terhadap pemanfaatan dan perkawinan-campur yang awalnya didirikan di atas injungsi/perintah magis, tabuistik, dan ritual. Dua ciri tambahan masyarakat paria adalah ketak-berprivilesean politik dan sosial mereka, dan terlalu jauhnya mereka untuk menjangkau fungsi-fungsi ekonomi. Yang pasti, masyarakat paria India, kasta Hindu yang tak-berprivilese namun memiliki spesialisasi pekerjaan, mirip dengan orang-orang Yahudi di hal-hal ini, karena status paria mereka juga melibatkan pemisahan dari dunia luar sebagai hasil dari tabu-tabu, kewajiban-kewajiban religius bawaan di perilaku hidup, dan asosiasi harapan-harapan keselamatan dengan status paria mereka. Kasta-kasta Hindu dan Yudaisme ini memperlihatkan

[8] Entah kenapa Weber menggunakan di sini istilah *qadi*, atau *cadi* atau *Kadi*, kata Arab untuk hakim Islam yang memutuskan perkara berdasarkan syari'ah (hukum Islam yang merujuk ke tiga sumber utama: Al-Qur'an, Hadis, dan ijma/konsensus umat). Sistem ini pertama kali muncul di masa kalifah kedua, Utsman, demi menghilangkan bias pribadi sang kalifah saat memutuskan perselisihan di komunitas. Sejak saat itu, *qadi* diangkat untuk memegang pengadilan yang mengurusi semua perkara/sengketa perdata dan pidana, seperti pewarisan, kepemilikan, pernikahan, perceraian, kriminalitas, dan lain lain. Syarat *qadi* di antaranya: pria dewasa Muslim yang berkarakter baik dan memiliki pengetahuan luas dan dalam tentang syari'ah.

efek-efek khas yang sama dari agama paria: semakin terepresi posisi yang ditemukan anggota-anggota masyarakat paria, semakin erat agama menyebabkan mereka bergantung satu sama lain, dan kepada posisi paria mereka, sehingga makin kuat jadinya harapan-harapan keselamatan yang berkaitan dengan pemenuhan kewajiban-kewajiban religius mereka. Seperti yang sudah kita jelaskan di bab sebelumnya, kelas-kelas terendah Hindu ini secara khusus bergantung pada kewajiban-kewajiban kasta mereka dengan ketat sebagai prasyarat bagi kelahiran-kembali ke posisi yang lebih baik.

Ikatan antara Yahweh dan pemujanya menjadi lebih erat ketika penghinaan lewat pembantaian dan aniaya menekan bangsa Yahudi. Di kontras yang gamblang dengan Kristen Timur, yang di bawah kekhalifahan Umayyah banyak orang Kristen beralih ke Islam yang memberikan privilese, sampai-sampai otoritas politik harus membuat konversi ini sulit demi kepentingan kelas yang sudah berprivilese sebelumnya, kita justru melihat kalau semua konversi massa untuk orang Yahudi secara paksa, meski dijanjikan akan dapat mempertahankan bagi mereka privilese sebagai kelas penguasa, tetap saja tidak efektif. Bagi orang Yahudi maupun kasta Hindu, satu-satunya cara meraih keselamatan adalah memenuhi perintah agama khusus yang melekat di masyarakat paria mereka, yang darinya tak seorang pun dapat meninggalkan perintah tersebut tanpa merasa takut akan magi jahat menimpa, atau membahayakan kesempatan kelahiran-kembali bagi dirinya atau keturunannya. Perbedaan Yudaisme dan agama kasta Hindu didasarkan pada pemenuhan harapan tipe keselamatan. Dari pemenuhan kewajiban-kewajiban religius yang diberikan ke seorang Hindu, dia berharap agama ini dapat memperbaiki kesempatannya untuk lahir kembali, yaitu naiknya reinkarnasi jiwanya ke kasta yang lebih tinggi. Sedangkan di kalangan Yahudi, mereka berharap partisipasi keturunannya di sebuah kerajaan mesianik

akan bisa membebaskan komunitas paria seluruhnya dari posisi inferiornya di hadapan bangsa-bangsa lain, bahkan faktanya telah meningkatkan ideologi mereka itu menuju penguasaan dunia. Karena jelas bagi Yahweh, lewat janjinya kalau semua bangsa di dunia akan berhutang dari orang Yahudi namun mereka sendiri tidak berhutang ke siapa pun, telah mengimplikasikan makna yang lebih besar dari sekedar menjadikan orang Yahudi pemberi pinjaman uang di kampung-kampung kumuh. Mereka yakin Yahweh bermaksud meletakkan mereka di situasi tipikal warga kota sebuah negara-kota yang kuat di jaman kuno, yang berperan sebagai pemberi hutang dan pemasok budak ke penghuni kota dan desa sekitarnya. Orang Yahudi menulis demi kepentingan keturunan aktual mereka, yang dari interpretasi animistiknya, akan melandasi kekekalan duniawinya. Seorang Hindu juga bekerja demi kemanusiaan di masa depan—yang padanya mereka terikat oleh hubungan hanya jika asumsi-asumsi doktrin animisitik perpindahan jiwa diterima—yaitu inkarnasi kasta di masa depan. Konsep Hindu tetap tak berubah selama stratifikasi kastanya tetap teraih di dunia ini, dan posisi kastanya sendiri aman di dalamnya; bahkan ia berusaha menyesuaikan kondisi masa depan jiwanya sendiri ke jenjang peringkat yang sama. Di kontras yang menyolok, seorang Yahudi mengantisipasi keselamatan pribadinya lewat perevolusian stratifikasi sosial yang ada demi keuntungan masyarakat parianya—bangsanya telah dipilih dan dipanggil Tuhan, bukan ke posisi paria tapi ke posisi yang berprestise tinggi.

Faktor *ressentiment* (kemarahan/kegeraman karena merasa tak berdaya), oleh karena itu, meraih titik penting di agama keselamatan-etis Yahudi, meski ia harus melepaskan sepenuhnya semua aspek agama magi dan kastanya. 'Kemarahan' ini bersesuaian dengan etika keagamaan tertentu kaum tak-berprivilese yang—dalam pengertian yang diungkapkan Nietzsche dan di pembalikan langsungnya terkait kepercayaan

kuno—mengajarkan bahwa distribusi tidak setara barang-barang duniawi disebabkan oleh dosa dan tidak sahnya privilese, dan cepat atau lambat, murka Tuhan akan mendatangi mereka. Di dalam teodisi kaum tak-berprivilese ini, pencarian moralistik berfungsi sebagai piranti bagi pengkompensasian keinginan sadar atau tidak akan sebuah pembalasan. Ini berkaitan dengan asal-usul iman di dalam kompensasi, karena sekali saja konsep religius tentang kompensasi muncul, penderitaan bisa terjadi justru di tingkat kualitas kemanfaatan religius tertinggi, sebuah keyakinan yang membangkitkan harapan bagi kompensasi terbesar di masa depan.

Perkembangan konsep religius kemarahan ini dapat didukung oleh doktrin-doktrin asketik di satu sisi, atau oleh kecenderungan neurotik yang khas di sisi lain. Namun begitu, agama penderitaan mensyaratkan karakter spesifik, *kemarahan* hanya di situasi khusus. *Kemarahan* tidak ditemukan di kaum Hindu dan Budhis, karena penderitaan justru berfaedah bagi diri pribadi. Namun situasinya agak berbeda di masyarakat Yahudi.

Agama Mazmur[9] penuh dengan kebutuhan untuk membalas, dan motif yang sama muncul di pengerjaan-ulang keimaman terkait tradisi-tradisi Israel kuno. Sebagian besar Mazmur cukup jelas dipenuhi legitimasi moralistik dan

[9] Mazmur, disebut Zabur di tradisi Islam, sering dilekatkan ke nama Daud lantaran semenjak menjadi raja, Mazmur menjadi bagian tetap ritual dan dia sendiri menciptakan beberapa kidung meski yang jelas, lebih dari separuh kitab Mazmur bikinan imam Yahweh. Mazmur adalah nama kitab yang di kanon Katolik/Kristen diletakkan di Perjanjian Lama sedangkan di kanon Yahudi di awal *Ketuvim* ('Tulisan-tulisan', kumpulan kitab ketiga dan terakhir), terdiri atas lagu-lagu sakral atau puisi sakral yang dilantunkan di ritual liturgis pemujaan Yahweh. Kata Mazmur diambil dari kata Hibrani *mizmor* ('puisi yang dinyanyikan mengikuti instrumen petik'—biasanya kecapi), sedangkan orang Yahudi menyebutnya *Tehilim* ('Kidung-kidung Pujian'), dan orang Inggris *Psalms* dari kata Yunani *Psalmoi* ('Nyanyian-nyanyian Kudus'). Ada 150 kidung, terbagi 5 kelompok sesuai penggunaan liturgisnya sehingga ada yang bentuknya renungan pribadi, balada historis untuk mengajar, harapan untuk bangsa, pandangan politik Hibrani, dan lain lain, dibuat sejak masa monarki sampai periode paska-pembuangan, mencerminkan berbagai perspektif dan suasana hati pembuat kidung.

pemuasan kebutuhan terang-terangan dan tidak ditutup-tutupi bagi pembalasan oleh masyarakat paria. (Beberapa ayat disisipkan ke komposisi awal sehingga sentimen ini bukan akar asalinya.) Di Mazmur, pencarian terhadap pembalasan dapat berbentuk mengeluh ke Tuhan lantaran kemalangan sudah mendera hidup orang benar, tak peduli dia sudah mematuhi perintah-perintahnya, sedangkan sikap tak bertuhan orang kafir, yang jelas-jelas menghina prediksi, perintah, dan otoritas Tuhan, justru membuat mereka bahagia sehingga kian meninggikan keangkuhan mereka. Pencarian yang sama akan pembalasan dapat mengekpsresikan diri sebagai pengakuan rendah hati akan keberdosaan diri, disertai doa kepada Tuhan untuk menghentikan murka selamanya, dan sekali lagi meminta anugerahnya turun atas bangsa yang unik miliknya. Di kedua mode pengekspresian ini, harapan dipenuhi apabila murka Tuhan akhirnya surut dan dialihkan untuk menghukum para musuh tak bertuhan itu dua kali lipat, menjadikan mereka suatu hari tumpuan kaki Israel, sama seperti historiografi keimaman menakdirkan musuh-musuh Kanaan mereka mengalami nasib yang sama. Diharapkan juga bahwa kondisi pelepasan ini akan bertahan selama mungkin asalkan Israel tidak membangkitkan kemarahan Yahweh lantaran ketidakpatuhan yang membuat mereka diserahkan ke tangan para kafir. Bisa jadi benar, seperti yang dikatakan komentator modern, bahwa beberapa Mazmur ini mengekspresikan kegeraman kaum Farisi saleh terhadap penganiayaan oleh Alexander Janneus. Kendati demikian, sebuah penyeleksian ketat dan upaya pemeliharaannya nampak jelas; dan di kasus apa pun, Mazmur yang lain adalah reaksi yang cukup gamblang dari status paria masyarakat Yahudi yang khas sebagai sebuah bangsa.

Tidak ada dari agama lain di dunia yang di dalamnya bisa kita temukan sebuah keilahian universal yang memiliki keinginan paralel dengan pembalasan yang dimanifestasikan

Yahweh. Meski indeks yang hampir sukses bernilai historis tinggi dari data yang disediakan modifikasi imam terkait sejarah mereka mengandung beberapa kejadian yang agak meragukan, contohnya pertempuran di Megido, yang tidak cocok dengan teodisi kompensasi dan pembalasan ini. Oleh karena itu, agama Yahudi secara khusus menjadi sebuah agama retribusi. Kebajikan yang menyenangkan tuhan dipraktikkan dengan harapan mendapat kompensasi. Selain itu, sejak awal praktik ini adalah harapan kolektif agar masyarakat secara keseluruhan dapat hidup untuk melihat hari pemulihan, dan hanya dengan cara ini individu baru dapat meraih kembali nilai dirinya. Meski muncul juga secara bersamaan, terkait teodisi kolektif yang sudah disebutkan sebelumnya, sebuah teodisi individu takdir pribadi yang sebelumnya diterima begitu saja. Masalah takdir individu yang dieksplorasi di Kitab Ayub[10] contohnya, diproduksi oleh kelompok yang agak berbeda, yaitu kelas atas, yang memuncak di dalam penyodoran solusi bagi setiap masalah dan sebuah ketundukan pada kekuasaan mutlak tuhan atas makhluk-makhluknya. Ketundukan ini adalah perintisan bagi doktrin pradestinasi di Puritanisme. Konsep pradestinasi ini wajib muncul ketika dinamika emosi hukuman abadi yang ditetapkan secara ilahiah di neraka ditambahkan ke kompleks ide

[10] Kitab Ayub, sering dianggap mahakarya teks suci Yahudi, ditaruh di Ketuvim (di kanon gereja diletakkan di Perjanjian Lama), berkisah seorang saleh dan kaya yang didera kemalangan tak berhingga sampai semua harta habis, anak-istrinya pergi meninggalkannya, dan Ayub sendiri diserang penyakit aneh. Di awal dikisahkan kalau penderitaan Ayub disebabkan iblis dan tuhan membuat kesepakatan karena tuhan bangga dengan kesalehan Ayub sehngga iblis menantangnya bahwa jika Ayub dibuat menderita, pasti akan mengutuki tuhan. Pandangan bahwa Ayub bersalah sehingga menderita diungkapkan 3 sahabatnya yang berdiskusi dan memintanya bertobat. Ayub menolak karena tahu tidak bersalah, justru mempertanyakan alasan tuhan membiarkan orang benar menderita, sampai kemudian tuhan sendiri menjawabnya di bagian akhir kitab, membuat Ayub bertobat, tapi bukan karena merasa berdosa melainkan setelah melihat keagungan tuhan melebihi hikmahnya dan rasa salehnya. Diperkirakan kitab ini ditulis abad 6 sampai 4 SM oleh para guru Yudaisme setelah bangsa Yahudi kembali ke Palestina dari pembuangan Babilonia.

yang baru saja kita diskusikan, mengisyaratkan jika kompensasi dan kedaulatan mutlak milik tuhan. Namun keyakinan di dalam pradestinasi tidak muncul di kalangan Hibrani kala itu. Di antara mereka, kesimpulan Kitab Ayub tetap sulit dimengerti kecuali sesuai maksud yang dimaui penulisnya, utamanya, seperti yang sudah dikenal luas, karena kekuatan tak tergoncang doktrin kompensasi kolektif di agama Yahudi itu sendiri.

Di benak orang-orang Yahudi saleh, moralisme hukum mau tak mau berkombinasi dengan harapan akan pembalasan, yang pada praktisnya menyebarkan semua kitab suci di masa pembuangan dan sesudahnya. Selain itu, di dua setengah milenium, harapan ini pada akhirnya muncul di setiap pelayanan ilahiah masyarakat Yahudi, dicirikan oleh genggaman kokoh terhadap dua klaim yang sulit dihancurkan—pemisahan diri bersanksi religius dari bangsa lain di dunia, dan janji-janji ilahiah terkait dunia ini. Dari harapan akan kompensasi semacam itu, masyarakat Yahudi terdorong untuk meraih terus kekuatan baru, sadar atau tidak. Namun ketika Mesias menunda kedatangannya, harapan ini memudar di dalam pemikiran religius kelas intelektual yang lebih mendukung nilai kesadaran batiniah akan Tuhan, atau sebuah kepercayaan emosi yang agak lembut terhadap kebaikan Tuhan sedemikian rupa, berkombinasi dengan kesiapan untuk berdamai dengan seluruh dunia. Ini terjadi khususnya di periode-periode yang di dalamnya kondisi sosial sebuah komunitas yang dipaksa membuka isolasi politisnya dapat ditolerir. Di sisi lain, di epos-epos yang dicirikan oleh penganiayaan seperti periode Perang Salib, harapan bagi retribusi menyalakan hal yang baru, entah dengan berseru kepada Tuhan akan pembalasan namun sia-sia, atau berdoa agar jiwa orang Yahudi dapat menjadi sehalus debu di hadapan musuh yang sudah mengutuknya. Di kasus terakhir, tidak ada pembalikan arah menuju kata-kata atau niatan jahat selain hanya menunggu dengan tenang pemenuhan

perintah Tuhan, dan pengembangan hati untuk tetap terbuka kepada Tuhan. Namun menginterpretasikan *kemarahan* sebagai elemen penentu di Yudaisme akan menjadi penyimpangan yang kelewat besar, ditilik dari banyaknya perubahan historis penting yang sudah dialami Yudaisme itu sendiri, meski kita tidak boleh mengabaikan pengaruh kemarahan ini terhadap bahkan karakteristik terdasar agama Yahudi. Ketika membandingkan Yudaisme dengan agama keselamatan lain, kita akan menemukan jika di dalam Yudaisme, doktrin kemarahan religius ini memiliki kualitas idiosinkratik dan memainkan peran unik yang tidak ditemukan di kalangan kelas tak-berprivilese agama-agama lainnya.

Sebuah teodisi kelas tak-berprivilese, dalam beberapa bentuknya, adalah komponen setiap agama keselamatan yang memperoleh pengikut utamanya dari kelas tak-berprivilese. Di mana pun etika keimaman yang berkembang memenuhi sebuah teodisi kelas tak-berprivilese separuhnya saja, teodisi akan berubah menjadi komponen agama kongregasi, seperti yang terjadi pada kaum saleh Hindu dan para Budhis Asiatik. Bahwa agama-agama ini tidak punya sejenis etika sosial-revolusioner dapat dijelaskan dengan mengacu pada teodisi reinkarnasinya, yang menurut sistem kastanya sendiri abadi dan sangat adil. Kebajikan atau dosa di hidup sebelumnya menentukan kesempatan seseorang untuk memperbaiki kondisi di hidup selanjutnya. Mereka yang hidup di bawah teodisi ini tidak mengalami jejak konflik seperti yang dialami masyarakat Yahudi—antara klaim-klaim sosial berbasis janji-janji Tuhan dengan kondisi-kondisi aktual yang di dalamnya mereka hidup. Konflik ini mendahului kemungkinan apa pun untuk menemukan kemudahan di hidup ini bagi orang Yahudi, yang hidup di dalam tegangan terus-menerus dengan posisi sosial mereka yang aktual dan di dalam ekspektasi dan harapan yang terus-menerus namun tak kunjung mewujud. Teodisi masyarakat tak-berprivilese Yahudi disambut oleh ejekan

bengis bangsa kafir tak bertuhan, namun bagi orang Yahudi, teodisi ini memiliki konsekuensi mentransformasi kritik religius kaum kafir tak bertuhan itu ke isu krusial kesetiaan mereka sendiri kepada hukum. Keasikan ini sering dibangkitkan oleh deraan kepahitan dan rasa terancam oleh kritik-diri terus-menerus yang mereka lakukan diam-diam.

Masyarakat Yahudi secara alamiah mudah, akibat 'sekolah Taurat' seumur hidup, merenungkan kasus-kasus terkait kewajiban agama sesama Yahudinya, menganggap penjagaan yang penuh waspada terhadap hukum agama adalah syarat utama kebergantungan seluruh masyarakat ke niat baik Yahweh. Oleh karena itu, muncul campuran ganjil elemen-elemen yang khas milik pemikiran paska-Pembuangan, yaitu ungkapan rasa putus asa untuk bisa menemukan makna apa pun di dunia kesia-siaan ini, ketundukan pada penghukuman Tuhan, kecemasan terhadap minimal satu dosa terhadap Tuhan yaitu kesombongan, dan akhirnya, keketatan ritual dan moral yang dikendalikan oleh rasa takut. Semua konflik ini dipaksakan ke masyarakat Yahudi sebagai perlawanan yang penuh keputusasaan, bukan lagi demi penghargaan orang dari orang lain, namun demi menghargai diri sendiri dan demi rasa keberhargaan pribadi. Perjuangan bagi rasa keberhargaan pribadi ini harus menjadi eksis lagi dan lagi, mengancam untuk mengandaskan seluruh makna dari pola hidup individu, meski akhirnya pemenuhan janji Tuhan menjadi satu-satunya kriteria bagi kebernilaian seseorang di hadapan Tuhan kapan pun.

Sukses di dalam pekerjaan menjadi bukti nyata dukungan pribadi Tuhan sendiri, karena masyarakat Yahudi tinggal di kampung-kampung kumuh. Namun konsep pemenuhan-pribadi (*Bewaehrung*) di dalam panggilan (*Beruf*) untuk menyenangkan tuhan, dalam artian asketisme dunia-batin (*innerweltliche Askese*), tidak berlaku untuk orang Yahudi. Berkat Tuhan jauh lebih terjangkarkan di pola hidup yang sistematis, rasional dan

metodis (satu-satunya sumber yang memungkinkan bagi *certitudo salutis*[11]) masyarakat Yahudi ketimbang kaum Puritan. Sama seperti etika seks Yahudi tetap alamiah dan anti-asketik, begitu pula etika ekonomi Yudaisme kuno tetap kuat tradisionalistiknya di nada-nada dasarnya. Ia dicirikan oleh penghargaan terang-terangan akan kekayaan, yang tentunya tidak ada di sistem asketisme mana pun. Selain itu, seluruh sistem kesalehan eksternal ini memiliki fondasi ritualistiknya di masyarakat Yahudi, dan yang lebih jauh lagi, ia berjalinan dengan suasana hati emosi yang sebenarnya berbeda milik agama berbasis iman. Kita harus mencatat bahwa ajaran-ajaran tradisionalistik etika ekonomi Yahudi secara alamiah teraplikasikan di jangkauan terpenuh hanya untuk rekan seagama saja, bukan untuk orang luar seperti yang dilakukan setiap sistem etika kuno. Oleh karena itu, keyakinan terhadap janji-janji Yahweh sebenarnya dihasilkan di wilayah Yudaisme sendiri, komponen kuat bagi moralitas *kemarahan*.

Akan jadi keliru jika memotret kebutuhan akan keselamatan, teodisi, atau agama kongregasi sebagai sesuatu yang berkembang hanya di kelas sosial tak-berprivilese, atau sebagai produk kemarahan, dan karenanya menghasilkan 'pemberontakan budak di bidang moralitas' saja. Yang seperti ini bahkan tidak berlaku di Kristen kuno meski mereka sangat menekankan 'miskin di dalam roh' dan kebaikan-kebaikan dunia.[12] Yang dihasilkan dari pendevaluasian dan pentransendensian hukum-hukum ritual

[11] *Certitudo salutis*: 'rasa aman-sejahtera yang pasti', istilah yang digunakan masyarakat Romawi, berakar di pemujaan Salus, dewi keamanan dan kesejahteraan, sejak 302 SM, yang di masa kaisar Agustus (memerintah 27 SM-14 M), muncul dalam koin uang diiringi gambar tangkai gandum yang menyimbolkan kemakmuran.

[12] Kemungkinan besar Weber merujuk Khotbah Di Bukit (injil Matius pasal 5-7) pada umumnya, dan perikop 'Ucapan-ucapan Bahagia' (Matius 5:1-12) pada khususnya. Di perikop inilah terdapat istilah 'miskin dalam roh' (ayat 3) terminologi khas kekristenan awal (bahkan terus digunakan sampai sekarang) yang konotasinya 'jujur, terbuka, dan merendahkan hati di hadapan Tuhan'.

(yang diarahkan dengan tujuan memisahkan orang Yahudi dari dunia luar) dan dari perpecahan yang muncul dari korelasi antara agama dan posisi mirip kasta kaum beriman sebagai masyarakat paria, dapat dilihat di konsekuensi langsung nubuat Yesus. Yang jelas, jangan dilupakan bahwa pesan Kristen mengandung elemen doktrin kompensasi yang sangat menyolok, dalam arti penyetaraan masa depan nasib manusia (yang paling jelas terekspresikan di legenda Lazarus[13]), dan berkaitan erat dengan tanggung jawab Tuhan untuk melakukan pembalasan. Lebih jauh lagi, khotbah Kristen juga menafsirkan Kerajaan Tuhan[14] sebagai kerajaan di bumi—sebuah wilayah yang terpisah sejak awal dan secara khusus untuk orang Yahudi yang percaya pada Tuhan yang benar sejak dulu—meski proklamasi keagamaan yang baru dari kekristenan awal ini menghilangkan persisnya rasa amarah yang khas dan mendarah-daging milik masyarakat paria Yahudi.

Bahkan peringatan Yesus sendiri, menurut tradisi, terkait bahaya yang disajikan kekayaan demi meraih keselamatan, tidak pernah termotivasikan oleh asketisme. Tentunya motivasi khotbahnya yang menentang kekayaan bukan juga beranjak

---

[13] Ada 2 nama Lazarus di 4 injil, yaitu Lazarus saudara Maria dan Martha yang dibangkitkan Yesus setelah 4 hari dikubur, dan parabel Yesus tentang perbandingan orang kaya yang mati masuk neraka dan Lazarus miskin yang mati masuk surga. Nama Lazarus sendiri dari kata Hibrani *Eleazar* ('Tuhan Sudah Menolong'), dan kemungkinan besar yang dimaksudkan Weber terkait dengan Lazarus di parabel Yesus karena nama itu memang cocok dengan makna katanya.

[14] Lagi-lagi Weber merujuk istilah keristenan 'Kerajaan Tuhan/Allah', termaktub di 3 injil (Matius, Markus dan Lukas). Meskipun ide Tuhan sebagai raja untuk bangsa pilihan kaum Nasrani berakar dari Yudaisme, namun pemaduan istilah seperti itu tidak pernah dibuat rabi Yahudi. Di 3 injil tersebut, ditambahkan konsep penjelas untuk membedakan Kerajaan Tuhan/Allah Kristen perdana dari Yudaisme, yaitu 'Kerajaan Surga', sehingga Weber menyimpulkannya 'minus rasa amarah paria' karena Kerajaan Tuhan yang dimaksudkan mesti mengandung damai-sejahtera dan pengampunan di hati. 500 tahun kemudian, Muhamad berusaha mewujudkan ide yang sama ketika berada di Madinah dan semenjak kembali ke Mekah, konsep ini dikembangkannya lebih khas Islami menjadi *Khalifatulallah lil Alamin* (Wakil Tuhan atas Alam Semesta).

dari kemarahan, karena tradisi juga memelihara banyak bukti tentang kedekatan Yesus bukan hanya ke figur publik (yang di Palestina kala itu adalah sejumlah kecil kelompok penyedia hutang) tapi juga dengan banyak orang kaya kelas atas. Lebih jauh lagi, kemarahan tidak bisa dianggap sebagai motivasi utama doktrin Yesus tentang kekayaan, yang dilihat injil justru melampaui kekayaan duniawi, melainkan lebih didasarkan ke pentingnya harapan-harapan eskatologis. Yang pasti, orang kaya muda[15] diberikan standar untuk meninggalkan dunia tanpa syarat jika ingin menjadi murid yang sempurna, meski kemudian dikatakannya bahwa bagi Tuhan segala sesuatunya mungkin, bahkan keselamatan bagi orang kaya. Pria kaya yang tidak mampu memutuskan untuk berjarak dari kekayaannya tetap bisa meraih keselamatan meski jalannya pasti sulit. Tidak ada 'insting proletarian' di dalam doktrin dan ajaran Yesus, sang nabi kasih akosmis. Ia membawa mereka yang miskin dalam ro dan pada orang baik di dunia ini arus bahagia akibat datangny Kerajaan Tuhan dan kebebasan dari penguasaan roh-roh jahat. Dengan cara yang sama, kutukan proletariat terhadap kekayaan sama asingnya di benak Budha, bahkan meski prasyarat mutlak jalan keselamatan yang dimintanya adalah penarikan diri tanpa syarat dari dunia.

Kemunculan terbatas faktor *kemarahan* dan tidak pastinya pengaplikasian skema konseptual 'represi' hampir secara universal muncul paling jelas ketika skema Nietzschean diaplikasikan secara keliru ke contoh Budhisme sehingga sangat jelas ketidakcocokkannya. Budhisme justru melandasi antitesis paling radikal bagi setiap jenis moralitas *ressentiment* (pengulangan sentimen). Budhisme jelas-jelas muncul sebagai doktrin keselamatan kelas intelektual, awalnya diserap hampir

[15] Kemungkinan besar Weber merujuk kisah 'Orang Muda Yang Kaya' (Matius 19:16-26 dan paralelnya). Sedangkan kedekatan Yesus pada komunitas orang kaya dan kelas atas bisa ditemukan dari uraian keempat injil.

sepenuhnya dari kasta berprivilese, khususnya kasta ksatria, yang dengan bangga dan secara aristokratis menolak ilusi hidup entah di sini atau nanti. Budhisme dapat dibandingkan, terkait kekuasaan masyarakat, dengan doktrin keselamatan masyarakat Yunani, khususnya manifestasi-manifestasi kaum Neo-Platonik,[16] Manikhean, dan Gnostik, bahkan meski keduanya berbeda radikal dalam isinya. *Bhikshu* Budhis tidak marah ke seluruh dunia, bahkan terhadap kelahiran-kembali di surga orang-orang yang tidak pernah menginginkan *Nirvana*.[17]

Persisnya, contoh Budhisme inilah yang membuktikan bahwa kebutuhan akan keselamatan dan agama etis memiliki sumber lain di luar kondisi-kondisi sosial masyarakat tak-berprivilese dan rasionalisme kelas menengah, yang bukan lain

[16] Neoplatonisme, mazhab terakhir filsafat Yunani, dibentuk abad 3 oleh filosof jenius Yunani terakhir dan paling religius, Plotinos (205-270), mempengaruhi dunia Helenistik dan bekas Romawi Barat hingga abad 6. Mazhab ini berpengaruh kuat karena memadukan 'dunia ide' Platonis, 'verifikasi ilmiah' Aristotelian, 'hirarki rasio' Stoik , dan 'penyucian jiwa' agama kuno Persia dan India. Ringkasnya, ide mazhab ini sebagai berikut: *to hen* sebagai realitas tertinggi yang bersifat ruh mencipta hirarki dunia-dunia lewat *emanasi*, yang semakin ke bawah semakin materi sifatnya. Agar manusia bisa kembali ke *to hen*, harus disucikan lewat refleksi rasio ketat dan ritual. Menolak penyucian akan membuat manusia berinkarnasi dalam wujud materi terus karena setiap kali upaya penyucian dilakukan, hasilnya adalah kesadaran dan pencerahan, membuat manusia kian menyukai yang spiritual ketimbang yang material.

[17] Nirvana atau Nirwana (Sansekerta: 'Padam'; Pali: 'Tertiup') dari kata Pali, *Nibbana*, makna denotatifnya '[seperti] api lilin yang tertiup sehingga padam', istilah khas Budhisme namun di tradisinya, memiliki konotasi tambahan: di Theravada 'kedamaian dan ketenangan', di Mahayana disetarakan dengan *sunyata* 'kehampaan/kekosongan', di *Dharma-Kaya* 'esensi riil dan tak berubah', dan di *Dharma-Dhatu* 'realitas tertinggi'. *Nirvana* adalah kondisi transenden kebebasan yang diraih lewat pemadaman keinginan dan kesadaran individu terhadap delusi egosentrisme dan keinginan yang pada dasarnya mengikat manusia ke siklus reinkarnasi di dunia yang menghasilkan penderitaan (*dukkha*). Melepaskan diri dari siklus inilah basis Pencerahan kaum Budhis—dimaknai sebagai mengalami Nirvana sesaat—dan jika terus dilakukan seumur hidup, ketika mati nanti pelakunya dapat meraih *parinirvana*, atau nirvana seutuhnya. Sedangkan kata *bhikshu* berasal dari Sanskerta, 'rahib pria', untuk wanita *bhikshuni* (Pali: *bhikku*, wanita: *bhikkuni*).

akar produknya dari praktik jalan hidup mereka sendiri. Faktor tambahan yang dimaksudkan ini adalah intelektualisme, lebih khususnya lagi, kebutuhan metafisik pikiran manusia saat ia terdorong untuk merenungkan isu-isu etis dan religius, jadi didorong bukan oleh kebutuhan material tapi oleh dorongan batin memahami dunia sebagai kosmos yang bermakna, untuk kemudian mengambil sikap tertentu atasnya.

8

Intelektualisme, Cendekiawan, dan Sejarah Agama

Tujuan agama-agama banyak dipengaruhi di banyak sisinya oleh intelektualisme, dan oleh beragam hubungannya dengan otoritas keimaman dan otoritas politik. Hubungan-hubungan ini pada gilirannya dipengaruhi kelas berkuasa yang kebetulan menjadi pengusung terpenting intelektualisme tertentu. Awalnya, keimaman adalah pengusung terpenting intelektualisme, khususnya ketika teks-teks suci sudah eksis, sehingga jadi muncul kebutuhan bagi keimaman untuk membentuk sebuah guilda kesusastraan yang terlibat di dalam penginterpretasian kitab suci, dan mengajarkan isi, makna, dan pengaplikasiannya yang tepat. Namun tidak ada perkembangan yang seperti itu berlangsung di agama-agama negara-kota kuno, bahkan tidak di masyarakat Phoenicia, Yunani dan Romawi; tidak juga fenomena ini hadir di etika Cina. Di kasus-kasus ini, perkembangan semua pemikiran metafisik dan etik jatuh ke tangan bukan-imam, begitu pula perkembangan teologinya, yang berkembang hanya di ranah terbatas, seperti di masa Hesiodus contohnya.

Sebaliknya, pengembangan intelektualisme oleh keimaman, benar di tingkat tertingginya untuk kasus-kasus India, Mesir, Babilonia, Zoroastrianisme, Islam, dan Kristen kuno dan abad tengah. Dan sejauh terkait teologi, pengembangan intelektualisme oleh keimaman juga terjadi di Kristen modern. Di agama-agama Mesir, di Zoroastrianisme, di beberapa fase Kristen kuno, dan di Brahmanisme selama jaman Veda (yaitu sebelum munculnya asketisme awam dan filsafat Upanishad[1]), keimaman sukses besar memonopoli pengembangan metafisika dan etika religius. Monopoli keimaman seperti ini juga hadir di Yudaisme dan Islam. Namun di Yudaisme, keimaman tereduksi sangat kuat oleh dampak nubuat awam, dan di Islam kekuatan paling mengesankan keimaman dibatasi oleh tantangan spekulasi kaum Sufi.[2] Di semua cabang Budhisme dan Islam, selain juga di Kristen kuno dan abad tengah, para biarawan atau kelompok-

[1] Upanishad, atau Upanisad ('bersimpuh di kaki guru'), kumpulan teks esoterik dan mistik yang awalnya dikelompokkan di Aranyaka ('Kitab Rimba') tapi kemudian berdiri sendiri saat dikembangkan lebih luas oleh mazhab Vedanta (1 dari 6 sistem ortodoks filsafat Hindu). Upanishad disusun abad 8-5 SM, terdiri atas 108 kitab, kebanyakan ditulis dalam bentuk prosa yang diselingi puisi, namun beberapa merupakan syair sepenuhnya, dan panjangnya bervariasi, dari yang hanya 1 halaman sampai 50 halaman. Pada esensinya Upanishad bersifat renungan filosofis dan spekulasi metafisik, membahas doktrin dasar Brahman-atman beserta cara meraih penyatuannya lewat meditasi dan pemujaan, dan membahas eskatologi keselamatan dan reinkarnasi secara umum (lihat catatan kaki no. 19 bab 2 dan no. 21 bab 5 sebagai pelengkap data).

[2] Sufisme, istilah untuk menyebut pemikiran dan gaya hidup para sufi, dari kata Arab *suf*, 'kain wol', jenis pakaian paling murah dan rendah yang dikenakan para pencari Tuhan lewat cara-cara asketik dan mistik, yang upayanya ini disebut tasawuf ('berpakaian dari kain wol'). Ringkasnya, sejarah sufisme bisa dibagi dalam 3 tahap umum. Pertama, sufisme yang dimulai di periode Umayyah (661-749) menekankan kesalehan pribadi lewat asketisme dan semangat persaudaraan untuk menjembatani pihak terlemah masyarakat dan pemerintah. Kedua, sejak abad 9, sufisme mulai merengkuh jalan mistisisme untuk memperoleh hikmah ilahi dan penyatuan cinta dengan Tuhan lewat cara-cara spiritual dan ekstasis, dan semua renungan metafisik itu terekam dalam bentuk syair atau jenis tulisan lain. Ketiga, sejak abad 13 sampai sekarang, sufisme mengkristal di ordo-ordo persaudaraan yang disebut tarekat, mengandalkan teks-teks yang ditulis banyak sufi besar sekaligus terus aktif memproduksi teks-teks sufisme baru.

kelompok berorientasi monastisisme yang, selain imam atau yang lain di posisi tersebut, yang menyibukkan diri dengan dan menulis di semua wilayah pemikiran teologi dan etika, selain juga di metafisika dan segmen-segmen keilmuan. Selain itu, mereka juga menyibukkan diri dengan produksi literatur yang artistik. Di India, penyisipan epik, syair liris dan syair satir di Veda, dan di Isreal pengenalan syair erotik ke kitab mereka, berkaitan dengan fakta bahwa syair melekat ke kelompok-kelompok yang penting di pemujaan religius. Situasi ini juga bertanggung jawab bagi kedekatan psikologis emosi mistik dan spiritual bagi inspirasi-inspirasi puitis, dan bagi peran mistik di syair-syair Barat dan Timur.

Namun sekarang kita akan menyoroti bukan produksi kesusastraan ini melainkan penentuan agama oleh ciri khusus kelas-kelas intelektual yang mengembangkan pengaruh menentukan atasnya. Pengaruh kaum cendekiawan terhadap agama keimaman, bahkan ketika mereka menjadi pengusung tertinggi sebuah literatur, agak berbeda cakupannya, tergantung pada kelas-kelas bukan-imam mana yang menentang keimaman, dan posisi kuat keimaman itu sendiri. Pengaruh gerejawi yang spesifik contohnya, meraih ekspresi terkuatnya di Zoroastrianisme akhir dan di agama-agama Mesir dan Babilonia. Meskipun Yudaisme di periode Keluaran dan Pembuangan beresensikan profetisme, keimaman tetap mengembangkan pengaruh formatif menyoloknya bagi pengembangan agama. Namun di Yudaisme tahap lanjut, bukan imam tapi rabi yang memberikan pengaruh yang menentukan. Kekristenan dipengaruhi utamanya oleh keimaman, dan oleh monastisisme, di periode pertamanya dan di akhir Abad Tengah, kemudian sekali lagi di periode Kontra-Reformasi.[3] Di sisi lain, pengaruh-

[3] Kontra-Reformasi, disebut juga Reformasi Katolik atau Revivalisme Katolik, periode yang berlangsung di abad 16-17, diarahkan untuk menangkis kritik kaum Reformasi Protestan sekaligus mereformasi kondisi internalnya sendiri. Dimulai dari rangkaian Konsili Lateran yang gagal, periode ini dicirikan juga oleh banyaknya

pengaruh penggembalaan begitu dominan di Lutheranisme dan di awal Calvinisme. Hinduisme dibentuk dan dipengaruhi hingga taraf yang cukup besar oleh kaum Brahmana, minimal dalam komponen kelembagaan dan sosialnya. Ini diaplikasikan khususnya ke sistem kasta yang muncul di mana pun kaum Brahmana tiba, hirarki sosial yang akhirnya ditentukan menurut peringkat kaum Brahmana yang ditugaskan untuk setiap kasta tertentu. Budhisme di semua varietasnya, namun khususnya Lamaisme, sudah dipengaruhi sangat dalam oleh monastisisme, yang di taraf minim juga sudah mempengaruhi kelompok-kelompok besar di Kristen Timur.

Di sinilah kita menyoroti secara khusus hubungan keimaman dengan kaum cendekiawan awam non-gerejawi di luar biarawan, dan sebagai tambahannya, hubungan kelas-kelas cendekiawan dengan upaya religius dan posisi mereka di sebuah komunitas religius. Di titik ini kita harus menegaskan bahwa sebagai fakta fundamentalnya, semua doktrin agama besar Asia adalah ciptaan kaum cendekiawan. Doktrin keselamatan Budhisme dan Jainisme, selain juga semua dokrin terkait yang lain, diusung oleh elit-elit intelektual yang sudah menjalani pelatihan Veda. Pelatihan ini, meski tidak selalu akademik ketat, sudah sesuai bagi pendidikan para aristokrat Hindu, khususnya anggota kelas Ksatria para pejuang terhormat, yang berdiri di oposisi total dengan kaum Brahmana. Di Cina, para pengusung Konfusianisme, dimulai dari pendirinya sendiri, termasuk juga

ordo baru yang dibentuk—Theatin, Capuchin, Ursulin, Yesuit—untuk mengkritik kebijakan paus dan keimaman yang dinilai terlalu duniawi, dimulainya gerakan mistisisme Yohanes Salib dan Teresa Avila di ordo Karmel, dan misitisisme awam oleh Francis dari Sale. Reaksi terhadap Protestan sendiri mulai muncul setelah Konsili Trente 1545 yang diinisatifkan Paus Paulus III, sehingga baru di tahun 1563 reaksi keras gereja muncul, memaanfatkan lembaga inkuisisi yang sudah terbentuk 1542 untuk menghukum para pelaku bid'ah. Ciri terakhir periode ini adalah aktifnya misionaris Katolik ke seluruh dunia, seiring pembaruan sistem pendidikan teologi dan sekuler di tubuh gereja—eksponen utamanya adalah Ordo Yesuit—demi menandingi kecepatan misionaris dan reformasi pendidikan teologi Protestan.

Lao Tzu, yang resmi dianggap pendiri Taoisme, adalah pejabat-pejabat yang sudah menerima pendidikan sastra atau filsafat klasik di pelatihan mereka.

Agama-agama Cina dan India pada praktiknya menampilkan tandingan terkuat bagi semua varian teoritis filsafat Yunani, meski seringkali dalam bentuk yang termodifikasi. Konfusianisme sebagai etika resmi Cina, dilahirkan sepenuhnya oleh sekelompok aspiran di posisi-posisi resmi yang telah menerima pendidikan sastra klasik, sedangkan Taoisme menjadi upaya populis untuk mempraktikkan magi. Reformasi-reformasi besar Hinduisme diraih oleh para cendekiawan aristokratik yang sudah menerima pendidikan Brahmanik, meski organisasi komunitas-komunitas ini pada akhirnya sering jatuh ke tangan anggota-anggota kasta yang lebih rendah. Proses reformasi di India ini mengambil arah lain dari yang dilakukan Reformasi di Eropa Utara, meski Reformasi Protestan ini juga dipimpin para individu terdidik yang sudah menerima pelatihan keimaman profesional, selain juga para pemimpin Kontra Reformasi dari pihak Katolik, yang awalnya mendapat dukungan utama dari kaum Yesuit yang terlatih di dalam dialektika seperti Salmeron dan Laynez.[4] Arah

[4] Ordo Yesuit, atau Serikat Yesus, ordo religius Katolik khusus imam pria dan biarawan yang didirikan Ignatius dari Loyola (1491-1556), terkenal karena keunggulan sistem pendidikan, misionaris dan kerja amalnya, lembaga utama yang memimpin Kontra-Reformasi Katolik terhadap Protestan, dan setelah itu, menjadi kekuatan utama modernisasi gereja. Kaum Yesuit selalu menjadi kontroversial, ditakuti ordo yang lain sementara ordo yang lain mencemooh dan meragukan religiusitasnya karena bersedia militan apa pun caranya, bukan lain karena Ignatius awalnya serdadu Spanyol yang kemudian mengalami pengalaman spiritual saat terluka sehingga sejak itu mengabdikan hidup untuk melayani Tuhan dan gereja, dimulai dari masa perenungan lama yang menghasilkan manual dasar ordo ini di tahun 1529, lalu di tahun 1534 murid-murid pertamanya terbentuk, dan di tahun 1540, Paus Paulus III mengesahkan ordo ini. Hanya dalam waktu 16 tahun, ketika Ignatius mangkat, ordo Yesuit sudah memiliki keanggotaan 1000 orang di seluruh Eropa Barat dan Timur Tengah, dan jumlahnya terus meningkat cepat sehingga di tahun 1749, ketika anggotanya sudah mencapai 22.589, ordo Yesuit mau tak mau harus terlibat juga di dalam konflik politis gereja dengan kaum bangsawan di

gerakan reformasi di India juga berbeda dari perekonstruksian doktrin Islamik al-Ghazzali,[5] yang mengombinasikan mistisisme dan ortodoksi, di mana separuh kepemimpinan tetap berada di tangan hirarki resmi dan sebagian lagi di tangan aristokrasi resmi baru dengan pelatihan teologis yang tengah berkembang. Begitu pula Manikheanisme dan Gnostisisme, agama-agama keselamatan Timur Dekat, adalah agama-agama khusus kaum cendekiawan. Ini terlihat jelas dari riwayat pendiri-pendirinya, para pengusung utamanya, dan dari karakter doktrin keselamatan mereka.

Di semua kasus ini, selain berbagai perbedaan di antara agama-agama tersebut, kelas-kelas cendekiawan relatif tinggi dalam skala sosialnya dan sudah menjalani pelatihan filosofis yang berkaitan dengan mazhab-mazhab filsafat Yunani, atau dengan

---

Eropa yang mendukung Protestan, membuatnya sempat dibubarkan 1773 lantaran tekanan kaum aristokrat pada Paus Klementius XIV, meski kemudian dibangun kembali tahun 1814 oleh Paus Pius VII, dan sejak itu sampai sekarang, ordo ini tetap menjadi salah satu kekuatan besar Katolikisme yang menghasilkan banyak cendekiawan kenamaan.

[5] Al-Ghazali, atau Abu Hamid Muhammad ibn Muhammad at-Tusi al-Ghazali (1058-1111), satu dari sekian filosof dan teolog besar Islam, awalnya seorang cendekiawan brilian yang diminta langsung oleh Nizam al-Mulk, sultan Seljuk, untuk mengajar agama di Univeristas Nidhamiyah di Baghdad tahun 1091, tapi 4 tahun kemudian merasa mengalami krisis iman sehingga mundur dan memilih jadi pengembara untuk menjalani hidup mistik dan asketik. Setelah itu dia diminta mengajar sufisme di Neyshabur tahun 1105 tapi mengundurkan diri 2 tahun kemudian dan pindah ke Tus sampai meninggal. Dari 10 tahun pengembaraan yang dipenuhi meditasi itu, Al-Ghazali menghasilkan karya-karya besarnya seperti *al-Munqid min ad-Dhalal* ('Penolong dari Kesesatan') yang setara *The Confessions* milik Agustinus. Lalu *Ihya Ulumuddin* ('Revitalisasi Ilmu-ilmu Agama') yang menyatukan perspektif hukum Islam dengan elemen-elemen yang sebelumnya dianggap bertentangan yaitu tradisi masyarakat, intelektualisme, dan mistisisme. Buku inilah yang membuat namanya besar dan dianggap buku agama terbesar di dunia Muslim. Akhirnya, karyanya *Tahafut al-Falasifah* ('Kesesatan Filsafat'), yang menunjukkan kepiawaian al-Ghazali menguasai metode filsafat Yunani, dia jadikan alat kritiknya terhadap unsur-unsur Neoplatonik yang disisipkan para filosof besar Islam lain, di antaranya Ibnu Sina (980-1037). Saking kuatnya metodologi buku ini sampai-sampai sering dianggap sebagai salah satu penyebab mandeknya perkembangan rasionalisme di dalam Islam.

tipe-tipe monastik paling terdidik, atau pelatihan humanistik sekuler di akhir periode abad tengah.[6] Kelompok-kelompok ini adalah para pengusung doktrin keselamatan atau doktrin etika di setiap kasus di atas. Karena itulah, kelas-kelas cendekiawan dapat, di situasi religius tertentu, melandasi upaya akademik yang bisa disamakan dengan akademi Platonik dan mazhab-mazhab filsafat lain di Yunani. Di kasus ini, kelas cendekiawan, sama seperti yang ada di Yunani, tidak akan mengambil posisi resmi terkait praktik agama yang sudah ada. Sebaliknya, mereka justru sering mengabaikan atau menafsir-ulang secara filosofis praktik keagamaan yang ada namun tidak pernah menarik diri darinya. Di pihak mereka, sebagai wakil-wakil resmi pemujaan, seperti pejabat negara di Cina yang dituntut tanggung jawab menegakkan pemujaan, atau kaum Brahmana di India yang cenderung memperlakukan doktrin kaum cendekiawan sebagai ortodoksi sekaligus heterodoksi, dapat dilihat dari munculnya

[6] Humanisme, atau *Umanisti*, mulai digunakan sejak reformasi pendidikan dan budaya di Eropa Barat abad 14 dan 15 yang mengembalikan sistem pembelajaran klasik Yunani dan Romawi yang mengandalkan rasio dan kebebasan individu untuk melawan dominasi teologi Katolikisme kala itu yang merendahkan rasio dan memasung kebebasan di bawah doktrin gereja. Periode ini dikenal juga sebagai Masa Pencerahan (*Rennaissance/Aufklarung*). Gerakan Humanisme dimulai dari Italia karena 3 faktor berikut: tumbuhnya kekuatan monarki Italia paska Perang Salib karena mendapat banyak pampasan sehingga dapat mendukung sistem pendidikan intelektualistik, minimal untuk kelas elit; dikenalnya literatur klasik Yunani-Romawi dari teks-teks berbahasa Arab di Timur Tengah dan bagaimana literatur itu sudah mempengaruhi Islam sendiri (seperti Ibnu Sina, Ibnu Rusyd, Al-Ghazzali, dan lain lain); dan penetrasi cendekiawan Byzantium setelah kekaisaran mereka jatuh ke Ottoman tahun 1453 yang masih fasih dengan teks-teks kuno Yunani-Romawi. Gerakan Humanisme lalu memicu 3 hal berikut: kesadaran di kalangan teolog itu sendiri terkait politisasi agama oleh aliansi paus-bangsawan sehingga lahirlah Reformasi (ide humanisme ini tampak paling jelas pada kaum Zwinglian) yang tidak puas dengan kegagalan konsili-konsili di abad 15-16; dimulainya mode estetik klasik untuk seni lukis, pahat, busana, patung, dan arsitektur; munculnya berbagai tulisan filosofis independen Helenistik yang pada gilirannya mendorong semangat keilmuan untuk mulai mengkritisi alam, sosial, iman, budaya, sejarah, dan lain lain seperti Copernicus, da Vinci, dan lain lain.

doktrin-doktrin materialis di Cina dan filsafat dualis Sankhya[7] di India. Kita tidak bisa menguraikan lebih detail gerakan-gerakan ini karena pada praktiknya, mereka utamanya berorientasi akademis sehingga sedikit saja bersentuhan dengan agama praktis. Minat utama kita lebih pada gerakan-gerakan lain, seperti yang sudah disebutkan sebelumnya, yaitu yang secara khusus berkaitan dengan penciptaan sebuah etika keagamaan. Contoh terbaik kita di jaman klasik adalah kaum Pythagorean dan Neo-Platonis. Gerakan-gerakan kaum cendekiawan seperti ini muncul seragam di kelas-kelas berprivilese, atau minimal, dipimpin atau dipengaruhi besar-besaran oleh para individu dari kelompok elit.

Sebuah agama keselamatan yang dikembangkan kelompok-kelompok berprivilese di sebuah bangsa, normalnya memiliki peluang terbaik menjadi permanen ketika demiliterisasi sudah terjadi, dan ketika bangsa telah kehilangan peluangnya bagi aktivitas politik atau mewujudkan kepentingan politik-

[7] Sankhya, atau *Samkhya* (Sansekerta: 'menghitung atau bilangan'), adalah filsafat ortodoks Hindu yang tegas memilahkan materi dan ruh seperti yang diajarkan di Upanishad. Dunia materi disebut *prakriti* ('alam'), mengandung 25 unsur yang dikelompokkan menjadi: 5 unsur alam (bumi, air, api, udara, dan ruang), 5 organ persepsi (pancaindera), 5 jenis persepsi (fungsi setiap organ indera), 5 jenis tindakan (untuk bicara, memegang, bergerak, prokreasi, dan menghindar), dan 5 unsur kehidupan (pikiran, rasa, keinginan, ingatan, dan waktu). Tujuan Samkhya adalah meraih pengetahuan ilahi (*budhi*, 'pencerahan') dengan memadamkan 25 unsur *prakriti* ini dari *purusha* ('ruh tunggal murni') yang terdapat di setiap roh individu manusia pribadi lepas pribadi. Kehidupan manusia dibentuk oleh interaksi 25 unsur di atas dengan *purusha*-nya, menghasilkan 3 *guna* ('kualitas'), atau jenis manusia: *sattva* (yang sudah mendapat iluminasi dan pencerahan), *rajas* ('energi, semangat, ekspansif', yaitu impulsif dan penuh ambisi), dan *tamas* ('kegelapan', yaitu bodoh dan malas). Samkhya dikembangkan secara aktif sebagai gerakan di abad 2-3 oleh Isvarakrisna yang membuat teks pertama mazhab ini, *Samkhya-karika* ('Ayat-ayat Samkhya'). Isvarakrisna mengaku tulisannya itu rangkuman esensial ajaran-ajaran pendiri mazhab ini, Kapila (sekitar 550 SM), yang tidak pernah membuat komunitas religius namun buah pikirnya mempengaruhi pemikiran India (seperti Budhisme, Jainisme, dan Yoga) sampai sekarang. Sebelum *Samkhya-Sutra* muncul di abad 14, mazhab Samkhya utamanya adalah gerakan intelektualisme yang mengandalkan spekulasi filosofis ateistik.

militernya. Konsekuensinya, agama keselamatan biasanya muncul ketika kelas-kelas penguasa, bangsawan, dan menengah kehilangan kekuatan politik mereka di sebuah negara imperial militeristik birokratik. Penarikan diri kelas-kelas berkuasa ini dari politik, apa pun dalihnya, juga mendukung pengembangan agama keselamatan. Di kasus yang demikian, kelas berkuasa mulai mempertimbangkan pelatihan intelektual mereka sebagai konsekuensi *ultimate* intelektualisme dan psikologis yang jauh lebih penting bagi mereka ketimbang partisipasi praktis mereka di urusan-urusan eksternal dunia di ranah duniawi. Ini tidak berarti agama keselamatan muncul hanya di masa-masa itu. Sebaliknya, konsep-konsep intelektual bisa juga muncul tanpa stimulus kondisi anterior (yang mendahului) yang seperti itu, sebagai akibat dari refleksi tanpa prasangka di periode-periode perubahan politis atau sosial yang dinamis. Namun di kasus-kasus ini, mode-mode berpikir tersebut cenderung memunculkan sejenis gerakan bawah tanah, yang normalnya menjadi dominan hanya ketika kelas cendekiawan mengalami proses depolitisasi.

Konfusianisme, sebagai etika pemerintahan yang kuat, menolak semua doktrin keselamatan. Di sisi lain, Jainisme dan Budhisme, yang menyediakan antitesis radikal jika dibandingkan pengakomodasian Konfusianis terhadap dunia, adalah ekspresi-ekspresi menyolok sikap intelektualis yang pada dasarnya anti-politik, pasifistik, dan menolak-dunia. Namun begitu kita tidak tahu, apakah terkadang dua agama India ini meningkat lantaran sejumlah kejadian di masa tertentu, yang cenderung mereduksi keasikan para penganutnya kepada urusan-urusan politik. Pluralisme negara-negara kecil yang dipimpin para penguasa Hindu minor di masa Aleksander contohnya, atau negara-negara yang tidak punya sejenis dinamika politik yang entah bagaimana beroposisi terhadap kesatuan mengesankan Brahmanisme (yang secara bertahap dikembangkan di mana -mana di India), sudah cukup untuk mempengaruhi kelompok-kelompok

bangsawan yang sudah menjalani pelatihan intelektual tersebut mencari pemenuhan kepentingan-kepentingan mereka di luar politik. Karena itulah, penolakan-dunia kaum Brahmana yang didukung kitab suci (seperti kaum *vanaprastha*—para penghuni hutan—yang banyak bertarak di masa kuno[8]) dan penghargaan populis yang diberikan pada mereka akibat evolusi kaum asketik non-Brahmanik (*shramanas*[9]). Meski bisa jadi perkembangan aktualnya bergerak ke arah berbeda sehingga rekomendasi penghargaan-dunia bagi kaum Brahmana yang 'sudah melihat putra dari putranya' mendahului dua fenomena sesudahnya, bahkan meminjam darinya. Di kasus apa pun, kaum *shramanas*, sebagai pemilik kharisma asketik, segera melampaui keimaman resmi di ranah populis. Bentuk apolitisme monastik ini sudah mewabah di kaum elit India sejak masa yang sangat awal, jauh sebelum doktrin keselamatan filosofis apolitis lahir.

Agama-agama keselamatan Timur Dekat, entah yang berjenis mistagogik atau profetik, selain juga doktrin-doktrin keselamatan timur dan Helenistik, entah yang tipenya religius atau filosofis yang di dalamnya kaum cendekiawan awam pengusung utamanya, sejauh mereka termasuk ke kelas berprivilese, pada akhirnya merupakan konsekuensi dari kelas-

[8] Vanaprastha, dibentuk dari kata *vana* ('hutan') dan *prastha* ('menarik diri'), satu dari sepuluh jalan asketik (*dasanami sannyasi*) pemuja Shiva yang memilih lahan asketiknya di hutan. Pengkategorian ini dimulai dari filosof dan guru spiritual India pendukung Advaita Vedanta paling terkenal, Shankara atau Sankarcarya (700-750). Karena itulah, secara umum tampilan mereka mirip Shiva yang dianggap '*sannyasi* terbesar': mengenakan baju warna kuning kemerahan; meletakkan kulit harimau atau leopard di bahu; mengenakan tanda khusus di dahi dan bagian tubuh lain berupa *tilaka*; berkalung rosari/tasbih sebanyak 108 biji; dan boleh menumbuhkan jenggot atau rambut sepanjang apa pun. Meskipun konsep dan praktik *vanaprastha* jauh lebih tua dari pengkategorian Shankara seperti yang tertulis di epik-epik Ramayana dan Mahabharata, namun yang dimaksud Weber di sini kemungkinan besar terkait dengan *dasanami sannyasi* tersebut.

[9] Shramanas ('kaum asketik') sebutan untuk kaum *sannyasi* di tradisi Jainisme, dilekatkan pertama-tama ke Mahavira dan Parshvanatha, pendiri agama ini, lalu ke semua penerusnya. Berbeda dari vanaprastha yang jalan asketiknya di hutan, *shramanas* memilih jalan asketik di gurun atau tempat-tempat tandus.

kelas terdidik yang tanpa terkecuali dipaksa, atau bersedia, untuk melepaskan pengaruh dan partisipasi politiknya. Di Babilonia, peralihan menuju agama keselamatan ini, yang berpotongan dengan komponen-komponen yang kekuatannya terletak di luar Babilonia, pertama kali muncul di Mandaeisme,[10] agama kaum cendekiawan di Timur Dekat. Ini terjadi pertama-tama lewat partisipasi di dalam pemujaan Mithra dan pemujaan terhadap penyelamat yang lain, khususnya lewat partisipasi di pemujaan Gnostisisme dan Manikheisme, baru sesudahnya semua kepentingan politik menguap seluruhnya dari kelas terdidik. Di Yunani, selalu terdapat agama keselamatan di kelas cendekiawan, bahkan sebelum sekte Pythagorean muncul, meski mereka bukan kelompok dominan dengan kekuatan politis yang menentukan. Sukses doktrin-doktrin keselamatan filosofis dan propaganda pemujaan keselamatan di kalangan elit biasa selama periode akhir Helenistik dan Romawi ini berjalan paralel dengan menyingkirnya kelompok-kelompok tersebut dari partisipasi politik. Bahkan kepentingan 'religius' yang terlalu verbal di kaum cendekiawan Jerman kita sekarang, berkaitan erat dengan frustrasi-frustrasi politis juga, yang sudah bertanggung jawab menyebabkan kelemahan posisi politik mereka.

Pencarian keselamatan yang muncul di kelas-kelas berprivilese tinggi umumnya dicirikan disposisi menuju

[10] Mandaeisme dari kata Aram *manda*, 'pengetahuan', sekte Gnostik di selatan Baghdad ke arah Iran abad 4, namun sebenarnya mereka adalah imigran dari Timur Tengah di masa pra-Kristen. Seiring waktu, ritual dan kitab mereka mencerminkan pengaruh agama-agama Persia, Yudaisme, dan Kristen: yakin jika jiwa terpenjara di tubuh dan alam materi namun bisa diselamatkan lewat pengetahuan yang terwahyukan, kehidupan etis yang ketat, dan melakukan ritual dengan benar. Jalan keselamatan ini diraih lewat perantara, Manda da Hayye ('Hikmah Hidup') atau Hibel-Ziwa, yang dapat turun ke bumi dan memberi manusia kekuatan untuk berkuasa atas setan-setan, namun untuk memulai jalan keselamatan ini, manusia harus menjalani ritual pembaptisan (karena itu kaum Mandaean disebut kaum Sabian, 'baptis'). Uniknya, meski konsep perantara mereka terpengaruh konsep mesianik Yesus, Mandaean justru menganggap Yesus nabi palsu sedangkan Yohanes Pembaptis nabi yang benar. Di tahun 2005, pengikut Mandaeisme diperkirakan sekitar 65 ribuan.

mistisisme 'iluminasi', yang sekarang akan kita analisa, yang berkaitan dengan kualifikasi intelektual berbeda bagi keselamatan. Ini menghasilkan devaluasi alamiah, inderawi, dan fisik yang kuat, yang melandasi, dari pengalaman psikologis mereka, godaan untuk menyimpang menuju jalan keselamatan mereka yang memang berbeda. Pelebih-lebihan dan penyempurnaan yang mengesankan terhadap seksualitas, simultan dengan supresi seksualitas normal demi mendukung peredaan tegangan penggantinya, ditentukan oleh pola-pola hidup dari mereka yang dapat disebut bukan siapa-siapa kecuali sekedar kaum cendekiawan; dan pelebihan serta supresi seksualitas ini sesekali memainkan peran penting, yang di titik ini psikopatologi modern masih belum bisa seragam merumuskan aturan-aturan yang dapat diaplikasikan dengan seragam pula. Fenomena-fenomena ini sangat mirip dengan fenomena tertentu yang lain, khususnya misteri-misteri Gnostik, yang jelas-jelas mensublimkan pengembangan masturbasi di orgia-orgia kaum petani. Prasyarat-prasyarat proses ini murni psikologis, di mana agama yang tidak rasional berpotongan dengan kebutuhan rasionalistik alamiah untuk memahami dunia sebagai kosmos yang bermakna. Beberapa hasil tipikalnya adalah doktrin Hindu tentang *karma* (yang dewasa ini banyak dikupas) dan varian Budhistiknya; kitab Ayub di kalangan orang Hibrani, yang dianggap datang dari kelompok intelektual aristokratik; dan elemen-elemen sejenis di literatur Mesir, spekulasi Gnostik, dan di dualisme Manikhean.

Sekali saja suatu agama menjadi agama massa, pengembangan doktrin keselamatan dan etikanya oleh lingkaran-lingkaran cendekiawan biasanya dihasilkan dalam bentuk esoterisme atau sejenis etika kelas aristokratik yang disesuaikan dengan kebutuhan kelompok yang sudah terlatih secara intelektual di agama resmi masyarakat. Di titik inilah agama ditransformasikan menjadi doktrin penyelamat magis populis,

yang karenanya dapat memenuhi kebutuhan-kebutuhan massa bukan-cendekiawan. Karena itulah di Cina, seiring berjalannya etika kelas birokrasi Konfusianis yang tidak pernah tertarik pada keselamatan, magi Taois dan anugerah sakramental dan ritual Budhis juga dipertahankan, meski dalam bentuk lembamnya, sebagai iman populis kendati keyakinan seperti ini dipandang rendah oleh mereka yang sudah menerima pendidikan klasik. Dengan cara yang sama, etika keselamatan Budhis di kelompok-kelompok monastik tetap bersisian dengan dipertahankannya magi dan idolatri kaum awam, eksistensi berkelanjutan magi tabuistik, dan perkembangan-perkembangan terbaru agama keselamatan di Hinduisme. Di dalam Gnostisisme dan pemujaan yang sejenis, agama cendekiawan mengambil bentuk mistagogi, di mana hirarki penyucian untuk mereka yang tidak tercerahkan dihilangkan dari prasyaratnya.

Keselamatan yang dicari kaum cendekiawan selalu didasarkan pada kebutuhan batin dan karenanya, sekali lagi, ia jauh dari hidup, lebih teoritis, dan lebih sistematis ketimbang keselamatan akibat tekanan eksternal, pencarian khas kelas tak berprivilese. Para cendekiawan berusaha dengan berbagai cara, yang kasusnya hampir tak terbatas jumlahnya, untuk menganugerahi hidupnya dengan sebuah makna yang mendalam, dan karenanya menemukan kesatuan dengan dirinya, dengan sesamanya, dan dengan kosmos. Kaum cendekiawan inilah yang mentransformasi konsep dunia menjadi problem makna. Ketika intelektualisme menekan keyakinan akan magi, proses-proses dunia pun jadi lepas dari mantra, kehilangan signifikansi magisnya, menjadi sekedar 'ada' dan 'terjadi' tanpa menandakan apa pun lagi. Akibatnya, muncul tuntutan yang kian besar bahwa dunia dan pola total hidup mestinya tunduk ke suatu tatanan yang signifikan dan bermakna.

Konflik persyaratan untuk 'bermakna' ini dengan realitas-realitas empiris dunia dan lembaga-lembaganya, dan dengan

kemungkinan menjalani hidup di dunia empiris, bertanggung jawab bagi pelarian khas intelektualisme dari dunia. Bisa jadi ini pelarian menuju kesendirian absolut, atau di bentuk yang lebih modern, contohnya di kasus Rousseau, ke alam yang belum dirusak lembaga-lembaga manusia. Yang lain lagi, bisa jadi bentuknya sebuah romantikisme yang melarikan diri dari dunia, seperti lari ke masyarakat yang tak tersentuh konvensi-konvensi sosial, ciri khas *Narodnitschestvo*[11] Rusia. Bisa juga ia lebih kontemplatif, atau lebih aktif asketik; tapi bisa juga ia berupa pencarian keselamatan pribadi, atau transformasi revolusioner kolektif dunia ke arah yang lebih etis statusnya. Semua doktrin ini berlaku sama untuk intelektualisme apolitis, dan bisa muncul sebagai doktrin-doktrin religius akan keselamatan seperti sesekali ia tampakkan dirinya demikian. Karakter lari-dari-dunia yang khas agama intelektualis juga memiliki salah satu akarnya di sini.

Namun intelektualisme filosofis dari kelas-kelas yan terpenuhi dengan baik kebutuhan sosial dan ekonominya (khususnya para bangsawan apolitis, atau penjepit-kupon (*coupon-clipper*[12]), pejabat pemerintah, dan petinggi gereja yang mendapat keuntungan dari dana gereja, pendirian biara-biara, lembaga-lembaga pembelajaran tinggi atau sejenisnya) memang satu-satunya jenis intelektualisme, meski seringkali bukan yang terpenting bagi pengembangan agama. Karena ada

[11] *Narodnitschestvo*, kata Rusia yang artinya 'populisme'. Untuk data tambahan, lihat: catatan kaki no. 23 bab 6, dan catatan kaki no. 41 di bab ini.

[12] Istilah *coupon* memiliki beberapa makna terkait sejarah panjangnya, dimulai dari sistem hutang-piutang dalam bentuk dokumentasi kredit, sampai kartu kecil mirip tiket yang digunakan untuk promosi di stand penjualan. 'Kupon' di bahasa Indonesia hanya mengusung makna terakhir dan memang yang paling populer. Kalau begitu, *coupon-clipper* di konteks ini berkaitan dengan sistem kreditur-debitur, kemungkinan besar maksud Weber adalah kelompok kaya/ bangsawan yang berfungsi sebagai 'rentenir'. Kebiasaan menjepit kupon demi memudahkan mereka menghitung aset kekayaan dan mengingatkan siapa saja yang sudah meminjam uang, kapan jatuh temponya, dan sanksi apa yang dijatuhkan jika tidak dapat membayar.

juga intelektualisme proletariat yang di mana-mana dikaitkan dengan intelektualisme aristokratik lewat bentuk-bentuk transisi bertahap, dan berbeda dari yang sebelumnya hanya dalam karakter sikapnya yang distingtif. Anggota-anggota kelas ini meliputi individu-individu di batas penghidupan standar; pejabat rendahan pemerintah, dan pegawai rendahan gereja (*small officials and incumbents of prebends*), yang umumnya diperlengkapi dengan pendidikan rendahan; para *scriba*[13] yang bukan anggota kelas berprivilese di periode-periode ketika penulisan menjadi pekerjaan istimewa; guru-guru sekolah dasar di semua jenis; para penyair keliling; narator; pengidung/perapal (*reciter*); dan para praktisi gratisan yang terpanggil melayani proletar. Di atas semuanya, kita harus memasukkan di kategori ini para cendekiawan otodidak dari kelas-kelas tak berprivilese, yang contoh-contoh klasiknya adalah cendekiawan petani proletar Rusia di Eropa Timur, dan cendekiawan proletar sosialis-anarkhis di Barat. Kepada kategori umum ini, bisa juga ditambahkan kelompok-kelompok yang berbeda jauh latar belakangnya, seperti petani Jerman di paruh pertama abad 19, yang memiliki pengetahuan mengesankan tentang Alkitab, kaum Puritan kelas menengah-bawah di Inggris abad 17, dan para perajin-magang, yang hampir secara universal dicirikan oleh minat-minat religius yang menyolok. Di atas semuanya, harus juga dimasukkan manifestasi-manifestasi klasik keawaman

[13] Istilah *scriba* dari saya untuk mengembalikan kata *'scribes'* di edisi bahasa Inggris ke akar aslinya, yaitu kata Latin yang di jaman dulu bukan hanya bertugas menyalin teks suci/sekuler (sebagai sekretaris administratif biasa), tapi juga mengedit dan menafsirkannya (layaknya sekjen modern), menjadikan kaum *scriba* ahli bukan hanya ahli gramatika tapi juga ahli kandungan isi dan aturan hukum terkait penulisan teks-teks suci/sekuler itu. Namun begitu, *scriba* tidak sama dengan 'ahli kitab' karena pengetahuan mereka tentang hukum agama/sekuler diperoleh lewat otodidak (menyalin teks), bukannya dari pembelajaran khusus (yang hanya diberikan ke kelas elit).

Yahudi, seperti kaum Farisi, Chassidim[14] dan massa saleh yang belajar hukum Taurat setiap hari.

Bisa dicatat juga jika intelektualisme paria, yang muncul di semua pegawai rendahan proletar baru, petani Rusia, dan kaum jelata yang kurang lebih pernah bepergian jauh, memperoleh intensitasnya dari fakta bahwa kelompok-kelompok yang berada di titik lebih rendah, atau yang sepenuhnya di luar hirarki sosial ini, berpijak di taraf tertentunya di atas titik Arkhimedes terhadap konvensi-konvensi sosial, sama-sama menghargai tatanan eksternal maupun opini umum. Namun karena kelompok-kelompok ini tidak terikat konvensi-konvensi sosial, mereka sanggup menampilkan sikap orisinil terhadap makna kosmos; dan karena tidak dipengaruhi pertimbangan material apa pun, mereka sanggup menunjukkan emosi religius dan etika secara mendalam. Sejauh mereka melekat pada kelas menengah, seperti kelompok kelas menengah-bawah otodidak-keagamaan (*religiously self-taught*), kebutuhan religius mereka cenderung mengasumsikan bentuk etik atau pemujaan yang ketat. Di lain pihak, intelektualisme para perajin-magang berdiri di pertengahan manifestasi intelektualisme kelompok berprivilese dan proletar, dan posisi ini signifikan karena kontribusi mereka bagi penyiapan kaum pengelana (*journeyman*) untuk pemisian.

Di Asia Timur dan India, sejauh yang diketahui, intelektualisme paria pada praktiknya tidak ada, begitu pula

[14] Chassidim atau Hasidim adalah bentuk plural kata Hibrani *Hasid* atau *Chasid* ('Orang Saleh'), anggota sekte Yahudi pra-Kristen yang terkenal tidak mau mengkompromikan Hukum Yudaisme dengan apa pun. Mereka membangu pemberontakan Makkabe terhadap Seleucid Helenistik (abad 2 SM) demi memperoleh kebebasan beragama dan menghapuskan kekafiran. Setelah Makkabe memerintah, sekte ini menarik diri karena memang tidak tertarik ke politik, namun ekstremitas hidup asketik mereka memunculkan konflik dengan dinasti Hasmonea tersebut, sampai akhirnya sekte ini menghilang, diduga bergabung ke kelompok Farisi dan Essene. Harus ditegaskan jika Chasidim di konteks ini tidak punya kaitan dengan gerakan mistisisme Hasidik Jerman abad 12 atau gerakan revolusioner Hasidik Polandia abad 18.

intelektualisme kelas menengah-bawah. Ini karena kelas menengah tidak memiliki perasaan komunal kewargaan sebuah kota, yang umumnya dibutuhkan bagi intelektualisme kelas-menengah. Mereka juga tidak punya kesetaraan dalam magi yang merupakan prasyarat intelektualisme kelas menengah maupun paria. Bahkan, meski para *Gathas* India datang dari agama berkasta rendah, mereka tetap saja berangkat dari kaum Brahmana awalnya. Di Cina juga, tidak ada intelektualisme tidak resmi dan independen yang terpisah dari pendidikan Konfusian. Konfusianisme adalah etika-*nya* para aristokrat (para '*gentleman*' terjemahan Dvorak, dan istilah ini sangat tepat). Konfusianisme jelas-jelas etika untuk kelas sosial tertentu, sebuah sistematisasi bagi aturan-aturan etiket yang tepat bagi kelas elit yang anggota-anggotanya sudah menjalani pelatihan kesusastraan. Situasinya tidak begitu berbeda untuk Levant[15] dan Mesir kuno, sejauh yang diketahui. Terdapat intelektualisme para *scriba*, sejauh mereka membawa ke refleksi etis dan religius, yang melekat sepenuhnya ke tipe intelektualisme yang terkadang apolitis dan selalu aristokratis dan anti-jelata.

Di Israel kuno, penulis kitab Ayub mengasumsikan bahwa kelompok kelas atas adalah pengusung intelektualisme religius. Kitab Amsal[16] dan tulisan-tulisan lain yang sejenis

[15] Levant, kata Prancis yang menyerap kata Latin *levante*, 'terbit', merujuk pada 'timur', digunakan untuk menyebut negeri-negeri di sepanjang pantai timur Laut Tengah yaitu dari Yunani ke Mesir. Di Abad Tengah, kata ini digunakan orang Venetia menyebut kota Tirus dan Sidon sebagai tujuan perdagangan di masa Perang Salib dan sesudahnya. Di abad 16-17, istilah *High Levant* digunakan untuk merujuk Timur Jauh. Dan setelah Perang Dunia I, istilah *Negeri-negeri Levant* digunakan untuk menyebut wilayah kekuasaan Prancis di Syria dan Libanon. Secara umum, kata Levant disinonimkan dengan Timur Tengah/Dekat.

[16] Kitab Amsal, di kanonisasi Yahudi masuk ke bagian ketiga, *Ketuvim*, di kanonisasi Kristen/Katolik masuk di Perjanjian Lama, sering diasosiasikan dengan nama Salomo sehingga disebut Amsal Salomo, mengesankan kalau raja Salomo yang membuatnya, namun dari penelitian ditemukan kalau kumpulan paling awal (25:1—29:27) dibuat sekitar 700 SM dan terakhir (1:1—9:18) dibuat sekitar 300 SM, jauh setelah Salomo meninggal. Selain itu, pasal 22:17—24:22 memperlihatkan kemiripan besar dengan kitab Mesir kuno 'Hikmah Amenemope' yang disusun abad 10-6 SM. Sedangkan pasal 31, hikmah dari Lemuel (raja Edom), membuktikan

memperlihatkan jejak-jejak di dalam bentuknya bahwa mereka juga sudah tersentuh internasionalisasi kelas-atas yang terdidik dan apolitis, yang dihasilkan dari kontak mutualistik satu sama lain setelah kedatangan Aleksander di Timur. Beberapa diktum di kitab Amsal diatributkan langsung ke seorang raja bukan Yahudi, dan secara umum, kitab yang dilabeli nama 'Salomo' ini telah mengkhianati tanda-tanda bagi sebuah budaya internasional. Penitik-beratan Ben Sira[17] terhadap hikmah para bapa dalam oposisinya terhadap Helenisasi memperlihatkan jika memang terdapat kecenderungan di arah ini. Lebih jauh lagi, seperti yang dikatakan Bossuet, 'cendekiawan kitab' masa itu yang belajar hukum Taurat, menurut Kitab Ben Sira, adalah para *gentleman* pengelana dan beradab. Di seluruh kitab itu, seperti yang dikatakan Meinhold, terdapat pemikiran anti-jelata yang terekspresikan sangat jelas, mirip dengan yang ditemukan di masyarakat Yahudi: Bagaimana mungkin, petani, pandai besi atau tukang keramik memiliki hikmah, karena hanya yang punya waktu luang untuk refleksi dan yang berdedikasi tinggi belajar saja yang bisa menghasilkannya? Ezra disebut 'orang pertama yang terdidik dalam hukum', namun posisi berpengaruh kaum ideolog atau biarawan, dengan kepentingan religius yang

kalau kitab Amsal menyerap pepatah bijak kuno di masa orang Yahudi hidup dan sebagian kecil saja yang murni ditulis para cendekiawan Yudaisme.

[17] Ben Sira, atau Yesus bin Sirakh, nama penulis kitab kebijaksanaan yang termasuk deuterokanonika (diterima Katolik namun ditolak Yahudi dan Protestan), termasuk buku hikmah religius yang populer di periode awal Helenestik Yudaisme (abad 3 SM sampai abad 3 M), mengandung aturan-aturan moral praktis, disusun berdasarkan tema seperti murah hati, menghargai sesama, kebid'ahan, makna hikmah, cara menjalin hubungan kekal dengan Tuhan, dan penafsiran Hukum Musa. Teks ini ditulis dalam bahasa Hibrani 180-175 SM di Palestina, dan tampaknya Ben Sira seorang *scriba* yang paham betul hukum agama dan kebiasaan ritual Yudaisme dan Yunani, lalu cucunya membawa ke Alexandria dan diterjemahkan tahun 132 SM ke bahasa Yunani agar bisa dibaca keturunan Yahudi di luar Palestina. Kitab ini menjadi populer karena mengandung persamaan esensial Yudaisme dan Helenistik seperti konsepnya tentang hikmah sebagai emanasi Tuhan yang jelas-jelas merupakan konsep Stoik tentang logos universal.

dominan, yang sudah mendukung para nabi dan yang tanpa mereka, pentingnya kitab Ulangan tidak akan pernah terjadi, jauh lebih tua. Kita juga tidak boleh lupa kuatnya pengaruh para cendekiawan hukum (yang hampir ekuivalen dengan *mufti* Islam). Para penafsir Yahudi terkait perintah-perintah ilahi ini, yang sangat memahami Hibrani, hidup jauh sesudah Ezra sang pencipta resmi teokrasi dan yang telah menerima kekuasannya sebagai imam itu dari kaisar Persia.

Posisi sosial *scriba* tetap mengalami sejumlah perubahan. Di masa persemakmuran Makabean,[18] kesalehan, yang pada esensinya adalah hikmah hidup yang serius, seperti yang diilustrasikan doktrin *xenofilia*,[19] dianggap identik dengan pendidikan. Pendidikan (*musar, paidea*) dianggap kunci bagi kebajikan dan dianggap dapat diajarkan, beroperasi dalam pengertian yang sama seperti yang berlaku di masyarakat Yunani. Namun kaum cendekiawan saleh di periode itu, seperti mayoritas pemazmur, merasa diri mereka berada di oposisi tajam dengan kelompok kaya dan sombong, yang di mata mereka kesetiaan pada hukum dianggap tidak lazim, meski para intelektual ini datang dari kelas sosial yang sama dengan kelompok kaya dan sombong tersebut. Di lain pihak, mazhab-mazhab para cendekiawan kitab di periode Hesiodus, yang rasa frustrasi dan tegangan psikologisnya tumbuh saat menghadapi tak terelakkannya penundukan diri yang menyolok pada kekuatan asing, menghasilkan kelas proletariat penginterpretasi hukum. Ini semua berfungsi sebagai konselor pastoral, pengkhotbah, dan

[18] Makabe adalah istilah Hibrani untuk 'martil, penghancur, pemusnah', gelar yang diberikan pada Yudas anak Matthatias dari keluarga imam, pahlawan yang berhasil membuat Yahudi lepas dari kekuasaan Antiokhus IV raja Seleucid di tahun 168-164 SM, kemudian menyucikan kembali Bait Suci di Yerusalem. Gelar ini lalu diterapkan ke seluruh keluarganya, termasuk ayahnya, 4 saudaranya (Yohanes, Simon, Eleazar dan Yonathan), dan putra Simon, Yohanes Hirkanus, memerintah Israel sebagai generasi kedua dinasti Hasmonea. Kisah para Makkabe tertulis di kitab deuterokanika berjudul sama.

[19] Xenofilia: menyukai hal-hal baru dan asing (belum dikenal).

guru di sinagog-sinagog, dan wakil-wakil mereka juga duduk di Sanhedrin.[20] Mereka mempengaruhi dengan kuat kesalehan populis anggota-anggota komunitas Yahudi yang mematuhi hukum dengan ketat dalam arti *Perushim*.[21] Di periode Talmudik, aktivitas fungsional ini berkembang menjadi kerabian, sebuah profesi yang tumbuh sebagai fungsionaris kongregasi. Lewat kerabian muncullah, sebagai kebalikan dari yang sudah terjadi sebelumnya, perluasan menakjubkan intelektualisme kelas menengah-bawah dan paria, hal yang tidak kita temukan di masyarakat lain. Philo contohnya, dianggap pendiri 'sekolah publik umum' bagi penyebaran sastra dan pendidikan sistematis bermetode kasusistik, ciri khas masyarakat Yahudi. Pengaruh para rabi pertama-tama menggantikan, di kalangan masyarakat Yahudi perkotaan kelas menengah, aktivitas para nabi lewat pemujaan kesetiaan terhadap hukum, lalu studi kitab-kitab suci kaum imam tentang hukum.

Kelas Yahudi yang terdiri atas cendekiawan populis ini, rabi-rabi, menjauh sepenuhnya dari koneksi apa pun dengan agama-agama misteri, menempati tentunya posisi sosial yang lebih rendah ketimbang kelas filosof dan mistagog di masyarakat Helenistik Timur Dekat. Namun sebuah intelektualisme bisa dipastikan sudah menyebar di seluruh kelas sosial Helenistik Timur yang

[20] Sanhedrin, kata Yunani *synedrion*, 'mahkamah', lembaga pengadilan tertinggi bangsa Yahudi, dibentuk di masa Makkabe, terdiri atas 71 orang, dipimpin *Nasi* (Hibrani: 'pemimpin besar') dan wakilnya, Av-Beth-Din (Hibrani: 'bapa majelis'). Paska-Makkabe, 2 jenis Sanhedrin muncul, yang satu sekuler didominasi kaum Saduki dipimpin Nasi, dan yang lain keagamaan, yang anggotanya dipilih secara demokratis dari kaum Saduki dan Farisi, mengusung ideologi Farisi dan dipimpin Av-Beth-Din. Kekuasaan Sanhedrin selalu dibatasi pemimpin politik, meski ada kalanya ia memegang kekuasaan absolut untuk membuat keputusan hidup mati seseorang seperti dalam kasus Yesus. Lembaga tidak lagi eksis setelah penghancuran Yerusalem di tahun 70.

[21] *Perushim*, kata Hibrani yang artinya 'kaum separatis', yaitu kelompok yang memisahkan diri dari tradisi yang umum berlaku. Di konteks ini, kemungkinan besar Weber merujuk pada kaum Farisi yang memiliki tradisi sendiri menafsirkan hukum suci dan bertentangan dengan kaum Saduki, kelompok keimaman yang aristokratis.

berbeda-beda di masa pra-Kristen, dan faktanya menghasilkan di berbagai misteri dan pemujaan keselamatannya, lewat alegori dan spekulasi, dogma-dogma yang mriip dengan yang dibuat kaum Orfik, yang umumnya melekat di kelas menengah. Misteri-misteri dan spekulasi-spekulasi soteriologis ini tentunya sudah dikenal para cendekiawan kitab seperti Paulus, yang menolak hal-hal itu dengan tegas. Harus diingat juga bahwa pemujaan Mithra sudah tersebar luas di Kilikia[22] selama periode Pompey sebagai agamanya bajak laut, meskipun bukti-bukti epigrafik untuk ini di Tarsus[23] tidak pernah muncul hingga berdirinya kekristenan. Tampaknya harapan-harapan keselamatan dari jenis-jenis dan asal-usul yang berbeda sudah eksis dari sisi ke sisi di dalam Yudaisme untuk periode yang cukup lama, khususnya di antara mereka yang tinggal di provinsi-provinsi Romawi. Selain itu, jadi mustahil bagi Yudaisme untuk memproduksi—sebagai tambahan bagi ide tentang sebuah monarki masa depan

[22] Kilikia, wilayah di Asia Minor dengan batas utaranya Teluk Alexandretta, batas timur pegunungan Taurus, batas selatan Laut Tengah, batas barat pegungungan Amanos. Bagian baratnya (Cilicia Trachia) adalah pegunungan dan hutan lebat, sedangkan bagian timurnya (Cilicia Pedias) dataran rendah yang subur. Saat Asia Minor jatuh ke genggaman Akhaemenid Persia, Kilikia tetap merdeka meski harus membayar upeti. Ketika Alexander Agung bergerak ke timur, Kilikia pun kehilangan kemerdekaan, lebur ke dinasti Seleusid sampai kemudian diambil Romawi tahun 103 SM. Kota-kota utamanya adalah Tarsus, Seleucia (sekarang Silifke), dan Issus, dan secara umum Kilikia yang menjadi provinsi sejak 67 SM mengalami kemakmuran besar di bawah kekuasaan Romawi sebagai penghasil tekstil terbesar, pakaian dari bulu kambing, hasil pertanian berlimpah, dan beragam tenda berkualitas tinggi.

[23] Tarsus, nama kunonya *Cydnus*, sebuah kota di Turki selatan, di tepian Sungai Trasus, dekat kota Adana dan dekat Laut Tengah, pusat pertanian dan pemintalan kapas sehingga sejak dulu aktif dalam ekspor jagung, benang, wol, kulit, dan gandum. Pertama kali muncul di sejarah pada rekaman Asyur abad 8 SM, dan setelah ditaklukan Romawi abad 1, menjadi kota penting Kilikia (disebut Gerbang Kilikia) dan Asia Minor. Antonius dan Cleopatra bertemu pertama kali di sana tahun 41 SM dan Paulus lahir di kota itu tahun 3. Tahun 660 dihancurkan tentara Arab, dibangun kembali abad 8, lalu berturut-turut dikuasai Byzantium, Seljuk, Pasukan Perang Salib dan Mameluk, sampai kemudian jatuh ke kekuasaan Ottoman Turki tahun 1515.

masyarakat Yahudi yang terpulihkan kekuasaannya—ide bahwa raja lain dari keturunan jelata miskin akan masuk ke Yerusalem dengan menunggang keledai;[24] bahkan sulit bagi orang Yahudi untuk mengembangkan ide mereka tentang 'anak manusia',[25] sebuah produk linguistik gramatika Semitik yang menyolok.

Di dalam semuanya, intelektualisme awam terlibat di setiap soteriologi kompleks yang mengembangkan abstraksi dan yang membuka perspektif kosmis, bergerak melampaui mitologi-mitologi yang diorientasikan ke proses-proses sepele alam, atau prediksi sederhana munculnya di suatu masa depan seorang raja baik yang sudah menunggu di suatu tempat secara tersembunyi. Kelas cendekiawan kitab Yahudi yang terdidik di dalam hukum ini, dan kelas cendekiawan menengah-bawah yang dilatih para cendekiawan, meluas dari Yudaisme menuju kekristenan awal. Paulus, yang juga perajin seperti banyak cendekiawan kitab Yahudi periode akhir (dalam kontras tajamnya dengan kaum cendekiawan di periode Ben Shira, yang menghasilkan doktrin-doktrin kebijaksanaan anti-jelata), adalah wakil-wakil menakjubkan kelas ini di kekristenan awal, meski tentunya ciri-ciri lain juga bisa ditemukan di Paulus. *Gnosis* Paulus, meski sangat jauh dari yang dipahami kaum cendekiawan spekulatif Helenistik Timur, dapat menyediakan di kemudian hari banyak hal yang mendukung gerakan Marcion.[26] Intelektualisme

[24] Figurisasi ini adalah Yesus seperti terekam di tiga injil, dikhotbahkan setiap menjelang Paskah.

[25] Mereka yang dimaksud Weber kemungkinan besar adalah orang Kristen karena istilah 'anak manusia' khas buatan gereja perdana untuk menggelari Yesus. Gelar-gelar lainnya: anak Allah, anak domba, guru, dan imam mahatinggi, yang kesemuanya adalah permainan linguistik khas Yahudi.

[26] Marcionit dari nama Marcion (100-160), putra uskup Sinope, Turki, yang setelah berziarah ke Roma tahun 140, mendirikan sekte sendiri yang lebih tinggi semangat asketik dan selibatnya sampai-sampai mendekati keradikalan gereja perdana. Uniknya, Marcion menolak Perjanjian Lama dan hampir semua Perjanjian Baru, termasuk doktrin dasar Kristen tentang inkarnasi tuhan dan kebangkitan Yesus, mendasarkan pengajarannya dari 10 murid Paulus serta injil Lukas yang agak berbeda versinya. Dia menekankan kekekalan materi dan sifat rangkap Tuhan yaitu Tuhan yang benar (pencipta) dan Tuhan yang baik (penolong). Marcionisme

ini berakar di rasa bangga jika mereka yang dipilih Tuhan memahami perumpamaan Sang Guru, seperti yang terlihat kuat di kasus Paulus, yang mengklaim bahwa pengetahuan sejati Sang Guru adalah "batu sandungan bagi orang Yahudi namun kebodohan bagi orang Yunani."[27] Doktrin Paulus tentang dualisme daging dan roh memiliki beberapa hubungan dengan sikap-sikap terhadap indera yang khas doktrin keselamatan kaum intelektualis, meski doktrin Paulus berakar di konsep lain. Persentuhan yang entah bagaimana dengan filsafat Helenistik, nampak jelas di pemikirannya. Di atas semuanya, perpindahan iman Paulus bukan sekedar sebuah visi, dalam arti persepsi halusinasi. Sebaliknya, perpindahan imannya juga pengakuan terhadap hubungan batin yang mendalam antara takdir pribadi pendiri kekristenan yang bangkit dari kematian, dan ideologi pemujaan doktrin dan konsep keselamatan penyelamat model timur pada umumnya (yang dikenal Paulus sangat baik)—di mana aspek yang terakhir inilah yang tidak pernah tersedia di janji-janji nubuat Yahudi.

Argumentasi rasul Paulus menghadirkan tipe dialektika tertinggi yang bisa ditemukan di kalangan intelektual kelas menengah-bawah masa itu. Paulus memperlihatkan taraf menakjubkan 'imajinasi logis' lugas yang biasa digeluti kelompok yang padanya dia menuliskan komposisi suratnya, seperti Surat Rasuli untuk Jemaat Roma contohnya. Tidak ada yang lebih pasti dari surat ini bahwa bukan doktrin pembenaran Paulus yang sebenarnya diserap kekristenan, melainkan konsepnya tentang hubungan ruh dan komunitas, dan konsepnya tentang cara ruh diakomodasikan bagi fakta-fakta dunia sehari-hari. Kemarahan besar yang ditujukan padanya oleh orang-orang

terus menyebar di Barat dan mulai menghilang di abad 4 ketika melebur ke dalam Manikheisme.

[27] Dikutip dari 1 Korintus 1:23.

Yahudi di masa Diaspora,[28] yang menilai metode dialektisnya sebagai penyalahgunaan pendidikan, hanya memperlihatkan seberapa dalam metode itu berkaitan dengan sikap mental para cendekiawan kelas menengah-bawah. Intelektualisme dialektis ini digunakan para guru kharismatis di komunitas-komunitas Kristen baru di masa *Didache*;[29] dan Harnack menemukan spesimen hermeneutik mereka di Surat Rasuli untuk Orang-orang Hibrani. Namun intelektualisme ini menghilang seiring pertumbuhan lambat monopoli para uskup dan presbiter sebagai pemimpin spiritual komunitas. Untuk mengganti kaum cendekiawan dan guru-guru dialektis itu, pertama-tama muncul para apolog cendekiawan, lalu para bapa dan pembuat

[28] Diaspora, kata Yunani untuk 'terserak-serak', awalnya digunakan sejarawan abad 20 untuk mengacu kumpulan-kumpulan orang Yahudi yang tinggal di luar Palestina sehingga muncul istilah-istilah diaspora Afrika, diaspora Armenia, diaspora Irlandia, dan lain lain, namun belakangan istilah diaspora menjadi disiplin tersendiri yang mempelajari bangsa manapun yang terusir keluar dari tanah leluhurnya sehingga tinggal di tanah orang lain. Untuk kasus Yahudi, diaspora dalam skala kecil sudah dimulai sejak pembuangan ke Babilonia tahun 586 SM, lalu dalam skala besar sejak tahun 70 dan skala terbesar di tahun 135 oleh orang Romawi sehingga migrasi Yahudi masuk Eropa Barat dan Afrika Utara. Selama periode ekspansi Islam, diaspora Yahudi mengarah ke Eropa Timur dan Semenanjung Iberia (Spanyol), dan di awal modernitas mereka bermigrasi ke Amerika Serikat. Di konteks ini, kemungkinan besar Weber merujuk pada Diaspora Yahudi setelah tahun 130 sampai akhir Abad Tengah, karena sejak awal modernitas, Diaspora Yahudi sudah tidak lagi mengurusi kekristenan tapi memperkuat soliditas internal mereka sendiri.

[29] *Didache*, kata Yunani untuk 'pengajaran', merujuk pada manual instruksi Kristen kuno yang berjudul Pengajaran 12 Rasul, diduga ditulis pertama kali di Syria abad 1 namun banyak ahli meragukan karena komposisi *Didache* baru diketahui tahun 1873, dan resmi terbit tahun 1883 dengan penyunting Philotheos Bryennios, teolog Kristen ahli Yunani kuno di Nikomedia. *Didache* berisi sekumpulan nasihat moral, instruksi bagi pengorganisasian komunitas Kristen, aturan-aturan liturgis penyembahan, sejumlah doa ekaristi dan doa lain tertulis paling awal, dan instruksi-instruksi lain bagi pembaptisan, pemilihan uskup, pastur, dan tim kenabian gereja, dianggap sumber kedua setelah Perjanjian Baru yang menginformasikan kehidupan dan iman Kristen perdana. Di ranah praktis, *Didache* digunakan sebagai buku manual untuk mengajari orang Kristen baru untuk memahami dinamika kehidupan imannya, dan kemungkinan besar, Weber merujuk pada fakta ini.

dogma gereja patristik—yang hampir semuanya kaum imam—meski mereka adalah produk-produk dari pendidikan Yunani, dan kemudian para kaisar, yang memiliki minat besar kepada teologi. Puncak perkembangan ini adalah munculnya kekuasaan di Timur, setelah kemenangan perjuangan ikonoklastik, dari para biarawan yang direkrut dari kelompok sosial non-Yahudi yang paling rendah. Karena itulah menjadi mustahil untuk menghilangkan dari gereja timur tipe dialektika formalistik yang umum di semua lingkaran mereka, dan yang diasosiasikan dengan ideal semi-intelektualistik, semi-primitif, dan magis dari pengilahian-diri.

Masih ada satu faktor yang menentukan nasib kekristenan kuno. Sejak kelahirannya, kekristenan adalah sebuah doktrin keselamatan terkait asal-usulnya, tipikal para pengusungnya, dan yang lebih krusial, isi dari pola hidup keagamaannya. Sejak awal, kekristenan, yang tidak begitu mirip di mitos soteriologisnya dengan pola Timur Dekat mitos-mitos sejenis pada umumnya, namun dari mereka ia meminjam beberapa unsurnya sehingga ia sendiri berubah, mengambil posisi yang menentang intelektualisme dengan kesadaran dan konsistensi sebesar mungkin. Ia juga tidak menentang anti-intelektualisme seperti yang disuarakan Paulus terhadap metodologi hermeneutis para *scriba*. Kekristenan primitif, oleh karena itu, mengambil posisi yang menentang cendekiawan Yudaisme yang realistik maupun legalistik, dan soteriologi kaum aristokrat intelektual Gnostik, dan ia juga menentang kuat filsafat kuno.

Karakteristik khas kekristenan adalah penolakannya terhadap penyerangan karakter orang beriman oleh kaum Gnostik, dan penegasannya bahwa orang Kristen teladan diberkahi *pneuma*[30]—miskin dalam roh—lebih daripada kaum

[30] *Pneuma*, kata Yunani yang artinya 'nafas atau ruh', di konteks kedokteran Yunani kuno *pneuma* merujuk pada anatomi pernafasan manusia, sedangkan di filsafat dan bahasa sehari-hari merujuk pada roh atau jiwa.

cendekiawan. Kekristenan juga mengajarkan jika jalan menuju keselamatan tidak diperoleh dari pendidikan akademik di dalam hukum Taurat, dari hikmah tentang landasan kosmis atau psikologis hidup dan penderitaan, dari pengetahuan tentang kondisi-kondisi hidup di dunia, dari pengetahuan tentang signifikansi misteri dari ritual-ritual sakramental, atau dari pengetahuan tentang masa depan nasib jiwa-jiwa di alam baka. Kepada ciri-ciri khas kekristenan ini harus juga ditambahkan fakta bahwa sejumlah porsi sejarah internal gereja awal, termasuk perumusan dogma, merepresentasikan perlawanan kekristenan terhadap intelektualisme di semua bentuknya.

Jika kita ingin mencirikan secara ringkas, di satu rumusan katakanlah demikian, jenis-jenis yang mewakili berbagai kelas yang utamanya para pengusung atau pencipta yang bisa disebut agama-agama dunia, maka mereka itu adalah: di Konfusianisme. birokrat pengorganisasi-dunia; di Hinduisme, ahli magi penat-dunia; di Budhisme, biksu pengembara di seluruh dunia; Islam, para pejuang yang berusaha menaklukan dunia; Yudaisme, pedagang keliling; dan di Kristen, perajin yang bepergian ke mana-mana. Yang jelas, semua tipe manusia ini tidak boleh dilihat sekedar melakukan pekerjaan semata-mata, atau demi memperoleh kepentingan material, melainkan sebagai pengusung ideologis berjenis doktrin etik atau keselamatan yang paling cocok dengan posisi sosial mereka masing-masing.

Seperti bagi Islam contohnya, religiusitasnya yang distingtif mengalami penyatuan intelektualisme, terpisah dari mazhab resmi hukum dan teologinya, dan perkembangan temporer minat-minat ilmiah, hanya setelah penetrasinya oleh Sufisme; oritentasinya tidak mengikuti alur intelektual. Bahkan kecenderungan terhadap rasionalisme sama sekali hilang dari iman populisnya. Di Islam, hanya beberapa sekte heterodoks, yang memiliki pengaruh besar di masa-masa tertentu, yang menampilkan karakter intelektualistik berbeda. Sebaliknya

Islam, seperti keristenan Abad Tengah, menghasilkan di universitas-universitasnya justru kecenderungan menuju skolastisisme.[31]

Mustahil untuk membahas di sini hubungan intelektualisme dengan agama di kekristenan abad tengah. Di kasus apa pun, minimal sejauh efek-efek sosiologisnya yang penting, agama ini tidak pernah diorientasikan secara khusus ke unsur-unsur intelektual. Pengaruh kuat rasionalisme monastik terhadap kandungan dasar budaya dapat diklarifikasi hanya lewat pembandingan monastisisme Barat dengan monastisisme di Timur Dekat dan Asia, yang sketsa ringkasnya akan kita uraikan sebentar lagi. Ciri ganjil monastisisme Barat memberikan pengaruh budaya gereja yang distingtif di Barat. Selama abad tengah, kekristenan Barat tidak memiliki intelektualisme awam religius di tingkat apa pun yang bisa diapresiasi, entah yang berkarakter kelas-menengah atau paria, meski beberapa intelektualisme awam religius bisa ditemukan sesekali di beberapa sekte. Di lain pihak, peran kelas elit terdidik bagi pengembangan gereja bukan hal kecil yang bisa diabaikan. Kelompok-kelompok imperialis terdidik di periode Carolingian,[32]

---

[31] Skolastisisme dari kata Yunani *skholastikos* yang artinya 'terpelajar', sistem dan spekulasi filosofis para pemikir Kristen abad tengah yang bukannya menggunakan dogma agama baku tapi menggunakan rasio dan filsafat untuk menjawab persoalan-persoalan dasar manusia (seperti iman, kehendak ilahi, takdir, dan lain lain), awalnya dipengaruhi tradisi mistik dan intuisi filsafat patristik—khususnya Agustinus—tapi kemudian dipengaruhi tradisi Aristoteles—khususnya Aquinas. Di abad 17-19, istilah skolastik dan skolastisisme digunakan sebagai ejekan karena meski menggunakan rasionalitas filosofis tetap saja mereka tunduk pada otoritas gereja, namun di masa sekarang istilah ini dilihat sebagai upaya jujur orang beriman untuk mencari penyeimbangan iman dan akal.

[32] Carolingian, atau *Carlovingian*, dinasti kedua raja-raja Franks yang memerintah separuh Eropa Barat abad 7-10 (persisnya, sejak Pepin si Pendek memerintah 751 sampai pembagian kerajaan itu jadi 3 bagian di Perjanjian Verdun tahun 843). Carolingian bisa bangkit menjadi dinasti setelah dinasti pertama Franks, Merovingian, kehilangan pengaruh ketika Pepin Herstal—kakek Pepin Pendek—praktis memimpin seluruh Franks tahun 687 meskipun kakek Pepin Herstal, yaitu Pepin Senior dari Landen, dulunya cuma bawahan Clotaire II,

Ottonik[33] dan Salik,[34] bekerja mengikuti alur-alur organisasi budaya imperial dan teokratik, sama seperti yang dilakukan kaum Ossipian. Di atas semuanya, gerakan reformasi Gregorian[35] dan

raja Merovingian. Namun trah Carolingian baru lenyap seluruhnya di tahun 987 ketika kaum Carpetia menginvasi.

[33] Ottonik di sini merujuk pada 4 kaisar Holy Roman Emperor mulai Otto I atau Otto Agung (912-973) sampai Otto IV (1175-1218). Ciri utama trah Ottonik adalah kekuasaan politiknya yang sangat besar mempengaruhi kebijakan kepausan, selain juga dimulainya pendidikan elitis kaum aristokrat selain juga minat mereka ke isu-isu teologis. Otto I contohnya, dapat membuat Paus Yohanes XII turun tahta dan membuat Paus Leo VIII yang didukungnya naik jadi penggantinya, lalu menikahkan putranya, Otto II, dengan Theopano, putri kaisar Romanus II dari Byzantium demi membuka jalan aliansi politik yang jelas tidak disukai kepausan karena berarti mengakomodasi ortodoksi masuk ke Eropa Barat.

[34] Salik di sini mengacu pada Salia, bagian dari masyarakat Franks yang menaklukan Galia yang menghuni Franconia abad 5, lalu membuat Hukum Salik, aturan hukum yang ditulis dalam bahasa Latin dan disusun pertama kali di abad 6. Kaum Salia pun menjadikan Franconia basis kekuatan saat berseteru dengan elemen Frankish lain yang tinggal di timurnya. Pada abad 10, dinasti Salia mulai berdiri sejak Kaisar Conrad I, atau Conrad si Kulit Merah, menantu Otto I, diberi kekuasaan penuh atas Franconia, dan setelah periode jatuh bangun yang cukup panjang, dinasti Salia akhirnya lenyap sama sekali seiring runtuhnya Holy Roman Empire di tahun 1806. Warisan terpenting dari kaum Salia ini adalah Kode Hukum mereka (mayoritas isinya mengatur denda dan hukuman untuk berbagai kejahatan dan luka yang ditimbulkan, meski ada juga yang mengatur soal pewarisan seperti melarang anak perempuan mewarisi lahan demi menjaga kesolidan patriarki, dan aturan-aturan lain) yang kemudian diadopsi para *Holy Roman Empire* abad 8, lalu di abad 14, diadopsi raja Philip V sebagai fondasi hukum Prancis.

[35] Reformasi Gregorian, dari nama Paus Gregorius VII (memimpin 1073-1085), sebenarnya mengacu pada upaya sejumlah paus abad 11-12 untuk memulihkan otoritas kepausan di atas kekuasaan bangsawan feodal yang setelah kemenangan awal di Perang Salib, membuat kekuatan mereka tambah besar sekaligus munculnya perpecahan politik di antara kerajaan-kerajaan Eropa Barat, khususnya di Italia. Upaya ini sudah dimulai sejak Paus Leo IX (1049-1054), diteruskan Viktor II (1054-1057), Stefanus IX (1057-1058), Nikholas II (1059-1061) dan Alexander II (1061-1073), memuncak di upaya Gregorius VII yang membuat aturan baru sama sekali demi memusatkan birokrasi kekuasaan imam dan raja sekuler di tangan paus. Untuk melengkapi sistem birokrasi, Gregorius VII melakukan juga reformasi untuk menggairahkan hidup iman seperti di bidang liturgi ibadah, musik dan sistem kalender gereja. Upaya ini diteruskan para penggantinya, memuncak di Paus Innocent III (1198-1216), menjadikan kepausan sungguh-sungguh berkuasa mutlak atas seluruh kerajaan sekuler, dan menjadikan dirinya figur terpenting Eropa Barat dan Timur kala itu secara religius maupun sekuler. Dengan kata lain, wajah kepausan modern seperti sekarang adalah warisan dari reformasi Gregorius VII tersebut.

perjuangan kepausan untuk memperoleh kekuasaan, dilakukan lewat ideologi kelas elit cendekiawan yang memasuki front bersatu dengan borjuasi yang tengah naik daun untuk melawan kekuatan-kekuatan feodal. Seiring dengan meningkatnya penyebaran pendidikan universitas dan perjuangan kepausan untuk memonopoli, demi kepentingan administrasi fiskal atau menjadi sekedar pelindung, pengangkatan pegawai rendahan baru menguntungkan dukungan ekonomi bagi kelas terdidik ini, dan kelas pegawai baru yang terus meningkat jumlahnya ini lalu bergabung bersama-sama di dalam apa yang awalnya merupakan kepentingan esensial ekonomi dan nasionalistik pemonopolian. Oleh karena itu, setelah skisma, kaum cendekiawan ini mulai melawan kepausan secara ideologis, menjadi pengusung gerakan reformasi di konsili untuk kemudian melahirkan Humanisme.

Sosiologi kaum Humanis ini, khususnya transformasi pendidikan feodal dan kleris menjadi budaya hukum berbasis patronase, bukannya tanpa kepentingan namun kita belum bisa mengupasnya di titik ini. Sikap ambivalen kaum Humanis terhadap Reformasi Protestan utamanya disebabkan oleh faktor-faktor ideologis. Kaum Humanis tidak meletakkan diri di dalam pelayanan tubuh gereja entah milik Reformasi atau Kontra-Reformasi, namun mereka tetap memainkan peran yang sangat penting, meski bukan penentu, di dalam pengorganisasian mazhab-mazhab gereja, dan di dalam pengembangan doktrin. Dan sejauh mereka menjadi pengusung agama-agama tertentu (sebenarnya, seluruh rangkaian jenis iman tertentu), mereka tetap saja tidak punya pengaruh permanen. Untuk mempertahankan seluruh pola hidup mereka itu, kelompok-kelompok Humanis yang terdidik di literatur klasik harus bersikap antipati ke massa dan sekte-sekte religius. Mereka tetap asing dari kekacauan religius, khususnya demagogi kaum imam dan pengkhotbah, dan mereka tetap Erastian[36] atau pecinta damai dalam karakternya,

[36] Erastianisme adalah istilah untuk konsep yang menyebutkan bahwa gereja

dan karena alasan inilah, persisnya, mereka semakin kehilangan pengaruh.

Sebagai tambahan bagi skeptisisme cerdik dan pencerahan rasionalistik, kaum Humanis menampilkan sebuah agama emosi yang lembut, khususnya di kelompok Anglikan; sebuah moralisme yang bersemangat dan seringkali asketik, seperti di lingkaran Port Royal;[37] dan sebuah mistisisme individualistik, seperti di Jerman selama periode pertama dan di Italia. Namun perjuangan yang melibatkan kekuasaan realistik dan kepentingan ekonomi harus diupayakan, jika bukan oleh kekerasan yang menyolok, minimal lewat cara-cara demagogi, yang di dalamnya kelompok-kelompok Humanis tidak sama saat memperjuangkannya. Sangat jelas jika, minimal, gereja-gereja itu ingin memenangkan partisipasi kelas-kelas berkuasa, khususnya universitas-universitasnya, membutuhkan ahli polemik teologi

---

mestinya tunduk sepenuhnya di bawah kekuasaan negara, dinamai dari Thomas Erastus (1524-1583), dokter dan teolog Protestan dari Swiss, yang menggagas ide itu (meski tidak sampai ekstrem) setelah membaca pemikiran filosof Italia Marsilius dari Padua dari kacamata Zwinglian yang dianutnya. Konsep ini dimulai dari kritiknya terhadap konsep Calvinisme yang mengucilkan jemaat yang bersalah dari persekutuan kaum beriman dan perjamuan suci, karena menurut Erastus, hanya negara yang memiliki kekuatan pemaksa sebesar itu. Meski ide-idenya yang dituliskan di *Seventy-five Theses* (1568) itu tidak diamini banyak kalangan di Swiss dan Italia, namun ternyata Jerman dan Inggris menyambutnya bahkan mempengaruhi Thomas Hobbes saat menulis *Leviathan* (1651).

[37] Port Royal atau *Port-royal Des Champs*, nama kelompok biarawati Cistercian yang menjadi pusat Jansenisme di Prancis sejak 1609 sampai 1709, merintis literasi dan sistem pendidikan yang terbuka untuk biarawati dan wanita di luar biara, berbeda dari kaum Yesuit yang eksklusif untuk biarawan dan para pria. Sejarah bangunan biara Port Royal itu sendiri berliku, dimulai dari 1204 yang awalnya dibangun sebagai biara Benediktin, sampai menjadi bangunan penjara di masa Napoleon, lalu menjadi rumah sakit Hôpital de la Maternité di abad 19. Di konteks ini, kemungkinan besar maksud Weber terkait dengan efek Jansenisme bagi Port Royal yang dipimpin keluarga Arnaud berturut-turut, dimulai dari *mother superior* Angelique Arnaud. Mazhab ini diambil dari nama Cornelius Otto Jansen (1585-1638), pemimpin gerakan reformasi Katolik yang menentang Protestan tapi juga dikucilkan kepausan (Paus Urban VIII di tahun 1642) karena terlalu mengembangkan unsur intuisi dan mistik Agustinus di sistem pendidikan formal dan teologi.

yang terlatih di literatur klasik selain juga pengkhotbah dengan pelatihan literatur klasik. Di Lutheranisme, sebagai konsekuensi dari aliansinya dengan kekuasaan kaum bangsawan, kombinasi pendidikan dan aktivitas religius mereka merosot cepat menjadi sekedar teolog profesional yang eksklusif.

Hudibras masih mengejek kelompok-kelompok Puritan lantaran studi filosofis ketat mereka, namun yang memberikan kaum Puritan, dan di atas semuanya sekte-sekte Baptis, kekuatan besar resistensi mereka bukanlah intelektualisme kaum elit, melainkan intelektualisme jelata, dan sesekali paria, karena gerakan Protestanisme Baptis di periode pertamanya dibawa oleh perajin-keliling atau para rasul. Tidak ada kelas intelektual yang berbeda, dengan pola hidup yang khas di sekte-sekte Protestan ini, namun setelah penutupan periode singkat aktivitas misionaris oleh para pengkhotbah keliling mereka, justru kelas menengah yang jadi tersebar sebagai pengusung intelektualisme mereka. namun penyebaran yang seperti ini tidak memparalelkan pengetahuan Alkitab dan kepentingan di dalam keburaman ekstrem, atau kontroversi halus dogmatik mereka, seperti yang menjadi kekhasan kaum Puritan abad 17, yang di kelompok petaninya bahkan menciptakan intelektualisme religius populis yang tidak pernah ditemukan sejak saat itu, dan bisa dibandingkan hanya dengan yang ditemukan di Yudaisme tahap akhir, dan dengan intelektualisme massa religius komunitas-komunitas misionaris Paulus. Terbalik dari situasi-situasi di Belanda, beberapa wilayah Skotlandia dan koloni-koloni Amerika, intelektualisme religius populis ini segera berjalinan di Inggris, minimal setelah sumber-sumber kekuasaan dan berbagai kesempatan untuk menguasainya sudah diuji dan ditentukan di perang-perang agama. Namun sejak waktu itu, sebuah intelektualisme elit Anglosaxon yang berbeda telah mengkristal, ditandai oleh perbedaan tradisional menuju tipe agama pencerahan dengan sejumlah perbedaan halus meski

tidak pernah sampai anti-klerik. Namun ini bukan tempat kita mendiskusikannya lebih jauh. Sejak evolusi sikap-sikap religius seperti yang sudah disebutkan sebelumnya ditentukan oleh sikap-sikap tradisional dan minat-minat moralistik kelas menengah yang berkuasa secara politis, lalu oleh intelektualisme religius, kondisi ini pada gilirannya menyediakan kontras tertajam bagi evolusi di negeri-negeri Latin,[38] entah yang antipati secara radikal terhadap gereja karena pada esensinya produk pendidikan hukum kaum elit, atau yang tidak tertarik sama sekali pada gereja.

Baik Humanisme maupun intelektualisme massa, yang sama anti-metafisiknya, menyediakan kontras bagi label Jerman untuk pendidikan apolitis kaum elitnya—meski tidak sampai anti-politis—di mana aspek metafisiknya sedikit saja berkaitan dengan kebutuhan religius spesifik tapi minimal tetap mengandung pencarian akan keselamatan. Di sisi lain, intelektualisme jelata dan paria Jerman kian mengambil arah anti-religius yang radikal, seperti yang terjadi di bangsa-bangsa Latin. Ini menjadi sangat menyolok seiring naiknya iman ekonomis dan eskatologis dari sosialisme. Di titik ini, intelektualisme Jerman berbeda dari intelektualisme Anglosaxon, yang di dalamnya bentuk-bentuk agama paling serius sejak masa Puritan bercirikan sekte-sekte, bukannya lembaga-lembaga otoriter.

Hanya sekte-sekte anti-agama yang sanggup, minimal untuk sementara waktu, mengusung keyakinan kuasi-religius di dalam eskatologi kaum sosialis untuk mengontrol stratum kaum cendekiawan yang tergusur kelasnya (*declassed*). Elemen

[38] Negeri-negeri Latin, sebutan untuk kerajaan-kerajaan Eropa di Abad Tengah yang menggunakan bahasa Latin sebagai bahasa resmi pemerintahan dan agama di samping bahasa ibu mereka yang berbeda-beda. Meskipun proses Latinisasi sudah dimulai sejak jaman Romawi abad 1, namun di bawah pengaruh kepausan, khususnya sejak Perang Salib, barulah bangsa-bangsa Jerman, Prancis, dan Celtik dengan semua variannya bersedia disebut Latin untuk membedakan diri dari kelompok lain yaitu Timur Jauh, Islam, dan Rusia.

akademik khusus ini merosot begitu rupa sampai-sampai mereka yang dengan kepentingan ekonomi yang kemudian mengambil alih perepresentasian minat-minat tersebut ke tangan mereka. Mundur lebih jauhnya elemen akademik ini dilakukan lewat pemunahan ilusi tak terelakkan dengan penghargaan yang hampir tahayuli di dalam sains, sebagai pencipta yang memungkinkan, atau minimal nabi evolusi sosial, dalam arti keselamatan dari perlawanan kelas, entah lewat kekerasan atau pasifisme. Yang muncul kemudian, hanya ini tipe sosialisme yang ekuivalen dengan iman religius, disebut sindikalisme,[39] yang dengan mudah menyelip ke posisi permainan romantik yang dilakukan oleh kelompok-kelompok yang menghindari kekuasaan ekonomi.

Gerakan besar terakhir kaum cendekiawan yang, meski tidak ditopang iman yang seragam namun memiliki elemen iman yang cukup umum secara fundamental untuk mensimulasi karakter sebuah agama, adalah revolusi cendekiawan Rusia. Di gerakan ini, cendekiawan kelas atas, akademik, dan terhormat bergandengan dengan mereka yang berstatus jelata. Seluruh gerakan ini dimajukan oleh kelas proletar para pejabat rendahan, yang sangat berkembang dalam pemikiran sosiologisnya dan di dalam kepentingan budaya universalnya (ini sangat benar untuk

[39] Sindikalisme, istilah yang digunakan pertama kali di Prancis, yaitu gerakan serikat dagang (*trade unionist movement*) yang menginginkan agar pengontrolan kebijakan pemerintah terkait ekonomi dan industri diberikan ke serikat dagang saja karena pada dasarnya, serikat dagang hanya instrumen untuk meningkatkan kondisi pekerja yang menjadi anggotanya. Sindikalisme, dengan demikian, menginginkan sebuah masyarakat tanpa negara yang di dalamnya produksi dilakukan bukan demi laba melainkan demi memenuhi kebutuhan komunitas, dan aturannya dibuat dan diawasi serikat dagang yang bekerja sama dengan serikat pekerja. Aksi sindikalisme biasanya berupa pemogokan dan sabotase, namun jika gerakan itu menginginkan revolusi, ia disebut sindikalisme revolusioner. Doktrin dasar sindikalisme dibuat Karl Marx tahun 1860-an, dipresentasikan pertama kali di pertemuan Serikat Pekerja Internasional, atau Internasional Pertama, di Jenewa tahun 1866, menghasilkan berbagai macam tafsir dari yang moderat dan pasifis (Inggris, Amerika, dan Spanyol) sampai yang revolusioner dan anarkis (Prancis dan Rusia).

lembaga administrasi, yang kita sebut 'elemen ketiga', terdiri atas kaum jurnalis, para guru sekolah menengah, dan para rasul revolusioner), dan oleh sekelompok petani cendekiawan yang muncul dari gerakan-gerakan sosial Rusia. Di abad 18, gerakan ini memuncak di teori hak-hak alamiah, berorientasi utamanya menuju komunisme pertanian, yang disebut *Narodnitschestvo*. Di tahun 1890-an gerakan ini berkonflik tajam dengan dogma Marxis[40] meski ia juga mengalami berbagai campuran, utamanya dengan religiusitas romantik Slavofilia, dan dengan emosionalisme religus buram lainnya di satu atau lain jenisnya. Di bawah pengaruh Dostoyevsky[41] dan Tolstoy,[42] pola hidup

[40] Kemungkinan besar, Weber menyoroti fase akhir kelompok revolusioner *Zemlya i Volya* ('Tanah dan Kebebasan'), organisasi Narodniki murni yang menjadi lebih radikal semenjak penganiayaan oleh polisi di pertengahan 1870-an. Di tahun 1879, *Zemlya i Volya* pecah menjadi dua: *Narodnaya Volya* ('Kemauan Rakyat') yang berfokus pada terorisme dan bubar setelah berhasil membunuh Tsar Alexander II di tahun 1881 dan *Chorny Peredel* ('Penghancur Gelap') yang terus bergerak secara damai bersama petani sampai akhirnya bubar tahun 1883 karena banyak pemimpin dan anggotanya, yang berubah haluan dari petani ke pekerja rendahan kota khususnya buruh pabrik, bergabung dengan gerakan sindikalisme Marxis yang terus menguat. Di tahun 1898, mereka resmi membentuk Partai Buruh Sosial-Demokratik, lalu mengubah nama menjadi Partai Komunis Uni Soviet setelah Revolusi Bolshevik 1918. Pimpinan berhaluan *narodnitschestvo* yang tersisa lari keluar negeri dan baru kembali saat terbentuk Partai Sosialis Revolusioner tahun 1901, namun akhirnya ditindas setelah Lenin menjadi pemimpin pertama komunis Soviet.

[41] Dostoyevsky, atau Fyodor Mikhaylovich Dostoyevsky (1821-1881), novelis, jurnalis dan cerpenis Rusia yang penetrasi psikologisnya ke gelapnya hati manusia terdalam sembari bersentuhan dengan momen-momen iluminasi di sana-sini, kuat mempengaruhi penulisan fiksi abad 20. Dianggap novelis Rusia paling brilian, banyak mempengaruhi perkembangan sastra modern, eksistensialisme serta berbagai mazhab psikologi, teologi, dan kritik sastra. Tulisannya sangat profetik karena akurat memprediksi bagaimana kaum revolusioner Rusia akan bersikap seandainya mereka bisa berkuasa. Secara umum, dia mengusung nilai-nilai kebebasan, demokrasi dan kemaslahatan untuk rakyat, tidak setuju dengan cara sosialis-komunis yang anarkis, namun juga tidak suka liberalisme dan individualisme ala Barat.

[42] Tolstoy, atau Leo Tolstoy, atau Lev Nikolayevich Count Tolstoy (1828-1910), satu dari novelis besar dunia dan empunya fiksi realistik—*War and Peace*, *Anna Karenina*, dan *Death of Ivan Ilyich* contohnya—terkenal sebagai guru moral dan religius sampai-sampai doktrin dasar di novel-novelnya, 'tidak

pribadi yang asketik dan akosmistis[43] pun diciptakan di beberapa kelompok yang relatif besar jumlah cendekiawan Rusia-nya ini. Kita akan membiarkan tak tersentuh di sini pertanyaan seperti di ranah apa gerakan tersebut, yang begitu kuat dirasuki pengaruh kaum cendekiawan proletar Yahudi yang siap mengorbankan apa pun, terus berlanjut bahkan setelah bencana revolusi Rusia (tahun 1906).[44]

---

membalas kejahatan', sangat mempengaruhi Gandhi. Keahlian Tolstoy didukung pendidikannya karena dia lahir di keluarga bangsawan, serta pengalaman traumatisnya karena ibu ayahnya meninggal saat dia masih kecil sehingga harus diasuh bibinya. Semua novel Tolstoy, dengan demikina, mencerminkan romantisismenya terhadap kenangan-kenangan indah dan traumatis masa kecil itu, selain juga mencerminkan realitas hidup sehari-hari masyarakat Rusia yang tengah bergolak hebat di tahun-tahun itu.

[43] Saya terpaksa menyerap istilah *acosmistic*, 'akosmistis', karena sepertinya Weber hendak memadukan 2 konsep sekaligus: *acosmic* dan *amistic* sehingga kemungkinan besar makna denotatifnya 'tidak kosmis maupun mistis', atau makna konotatifnya 'riil secara pribadi'.

[44] Revolusi 1905 dimulai dari demonstrasi dan mogok massal seluruh negeri awal Januari, berakhir Desember dengan ditangkapnya semua pemimpin. Revolusi ini dipicu 2 faktor besar: dipermalukannya Rusia di perang Jepang-Rusia (1904-1905), dan kian buruknya kondisi sosial-politik-ekonomi-kebebasan di bawah Tsar Nikholas II. Tuntutan revolusi adalah mengubah pemerintahan monarki absolut menjadi monarki parlementer. Revolusi dilakukan semua kelompok sosialis, komunis, dan liberal entah yang moderat dan revolusioner, dari semua kalangan rakyat dan ras moyang mereka, termasuk komunitas Yahudi yang cukup kuat posisi mereka di Rusia. Di bulan Oktober, muncul manifesto Tsar yang bersedia meluluskan tuntutan, sehingga di tahun 1906 terbentuk Konstitusi pertama Rusia, *Duma* (parlemen), dan pengangkatan Perdana Menteri pertama, White. Namun tetap saja Tsar merepresi sistem parlemen tersebut, memanfaatkan friksi internal di kelompok-kelompok pengusung revolusi sehingga bisa dikatakan Revolusi 1905 gagal sama sekali. Terkait konteks ini, kemungkinan besar Weber menyoroti salah satu pemimpin revolusi, L. Martov (1873-1923), nama samaran Yuly Osipovich Tsederbaum, pemimpin kubu Menshevik Partai Buruh Sosial-Demokratik, saingan V.I. Lenin pemimpin kubu Boshevik. Awalnya mereka bersama-sama membentuk Serikat Dagang St. Petersburgh Demi Pembebasan Kelas Pekerja di tahun 1895, bahkan tetap bersama sebagai editor *Iskra*, suara sosial-demokrasi Rusia di Swiss, setelah organisasi mereka dibubarkan polisi di Revolusi 1905, namun perpecahan mulai terjadi tahun 1912 ketika Lenin menganggap sosialisme yang dipimpin kaum proletar adalah mustahil karena kelas petani dan buruh tidak akan bisa diajak berpikir. Martov yang berasal dari lingkaran cendekiawan dan kelas menengah-bawah Yahudi berpendapat, model Lenin itu sama dengan diktator proletariat, padahal sosialisme harus tumbuh justru dari kesadaran kaum proletar.

Di Eropa Barat, bahkan sejak abad 17, sudut pandang agama-agama Pencerahan menghasilkan, di wilayah budaya Anglosaxon dan Galia[45], komunitas-komunitas penyatu dan deistik, bahkan komunitas-komunitas sinkretistik, ateistik, atau gereja-liberal. Konsep-konsep Budhistik, atau hal lain yang sejenis, juga memainkan sejumlah peran di perkembangan ini. Di Jerman, perspektif religius Pencerahan menemukan pendengarnya di kelompok-kelompok sama yang tertarik kepada Freemason,[46] yaitu mereka yang menghindari kekuasaan

---

Meski friksi dua kubu ini besar, mereka tetap bersama saat berjuang melawan pasukan White yang disetir Tsar untuk menumpas semua elemen Marxis, dan Martov baru hengkang dari Rusia tahun 1920 menuju Jerman setelah kubu Lenin memenangkan revolusi parlemen tahun 1918.

[45] Galia (Latin: *Gallia*, Yunani: *Galatia*, Inggris: *Gaul*), wilayah Eropa Barat yang diidentikkan dengan Prancis meski wilayah Galia lebih luas lagi dari batas-batas negara modern itu, yaitu mencakup juga Belgia, Belanda, Luxemburg, Swiss, dan separuh Jerman. Masyarakat Galia termasuk kelompok Celtik paling terkemuka, khususnya sejak kampanye militer Julius Caesar (yang terekam di komik Asterix dan Obelix) dan berperan penting di distribusi awal masyarakat Eropa. Rekaman historis pertama untuk bangsa ini muncul di tahun 600 SM ketika koloni Phocaea dari Yunani mendirikan Massalia (sekarang Marseille).

[46] Freemason, ajaran dan praktik ordo persaudaraan rahasia milik Free and Accepted Masons, perkumpulan rahasia terbesar yang ada di mana-mana di seluruh dunia, tersebar seiring dengan berkembangnya Kekaisaran Inggris, tetap populer sampai sekarang di Kepulauan Inggris dan negara-negara lain yang awalnya melekat pada kekaisaran. Freemason berkembang dari guilda-guilda tukang batu para pembangun katedral-katedral di Abad Tengah, namun ketika pembangunan katedral tidak terlalu banyak lagi, beberapa *lodge* (loji) mulai menerima anggota-anggota kehormatan untuk meningkatkan jumlah keanggotaannya yang terus menurun, sampai akhirnya mengadopsi sejumlah simbol dan spekulasi modern yang sejak abad 17-18 melakukan ritual-ritual dan menjadi tempat perkumpulan ordo-ordo religius kuno dan ordo-ordo persaudaraan chivalrik masa Perang Salib. Di tahun 1717, *Grand Lodge* pertama didirikan di Inggris, menjadi cikal-bakal pembentukan *lodge* sejenis di negara lain, banyak menuai tentangan dari organisasi gereja dan pemerintah karena Freemason mengakomodasi banyak konsep dan tradisi agama timur kuno yang dianggap sesat oleh kaum Nasrani, merekrut anggota yang beraliran pemikir-bebas, anti-klerik, dan anti-Semit meski tidak semua *Grand Lodge* diisi anggota seperti itu. Di Amerika Serikat contohnya, salah satu Grand Lodge di sana, *Ancient Arabic Order of the Nobles of the Mystic Shrine* (the Shriner), banyak melakukan pelayanan amal dalam bentuk pendidikan gratis, kesehatan gratis dan pembinaan anak, pemuda, kaum wanita dan pelayanan terhadap manula, meski ada juga yang *lodge* anarkis seperti KKK yang anti kulit hitam.

ekonomi, khususnya para profesor universitas, tapi juga ideolog dan kelompok terdidik yang terhempas dari kelasnya sehingga sebagian atau secara keseluruhan melekat ke kelompok proletar. Di India, di sisi lain, entah Pencerahan Hindu (*Brahma-Samaj*)[47] maupun Pencerahan Persia, semuanya adalah produk dari kontak dengan budaya Eropa.

Pentingnya gerakan-gerakan ini secara praktik bagi ruang budaya, lebih besar di masa lalu ketimbang masa sekarang. Banyak elemen berkonspirasi untuk menghentikan kemungkinan serius apa pun lahirnya agama komunal baru oleh para intelektual. Konstelasi faktor-faktor ini meliputi kepentingan kelas-kelas berprivilese untuk mempertahankan agama yang sudah ada sebagai instrumen untuk mengontrol massa, kebutuhan mereka bagi penjarakan sosial, ketidak-setujuan mereka bagi aktivitas-aktivitas pendidikan di kalangan massa (seperti kecenderungan untuk merusak prestise kelompok-kelompok elit), dan penolakan bebas mereka terhadap iman apa pun di dalam kemungkinan bahwa beberapa rumusan kredo baru yang diterima di segmen besar populasi dapat menggantikan kredo-kredo tradisional (terhadap teks-teks yang ketika orang menginterpretasikannya membuat mereka bergerak menjauh karena aspek ortodoksinya cuma 10% sedangkan liberalnya 90%). Akhirnya, dan di atas semuanya, terdapat penolakan tajam dari kelas-kelas berprivilese

[47] Brahma-Samaj, atau *Brahmo Samaj* (Masyarakat Brahma), didirikan di Kalkuta tahun 1828 oleh Ram Mohan Roy, seorang Brahmana, sebuah gerakan reformasi yang mengkritik konsep kuno dan abad pertengahan Hinduisme akibat interaksi India dengan dunia Barat seperti contohnya: menggugat penggunaan patung/gambar, ritual pengorbanan, ziarah, dan kasta Hinduisme sebagai bentuk pemujaan yang keliru, menggantikannya dengan sikap hati dan moralitas yang benar untuk memuja, dan menggugat konsep *sutee/sati* (istri harus bunuh diri untuk mengikuti suami yang meninggal) dengan mengijinkan janda menikah kembali. Para penerusnya melanjutkan reformasi sosial berbasis spiritualitas terhadap Tuhan Esa ini, seperti Debendranath Tagore (ayah Rabindranath Tagore), Chunder Sen, dan lain lain dengan membuka pendidikan yang setara antara pria-wanita, melarang pernikahan usia dini untuk perempuan, mendukung penulisan dan pengembangan intelektualitas awam, dan lain lain.

terhadap masalah-masalah religius dan gereja. Performa beberapa formalitas rumit tidak banyak melandasi pengorbanan, bahkan meski setiap orang merasa demikian—formalitas-formalitas yang ditampilkan para penjaga resmi ortodoksi dan konvensi-konvensi sosial, yang dilakukan karena negara membutuhkan mereka melakukan performa itu demi kesuksesan karir mereka sendiri.

Kebutuhan para cendekiawan sastra, akademik, atau masyarakat-café meliputi perasaan-perasaan religius di dalam inventaris sumber-sumber impresi dan sensasi mereka, dan dari topik-topik mereka di setiap diskusinya, tidak pernah bisa melahirkan satu agama baru. Pun tidak renaissans religius bisa dibangkitkan oleh kebutuhan penulis menyusun buku-buku, atau oleh kebutuhan yang jauh lebih efektif dari penerbit-penerbit pintar untuk menjual buku-buku seperti itu. Tak peduli seberapa banyak tampilan minat religius yang tersebar luas dapat disimulasi, tidak ada agama baru pernah lahir dari kebutuhan-kebutuhan kaum cendekiawan, atau dari obrolan-obrolan mereka. Obrolan berputar-putar (*whirligig*) inilah yang justru menghilangkan tema religiusitas dari diskusi dan jurnalisme serius, yang kemudian menjadi kelewat populer.

9

Teodisi, Keselamatan, dan Kelahiran-Kembali

Hanya Yudaisme dan Islam yang monoteistik ketat pada prinsipnya, meski di Islam akhirnya terjadi sejumlah penyimpangan dari monoteisme ketika muncul pemujaan terhadap orang-orang sucinya. Trinitarianisme Kristen memang terkesan monoteistik jika dibandingkan triteistik Hinduisme, Budhisme akhir, dan Taoisme, meski dalam praktik gereja Katolik, pemujaan di dalam misa dan orang kudus lebih mendekati politeisme. Bukan kebetulan jika setiap tuhan etis harus dianugerahi keabsolutan dalam ketakberubahan, kemahahadiran atau kemahatahuan—yaitu, dengan sebuah karakter yang mutlak transendennya. Hanya Tuhan nabi-nabi Yahudi yang meraih ciri ini dalam bentuk mutlak dan absolutnya, dan yang seperti ini menjadi Tuhan kaum Nasrani dan Muslim juga. Tidak setiap konsep etis tuhan menghasilkan kondisi ini, pun tidak ia mengarah ke monoteisme etis. Karena itulah, tidak setiap pendekatan kepada monoteisme didasarkan pada meningkatnya kandungan etis konsep-tuhan. Tentunya benar jika tidak setiap etika religius mengkristalkan tuhan dengan

kualitas transenden penciptaan alam semesta dari ketiadaan dan memerintah sendiri semesta itu.

Namun legitimasi di setiap nubuat etik yang berbeda selalu mensyaratkan konsep tentang sebuah tuhan yang dicirikan oleh sifat-sifat yang meletakkan dirinya secara sublim di atas dunia, dan yang secara normal didasarkan kepada rasionalisasi ide-tuhan di sepanjang argumen tersebut. Tentunya manifestasi dan signifikansi sublimitas ini bisa berbeda-berbeda, tergantung sebagian pada konsep metafisik yang kokoh, sebagian lagi pada ekspresi kepentingan etis yang kongkrit dari para nabi. Namun semakin kecenderungan mengarah pada konsep tentang tuhan pemersatu transendental yang universal, semakin muncul persoalan tentang betapa besar kekuasaan tuhan semacam itu harus bisa didamaikan dengan ketidaksempurnaan dunia yang sudah ia ciptakan dan perintah.

Masalah yang dihasilkan teodisi ini dapat ditemukan di literatur Mesir kuno, selain juga di kitab Ayub dan di tulisan Aeskhilus,[1] meski bentuk mereka berbeda-beda. Semua agama Hindu dipengaruhi olehnya dengan suatu cara yang berbeda

[1] Aeskhilus (525-455 SM), dramawan Athena terbesar yang mengangkat tragedi setinggi puisi dan sekuat teater, hidup di masa pergulatan besar demokrasi Athena yang tengah menumbangkan konsep tirani tapi harus bertahan dari invasi Persia. Dia dibesarkan di kota Eleusis, pusat agama misteri Eleusinian, sering ikut kontes drama tragedi Athena terbesar (festival tahunan Dionysia) namun baru menang dan mulai terkenal sejak menuliskan pengalamannya beberapa kali ikut perang itu di kontes drama tahun 472 SM berjudul Orang-orang Persia. Sejak itu beberapa dramanya menang lagi: Oedipus di tahun 467 SM dan Oresteia di tahun 458 SM, meski data menunjukkan dia menulis sampai 90-an drama, kebanyakan tragedi sisanya satir. Tragedi Aeskhilus umumnya menyoroti bagaimana keputusan dan takdir manusia dipengaruhi aksi-reaksi komunitas tempatnya tinggal, komunitas di luar mereka, dan akhirnya hubungan semua itu dengan suratan ilahi yang baru diketahui manusia setelah suatu peristiwa terjadi, membuatnya harus merenungkan apakah makna baik-buruk, beruntung-malang, dan bahagia-tragedi, yang di titik ini, Aeskhilus mengembalikan semua pemaknaan kepada kehendak dan aturan moral yang sudah ditetapkan Zeus. Bakatnya ini menurun ke dua putranya yang juga menang di kontes serupa.

seperti yang disyaratkan praduga fundamentalnya; bahkan tatanan dunia penuh makna yang impersonal dan superteistik juga harus menghadapi problem ketidaksempurnaan dunia. Di satu atau lain bentuknya, masalah ini melekat di mana pun di antara faktor-faktor penentu evolusi religius dan kebutuhan akan keselamatan. Bahkan sebuah kuosioner yang baru-baru ini diberikan ke ribuan pekerja Jerman* menyingkapkan fakta, bahwa penolakan mereka terhadap ide-tuhan dimotivasikan bukan oleh argumen-argumen ilmiah, tapi oleh kesulitan mereka mendamaikan ide kekuasaan ilahi dengan ketidakadilan dan ketidaksempurnaan tatanan sosial.

Sekarang, masalah teodisi sudah bisa dijawab dengan berbagai cara. Solusi-solusi ini berpijak di hubungan erat entah dengan bentuk-bentuk yang diasumsikan konsep-tuhan, maupun konsep dosa dan keselamatan yang terkristalkan di kelompok-kelompok sosial tertentu. Mari kita pisahkan berbagai jenis solusi yang murni teoritis ini.

Solusi pertama adalah memastikan kesetaraan yang benar dengan memfokuskan kepada, lewat eskatologi-eskatologi mesianik, sebuah revolusi masa depan di dunia ini. Dengan cara ini, proses eskatologis menjadi upaya pentransformasian politis dan sosial dunia-ini. Solusi ini meyakini bahwa cepat atau lambat, akan muncul sejumlah pahlawan menakjubkan atau tuhan yang akan menempatkan para pengikutnya di posisi-posisi yang sungguh layak di dunia ini. Penderitaan generasi sekarang, demikian diyakini, adalah konsekuensi dari dosa-dosa leluhur, yang menurut tuhan menjadi tanggung jawab keturunannya, seperti seseorang yang membawa dalam darahnya sebuah dendam akan membuat seluruh suku menanggung akibatnya, seperti Paus Gregorius VII mengekskomunikasikan keturunan seseorang sampai generasi ketujuh. Sebaliknya, harus

* Dilakukan Weber sebelum Perang Dunia I (catatan penerjemah Inggris).

diyakini juga, bahwa hanya keturunan orang saleh yang bisa melihat kerajaan mesianik, sebagai konsekuensi dari kesalehan leluhurnya. Jika kemudian terjadi penundaan bagi seseorang untuk mengalami keselamatan karena hal-hal ini, tidak ada hal ganjil yang perlu digugat.

Kekuatiran tentang anak keturunan di mana -mana telah menjadi fakta dasar kehidupan sosial organis, melampaui kepentingan pribadi individu karena mengarah ke dunia-lain, minimal dunia yang melampaui kematian dirinya sendiri. Bagi mereka yang masih hidup, pemenuhan keteladanan sepenuhnya dan ketat mengikuti perintah ilahi secara positif tetap bersifat wajib, dalam rangka memperoleh bagi individu itu sendiri kesempatan optimal untuk sukses dalam hidup berdasarkan dukungan tuhan, dan dalam rangka memperoleh bagi keturunannya bagian di wilayah keselamatan. Dosa adalah sebuah patahan bagi kesetiaan terhadap tuhan, dan sebuah penolakan tanpa kesalehan terhadap janji-janji tuhan. Selain itu, keinginan untuk berpartisipasi secara pribadi di kerajaan mesianik mengarah ke konsekuensi-konsekuensi yang lebih jauh: kesenangan religius besar yang dibangkitkan ketika pembentukan Kerajaan Tuhan di bumi tampaknya dapat diwujudkan. Para nabi berulangkali bangkit untuk memproklamirkan datangnya kerajaan itu, namun ketika datangnya kerajaan mesianik seperti itu agak tertunda, mau tak mau kedamaian harus dicari di harapan-harapan sejati terhadap dunia-lain.

Benih bagi konsep dunia-lain yang melampaui dunia-ini sungguh-sungguh hadir di perkembangan magi menuju keyakinan akan ruh-ruh. Namun bukan berarti eksistensi dari keyakinan akan jiwa-jiwa yang sudah mati selalu berkembang menjadi konsep tentang wilayah istimewa orang-orang mati. Sebaliknya, pandangan yang tersebar sangat luas adalah jiwa-jiwa orang mati dapat merasuk ke hewan dan tumbuhan, tergantung perbedaan cara hidup dan mati jiwa-jiwa tersebut,

serta dipengaruhi oleh hubungan klan dan kasta mereka. Ini adalah sumber semua konsep perpindahan jiwa. Ketika muncul keyakinan kepada wilayah orang mati—awalnya di tempat yang jauh geografisnya, dan kemudian di atas atau bawah bumi—mau tak mau, yang muncul kemudian adalah eksistensi jiwa-jiwa dianggap abadi. Namun ada juga perspektif lain, bahwa jiwa-jiwa dapat dihancurkan lewat kekerasan, dapat musnah akibat terhentinya pengorbanan, atau dapat mati begitu saja, seperti di perspektif Cina kuno.

Agar bersesuaian dengan hukum kemanfaatan minimal, pandangan tertentu tentang takdir seseorang sesudah kematian biasanya muncul ketika kebutuhan-kebutuhan duniawi paling esensial sudah terpenuhi, dan karenanya isu ini dibatasi utamanya di lingkaran-lingkaran elit dan kelas-kelas kaya. Hanya kelompok-kelompok ini, dan sesekali para ksatria dan imam, namun tidak pernah orang miskin dan lebih jarang lagi wanita, dapat mengamankan bagi dirinya hidup di dunia-seberang (*world beyond*)—dan mereka tidak berkeinginan membuang banyak tenaga untuk melakukannya. Utamanya, contoh kelas-kelas kaya inilah yang berfungsi sebagai stimulus kuat bagi keasikan dengan harapan-harapan akan dunia-lain.

Di titik ini, masih belum ada pertanyaan tentang retribusi di dunia-seberang. Di mana doktrin retribusi muncul, kekeliruan di ritual dianggap penyebab utama konsekuensi kemalangan itu. Hal ini terlihat paling menyolok di hukum sakral kaum Hindu: siapa pun yang melanggar tabu kasta pasti mendapat hukuman di neraka. Hanya setelah konsep-tuhan sudah dietikakan, barulah tuhan menggunakan pertimbangan-pertimbangan moral untuk memutuskan takdir manusia di dunia-seberang. Pemilahan surga dan neraka ini tidak serta-merta muncul bersama perkembangan di atas melainkan ia sebuah produk evolusi di kemudian hari. Ketika harapan-harapan akan dunia-lain menjadi kian penting, masalah hubungan teoritis tuhan

dengan dunia, dan problem ketidaksempurnaan dunia, mulai menekan ke dasar pemikiran. Semakin hidup di bumi ini mulai dianggap sekedar eksistensi dari kemurahan ilahi, apalagi jika dibandingkan dengan hidup di alam baka, semakin dunia dilihat sebagai sesuatu yang diciptakan tuhan *ex nihilo*, dan karenanya mulai dianggap rendah. Konsekuensinya, di taraf di mana tuhan sendiri dianggap tokoh utama bagi tujuan-tujuan dan nilai-nilai transendental, perilaku seseorang di dunia ini menjadi terorientasikan ke takdir di masa datang. Dan seringkali harapan akan eksistensi berkelanjutan di dunia-seberang menghasilkan pembalikan langsung—sesuai rumusan "yang terakhir akan menjadi yang pertama"[2]—pandangan primordial, membuat orang yakin hal-hal seperti ini hanyalah urusan yang dipedulikan kaum elit dan kaya.

Namun pandangan ini jarang digarap secara konsisten, bahkan di konsep-konsep religius masyarakat paria. Namun begitu, ia memang berperan besar di etika Yahudi kuno. Asumsi jika penderitaan, khususnya yang dijalani sukarela, akan menenangkan tuhan dan meningkatkan kesempatan pelaku mendapat kebaikan di dunia-seberang, terbukti berlipat-lipat dan berkembang di banyak jenis harapan terkait eksistensi berkelanjutan sesudah mati. Namun hal-hal ini bisa juga muncul dari motivasi religius yang sangat berbeda, dan bisa muncul di taraf tertentu dari tatanan asketisme heroik, dan dari praktik mortifikasi magis. Pada dasarnya, khususnya di agama-agama yang berada di bawah pengaruh kelas-kelas berkuasa, pandangan sebaliknya yang diperoleh, persisnya, pemilahan-pemilahan kebumian kelas sosial akan terus berlanjut di dunia-seberang, dengan alasan mereka sudah tertata secara ilahiah. Keyakinan ini masih bisa dilihat di frase bangsa-bangsa Kristen saat ini "*His late Majesty, the King*".

[2] Kemungkinan besar, Weber mengutip Matius 20:16, selain kalimatnya mirip, inspirasi perikop injil tersebut juga sama dengan pernyataan Weber.

Namun, ada juga pandangan etis yang agak beda, mengandung retribusi kongkrit keadilan dan ketidakadilan berdasarkan persidangan di dunia orang mati, yang di proses eskatologis umumnya dikenal sebagai hari penghakiman terakhir seluruh ciptaan. Dengan cara ini, dosa yang mengandung karakter *crimen*[3] dibawa masuk ke sistem pengaplikasian prinsip moral yang rasional, sebuah *crimen* yang pemenuhannya entah bagaimana, harus diberikan di dunia-ini atau dunia-seberang sehingga seseorang yang berdosa dapat, pada akhirnya, ditemukan bersalah di depan hakim orang mati. Karena itulah, pahala dan penghukuman harus ditahapkan sesuai derajat-derajat kebaikan dan pelanggaran, seperti yang dikatakan Dante,[4] membuat mereka tidak bisa sungguh-sungguh kekal. Karena ciri kesempatan manusia di dunia-seberang agak kabur dan tidak pasti, remisi penghukuman kekal oleh para nabi dan imam pada praktiknya selalu dianggap mustahil. Hukuman

[3] *Crimen*, kata Latin yang artinya 'penghakiman/penilaian', dari kata kerja *cernere* 'memutuskan'. Sangat menarik karena meski ini akar untuk kata *crime* (kejahatan), Weber sengaja tidak menggunakannya, sepertinya ingin mengembalikan konteks penggunaan *crimen* sebelum berubah menjadi 'kejahatan' yaitu sejak 1799 oleh Paul Feuerbach, hakim Jerman, yang menggunakan frase '*nullum crimen, nulla poena sine lege*' (tidak ada kejahatan tidak ada penghukuman kecuali sudah tersedia hukum yang mengaturnya). Artinya, di masa Romawi dan Abad Tengah, istilah ini sebenarnya netral, namun karena sering ditemukan di pengadilan kriminal—contohnya *crimen falsi* ('sengaja menilai/memutuskan secara keliru') atau 'berbohong/bersaksi dusta'—*crimen* lama-lama dikonotasikan dengan 'kejahatan'. Itu sebabnya, di buku yang sama, Paul Feuerbach menulis '*crimen onum mens rea, actus reus*' (kejahatan pertama-tama dipikirkan lalu dilakukan).

[4] Dante Alighieri (1265-1321), penyair, penulis prosa, teorisi sastra, filosof moral, dan pemikir politik Italia, terkenal karena puisi epik monumentalnya, *La Divina Commedia*, sebuah perspektif Kristiani tentang kefanan hidup manusia dan dunia kekekalan yang ingin diraihnya. Kemungkinan besar Weber merujuk puisi ini karena meski di tingkat pribadi, puisi itu adalah pengalamannya sendiri selama diasingkan dari kota kelahirannya, Florence, namun jika dianalisa di tingkat konsep, puisi itu mengisahkan perjalanan seorang manusia melewati neraka, purgatori (api pencucian), dan surga untuk bertanya kepada Tuhan apa makna realitas hidupnya di bumi. Karya ini menjadi monumental karena memasukkan banyak diskusi dan retorika filsafat moral dan politik dari banyak tokoh di jaman kuno sampai jamannya.

berat dianggap hanya pemenuhan yang tepat dari tuntutan akan pembalasan terhadap para pendosa tak beriman, pemberontak, dan tak bertuhan, khususnya yang tidak pernah dihukum di bumi.

Surga, neraka, dan penghakiman orang mati meraih praktik penting universal, bahkan di agama-agama seperti Budhisme, meski di seluruh hakikatnya konsep-konsep ini asing sepenuhnya. Namun begitu, wilayah-wilayah penghubung eksistensi, seperti yang digambarkan di pengajaran-pengajaran Zarathustra atau di konsep Katolik Roma tentang api pencucian (*purgatory*),[5] wilayah-wilayah yang memandu penghukuman yang dianggap berlangsung untuk durasi terbatas, dapat melemahkan konsistensi dari konsep-konsep penghukuman kekal. Selalu terdapat kesulitan untuk mendamaikan penghukuman atas kekeliruan manusia dengan konsep tentang pencipta dunia yang etis sekaligus mahakuasa, yang pada akhirnya bertanggung jawab untuk tindakan-tindakan manusia itu sendiri. Jika kit terus merenungkan masalah yang tak kunjung terjawab tentang ketidaksempurnaan dunia berdasarkan konsep kemahakuasaan tuhan, satu saja hasil yang muncul secara tak terelakkan: lebarnya jurang-jurang konsep etika agung yang tak terbayangkan antara tuhan transendental dan manusia yang terus terbelit di dalam pertumbuhan lambat dosa baru. Dan konsep ini mau tak mau mengarah ke kesimpulan teoritis puncak, seperti

[5] Purgatori, periode manusia mencuci dosa di neraka setelah dia mati nanti, yang lamanya disesuaikan dengan berat dosanya, sebelum akhirnya boleh masuk surga. Konsep ini lahir untuk menguatkan klaim bahwa semua orang Nasrani pasti masuk surga untuk membedakan mereka dari yang bukan-Nasrani berdasarkan ajaran injil 'memisahkan domba dari kambing' atau 'gandum dari ilalang', yang satu akan mendapat kemuliaan dan yang lain dibuang ke api. Purgatori diterima gereja Katolik karena ia menerima kitab Makabe (persisnya di 12:45) sebagai kanon (persisnya deuterokanonika), selain juga para bapa gereja seperti Agustinus dan Aquinas juga mengamininya, sedangkan mayoritas Protestan dengan variannya dan separuh Ortodoks menolak ide ini.

yang diungkapkan di Kitab Ayub, bahwa tuhan pencipta yang maha kuasa harus dilihat mengatasi semua klaim etik ciptaan-ciptaannya, bahwa nasihat-nasihatnya bukan untuk merespons pemahaman manusia. Bentuk lain munculnya pandangan ini adalah kekuasaan absolut tuhan atas ciptaan-ciptaannya tak terbatas, karena itu kriteria keadilan manusia sulit diterapkan kepada perilaku sang tuhan. Seiring perkembangan konsep ini, problem teodisi di atas mulai menghilang.

Di Islam, Allah dianggap para pemujanya yang paling bersemangat memiliki kekuasaan tak terbatas atas manusia namun diasumsikan selalu baik dan benar. Di Kristen, *deus absconditus*[6] begitu menyolok, khususnya lewat kebajikan dari kesalehan. Kehendak Tuhan, yang sulit dijelaskan sepenuhnya, yang berdaulat penuh dan berkuasa menentukan apa pun sebelumnya, atau pradestinasi (sebagai konsekuensi kemahatahuannya), dianggap bukan hanya mengatur takdir manusia di bumi, tapi juga nasib manusia sesudah mati. Ide tentang penentuan atau penakdiran dari ranah kekekalan entah hidup manusia di bumi atau takdir manusia di dunia-seberang yang seperti ini menjadi ekspresi terkuat pandangan-pandangan baru ini. Mereka yang terkutuk mungkin akan protes bahwa dosa mereka sudah ditentukan takdir, dan hewan-hewan mungkin protes juga karena bukan ciptaan manusia tapi tetap harus menanggung takdir etik yang sama, sebuah isu yang dinyatakan dengan tegas di Calvinisme.

---

[6] *Deus absconditus* istilah Latin yang digunakan Martin Luther, artinya 'Tuhan tetap tersembunyi', sebuah ide dasar yang dianut para mistikus dan kaum asketik (kaum Upanishad, Budhisme Mahayana, Zen, mayoritas sufi Islam, Aeropagita di Kristen perdana, Maimonides di Yudaisme, Meister Eckehart dan Jaspers di filsafat, kaum Ortodoks Timur, Yohanes Salib, Martin Luther sendiri dan Karl Rahner), sehingga seberapa pun besar manusia bisa memahami Tuhan dari semua tulisan suci atau pengalaman mistik-asketik, sang *Deus revelatus* (Tuhan yang menyatakan dirinya) hanyalah bagian kecil dari misteri besar *Deus absconditus* tersebut, bukan lain karena terbatasnya kemampuan manusia sendiri untuk merengkuh yang Adikodrati.

Di konteks seperti ini, perilaku etis tidak pernah dapat menghasilkan perbaikan kesempatan seseorang di dunia ini atau di dunia-seberang, namun ia tetap memiliki signifikansi lain, yaitu konsekuensi-konsekuensi psikologis praktis yang di situasi tertentu dapat menjadi momen yang lebih besar; ia bisa dianggap tanda atau indeks untuk kondisi seseorang di dalam anugerah religius sesuai yang sudah ditetapkan baginya oleh keputusan tuhan. Karena kekuasaan absolut sebuah tuhan yang maha hadir bersifat memaksa, fokus religius praktis berusaha, pada akhirnya, mempenetrasi rancangan tuhan di kasus-kasus individu. Di atas semuanya, kebutuhan untuk memastikan takdir pribadi di dunia-seberang menjadi paling penting. Karena itulah, seiring kecenderungan untuk menghargai tuhan sebagai penguasa mutlak dan tak terbatas atas ciptaan-ciptaannya, muncul juga kecenderungan untuk melihat dan menginterpretasikan kekuasaan tuhan dan posisi pribadinya di mana pun di proses dunia-ini.

Keyakinan terhadap kekuasaan seperti ini merupakan rasionalisasi yang konsisten dari pengilahian magis karena hanya kepadanya magi berkaitan, dan dengan alasan yang sama, rasionalisasi berusaha mendevaluasinya setotal mungkin. Tidak ada perspektif hubungan religius, seradikal apa pun bentuknya, dapat melawan semua magi, entah di teori atau praktiknya, dan keyakinan terhadap kekuasaan ilahi ini sangat dominan di agama-agama teistik besar Asia Minor dan Barat. Tidak ada hal lain yang begitu empatik menegaskan hakikat keilahian menjadi sebuah aktivitas yang pada esensinya dinamis seperti yang termanifestasikan di pribadi tuhan, tatanan aturan paling berkuasa atas dunia. Lebih jauh lagi, tidak ada pandangan tentang hubungan religius yang meyakini pandangan sekokoh itu terkait anugerah tuhan yang didistribusikan dengan bebas oleh sang ilahi, dan kebutuhan manusia sebagai ciptaan akan anugerah tersebut, memperbesar jarak tuhan dan semua ciptaannya

sehingga konsekuensinya, mereka menyensor 'pengilahian ciptaan' apa pun jenisnya sebagai gangguan terhadap tuhan yang berdaulat. Untuk alasan yang sama, agama-agama ini menyediakan bukan solusi rasional bagi problem teodisi selain menyembunyikan tegangan terbesar dunia dan tuhan, antara eksistensi yang aktual dan yang ideal.

Selain pradestinasi, masih ada dua perspektif religius lain yang menyediakan penanganan terkonsep yang sistematis bagi problem ketidaksempurnaan dunia. Dualisme pertama, seperti yang terekspresikan kurang lebih secara konsisten, dibentuk oleh tahap lanjut Zoroastrianisme, di banyak bentuk agama di Asia Minor yang dipengaruhi Zoroastrianisme, di atas semuanya, di bentuk terakhir agama Babilonia (yang mengandung sejumlah pengaruh Yudaisme dan Kristen), dan di Mandaeisme dan Gnostisisme, sampai ke ide-ide besar Manikheisme.

Di pergantian abad tiga, Manikheisme tampaknya berdiri di ambang perjuangan menuju penguasaan dunia, bahkan di wilayah Mediterania. Menurut kaum Manikhean, tuhan bukan maha kuat, pun tidak menciptakan dunia dari ketiadaan. Ketidakadilan, ketidakbenaran, dan dosa—singkatnya, semua faktor yang sudah membangkitkan problem teodisi—dihasilkan dari penggelapan (*darkening*) kemurnian yang mencerahkan dari tuhan-tuhan besar dan baik lewat kontak dengan kekuatan-kekuatan kegelapan otonom yang berseberangan, yang diidentikkan dengan materi yang tidak murni. Dominasi kekuatan-kekuatan ini, yang berkuasa atas dunia menjadi kekuatan satanik ('setan'), telah muncul lewat beberapa kejahatan primordial manusia atau malaikat, atau, seperti yang dianut kaum Gnostik, lewat inferioritas beberapa pencipta rendahan dunia seperti Yehovah atau Demiurgos.[7] Kemenangan terakhir

[7] Yehovah adalah nama lain Yahweh, sebutan orang Yahudi untuk Tuhan. Sedangkan Demiurgos dari kata Yunani *Demiourgos* yang artinya 'pekerja publik' (jamak: *Demiourgoi*), sebuah istilah yang awalnya diberikan ke para tukang, perajin, tabib, dan peramal, namun sejak Plato lewat dialog di *Timaeus*, istilah

tuhan terang di dalam pengupayaan perjuangan ini umumnya dianggap sebagai penentu utamanya, melandasi bertahannya dualisme ketat. Proses dunia, meski penuh penderitaan tak terelakkan, adalah pemurnian berkelanjutan terang dari kontaminasi kegelapan. Konsep tentang perjuangan terakhir ini secara alamiah menghasilkan dinamika emosi eskatologis yang sangat kuat.

Salah satu hasil umum untuk pandangan ini adalah meningkatnya perasaan aristokratik terkait prestise di kalangan mereka yang menganggap diri murni dan terpilih. Konsep kejahatan memanifestasikan kecenderungan yang murni etik, berdasarkan praduga tentang sebuah tuhan yang jelas-jelas maha-hadir, dan mengasumsikan sebuah karakter spiritual yang kuat. Ini karena manusia tidak dianggap sebagai sekedar ciptaan kekuatan maha-mampu mutlak yang hanya bertugas melawan kejahatan, tapi juga sebagai partisipan di wilayah terang. Lebih jauh lagi, pengidentifikasian terang dengan yang paling jernih pada manusia, yaitu yang spiritual, dan sebaliknya, pengidentifikasian kegelapan dengan yang material dan bertubuh, yang dalam dirinya terkandung semua godaan rendahan, pada praktiknya tidak bisa dihindari. Pandangan ini, oleh karena itu, berkaitan dengan dengan doktrin ketidakmurnian seperti yang ditemukan di etika-etika tabuistik.

---

ini diadaptasi menjadi konsep tentang 'tuhan yang menciptakan, mengatur dan memperbaiki dunia fisik', dilakukan Plato agar bisa mendukung konsepnya tentang dunia idea yang rasional dan kekal. Demiurgos adalah agen keilahian yang tugasnya membentuk kosmos (teratur) dari bahan-bahan yang terdapat di dalam *chaos* (kekacauan) sehingga terbentuklah materi, untuk kemudian menatanya sesuai 'bentuk-bentuk' kekal di dunia idea sehingga dari situ muncul dua penafsiran: para filosof menganggapnya agen bukan personal yang disebut 'rasio' sedangkan kaum Gnostik menganggapnya agen ilahi personal yang kemudian terkorup materi ciptaannya sendiri sehingga menjadi agen sumber kejahatan di bumi (termasuk di antaranya, Yahweh-nya orang Yahudi), lawan dari tuhan tertinggi yang non-materi. Uniknya di abad 5, setelah gonjang-ganjing teologis istilah ini reda, Demiurgos digunakan kerajaan-kerajaan Eropa Barat untuk menyebut pejabat pengadilan atau pemerintahan yang diangkat raja.

Kejahatan muncul sebagai hal yang membusukkan, dan dosa—dengan suatu cara yang cukup mirip dengan pemanfaatan keliru magi—nampak sebagai sesuatu yang harus disensor dan jatuh ke bumi dari wilayah kemurnian dan kejernihan menuju kegelapan dan kebingungan, mengarah ke kondisi yang terkontaminasi dan layak direndahkan. Praktisnya, semua agama yang berorientasi etis selalu mengandung pembatasan samar-samar kemahahadiran ilahi dalam bentuk elemen-elemen dualistik di mode berpikirnya.

Solusi formal paling lengkap untuk problem teodisi adalah pencapaian menakjubkan doktrin India tentang *karma*,[8] di dalam keyakinan terhadap perpindahan jiwa (atau reinkarnasi). Dunia dilihat berkaitan sepenuhnya dan mengandung sendiri dalam dirinya kosmos retribusi etika. Rasa bersalah dan kebernilaian di dunia ini berhasil dikompensasikan oleh takdir di hidup berturut-turut jiwa, yang dapat berinkarnasi-ulang berkali-kali di dalam hewan, manusia atau bahkan bentuk-bentuk ilahi. Kebernilaian etis di hidup inilah yang memungkinkan lahir-kembalinya hidup di surga, yaitu ketika hidup yang sudah berlangsung meraih keseimbangan kredit antara rasa bersalah dan rasa bernilai. Keterbatasan hidup di bumi adalah konsekuensi dari keterbatasan niat baik atau niat buruk di hidup sebelumnya

[8] Karma (Sansekerta: *karman*, Pali: *kamma*) artinya 'tindakan/perbuatan'. Konsep yang dilekatkan ke istilah ini bermacam-macam dari yang menilainya buruk, wajar, sampai dibutuhkan demi menuntun *dharma*. Ringkasnya: di Hinduisme pra-modern, konsep karma melulu dikonotasikan 'buah perbuatan' atau 'hukuman/pahala' di kasta masa kini akibat perilaku di hidup sebelumnya di kasta terdahulu (melekat ke konsep reinkarnasi), namun di Hinduisme modern (sejak abad 19), meski masih melekat di konsep reinkarnasi, karma mulai dilihat lebih positif, yaitu terkait tanggung jawab dan prestasi, berdiktum 'apa yang harus kulakukan sekarang, di sini dan bagaimana cara terbaik melakukannya'. Perubahan serupa terjadi juga di Budhisme dan Jainisme yang sama-sama mengusung konsep ini, meski agak berbeda dari Hinduisme: Budhisme melihatnya sebagai sebab-akibat yang etis, sedangkan Jainisme melihatnya sebagai sebab-akibat yang mistis. Namun dewasa ini keduanya sama-sama semakin rasional memaknai konsep karma kendati warna dasar mereka (etis dan mistis) tetap dipertahankan.

di jiwa yang lain. Yang kemudian muncul dari perspektif kompensasi ini adalah penderitaan tidak adil hidup di bumi sekarang dilihat sebagai pembayaran atas efek dosa di eksistensi sebelumnya. Setiap individu menempa takdirnya sendiri secara eksklusif, di pengertian paling ketat terminologi ini.

Keyakinan terhadap perpindahan jiwa berkaitan erat dengan pandangan-pandangan animistik yang tersebar luas terkait saluran ruh-ruh orang mati ke obyek-obyek alam. Pandangan animistiklah yang merasionalisasi keyakinan ini, bahkan di seluruh kosmosnya, lewat prinsip-prinsip yang murni etis. 'Kausalitas' naturalistik kebiasaan berpikir kita, oleh karena itu, digantikan oleh mekanisme retribusi universal sehingga tidak ada tindakan yang secara etis relevan bisa hilang. Konsekuensi dogma ini adalah bisa digantikannya secara total, bahkan yang tak terpikirkan sebelumnya, campur tangan tuhan yang mahakuasa di mekanisme ini, karena proses dunia yang kekal menyediakan sebuah kewajiban etis bagi pemfungsian otomatisnya. Mekanisme retribusi, oleh karena itu, adalah sebuah deduksi yang konsisten dari karakter super-ilahi milik tatanan kekal dunia, terbalik dengan ide tentang tuhan yang mengatasi dunia, yang mengaturnya secara pribadi, dan yang menentukan pradestinasinya. Di Budhisme kuno, ide mekanistik tatanan abadi dunia ini sudah berkembang dengan konsistensi paling besar, bahkan ketika jiwa sudah musnah sekalipun. Yang tersisa kemudian adalah, jumlah tindakan baik-buruk individu direlevankan dengan mekanisme-mekanisme karma yang berakar di ilusi ego.

Namun tindakan baik-buruk seperti ini adalah produk dari perjuangan tanpa-daya yang kekal semua kehidupan makhluk-makhluk ciptaan, yang melaluinya, fakta yang sama semua ciptaan yang terbatas berakhir menjadi sekedar eksistensi berjangka-pendek yang ditakdirkan untuk lenyap. Semua pencarian terhadap dunia-seberang, dan semua penyerahan kesenangan di

bumi-ini, lahir dari kehausan akan hidup. Persisnya, tiadanya dosa, juga serangan terhadap kepentingan gamblang untuk menyelamatkan diri dari roda karma yang terus berputar tanpa henti, atau minimal, tidak membuat diri jatuh lewat kelahiran-kembali ke kondisi yang lebih menyakitkan. Makna perilaku etis ini, oleh karena itu, terletak, ketika dipahami dengan rendah hati, di meningkatnya kesempatan manusia dalam inkarnasi berikutnya atau—jika perjuangan mati-matian untuk sekedar eksis tampaknya bakal sia-sia—di pengeliminasian kelahiran-kembali itu sendiri.

Di doktrin metempsikosis, tidak ada dualisme dunia terkait kedaulatan ilahi yang bisa ditemukan, seperti yang muncul di agama-agama etis dualistik. Dualisme tuhan yang sakral, maha-mampu, dan maha-mulia berkonfrontasi dengan ketidaktepatan etis semua ciptaan, membuat kualitasnya menghilang sekaligus. Pun tidak ada, seperti di dualisme spiritualistik, pemilahan dualistik semua ciptaan menjadi terang dan gelap atau ke dalam ruh murni dan jernih di satu sisi, dan kegelapan dan materi yang dekaden di sisi lain. Sebaliknya, yang muncul di sini adalah dualisme ontologis, kontradiksi peristiwa-peristiwa transitoris dunia dengan perilaku di kondisi damai dan bertahan lama dari tatanan kekal—sebuah keilahian yang tak bergerak, beristirahat di dalam tidur tanpa mimpi. Hanya Budhisme yang mendeduksi dari doktrin perpindahan jiwa itu konsekuensi-konsekuensi yang paling *utimate*. Ini adalah solusi paling radikal bagi problem teodisi, dan untuk alasan yang sama, menyediakan sedikit saja kepuasan bagi klaim-klaim etis tentang tuhan, sama seperti mereka yang percaya ke predestinasi.

Hanya beberapa agama keselamatan yang menghasilkan satu solusi tunggal murni bagi problem hubungan tuhan dengan dunia dan manusia, dari beragam tipe termurni yang baru saja kita uraikan. Di mana pun tipe murni itu diproduksi, ia hanya bertahan sebentar. Kebanyakan agama keselamatan

mengombinasikan berbagai teori, akibat interaksi timbal-balik satu sama lain, dan yang di atas segalanya, berusaha memuaskan beragam kebutuhan etik dan intelektual para pengikutnya. Konsekuensinya, perbedaan-perbedaan di berbagai teori religius tentang hubungan tuhan dengan dunia dan manusia harus diukur lewat taraf kedekatan mereka satu sama lain dengan tipe-tipe yang lebih murni ini.

Sekarang, berbagai pewarnaan etis doktrin tuhan dan dosa berdiri di hubungan paling intim dengan perjuangan akan keselamatan, yang isinya berbeda-beda tergantung kepada apakah 'seseorang ingin diselamatkan dari', dan 'untuk apa orang ingin diselamatkan'. Tidak setiap etika religius rasional menghasilkan etika keselamatan. Karena itulah, Konfusianisme bisa disebut etika religius namun tidak mengenal kebutuhan akan keselamatan. Di sisi lain, Budhisme adalah doktrin keselamatan namun tidak punya tuhan. Banyak agama lain bahkan mengetahui keselamatan hanya isu khusus yang berkembang di lingkaran kecil pertemuan, seringkali berbentuk pemujaan rahasia. Bahkan di dalam kaitannya dengan aktivitas-aktivitas religius yang dianggap sangat sakral, dan yang menjanjikan ke partisipannya sejumlah keselamatan yang dapat diraih hanya lewat aktivitas-aktivitas ini, ekspektasi utilitarian paling vulgar seringkali menggantikan hal-hal yang biasanya kita kenal sebagai 'keselamatan'. Misteri musikal pantomimik di festival-festival keilahian khthonik[9] besar, yang mengontrol

[9] Khthonik, kata Yunani yang artinya 'dunia bawah, atau dunia bawah tanah', aspek feminin agama misteri Yunani kuno sehingga sejak pemisahan kedewaan langit dan kedewaan bumi, ritual mereka memiliki 2 simbolisasi dasar: penyatuan seksual ('langit turun ke bumi') dan memastikan kelangsungan keturunan ('dan leluhur yang sudah mati'). Dari sinilah ritual khthonik dimaknai sebagai 'kesuburan' (manusia, hewan, tanah) dan 'tatanan hades' (alam baka), yang kemudian memunculkan simbol ketiga: penyucian (abu korban—entah hewan atau manusia—seusai ritual dialirkan ke sungai demi menghilangkan nasib buruk warga sekitar sungai). Yang setara dengan ritual *khthonik* Eulisinian Yunani adalah pemujaan kaum Vejovis di Romawi.

panen maupun wilayah orang mati, menjanjikan ke partisipan di misteri-misteri Eleusinian yang murni ritual kekayaan besar, lalu perbaikan tempatnya di dunia-seberang. Namun ini dinyatakan tanpa ide kompensasi apa pun, murni sebagai konsekuensi dari devosi ritualistik.

Di dalam katalog kebaikan-kebaikan di *Shih cing*,[10] penghargaan tertinggi yang dijanjikan ke masyarakat Cina terkait performa benar mereka di pemujaan resmi, dan pemenuhan mereka bagi kewajiban religius pribadi, adalah kekayaan dan usia panjang tanpa harus menggandeng-gandeng ekspektasi dunia-lain dan kompensasi apa pun di sana. Sekali lagi, kekayaanlah yang diharapkan Zarathustra, lewat kemurahan tuhannya, bagi dirinya sendiri dan bagi mereka yang percaya padanya, terpisah dari seberapa luas janji-janji terkait dunia-seberang. Sebagai hadiah bagi sikap etis pengikut awamnya, Budhisme menjanjikan kekayaan dan usia panjang penuh kehormatan, bersesuaian dengan etika dunia batin agama-agama Hindu. Akhirnya, kekayaan adalah berkat yang dijanjikan akan dilimpahkan Tuhan ke orang-orang Yahudi yang saleh.

Namun kekayaan, ketika diperoleh lewat cara-cara yang sistematik dan legal, juga menjadi salah satu indeks bagi sertifikasi syarat anugerah di kelompok-kelompok asketik Protestan seperti Calvinis, Baptis, Menonit, Quaker, Pietis,

[10] Shih Ching, atau *Shijing*, 'Kitab Puisi', satu dari lima buku (*Wu-Ching*) yang menjadi standar pengajaran Konfusianisme sejak ditetapkan kaisar dinasti Han, Wu Di, tahun 135 SM, setelah kaisar Qin, Shih Huang Di, membakar hampir semua perpustakaan di Cina. *Shijing* dikompilasi Konfusius sendiri, sebuah antologi puisi pertama di Cina, dipujinya sebagai model sastra terbaik karena berisi banyak tema dan pembahasannya selalu ekspresif menyenangkan tanpa menggurui, dan jika membawa keharuan tidak sampai membuat pembaca depresi. *Shijing* terdiri atas 350 puisi dalam 6 kategori: hidup sosial dan tata krama pergaulan, balada dan sejarah, persidangan dan keadilan, kebaikan diri dan keluarga, ucapan orang-orang bijak dan penderitaan dan kemalangan. Empat buku *Wu-Ching* yang lain adalah: *I-Ching* ('Kitab Perubahan'), *Shu-Ching* ('Kitab Sejarah'), *Li-Ji* ('Kumpulan Ritual') dan *Chung-Qiu* ('Musim Semi dan Musim Gugur', atau 'Analek', yaitu tulisan Konfusius tentang konsep-konsepnya sendiri).

dan Metodis. Yang jelas, di kasus-kasus ini kita menghadapi penolakan tajam kekayaan (dan kebaikan duniawi lain) sebagai tujuan religiusnya, meski dalam praktiknya, transisi ke titik pandang ini berjalan secara bertahap dan luwes. Sulit untuk bisa memisahkan sepenuhnya konsep-konsep keselamatan di janji-janji pembebasan seperti itu dari tekanan dan penderitaan seperti yang melahirkan janji-janji yang dipegang agama-agama paria, khususnya Yahudi, selain juga doktrin-doktrin Zarathustra dan Muhammad. Bagi kaum beriman, janji-janji ini termasuk juga penguasaan dunia dan prestise sosial, di mana orang beriman sejati di Islam kuno 'membawa di tas punggungnya', bisa dikatakan demikian, yang akan diisi penghargaan-penghargaan atas perang suci yang sudah dilakukannya melawan semua kafir; atau janji yang memasukkan prestise religius yang khas, seperti yang diajarkan kepada orang Israel oleh tradisinya bahwa Tuhan sudah menjanjikan mereka hadiah di masa depan. Khususnya di kaum Israel, Tuhan utamanya adalah pembebas karena sudah menyelamatkan mereka dari perbudakan Mesir, untuk kemudian diharapkan akan membebaskan mereka dari kampung-kampung kumuh.

Sebagai tambahan bagi keselamatan ekonomi dan politis seperti itu, ada lagi faktor penting yaitu pembebasan dari rasa takut akan ruh-ruh yang dapat menyakiti tubuh dan magi jahat apa pun jenisnya, yang diyakini bertanggung jawab untuk semua kejahatan di hidup. Bahwa Kristus menghancurkan kekuatan setan-setan lewat kekuatan ruhnya, dan membebaskan para pengikutnya dari kontrol kegelapan, seperti diyakini di awal periode kekristenan, hanya satu dari sekian pesannya yang dianggap penting dan berpengaruh. Pesan yang lain, Kerajaan Tuhan yang diproklamirkan Yesus dari Nazaret, entah sudah datang atau masih di ambang pintu, sebenarnya wilayah berkah di bumi ini juga, sesuatu yang bersih dari semua kebencian, kecemasan dan keserakahan; hanya di tahap kekristenan

berikutnya, surga dan neraka merembesi doktrin ini. Tentunya, sebuah eksatologi yang diorientasikan ke masa depan di dunia-ini akan memperlihatkan kecenderungan menuju harapan akan dunia-seberang ketika *Second Coming* atau Kedatangan Kedua (*parousia*)[11] itu sampai tertunda. Oleh karena itu, penekanan awal mereka sudah bergeser ke hidup kekal di alam baka: mereka yang hidup di dunia sekarang tidak akan sanggup melihat keselamatan selama usia mereka di bumi, namun akan melihatnya sesudah mati nanti, ketika orang mati dibangkitkan.

Isi yang berbeda dari keselamatan di dunia-seberang pada esensinya adalah kebebasan dari penderitaan fisik, psikologis, dan sosiologis selama hidup di bumi. Di lain pihak, ini mungkin lebih menyoroti kebebasan dari rutinitas tanpa akhir yang tidak bermakna, atau transisi-transisi hidup yang sejenis. Akhirnya, a juga dapat difokuskan utamanya pada tak terelakkannya etidaksempurnaan individu, entah ini dilihat sebagai kontaminasi kronis, kecenderungan akut dosa, atau yang lebih spiritual lagi, belitan kebingungan oleh gelapnya ketidaktahuan (*ignorance*) di bumi.

Fokus kita di sini pada dasarnya terarah ke tipe pencarian keselamatan, apa pun bentuknya, sejauh sanggup menghasilkan konsekuensi-konsekuensi tertentu bagi perilaku praktis di dunia. Sangat jelas bahwa orientasi positif di urusan-urusan dunawi seperti itu adalah efek-efek dari pola hidup yang secara distingtif ditentukan agama, selain juga oleh koherensi beberapa

[11] *Parousia*, kata Yunani yang artinya 'hadir', istilah untuk menyebut konsep Kristen perdana terkait datangnya kembali Kristus dalam kemuliaan untuk memulai Kerajaan Damai, menghakimi musuh-musuhnya, dan memberi pahala buat yang beriman entah yang masih hidup atau sudah mati. Komunitas Kristen perdana yakin Kedatangan Kedua tidak bakal lama (seperti yang terekam di bagian akhir 4 injil dan kitab Wahyu), yaitu kiamat dunia, atau penghakiman terakhir, sehingga mereka menjadi radikal, rela menjual seluruh harta demi melayani gereja dan siap martir kapan pun, namun ketika abad berganti beberapa kali, mulai terjadi perevisian terhadap doktrin *parousia* dan memunculkan banyak penafsiran dan sektarianisme, sampai sekarang.

pemaknaan sentral atau yang tujuannya positif. Dengan kata lain, pencarian keselamatan di kelompok apa pun memiliki peluang terkuat mengembangkan pengaruh-pengaruh praktis itu ketika sudah muncul—di luar motivasi-motivasi religius—sistematisasi perilaku praktis yang dihasilkan oleh orientasi menuju nilai-nilai integral tertentu. Tujuan dan signifikansi pola hidup semacam ini dapat tetap bersama mengarah ke dunia-ini, atau bisa juga berfokus ke dunia-seberang, minimal sebagian. Di berbagai agama, ini terjadi dengan cara yang sangat beragam, dan di tingkat yang berbeda-beda, bahkan setiap agama punya banyak perbedaan pandangan di antara pengikutnya sendiri. Lebih jauh lagi, sistematisasi religius terkait perilaku hidup ini memiliki, dalam hakikatnya, batas-batas tertentu sejauh mana ia bisa meluaskan pengaruh ke perilaku ekonomi. Akhirnya, motivasi-motivasi religius, khususnya harapan akan keselamatan, tidak serta-merta meluaskan pengaruh terhadap cara manusia menjalani hidup, apalagi cara membentuk hubungan ekonomi, meski bisa juga hal ini dilakukan di tingkatan yang sangat menyolok.

Harapan keselamatan bisa memiliki konsekuensi . yang paling jauh jangkauannya bagi sikap hidup ketika keselamatan itu sendiri mengambil sebagai bentuknya sebuah proses yang sudah membuang semua bias di hidup ini, suatu bentuk proses yang sepenuhnya subyektif di dunia ini, atau berbentuk kehidupan yang melampaui kondisi-kondisi hidup yang berfungsi sebagai penyucian di awal. Di kasus kedua, penyucian ini bisa terjadi entah sebagai proses gradual pemurnian, atau sebagai transformasi mendadak roh, sebuah kelahiran-kembali.

Ide tentang kelahiran-kembali ini sangat kuno, dan perkembangan paling klasiknya bisa ditemukan di kepercayaan magi akan ruh. Kepemilikan kharisma magi selalu mensyaratkan kelahiran-kembali. Pendidikan yang berbeda dari ahli magi itu sendiri, pola hidupnya yang spesifik, dan pelatihannya yang

jelas berbeda dari pahlawan ksatria, semuanya diorientasikan menuju kelahiran-kembali, dan penjaminan kepemilikan atas kekuasan-kekuatan magis yang berbeda. Proses ini dijembatani oleh penghilangan atau pelepasan dari bentuk ekstasi, dan oleh penambahan jiwa-jiwa baru, yang umumnya diikuti perubahan nama. Jejak ide-ide ini masih terus berlaku di upacara-upacara konsekrasi (pentahbisan) monastik. Kelahiran-kembali awalnya relevan hanya untuk ahli magi profesional, sebuah prasyarat magis yang menjamin kharisma si penyihir, atau ksatria yang dimantrainya. Namun di mayoritas tipe paling konsisten di agama keselamatan, kelahiran-kembali menjadi kualitas bagi devosi yang dibutuhkan bagi keselamatan religius, harus diraih individu, dan yang di dalamnya individu harus memanifestasikan kelahiran-kembali itu di pola-pola hidupnya.

10

Jalan yang Berbeda-beda Menuju Keselamatan

Pengaruh agama apa pun yang meluas hingga perilaku hidup, khususnya di kondisi kelahiran-kembali, berbeda-beda menurut jalan-jalan khusus menuju keselamatan yang diinginkan dan diperjuangkannya, dan menurut kualitas psikologis keselamatan yang terkait. Kita pertama-tama harus membuat catatan bahwa keselamatan bisa saja sebuah pencapaian oleh individu sendiri tanpa bantuan apa pun dari pihak kekuatan-kekuatan adikodrati, seperti di Budhisme kuno contohnya.

Salah satu jalan menuju keselamatan adalah melewati aktivitas-aktivitas ritual dan upacara-upacara pemujaan murni, entah di penyembahan religius maupun di perilaku sehari-hari. Ritualisme murni seperti itu tidak beda dari magi terkait efeknya bagi perilaku hidup. Bahkan ritualisme dapat tertinggal di belakang magi karena agama magis sesekali menghasilkan sebuah metodologi yang pasti dan mendalam bagi kelahiran-kembali, yang tidak selalu berhasil disediakan ritualisme. Namun begitu, agama keselamatan dapat mensistematisasi aktivitas-

aktivitas ritual yang spesifik dan murni formal menjadi sebuah devosi dengan suasana-hati religius (*religious mood*) berbeda, yang di dalamnya ritual-ritual yang disajikan adalah simbol-simbol keilahian. Di kasus ini, suasana-hati religius adalah instrumen sebenarnya bagi agama keselamatan. Sekali saja penitik-beratan diberikan ke aspek batiniah keselamatan, ritualisme magis yang terbuka dan formal menjadi berlimpah-limpah. Ini terjadi berkali-kali di rutinisasi semua agama devosionalistik.

Konsekuensi-konsekuensi dari agama devosi ritualistik ini cukup beragam. Pengorganisasian ketat ritualistik yang komprehensif terhadap hidup di kalangan penganut Hindu saleh, yang di standar Eropa berarti kewajiban besar-besaran setiap hari melakukan pemujaan, benar-benar membuat hampir mustahil aktivitas penumpukan ekonomi apa pun di komunitas-komunitas yang mengikuti dengan penuh iman tuntutan-tuntutan religius bagi kebaikan hidup di dunia-ini. Kesalehan devosi seekstrem ini bertentangan diametris dengan Puritanisme di satu aspeknya: program ritualisme tersebut dapat dilakukan sepenuhnya hanya oleh individu yang bebas dari beban kerja ekonomi. Namun situasi yang membatasi perilaku hidup yang dipengaruhi ritualisme bahkan lebih mendasar ketimbang hakikat ritualisme itu sendiri.

Keselamatan ritualistik, khususnya ketika membatasi orang awam ke posisi penonton, membatasi partisipasi para pengikut ke manipulasi sesederhana apa pun, membuatnya beresensi pasif, atau minimal, mensublimkan suasana-hati ritual menjadi jenis kesalehan paling emosional, menitik-beratkan isi suasana-hati faktor devosi tertentu yang diyakini membawa keselamatan. Konsekuensinya, kepemilikan terhadap kondisi subyektif yang esensinya berlangsung singkat ini dipaksa untuk memanjang, dan kondisi subyektif ini—biasanya karena ketidak bertanggung-jawaban yang mencirikan, contohnya, pendengaran massa atau kesaksian akan suatu performa

mistis—hanya menghasilkan efek yang menolak perilaku keseharian justru ketika seremoni usai dilakukan. Pengaruh kecil pengalaman demikian, yang seringkali jatuh ke kehidupan etis keseharian ini, bisa dibandingkan dengan tidak signifikannya pengaruh dari permainan indah menginspirasikan di teater bagi publik yang menyaksikannya. Semua keselamatan yang berasal dari agama-agama misteri memiliki karakter yang tidak konstan. Agama-agama misteri cenderung menghasilkan efek *ex opere operato*,[1] devosi salehnya sesekali saja. Bukan lain karena mereka menutut motivasi batiniah sebagai persyaratannya, seperti pembuktian iman di pola hidup sesuai norma agama, mirip dengan yang disyaratkan kelahiran-kembali.

Di sisi lain, ketika devosi sesekali yang dibangkitkan ritual ini ditingkatkan menjadi kesalehan berkesinambungan, di mana upaya dibuat untuk memadukan kesalehan ini menjadi rutinitas hidup sehari-hari, maka kesalehan ritualistik seperti ini menjadi paling siap mengusung karakter mistis. Transisi ini difasilitasi oleh persyaratan, bahwa devosi religius mengarah pada kepemilikan partisipan terhadap kondisi subyektif, padahal disposisi menuju mistisisme sepenuhnya merupakan kharisma individu. Karena itulah bukan suatu kebetulan, jika nubuat-nubuat mistis besar bagi keselamatan seperti di Hindu dan yang lain-lain di Timur, cenderung jatuh ke ritualisme murni saat mereka terutinkan. Yang utamanya kita soroti di sini adalah bahwa di dalam ritualisme, kondisi psikologis didorong menuju suatu hal yang esensinya menjauhi langsung aktivitas rasional. Ujung-ujungnya, semua pemujaan agama misteri memiliki efek ini. Intensi tipikal mereka adalah pencapaian, lewat kesakralan tajam manipulasinya, pembebasan dari rasa bersalah, dan pendistribusian anugerah sakramen. Seperti setiap bentuk magi,

[1] *Ex opere operato*, frase Latin yang artinya 'bekerja/beroperasi dengan sendirinya', sebuah frase yang terkait dengan isu-isu dasar di konsep sakramen, banyak digunakan di abad 11-16.

proses ini memiliki kecenderungan untuk menyimpang dari hidup sehari-hari, karena itulah gagal memberikan pengaruh.

Namun sebuah sakramen dapat memiliki efek yang sangat berbeda jika distribusi dan prosedurnya dikaitkan dengan praduga, bahwa sakramen dapat membawa keselamatan hanya bagi yang sudah termurnikan secara etik di mata tuhan, sehingga akan membawa kehancuran bagi pihak lain yang memaksa ikut. Bahkan hingga hari ini, kelompok-kelompok besar beriman masih merasa ketakutan untuk ikut di Perjamuan Tuhan (sakramen ekaristi) karena doktrin "siapa pun yang tidak percaya dan belum pernah menyantapnya, makan dan minum perjamuan ini akan mendatangkan penghakiman untuk dirinya sendiri."[2] Faktor-faktor ini dapat memberi pengaruh kuat bagi perilaku sehari-hari di mana-mana, seperti di Protestanisme asketik contohnya, karena tidak ada sumber utama bagi penegakan keabsolutan, dan partisipasi lebih jauh para peserta dimungkinkan di komuni sakramental, selain juga menyediakan indeks bagi kesalehan mana saja yang penting.

Di semua denominasi (sekte) Kristen, partisipasi di komuni sakramen berkaitan dengan preskripsi pengakuan dosa sebagai pendahuluan untuk mengambil bagian di Perjamuan Tuhan. Namun saat menilai signifikansi pengakuan dosa, segala sesuatu yang berkaitan dengan aturan-aturan religius digambarkan sebagai penentu apakah komuni sakramen dapat dilakukan demi keuntungan partisipan ataukah tidak. Hanya kemurnian ritual yang disyaratkan untuk tujuan ini di mayoritas pemujaan agama misteri kuno non-Kristen, sedangkan di Kristen, para pemujanya dapat didiskualifikasi di situasi-situasi tertentu lantaran kesalahan darah mematikan atau dosa-dosa spesifik lain yang sudah diperbuatnya. Karena itulah, ritual di agama-

[2] Kalimat jenis ini masih terus digemakan di momen perjamuan kudus oleh semua varian gereja Protestan dan Ortodoks, dan diajarkan dengan kuat di katekismus (calon baptis) di Katolik.

agama misteri kuno tidak punya kemiripan dengan pengakuan dosa ala Kristen, kendati jika persyaratan kemurnian ritual itu terasionalisasi menuju pembebasan spiritual dari dosa, barulah bentuk-bentuk tertentu persyaratan dan sanksinya menjadi penting bagi tipe dan taraf pengaruhnya bagi hidup sehari-hari. Sedangkan dari perspektif pragmatis, ritual hanyalah satu instrumen untuk mempengaruhi perilaku ekstra-ritual terpenting. Yang terbanyak di kasus ini adalah ketika Ekaristi dipisahkan sepenuhnya dari karakter magisnya, dan ketika tidak ada kendali lebih jauh lewat pengakuan dosa, seperti yang dilakukan di Puritanisme, di mana komuni memberi pengaruh etis persisnya karena dihilangkannya kontrol magis dan sistem pengakuan dosa.

Sebuah agama ritualistik dapat memberikan efek etis dengan cara lain dan tidak langsung, yaitu meminta partisipan disekolahkan secara khusus. Ini terjadi ketika, seperti di Yudaisme kuno, pemenuhan perintah ritual mensyaratkan bagi kaum awam sejumlah performa perilaku ritual secara aktif, atau beberapa penghindaran ritualistik untuk perilaku tertentu, dan ketika sisi formalistik ritual telah begitu tersistematisasi menjadi sebuah lembaga hukum yang komprehensif, sehingga pemahaman yang tepat atasnya mensyaratkan penyekolahan khusus. Philo[3] menitik-beratkan hal-hal yang sudah ada di jaman Yahudi kuno, terbalik dari semua masyarakat lain, yang dilatih sejak usia dini (berdasar alur sistem sekolah publik kita) dan menerima pelatihan intelektual berkelanjutan di penerapan sistematisnya. Ciri literasi hukum Yahudi inilah yang bertanggung jawab bagi fakta bahwa di masa modern sekalipun, banyak orang Yahudi, contohnya yang tinggal di

[3] Philo dari Alexandria (15 SM-50 M), filosof Yahudi berbahasa Yunani yang terkemuka bagi Yudaisme Helenistik. Tulisan-tulisannya menjadi rujukan paling jelas perkembangan Yudaisme di masa Diaspora, berusaha mensintesiskan iman Yahudi dan filsafat Yunani, dan bagi dunia Kristen, dan termasuk model yang ditiru di dalam pembentukan awal teologi Kristen.

Eropa Timur, telah menjadi satu-satunya masyarakat yang menikmati pendidikan populer sistematis. Bahkan di jaman antik, masyarakat Yahudi sudah mengarah ke penyetaraan individu-individu yang tidak disekolahkan dalam hukum Taurat dengan orang-orang yang tidak bertuhan. Pelatihan intelektual bagi pengaplikasian moral ini secara alamiah mengembangkan pengaruh kuatnya bagi hidup sehari-hari, khususnya ketika ia melibatkan bukan hanya kewajiban ritual dan pemujaan, seperti di hukum Hindu, tapi juga regulasi sistematis etika hidup sehari-hari. Kemudian karya-karya keselamatan (*works of salvation*) ini utamanya menjadi pencapaian-pencapaian sosial, sesuatu yang jelas sangat berbeda dari performa pemujaan.

Tindakan-tindakan sosial yang dianggap kondusif bagi keselamatan bisa juga muncul dari jenis yang sangat berbeda. Karena itulah, tuhan perang disambut baik di surganya oleh mereka yang sudah gugur di medan tempur, atau minimal yang memberi penghormatan kepada mereka. Di etika Brahmana, raja terang-terangan pergi berperang untuk mencari kematian di pertempuran sekali saja dia sudah bisa melihat cucunya. Di sisi lain, pencapaian sosial yang diinginkan bisa juga berupa pekerjaan demi 'kasih untuk sesama'. Namun di kedua kasus ini, sistematisasi bisa tetap muncul, dan seperti yang sudah kita lihat di atas, umumnya fungsi nubuatlah yang memampukannya meraih sistematisasi ini.

Sebuah pengembangan sistematis etika 'pekerjaan-pekerjaan baik' (*good works*)[4] bisa jadi mengasumsikan dua bentuk yang sangat berbeda. Di bentuk pertamanya, pensistematisasian etika pekerjaan-pekerjaan baik, yaitu tindakan-tindakan

[4] Frase *good works* menjadi terminologi khas Kristen yang mengindikasikan bukan semata-mata 'perbuatan baik' yang tidak berarah-tujuan, melainkan dimaksudkan untuk menyebarkan kebaikan Tuhan. Frase lain yang mirip adalah *good news* (kabar baik: yaitu injil), *good deeds* (niat baik: yaitu beriman), *good faith* (iman yang teguh), dan *good fight* (memperjuangkan iman dengan baik: yaitu tetap bertahan dan mempertahankan iman).

khusus individu dalam pencarian keselamatan, entah tindakan itu dianggap bajik atau jahat, dapat dievaluasi sekaligus, dan dipinjam atau disarikan dari pemahaman individu. Setiap individu dianggap pengusung pola perilakunya sendiri, dan pemilik standar-standar etis, meski hanya tersirat; ia bisa berubah menjadi makhluk yang lebih lemah atau kuat di hadapan godaan, sesuai kekuatan situasi subyektifnya, atau kekuatan eksternal yang menekannya. Namun diyakini jika takdir religiusnya ini tergantung ke pencapaian aktual, yaitu di hubungan mereka satu sama lain.

Jenis sistematisasi pertama ini secara konsisten diikuti Zoroastrianisme, khususnya di Gathas tertua oleh pendirinya sendiri, yang melukiskan penilaian terhadap semua orang mati dengan mengukur neraca kesalahan dan kebaikan tindakan-tindakan pribadi sesuai pemahaman individu itu sendiri. Ide ini muncul di kalangan Hindu di bentuk yang lebih tinggi, persisnya sebagai konsekuensi dari doktrin *karma* mereka. Diyakini bahwa di mekanisme etis dunia, tidak ada tindakan baik atau jahat yang bisa lenyap begitu saja. Setiap tindakan yang sulit dihapuskan itu mau tak mau menghasilkan, lewat proses pertimbangan yang hampir-hampir berjalan otomatis di benak mereka, konsekuensi-konsekuensi tak terelakkan di hidup ini, atau di kelahiran-kembali dalam reinkarnasi selanjutnya. Prinsip yang esensial dari pemahaman hidup seperti ini juga tetap menjadi pandangan dasar Yudaisme populis terkait hubungan individu dengan Tuhan. Akhirnya, Katolikisme dan gereja-gereja Timur juga memegang pandangan yang sangat dekat dengan ini, minimal dalam praktiknya. *Intentio*,[5] yang padanya acuan harus dibuat bagi sebuah pengevaluasian etis perilaku di Katolikisme, lebih dari sekedar kualitas pribadi yang sederhana dan seragam, membuat perilaku hidup ekspresi utamanya. Selain itu, 'signifikansi' (*Meinung*) di benak individu

[5] *Intentio*, kata Latin untuk 'niat, tujuan, sasaran, maksud, kehendak'.

(dalam arti *bona fides*,[6] *mala fides*,[7] *culpa*[8]dan *dolus*[9] di hukum Romawi), itulah yang mengarahkannya melakukan tindakan tertentu. Pandangan ini, saat dipertahankan secara konsisten, menghasilkan kerinduan akan kelahiran-kembali di pengertian ketat etika batiniah. Hasilnya, perilaku hidup tetap, dari sudut pandang etika, sebuah suksesi yang tidak metodis dan beragam dari tindakan-tindakan yang berbeda-beda seutuhnya.

Bentuk kedua sistematisasi etika pekerjaan-pekerjaan baik adalah memperlakukan tindakan-tindakan individu sebagai tanda/gejala, dan ekspresi-ekspresi, dari sebuah kepribadian total etis yang mendasar. Penting untuk digarisbawahi bahwa sikap masyarakat Sparta yang menghargai tinggi rekan-rekan yang gugur di pertempuran setelah mencari kematian semacam itu, bukan lain merupakan langkah pemurnian yang akan dapat menghapuskan manifestasi kepengecutan sebelumnya. Mereka tidak pernah menganggap rekan-rekan yang gugur itu sudah terehabilitasi status etiknya, karena para pahlawan itu sudah bertindak berani untuk alasan khusus, bukan 'lahir dari totalitas kepribadian'—seperti terminologi modern menyebutnya. Di ruang religius mereka juga, pengudusan (*sanctification*) formal lewat pekerjaan-pekerjaan baik yang terlihat dari tindakan-tindakan eksternal digantikan oleh nilai dari pola kepribadian total, yang di contoh kaum Sparta, dianggap tabiat lazim heroisme. Sehingga jika ingin memperlihatkan 'kasih kepada sesama', sistematisasi etika jenis ini mensyaratkan bahwa pelaku memiliki kharisma 'kebaikan' (*goodness*).

Penting untuk diperhatikan bahwa tindakan spesifik tanda karakter yang total tidak dianggap penting hanya

---

[6] *Bona fides*, kata Latin untuk 'iman/kepercayaan/niat yang baik/kuat/teguh/benar'.

[7] *Mala fides*, kata Latin untuk 'iman/kepercayaan/niat yang buruk/lemah/ragu-ragu/sesat'.

[8] *Culpa*, kata Latin untuk 'kerusakan/pelanggaran yang disengaja'.

[9] *Dolus*, kata Latin untuk 'kerusakan/pelanggaran yang tidak disengaja'.

jika ia produk dari sebuah kebetulan. Etika batin ini, dalam bentuknya yang paling sistematis, dapat membuat tuntutan besar di tingkat kepribadian total, meski bisa juga mereka lebih toleran di pelanggaran-pelanggaran tertentu kendati ini tidak selalu terjadi, dan etika batiniah inilah yang umumnya menjadi bentuk yang paling berbeda dari keketatan etik jenis ini. Di satu sisi, pola kepribadian total dapat dilihat sebagai sesuatu yang pada prinsipnya diperoleh lewat pelatihan di dalam kebaikan. Tentunya, pelatihan itu sendiri mengandung di dalamnya arah metodis rasional bagi seluruh pola hidup, bukannya sekedar pengakumulasian tindakan-tindakan tunggal yang tidak berkaitan. Meskipun dua pandangan tentang asal-usul pola kepribadian total di atas memproduksi hal-hal praktis yang mirip, namun satu hasil spesifik pelatihan metodis pola kepribadian total ini adalah kualitas sosial dan etis tindakan-tindakan hanya dianggap sekunder signifikansinya, sedangkan upaya religus yang diperluas pada kedirian (*self*) dianggap primer. Konsekuensinya, pekerjaan-pekerjaan baik religius dengan orientasi sosial ini tak lebih dari menjadi sekedar instrumen *penyempurnaan-diri*.

Menyempurnakan-diri tentunya ekuivalen dengan proses terencana bagi peraihan konsekrasi religius. Di titik ini, agama-agama etis menjadi yang pertama menghasilkan prosedur terencana semcam ini. Bahkan prosedur-prosedur terencana yang sangat sistematis ini seringkali memainkan peran besar di dalam kebangkitan dari kematian menuju kelahiran-kembali kharismatis yang menjanjikan perolehan akan kuasa-kuasa magis. Kecenderungan animistik dari berpikir jenis ini mengandung keyakinan akan penginkarnasian jiwa baru di tubuh yang sudah ada, atau terasuknya jiwa manusia oleh setan yang kuat, atau memindahkan jiwa ke dunia ruh. Di semua kasus ini, kemungkinan untuk meraih tindakan-tindakan dan kekuatan supramanusia tercakup di dalamnya. Tujuan-tujuan

'dunia-lain' tentunya tidak ada di semua hal ini. Lebih jauh lagi, kemampuan bagi ekstasis ini bisa digunakan untuk tujuan-tujuan yang paling berbeda. Karena itulah, hanya dengan meraih jiwa baru lewat kelahiran-kembali, barulah kaum ksatria meraih ambisi-ambisi heroisme yang supramanusia. Makna asali 'kelahiran-kembali' (*rebirth*), entah yang menghasilkan pahlawan atau ahli magi, masih terus hadir di semua upacara inisiasi yang kebanyakan sudah punah, seperti menerima kaum muda ke lingkar persaudaraan religius klan, dan memperlengkapi mereka dengan obyek-obyek perang, atau mendekorasi tubuh dengan tanda kepriaan di Cina dan India (di mana semua anggota kasta lebih tinggi disebut 'dilahirkan untuk kedua kalinya'). Semua seremoni ini awalnya diasosiasikan dengan aktivitas-aktivitas yang menghasilkan atau menyimbolkan ekstasis, dan satu-satunya tujuan dari rezim-rezim pelatihan ini adalah mengetes atau membangkitkan kemampuan pelaku untuk meraih ekstasis.

Ekstasis sebagai instrumen keselamatan atau deifikasi-diri (pengilahian-diri), fokus utama kita di sini, dapat menjadi ciri esensial keterhambatan mental atau kerasukan di satu sisi, atau di sisi lainnya, karakter suasana-hati religius idiosinkratik yang meningkat seiring waktu, cenderung mengarah ke intensitas hidup lebih besar tapi bisa juga mengarah ke pengasingan dari hidup. Suasana-hati yang meningkat dan meluas ini bisa menjadi jenis yang lebih kontemplatif, atau lebih aktif. Namun metodologi terencana pengudusan bukan cara yang digunakan untuk menghasilkan kondisi ekstasis akut seperti ini, sedangkan berbagai metode untuk menghancurkan hambatan-hambatan organik, itulah yang dapat menghasilkan ekstasis akut. Hambatan organik ini dihancurkan, entah dengan menghasilkan kondisi keracunan akut seperti lewat alkohol, tembakau atau obat-obatan lain yang memiliki efek-efek beracun, atau lewat musik dan tarian, atau lewat seksualitas,

atau lewat kombinasi-kombinasi ketiganya—ringkasnya, lewat orgia. Ekstasis juga dihasilkan oleh pemunculan kejang histeris atau epileptik di antara mereka yang punya kecenderungan meletup-letup emosinya, yang pada gilirannya menghasilkan kondisi-kondisi orgiastik pada orang lain seperti di fenomena histeria massa. Namun begitu, ekstasis-ekstasis akut ini hanyalah transitoris hakikatnya, dapat meninggalkan jejak-jejak positif di perilaku sehari-hari tapi kecil. Lebih jauh lagi, mereka tidak punya kandungan bermakna seperti yang disingkapkan agama profetik.

Tampaknya, kepemilikan kondisi kharismatis yang jauh lebih bertahan lama dijanjikan oleh bentuk-bentuk lebih lembut euforia yang bisa dialami entah sebagai iluminasi mistis mirip-mimpi, atau pembalikan yang lebih aktif dan etis. Lebih jauh lagi, mereka menghasilkan hubungan yang penuh makna dengan dunia, dan berkorelasi dalam kualitasnya dengan evaluasi-evaluasi tatanan kekal, atau suatu tuhan etik seperti yang diproklamirkan nubuat. Kita sudah melihat bahwa magi bersentuhan dengan prosedur sistematis pengudusan dengan maksud membangkitkan kualitas-kualitas kharismatis, sebagai tambahan untuk tingkat akut orgia. Bukan lain karena para ahli magi profesional, dan kaum ksatria, membutuhkan kondisi permanen kharisma ini, selain juga ekstasis-ekstasis akut.

Bukan hanya nabi-nabi keselamatan etis tidak membutuhkan kemabukan orgiastik, tapi juga, ia berdiri tegas di jalan menuju pola etika sistematis bagi hidup yang mereka butuhkan. Karena alasan inilah, target utama rasionalisme etis Zarathustra yang diliputi geram itu adalah esktasis orgiastik, khususnya pemujaan penuh kemabukan di pengorbanan *soma*, yang dianggapnya tidak berharga bagi manusia dan juga kejam bagi hewan. Untuk alasan yang sama, Musa mengarahkan serangan etis rasionalnya ke orgia tarian yang mengundang percabulan, sama seperti yang dilakukan pendiri atau nabi agama

etik lain menyerang prostitusi terselubung di kuil-kuil orgiastik. Ketika proses rasionalisasi melangkah maju, tujuan pengudusan religus yang terencana secara metodis kian mentransformasi kemabukan akut yang dibangkitkan orgia, menjadi *habitus* yang lebih lembut namun lebih permanen, dan yang lebih jauh lagi, dirasuki manusia dengan sadar. Transformasi ini dipengaruhi kuat oleh, di antara hal-hal lainnya, konsep khusus keilahian yang berusaha disenangkan. Tujuan tertinggi ini dilayani lewat prosedur terencana pengudusan yang di mana-mana sama tujuannya dengan yang berfungsi lewat cara-cara akut orgia, yaitu inkarnasi dalam diri manusia sebuah makhluk adikodrati, atau yang karenanya menjadi salah satu tuhan. Dengan kata lain, tujuan *utimate*-nya adalah deifikasi-diri, hanya saja inkarnasi ini diupayakan untuk bisa menjadi suatu pola kepribadian yang berkelanjutan, sejauh mungkin. Karena itulah, seluruh prosedur terencana untuk mencapai pengkonsekrasian ini diarahkan untuk meraih kepemilikan tuhan secara pribadi di sini, di bumi.

Namun di mana pun muncul keyakinan pada tuhan transenden, yaitu sesuatu yang mahakuasa ketimbang makhluk-makhluknya, tujuan pengudusan metodis tidak bisa lagi menjadi deifikasi-diri (karena tuhan yang transenden itulah yang dideifikasi), selain menjadi penumpukan kualitas-kualitas religius yang diminta tuhan dari manusia. Tujuan pengudusan jadi terorientasikan ke dunia-seberang dan ke etika. Tujuannya tidak lagi memiliki atau menguasai tuhan seperti di magisme karena ini jelas mustahil dilakukan, melainkan diadaptasi menjadi sekedar instrumennya, atau diinspirasikan secara spiritual olehnya. Di kasus-kasus ini, rata-rata manusia harus menghilangkan dari hidup sehari-harinya apa pun yang bukan karakter ilahi sehingga dia sendiri dapat menjadi lebih mirip-tuhan (*godlike*). Faktor-faktor utama yang tidak mirip tuhan sebenarnya menjadi rata-rata *habitus* tubuh manusia dan dunia

sehari-hari, karena hal-hal itu sudah ditentukan demikian sesuai kodratnya.

Di titik awal perkembangan metodologi soteriologis pengudusan, ia masih dikaitkan langsung dengan dukungan metode yang sekedar merasionalisasi dan mengakomodasi pandangan-pandangan baru hakikat supra-manusia, dan dengan pentingnya pengudusan religius. Pengalaman mengajarkan bahwa lewat 'pematian' tubuh histeria pada individu yang berkualifikasi religius istimewa, menjadi dimungkinkan untuk membuat tubuhnya kebal atau sekeras baja, dan menghasilkan dengan sendirinya, dengan mensugestinya, beragam tindakan yang normalnya fungsi saraf tidak pernah bisa melakukannya. Dari pengalaman juga dipelajari, semua jenis fenomena penglihatan dan spiritual dapat muncul dengan mudah di kondisi-kondisi tersebut. Di orang yang berbeda-beda, fenomena ini mungkin berbentuk bicara dengan bahasa asing, memanifestasikan daya hipnotis yang kuat dan kekuatan sugesti lainnya, mengalami impuls-impuls menuju iluminasi mistik dan pengkonversian etis, atau mengalami rasa bersalah dan malu sangat besar atas dosanya sendiri lalu menikmati emosi penuh bahagia dari sentuhan ruh tuhan. Kondisi-kondisi ini bisa saling bersusulan dengan cepat dan tumpang tindih. Pelajaran lebih jauh dari pengalaman yang juga sering ditarik adalah semua kemampuan luar biasa ini, dengan semua manifestasinya, akan memudar dari perhatian mengikuti penyerahan diri ke fungsi-fungsi alamiah dan kebutuhan-kebutuhan tubuh, sebuah penyerahan diri demi mengatasi kepentingan-kepentingan yang terganggu di hidup sehari-hari. Ketika kebutuhan akan keselamatan berkembang, manusia di mana-mana mengaitkan pertama kali dari pengalaman-pengalamannya dengan magi, lalu bergerak menuju penyimpulan tentang hubungan kondisi-kondisi mental dengan penfungsian alamiah tubuh, dan

akhirnya, berusaha memenuhi persyaratan sosial dan ekonomi hidup sehari-hari.

Metode-metode dan prosedur-prosedur soteriologis spesifik untuk meraih pengudusan ini, di bentuknya yang paling berkembang penuh, adalah praktik semua jenis kedaulatan/kekuasaan ilahi (*providence*) di Hinduisme. Di India, mereka berkembang dari prosedur-prosedur bagi pemaksaan magis ruh-ruh. Bahkan di India prosedur-prosedur ini kian cenderung bergerak menuju metodologi deifikasi-diri, dan tidak pernah sedetik pun mereka kehilangan tendensi ini. Deifikasi-diri adalah tujuan menyolok pengudusan, sejak awal pemujaan *soma* lewat kemabukan di jaman Veda kuno, melewati pengembangan metode-metode sublim ekstasis kaum cendekiawan, sampai elaborasi orgia-orgia erotis (entah di bentuk yang mentah atau sudah diperhalus, dan entah sungguh ditindaklanjuti di perilaku atau hanya dilakukan secara imajinatif di pemujaan), yang hingga hari ini mendominasi bentuk paling populis dari agama Hindu, yaitu pemujaan terhadap Krishna. Sedangkan di Islam, jenis sublim ekstasis cendekiawan dan metode darwis orgiastik, dalam bentuk yang lebih lembut, semacam ini diperkenalkan oleh sufisme. Hingga hari ini, kaum Hindu masih menjadi pengusung tipikal ekstasis intelektualistik tersublim di kompleks budaya tersebut, yang pengaruhnya bahkan sampai jauh ke Bosnia.

Dua kekuatan terbesar rasionalisme religius di dalam sejarah, gereja Roma di Barat dan Konfusianisme di Cina, secara konsisten merepresi jenis ekstasis ini di wilayah kekuasaan mereka. Namun kekristenan juga mensublimkan ekstasis menjadi sejenis mistisisme semi-erotis seperti penghormatan terhadap St. Bernardus,[10] Mariolatry[11] yang berapi-api *quietisme*[12] Kontra-

[10] Bernardus dari Clairvaux, Champagne, Prancis (1090-1153), biarawan Cistercian dan mistikus, pendiri biara Clairvaux.

[11] Mariolatri, pemujaan ke Bunda Maria.

[12] *Quietisme* Kontra-Reformasi, doktrin spiritualitas Katolik yang secara umum meyakini jika kesempurnaan hanya ada di dalam sikap pasif (diam, tenang,

Reformasi, dan kesalehan emosional Zinzendorf.[13] Meski harus dicamkan jika ciri luar biasa pengalaman-pengalaman yang khas semua pemujaan orgiastik ini, dan tentunya yang erotis juga, tidak banyak mempengaruhi perilaku sehari-hari, atau minimal, tidak memberi pengaruh bagi peningkatan rasionalisasi atau sistematisasi—seperti yang terlihat jelas dari fakta, bahwa religiusitas Hindu dan darwis[14] tidak menghasilkan metodologi yang dimaksudkan untuk mengontrol hidup sehari-hari.

Namun jurang antara pengalaman religius yang tidak lazim dengan pengalaman religius rutin ini cenderung dihilangkan oleh evolusi menuju pensistematisasian dan perutinisasian metode-metode untuk meraih pengudusan. Di luar keragaman tak terbatas kondisi-kondisi subyektif yang bisa dipadukan prosedur-prosedur metodis pengudusan, beberapa dari antaranya muncul sebagai sesuatu yang sangat penting bukan hanya karena menyajikan situasi-situasi psiko-fisik berkualitas luar biasa, namun juga menyediakan kepemilikan pasti dan berkelanjutan persyaratan religius yang berbeda-beda. Hal yang terakhir ini bisa kita sebut, untuk mudahnya, 'kepastian-

quiet) jiwa sehingga dapat menekan semua keinginan manusia bertindak sehingga yang ilahi dapat berperan penuh. Digagas Miguel de Molinos di pertengahan abad 17 saat melihat Perang Agama di Eropa Barat berlarut-larut, berpengaruh besar bagi Katolik maupun Protestan. Karena elemen pasif di doktrin ini, di abad 18 kepausan menyatakanya bid'ah dan melahirkan teologi sosial di Katolik, sedangkan di Protestan yang terbukti berhasil membungkam Quakerisme melahirkan gerakan penginjilan terbuka. Namun di masa sekarang, doktrin kembali berkembang di kalangan biarawan Katolik dan Ortodoks, dan beberapa di aliran Protestan seperti kaum Lutheran.

[13] Zinzendorf (1700-1760), reformer sosial-religius gerakan Pietisme Jerman, yang sebagai pemimpin Gereja Moravian (Unitas Fratrum), berusaha menciptakan sebuah gerakan ekumenis (penyatuan) di kalangan Protestan yang tengah terbelah-belah. Dia gigih melawan rasionalisme ateistik filsafat Pencerahan dan kakunya dogma Protestan dengan memasukkan unsur perasaan dan emosi religius di konteks komunalistik sehingga membuat gereja lebih 'hidup' layaknya organisme, tidak melulu beku dalam liturgi formal.

[14] Darwis, dari kata Persia *darvish*, artinya 'kaum miskin-papa', sebutan untuk kaum sufi yang sering mengenakan pakaian sederhana dari kain termurah dan menjalani hidup asketik sebagai orang miskin yang lemah.

anugerah' (*certitudo salutis, perseverantia gratia*).[15] Tentunya, ini bisa dicirikan pewarnaan etis yang entah lebih mistis, atau lebih aktif, dan terkait inilah kita akan membahasnya sekarang karena di kedua jenis pewarnaan ini, pemastian-anugerah melandasi kepemilikan sadar fondasi terintegrasi yang bisa lebih bertahan lama di perilaku hidup. Untuk meningkatkan kesadaran paling gamblang bagi kepemilikan agama ini, ekstasis orgiastik dan metode irasional, emosional, dan yang sekedar melukai dari sensasi pematian, digantikan utamanya oleh pereduksian terencana fungsi tubuh seperti lewat puasa, pantang seks, mengatur pernafasan, dan sejenisnya. Sebagai tambahannya, proses berpikir dan psikologis lain dilatih lewat sebuah konsentrasi jiwa yang sistematis menuju apa pun yang esensial di agama. Contoh-contoh latihan psikologis seperti ini bisa ditemukan di teknik-teknik Yoga[16] Hindu, pengulangan terus-menerus suku kata sakral (seperti *Om*[17]), meditasi yang berfokus ke lingkaran-lingkaran yang membentuk spiral dan bentuk-bentuk geometris lain, dan berbagai latihan yang dirancang untuk mengefek pengevakuasian kesadaran.

Namun demi memastikan lebih jauh kelangsungan dan keseragaman di dalam kepemilikan kebaikan religius,

[15] Istilah teknis Kristen yang berakar dari tulisan-tulisan Agustinus terkait isu 'mempertahankan dan mengembangkan iman Kristiani'.

[16] Yoga, kata Sanskerta 'penyatuan', satu dari enam sistem ortodoks di filsafat India, berbasis ke teks *Yoga-sutra* yang ditulis Patanjali abad 2 SM, beraspek intelektual (refleksi filosofis, utamanya konsep Samkhya), sistem-diri (devosi dan samadhi, utamanya meditasi 'Om'), dan sistem-perilaku (pengendalian tubuh, utamanya cara mengatur nafas—aspek ketiga inilah yang sekarang populer di seluruh dunia, dikenal sebagai senam Yoga).

[17] *Om*, di Hinduisme menjadi suku kata sakral yang dianggap terbesar dari semua ekspresi mantra, terdisi atas 3 bunyi *a-u-m* (di Sanskerta, bunyi a-u lebur menjadi o), merepresentasikan beberapa tritunggal penting seperti: bumi-atmosfer-langit, Brahma-Vishnu-Shiva, Rig-Yajur-Shama Veda, dan lain lain. Dengan demikian, pelafalan *Om* mewujudkan esensi seluruh semesta, diucapkan di awal dan akhir doa, kidung, meditasi, atau mantera Hindu, meski lafal ini juga digunakan secara pribadi oleh para Jainis dan Budhis. Baru sejak abad 6, lafal *Om* mendapatkan simbol tertulisnya.

rasionalisasi metodologi pengudusan akhirnya berkembang melampaui metode-metode yang disebutkan di atas menuju sebuah pembalikan yang menyolok, yaitu sebuah pembatasan terencana bagi penggunaan-penggunaan piranti yang cenderung memastikan kelangsungan suasana-hati religius. Ini artinya mengabaikan semua teknik irasional dari sudut pandang higienis. Karena untuk setiap jenis pemabukan, entah itu ekstasis orgiastik para pahlawan di orgia-orgia erotis atau ekstasis gila-gilaan dalam tarian, mau tak mau memuncak di ambruknya fisik, sehingga penyebaran histeria emosionalisme religius mengarah ke ambruknya psikis, yang di terminologi agama disebut kondisi yang 'ditolak tuhan'.

Di Yunani, pemujaan heroisme pertarungan yang penuh disiplin akhirnya melemahkan ekstasis ksatria menjadi ketenangan kekal *Sophrosyne*,[18] menolerir hanya bentuk-bentuk *ekstasis* murni ritmis musikal, dan mengevaluasi dengan hati-hati etos musik bagi ketepatan politis. Dengan cara yang sama namun lebih dalam, rasionalisme Konfusianis mengijinkan hanya skala pentatonik[19] yang boleh dimainkan di musik. Dengan cara sama pula, rencana prosedural monastik untuk meraih pengudusan kian berkembang ke arah rasionalisasi, memuncak di India dalam metodologi keselamatan Budhisme kuno, dan di Barat di ordo monastik Yesuit yang memberi pengaruh historis terbesar. Karena itulah, semua metodologi pengudusan

[18] Sophrosyne, istilah Yunani untuk 'pengendalian-diri', dimunculkan dengan muatan filosofis pertama kali oleh Zeno dari Citium (335-263 SM), pendiri mazhab Stoa (mazhab yang mempengaruhi perkembangan filosofis dan etika di masa Helenistik). Istilah *sophrosyne* yang dimaksudkan Zeno adalah: bersikap tepat setelah mendapat pengetahuan yang tepat.

[19] Skala pentatonik, skala nada musik yang hanya punya 5 tingkat, yang paling banyak adalah anhemitonik atau tanpa seminada (contohnya kunci c-d-f-g-a-c) dan yang lebih sedikit adalah hemitonik atau dengan seminada (contohnya kunci c-e-f-g-b-c). Skala pentatonik umum dijumpai di musik tradisional seluruh dunia, sedangkan skala musik modern yang kita kenal sekarang yang terdiri atas 7 tingkat (c-d-e-f-g-a-b) baru dimulai di reformasi Gregorius Agung abad 14.

ini mengembangkan pengelolaan fisik yang dikombinasikan dengan pengelolaan psikis, dan pengaturan metodologis yang setara terkait cara dan jangkauan semua pemikiran dan tindakan sehingga memproduksi pada diri individu kendali kewaspadaan terlengkap, dikehendaki dan anti-instingtif bagi proses-proses fisik dan psikologisnya, memastikan pengaturan sistematis hidup ke tujuan-tujuan religius. Tujuan-tujuan ini, isi-isi khususnya, dan hasil-hasil aktual prosedur-prosedur terencananya, sangat bervariasi.

Bahwa manusia sangat berbeda-beda di kemampuan religiusnya, bisa ditemukan di setiap agama yang berbasiskan prosedur sistematis pengudusan, tak peduli tujuan spesifik pengudusan dan cara khusus ia diimplementasikan. Seperti yang dah umum diakui, tidak setiap orang memiliki kharisma yang aluinya dapat membangkitkan dalam dirinya pengalaman g mengarah pada kelahiran-kembali sebagai ahli magi, perti juga umum diakui, tidak setiap orang memiliki kharisma yang dapat memungkinkan pemeliharaan berkelanjutan di hidup sehari-hari di suasana-hati religius berbeda-beda yang memastikan kelangsungan anugerah selama mungkin. Karena itulah, kelahiran-kembali tampaknya bisa diakses hanya untuk kearistokrasian pihak-pihak yang memiliki kualifikasi religius. Sama seperti ahli-ahli magi sudah diakui memiliki kualitas-kualitas magis yang berbeda, demikian juga para *virtuoso*[20] religius yang mengerjakan secara metodis keselamatan mereka, mulai didasarkan dari status religius yang berbeda di komunitas beriman, dan yang di lingkaran ini, meraih satu taraf ketepatan penuh penghargaan bagi status mereka tersebut.

[20] Saya sengaja mempertahankan istilah *virtuoso* di sini meski bisa diterjemahkan sebagai 'suri-teladan atau ahli' karena sepertinya Weber lebih menekankan aspek kesadaran dari istilah ini, sehingga makna *virtuoso* menjadi 'individu yang punya kesadaran penuh akan kemampuan luar biasa yang dimilikinya, sehingga sering membiarkan diri dijadikan teladan karena keahliannya itu.'

Di India, semua hukum sakral mencakup dalam dirinya asketisme di arti ini lantaran kebanyakan agama keselamatan Hindu bersifat monastik. Sumber-sumber Kristen paling awal merepresentasikan kebajikan para *virtuoso* religius ini sebagai sesuatu yang mengandung satu kategori tertentu, yaitu unggul ketimbang rekan-rekan mereka di komunitas, untuk kemudian melandasi tatanan-tatanan monastik pada umumnya. Di Protestanisme, mereka membentuk sekte-sekte asketik atau kelompok-kelompok beriman yang saleh. Di Yudaisme, mereka adalah *perushim* (khususnya kaum *Pharisaioi*), sebuah aristokrasi keselamatan yang berdiri terbalik dari *am haarez*.[21] Di Islam, mereka adalah kaum darwis, dan di kalangan darwis ini, pengusung kebajikan tergigih adalah kaum sufi. Di sekte Skoptzi, mereka melandasi komunitas esoterisme orang-orang yang dikebiri. Kita akan kembali lagi nanti ke konsekuensi-konsekuensi sosiologis penting kelompok-kelompok ini.

Ketika teknik-teknik metodis untuk meraih pengudusan menitik-beratkan perilaku etis berbasis sentimen religius, satu hasil praktisnya adalah pentransendensian keinginan-keinginan dan emosi-emosi tertentu hakikat mentahan manusia yang hingga saat ini tidak dikontrol agama. Kita harus menentukan apakah agama tertentu menyoroti kepengecutan, brutalitas, egoisme, sensualitas, ataukah beberapa dorongan alamiah lain sebagai yang paling menyimpangkan individu dari karakter kharimatisnya. Soal ini melekat di berbagai karakteristik dasar terpenting agama mana pun. Namun doktrin religius yang metodis terkait pengudusan selalu tetaplah, dalam arti mengatasi hakikat manusia, sebuah etika tentang kebajikan. Seperti yang sudah kita telusuri, para *virtuoso* religius memiliki kepastian otentik pengudusan mereka hanya selama temperamen religius

[21] *Am haarez*, frase Hibrani 'Aku adalah Aku', merujuk pada identitas Yahweh ketika Musa bertanya siapa namanya. Di tradisi Yahudi, frase ini menjadi pembeda kaum keimaman Harun yang memposisikan diri lebih elit dari kelompok masyarakat yang lain.

kebajikan itu sendiri terus mempertahankan diri melawan semua godaan. Ini terjadi entah para begawan religius adalah seorang saudara di ordo penakluk-dunia seperti kaum Muslim di masa Umar, atau yang menjalani asketisme pelarian dari dunia seperti para rahib di tipe Kristen, atau yang kurang begitu konsisten seperti di tipe Jainisme. Ini juga benar untuk para bikhu Budhisme, yang kebajikannya diperoleh lewat kontemplasi menolak-dunia, dan di Kristen kuno, yang kadang menjadi martir pasif dan kadang, seperti kaum asketik Protestan, mengejar kebajikan dengan memperlihatkan kebaikan religius di dalam panggilannya. Akhirnya, ini benar untuk legalisme formal Yahudi Farisi, dan kebaikan akomistik (*acomistic*) pribadi-pribadi seperti St. Francis.[22] Upaya untuk mempertahankan kepastian pengudusan ini berbeda-beda sesuai karakter khas tipe keselamatan religius yang dijalani, namun selalu—entah di kasus *arahat*[23] Budhis maupun di kasus Kristen awal—mensyaratkan orang memegang standar religius dan etis, dan karenanya menghindari sekurang-kurangnya dosa-dosa terbesar.

Pendemonstrasian kepastian-anugerah ini bisa mengambil bentuk yang sama sekali berbeda, tergantung konsep keselamatan religius di tiap agama. Di Kristen awal, seseorang dengan kualifikasi religius positif, yaitu yang sudah dibaptis,

[22] Francis de Sales (1567-1622), uskup Jenewa yang digelari doktor gereja karena aktif dalam menentang Calvinisme, pendiri ordo *Visitation of Holy Mary* atau yang dikenal sebagai *Visitation Nuns* dengan penitik-beratan pelayanan di bidang pendidikan biarawati dan perempuan awam. Francis menjadi patron santo pelindung para penulis setelah dia menulis teks klasik devosi yang cukup revolusioner, yang menekankan bahwa kesempurnaan spiritual masih bisa diraih oleh orang-orang awam yang sibuk dengan pekerjaannya di dunia, jadi tidak melulu untuk mereka yang secara khusus menarik diri dari dunia.

[23] *Arahat* (Sanskerta) atau *arahant* (Pali), artinya 'dia yang termulia', sebutan untuk siapa pun yang sudah meraih pencerahan tentang hakikat eksistensi dan telah mencapai nirvana, sudah terbebas dari ikatan nafsu dan tidak akan dilahirkan-kembali ke siklus karma. Konsep ini dikembangkan lebih jauh di tradisi Theravada sebagai tujuan akhir Budhisme, sedangkan di tradisi Mahayana, konsep arahat diperluas menjadi Bodhisattva.

berkewajiban untuk tidak boleh lagi jatuh ke dosa fatal apa pun. 'Dosa fatal' (*mortal sin*) merujuk tipe dosa yang menghancurkan kualifikasi religius, karena itulah tidak bisa diampuni di tangan manusia selain hanya bisa diganti-rugi, minimal di tangan seseorang yang berkualifikasi istimewa dalam kebajikan dan kepemilikan kharisma untuk memberikan pendosa kondisi baru sebagai kesempatan kedua lewat kharisma religius yang dimilikinya (yaitu dengan menghilangkan efek dosa fatal yang mendasar). Ketika doktrin kebajikan ini menjadi sulit diraih di praktik komunitas Kristen kuno, kaum Montanis[24] bersandar kuat dan konsisten ke hal-hal yang disyaratkan kebajikan, yaitu dosa kepengecutan tetap tidak terampuni, seperti para pejuang heroik di Islam tidak segan-segan menghukum mati siapa pun yang lari dari perjuangan iman. Karena itulah, kaum Montanis memisahkan diri dari Decius[25] dan Diocletian[26] yang sudah membuat persyaratan kebajikan ini tidak praktis, berdasarkan kepentingan para imam untuk mempertahankan sebesar mungkin keanggotaan di komunitasnya.

Seperti yang sudah kita jelaskan di beberapa bagian sebelumnya, ciri khusus pemastian keselamatan, dan juga perilaku praktis yang terkait, sepenuhnya berbeda di agama-agama

[24] Montanisme, disebut juga bid'ah Catatanaphyrgia, atau gerakan heretik Nabi Baru, didirikan oleh Montanus dari gereja Phyrgia di Asia Minor abad ke-2. Ajaran ini meluas sampai Karthago di Afrika Utara di abad 3, bertahan sampai abad 5-6, dan baru lenyap sepenuhnya di abad 9. Tiga ide dasar Montanisme adalah: persekutuan dengan Roh Kudus dalam bentuk nubuat mistik, harapan yang besar bagi kedatangan kedua Kristus, dan ajaran moral asketik ketat yang membuat mereka siap martir kapan pun.

[25] Kemungkinan besar Weber merujuk pada Gaius Messius Quintus Trajanus Decius (201-251), kaisar Romawi yang melakukan penganiayaan besar-besaran terhadap orang-orang Kristen. Namun penganiayaan ini berhenti beberapa bulan sebelum dia meninggal, dan cara-caranya menganiaya itu, dijadikan model bagi Diocletian sejak tahun 303.

[26] Kemungkinan besar Weber merujuk pada Gaius Aurelius Valerius Diocletianus (245-316), yang meniru model penganiayaan Decius terhadap orang-orang Kristen bahkan meningkatkan skala kesadisan dan jumlahnya, membuat orang Kristen di Romawi Barat hampir punah.

yang menyajikan dengan berbeda ciri keselamatan yang dijanjikan, sehingga memilikinya berarti memastikan berkat yang diturunkan. Keselamatan bisa dilihat sebagai pemberian distingtif perilaku etis aktif yang dilakukan dalam kesadaran bahwa tuhanlah yang sudah mengarahkan perilaku ini, membuat manusia tak lebih dari aktor yang menjadi instrumen tuhan. Kita dapat menyebut tipe sikap terhadap keselamatan jenis ini, yang dicirikan oleh prosedur metodis meraih keselamatan religius, sebagai 'asketik'. Penyebutan ini hanya untuk diskusi kita di sini, bukan dimaksudkan untuk menolak semua cara lain menggunakan istilah tersebut dalam arti lain yang lebih luas. Kontras antara penggunaan kita ini dan penggunaan lain yang lebih luas itu akan menjadi lebih jelas di uraian-uraian bab selanjutnya nanti.

Para *virtuoso* religius, selain tunduk pada dorongan-dorongan menuju pemolaan sistematis terhadap hidup, selalu mengarah ke pengontrolan hubungan dengan hidup bersama, kebajikan-kebajikan konvensional yang mau tak mau tidak lagi heroik dan utilitarian, dan lebih jauh mengarah ke kritik agama dan etika yang lebih radikal. Bukan hanya kebajikan 'alamiah' sederhana di dunia ini tidak menjamin keselamatan, tapi juga mereka meletakkan keselamatan di bahaya potensial dengan membuat ilusi-ilusi seolah semua hal itu sangat dibutuhkan. 'Dunia' di pemahaman religius, yaitu wilayah hubungan-hubungan sosial, oleh karena itu, menjadi tempat bagi godaan. Dunia adalah tempat yang penuh godaan bukan hanya karena menawarkan kesenangan sensual yang secara etis irasional dan berbeda sepenuhnya dari hal-hal yang ilahiah, namun lebih jauh lagi, karena ia mengembangkan di rata-rata orang beriman rasa kecukupan-diri dan kebenaran-diri saat memenuhi kewajiban-kewajiban umumnya, yang harganya dibayar dengan mengorbankan konsentrasi unik menuju pencapain-pencapaian aktif keselamatan.

11

Asketisme, Mistisisme, dan Agama Keselamatan

Pengkonsentrasian terhadap pengejaran aktual keselamatan dapat mengandung penarikan formal dari 'dunia', dari ikatan sosial dan psikologis dengan keluarga, dari memiliki kebaikan-kebaikan duniawi, dan dari aktivitas-aktivitas politis, ekonomi, artistik, dan erotis—singkatnya, dari semua kepentingan kemakhlukan. Seseorang dengan sikap ini mungkin menilai partisipasi apa pun di upaya-upaya tersebut sebagai penerimaan terhadap dunia, sebuah perhambaan, dan mengarah ke pengalienasian dari tuhan. Ini adalah sebuah 'asketisisme menolak-dunia' (*weltablehnende Askese*).

Di sisi lain, konsentrasi unik perilaku manusia di aktivitas-aktivitas yang mengarah pada keselamatan mensyaratkan partisipasi di dalam dunia (atau lebih tepatnya: di institusi-institusi dunia namun yang tetap mengusung semangat melawan mereka), di mana suasana-hati religius sakral idiosinkratis keagamaan individu dan kualifikasi-kualifikasinya dianggap sebagai instrumen terpilih tuhan. Bentuknya bisa berupa

kewajiban untuk mentransformasi dunia sesuai ideal-ideal asketik, yang di dalamnya asketisme dimodifikasi menjadi pereformasi rasional atau revolusioner berbasis teori hak-hak alamiah. Contoh-contoh untuk ini bisa dilihat di 'Parlemen Orang-orang Kudus' di masa Cromwell,[1] di Negara Quaker Pennsylvania,[2] dan di tipe-tipe lain perkumpulan komunistik orang-orang saleh radikal.

Sebagai akibat dari tingkat-tingkat berbeda kualifikasi religius, seperti contohnya perkumpulan kaum asketik yang selalu cenderung menjadi organisasi eksklusif aristokratik di dalam, atau persisnya di luar, dunia rata-rata yang mengelilingi kaum asketik ini. Di titik ini, mereka beroperasi sesuai prinsip sistem kelas sosial. Kelompok istimewa keagamaan bisa saja berupaya menguasai dunia, namun masih tidak bisa membangkitkan karunia religius rata-rata manusia ke tingkat *virtuoso*. Asosiasi-asosiasi religius rasional apa pun yang mengabaikan fakta gamblang ini, cepat atau lambat, mengikatkan ke pengalaman sehari-hari mereka konsekuensi-konsekuensi dari perbedaan-perbedaan di taraf dan jenis anugerah religius (*religious grace*).

[1] Oliver Cromwell (1559-1658), jenderal besar dan negarawan terkemuka yang memimpin pasukan parlemen melawan Charles I di Perang Sipil Inggris, lalu menjadi pelindung Inggris, Skotlandia, dan Irlandia tahun 1653-1658 selama terbentuknya republik persemakmuran. Parlemen Inggris sendiri kala itu kebanyakan diisi orang-orang saleh dari Anglikan, Presbiteran, dan Puritan, dan hanya sedikit yang diambil dari kelas atas sekuler. Meski Cromwell sendiri Calvinis, dia menjunjung tinggi toleransi beragama, membuat Puritanisme berjaya di masa kepemimpinannya bukan hanya dalam pengaruh politik dan agama, tapi juga menjadi bagian dari kaveleri elit Cromwell lantaran devosi asketik mereka.

[2] Negara Quaker Pennsylvania, anggota-anggota Quaker yang lari dari penganiayaan di Inggris ke Amerika Serikat tahun 1656, dan dengan cepat menyebar ke semua koloni Inggris di negeri itu, mendirikan pemerintahan sendiri-sendiri di beberapa wilayah seperti New England, Maryland, Virginia, dan lain lain, menjunjung tinggi sikap pasifisme (cinta damai), asketisme, dan toleransi iman, yang terbukti dari sikap mereka terhadap suku-suku Indian yang jauh lebih bersahabat ketimbang koloni-koloni lain yang bukan dipimpin kaum Quaker. Yang paling berpengaruh dari semuanya adalah negara Quaker Pennsylvania (1675-1756), khususnya di bawah kepemimpinan William Penn, sampai-sampai raja Charles II mengeluarkan dekrit untuk menangkapnya.

Menurut perspektif nilai-nilai dasar asketisme, dunia secara keseluruhan terus melandasi *massa perditionis*.[3] Satu-satunya alternatif yang tersisa hanya menyangkal tuntutan bahwa dunia mendukung klaim-klaim religius. Konsekuensinya, jika pembuktian kesetiaan religius masih dibuat di struktur kelembagaan dunia, karena alasan yang sama bahwa secara tak terelakkan ia tetaplah bejana alami pembawa dosa, maka ini adalah tantangan bagi pembuktian temperamen asketik, dan bagi semua jenis serangan sekuat mungkin bagi dosa-dosa dunia. Dunia tinggal di kondisi rendah yang tepat untuk statusnya sebagai sesuatu yang diciptakan. Karena itulah, penyerahan inderawi apa pun pada kebaikan-kebaikan dunia bisa membahayakan konsentrasi terhadap dan kepemilikan kebaikan tertinggi keselamatan, dilihat sebagai tanda ketidaksucian ruh dan kemustahilan untuk bisa lahir-kembali. Meskipun begitu, dunia sebagai ciptaan tuhan, yang kuasanya mengekspresikan diri di dalamnya tak peduli jenis kemakhlukannya, menyediakan satu-satunya medium yang melaluinya kharisma religius unik dapat menyediakan diri bagi pembentukan perilaku etis rasional sehingga manusia dapat terus merasa pasti dengan kondisi anugerahnya.

Karena itulah, ketika suatu bidang menyediakan pemastian aktif ini, maka tatanan dunia yang di dalamnya kaum asketis disituasikan, menjadi sebuah karir yang harus dipenuhinya secara rasional. Konsekuensinya, meski menikmati kekayaan jelas-jelas dilarang bagi kaum asketik, namun telah menjadi pekerjaannya untuk terlibat di aktivitas ekonomi, yang dengan penuh iman merasionalisasi persyaratan-persyaratan etisnya, untuk kemudian mendukung pembatasan legalitasnya. Jika campur-tangan bagi aktivitas pengakuisisian seperti itu sampai

[3] *Massa perditionis*, kata Latin yang artinya 'penghukuman untuk semua orang', namun di Abad Tengah, gereja menggunakannya sebagai istilah khusus yang merujuk pada 'penghukuman kekal di neraka untuk semua orang yang tidak beriman'.

sukses, maka ini bisa dianggap sebagai pemanifestasian berkat tuhan untuk upaya-upaya manusia saleh, dan kegembiraan tuhan atas pola hidup ekonominya.

Manifestasi lain dari asketisme dunia-batin ini juga harus dicatat. Ekses perasaan emosional apa pun terhadap sesama dilarang karena bisa mendeifikasi kemakhlukan, yang pada gilirannya menolak nilai unik karunia ilahi anugerahnya. Namun menjadi tugas manusia untuk berpartisipasi secara rasional dan serius di berbagai lembaga dunia yang rasional dan berarah-tujuan, dan di tujuan-tujuan obyektif mereka sebagai perangkat ciptaan tuhan. Dengan cara sama, erotisisme apa pun yang cenderung mendeifikasi makhluk manusia dilarang. Di sisi lain, adalah pekerjaan yang diberikan ilahi pada manusia untuk "serius membuat anak" (kata kaum Puritan) di sebuah pernikahan. Kemudian juga, ada larangan terhadap penggunaan paksaan, apalagi kekerasan, terhadap manusia lain karena alasan nafsu atau balas dendam, dan di atas semuanya, untuk motif-motif pribadi murni. Bukan lain karena merupakan tugas ilahi, bukan manusia, untuk menghukum dosa dan pemberontakan. Akhirnya, semua kesenangan sekuler pribadi terhadap kuasa dilarang, seperti pengilahian makhluk, meski diyakini bahwa tatanan legal rasional di masyarakat menyenangkan tuhan.

Mereka yang hidup sebagai kaum asketik duniawi adalah para rasionalis, bukan hanya dalam arti mensistematisasi sendiri secara rasional pola hidup pribadinya, tapi juga karena penolakannya terhadap segala sesuatu yang secara etis irasional, estetis, atau yang mengandalkan reaksi-reaksi emosi terhadap dunia dan lembaga-lembaganya. Tujuan yang distingtif selalu tetap berupa kontrol penuh kehati-hatian dan metodis bagi pola hidup dan perilakunya sendiri. Tipe asketisme dunia-batin ini meliputi, di atas semuanya, Protestanisme asketik, yang mengajarkan prinsip pemenuhan kewajiban dengan setia di dalam sebuah kerangka dunia sebagai satu-satunya metode

untuk membuktikan manfaat religius, meski di beberapa cabangnya sudah memperlihatkan warna ini di beragam taraf konsistensinya.

Namun demikian, isi keselamatan yang berbeda mungkin bukan terletak di kualitas aktif perilaku, yaitu kesadaran untuk melaksanakan kehendak ilahi, melainkan kondisi subyektif, sesuatu yang jelas berbeda, dan yang bentuk paling menyoloknya adalah iluminasi mistis. Ini dilakukan kelompok minoritas yang memiliki kualifikasi religius tertentu, yang bagi mereka merupakan produk akhir keputusan sistematis dari tipe aktivitas yang berbeda, yaitu kontemplasi. Karena aktivitas kontemplasi beranjak untuk meraih tujuan iluminasi mistisnya, pelenyapan semua kepentingan duniawi sehari-hari pun selalu dibutuhkan. Menurut pengalaman kaum Quaker, tuhan bisa berbicara di jiwa seseorang hanya ketika unsur kemakhlukan dalam diri manusia diam. Yang cocok dengan ide ini, jika bukan kata-katanya, adalah semua mistisisme kontemplatif dari Lao Tzu dan Budha hingga Tauler.[4]

Keyakinan-keyakinan subyektif dan mistis bisa juga menghasilkan sebuah pelarian dari dunia. Pelarian kontemplatif dari dunia, ciri khas Budhisme kuno, dan di beberapa tarafnya semua bentuk keselamatan Asiatik dan Timur Dekat, mirip sekali dengan perspektif kaum asketik—meski kita perlu membuat pemilahan gamblang pada keduanya. Dalam pengertian yang kita gunakan di buku ini, 'asketisisme menolak-dunia' utamanya diorientasikan menuju aktivitas di dalam dunia. Hanya aktivitas di dalam dunia yang dapat membantu kaum asketik meraih apa yang diperjuangkan, sebuah kapasitas untuk bertindak lewat

[4] Johann Tauler (1300-1361), pastur Dominikan yang bersama Meister Eckehart dan Heinrich Suso, memimpin gerakan mistik Rhineland, dan meskipun pengajarannya banyak didasarkan pada Thomas Aquinas, dia mengisi nuansa mistisismenya dengan Eckehart, menjadikannya praktis bukannya spekulatif. Martin Luther menghargai semua tulisan Tauler yang disusun dengan tata bahasa tertinggi Jerman Abad Tengah.

anugerah tuhan. Kaum asketik mengambil bentuk penjaminan-penjaminan kondisi anugerah yang dapat terus diperbaharui berbasis kesadaran, bahwa kepemilikan keselamatan religius yang utamanya memberi dia kekuatan untuk bertindak, dan kesadarannya bahwa lewat tindakan-tindakannya, ia melayani tuhan. Ia sendiri merasa menjadi ksatria demi kepentingan tuhan, tak peduli siapa musuhnya, dan bagaimana caranya melakukan pertempuran. Lebih jauh lagi, oposisinya terhadap dunia bisa dirasakan secara psikologis, bukan sebagai pelarian namun sebagai kemenangan berulang-ulang terhadap godaan-godaan baru yang harus diperanginya dengan aktif berkali-kali. Kaum asketik yang menolak-dunia mempertahankan, minimal, hubungan psikologis batin negatif dengannya, yang dianggap sebagai salah alat perjuangan untuk melawannya. Karena itulah lebih tepat jika di kasusnya ini mereka berbicara tentang 'menolak dunia' daripada 'lari dari dunia'. Lari memang jauh lebih mencirikan mistik kontemplatif.

Berbeda dari asketisme, kontemplasi utamanya sebuah perjuangan untuk bisa beristirahat di dalam tuhan dan di dalam dia saja. Ini mengandung ketidakaktifan, dan di bentuknya yang paling konsisten, mengandung penghentian berpikir, menampik segala sesuatu yang mengingatkannya kepada dunia, dan tentunya, peminimalan absolut semua aktivitas eksternal dan internal diri. Lewat jalan ini, mistikus meraih kondisi subyektif yang tampaknya menjanjikan jenis tertentu pengetahuan. Yang pasti, penitik-beratan subyektif bisa diberikan lebih ke pewarnaan emosi dari kepemilikan pengetahuan ini; secara obyektif, hal yang terakhir ini yang lebih menentukan.

Karakter unik pengetahuan mistik terdiri atas fakta bahwa meski lebih sulit dikomunikasikan sehingga lebih kuat dicirikan kandungan idiosinkratiknya, tetap saja diakui sebagai pengetahuan. Karena pengetahuan mistik bukan pengetahuan baru tentang fakta atau doktrin apa pun selain lebih merupakan

persepsi terkait seluruh pemaknaan di dunia. Penggunaan 'pengetahuan' ini diniatkan di mana pun istilah itu muncul di sejumlah rumusan kaum mistikus; ia mengacu ke bentuk praktis pengetahuan. *Gnosis* seperti ini pada dasarnya sebuah 'kepemilikan' atas sesuatu yang bisa saja beranjak dari orientasi praktis yang baru menuju dunia, dan yang di situasi tertentu, item-item pengetahuan baru dan yang dapat dikomunikasikan. Namun item-item ini tetap akan melandasi hal-hal yang bernilai dan yang tidak di dalam dunia. Di buku ini kita tidak begitu tertarik dengan detail problem umum tersebut selain hanya efek negatifnya bagi perilaku, berbeda dari semua jenis perilaku di kontemplasi yang efeknya sangat berlawanan dengan efek perilaku asketik, dan di pengertian terakhir inilah letak pemaknaan kita.

Kontras efek-efek asketisme dan kontemplasi bagi perilaku sangat menyolok, namun tanpa menjelaskannya lebih jauh kita akan menegaskan lebih dulu di titik ini bahwa pemilahan asketisme menolak-dunia (*world-rejecting*) dan kontemplasi lari-dari-dunia (*world-fleeing*) tersebut agak cair. Karena kontemplasi lari-dari-dunia pada hakikatnya harus diasosiasikan juga dengan sejumlah taraf pemolaan hidup yang terasionalisasi secara sistematis. Hanya ini, sesungguhnya, yang mengarah ke pengkonsentrasian manfaat keselamatan. Namun begitu, rasionalisasi hanya satu instrumen untuk meraih tujuan kontemplasi, dan pada esensinya, jenis yang negatif, yaitu terdiri atas penghindaran interupsi-interupsi yang disebakan lingkungan alam dan lingkungan sosial. Kontemplasi tidak selalu mengabaikan secara pasif mimpi atau hipnosis-diri sederhana, meski inilah yang sering ditemukan di praktiknya. Sebaliknya, jalan kontemplasi agak berbeda, yaitu pengkonsentrasian penuh semangat kebenaran-kebenaran tertentu. Aspek penentu proses ini bukan isi kebenaran-kebenaran, yang seringkali terasa sederhana bagi yang bukan mistikus, melainkan lebih merupakan

tipe penitik-beratan yang diberikan kepada kebenaran. Kebenaran-kebenaran mistis mulai dengan mengasumsikan posisi sentral di dalam dunia, dan berupaya mengintegrasikan semua jalinan pengaruhnya, sebuah pandangan yang total tentang dunia. Di Budhisme, tak seorang pun yang teriluminasi menjadi tercerahkan dengan mengafirmasi secara eksplisit formulasi-formulasi remeh yang sangat jelas terkait dogma sentral kaum Budhis, bahkan meski pelaku sudah meraih pemahaman yang jauh di dogma sentralnya. Satu-satunya cara untuk menjadi tercerahkan adalah mengkonsentrasikan pikiran yang sudah kita sebutkan di atas, bersama-sama prosedur lain untuk memenangkan keselamatan. Pencerahan pada esensinya terdiri atas kualitas unik perasaan, atau yang lebih kongkritnya, kesatuan emosi yang dirasakan dari pengetahuan dan suasana-hati yang dipilih bebas, menyediakan bagi mistikus jaminan pasti kondisi anugerah religiusnya.

Bagi kaum asketik juga, persepsi tentang yang ilahi lewat emosi dan kecerdasan sangat penting, dan hanya di kasus ini terletak 'penggerak' mereka, bisa dikatakan demikian. Pemastian-anugerah kaum asketik teraih ketika mereka sadar sudah berhasil menjadi alat bagi tuhannya, yaitu lewat tindakan etis-rasional yang diorientasikan sepenuhnya ke tuhan. Namun untuk mistikus kontemplatif, yang bukannya ingin atau dapat menjadi 'instrumen' tuhan, selain ingin menjadi 'saluran' saja, perjuangan etis kaum asketik entah yang tipenya positif atau negatif, tampaknya menjadi eksternalisasi berkelanjutan yang ilahi menuju beberapa fungsi yang terpinggirkan. Karena alasan inilah, Budhisme kuno merekomendasikan tidak berbuat apa-apa (*inaction*) sebagai prasyarat mempertahankan kondisi anugerah, dan di kasus apa pun, Budhisme memadukan penghindaran setiap tipe tindakan rasional bertujuan, yang dianggap bentuk paling berbahaya dari sekularisasi. Di sisi lain, kontemplasi mistikus tampak bagi kaum asketik sebagai perasaan senang

sendiri yang secara asketis tercela dan secara religius kosong—sebuah kesenangan di dalam penciptaan sendiri emosi-emosi, dan yang dilakukan dengan cepat lewat deifikasi kemakhlukan.

Dari sudut pandang mistikus kontemplatif, kaum asketik tampak, lewat kebajikan pembersihan-diri dan perjuangan transendentalnya, dan khususnya lewat kebajikan perilaku rasional asketisnya di dunia, menjadi terlibat selamanya dengan semua beban dari hal-hal yang diciptakan tuhan, mengkonfrontasikan tegangan tak terjawab antara kekerasan dan kemurahan hati, dan antara realitas empiris dan cinta. Kaum asketis, oleh karena itu, dianggap terasingkan secara permanen dari kesatuan dengan tuhan, dan terkesan seperti dipaksa menjadi kontradiksi sekaligus kompromi yang teralienasikan dari keselamatan. Sedagkan dari perspektif kaum asketik, mistik kontemplatif bukanlah berpikir tentang tuhan, luasnya kerajaan dan kemuliannya, atau pemenuhan kehendaknya, melainkan lebih merupakan berpikir secara eksklusif tentang diri sendiri. Karena itulah, kaum mistikus tinggal dalam ketidakkonsistenan kekal berdasarkan fakta sederhana, yaitu karena mistikus hidup, mau tak mau harus menyediakan pemeliharaan bagi hidupnya. Ini benar jika mistikus kontemplatif tinggal di dalam dunia dan lembaga-lembaganya, sehingga kaum mistikus yang lari-dari-dunia ini jadi lebih tergantung kepada dunia ketimbang kaum asketik. Karena sebaliknya, kaum asketik dapat mempertahankan hidup sebagai pertapa, memenangkan kepastian kondisi anugerahnya lewat pekerjaan yang dia kembangkan dalam rangka mempertahankan diri sebagai pertapa. Tidak demikian dengan kaum mistikus kontemplatif. Jika ia hidup konsisten sesuai teori yang diyakininya, maka ia harus mempertahankan hidup hanya lewat apa yang alam atau manusia beri kepada mereka. Ini mensyaratkan ia mesti tinggal di rimbun pepohonan, yang tidak selalu tersedia, atau mengandalkan sedekah. Inilah yang dilakukan *shramanas* Hindu

yang paling konsisten, dan yang bertanggung jawab bagi larangan paling ketat di semua regulasi *bhikshu* Hindu (yang juga ditemukan di kaum Budhis), yaitu menolak pemberian apa pun yang bukan dilakukan dengan sukarela.

Di kasus apa pun, kaum mistikus kontemplatif bertahan hidup dari apa pun hadiah yang diberikan dunia untuknya, dan ia tidak bisa terus hidup di dunia yang secara konstan terlibat di pekerjaan yang dilabeli kaum mistikus dosa dan mengarah ke pengalienasian diri dari tuhan. Bagi biarawan Budhis, pertanian adalah yang paling harus dihindari dari semua jenis pekerjaan yang ada karena tindakan ini pasti melukai atau membunuh makhluk hidup saat mengolah lahan meski sedekah yang diterima, kebanyakan berupa produk pertanian. Di situasi-situasi seperti ini, mistikus mau tak mau merasakan jika dirinya adalah aristokrat terkait keselamatan, yang meraih ekspresi paling mengejutkan dan memuncak di pengabaian mistikus terhadap dunia yang dianggap tidak tercerahkan, dan orang-orang yang tidak mampu meraih pencerahan lengkap, yang takdirnya pasti datang tanpa terelakkan sehingga membuat mereka tak terselamatkan. Inilah yang membuat satu-satunya kebajikan utama kaum awam di kalangan Budhis awal adalah menjunjung tinggi kaum biarawan, satu-satunya kelompok yang bisa disebut komunitas religius, dan yang melaluinya kaum awam terkemuka mendukungnya lewat sejumlah donasi. Namun begitu, menjadi aturan umum bahwa setiap manusia bertindak dengan suatu cara, bahkan kaum mistikus juga terpaksa bertindak sekecil dan sesedikit apa pun. Namun begitu ia tetap meminimkan aktivitas karena kerja tidak pernah memberinya kepastian bagi kondisi anugerahnya, dan selain itu, karena bisa menyimpangkannya dari persatuan dengan yang ilahi. Kaum asketik, di sisi lain, menemukan pemastian kondisi anugerahnya persisnya justru di perilaku dan karirnya di dunia.

Kontras antara model asketik dan mistik perilaku ini paling jelas terlihat ketika implikasi penuh penolakan-dunia dan lari-dari-dunia tidak ditelusur. Kaum asketik, ketika berharap untuk bertindak di dalam dunia, persisnya mempraktikkan asketisme batin, harus menekan jenis kebodohan yang membahagiakan terkait pertanyaan apa pun tentang makna dunia karena ia tidak boleh kuatir dengan pertanyaan-pertanyaan itu. Karena itulah, bukan kebetulan jika asketisme batin meraih perkembangan paling konsistennya di fondasi 'mutlak tak terjelaskannya' tuhan Calvinis, yang sangat jauh dari setiap kriteria manusia dan tak terselidiki motif-motifnya. Oleh karena itu, kaum asketik batin dianggap 'pekerja' yang tidak mencari atau menemukan hal-hal yang dibutuhkan untuk menggali makna praktik aktual pekerjaannya di dunia, karena kerangka total perspektifnya menyebutkan jika itu bukan tanggung jawabnya tapi tugas tuhannya. Baginya, pekerjaan sudah cukup jika sanggup memenuhi tindakan-tindakan rasionalnya di dunia ini, sedangkan dia pribadi menilai bahwa pekerjaannya itu demi ia bisa melakukan kehendak tuhan, meski signifikansi tertinggi untuk pemikirannya itu tidak pernah ia selidiki.

Di sisi lain, mistikus kontemplatif bukan di posisi menyadari tujuan primernya meraih pemaknaan esensial tentang dunia, dan karena itu memahaminya dalam bentuk yang rasional, karena alasan sama bahwa ia telah memahami makna esensial dunia sebagai kesatuan yang melampaui semua realitas empiris. Kontemplasi mistik tidak selalu menghasilkan pelarian-dari-dunia dalam arti menghindari setiap kontak dengan lingkungan sosial. Sebaliknya, kaum mistikus juga mensyaratkan diri untuk bisa mempertahankan kondisi anugerahnya dari setiap tekanan di tatanan dunia sebagai indeks bagi karakter yang bisa bertahan lama dari kondisi anugerah yang sama. Di kasus ini, bahkan posisi mistikus di kerangka kelembagaan dunia menjadi sebuah

pekerjaan juga, meski mengarah ke arah yang berbeda dari pekerjaan apa pun yang dihasilkan asketisme dunia-batin.

Asketisme maupun kontemplasi tidak pernah mengafirmasi dunia. Kaum asketik menolak karakter empiris dunia terkait kemakhlukan dan irasionalitas etisnya, menolak godaan etisnya akan harapan-harapan sensual bagi kepuasan epikureannya, dan pengandalannya akan kesenangan dan pemberian alamiah. Namun di waktu yang sama, ia menegaskan aktivitas rasionalnya di kerangka kelembagaan dunia, menegaskannya sebagai tanggung jawabnya, selain juga sebagai caranya memastikan kondisi anugerah. Di sisi lain, mistikus kontemplatif tinggal di dalam dunia yang penuh tindakan, khususnya tindakan untuk menampilkan performa di kerangka kelembagaan dunia, yang hakikat terdasarnya adalah godaan sehingga tindakannya semata-mata dilakukan demi mempertahankan kondisi anugerahnya.

Mistikus kontemplatif meminimkan aktivitas dengan menyerahkan diri ke tatanan dunia apa adanya, hidup menyamar—bisa dikatakan begitu—sebagai orang-orang rendah hati yang selalu bertindak, karena tuhan sudah memerintahkan sekali untuk selamanya bahwa manusia harus bisa hidup di dunia. Aktivitas mistikus kontemplatif di dalam dunia dicirikan oleh remuk-hati (*brokenness*) yang khas, diwarnai kerendahan hati. Ia secara konstan berjuang untuk bisa lepas dari aktivitas di dalam dunia agar bisa kembali pada keheningan dan peresapan tuhannya. Sebaliknya, kaum asketik, kapan pun ia bertindak apa pun tipenya, melihat dirinya instrumen tuhan. Karena alasan inilah, kerendahan hati asketik, yang dianggapnya sebagai kewajiban mutlak yang mesti ditunaikan sebagai makhluk ciptaan tuhan, selalu penuh semangat. Karena itulah, sukses tindakan asketis dianggap sebagai sukses tuhan sendiri, yang sudah mendukung tindakan sukses tersebut, atau minimal, sukses menjadi tanda khusus berkat ilahi bagi kaum asketik dan aktivitasnya. Namun bagi mistikus, tidak ada sukses yang

menyertai aktivitasnya di dunia bisa memiliki makna berarti untuk keselamatannya. Bagi mereka, memelihara kerendahan hati yang sesungguhnya di dalam dunia hanyalah satu-satunya penjamin bagi kesimpulan jika jiwanya tidak jatuh ke dunia yang setiap saat siap memangsa dirinya. Pada hakikatnya, semakin sadar mistikus sejati tinggal di dunia, semakin ia berusaha mematahkan sikap terhadap dunia, sehingga terbalik dari perasaan aristokratik yang bangga menghargai keselamatan, yang diupayakan mistikus kontemplatif adalah sebisa mungkin hidup menjauh dari dunia.

Bagi kaum asketik, jaminan keselamatan selalu memperlihatkan diri dalam tindakan rasional, terintegrasi begitu rupa menuju pemaknaan, tujuan, dan ketajaman cara, diatur oleh prinsip dan aturan tertentu. Sebaliknya bagi mistikus, yang benar-benar memiliki kondisi keselamatan yang secara subyektif tepat merupakan hasil dari kondisi subyektivitas, yang bisa jadi ini adalah sebuah antinomianisme. Keselamatannya memanifestasikan diri bukan di jenis aktivitas, tapi di kondisi subyektif dan kualitas idiosinkratiknya. Ia merasa dirinya tidak lagi terikat aturan perilaku apa pun kecuali perilakunya sendiri, yang merupakan upaya pemastian keselamatannya. Paulus harus bergumul dengan konsekuensi ini, di antara pergumulannya yang lain, akibat kontemplasi mistik (*panta moi eksestin*) yang dilakukannya, dan di banyak konteks lain, dia harus meninggalkan sejumlah aturan perilaku yang sesekali menjadi hasil pencarian mistis akan keselamatan.

Lebih jauh lagi, bagi kaum asketik, perintah ilahi mensyaratkan juga bagi kemakhlukan manusia sebuah penundukan tanpa syarat dunia ke norma-norma kebajikan religius, bahkan sebuah pentransformasian dunia ke arah tujuan ini. Di peristiwa yang semacam itu, kaum asketik akan muncul dari sel yang jauh dan eksklusif untuk mulai mengambil tempat di dunia sebagai nabi dalam oposisinya terhadap dunia. Namun ia akan selalu

menuntut dari dunia sebuah tatanan rasional yang etis dan penuh disiplin, sesuai disiplin-diri metodisnya pribadinya. Mistikus juga bisa tiba di posisi yang serupa dalam hubungannya dengan dunia. Pemaknaannya terhadap dunia batin ilahi, euforia kronis, dan kepemilikan kontemplatif kemenyendiriannya terkait keselamatan ilahi yang mendasar, dapat diubah menjadi sejenis perasaan akut kepemilikan kesakralan, atau kepemilikan tuhan yang berbicara di dalam dan melalui dirinya. Ia kemudian mulai berharap untuk bisa membawa keselamatan kekal bagi manusia sesegera mereka sudah dipersiapkan, seperti yang dilakukan kaum mistikus, sebuah tempat untuk tuhan bertahta di bumi, yaitu di dalam jiwa-jiwa mereka. Namun di kasus ini, hasilnya adalah munculnya mistikus sebagai ahli magi, yang akar-akar kuasanya bisa dirasakan berada di antara tuhan dan setan; meski bisa juga konsekuensinya adalah mistikus pada praktiknya seorang mistagog, dan kasus ini cukup sering terjadi.

Jika mistikus tidak mengikuti langkahnya menuju mistagog, untuk berbagai alasan yang akan didiskusikan nanti, ia bisa tetap mengusung kesaksiannya tentang tuhan lewat doktrin saja. Di kasus ini, khotbah revolusionernya ke dunia akan menjadi irasional ribuan kali lipat meremehkan setiap pikiran yang berasal dari tatanan rasional dunia. Ia akan menganggap keabsolutan perasaan akomistik universalnya sendiri tentang cinta/kasih sebagai sesuatu yang sepenuhnya adekuat untuk dirinya sendiri, bahkan merujuk perasaan ini sebagai satu-satunya yang bisa diterima tuhannya, dan menjadikannya fondasi bagi komunitas yang diperbaharui secara mistis pada manusia, karena perasaan tersebut berasal dari sumber ilahi sendiri. Transformasi sebuah mistisisme dari dunia menjadi sesuatu yang dicirikan tendensi revolusioner dan berlipat sering terjadi, di mana yang paling mengesankan adalah mistisisme revolusioner kaum Baptis

abad 16. Transformasi yang sebaliknya juga terjadi, seperti di pengakuan John Lilburne[5] ke Quakerisme.

Di ranah ketika agama batiniah keselamatan ini ditentukan oleh ciri-ciri kontemplatif, hasil yang lazim muncul adalah penerimaan terhadap struktur sosial sekuler, sebuah penerimaan yang relatif berbeda terhadap dunia namun minimal tetap rendah hati. Mistikus tipe Tauler contohnya, menyelesaikan kerja hariannya dan kemudian mencari penyatuan kontemplatif dengan tuhannya di saat senja, dan melanjutkan kerja rutinnya besok pagi, karena Tauler mengajarkan inilah tahap yang benar bagi penguatan batin. Dengan cara yang sama, Lao Tzu mengajarkan bahwa siapa pun yang sudah meraih kesatuan dengan Tao, dilakukan lewat kerendahan hati, bahkan menganggap dirinya tidak bernilai di hadapan banyak orang. Komponen mistik di Lutheranisme, yang karenanya anugerah tertinggi yang tersedia di dunia ini adalah *unio mystica utimate*, bertanggung jawab, bersama faktor-faktor lain, bagi ketidaksetujuan gereja-gereja Lutheran terhadap organisasi eksternal pengkhotbahan injil, dan juga bagi karakter anti-asketik dan tradisionalistik gereja-gereja tersebut.

Di kasus apa pun, mistikus tipikal tidak pernah seorang manusia yang menyolok di aktivitas sosial, pun tidak yang mencapai transformasi rasional tatanan duniawi berbasis pola hidup metodis yang terarah ke sukses eksternal. Di mana-mana, mistisisme sejati lebih membangkitkan tindakan komunal, suatu tindakan yang dicirikan akosmisme perasaan-perasaan mistis kasih. Mistisisme bisa meluaskan jenis efek psikologis ini, karenanya cenderung—di luar tuntutan logis riil—mendukung penciptaan komunitas-komunitas (*gemeinschaftsbildend*).

[5] John Lilburne (1614-1657), pemimpin kelompok revolusioner *Leveler*—salah satu varian Puritan—sebuah partai demokratik radikal selama Perang Sipil Inggris yang membuatnya memimpin perlawanan dan menjadi buron di pemerintahan Charles I, namun akhirnya semua idenya berhasil mempengaruhi reformasi di tubuh parlemen Inggris.

Inti dari konsep mistis gereja Kristen timur adalah keyakinan teguh bahwa kasih persaudaraan Kristiani, ketika cukup kuat dan murni, mau tak mau mengarah pada penyatuan semua hal, bahkan di keyakinan-keyakinan dogmatisnya. Dengan kata lain, manusia yang cukup bisa mengasihi satu sama lain, persisnya di pemahaman injil Yohanes tentang kasih, akan juga berpikir sama dan, karena irasionalitas serupa perasaan mereka sama, bertindak dengan sukarela semuanya untuk bisa menyenangkan Tuhan. Karena konsep inilah, gereja Timur bisa menyediakan otoritas rasional yang mustahil keliru (*infalllible*) bagi doktrin mereka. Pandangan yang sama juga menjadi basis keyakinan Muhammad bahwa otoritas-otoritas resmi dapat ditoleransi. Akhirnya, konsep ini, bersama faktor-faktor yang lain, bertanggung jawab untuk meminimkan pengorganisasian komunitas-komunitas monastik Budhisme awal.

Sebaliknya, di ranah ketika agama batin keselamatan ditentukan kecenderungan-kecenderungan asketik yang berbeda, hasil lazimnya adalah rasionalisme praktis, dalam arti maksimalisasi tindakan-tindakan rasional, yaitu maksimalisasi bagi sistematisasi metodis perilaku eksternal hidup, dan maksimalisasi organisasi rasional dan pelembagaan sistem-sistem sosial duniawi, entah di komunitas-komunitas monastik maupun di teokrasi-teokrasi.

Perbedaan historis yang tajam antara tipe agama keselamatan gereja timur dan Asiatik dengan yang bisa ditemukan utamanya di Barat adalah, kelompok pertama memuncak di kontemplasi sedangkan yang kedua di asketisme. Hal penting yang utama di perbedaan ini, khususnya bagi penelusuran empiris murni kita tentang agama, tidak serta-merta dihilangkan oleh fakta bahwa pemilahan ini cair sifatnya, di mana kombinasi berulang-kali ciri mistik dan asketik memperlihatkan jika elemen-elemen heterogen ini bisa berkombinasi, seperti yang terjadi di religiusitas monastik Barat.

Di India, bahkan prosedur terencana yang begitu asketik untuk meraih keselamatan, sama seperti juga yang dilakukan para rahib Jainisme, memuncak di tujuan tertinggi yang murni kontemplatif dan mistis; dan di Asia Timur, Budhisme menjadi agama khas keselamatan. Di Barat, sebaliknya, terpisah dari beberapa wakil *quietisme* yang berbeda, yang ditemukan hanya di masa-masa modern, bahkan agama tipe mistis yang sangat jelas ditransformasikan secara teratur ke pengejaran aktif kebajikan, yang pada dasarnya asketik di alur utamanya. Lebih persisnya, muncul di sepanjang jalan ini sebuah penyeleksian batin terhadap motivasi-motivasi yang meletakkan preferensi pokoknya di tipe perilaku aktif, umumnya tipe yang mengarah ke asketisme, dan yang mengimplementasikan preferensi motivasi ini. Bukan kontemplasi mistis St. Bernard dan para pengikutnya, atau spiritualitas Fransiskan, atau kecenderungan kontemplatif di kalangan Baptis dan Yesuit, pun tidak pengangkatan emosi Zinzendorf yang sanggup mencegah komunitas maupun mistik individu dari melekatkan pentingnya perilaku atau pendemonstrasian anugerah lewat sikap, meski hal-hal ini dikonsep berbeda-beda di tiap kasusnya. Penitik-beratan terhadap perilaku mungkin adalah hasil dari pengaruh asketik murni, atau bisa jadi karena berpotongan dengan penekanan kontemplatif tertentu. Itulah sebabnya Meister Eckhart akhirnya meletakkan Martha lebih tinggi ketimbang Maria, tak peduli penegasan Yesus sendiri.

Namun di beberapa ranah, penitik-beratan terhadap perilaku ini menjadi karakteristik Kristianitas sejak awal. Bahkan di periode paling dini, ketika semua jenis anugerah kharismatis ruh dianggap penentu utama pengudusan, apologetika Kristen sudah memberi jawab yang berbeda bagi pertanyaan bagaimana kita dapat membedakan asal-usul ilahi pencapaian pneumatik Kristus dan orang-orang Kristen dari fenomena serupa yang berakarkan Satanik atau demonik: jawaban ini adalah efek

menyolok Kristianitas terkait moralitas para pengikutnya yang ingin memastikan asal-usul kuasa ilahi. Tidak ada orang Hindu yang pernah membuat jenis pernyataan seperti ini.

Ada beberapa alasan bagi pemilahan dasar antara mistisisme dan asketisme ini, namun di titik ini, hanya yang kita butuhkan saja yang disoroti.

Hal pertama yang harus dipertimbangkan adalah fakta bahwa konsep tuhan transenden yang maha-hadir secara absolut, mengimplikasikan subordinasi sepenuhnya dan karakter kemakhlukan dunia yang diciptakan tuhan tersebut dari ketiadaan; muncul pertama kali di Asia Minor dan kemudian mempengaruhi Barat. Salah satu efek dari hal ini untuk Barat adalah prosedur terencana apa pun untuk meraih keselamatan sama saja artinya dengan menyusuri sebuah jalan yang secara permanen tertutup bagi deifikasi-diri apa pun, dan bagi kepemilikan subyektif mistis sejati atas tuhan, minimal dalam pemahaman mistis unik 'memiliki tuhan', karena tampaknya akan menjadi penghujatan jika sampai mengilahikan yang sekedar ciptaan. Langkah menuju konsekuensi-konsekuensi panteistik *utimate* pandangan mistis ini dihalangi karena selalu dianggap heterodoks. Sebaliknya, keselamatan selalu dianggap memiliki karakter justifikasi etis di hadapan tuhan, yang pada akhirnya bisa diraih dan dipertahankan hanya lewat beberapa jenis perilaku aktif di dalam dunia. Pemastian kualitas ilahi yang sesungguhnya dari kepemilikan mistis keselamatan (pemastian di hadapan penilaian *utimate* oleh mistikus sendiri) dapat diraih lewat jalan aktivitas semata. Aktivitas pada gilirannya berhadapan dengan paradoks-paradoks mistisisme, tegangan-tegangan, dan hilangnya penjarakan jauh mistikus dari tuhan. Semua ini dihindari mistisisme Hindu. Bagi agama Asiatik, dunia adalah sesuatu yang sekedar tersaji kepada manusia, sesuatu yang pada hakikatnya sudah ada sejak kekekalan; sedangkan bagi Barat, bahkan di kalangan mistikusnya, dunia adalah

sebuah karya yang diciptakan atau ditampilkan, sehingga tidak ada tatanan di dunia yang sifatnya kekal. Konsekuensinya, di dalam keselamatan mistis Barat, tidak bisa ditemukan hanya di kesadaran kesatuan absolut dengan tatanan hal-hal tertinggi dan bijak sebagai satu-satunya realitas yang ada. Tidak juga, di sisi lain, karya yang asal-usulnya ilahi bisa dianggap di Barat sebagai obyek yang harus ditolak secara absolut, seperti karakteristik lari-dari-dunia di Timur.

Namun demikian, kontras tajam antara agama timur dan agama barat ini berkaitan erat dengan karakter agama-agama keselamatan Asiatik sebagai agama yang murni cendekiawan yang tidak pernah meninggalkan konsep dunia empiris. Bagi kaum Hindu, benar-benar ada jalan yang memimpin langsung dari *insight* tentang konsekuensi-konsekuensi *utimate* rantai *karma* kausalitas menuju pencerahan, dan dari situ menuju penyatuan pengetahuan dan tindakan. Jalan ini tetap tertutup selamanya untuk setiap agama yang menghadapi paradoks absolut tuhan yang sempurna menciptakan dunia yang selamanya tidak sempurna. Bahkan di tipe agama terakhir, penguasaan intelektual dunia berarti sebuah gerak menjauh dari tuhan, bukannya menuju padanya. Dari sudut pandang praktis, oleh karena itu, mistisisme barat yang memiliki fondasi murni filosofis berdiri paling dekat dengan tipe Asiatik.

Hal lebih jauh yang perlu dipertimbangkan untuk memahami perbedaan dasar agama barat dan agama timur adalah berbagai faktor praktiknya. Penitik-beratan khusus mesti diberikan ke fakta bahwa Romawi Barat sendiri yang sudah mengembangkan dan mempertahankan hukum rasional, untuk berbagai alasan yang belum kita uraikan. Di Barat, hubungan manusia dengan tuhan menjadi, dengan suatu cara tertentu, sejenis hubungan yang terdefinisikan secara legal terkait ketundukan. Bahkan, pertanyaan keselamatan dapat ditelusuri lewat sejenis proses legal, sebuah metode yang kemudian diadopsi dengan agak

berbeda oleh Anselmus dari Canterbury.[6] Prosedur terencana legalistik bagi pencapaian keselamatan seperti ini tidak pernah bisa diadopsi oleh agama-agama timur yang menyimpan kuasa ilahi impersonal, atau yang menyimpan, meski tuhan berada di atas dunia, sebuah tuhan yang berdiri di dalam dunia, yang ikut terikat ke rantai kausal *karma*. Tidak juga arahan legalistik ini diambil agama-agama yang mengajarkan konsep Tao, keyakinan pada tuhan-tuhan leluhur di langit milik kaisar-kaisar Cina, atau di atas semuanya, keyakinan pada tuhan-tuhan populis Asiatik. Di semua kasus ini, bentuk tertinggi kesalehan mengambil bentuk panteistik, yang kemudian mengubah motivasi praktik ini menuju motivasi kontemplasi.

Aspek lain karakter rasional dari sebuah prosedur metodis untuk meraih keselamatan sebagian berakar di Roma, sebagian lagi di Yahudi. Orang Yunani, di luar semua penyimpangan kaum patrisiat kota terkait pemujaan Dionysus yang penuh kemabukan, menetapkan nilai positif bagi ekstasis, entah tipe orgia akut kemabukan ilahi, atau bentuk lebih lunak eforia yang dibangkitkan utamanya oleh ritme dan musik, sebagai pelengkap kesadaran ilahi yang unik. Bahkan di kalangan Yunani, kelas-kelas berkuasa khususnya hidup dengan bentuk lunak ekstasis ini sejak masih kanak-kanak. Baru sejak masa disiplin *hoplite*[7] menjadi dominan, Yunani tidak lagi memiliki kelas sosial yang

---

[6] Anselmus dari Canterbury (1033-1109), pendiri Skolastisisme, peletak pertama argumen ontologis bagi eksistensi Tuhan berbasis konsep kesempurnaan absolut, dan pembentuk teori pengampunan dan pembebasan dari dosa lewat hukuman dan pertobatan gereja.

[7] Hoplite dari kata Yunani *hoblon* 'perisai', pasukan infantri berat yang direkrut dari masyarakat umum, dilengkapi dengan tombak panjang (*phalanx*), pedang pendek, helm dan pelindung dada besi, dan perisai besi yang besar. Hoplite adalah tulang punggung pasukan Yunani kuno yang minim kaveleri, dibentuk akhir abad 8 SM, bertempur dalam formasi rapat satu tim (sebelumnya, infantri Yunani hanya bertempur satu-satu), menjadikan mereka kampiun di banyak perang. Pasukan Romawi lalu mengadopsi sistem pertempuran dalam barisan hoplite sebagai model bagi infanteri mereka, para legioner. Ilustrasi *hoblon*, *phalanx*, dan formasi tempur pasukan ini bisa dilihat di film '300'.

memegang prestise kebangsawanan resmi seperti di Roma. Hubungan-hubungan sosial di Yunani di semua hal lebih sederhana dan kurang begitu feodal. Di Roma sebaliknya, kaum bangsawan yang membentuk hirarki rasional jabatan ningrat kian meluas dan kuat, bahkan bisa memiliki seluruh kota dan provinsi sebagai klien keluarga, menolak sepenuhnya ekstasis seperti tari-tarian contohnya, sebagai hal yang tidak punya cita rasa terhormat kaum bangsawan. Ini nampak jelas di terminologi yang digunakan orang Romawi untuk menyebut kata Yunani *ekstasis* dalam kata Latin *superstitio*. Tari-tarian pemujaan dilakukan hanya di kalangan kolega keimaman paling kuno, dan di makna spesifik tarian, hanya di kalangan *fratres arvales*,[8] untuk kemudian hanya dilakukan di balik pintu-pintu tertutup, setelah kongregasi dimulai. Kebanyakan orang Roma menganggap tarian dan musik sebagai hal yang tidak pantas, karena itulah mereka tetap sulit untuk bisa kreatif di seni-seni ini. Orang-orang Roma juga mengalami ketidaksukaan yang sama terhadap latihan-latihan di *gymnasium*, di mana orang-orang Sparta sudah menciptakan sebuah arena khusus untuk latihan terencana. Senat melarang pemujaan Dionysus yang penuh kemabukan. Penolakan oleh bangsawan Roma, yang esensinya militer penakluk-dunia, terhadap setiap jenis ekstasis dan semua keasyikan dengan prosedur terencana individualistik untuk meraih keselamatan (yang berkaitan erat dengan antipati sama kuatnya birokrasi Konfusian terhadap semua metodologi keselamatan), oleh karena itu, menjadi salah satu dari sekian sumber rasionalisme empiris ketat Barat yang umumnya berorientasi politis praktis yang mendalam.

[8] *Fratres arvale* kata Latin untuk 'persaudaraan Arval', kolega keimaman Romawi kuno yang tugasnya memimpin ritual pengorbanan publik demi kesuburan tanah, sempat hilang eksistensinya, dan baru dihidupkan lagi di masa kaisar Agustus (63 SM-14 M) sampai Theodosius I (347-395), terdiri atas 12 anggota yang dipilih seumur hidup, direkrut dari orang-orang kelas atas seperti kaisar sendiri.

Ketika komunitas-komunitas Kristen berkembang di Barat, mereka menemukan bahwa kejijikan terhadap prosedur-prosedur ekstasis ini menjadi ciri semua agama yang berkembang di teritori Romawi. Komunitas Kristen di kota Roma sendiri kala itu, mengadopsi sikap yang menentang ekstasis dengan cukup sadar dan konsisten. Tidak pernah ditemukan bahwa komunitas ini menerima berdasar inisiatif mereka sendiri elemen irasional apa pun, dari nubuat kharismatis hingga inovasi terbesar musik gereja, ke dalam agama atau budaya mereka. Kekristenan awal jelas lebih miskin ketimbang Helenistik Timur dan jemaat di Korintus, bukan hanya dalam pemikiran-pemikiran teologisnya tapi juga, seperti yang diperlihatkan beberapa data, di setiap jenis manifestasi ruh (*pneuma*). Entah karena kurangnya teologi dan *pneuma* seperti ini atau bukan, rasionalisme praktis Kristianitas yang penuh kesadaran, warisan terpenting Roma bagi gereja Kristen, hampir di mana-mana mewarnai sistematisasi dogmatik dan etik bagi iman mereka, seperti yang sampai sekarang bisa kita rasakan. Perkembangan berikutnya dari prosedur-prosedur terencana bagi keselamatan di Barat terus berjalan di alur argumentasi yang sama. Persyaratan asketik regulasi-regulasi Benediktin kuno dan reformasi-reformasi di Cluny contohnya,[9] ketika diukur lewat standar-standar Hindu atau Timur, jelas lebih terbuka dan diadaptasi begitu rupa sehingga para novisiat bisa direkrut juga dari kelas-kelas sosial yang lebih tinggi. Namun di Barat, persisnya *pekerja* lah yang muncul sebagai

[9] Cluny, kota di Prancis tengah (distrik Saone-et-Loire), termasuk penting karena dibangunnya biara pusat bagi ordo Benediktin oleh Duke William dari Aquitaine tahun 901. Kemungkinan besar yang dimaksudkan Weber dengan reformasi Cluny di sini adalah yang dilakukan sejak Odo, pemimpin biara Benediktin generasi ke-2, yang di tahun 930 menyatakan bahwa semua biara mestinya tidak tunduk pada siapa pun kecuali Paus, memuncak di Hugh yang mengembangkan liturgi berbahasa Latin di ritual monastik, sampai kepemimpinan Bernard di abad 12 yang memperkenalkan aspek humanisme neo-Platonik ke kehidupan monastik, menjadikan Benediktin sebagai ordo yang penuh disiplin asketik, taat pada paus namun tetap humanis.

penanda khas monastisisme Kristen, sebagai instrumen bagi higienitas sekaligus asketisisme. Penitik-beratan ini menemukan ekspresi terkuatnya di regulasi-regulasi sederhana dan metodis kaum Cistercian.[10] Bahkan para rahib kemiskinan, berbeda dari sistem monastik di India, dipaksa untuk melayani hirarki dan tujuan-tujuan rasional, tidak lama sesudah mereka muncul di Barat. Tujuan-tujuan rasional ini meliputi khotbah, mewaspadai kaum pelaku bid'ah, dan sistematisasi kedermawanan, yang di Barat berkembang menjadi upaya aktual (*Betrieb*). Akhirnya, ordo Yesuit menghilangkan semua unsur yang tidak higienis dari asketisme lama menjadi disiplin rasional paling lengkap bagi tujuan-tujuan gereja. Perkembangan ini jelas-jelas berkaitan dengan hal-hal yang akan kita bahas di bab berikutnya.

Gereja Barat bisa dikatakan sebagai sebuah organisasi yang hampir semuanya rasional, dengan seorang kepala monarki dan sebuah kontrol kesalehan terpusat. Artinya, ia bukan hanya diperintah satu tuhan pribadi yang transenden, tapi juga satu penguasa bumi yang besar kuasanya, yang secara aktif mengendalikan hidup pengikut-pengikutnya. Gambaran seperti ini jelas tidak pernah ada di agama-agama Asia Timur, sebagian karena alasan-alasan historis, sebagian lagi karena hakikat agamanya. Bahkan Lamaisme, yang memiliki organisasi kuat, tidak punya birokrasi seketat mereka. Para pemimpin hirarki Asiatik di Taoisme, dan kaum patriarkh turun-temurun di sekte-sekte Cina dan Hindu selalu berupa separuh mistagog, separuh

[10] Cistercian, atau *Biarawan Putih*, atau kaum *Bernardin*, dari kata Latin *Cistercium* untuk kota Citeux di dekat Dijon, merujuk pada Bernardus dari Citeux, pendiri ordo monastik Katolik tahun 1098, sempalan ordo Benediktin karena ingin menerapkan asketisme seekstrem mungkin, menolak semua penghambaan ke bangsawan feodal, dan menerapkan kerja fisik manual bagi anggotanya demi memenuhi penghidupan. Cistercian yang pertama kali menerapkan sistem birokrasi modern di kehidupan biara, yaitu keseragaman aturan dan kebiasaan di semua biaranya, pertemuan tahunan demi membahas isu dan sikap ordo, kunjungan studi biara anak ke biara induk demi mempertahankan disiplin berbasis otonomi internal, dan penerapan sanksi seragam untuk setiap delik pelanggaran.

pemuja obyek-obyek antropolatrik dan separuh lagi—seperti di kasus Dalai Lama dan Taschi Lama[11]—para pemimpin sebuah agama monastik yang sepenuhnya berkarakter magis. Hanya di Barat, di mana para rahib menjadi angkatan yang berdisiplin dari sebuah birokrasi rasional jabatan, barulah asketisme mengarah ke dunia luar sehingga menjadi kian sistematis dalam metodologinya untuk menjalani hidup secara aktif dan rasional.

Lebih jauh lagi, hanya di Barat langkah tambahan diambil—oleh Protestanisme asketik—untuk menerjemahkan asketisme rasional menjadi kehidupan dunia. Ordo batin kaum darwis di Islam mengembangkan sebuah prosedur terencana untuk meraih keselamatan, namun prosedur ini, di semua variasinya, diorientasikan utamanya ke pencarian mistis akan keselamatan kaum sufi. Pencarian kaum darwis akan keselamatan ini, yang berakar dari sumber Hindu dan Persia, bisa memiliki karakter orgiastik, spiritualistik, atau kontemplatif di beberapa kasusnya, namun tidak pernah melandasi 'asketisme' dengan makna khusus yang kita gunakan di buku ini. Kaum Hindu memegang peran utama yang mempengaruhi orgia-orgia darwis hingga sejauh Bosnia. Asketisme kaum darwis bukan seperti kaum Protestan—sebuah etika religius bagi karir—karena tindakan-tindakan religius bagi kaum darwis memiliki hubungan yang kecil saja bagi pekerjaan sekuler mereka, dan di skema mereka, pekerjaan sekuler memiliki hubungan yang murni eksternal bagi prosedur terencana menuju keselamatan. Meskipun demikian, prosedur keselamatan bisa juga memberi efek-efek langsung bagi perilaku kerja manusia. Para darwis saleh yang bersahaja, yang mengutamakan satu hal, jauh lebih bisa dipercaya ketimbang orang-orang tak beragama, sama seperti kaum Parsi yang saleh menjadi kaya sebagai pebisnis karena prinsip utama yang mereka junjung tinggi adalah menjadi orang jujur.

[11] Taschi Lama atau *Tashi Dlama*, sebutan untuk pemimpin tertinggi biara Tashilhunpo di Tibet tengah, tempat lahirnya konsep Dalai Lama.

Namun kesatuan tak terputus yang mengintegrasikan dengan suatu cara yang sistematis antara sebuah etika pekerjaan di dunia dengan pemastian keselamatan religius, adalah kreasi unik Protestanisme saja. Lebih jauh lagi, hanya di etika Protestan tentang pekerjaan barulah dunia, di luar semua ketidak-sempurnaan makhluknya, memiliki signifikansi unik dan religius, suatu obyek yang melaluinya manusia memenuhi kewajiban-kewajibannya lewat perilaku rasional sesuai kehendak dari suatu tuhan yang mutlak transendennya. Ketika sukses memahkotai perilaku rasional, berkesadaran, dan berarah-tujuan ini tanpa melulu terorientasi secara eksklusif ke pencapaian dunia, maka sukses yang demikian akan dianggap sebagai tanda bahwa berkah tuhan turun bagi perilaku tersebut. Asketisme batin ini memiliki sejumlah konsekuensi berbeda yang tidak ditemukan di agama lain mana pun. Agama ini menuntut semua kaum beriman, jadi bukan hanya yang berselibat seperti biarawan, agar menghindari semua kesenangan erotis; bukan kemiskinan, melainkan penghilangan semua kemalasan dan kesenangan mengeksploitasi pihak-pihak yang tidak berkecukupan dan miskin, bukan mati-dalam-hidup asketis kaum biarawan, namun sebuah kewaspadaan, yang mengontrol secara rasional pola-pola hidup, dan untuk menghindari semua orang yang sudah menyerah pada keindahan dunia, kepada seni, atau kepada suasana hati dan emosi belaka. Tujuan seragam dan gamblang asketisme ini adalah pendisiplinan dan pengorganisasian secara metodis seluruh pola hidup. Wakil tipikalnya adalah 'pekerja', dan hasil uniknya adalah organisasi rasional dan pelembagaan hubungan sosial.

Teori utama lain terkait pencapaian keselamatan ini adalah yang menolak kerja diri sendiri sebagai hal yang tidak tepat sama sekali untuk tujuan-tujuan keselamatan. Di sudut pandang ini, keselamatan bisa diakses hanya sebagai konsekuensi pencapaian beberapa pahlawan yang banyak dikaruniai anugerah, atau

pencapaian sebuah tuhan yang telah berinkarnasi untuk tujuan dasar ini, yang anugerahnya dikembalikan ke pemujanya, *ex opere operato*. Anugerah bisa juga tersedia sebagai efek langsung aktivitas-aktivitas magi, atau didistribusikan ke siapa pun dari kelebihan anugerah yang sudah dikumpulkannya sebagai buah dari pencapaian-pencapaian penyelamat manusia atau ilahi tersebut.

12

Soteriologi dan Jenis-jenis Keselamatan

Keyakinan-keyakinan di dalam keselamatan melalui anugerah berlimpah yang dikumpulkan oleh pencapaian seorang pahlawan atau inkarnasi tuhan, biasanya dibantu oleh evolusi mitos-mitos soteriologis—dan di atas semuanya, semua mitos tuhan yang berjuang atau menderita—yang di berbagai manifestasinya telah berinkarnasi dan diturunkan di atas bumi atau telah melewati dunia orang mati. Selain tuhan alamiah, khususnya tuhan matahari yang bersaing dengan kekuatan alam lain, persisnya dengan gelap dan dingin, dan yang telah memenangkan baginya para pengguna musim semi, sekarang muncul di basis mitos-mitos keselamatan seorang penyelamat, yang mirip Kristus, membebaskan manusia dari kuasa setan. Tipe penyelamat ini diluaskan lebih jauh di tujuh *arkhon*[1] kaum

[1] *Arkhon*, istilah kaum Gnostik untuk sejumlah dunia kekuatan yang diciptakan dari materi dan diperintah oleh tuhan tingkat rendah yang disebut Demiurgos. Karena Gnostisisme menganggapnya materi jahat, maka *arkhon* dilihat sebagai tempat kekuatan-kekuatan jahat berada, bahkan kadang *arkhon* kadang

Gnostik, yang menyelamatkan manusia dari perbudakan pada determinisme astrologis atas takdir; dan di Demiurgos dan Yahweh Gnostisisme, yang berdasarkan perintah tuhan yang mewahyukan diri dan penuh anugerah, menyelamatkan manusia dari korupsi yang dibawa padanya oleh tuhan pencipta yang lebih rendah peringkatnya. Penyelamat, seperti kasus Yesus, dapat menyelamatkan manusia dari kemunafikan berhati keras dan membatunya dunia. Atau yang lain, keselamatan dapat beranjak dari kesadaran yang menekan akan keberdosaan, muncul dari kesadaran manusia akan kemustahilan memenuhi persyaratan tertentu hukum seperti kasus Paulus, dan dengan cara yang agak berbeda, di kasus Agustinus dan Luther. Akhirnya, keselamatan bisa juga datang dari terganggunya batin saat menyadari hakikat keberdosaan individu itu sendiri, seperti kasus Agustinus. Di semua kasus ini, penyelamat memimpin manusia naik ke atas menuju surga yang aman, yang penuh dilimpahi anugerah dan kasih dari suatu tuhan yang baik.

Agar bisa meraih tujuan-tujuan ini, penyelamat harus berperang dengan naga-naga atau setan-setan jahat, tergantung karakter keselamatan yang dicari. Di beberapa kasus, ia sebenarnya tidak sanggup memasuki peperangan tersebut—seringkali ia hanya anak kecil yang suci dari semua dosa—sehingga harus tumbuh besar terlebih dahulu di tempat persembunyian, atau bisa juga akhirnya ia terbunuh agar bisa menjelajahi alam orang mati sehingga nantinya dapat bangkit lagi, dan kembali ke para pengikutnya dengan penuh kejayaan. Dari keyakinan khusus ini, bisa juga berkembang pandangan bahwa kematian penyelamat adalah prasyarat untuk memperoleh kuasa tertinggi sehingga dapat menebus semua jiwa yang tercengkeram iblis akibat dosa-dosa manusia. Inilah perspektif Kristen perdana. Atau, kematian

dianggap sebagai sosok tuhan jahat (setan, iblis) itu sendiri. Ada 7-12 *arkhon* yang dipercayai kaum Gnostik, dan uraiannya kadang bercampur-aduk dengan konsep tentang 7 planet (bintang) di masa itu, dan dengan konsep *zodiak* Yunani kuno.

penyelamat dilihat sebagai cara menunda kemarahan tuhan, yang untuk ini, penyelamat tampil sebagai pendoa syafa'at bagi manusia, seperti di kasus Kristus, Muhammad, dan nabi atau penyelamat lainnya. Lagi, penyelamat bisa juga, seperti para pengusung keselamatan kuno di agama-agama magi, membawakan manusia pengetahuan terlarang tentang api, seni-seni teknis, tulisan, atau mungkin, prasyarat dasar menundukkan setan-setan di dunia ini, atau membuka jalan menuju surga, seperti di Gnostisisme. Akhirnya, pencapaian yang menentukan dari sosok penyelamat bisa juga mengandung, bukan dalam pepeperangan atau penderitaan kongkrit, melainkan di akar metafisik *utimate* terkait seluruh proses. Basis metafisik *utimate* ini adalah, tentunya, inkarnasi suatu tuhan hanya alat untuk menjembatani jurang tuhan dan makhluk-makhluk ciptaannya. Konsep metafisik ini melandasi puncak spekulasi Yunani tentang keselamatan, seperti dalam Athanasius.[2] Inkarnasi tuhan menyajikan pada manusia kesempatan untuk berpartisipas secara signifikan di dalam tuhan, atau seperti yang dikatakan Iranaeus,[3] "Memampukan manusia menjadi tuhan-tuhan." Rumusan filosofis paska-Athanasian untuk ini adalah tuhan, dengan berinkarnasi, mengasumsikan esensi (dalam pengertian Platonik) kemanusiaan. Rumusan ini merujuk ke pentingnya aspek metafisik konsep *homoousios* (hakikat manusia).[4]

---

[2] Athanasius (293-373), teolog, negarawan dan pemimpin negeri Mesir, tokoh utama ortodoksi Kristen melawan Arianisme yang meyakini Anak Allah adalah mahluk ciptaan Allah Bapa meski tidak sama esensinya dengan manusia biasa.

[3] Irenaeus (120-203), uskup Lugdunum (Lyon), teolog terkemuka yang melawan Gnostisisme, dengan menekankan iman kepada Alkitab, kredo, dan otoritas doktrin gereja.

[4] *Homoousis*, dari kata Yunani yang artinya 'esensi/substansi dasar manusia', istilah kunci doktrin Kristologi yang dirumuskan pertama kali di Konsilis Nicaea tahun 325 dalam 'pengakuan iman' untuk menyelesaikan kontroversi dengan Arianisme. Di Konsili Konstantinopel tahun 381, istilah ini dimasukkan lagi ke versi 'pengakuan iman' yang sedikit berbeda, untuk kemudian dipegang gereja Ortodoks sampai sekarang.

Menurut pandangan yang lain, tuhan mungkin tidak setuju dengan satu tindakan tunggal inkarnasi sebagai akibat dari penderitaan yang terus-menerus menimpa dunia, yang pada praktiknya aksiomatis di pemikiran Asiatik, sehingga tuhan harus terus berinkarnasi di periode-periode tertentu, atau di interval-interval tertentu, atau secara berkesinambungan. Keyakinan pada inkaranasi berkelanjutan adalah prinsip dasar ide kaum Budhis Mahayana tentang *Bodhisattva*,[5] meski ide ini justru diyakini dari ucapan-ucapan Budha sendiri yang sebenarnya mengesankan keyakinan akan durasi terbatas doktrinnya di bumi. Lebih jauh lagi, Bodhisattva justru direpresentasikan sebagai ideal yang lebih tinggi ketimbang Budha karena justru Bodhisattva yang sudah memandunya memasuki *Nirvana*, menjadikannya hanya sekedar teladan dari rangkaian misinya yang penting, yang fungsi universalnya adalah untuk melayani manusia. Di sini lagi-lagi, penyelamat 'mengorbankan' diri. Selain Yesus yang unggul di jamannya ketimbang para penyelamat di pemujaan soteriologis lain yang bersaing ketat—dari fakta utama bahwa ia orang yang sungguh disaksikan para rasul bangkit dari kematian—inkarnasi tuhan dalam tubuh para manusia secara berkesinambungan seperti sosok Dalai Lama juga menjadi kesimpulan yang logis untuk soteriologi inkarnasi ini. Namun ketika distributor ilahi atas anugerah yang tinggal di tubuh manusia di bumi sebagai inkarnasi tidak terus hidup, makna-makna lain yang lebih masuk akal dibutuhkan untuk mempertahankan kumpulan massa beriman, yang ingin berpartisipasi secara pribadi di pemberian-pemberian anugerah yang disediakan tuhan mereka. Instrumen-

[5] Bodhisattva (Sanskerta) atau Bodhisatta (Pali) yang artinya 'dia yang esensinya adalah bodhi (pencerahan)', konsep Mahayana yang menyebutkan bahwa dialah yang membimbing Budha historis (Sidharta Gautama) ke jalan pencerahan, menjadikannya teladan, dan terus membimbing orang lain sesudahnya untuk menjadi Budha di hidup ini atau di hidup berikutnya sampai akhirnya tiba di Nirvana. Bodhisattva dapat berinkarnasi menjadi manusia apa pun, seberapa pun jumlah yang dibutuhkan agar manusia bisa lepas dari karma, bahkan ia juga ada di Nirvana untuk memimpin semua manusia yang sudah menjadi budha.

instrumen anugerah yang lebih masuk nalar inilah, yang sangat beragam jenisnya, yang memberi pengaruh kuat bagi karakter keagamaan jenis ini.

Untuk yang hakikat esensialnya magis, pandangan mereka menyatakan bahwa manusia dapat memadukan kekuatan ilahi ke dalam dirinya sendiri lewat pencernaan fisik substansi ilahi tertentu, atau hewan totemik sakral yang di dalamnya ruh kuat terinkarnasi, atau beberapa sajian yang sudah ditransformasi secara magis menjadi tubuh suatu tuhan. Yang setara magisnya dengan ini adalah konsep bahwa melalui partisipasi di misteri-misteri tertentu, seseorang dapat berbagi langsung hakikat tuhan, dan karenanya dilindungi dari kuasa-kuasa jahat (rahmat sakramen).

Di fase berikutnya, cara-cara memperoleh berkat ilahi ini bisa berwujud magis maupun ritualistik, dan di kedua kasus ini, cara-caranya itu mengandung bukan hanya keyakinan pada penyelamat berupa tuhan yang berinkarnasi dalam hidup manusia di bumi, namun juga rasa percaya pada eksistensi imam-imam atau para mistagog yang jelas-jelas manusia sepenuhnya. Selain itu, cara anugerah ilahi ini didistribusikan bergantung sepenuhnya ke satu ukuran penting berikut: apakah pemastian bukti-bukti kepemilikan pribadi akan karunia kharismatis anugerah tersebut untuk menjembatani di bumi antara manusia dan penyelamat seperti ini dibutuhkan ataukah tidak. Jika pemastian bukti dibutuhkan, seorang fungsionaris agama yang tidak lagi mendapat bagian di kondisi anugerah itu, contohnya imam yang sudah melakukan dosa fatal, tidak bisa menjembatani secara sah dan terpercaya anugerah ini ketika memimpin sakramen. Konsistensi ketat dalam prinsip pendistribusian kharismatis bagi anugerah seperti ini dipertahankan kaum Montanis, Donatis, dan secara umum, semua yang mengambil posisi eselon kepemimpinan gereja yang membutuhkan karunia profetik dan kharismatis, contohnya komunitas-komunitas

religius jaman antik di luar gereja. Hasil dari pandangan ini adalah bukan hanya setiap uskup yang memangku suatu jabatan atau yang memiliki kredensial (mandat) lain, tapi hanya uskup yang memanifestasikan verifikasi nubuat atau saksi-saksi lain ruh, yang sanggup mendistribusikan secara efektif anugerah ilahi. Inilah yang minimal terjadi ketika yang dibutuhkan adalah pendistribusian anugerah di sebuah penitensi/pertobatan bagi mereka yang sudah jatuh ke dosa fatal.

Setelah membahas persyaratan ini, sekarang kita akan menyoroti konsep pendistribusian anugerah yang sangat berbeda. Di sini, keselamatan turun lewat kebajikan anugerah yang didistribusikan di sebuah basis berkelanjutan lewat beberapa organisasi komunal yang memiliki kredensialitas (mandat) ilahi atau profetik karena sudah mendirikannya. Terkait tipe operasi ini, kita akan menyisihkan soal 'anugerah-kelembagaan' (*Anstalsgnade*) untuk dibahas lebih jauh nanti. Komunitas resmi atau kongregasi dapat meluaskan kuasanya secara langsung lewat sakramen-sakramen yang murni magis, atau lewat kontrolnya atas pengakumulasian pencapaian-pencapaian tak terhitung yang dilakukan pejabat-pejabat atau para pengikut kongregasi, yaitu pencapaian-pencapaian yang menghasilkan berkah atau anugerah ilahi.

Di mana pun anugerah kelembagaan beroperasi secara konsisten, ringkasnya, ada 3 prinsip yang terlibat. Pertama, *extra ecclesiam nulla salus*: keselamatan tidak bisa diperoleh lepas dari keanggotaan di lembaga atau gereja tertentu yang dipercayai memegang kendali anugerah. Kedua, bukan kualifikasi kharismatis pribadi imam yang menentukan efektivitas distribusi anugerah ilahi ini. Ketiga, kualifikasi religius pribadi setiap individu yang membutuhkan keselamatan, berbeda dari lembaga yang memegang kuasa untuk mendistribusikan anugerah religius itu. Artinya, keselamatan bersifat universal; dapat diakses oleh hal-hal lain di luar persyaratan ketat yang umum berlaku bagi

virtuoso religius. Para *virtuoso* ini malah bisa dianggap tersangka jika kesejatian profesi religius mereka sampai dianalisa, bahkan mungkin pasti tidaknya keselamatan mereka sendiri. Para *virtuoso* religius harus dicurigai jika selain mengandalkan kapasitas gereja terlembagakan untuk mendistribusikan anugerah, mereka ternyata juga berusaha meraih anugerah lewat kekuatan diri sendiri, atau memperjualbelikan jalan mereka menuju tuhan itu. Di teori ini, semua manusia diyakini mampu menemukan keselamatan jika mereka bersedia mematuhi persyaratan-persyaratan tuhan untuk meningkatkan kadar anugerah yang didistribusikan oleh gereja demi mencukupkan perolehan keselamatan mereka itu. Tingkat pencapaian etis pribadi ini, oleh karena itu, dibuat sesuai dengan rata-rata kualifikasi manusia, yang praktisnya, ini berarti standar yang ditetapkan cukup rendah. Siapa pun yang kemudian bisa menguasai lebih banyak ruang etis, seperti para *virtuoso* religius, akan dapat, sebagai tambahan untuk memastikan keselamatannya sendiri, mengakumulasi pekerjaan-pekerjaan baik (*good works*) bagi nama baik lembaga, yang kemudian mendistribusikannya kepada mereka yang membutuhkan pekerjaan-pekerjaan baik itu.

Sudut pandang yang baru saja kita deskripsikan adalah sikap khas gereja Katolik, yang menentukan sebagai karakter idiosinkratiknya lembaga anugerah, sudah berkembang di beberapa abad namun baru resmi sejak Gregorius Agung. Walau demikian, pada praktiknya, sudut pandang gereja Katolik ini lebih memadukan orientasi yang relatif magis relatif etis dengan orientasi soteriologis.

Perilaku aktual hidup dipengaruhi di berbagai tarafnya oleh pendistribusian kharismatis individu dan lembaga bagi anugerah, tergantung kondisi-kondisi yang melekat ke penjanjian (*vouchsafing*) jalan-jalan anugerah. Situasi-situasi yang berperan di sini serupa dengan yang berperan di ritual, tempat anugerah sakramen dan kelembagaan memperlihatkan daya tarik terkuatnya. Meski

faktor lain sesekali memiliki juga signifikansi utamanya: setiap distribusi otentik anugerah oleh seseorang, tak peduli apakah otoritasnya berasal dari karunia kharismatis pribadi atau dari status resminya di lembaga, memiliki efek bersih pelemahan tuntutan-tuntutan moralitas terhadap individu, bahkan meski pendistribusian anugerah bekerja kuat dalam arahan moral yang tegas. Penjanjian-anugerah selalu mengandung pelepasan subyektif individu yang membutuhkan keselamatan; konsekuensinya, ia memfasilitasi kapasitas untuk menanggung rasa bersalah dan, hal-hal lain yang setara dengannya, umumnya membebaskannya dari kebutuhan untuk mengembangkan suatu pola hidup individual yang terencana berdasarkan fondasi-fondasi etis. Pendosa tahu ia selalu menerima pengampunan jika terlibat di beberapa praktik religius sesekali, atau mengerjakan beberapa ritual sekaligus. Ini sangat penting karena dosa dianggap sebagai tindakan memisahkan diri sehingga pemulihannya hanya bisa ditetapkan lewat kompensasi atau pendendaan. Karena itulah, nilai lebih dilekatkan ke tindakan-tindakan individu kongkrit daripada pola kepribadian total seperti yang diasumsikan asketisme, kontemplasi, atau pengendalian-diri yang selamanya ketat dengan pembuktian kesetiaan religius yang kuat, persisnya karena pola ini secara konstan dapat terus ditetapkan kebaruannya. Konsekuensi yang lebih jauh, tidak ada kebutuhan yang bisa dirasakan untuk meraih *certitudo salutis* lewat kekuatan diri, dan demikianlah, kategori *certitudo salutis* inilah, yang di situasi lain memiliki konsekuensi etis signifikan, menurun sepenuhnya dalam kadar pentingnya.

Karena alasan-alasan yang baru saja kita diskusikan, kendali kekal terhadap pola hidup individu lewat jabatan resmi entah bapa pengakuan atau pengarah spiritual, yang diberdayakan untuk mendistribusikan anugerah, sebuah kendali yang di hal-hal tertentu sangat efektif dalam praktiknya sering dibatalkan oleh situasi-situasi bahwa selalu terdapat anugerah

yang tersisa bagi pendistribusian kebaruan. Tentunya lembaga pengakuan, khususnya yang diasosiasikan dengan denda, agak ambivalen efeknya, tergantung caranya diimplementasikan. Metode pengakuan yang kurang begitu berkembang dan agak umum menjadi ciri gereja Rusia, seringkali mengambil bentuk pengakuan bersama akan kebersalahan sikap di ritual umum yang terbuka, dan yang tentunya tidak bisa memberi efek bagi perilaku hidup seaktual dan semaksimal mungkin. Selain itu, praktik pengakuan gereja Lutheran awal jelas tidak efektif. Katalog dosa dan hukuman di kitab-kitab suci sakral Hindu tidak membedakan ritual dengan dosa-dosa etis, berpadu dengan kepatuhan menjalankan ritual—mungkin demi mendukung kepentingan kelas Brahmana—sebagai satu-satunya metode pengakuan. Konsekuensinya, pola hidup sehari-hari dapat dipengaruhi agama-agama seperti ini hanya di arah-arah tradisionalisme. Bahkan anugerah sakramen *guru-guru* Hindu melemahkan lebih jauh kemungkinan apa pun bagi pengaruh etis.

Gereja Katolik menyebarkan kekristenan di Eropa Barat dengan kekuatan tak tertandingi lewat kebajikan sistem pengakuan dosa dan penitensi yang tiada duanya, kombinasi teknik-teknik hukum Romawi dengan konsep denda (*Wergeld*) fiskal Teutonik.[6] Namun efektivitas sistem ini dalam mengembangkan rancangan rasional hidup agak terbatas, selain juga kerusakan tak terelakkan dari sistem dispensasi yang agak longgar. Kendati demikian, pengaruh dari pengakuan dosa di perilaku sangat menyolok secara 'statistik' karena

[6] Teuton, suku Jerman kuno yang tinggal di Semenanjung Climbric (Jutland), lalu di tahun 120 SM bermigrasi bersama suku Cimbri ke selatan, dan di tahun 105 SM, suku Teuton menempati Galia sampai kemudian dimusnahkan jenderal Romawi, Gaius Marius, tahun 102 SM. Meskipun suku ini sudah lenyap, tapi namanya tetap diabadikan untuk sinonim Jerman, sehingga ketika bangsa itu terlibat di Perang Salib, mereka menamai pasukan elitnya Ksatria Teuton (*Teutonic Knight*). Kemungkinan besar, konsep denda yang dirujuk Weber ini bukan suku Teuton yang sudah punah, melainkan praktik fiskal sesudahnya di bangsa Jerman.

sanggup memberlakukan secara mengesankan sistem dua-anak-per-keluarga di kalangan orang-orang saleh Katolik, meski pembatasan terhadap kekuatan gereja Katolik di Prancis amat jelas di titik ini.

Pengaruh historis luar biasa dikembangkan lewat peniadaan di Yudaisme dan Protestanisme asketik atas apa pun yang mirip pengakuan dosa, dispensasi anugerah oleh manusia biasa, atau anugerah sakramen magistik. Pengaruh historis ini mendukung evolusi pola hidup yang terasionalisasi secara etis (*ethisch rationalen Lebensgestaltung*) entah di Yudaisme maupun di Protestanisme asketik, di luar perbedaan-perbedaan mereka di hal-hal yang lain. Agama-agama ini memang tidak menyediakan kesempatan, seperti yang bisa dilakukan oleh pelembagaan anugerah pengakuan dosa atau pemurnian, yang sanggup menghasilkan pelepasan dari dosa. Hanya kaum Metodis yang masih mempertahankannya di pertemuan-pertemuan tertentu, yang disebut 'kumpulan duabelas-duabelas', sebuah sistem pengakuan dosa yang dilakukan satu sama lain di kelompok-kelompok yang terdiri atas 12 orang, dan yang memiliki efek sama kuatnya dengan sistem Katolik meski mengarah ke jalur berbeda. Dari pengakuan-pengakuan publik atas keberdosaan ini muncullah pengakuan semi-orgia yang dipraktikkan gereja Bala Keselamatan.

Anugerah-kelembagaan, pada hakikatnya, sangat cenderung dan secara khusus menjadikan kepatuhan kebajikan utama dan prasyarat utama keselamatan. Ini tentunya mengandung juga ketundukan pada otoritas, entah pada lembaga atau pribadi kharismatis yang mendistribusikan anugerah. Di India contohnya, *guru* sesekali dapat mengembangkan otoritas yang tak terbatas. Di kasus-kasus ini, pola perilaku yang dihasilkan bukanlah sistematisasi yang berakar dari dalam diri dan memancar keluar dari sebuah pusat yang sudah diraih individu, melainkan lebih dikembangkan dari beberapa pusat di luar

diri. Isi pola hidup di sini bukan dipersiapkan untuk meraih sistematisasi etis melainkan lebih ke arah yang lain.

Namun otoritas eksternal seperti ini meningkatkan elastisitas kongkrit perintah-perintah sakral, dan karenanya membuatnya lebih mudah untuk menyesuaikan mereka ke praktik dalam rangka mengubah situasi-situasi eksternal, meski arahnya berbeda dari etika yang berbasis suasana-hati religius. Satu contoh elastisitas ini disediakan gereja Katolik abad 19 di pelarangan khusus tanpa-paksaan (dalam praktiknya) terkait riba, di luar pelarangan 'ketamakan' yang validitasnya lebih kekal karena berbasis otoritas bibel dan dekrit kepausan. Yang pasti, pelaku tidak pernah dituntut untuk menjalani pembuktian kesalahan dengan ketat—jelas ini mustahil dilakukan gereja—namun arahan cukup efektif karena larangan dikeluarkan secara internal kasat-mata dari istana Vatikan ke para imam pengakuan, yang karenanya membuat mereka harus menahan diri untuk tidak tersandung kasus apa pun selama bertugas memimpin pengakuan dosa, khususnya melanggar aturan riba ini, sehingga dapat memberikan penitensi lewat otoritasnya. Prosedur ini diterima begitu saja dengan asumsi *Holy See*[7] bakal tahu ketidakjujuran pejabat pengakuan imam sehingga hukuman bakal jatuh jika dia sampai melanggar. Ada juga periode di Prancis ketika imam bertindak dengan cara yang sama untuk masalah-masalah yang dibawa keluarga-keluarga yang hanya punya dua anak. Oleh karena itu, nilai religius tertinggi di sini adalah kepatuhan murni terhadap lembaga, yang dianggap berfaedah secara inheren, bukannya kewajiban etis kongkrit dan

[7] *Holy See*, istilah yang diberikan pada kepausan yang dianggap wakil Tuhan, merujuk pada tugasnya menjaga standar iman dan perilaku kaum beriman entah di hirarki gereja atau di kaum awam. Istilah ini mulai diberlakukan sejak Konsili Nicaea tahun 325, namun semakin sering muncul sejak Romawi Barat runtuh tahun 430 karena kerajaan-kerajaan Eropa Barat mulai berdiri sendiri-sendiri sehingga kepausan membentuk tim-tim penilik iman untuk menjaga kesatuan hirarkis Vatikan dengan komunitas beriman di negeri-negeri tersebut.

substantif, apalagi kualifikasi bagi kapasitas moral unggulan yang diraih lewat tindakan-tindakan etis metodisnya sendiri. Di mana pun pola anugerah-kelembagaan ini diberlakukan secara konsisten, satu-satunya prinsip pengintegrasi pola hidup adalah kerendahan hati formal berbentuk kepatuhan, yang seperti mistisisme, menghasilkan kualitas khas kedukaan akan dosa dan kerendahan hati orang-orang saleh. Di titik ini, komentar Mallinckrodt bahwa kebebasan Katolik terdapat di kebutuhannya untuk patuh kepada Paus, tampaknya memiliki validitas universal untuk sistem-sistem anugerah-kelembagaan sejenis ini.

Namun keselamatan bisa juga dikaitkan dengan iman. Sejauh konsep ini tidak didefinisikan identik dengan penundukan ke norma-norma praktis, ia selalu mengasumsikan beberapa perkembangan dogma, penerimaan yang karenanya menjadi penanda yang berbeda bagi keanggotaan di iman tertentu. Kita sudah melihat bahwa dogma-dogma berkembang di taraf yang sangat berbeda-beda di berbagai agama. Namun beberapa doktrin memang berisi nubuat yang sangat berbeda sehingga menjadi agama keimaman, berbeda dari magi murni. Yang jelas, praduga yang murni magis juga mengasumsikan iman pada kekuatan magis para ahli magi, dan dari situ, mengimani pribadi ahli magi dan kemampuannya itu. Ini berlaku untuk setiap agama, termasuk kekristenan awal. Karena itulah, Yesus mengajari murid-muridnya bahwa mereka ragu akan kekuatan diri sendiri, mereka tidak akan sanggup mengobati orang yang kerasukan setan, sehingga siapa pun yang sepenuhnya yakin akan kekuatannya sendiri, memiliki sebuah iman yang bisa memindahkan gunung. Di sisi lain, iman juga dimiliki oleh pihak-pihak yang menuntut mujizat magis, yang melatih pengaruh kompulsifnya terhadap magisme, sebuah fenomena yang masih terjadi sampai hari ini. Jadi Yesus menemukan dirinya tidak mampu mengerjakan mujizat di kampung

halamannya, dan hanya sesekali di beberapa kota, "sangat heran akan ketidakpercayaan mereka". Ia berulang kali mendeklarasikan jika dirinya sanggup menyembuhkan orang cacat dan melepaskan orang yang kerasukan setan hanya lewat iman mereka kepadanya dan pada kuasanya. Di beberapa taraf, iman seperti ini disublimkan ke arah etis. Karena itulah, ketika wanita pezina percaya pada kuasanya untuk mengampuni dosa, Yesus jadi sanggup mengampuni kesalahan-kesalahannya.

Di sisi lain, iman religius berkembang menjadi penegasan akan proposisi intelektual yang merupakan produk dari berpikir logis, dan inilah yang akan kita soroti sekarang. Karena itulah, Konfusianisme, yang tidak tahu apa pun tentang dogma, tidak pernah menawarkan keselamatan etis. Di Islam kuno dan di Yudaisme kuno, agama tidak membuat tuntutan riil terkait dogma selain sekedar mensyaratkan, seperti yang dilakukan agama purba di mana-mana, keyakinan pada kuasa (yang bisa mewujud dalam eksistensi nyata) tuhannya, dan yang di kemudian hari dianggap satu-satunya tuhan seluruh dunia, disebarkan oleh misi para nabi tuhan itu. Namun karena agama-agama ini berbasis kitab (di Islam diyakini bahwa Al-Qur'an tercipta secara ilahiah), mereka juga menegaskan keyakinan pada iman yang kokoh pada kitab suci. Namun, berbeda dari narasi-narasi kosmogonik, mitologis, dan historis, buku-buku suci tentang hukum, nabi-nabi, dan Al-Qur'an mengandung utamanya perintah-perintah praktis yang tidak membutuhkan perspektif intelektual tertentu untuk bisa memahaminya.

Hanya di agama-agama bukan-profetik keyakinan baru ekuivalen dengan ajaran-ajaran suci. Di agama-agama ini, para imam masih, seperti para ahli magi, menjadi penjaga pengetahuan mitologis dan kosmogonik, dan kelompok yang sama sakralnya dengan ini adalah para pemelihara saga-saga (kisah-kisah panjang) kepahlawanan. Etika Vedik dan Konfusian menambahkan komponen moral yang utuh ke pendidikan tulis

tradisional yang diperoleh lewat sekolah, yang semakin lama identik dengan pengetahuan *memoriter*. Di agama-agama yang mempertahankan persyaratan intelektual, ada satu transisi mudah menuju bentuk keselamatan gnostik filosofis. Transisi ini cenderung menghasilkan jurang besar antara cendekiawan yang berkualifikasi sepenuhnya dan massa. Namun bahkan di titik ini, masih tidak ada dogmatika resmi yang riil—selain opini-opini filosofis terkait hal-hal yang kurang lebih ortodoks, seperti contohnya *Vedanta* ortodoks, atau *Sankhya* heterodoks di Hinduisme.

Namun gereja-gereja Kristen, sebagai konsekuensi dari meningkatnya pengaruh intelektualisme, dan meningkatnya sikap oposisi atasnya, menghasilkan massa nir-keteladanan pejabat keimaman, mengikuti begitu saja dogma-dogma rasional yang resmi dan mengikat, selain juga meyakini iman teologis. Pada praktiknya, mustahil untuk mensyaratkan keyakinan pada dogma dan pemahaman universal pada mereka. Karena itulah, jadi agak sulit bagi kita dewasa ini untuk membayangkan sebuah komunitas religius tersusun utamanya dari masyarakat kelas menengah-bawah bisa menguasai secara mendalam dan sungguh mampu mengasimilasi kandungan-kandungan rumit Surat Rasuli untuk jemaat Roma contohnya, meski tampaknya memang ini saja kasus yang kita punya. Tipe iman ini mengandung pandangan-pandangan soteriologis dominan tertentu yang berlaku di masyarakat perkotaan yang berpindah iman, yang terbiasa merenungkan kondisi-kondisi keselamatan, dan yang di beberapa tarafnya, berdialog dengan pengaplikasian moral Yahudi dan Yunani. Dengan cara yang sama, sudah terkenal bahwa di abad 16 sampai 17, sekelompok besar masyarakat kelas menengah-bawah meraih penguasaan intelektual terkait dogma-dogma Sinode Dort[8] dan Sinode

[8] Sinode Dort, pertemuan Gereja Reformasi Belanda di Dordrecht di kurun 13 November 1618 sampai 9 Mei 1619 untuk menyelesaikan perselisihan terkait Arminianisme yang menolak doktrin predestinasi ketat Calvinisme yang

Westminster,[9] dan terhadap banyak rumusan kompromistis yang rumit dari gereja-gereja Reformasi. Selain itu, di bawah kondisi normal, akan mustahil bagi penetrasi intelektual seperti itu untuk berlaku di agama-agama kongregasi tanpa menghasilkan salah satu hasil-hasil berikut untuk semua orang yang tidak melekat pada kelas yang berpengetahuan filosofis (Gnostik). Orang-orang yang kurang berpengetahuan ini seperti kaum '*hylic*'[10] dan 'tabib' yang teriluminasikan secara mistis, akan tersingkir dari keselamatan, atau terbatasi ke kadar keselamatan lebih rendah, yang umumnya diperuntukkan bagi kaum saleh non-cendekiawan (*pistikoi*). Hasil-hasil ini muncul di Gnostisisme dan di agama-agama intelektual India.

Sebuah kontroversi yang mengemuka di awal kekristenan di abad-abad pertamanya, kadang terbuka dan kadang di bawah permukaan—seperti apakah *gnosis* teologis ataukah iman sederhana yang lebih tinggi kualitas religiusnya—secara eksplisit atau implisit menyediakan jaminan satu-satunya bagi pembentukan lebih jauh agama keselamatan ini. Di Islam, kaum Mu'tazilah[11] meyakini bahwa seseorang yang 'religius' dalam

menyebutkan bahwa Tuhan memilih atau menyeleksi orang-orang tertentu yang akan diselamatkan.

[9] Sinode Westminster, disebut juga English Long Parliaments untuk mereformasi Gereja Inggris tahun 1643-1652, menuliskan katekismus (seri tanya-jawab) Westminster versi panjang dan pendek, pengakuan iman Westminster, dan direktori misa, terdiri atas 30 orang awam, 121 imam dan seorang delegasi dari Presbiterian Skotlandia. Meskipun kental oleh Calvinisme, namun sinode ini mewakili 4 perspektif: Episkopal, Erastia, Independen, dan Presbiter, dan selama berdiri, sinode ini sudah menyelenggarakan lebih dari 1.163 pertemuan di Westminster Abbey.

[10] *Hylic* dari kata *hyla* 'materi', kemungkinan besar Weber merujuk pada penganut *hylotheism* (keyakinan bahwa Tuhan adalah materi) yang mempercayai penuh *hylozoism* (keyakinan bahwa yang hidup dan seluruh realitas adalah materi).

[11] Mu'tazilah, istilah Arab untuk 'orang-orang yang menarik diri atau memisahkan diri', kelompok Islam di masa awal Ali, khalifah ke-4, yang menganut posisi netral dalam pertikaian politik dan religius kala itu terkait kasus pembunuhan Utsman, khalifah ke-3, namun sejak abad 10, menjadi nama khusus mazhab teologi spekulatif yang sudah berkembang di Basrah dan Baghdad abad 8-10, setelah

pengertian rata-rata, bukannya yang disekolahkan secara khusus di dalam dogma, bukanlah anggota sesungguhnya komunitas riil kaum beriman. Satu pengaruh yang terbukti menentukan bisa terlihat dari pengembangan karakter agama lewat hubungan antara cendekiawan teologis yang biasanya ahli-ahli dalam pengetahuan agama, dan kaum saleh non-cendekiawan yang umumnya menganggap 'pengetahuan kematian' sebagai nilai tertinggi dan mustahil bisa dielakkan di pencarian akan keselamatan.

Bahkan di injil-injil sendiri, bentuk parabolik pesan Yesus disajikan sebagai sesuatu yang bertujuan esoteris. Untuk menghindari munculnya esoterisme yang disuarakan aristokrasi kecendekiawanan, iman religius awam mesti mendasarkan diri ke sesuatu yang lebih dari sekedar pemahaman riil dan pengafirmasian sistem teologis atas dogma. Dan faktanya, setiap agama profetik mendasarkan iman religiusnya di atas sesuatu selain pemahaman riil tentang teologi, entah di tahap awal atau akhir ketika ia sudah menjadi sebuah agama kongregasi dan telah membangkitkan sejumlah dogma. Tentunya penerimaan dogma-dogma selalu relevan dengan iman religius, kecuali di pandangan kaum asketik, dan yang lebih khusus lagi, di kalangan *virtuoso* mistik. Namun pengakuan pribadi dan eksplisit tentang dogma, yang untuknya istilah teknis di kekristenan adalah *fides explicita*,[12] dibutuhkan hanya ketika mengacu ke pokok-pokok iman yang dianggap sangat esensial, sedangkan ruang manuver yang lebih besar diijinkan untuk bagian-bagian dogma yang lain. Protestanisme membuat tuntutan-tuntutan

sekte ini bergabung dengan Syi'ah. Konsep teologis Mutazilah dibentuk pertama kali oleh Washil ibn Atho' (699-749), menekankan kesatuan absolut tuhan yang esa (tauhid) dengan basis validitas mutlak Al-Qur'an, memberi ruang kebebasan bagi manusia untuk memilih hal terbaik yang disediakan Allah, dan menegaskan keadilan Tuhan memberi pahala dan hukuman.

[12] *Fides explicita*, kata Latin untuk 'proklamasi iman secara terbuka', dalam praktiknya, menjadi slogan bagi penyebaran injil dan semua kegiatan pengembangan studi Alkitab.

khusus terhadap keyakinan akan dogma ini karena doktrinnya sendiri dijustifikasi iman. Khususnya, inilah yang berlaku di Protestanisme asketik meski bukan ia saja, yang menganggap Alkitab sebagai pengkodifikasian hukum ilahi. Persyaratan religius ini utamanya bertanggung jawab bagi pelatihan intensif kaum muda di sekte-sekte Protestan, dan bagi pendirian sekolah-sekolah publik universal seperti yang sudah dimulai di tradisi Yahudi. Persyaratan religius yang sama juga melandasi alasan bagi akrabnya anggota jemaat di kaum Pietis Jerman dan Methodis Inggris terhadap Alkitab (kontras dari kondisi-kondisi di sekolah publik Inggris saat ini contohnya),yang memunculkan kekaguman para pengelana ke negeri-negeri itu di pertengahan abad 19. Di sini juga, keyakinan mereka tentang karakter dogmatik Alkitab yang sangat tegas, bertanggung jawab bagi tuntutan yang berjangkauan lebih jauh ke depan, sehingga setiap orang tahu betul nada-nada imannya sendiri. Di sebuah gereja yang kaya dengan dogma, maka semua yang secara *legitimate* dibutuhkan terkait kumpulan dogma-dogma ini adalah *fides implicita*,[13] yaitu pembacaan umum untuk menundukkan keyakinan seseorang pada otoritas religius. Gereja Katolik telah mensyaratkan hal ini di tingkat yang sebesar mungkin, bahkan terus melakukannya sampai sekarang. Namun *fides implicita* bukan lagi menjadi penerimaan pribadi aktual atas dogma; sebaliknya, ia telah menjadi sebuah pernyataan keyakinan padanya, dan dedikasi kepada seorang nabi atau otoritas di sebuah lembaga yang terstruktur. Dengan cara inilah iman jadi kehilangan ciri intelektualnya.

Agama mempertahankan isu-isu intelektual hanya sebagai minat sekunder sekali saja etika menjadi sangat rasional. Ini terjadi karena penegasan sekedarnya proposisi-proposisi intelektual jatuh ke tingkat terendah iman kapan pun muncul

[13] *Fides implicita*, kata Latin untuk 'mengamini iman dalam hati', dalam praktiknya, menjadi syarat keanggotaan gereja dan kesatuan jemaat mematuhi visi-misi-doktrin gereja.

etika yang berbasiskan suasana-hati-religius (*Gesinnungsethik*) dan yang diorientasikan ke tujuan-tujuan akhir seperti yang diyakini Agustinus dan beberapa tokoh lain. Iman harus mengandung kualitas batiniah. Kemelekatan pribadi ke tuhan tertentu lebih daripada sekedar 'tahu', karena itu ia disebut 'iman'. Inilah yang terjadi entah di Perjanjian Lama atau Perjanjian Baru. Iman yang "diperhitungkan kepada Abraham sebagai kebenaran" bukanlah penegasan intelektual atas dogma-dogma, tapi mengandalkan sepenuhnya pada janji-janji Tuhan. Bagi Yesus maupun Paulus, iman terus memegang signifikansi sentral yang sama. Pengetahuan dan keakraban dengan dogma jadi surut drastis sekedar sebagai latar belakang.

Di gereja yang diorganisasikan sebagai lembaga, ia menerapkan dalam praktiknya persyaratan *fides explicita*, yang terbatas ke kaum imam, pengkhotbah, dan teolog semata, yaitu pihak-pihak yang sudah dilatih dalam dogma. Aristokrasi-aristokrasi dari orang-orang yang terlatih seperti itu, dan yang punya pengetahuan dalam dogma, muncul di setiap agama yang sudah disistematisasikan menjadi sebuah teologi. Orang-orang ini mengklaim, di berbagai tingkat yang berbeda, dan di berbagai ukuran sukses yang berbeda, bahwa mereka adalah pengusung sesungguhnya agama. Pandangan bahwa keimaman harus membuktikan kapasitasnya untuk memahami lebih banyak dan percaya lebih banyak daripada yang mungkin untuk rata-rata pikiran manusia, masih tersebar luas dewasa ini, khususnya di kalangan petani. Ini hanya satu dari sekian bentuk yang muncul di agama, yang dihasilkan oleh pengkualifikasian kelas lewat pendidikan khusus, yang juga bisa ditemukan di setiap tipe birokrasi entah yang sifatnya politis, militer, gerejawi, atau komersial. Meski yang lebih fundamental lagi, doktrin di atas bisa ditemukan juga di Perjanjian Baru, yang melihat iman sebagai kharisma spesifik yang mengandalkan secara luar biasa dan murni individu secara pribadi akan kedaulatan ilahi, mirip

seperti yang dimiliki gembala jiwa-jiwa dan para pahlawan iman. Lewat kebajikan dari keyakinan kharismatis terhadap dukungan tuhan ini, para wakil spiritual dan pemimpin kongregasi, selaku *virtuoso* iman, dapat bertindak dengan cara yang sangat berbeda dari awam di situasi-situasi praktis, dan membawa hasil yang berbeda juga, yang jauh melampaui kapasitas manusia normal. Di konteks tindakan praktis seperti ini, iman bisa menjadi pengganti kekuatan-kekuatan magis.

Sikap batin anti-rasional yang mencirikan agama berbasis percaya tanpa-batas kepada tuhan ini, dapat juga sesekali menghasilkan perbedaan akosmistik bagi pertimbangan-pertimbangan praktis dan rasional yang cukup gamblang. Ia seringkali menghasilkan pengandalan tanpa-syarat pada kedaulatan ilahi, mengarahkan ke tuhan semata semua konsekuensi tindakan diri sendiri, yang diinterpretasikan sebagai upaya untuk menyenangkan tuhan. Di kekristenan dan di Islam, seperti juga di mana-mana, sikap anti-rasional ini bertentangan tajam dengan pengetahuan, khususnya pengetahuan teologis. Anti-rasionalitas mungkin saja termanifestasikan dalam bentuk keteladanan iman yang membanggakan, atau ketika berusaha menghindari bahaya dari deifikasi-ciptaan yang terkesan arogan anti-rasionalitas ini termanifestasikan dalam bentuk penyerahan-diri religius tanpa-syarat, dan kerendahan hati yang mensyaratkan, di atas segalanya, matinya kebanggaan intelektual. Sikap kepercayaan tanpa-syarat ini memainkan peran utama di Kristen perdana, khususnya di kasus Yesus dan Paulus, dan di perjuangan melawan filsafat Yunani, dan di Kristen modern, khususnya yang bermanifestasi di antipati-antipati ke teologi seperti sekte-sekte spiritual mistik abad 17 di Eropa Barat, dan abad 18 dan 19 di Eropa Timur.

Di beberapa titik perkembangannya, setiap iman religius yang sungguh berserah, langsung atau tidak, mengasumsikan 'pengorbanan akal' demi meraih kualitas religius trans-intelektual

yang berbeda dari penyerahan-diri absolut dan keyakinan tertinggi yang terekspresikan di rumusan *credo non quod sed quia absurdum est*.[14] Agama keselamatan yang mengajarkan keyakinan pada tuhan transenden menitik-beratkan, di jenis iman ini tapi juga semua jenis iman lain yang serupa, ketidaktepatan daya pikir individu ketika dihadapkan kepada keagungan ilahi. Gerak menjauh dari pengetahuan ini, yang berbasiskan iman ke kuasa tuhan transenden yang menyelamatkan, bertolak-belakang dari pencarian pengetahuan kaum Budhis terhadap dunia-mendatang, yang didasarkan pada keyakinan bahwa pengetahuan seperti itu tidak bisa meningkat jika hanya mengandalkan kontemplasi yang sekedar menghasilkan keselamatan. Gerak di atas juga berbeda, dalam hakikatnya, dari pencarian kaum skeptis atas kemungkinan untuk bisa memahami makna dunia sesungguh-sungguhnya, bahkan lebih sengit memeranginya ketimbang ia memerangi kaum Budhis. Perspektif skeptis sudah umum menjadi milik kelas-kelas cendekiawan di setiap periode, seperti bisa terlihat jelas di pahatan-pahatan pada nisan-nisan Yunani, dan di produksi artistik tertinggi Renaissans seperti tulisan-tulisan Shakespeare, meski bisa juga ditemukan di filsafat-filsafat Eropa pada umumnya, dan di filsafat Cina dan India, selain juga di intelektualisme modern dewasa ini.

Keyakinan bebas pada yang absurd, selain sukacita kemenangan yang terekspresikan di khotbah Yesus bahwa kharisma iman lebih dilimpahkan Tuhan kepada anak-anak daripada kaum cendekiawan, mencirikan tegangan besar tipe agama

[14] *Credo non quod sed quia absurdum est*, sebuah pengakuan iman (*credo*) yang artinya 'yang tidak beriman akan dapat beriman jika segala sesuatunya sudah terasa absurd', frase yang disuarakan Anselmus di abad 11-12 untuk mengembangkan frase awal *'quia absurdum est'* (aku jadi beriman karena merasa segala sesuatu absurd), kredo yang disuarakan Tertulianus, bapa gereja Afrika Utara abad 2, terkait kesaksiannya sendiri tentang prosesnya pindah iman. Kredo Anselmus juga muncul untuk mendukung frase kesaksian iman Agustinus *'credo ut intelligam'* (aku percaya agar aku bisa mengerti) yang mempromosikan iman lewat kebebasan berpikir sehingga skolastisisme berkembang kuat sejak itu.

keselamatan ini dengan intelektualisme. Meskipun demikian, jenis agama yang satu ini secara konstan berusaha mengadaptasi intelektualisme demi tujuan-tujuannya imannya sendiri. Namun saat kekristenan semakin dirembesi oleh bentuk berpikir Yunani, bahkan di jaman antik namun jauh lebih kuat setelah lahirnya universitas-universitas di Abad Tengah, ia malah mulai mengasuh intelektualisme. Universitas-universitas Abad Tengah sungguh menjadi pusat bagi penyebaran dialektika, diciptakan untuk mengimbangi pencapaian para ahli hukum Romawi demi mendukung para penguasa yang tengah bersaing di kekaisaran tersebut, dan di kerajaan-kerajaan Eropa sesudahnya.

Setiap agama-kepercayaan (*religion of belief*) mengasumsikan eksistensi suatu tuhan pribadi, selain juga sifat perantaraannya dan nabi-nabinya, yang mendukung sebuah pencarian kebenaran-pribadi dan pengetahuan individu di beberapa atau lain titik sesuai kehendak tuhan tersebut. Konsekuensinya, religiusitas yang didasarkan ke bentuk iman seperti ini tidak pernah ditemukan di agama-agama Asiatik. Kita sudah melihat bahwa iman dapat termanifestasi di bentuk-bentuk yang berbeda, tergantung arah yang dikembangkan. Yang pasti, di luar semua keragaman ini, sebuah kemiripan yang mengejutkan dengan mistisisme kontemplatif yang mencirikan agama-imani (*religion of faith*) yang berorientasi keselamatan ditemukan di antara kelompok-kelompok damai, meski yang seperti ini bukan mencirikan Islam kuno dan agama Yahweh karena pada keduanya, kepercayaan purba kepada ksatria yang dianugerahi kekuatan istimewa tuhannya masih dominan. Kemiripan dengan mistisisme kontemplatif ini beranjak dari fakta bahwa ketika isi dasar keselamatan dipahami dan diperjuangkan demi pembebasan, selalu terdapat minimal kecenderungan terhadap keselamatan, yang kemudian berkembang menjadi hubungan yang utamanya emosional dengan yang ilahi, sebuah *unio mystica*. Bahkan semakin sistematis ciri psikologis

praktis iman berkembang, semakin mudah ia terbuka ke hasil-hasil antinomian,[15] sama seperti yang muncul di setiap tipe mistisisme.

Kesulitan besar untuk menetapkan hubungan tegas antara tuntutan etis dan tuntutan agama berbasis iman, yaitu agama keselamatan yang berbasiskan sikap percaya mutlak, sudah diperlihatkan oleh surat-surat rasuli Paulus, bahkan oleh beberapa kontradiksi di ucapan Yesus di injil, selain juga ucapannya yang terekam di tradisi. Paulus bergumul terus dengan konsekuensi langsung perspektif-perspektifnya sendiri, dan dengan implikasi-implikasinya yang sangat rumit. Perkembangan konsisten doktrin Paulus tentang keselamatan lewat iman meraih puncaknya di doktrin Marcionit, yang memperlihatkan secara tegas konsekuensi antinomian ajaran Paulus ini. Semakin penitik-beratan diberikan pada keselamatan oleh iman, semakin kecil pada umumnya tendensi bagi rasionalisasi etis aktif akan pola hidup berlangsung di agama sehari-hari, meski yang berbeda adalah kasus para nabi di agama-agama yang sejenis. Di kondisi tertentu, keselamatan lewat iman dapat memiliki efek-efek anti-rasional langsung di kasus-kasus kongkrit, meski bisa juga di prinsip-prinsipnya. Gambaran kecil ini bisa ditemukan di perlawanan banyak Lutheran religius yang mengupakan penjaminan kontrak-kontrak berdasarkan tindakan yang memanifestasikan ketidakpercayaan non-religius terhadap kedaulatan Tuhan. Semakin penting persoalan ini muncul di fakta setiap prosedur rasional dan terencana untuk meraih keselamatan, semakin ia bergantung kepada pekerjaan-pekerjaan baik, yang di atas semuanya, setiap upaya untuk melampaui perilaku etis normal lewat pencapaian asketik, dianggap agama berbasis iman ini sebagai keasyikan jahat dengan kekuatan murni manusia.

[15] Saya mempertahankan istilah *antinomian* karena ini termasuk istilah kunci kekristenan yang artinya 'keyakinan bahwa keselamatan bergantung semata-mata pada iman, bukannya kepatuhan hukum moral apa pun'.

Di mana pun konsep keselamatan lewat iman dikembangkan secara konsisten, seperti di Islam kuno, maka asketisme yang melampaui dunia, khususnya monastisisme, juga ditolak. Akibatnya, perkembangan kepercayaan pada keselamatan lewat iman ini bisa berfokus langsung kepada penitik-beratan aktivitas pekerjaan di dunia, seperti yang terjadi pada kasus Protestanisme Lutheran. Lebih jauh lagi, agama berbasis iman juga menguatkan motivasi-motivasi bagi evaluasi positif religius terhadap pekerjaan-pekerjaan di dunia, khususnya ketika agama yang seperti itu juga mendevaluasi anugerah keimaman atas penghukuman dan sakramen demi mendukung pentingnya hubungan religius pribadi dengan tuhan langsung. Lutheranisme mengambil posisi ini secara prinsipil sejak awal, dan terus menguatkan posisi ini sesudahnya, setelah menghilangkan sama sekali sistem pengakuan dosa. Efek yang sama dari keyakinan pada iman ini bagi motivasi-motivasi bekerja nampak jelas di berbagai bentuk Pietisme, yang diberikan nada-nada asketisnya oleh Spener dan Francke, namun juga yang diungkapkan kaum Quaker, dan pengaruh-pengaruh lain yang mereka sendiri tidak begitu baik menyadarinya.

Lebih jauh lagi, kata Jerman untuk 'pekerjaan/*vocation*' (*Beruf*) diambil dari terjemahan Lutheran terhadap Alkitab. Evaluasi positif perilaku etis di dalam panggilan-dunia seseorang, sebagai satu-satunya mode kehidupan yang diterima oleh tuhan, merupakan konsep sentral di Lutheranisme sejak awal. Namun di Lutheranisme, pekerjaan baik tidak pernah dipertimbangkan sebagai basis riil bagi keselamatan jiwa seperti di Katolikisme, pun tidak pekerjaan-pekerjaan baik menyediakan basis intelektual bagi pengakuan bahwa seseorang sudah dilahirkan-kembali seperti di Protestanisme asketik. Sebaliknya, pemastian keselamatan ini diambil Lutheranisme dari perasaan yang lazimnya ditemukan saat manusia mencari perlindungan di dalam kebaikan dan anugerah Tuhan. Oleh

karena itu, Lutheranisme mengajarkan, sebagai sikapnya terhadap dunia, sebuah pengunduran-diri secara sabar (*patient resignation*) dari struktur-struktur kelembagaan dunia. Di dalam pengajarannya tentang pengunduran-diri ini, Lutheranisme menyajikan kontras menyolok dengan agama-agama, khususnya bentuk-bentuk Protestanisme, yang mensyaratkan sebagai penjamin keselamatan entah sebuah pola hidup metodis yang berbeda, maupun sebuah pendemonstrasian pekerjaan-pekerjaan baik, yang dikenal sebagai *fides efficax* di kalangan Pietis, atau dikenal sebagai *amal* di kalangan Muslim Khawarij,[16] yang juga menyajikan kontras yang sama menyoloknya dengan agama-agama *virtuoso* di sekte-sekte asketik.

Lutheranisme sendiri tidak bermotivasi untuk mengarah ke sikap-sikap revolusioner terkait hubungan-hubungan sosial atau politis, atau kecenderungan apa pun menuju aktivitas reformis yang rasional. Ajarannya mensyaratkan manusia untuk mempertahankan, di dalam dunia sekaligus melawannya, substansi keselamatan yang dijanjikan lewat iman pribadi, dan tidak pernah mensyaratkan manusia mengupayakan sebuah transformasi dunia di arah etis rasional apa pun. Kristen Lutheran

[16] Khawarij dari kata *kharaja* yang artinya 'keluar atau mengundurkan diri', kelompok saleh paling awal di Islam yang memberontak terhadap kalifah ke-3, Utsman, karena kebijakannya yang dinilai kental oleh nepotisme dan memimpin umat tanpa berpegang ke Al-Quran, yakni lebih condong ke Ali, menantu nabi, yang dianggap lebih saleh dan bijak. Doktrin dasarnya adalah bahwa siapa pun yang sudah berbuat dosa besar namun tidak kunjung bertobat, maka ia sudah bukan muslim lagi. Sekedar mengucap syahadat tidak serta-merta membenarkan orang dan memastikannya masuk surga, karena muslim sejati mesti juga memperlihatkan sikap dan perilaku yang baik sesuai kebenaran imannya. Karena itulah, Khawarij menjadikan jihad yang dimaknainya 'mendukung kebenaran dan menumpas kejahatan' sebagai manifestasi utama 5 pilar (rukun) Islam, membuat mereka fanatik radikal, penjaga kemurnian Islam, dan tidak mau kompromi dengan kejahatan dan penyimpangan terkecil, apalagi jika dilakukan pemimpin umat dan politik. Meski kelompok ini berhasil ditumpas dinasti Umayyah, namun ajarannya terus bergema sampai sekarang, dan sempalan mereka yang masih tersisa mengambil sikap moderat (tetap menjaga kemurnian tanpa harus menumpahkan darah), disebut kaum Ibadis, tinggal di Afrika Utara dan Tengah.

memiliki semua yang dibutuhkan bagi manusia, jika saja firman Tuhan diproklamirkan secara murni dan gamblang—akibatnya, pembuatan-ulang tatanan kekal dunia, bahkan pembuatan-ulang tatanan gereja, merupakan isu yang tidak terlalu diminati, sebuah *adiaphoron*.[17] Sedangkan pengakomodasian suasana-hati emosional sebuah iman yang relatif tidak mempedulikan dunia ini, berbeda dari kepedulian penuh akan dunia yang ditemukan di asketisme, hanya muncul di tahap berikut perkembangan mereka.

Tidak mudah bagi agama-imani otentik membangkitkan tren pola rasional hidup yang anti-tradisionalistik. Pada hakikatnya, agama-agama ini tidak punya dorongan apa pun menuju kendali rasional dan pentransformasian dunia. Iman, dalam bentuk yang diketahui oleh agama-agama pertarungan seperti Islam kuno dan Yahwehisme, mengambil bentuk kesetiaan yang lebih sederhana ke tuhan atau nabi, berbasis argumen yang awalnya mencirikan semua hubungan dengan tuhan-tuhan antropomorfik. Keimanan dihargai dan ketidaksetiaan dihukum oleh tuhan sendiri. Hubungan pribadi dengan tuhan ini lalu mengusung kualitas yang berbeda ketika para pengusung agama keselamatan menjadi kelompok-kelompok pecinta damai, khususnya saat mereka menjadi anggota kelas menengah. Hanya sesudahnya iman dapat menjadi instrumen keselamatan yang mengusung ciri yang kental emosi, mengasumsikan hubungan kasih dengan tuhan atau penyelamat. Transformasi ini nampak jelas di Yudaisme era Pembuangan dan sesudahnya, bahkan nampak lebih jelas lagi di Kristen perdana, khususnya di pengajaran Yesus dan Yohanes. Di titk ini, tuhan dilihat sebagai penguasa atau bapa suatu rumah tangga yang murah

[17] *Adiaphoron*, dari kata Yunani *adiaphoros*, yang artinya 'tidak berbeda', sebuah istilah kunci di Protestanisme, yaitu pandangan bahwa 'apa pun yang tidak dilarang oleh Kitab Suci, dapat disikapi sesuai hikmah dan pertimbangan tertentu.'

hati. Namun tentunya sangat keliru jika melihat di dalam kualitas paternal tuhan yang diproklamirkan Yesus itu sebagai penolakan terhadap agama non-Semitik, karena tuhan-tuhan Semit dan masyarakat gurun lain benar-benar 'menciptakan' (*create*) manusia, sedangkan tuhan-tuhan Yunani hanya sekedar 'memunculkan' (*generate*) manusia—Tuhan Kristen contohnya, tidak pernah dilihat sekedar 'memunculkan' manusia, tapi merancangnya dengan teliti, membuatnya dengan akurat, dan menghidupkannya dengan menghembuskan nafas ke jasad manusia. Harus juga dicatat di sini bahwa frase 'diperanakkan bukan dilahirkan' adalah predikat pembeda deifikasi tiga-dalam-satu Kristus, sesuatu yang berbeda total dari manusia mumnya. Lebih jauh lagi, meski Tuhan yang ini mengitari manusia dengan kasih yang supra-manusia, ia bukan lain mirip 'papa' modern yang lembut, bukan patriarkh ningrat baik hati yang seringkali keras dan tega seperti Yahweh Yahudi.

Di kasus apa pun, isi emosi agama-imani dapat diperdalam kapan pun para pengikut agama ini mensubstitusi pandangan bahwa mereka adalah anak-anak tuhan karena perspektif asketik memandang mereka hanyalah instrumennya. Hasil yang muncul kemudian adalah satu kecenderungan yang kuat untuk mencari pengintegrasian hidup manusia di kondisi-kondisi subyektif, dan di dalam ketergantungan batinnya kepada tuhan, jadi lebih dari sekedar memastikan kesadaran akan kesetiaan religius yang berkelanjutan dari manusia. Meski sebenarnya, kecenderungan seperti ini lebih melemahkan karakter rasional agama. Penitik-beratan emosi yang seperti ini diperlihatkan oleh 'bahasa Kanaan' yang mengemuka di kalangan Pietisme renaissans, menjungkir-balikkan ritme khotbah-khotbah Lutheran yang lazim di Jerman sehingga begitu sering mendorong 'orang-orang kuat' hengkang dari gereja.

Efek anti-rasional sepenuhnya bagi perilaku hidup, umumnya dikembangkan agama-imani ketika hubungan dengan

tuhan atau penyelamat memperlihatkan sifat devosi yang penuh semangat, yang konsekuensinya, agama jadi memiliki warna erotisme tersembunyi atau menyolok. Ini sangat jelas terlihat di berbagai konsep cinta tuhan sufisme, di tipe Canticle mistisisme St. Bernardus[18] dan pengikutnya, di pemujaan ordo Maria Dan Hati Suci Yesus,[19] di bentuk-bentuk devosionalisme serupa, dan akhirnya, di manifestasi khas Pietisme Lutheranisme yang sarat emosi seperti gerakan Zinzendorf. Namun begitu, manifestasinya yang paling mengejutkan terdapat di religiusitas cinta (*bhakti*) khas Hindu, yang di abad 5 dan 6 menggantikan rasa bangga dan elitis agama cendekiawan Budhisme awal menjadi bentuk agama keselamatan populis di kalangan massa India, khususnya di bentuk-bentuk soteriologis Vishnuisme. Di religiusitas kasih Hindu ini, devosi kepada Krishna, yang sudah diangkat statusnya dari raja-dewa di Mahabharata menjadi satu-satunya penyelamat manusia, dan yang lebih spesifik lagi devosi ke Krishna kecil, dinaikkan hingga ke tingkatan devosi bernada erotik. Proses ini berlangsung lewat 4 tahap kontemplasi: kasih hamba, kasih persahabatan, kasih kekeluargaan atau orang

[18] Bernardus de Clairvaux (1090-1153), biarawan dan mistikus Cistercian, pendiri biara Clairvaux, salah satu yang membentuk doktrin Mariologi hingga sekuat sekarang, menekankan pemujaan kasih pada Tuhan dengan penuh kerendahan hati—seperti salah satu syair kidung yang dibuatnya: 'Tuhan tidak pernah dikenal kecuali kita mulai mengaisihi Dia sepenuhnya'—membuatnya bertentangan dengan Petrus Abelardus karena mengarahkan skolastisme menuju mistik dengan memasukkan unsur-unsur agama misteri. Sedangkan *canticle* dari kata Latin *canticulum* yang artinya 'kidung', yaitu teks himne berbasis kitab suci yang digunakan di liturgi kristen abad tengah, tapi di biara, bisa digunakan secara pribadi atau kolektif sebagai alat meditasi.

[19] Ordo Maria dan Hati Suci Yesus secara resmi didirikan di Prancis tahun 1800 oleh Madelaine Sophie Barat yang berfokus kepada pendidikan anak perempuan dengan menyeimbangkan aspek mistik dan pengetahuan ala Yesuit. Pemujaan terhadap Hati Suci Yesus sudah dimulai sejak abad 11 sebagai devosi pribadi, dan baru setelah Margaret Mary Alacoque (1647-1690) mendapat kesembuhan ilahi dari kelumpuhan sejak lahir lewat devosi ke Bunda Maria, lalu mendapat penglihatan tentang Hati Suci Yesus, benih-benih pemujaan ini mulai berkembang.

tua, dan di tingkat tertinggi, kesalehan yang diwarnai erotisme tertentu, setelah diangkatnya cinta *gopis* (para kekasih Krishna). Lantaran prosedur yang dipadukan karena dibutuhkan bagi keselamatan ini pada esensinya menghilangkan kekuatiran hidup sehari-hari, maka yang selalu diasumsikan adalah suksesnya di ranah tertentu, intermediasi sakramen di dalam pencapaian anugerah oleh para imam, *guru,* atau *gosain*. Di efek praktisnya, agama ini adalah tandingan tersublim dari agama Shakti, yang populer di kelas-kelas sosial terendah India. Agama Shakti adalah penyembahan terhadap dewi-dewi, selalu angat dekat dengan tipe orgiastik, dan bukan tidak sering nelibatkan pemujaan berupa orgia-orgia erotik, yang tentunya menjadikannya sangat jauh dari agama murni iman seperti Kristen, namun tetap mengandung kepercayaan berkelanjutan dan tak tergoncangkan pada kedaulatan Tuhan. Elemen erotik di hubungan pribadi dengan penyelamat di agama keselamatan Hindu dapat dilihat utamanya sebagai hasil dari praktik-praktik devosi, sedangkan di kontras yang menyolok, keyakinan Kristen pada kedaulatan ilahi merupakan sebuah kharisma yang harus dipertahankan dengan melatih aspek kehendak kaum beriman.

Akhirnya, keselamatan bisa dilihat sebagai pengaruniaan anugerah yang berlimpah dan gratis sepenuhnya dari suatu tuhan yang mutlak tidak bisa diselidiki keputusan dan kehendaknya, yang mau tak mau tidak bisa berubah lantaran kemahatahuannya, dan jelas-jelas melampaui pengaruh perilaku manusia apa pun. Ini adalah sebuah anugerah ala predestinasi. Konsep ini mengusung tanpa-syarat suatu tuhan pencipta yang trasenden, yang karenanya tidak pernah hadir di semua agama Asiatik kuno mana pun. Ia juga tidak hadir di agama-agama kaum ksatria dan heroik karena mereka sudah memiliki takdir supra-ilahi, sedangkan doktrin predestinasi sebaliknya, mengasumsikan tatanan atau rezim dunia yang rasional dari sudut pandang tuhan tak peduli betapa irasionalnya bagi manusia. Di sisi lain,

agama predestinasi memusnahkan kebaikan tuhan karena ia menjadi raja mulia yang keputusan dan kehendaknya tidak bisa ditawar-tawar, meski di agama-imani ini, ada juga prasyarat dedikasi dan keketatan bagi para pengikutnya. Agama-imani memiliki efek penegakan dedikasi di luar fakta, lebih persisnya karena fakta, bahwa hanya di titik inilah jenis tuhan mereka mendevaluasi sepenuhnya semua kekuatan individu sebagai prasyarat keselamatan turun lewat anugerah bebas semata.

Manusia etik nir-hasrat dan tegas seperti Pelagius[20] mungkin yakin akan kebenaran pekerjaan-pekerjaan baik mereka sendiri. Namun di kalangan nabi dan pendiri agama, predestinasi sudah menjadi keyakinan manusia yang digerakkan oleh dorongan untuk menetapkan kuasa religius yang terorganisasikan secara rasional, seperti kasus Calvin dan Muhammad, yang masing-masing merasa bahwa kepastian misinya sendiri di dunia berasal justru dari bukan kesempurnaan pribadinya, melainkan sesuai situasinya di dunia, dan dari kehendak tuhan semata. Di kasus lain Agustinus, dan juga Muhammad, keyakinan akan predestinasi dapat muncul sebagai akibat menyadari perlunya mengendalikan nafsu-nafsu yang sangat berkuasa, dan perasaan jika predestinasi bisa dicapai hanya melalui kuasa yang bekerja pada individu dari luar dan atas. Luther juga, mengetahui perasaan ini selama periode yang luar biasa gembira setelah pergumulan beratnya melawan dosa, namun kemudian mulai memudar signifikansinya setelah dirinya meraih penyesuaian lebih baik dengan dunia.

Predestinasi juga memampukan individu menemukan anugerah religius di tingkat tertinggi, sebuah kepastian-

[20] Pelagius (354-428), biarawan dan teolog yang sistem teologis heterodoksnya dikenal sebagai Pelagianisme, menekankan hakikat baik kodrat manusia, menjunjung tinggi kebebasan manusia, dan menegaskan upaya gigih manusia untuk meraih dan mempertahankan keselamatan spiritual, khususnya lewat jalan asketisme ketat, jadi bukan sekedar menerima pasif anugerah keselamatan dari Tuhan, seperti yang diajarkan Agustinus.

keselamatan, sekali saja setelah ia memperoleh jaminan bahwa dirinya melekat ke aristokrasi keselamatan yang sangat terbatas milik orang-orang terpilih. Namun individu harus menemukan indeks-indeks (*Symptome*) tertentu agar melaluinya ia bisa menentukan apakah memiliki kharisma yang tak tertandingi itu, selain juga mustahil baginya untuk hidup di ketidakpastian absolut terkait keselamatannya. Karena tuhan sudah dianggap layak untuk menyingkapkan minimal beberapa injungsi positif bagi tipe perilaku yang menyenangkan dirinya, maka indeks-indeks yang sudah disebutkan sebelumnya mestinya terletak, dalam kasus ini selain juga di tiap kasus kharisma religius yang bertipe aktif, di dalam pembuktian yang menentukan kapasitas melayani sebagai salah satu instrumen tuhan memenuhi injungsi-injungsinya, dan lewat suatu cara yang ketat dan metodis, entah orang memiliki anugerah yang sudah ditentukan itu ataukah tidak. Lebih jauh lagi, pemastian anugerah ini tidak dipengaruhi pelanggaran khusus apa pun di tingkat individu. Bahwa kepastian tertinggi keselamatan dan keberlangsungan seseorang semata-mata hanya anugerah, dan pelanggaran yang dilakukan manusia tampaknya sudah ditakdirkan demikian agar jalan keselamatan bisa diraihnya, sehingga semua makhluk berdosa yang lain juga bisa beroleh keselamatan dengan cara sama, disediakan oleh pengetahuan tentang, di luar kekeliruan-kekeliruan tertentunya, perilaku yang bisa diterima tuhan, yang mengalir keluar dari hubungan batin berbasis kualitas misterius anugerah—singkatnya, keselamatan didasarkan pada satu kualitas sentral dan konstan kepribadian.

Keyakinan di dalam predestinasi ini, meski logisnya menghasilkan fatalisme, dihasilkan oleh kalangan pengikut yang paling konsisten dengan motif-motif terkuat untuk bertindak sesuai pola tuhan. Tentunya bentuk tindakan ini berbeda-beda, tergantung isi nubuat religiusnya. Di kasus para ksatria Muslim di generasi pertama Islam, keyakinan akan predestinasi

sering menghasilkan pelupaan sepenuhnya akan kedirian demi kepentingan iman di dalam diri, dan demi pemenuhan perintah religius sebuah perang suci menaklukan dunia. Di kasus kaum Puritan yang diatur etika Kristen, keyakinan yang sama terhadap predestinasi seringkali menghasilkan keketatan etis, legalisme, dan prosedur terencana yang rasional bagi pemolaan hidup. Disiplin yang dibutuhkan selama perang-perang agama menjadi alasan tak tertaklukannya kavaleri Islam dan Cromwell. Dengan cara sama, asketisme dunia batin dan pencarian penuh disiplin keselamatan di sebuah pekerjaan yang menyenangkan tuhan menjadi sumber keteladanan di ciri akuisisi kaum Puritan. Setiap doktrin yang konsisten milik anugerah ilahi, mau tak mau mengandung pendevaluasian radikal dan *utimate* semua distribusi anugerah yang sifatnya magis, sakramental dan kelembagaan berbasis kehendak berdaulat tuhan, sebuah devaluasi yang muncul kapan pun doktrin predestinasi hadir dalam kemurnian penuh dan mempertahankan kekuatannya. Dan sudah sejak lama devaluasi terkuat anugerah magis dan kelembagaan seperti ini hadir di Puritanisme.

Sementara itu, predestinasi Islam tidak pernah mengenal 'dekrit rangkap'—yaitu, tidak berani mengatributkan pada Allah predestinasi beberapa orang ke neraka selain hanya mengatributkan penarikan anugerah oleh tuhan dari beberapa orang yang diyakini sudah melakukan ketidaktepatan dan pelanggaran. Selain itu, sebagai agama pejuang, Islam memiliki beberapa ciri *moira* Yunani, yang kuat mengembangkan elemen-elemen rasional spesifik tatanan dunia, dan determinasi spesifik takdir-takdir individu di dunia-mendatang. Konsep utamanya adalah, predestinasi menentukan bukan takdir individu di dunia-mendatang melainkan peristiwa-peristiwa yang tidak lazim dunia-ini, dan yang di atas semuanya, pertanyaan-pertanyaan praktis seperti apakah seorang pejuang iman bakal gugur di pertempuran nanti atau tidak. Takdir religius individu

di dunia-mendatang diyakini, minimal untuk perspektif Islam yang paling awal, dapat diamankan secara adekuat oleh keyakinan individu kepada Allah dan nabinya, sehingga tidak lagi dibutuhkan pembuktian keselamatan di dalam perilaku hidup. Sistem rasional kontrol asketik apa pun atas hidup sehari-hari, oleh karena itu, agak asing bagi agama pejuang ini sejak awal, sehingga di Islam, doktrin predestinasi memanifestasikan kekuatannya secara khusus di perang-perang iman, dan di perang-perang Mahdi nantinya. Doktrin predestinasi cenderung kehilangan posisi pentingnya ketika Islam menjadi lebih terurbanisasi karena doktrin mereka tidak menghasilkan prosedur terencana bagi pengontrolan dunia sehari-hari, tidak seperti doktrin predestinasi Puritan yang beranjak di titik awal berbeda.

Di Puritanisme, predestinasi benar-benar mempengaruhi takdir individu di masa-mendatang, dan karenanya, pemastian keselamatan ditentukan utamanya oleh pemeliharaan integritas etis individu di urusan-urusan hidup sehari-hari. Karena alasan inilah, keyakinan di dalam predestinasi mengasumsikan signifikansi yang lebih besar di Calvinisme karena agama ini menjadi terurbanisasikan ketimbang yang dimilikinya di awal. Penting untuk ditegaskan juga, bahwa keyakinan Puritan akan predestinasi dianggap otoritas di mana-mana sebagai hal yang membahayakan bagi negara dan mengancam otoritas politik karena sudah membuat kaum Puritan bersikap skeptis terhadap legitimasi semua kekuasaan sekuler. Menarik untuk dicatat kontrasnya di titik ini dengan Islam, khususnya pada keluarga dan para pengikut Umar, yang dituduh telah bersekutu dengan sekularisme namun justu merupakan pengikut-pengikut predestinasi karena pada hakikatnya mereka sangat berharap boleh melihat kerajaan Allah ditegakkan, dan meski di upayanya mewujudkan mengandung beberapa cara yang mungkin tidak

halal, seluruh jerih-payah ini akan dilegitimasi sepenuhnya oleh predestinasi kehendak Allah sendiri.

Yang jelas, setiap penggunaan predestinasi bagi penentuan peristiwa-peristiwa kongkrit di sejarah, yang lebih daripada sekedar mengamankan orientasi manusia bagi tempatnya di dunia-mendatang, langsung menyebabkan predestinasi kehilangan karakter etis rasionalnya. Keyakinan di dalam predestinasi ini pada praktiknya selalu memiliki efek asketik di kalangan pejuang-pejuang bersahaja di awal tradisi iman Islam, yang di wilayah etika, mengembangkan besar-besaran tuntutan-tuntutan eksternal dan ritual kendati efek-efek asketik keyakinan Islam akan predestinasi tidak begitu rasional, sehingga karena alasan inilah efek-efek tersebut direpresi di hidup sehari-hari. Keyakinan Islam kepada predestinasi mengasumsikan dengan mudah karakter fatalistik di keyakinan massa, persisnya *kismet*, yang karena alasan ini pula, predestinasi tidak menghilangkan magi dari ciri populisnya.

Akhirnya, birokrasi patrimoni Cina, dalam rangka mempertahankan karakter etika Konfusian, mempertimbangkan pengetahuan terkait takdir atau nasib sebagai hal yang berkaitan tanpa terelakkan dengan mentalitas kaum elit. Di sisi lain, Konfusianisme mengijinkan takdir untuk mengasumsikan atribut-atribut fatalistik tertentu di dalam agama magis massa, meski di agama kelas-kelas terdidik, ia mengasumsikan posisi pertengahan antara kedaulatan ilahi dan *moira*. Untuk konsep yang terakhir, bersama dengan keberanian mempertahankannya, Konfusianisme mengembangkan kebanggaan heroik para pejuang, sama seperti predestinasi yang sudah mensuplai kebanggaan 'farisi' akan pahlawan di asketisme kelas-menengah Yahudi.

Namun tidak pernah ada di agama lain sebuah kebanggaan yang sangat besar akan aristokrasi keselamatan yang sudah ditakdirkan seperti ini, yang dapat mendekati manusia

karir, apalagi dengan ide bahwa sukses di aktivitas rasional membuktikan eksistensi dari berkat tuhan, seperti yang dianut Puritanisme (dan karena itu, tidak ada di agama lain pengaruh motivasi asketik bagi sikap-sikap terhadap aktivitas ekonomi yang sangat kuat). Para *virtuoso* religius juga meyakini anugerah predestinasi ini, membuat mereka dapat mentolerir pemikiran tentang 'dekrit rangkap' yang bertahan kekal. Namun ketika doktrin ini terus mengalir ke rutinitas hidup sehari-hari dan ke agama massa, pelemahannya yang akut menjadi kian tidak bisa ditolerir. Akhirnya, semua yang tinggal di dalamnya seperti di asketik Protestanisme Barat menjadi bak jejak abadi yang tidak pernah akan bisa hilang, sebuah *caput mortuum*: kontribusi yang diberikan doktrin anugerah bagi temperamen kapitalistik rasional, ide-ide bagi pembuktian metodis karir di perilaku ekonomi manusia sehari-hari.

Neo-Calvinianisme Kuyper[21] tidak berani lagi mempertahankan doktrin murni anugerah predestinasi ini. Kendati demikian, doktrin ini tidak pernah bisa dilenyapkan sepenuhnya dari Calvinisme selain hanya berubah bentuk. Di segala kondisi, determinisme predestinasi tetaplah instrumen bagi sistematisasi dan sentralisasi terbesar etika berbasis suasana-hati religius batiniah, dan yang diorientasikan ke tujuan-tujuan tertinggi. 'Kepribadian total', seperti yang kita sebut dewasa ini, disediakan oleh intonasi nilai kekal 'pilihan Tuhan', bukannya oleh tindakan pribadi individu mana pun.

Selain itu, masih ada satu lagi tandingan non-religius bagi evaluasi keagamaan jenis ini, yang berpijak ke determinisme

[21] Abraham Kuyper (1837-1920), teolog, negawaran, dan jurnalis Belanda yang memimpin Partai Anti-Revousioner, sebuah kelompok Calvinis ortodoks, sehingga membuatnya berhasil memegang posisi perdana menteri Belanda 1901-1905. Dia membangun massanya dari kelas menengah-bawah, mempromosikan program yang memadukan perspektif ortodoks religius Calvin dengan program sosial progresif, membuatnya fleksibel untuk berkolaborasi dengan kelompok Katolik yang dipimpin Hermanus Schaepman, dan mendirikan Free University di Amsterdam 1880 guna memajukan ide-ide liberalnya.

duniawi tertentu. Yaitu, tipe distingtif rasa bersalah dan rasa berdosa tak-bertuhan, bisa dikatakan demikian, yang sudah mencirikan manusia modern, persisnya konsekuensi dari pengorganisasian etiknya menuju sistem berbasis kondisi religius batiniah, tak peduli apa pun basis metafisik yang di atasnya sistem ini ditegakkan untuk pertama kalinya. Bukan berarti manusia modern sudah bersalah karena melakukan tindakan tertentu, melainkan lewat idiosinkrasinya yang tidak bisa diubah itu, ia telah 'menjadi' sebagaimana sekarang sehingga terpaksa melakukan tindakan apa pun tanpa lagi mempedulikan dirinya, seperti yang biasanya terjadi—inilah rahasia kecemasan ekstrem yang dirasakan manusia modern. Sumber lain *malaise* manusia modern adalah 'Farisiisme' terhadap orang lain yang diorientasikan secara deterministik, seperti yang terekspresikan di penolakan terhadap eksistensi mereka. Manusia modern merasa jika dia dan orang-orang ini bukan manusia, karena tidak ada lagi kemungkinan signifikan bagi 'pengampunan', 'pertobatan', atau 'penebusan'—yang di beberapa hal, kualitas-kualitas manusia termustahilkan bagi predestinasi, yang gambaran khasnya adalah rencana ilahi nan misterius.

13

Etika Agama, Tatanan Dunia, dan Budaya

Semakin agama keselamatan disistematisasi dan diinternalisasi ke arah etika berbasis tatanan religius batin, semakin besar tegangannya dengan oposisi terhadap dunia. Tegangan antara agama dan dunia ini nampak dengan suatu cara yang tidak begitu konsisten dan tidak begitu prinsipil, selama agama tersebut memiliki bentuk ritualistik atau legalistik tertentu. Di tahap-tahap awal ini, agama-agama keselamatan umumnya mengusung bentuk-bentuk yang sama, dan mengembangkan efek yang sama juga, seperti etika magis. Dengan kata lain, agama keselamatan umumnya dimulai dengan menetapkan kesakralan sebagai hal yang tak terusik menuju konvensi-konvensi religius tradisional, bukan lain karena para pengikut suatu tuhan lebih tertarik untuk menghindari kemarahan ilahi sehingga karenanya, bersedia menghukum siapa pun yang melanggar norma-norma yang sudah ditetapkan olehnya. Konsekuensinya, sekali saja

sebuah injungsi (*injunction*)[1] meraih status perintah ilahi, ia dapat muncul dari lingkaran konvensi yang sewaktu-waktu bisa diubah demi menghasilkan hirarki pensakralan. Aturan-aturan yang ditetapkan agama, oleh karena itu, dianggap, seperti susunan-susunan kosmos secara keseluruhan, valid secara abadi—rentan terhadap interpretasi namun tidak pernah diubah kecuali tuhan sendiri menyingkapkan perintah baru.

Di tahap ini, agama mengembangkan penstereotipean efek terkait keseluruhan wilayah lembaga-lembaga legal dan konvensi-konvensi sosial, dengan cara yang sama seperti simbolisme menstereotipekan elemen-elemen substantif tertentu sebuah budaya, dan preskripsi tabu-tabu magis menstereotipekan tipe-tipe kongkrit hubungan individu dengan manusia lain dan benda-benda. Kitab-kitab sakral kaum Hindu, Muslim, Parsi dan Yahudi, dan kitab-kitab klasik Cina, memperlakukar preskripsi-preskripsi legal dengan cara yang sama persis sepert mereka memperlakukan norma-norma seremoni dan ritual. Semua hukum agama lalu menjadi hukum sakral. Dominasi hukum yang sudah distereotipekan oleh agama ini pada gilirannya melandasi salah satu pembatasan paling signifikan bagi perasionalisasian tatanan legal, dan dari sini, rasionalisasi ekonomi.

Sebaliknya, ketika nubuat-nubuat etik dipatahkan lewat norma-norma magis atau ritual stereotipe, sebuah revolusi mendadak atau bertahap bisa saja terjadi, bahkan di tatanan sehari-hari hidup manusia, khususnya di wilayah ekonomi. Harus diakui, tentunya, adanya batas-batas bagi kekuatan agama di

[1] Saya sengaja menggunakan istilah 'injungsi', bukannya 'instruksi', 'amanat' atau 'perintah' demi mempertahankan semangat awal terminologi ini. Ia dibentuk dari kata Latin *injungere* ('menghubungkan, mempertalikan, mengaitkan'). Kemungkinan besar Weber memilih khusus istilah ini karena makna tersebut, yaitu keputusan/ketetapan yang dikeluarkan seorang otoritas dengan menghubungkan konsep/ideal yang normatif/historis dengan kasus praktis di masa kini dan/atau demi mengantisipasi masa depan.

dua ruang ini. Entah bagaimana tapi selalu benar adanya bahwa agama terus-menerus menjadi elemen penentu ketika muncul transformasi tersebut. Lebih jauh lagi, agama sebenarnya tidak pernah menghilangkan kondisi-kondisi ekonomi tertentu, selain hadir juga nyatanya di dalam hubungan dan konstelasi tersebut, kepentingan-kepentingan terhadap kemungkinan-kemungkinan tertentu—bahkan mungkin dorongan-dorongan kuat menuju—transformasi ekonomi. Mustahil untuk bisa menyebutkan dengan jelas rumus umum apa yang sanggup meringkas daya-daya substantif komparatif dari berbagai faktor yang terlibat di dalam transformasi ini, atau meringkas saling-pengakomodasian faktor-faktornya.

Kebutuhan-kebutuhan kehidupan ekonomi membuat agama-agama memanifestasikan entah lewat penginterpretasian-ulang perintah-perintah sakralnya, atau dengan menelan mentah-mentah perintah-perintah itu, namun kedua prodedur ini sama-sama termotivasikan oleh keinginan untuk mengaplikasikan moral. Terkadang kita tiba juga di suatu penghilangan praktis sederhana injungsi-injungsi religius, sesuatu yang mirip dengan praktik aktual di dalam dispenasi gereja terkait penghukuman dan anugerah. Satu contohnya, penghilangan di gereja Katolik penyediaan fasilitas yang penting, mengikuti penghilangan praktik pemungutan riba, yang meski *in foro conscientiae*[22] (terkait apa yang akan kita uraikan lebih jauh di sini), tidak pernah mengekspresikan pelarangan apa pun, yang tentunya mustahil dilakukan gereja. Proses yang sama seperti ini terjadi juga di kasus praktik terlarang lain, seperti pembatasan keturunan hanya boleh dua anak per keluarga.

Seringnya ambivalensi atau bungkamnya norma-norma religius terkait masalah-masalah dan praktik-praktik baru seperti di atas, menghasilkan sebuah penyandingan langsung ketak-terubahkan absolutnya stereotipe-stereotipe, dengan perubahan-

[2] *In foro conscientiae*, frase Latin yang artinya 'lewat forum terbuka'.

perubahan yang sangat mendadak dan tak terprediksinya validitas stereotipe yang sama di aplikasi-aplikasi moral tertentu. Oleh karena itu, saat menyoroti *syariah* Islam, hampir mustahil untuk bisa menegaskan bahwa yang dipraktikkan dewasa ini berkaitan dengan hal-hal tertentu yang dimaksudkan aturan awalnya. Kebingungan yang sama terkait semua hukum sakral dan injungsi-injungsi etis yang memiliki karakter ritualistik dan kasuistik formal ini, bisa juga ditemukan, di atas segalanya, di hukum-hukum Yahudi.

Namun demikian, sistematisasi kewajiban-kewajiban keagamaan ke arah etika berbasis iman religius batiniah ini menghasilkan sebuah situasi yang secara fundamental berbeda-beda dalam esensinya. Sistematisasi seperti ini mematahkan penstereotipean norma-norma individu dalam rangka menghasilkan hubungan total penuh-makna pola hidup dengan tujuan keselamatan religius. Lebih jauh lagi, sebuah iman religius batiniah tidak terlalu mengakui hukum sakral apa pun selain hanya 'kondisi religius batiniah nan sakral', yang bisa memberi sanksi bagi maksim-maksim perilaku di situasi yang berbeda-beda, dan yang karenanya menjadi elastis dan mudah diakomodasi. Iman jenis ini dapat, tergantung pola hidup yang digandengnya, menghasilkan konsekuensi-konsekuensi revolusioner dari dalam, tak peduli seberapa luas efek stereotipenya. Namun iman ini juga membutuhkan kemampuan untuk merevolusi, meski harga yang harus dibayarnya adalah, tentunya, seluruh kompleks masalah kian meluas dan terinternalisasi. Konflik inheren antara postulat religius dan realitas dunia tidak lenyap selain kian meningkat. Lalu, seiring meningkatnya sistematisasi dan rasionalisasi hubungan-hubungan komunal ini, dan kandungan-kandungan substansialnya, kompensasi-kompensasi eksternal yang awalnya disediakan pengajaran-pengajaran teodisi, digantikan oleh pergulatan-pergulatan ruang-ruang otonomi-hidup terkait

persyaratan yang ditetapkan agama. Semakin intens kebutuhan religius ini, semakin jelas dunia menghadirkan sebuah masalah. Sekarang, mari kita klarifikasi persoalan ini dengan menganalisa beberapa konflik prinsipilnya.

Etika religius mempenetrasi ke dalam lembaga-lembaga sosial dengan cara yang berbeda-beda. Aspek penentu etika keagamaan ini bukanlah intensitas kemelekatannya ke magi dan ritual, atau karakter distingtif agama secara umum, melainkan lebih kepada sikap teoritisnya terhadap dunia. Di titik ketika etika agama mengorganisasikan dunia dari perspektif religius menjadi tatanan rasional yang sistematis dan sebuah kosmos, maka tegangan-tegangan etiknya dengan lembaga-lembaga sosial dunia kian menajam dan lebih prinsipil. Etika keagamaan yang mengembangkan hal seperti ini biasanya berorientasi kepada penolakan-terhadap-dunia, yang di hakikat terdasarnya, tidak punya karakter menstereotipekan hukum-hukum sakral. Sebenarnya, tegangan sama yang diperkenalkan etika keagamaan ini ke dalam hubungan manusia terhadap dunia, merupakan faktor yang sangat dinamis.

Kasus-kasus yang di dalamnya etika keagamaan menepatkan kebajikan-kebajikan umum bagi hidup di dunia tidak perlu dijelaskan di sini. Kebajikan-kebajikan umum ini alamiahnya meliputi hubungan-hubungan di dalam keluarga, kebenaran, reliabilitas, dan penghargaan terhadap hidup dan properti orang lain, termasuk istrinya. Namun penitik-beratan berbagai kebajikan ini berbeda karakteristiknya di agama-agama yang sudah ada. Konfusianisme contohnya, meletakkan titik-berat luar biasa terhadap kesalehan keluarga, sebuah penegasan yang dimotivasikan oleh keyakinan kepada magi, berdasarkan pentingnya semangat kekeluargaan. Kesalehan keluarga ini dikembangkan di dalam praktiknya oleh pengorganisasian politis birokratik bagi dominasi patriarki. Konfusius, menurut sebuah

diktum yang disebut-sebut dikatakan olehnya, menganggap 'ketidakpatuhan lebih menjijikkan daripada ruh najis', mengindikasikan ia sungguh-sungguh menginterpretasikan kepatuhan ke otoritas keluarga secara vulgar sebagai ciri pembeda utama dari semua kualitas sosial dan politik yang lain. Penitik-beratan yang terbalik bagi kebajikan umum hidup ini bisa juga ditemukan di tipe-tipe agama kongregasi yang lebih radikal, yang menyuarakan pemutusan semua ikatan keluarga. "Siapa pun yang tidak bisa membenci ayah, ibu, saudara, dan anaknya, tidak bisa menjadi murid Yesus."

Contoh lain aksentuasi berbeda kebajikan-kebajikan ini adalah penitik-beratan kepercayaan total di etika Hindu dan Zorastrian, sedangkan Dekalog[3] di tradisi Yudeo-Kristen[4] membatasi kebajikan ini di testimoni yudisial saja. Bahkan aspek yang lebih jauh dari persyaratan kebenaran Hindu dan Zoroastrian ini adalah merosot totalnya kewajiban kebenaran demi mendukung berbagai injungsi bagi ketepatan seremoni yang bisa ditemukan di etika kelas kaum Konfusian di birokrasi Cina. Masih di wilayah lain yang berbeda, ditemukan juga kebajikan-kebajikan yang mengatur penghapusan kekejaman terhadap hewan-hewan. Zorastrianisme melarang penyiksaan hewan ini sebagai konsekuensi dari kampanye pendirinya melawan agama orgiastik. Sedangkan agama Hindu beranjak jauh melampaui yang lain terkait pelarangan absolut membunuh makhluk hidup

[3] Dekalog, istilah Yunani untuk menyebut 10 Perintah Allah yang turun ke Musa di gunung Sinai, seperti dikisahkan di Perjanjian Lama, kitab Keluaran 20:1-17 (*jo.* Ulangan 5:1-22). Istilah lainnya adalah Taurat Musa, berikut isinya: 1. Jangan menyembah ilah-ilah lain; 2. Jangan membuat apa pun (patung, gambar dan lain lain) yang menyerupai tuhan dan jangan menyembah hal-hal itu; 3. Jangan menyebut nama tuhan sembarangan; 4. Kuduskan hari Sabat; 5. Hormati ayah ibumu; 6. Jangan membunuh; 7. Jangan berzina; 8. Jangan mencuri; 9. Jangan berdusta; 10. Jangan mengingini barang sesamamu.

[4] Yudeo-Kristen, istilah untuk menyebut orang Kristen yang berasal dari bangsa Yahudi dan berbahasa Aram di masa-masa awal agama ini. Di Alkitab, mereka disebut 'Kristen bersunat' karena selain beralih iman ke Kristen, mereka tetap memegang aturan-aturan Musa.

apa pun, sebuah posisi yang didasarkan ke konsep animisme dan metempsikosis.

Isi setiap etika keagamaan yang melampaui sekedar preskripsi magis dan kesalehan keluarga di atas utamanya ditentukan oleh dua motif sederhana yang mensyaratkan semua perilaku sehari-hari mengatasi batas-batas keluarga, yaitu, pembalasan terhadap para penyerang, dan bantuan persaudaraan ke tetangga yang ramah. Keduanya berjalan dalam arti kompensasi: penyerang berhak dihukum, dan eksekusi akan meredakan kemarahan; sebaliknya, tetangga berhak dibantu. Tidak diragukan jika di etika Cina, Veda atau Zorastrian, atau di Yahudi hingga paska-Pembuangan, bahwa musuh pertama-tama harus dibalas dengan kejahatan bagi kejahatan yang sudah mereka lalukan. Bahkan seluruh tatanan sosial masyarakat-masyarakat tersebut tampaknya berpijak di sistem kompensasi adil seperti ini. Karena alasan inilah, dan karena kecenderungannya untuk meraih akomodasi di dunia, etika Konfusian menolak ide mengasihi musuh—yang di Cina sebagian karena alasan mistis, sebagian lagi didasarkan ke konsep kegunaan sosial—sebagai hal yang bertentangan dengan kepentingan negara. Konsep mengasihi musuh diterima orang Yahudi di etika paska-Pembuangan, menurut interpretasi Meinhold, tapi hanya dalam arti tertentu, yaitu memberikan rasa malu lebih besar kepada musuh saat melihat sikap murah hati yang tetap ditampilkan orang Yahudi kepada mereka. Masyarakat Yahudi paska-Pembuangan ini juga menambahkan ide lain, yang kemudian dipertahankan kekristenan, yaitu pembalasan adalah prerogatif Tuhan, yang pasti akan lebih tepat dan adil memberi hukuman ketimbang jika manusia yang melakukannya.

Agama kongregasi menambahkan juga rekan sesama penyembah dan saudara seiman, untuk mendukung mereka-mereka yang sudah membantu pendiri agama, yang biasanya saudara-saudara sedarah, atau rekan sesuku atau klannya

sendiri. Persisnya, di titik inilah agama kongregasi membuat rekan seagama menggantikan rekan sesuku. "Siapa pun yang tidak meninggalkan ayah, ibu, saudara, dan anaknya, tidak bisa menjadi murid Yesus." Ini juga pengertian dan konteks umum bagi pernyataan Yesus bahwa ia datang bukan untuk membawa damai melainkan pedang. Dari semua hal ini, tumbuhlah injungsi-injungsi kasih persaudaraan yang secara khusus mencirikan agama kongregasi, dan yang di banyak kasusnya berkontribusi efektif bagi pembebasan dari, sekaligus penyetaraan dengan, organisasi politik. Bahkan di awal kekristenan, contohnya di doktrin Klemens dari Aleksandria,[5] kasih persaudaraan dalam isi terpenuhnya bisa diraih hanya di lingkaran saudara seiman, bukan dengan orang luar.

Kewajiban untuk memberi bantuan bagi sesama rekan, atau kasih persaudaraan, berasal dari—seperti yang sudah kita lihat[6]—pengorganisasian primordial rukun ketetanggaan. Individu terdekat adalah yang dapat membantu tetangganya karena suatu saat, dia pun membutuhkan bantuan mereka. Kasih universal muncul sesudah komunitas-komunitas politis dan etnik ini menjadi begitu berjalinan, dan setelah tuhan-tuhan dibebaskan dari keterkaitan organisasi politik tertentu agar bisa menjadi kekuatan universal. Perluasan sentiman kasih ini hingga mencakup juga pengikut agama-agama asing lebih sulit muncul ketika komunitas keagamaan yang lain itu menjadi pesaing utama mereka, yang masing-masing berusaha memproklamirkan keunikan tuhannya sendiri-sendiri. Karena itulah, tradisi Budhis menyingkapkan data bahwa para rahib

[5] Titus Flavius Klemens (150-215), apolog, teolog, dan misionaris Kristen ke dunia Helenistik, pemimpin dan guru katekismus mazhab Aleksandria, yang berusaha memadukan monastisisme, asketisme, ekonomi-politik sekuler, dan teologi ortodoks, membuatnya banyak mempengaruhi kehidupan gereja sesudahnya. Namun karena perspektifnya terlalu dekat dengan Origenes yang dicap bid'ah, Paus Sixtus V menghapus namanya dari daftar kemartiran meski dia tetap diakui sebagai santo.

[6] Lihat *Wirtschaft und Gesselschaft* edisi 4 hlm.216—editor Jerman.

Jainis mengekspresikan kekaguman karena Budha sudah memerintahkan murid-muridnya untuk memberi mereka makan sama seperti para muridnya sudah memberi makanan ke biksu Budhis.

Ketika perbedaan sosial bertambah-tambah, kebiasaan saling membantu tetangga di pekerjaan dan memenuhi kebutuhan mendesak, mulai ditransformasi menjadi kebiasaan saling membantu di antara kelas-kelas sosial yang beragam. Proses ini tercermin di etika religius sejak awal. Para penyair sakral dan ahli magi, dan kelompok-kelompok profesional yang kehilangan kontak dengan tanah mereka, biasanya hidup dari upah orang kaya. Konsekuensinya, orang kaya yang berbagi kelimpahan dengan para fungsionaris agama ini menerima pujian dari kelompok terakhir ini di sepanjang waktu, sedangkan orang serakah dan kejam dikatakan menumpuk bara kutuk di atas kepalanya sendiri. Di kondisi-kondisi ekonomi pertanian alamiah, status ningrat dilimpahkan bukan hanya kepada orang kaya, tapi juga kepada mereka pola hidupnya ramah dan murah hati, seperti yang akan kita lihat nanti.[7] Karena itulah, memberikan donasi/santunan (*alms*) menjadi komponen universal dan primer setiap agama etik, meski motivasi-motivasi baru bagi pemberian itu bisa juga muncul. Yesus sesekali memanfaatkan prinsip kompensasi yang sudah diuraikan di atas sebagai sumber motivasi untuk memberi santunan bagi orang miskin. Tujuan utama ide ini adalah tuhan pasti akan memberi lebih banyak kompensasi bagi para pemberi donasi di dunia-mendatang, bukan lain karena mustahil bagi orang miskin sanggup membayar kembali kemurahan hati si orang kaya. Kepada ide ini, ditambahkan juga prinsip solidaritas persaudaraan di dalam iman, yang di kondisi-kondisi tertentu, dapat mendekati bentuk komunisme universal di dalam kasih.

[7] Lihat *Wirtschaft und Gesselschaft* edisi 4 hlm. 538, 544, 687—editor Jerman.

Di Islam, memberikan donasi (amal, santunan, dan zakat) menjadi satu dari 5 amanah utama kaum beriman. Memberikan donasi merupakan 'pekerjaan baik' yang juga dinasihatkan Hinduisme kuno, Konfusianisme, dan Yudaisme awal. Di Budhisme kuno, memberi donasi awalnya dianggap satu-satunya aktivitas kaum awam saleh yang berkecukupan secara materi. Akhirnya, di kekristenan awal, memberikan donasi meraih pahala yang hampir setinggi sakramen, bahkan di masa Agustinus, iman tanpa memberi donasi tidak dianggap sungguh-sungguh.

Para pejuang Muslim yang gigih memperjuangkan imannya, para biarawan Budhis, dan para saudara seiman miskin di Kristen kuno, khususnya komunitas Kristen di Yerusalem, semuanya bergantung kepada donasi, begitu pula para nabi, rasul dan, yang lebih sering, para imam di agama-agama keselamatan. Di Kristen kuno, dan di sekte-sekte Kristen seperti komunitas Quaker, pemberian donasi *caritas*[8] dianggap sejenis jaminan religius, dan menjadi salah satu faktor terpenting mempertahankan komunitas religus dan kerja-kerja misionaris. Karena itulah, ketika agama kongregasi kehilangan dorongan sektarian awalnya ini, 'caritas' (*charity*) jadi kehilangan signifikansinya, entah besar atau kecil, sehingga menghasilkan karakter ritualistik yang mekanis. Meskipun demikian, *caritas* masih terus dipertahankan sebagai prinsip, kendati kadang sebagai latar belakang semata. Di kekristenan, bahkan setelah perluasan penyebarannya, memberi donasi tetap dibutuhkan demi meraih keselamatan oleh orang kaya, membuat orang miskin benar-benar dianggap kelas yang berbeda dan tidak bisa disepelekan di dalam gereja. Memberikan pertolongan

[8] Saya sengaja mempertahankan istilah asli Yunani '*caritas*' dan tidak menerjemahkan '*charity*' karena Weber sendiri mempertahankan istilah *caritas* ini. Kemungkinan besar, dia ingin mempertahankan seluruh makna konsep ini, yang bukan hanya 'murah hati' atau 'dermawan', tapi juga 'sikap toleran' dan 'menyayangi' karena di konteks Yunani, arti *caritas* adalah 'yang terkasih'.

(*assistance*) pada dasarnya berkembang jauh melampaui dari sekedar memberi donasi, sehingga orang sakit, para janda, dan anak-anak yatim-piatu, lagi dan lagi dideskripsikan memiliki nilai religius tertentu.

Hubungan-hubungan di antara saudara-saudara seiman di titik ini mulai dicirikan oleh ekspektasi yang sama, persisnya berdiri di antara teman dan tetangga, seperti ekspektasi jika pinjaman boleh diperpanjang tanpa bunga, dan anak orang miskin akan dirawat saat ia membutuhkan tanpa harus memberi kompensasi apa pun. Banyak organisasi sekuler yang sudah menggantikan sekte-sekte keagamaan di Amerika serikat masih membuat klaim-klaim yang sama seperti ini bagi anggota-anggotanya. Di atas semuanya, saudara seiman yang miskin mengharapkan jenis bantuan dan kemurahan hati dari mereka yang kuat, khususnya dari para majikannya. Sebaliknya, di batas-batas tertentu, kepentingan rasional yang kuat dari kepribadian para tuan itulah yang sudah mendikte tindakannya, membuatnya melindungi bawahan-bawahannya dan memperlihatkan kemurahan hati kepada mereka. Bukan lain karena kepastian penghasilannya bergantung utamanya ke niat baik dan kerja sama bawahan-bawahannya itu, tak peduli entah ada metode kontrol rasional yang hadir atau tidak. Di sisi yang lain lagi, kemungkinan untuk memperoleh bantuan atau perlindungan dari individu-individu berkuasa menyediakan bagi setiap orang miskin, khususnya para penyair sakral, motif untuk bisa menemukan individu semacam itu, untuk kemudian memuji mereka atas kemurahan hatinya. Di mana pun hubungan patriarki kekuasaan dan pemaksaan seperti ini sanggup menentukan stratifikasi sosial, khususnya di Timur, agama-agama profetik jadi mampu, di situasi praktik murninya, menciptakan suatu perlindungan bagi kaum lemah seperti wanita, anak, budak, dan lain-lain. Agama-agama profetik

Musa dan Islam bahkan meluaskan proteksi ini ke hubungan-hubungan antar-kelas.

Namun begitu masih dianggap bisa ditolerir perilaku yang mengeksploitasi posisi kelas tertentu, seperti seseorang terhadap tetangga-tetangganya yang kurang begitu kuat, tanpa keberatan moral apa pun, yang tipikal di jaman-jaman pra-kapitalistik. Secara alamiah, ini terlihat dari perbudakan kejam para pemberi hutang dan arogansi para pemilik tanah, dua proses ini pada praktiknya identik. Lebih jauh lagi, ini mengimplikasikan juga pemanfaatan maksimum daya beli seseorang untuk bisa mendapatkan barang-barang terbaik milik pelanggannya, lewat eksploitasi spekulatif terhadap kondisi kritis para pelanggan itu yang tengah berada di posisi yang kurang begitu mendukung. Aktivitas-aktivitas seperti ini biasanya menerima pengutukan sosial yang cukup menyolok dan penyensoran religius, dianggap sebuah serangan dari dalam terhadap solidaritas kelompok mereka sendiri.

Anggota-anggota baru kaum ningrat ksatria kuno cenderung dianggap sebagai orang berpengaruh yang naik di skala sosial akibat penumpukan hartanya. Karena itulah, jenis keserakahan yang baru saja digambarkan di atas, di mana-mana dianggap menjijikkan oleh perspektif religius. Yang seperti ini tertulis di kitab-kitab hukum Hindu, selain juga di teks-teks Kristen kuno dan di kitab-kitab Islam. Di Yudaisme, reaksi terhadap keserakahan mengarah ke penciptaan pelembagaan khusus tahun *jubile* di mana hutang dihapus dan budak dibebaskan demi meringankan kondisi-kondisi rekan seiman. Pelembagaan ini pada gilirannya mengarah ke penciptaan tahun sabat, akibat penerapan moral teologis dan kesalahpahaman di pihak individu-individu saleh yang akar-akarnya murni kota. Setiap sistematisasi ke arah etika yang didasarkan ke kondisi religius batin ini mengkristal dalam bentuk tuntutan khusus suasana-hati, atau kondisi, religus yang disebut 'charity' (*caritas*).

Penolakan terhadap riba yang muncul konstan di ruang ekonomi sebagai emanasi suasana-hati religius sentral ini pada praktiknya lahir di semua sistem etika yang bermaksud mengatur hidup. Pelarangan terhadap riba seperti ini tidak pernah ada, kecuali di Protestanisme, di etika-etika keagamaan yang semata-mata mengakomodasi dunia seperti Konfusianisme; dan di etika religius kelompok nan eksklusif (contohnya di masyarakat Babilonia dan pantai Mediterania kuno), yang di dalamnya para penghuni kota (lebih khusus lagi, bangsawan yang tinggal di perkotaan dan yang mempertahankan kepentingan ekonomi lewat perdagangan) menghindari pengembangan etika *caritas* secara konsisten. Kitab-kitab Hindu terkait hukum yang terkanonikkan melarang pengumpulan riba, minimal untuk dua kasta tertinggi. Di kalangan Yahudi, pengumpulan riba dari rekan seiman dilarang, tapi dibolehkan terhadap orang luar. Di Islam dan Kristen kuno, pelarangan terhadap riba pertama-tama diaplikasikan hanya ke rekan seiman, namun kemudian diberlakukan untuk semua orang tanpa kecuali. Meski yang terlihat, pelarangan riba di Kristen bukan orisinil milik agama ini. Yesus sendiri, contohnya, menjustifikasi injungsi kitab suci agar meminjamkan sesuatu berbasis konsep bahwa Tuhan tidak akan memberi pahala bagi pemberi pinjaman jika tidak ada resiko yang menghadang. Ayat ini lalu keliru dibaca dan keliru diterjemahkan sehingga menghasilkan ide tentang pelarangan riba. (*μηδένα άπελπίζοντες* keliru diterjemahkan *μηδέν*, yang di versi Vulgate menjadi *nihil inde sperantes*.[9])

Basis orisinil penolakan luas riba umumnya menjadi kebiasaan primitif pemberian bantuan ekonomi di antara sesama teman, sehingga mengambil riba dari sesama saudara,

[9] Frase Yunani pertama adalah *mundaina apelpiphoneies* ('keputusan pengadilan di dunia') dan kata kedua adalah *mundain* ('duniawi'), sedangkan *nihil inde sperantes* adalah frase Latin yang artinya 'jangan mengambil lebih besar/banyak yang dari yang sudah ditentukan'. Kemungkinan besar Weber merujuk Lukas 3:13.

tidak diragukan lagi, dianggap pelanggaran serius terhadap kewajiban komunal untuk menyediakan bantuan. Fakta yang muncul kemudian adalah pelarangan riba ini menjadi kian berat bobotnya di kekristenan, kondisi yang jelas berbeda dari sebelumnya karena beberapa motif dan faktor. Pelarangan riba bukanlah, seperti konsep sejarah yang disajikan kaum materialis, cerminan tiadanya kepentingan kapitalistik di kondisi ekonomi alamiah. Sebaliknya, gereja Kristen dan para hambanya, termasuk Paus, menerima fakta riba dengan toleransi utuh bahkan tanpa ragu sejak awal Abad Tengah, persisnya di periode awal ekonomi alamiah itu sendiri. Karena itu agak mengejutkan jika penganiayaan lalu dilakukan gereja terhadap lintah darat dan menjadi lebih intens seiring waktu, yang akhirnya menjadi pengiring bagi pengembangan awal pengkomunikasian bentuk-bentuk kapitalistik aktual, khususnya menyusul berkembangnya penumpukan modal dari perdagangan seberang-lautan. Yang terlibat di sini, oleh karena itu, adalah pergulatan antara prinsip rasional-etik dan proses rasionalisasi ekonomi. Seperti yang sudah kita lihat, baru sejak abad 19 gereja berkewajiban, di bawah tekanan fakta-fakta tertentu yang tidak bisa diubah, menghilangkan pelarangan ini dengan cara yang sudah kita kupas sebelumnya.

Alasan sesungguhnya permusuhan religius terhadap riba terletak lebih dalam, berkaitan dengan sikap etika religius terhadap legalitas upaya penumpukan kekayaan secara rasional. Di agama-agama awal, bahkan mereka yang meletakkan nilai positif tinggi bagi kepemilikan kekayaan, upaya-upaya bisnis murni pada praktiknya selalu menjadi obyek-obyek dari penilaian terbalik. Pun tidak sikap ini terbatas di ekonomi yang didominasi pertanian semata, yang berada di bawah pengaruh kaum bangsawan ksatria. Kritik negatif terhadap penumpukan murni komersial ini justru ditemukan di ekonomi-ekonomi perdagangan yang relatif berkembang baik, yang memunculkan

di kesadaran banyak orang suatu protes terhadap ekonomi-ekonomi jenis itu.

Kita pertama-tama dapat mencatat jika setiap perasionalisasian ekonomi dari sistem barter contohnya, memiliki efek pelemahan riba di tradisi-tradisi yang mendukung otoritas hukum sakral. Karena alasan ini semata, pengejaran uang, tujuan tipikal penumpukan kekayaan di ekonomi rasional, menjadi tersangka agama. Konsekuensinya, keimaman mau tak mau mesti mengupayakan pemeliharaan ekonomi alamiah ketika, seperti yang muncul di kasus Mesir kuno, kepentingan ekonomi kuil sebagai 'bank' simpan-pinjam uang di bawah perlindungan ilahi agak militan memperjuangkan ekonomi rasional.

Namun di atas semuanya, ciri perasionalisasian ekonomi yang membuat impersonal (karena alasan terakhir inilah rasionalisasi ekonomi menjadi irasional secara etik) hubungan komersial murni, inilah yang membangkitkan kecurigaan—meski tidak pernah jelas terekspresikan namun semakin kuat terasa di—agama-agama etik. Untuk setiap hubungan yang murni pribadi antar-manusia, apa pun jenisnya, bahkan yang bentuknya perbudakan sepenuhnya, mestinya dapat ditundukkan ke persyaratan etis dan diatur secara etis. Ini dilakukan karena struktur-struktur dari hubungan-hubungan tersebut bergantung pada kehendak-kehendak individu partisipannya, yang pada gilirannya menyisakan ruang di hubungan itu pemanifestasian kebajikan *caritas*. Meski harus ditegaskan, situasi ini tidak bisa muncul di wilayah hubungan ekonomi yang terasionalisasi karena kontrol-pribadi harus dilatih secara terbalik dari struktur ekonomi rasional. Tidak ada kemungkinan, di praktiknya bahkan di prinsipnya, peregulasian *caritas* apa pun bagi hubungan pemegang tabungan dan jaminan bank atasnya di satu sisi, dengan jaminan yang harus disiapkan untuk meminjam ke bank di sisi lain; atau antara hutang yang dijamin pemerintah dengan warga pembayar pajak. Pun tidak

peregulasian *caritas* bisa muncul di hubungan antara pemegang saham dengan pekerja pabrik, atau antara importir tembakau dengan buruh tani tembakau di luar negeri, atau antara kaum industrialis dengan penambang yang sudah menggali dari bumi bahan mentah yang digunakan di pabrik-pabrik yang dimiliki kaum industrialis. Perkembangan material ekonomi berbasis asosiasi-asosiasi sosial ini mengalir sepenuhnya dari hubungan-hubungan pasar, yang umumnya mengikuti aturan-aturan obyektifnya sendiri, di mana ketidakpatuhan pengikutnya akan melahirkan kegagalan ekonomi, dan yang di jangka panjangnya, ambruknya perekonomian suatu negeri.

Perasionalisasian struktur suatu ekonomi selalu menghasilkan proses materialisasi, dalam arti yang baru saja didiskusikan, sehingga mustahil untuk bisa mengontrol semesta aktivitas-aktivitas bisnis rasional obyektif tersebut lewat tuntutan-tuntutan *caritas* ke individu-individu tertentu. Dunia materi fungsional kapitalisme tentunya tidak menawarkan dukungan apa pun bagi orientasi *caritas* ini. Di dunia ekonomi rasional kapitalisme, bukan hanya persyaratan *caritas* religius pendiri agama bertentangan dengan keserakahannya, selain juga fakta tidak bisa dipercayainya kejujuran manusia itu sendiri, tapi juga persyaratan-persyaratan itu benar-benar kehilangan semua pemaknaannya. Etika religius menghadapi jalan buntu saat berkonfrontasi dengan hubungan ekonomi yang terdepersonalisasi, yang karena alasan-alasan fundamentalnya tidak akan pernah bisa tunduk bahkan ke norma-norma paling pokok dan sederhana etika religius. Konsekuensinya, keimaman selalu, di pergeseran yang menarik terkait peran-perannya di sini, selain juga demi melestarikan kepentingan tradisionalismenya, melindungi aspek patriarkisme dari hubungan ketergantungan impersonal ini, sedangkan agama profetik, sebaliknya, berusaha keras menembus struktur-struktur sosial patriarki ini. Semakin sebuah agama sadar akan oposisinya secara prinsipil dengan

rasionalisasi ekonomi, semakin para *virtuoso* agama menolak dunia jadinya, khususnya yang terkait dengan aktivitas-aktivitas ekonomi.

Sistem-sistem etika keagamaan, karena dipaksa membuat kompromi-kompromi yang tak terelakkan dengan dunia fakta, mengalami takdir yang amat berbeda. Sejak awal, sistem etika keagamaan digunakan langsung bagi tujuan-tujuan ekonomi rasional, khususnya tujuan-tujuan para kreditur. Ini benar di mana pun kondisi berhutang melibatkan secara legal pelaku-pelaku penghutang yang sama, sehingga kreditur dapat meminta kesalehan kasih dari keturunan debiturnya. Satu contoh praktik ini pelarangan di Mesir kuno untuk mengambil harta mumi demi membayar hutang. Contoh lain lagi, keyakinan di banyak agama Asia bahwa siapa pun yang gagal memenuhi janji seperti janji membayar hutang, khususnya yang dijamin dengan sumpah, akan disiksa di dunia-mendatang dan konsekuensinya, akan mengganggu kedamaian keturunannya lantaran magi jahat bakal merasuki. Di Abad Tengah, seperti yang dikatakan Schulte, integritas yang dipertaruhkan seorang uskup sangat tinggi karena pelanggaran apa pun atas kewajibannya yang dilakukan lewat sumpah di hadapan Tuhan dan manusia, akan menghasilkan pengucilan yang dapat menghancurkan diri mereka seumur hidup.

Lewat paradoks yang unik, asketisme Protestan—seperti yang sudah dibahas di bab-bab terdahulu—benar-benar lahir di situasi kontradiktif, persisnya rasionalisasi karakter asketiknya justru membuka pintu bagi penumpukan kekayaan. Tenaga kerja yang murah dari sarjana-sarjana yang asketik, yang tidak lebih besar upahnya dari pekerja pria tak terdidik yang sudah menikah, utamanya penyebab utama ekspansi besar bisnis kelas-menengah di akhir Abad Tengah. Reaksi kelas-kelas menengah terhadap biara-biara selama periode ini didasarkan utamanya

ke persaingan ekonomi 'tenaga kerja murah' yang ditawarkan biara-biara itu. Dengan cara yang sama, pendidikan sekuler yang ditawarkan biara dan gereja, sanggup meruntuhkan kredibilitas pendidikan yang ditawarkan guru-guru awam beriman yang sudah menikah.

Sikap-sikap sebuah agama seringkali bisa dijelaskan menurut kepentingan ekonominya. Para rahib Byzantium terlibat secara ekonomi di pemujaan ikon-ikon, dan rahib-rahib Cina memiliki minat ekonomi di akivitas produksi studio kerja (*workshop*) dan karya lukis mereka. Contoh ekstrem untuk jenis ini bisa dilihat dari penanaman anggur untuk minuman beralkohol di biara-biara Katolik modern, yang otomatis melecehkan kampanye agama mereka sendiri melawan alkoholisme. Faktor-faktor ini cenderung beroperasi dalam pertentangan religius yang konsisten terkait aktivitas-aktivitas ekonomi dunia yang mereka lakukan. Setiap organisasi, khususnya setiap agama yang terlembagakan, membutuhkan sumber-sumber kekuatan ekonomi. Bahkan jarang sebuah doktrin dikritik habis-habisan oleh kutuk mengerikan kepausan, khususnya di tangan-tangan pengorganisasi keuangan terbesar gereja seperti Yohanes XXII,[10] yang justru mendoktrinkan bahwa Kristus mensyaratkan kemiskinan dari para pengikutnya yang bersungguh hati, sebuah doktrin yang menikmati dukungan Alkitab dan secara konsisten disuarakan kaum Fransiskan. Sejak masa Arnold dari

[10] Yohanes XXII (memimpin 1316-1334) terkenal dari upayanya memusatkan kekuasaan seluruh dunia ke tangan gereja, mengkritik jalan spiritual kaum Fransiskan yang asketik dengan menyatakan bahwa Yesus dan para pengikutnya memiliki properti pribadi, dan memaksa Louis IV agar pemilihan raja Prancis sepenuhnya berada di tangan kepausan. Kemungkinan besar, Weber merujuk pada 2 dekrit internal gereja (*Execrabilis* 1317 dan *Ex Debito* 1319) yang meningkatkan kontrol kepausan terhadap sektor ekonomi-politik sekuler selama 2 abad berikutnya.

Brescia[11] sampai berabad-abad sesudahnya, sederet martir sudah mati untuk doktrin ini.

Sangat sulit untuk bisa mengestimasi efek praktis dari pelarangan suap di Kristen, bahkan lebih sulit mengestimasi efek praktis dari doktrin Kristen terkait penumpukan laba ekonomi di sektor bisnis, khususnya [karena] *deo placare non potest*.[12] Pelarangan suap memunculkan pemangkasan legalistik di banyak jenis tindakan ekonomi. Walhasil, setelah perjuangan yang sangat keras, gereja sendiri akhirnya mengijinkan riba terang-terangan di dalam pengesahan *montes pietatis*[13], di mana bunga pinjaman boleh ditarik juga dari orang-orang miskin; ini menjadi kian mapan bentuknya sesudah Leo X.[14] Lebih jauh

[11] Arnold dari Brescia (1100-1155), biarawan radikal dari Brescia yang memulai tuntutan reformasi Katolik dengan mengkritik keras kekayaan dan korupsi para imam, terlebih kekuasaan absout kepausan, lalu terlibat di dalam pemberontakan bersenjatan melawan Uskup Manfred yang membuatnya dikucilkan sebagai pelaku bid'ah di tahun 1139 oleh Paus Innocent II, dan mengalami banyak tekanan politik dan agama dari seluruh keimaman. Tidak terima dengan kondisi ini, Arnold menyerang Roma tahun 1143 dan mengusir sang paus dan semua imam Katolik, mengembalikan kota itu ke kondisi kuno, republik. Dua tahun kemudian dia didamaikan dengan kepausan (Eugenius III), namun karena menolak tunduk, di tahun 1155 Paus Adrian IV meminta Frederic Barbarosa kaisar Holy Roman Empire menangkapnya. Arnold dihukum bakar dan abunya dibuang ke sungai Tiber.

[12] *Deo placare non potest*, frase Latin yang artinya 'Tuhan memperhatikan jeritan orang-orang kecil'.

[13] *Montes pietatis*, frase Latin yang kadang disingkat *mons pietatis*, 'lembaga/dana amal' (*charity fund*), sebuah fenomenaa yang dimulai sejak Abad Tengah terkait penggalangan dana bagi hibah/sumbangan/donasi/santunan ke orang miskin dalam bentuk pinjaman, yang dananya ditarik dari orang-orang kaya dan kinerjanya diorganisasikan gereja, sedangkan 'lembaganya' berada di dalam gereja, persisnya di bagian kebendaharaan setiap paroki.

[14] Leo X (memimpin 1513-1521), salah satu paus yang memelopori Renaissans di Katolik, menjadikan Roma pusat kekuatan budaya dan politik yang akibatnya, kepausan menghadapi krisis keuangan sangat besar (yang sebelumnya memang sudah krisis). Selain itu, karena gagal menghentikan gerakan Reformasi, meski akhirnya mengucilkan Martin Luther tahun 1521, gereja-gereja Katolik di Eropa melepaskan diri dari kepausan untuk bergabung dengan Protestanisme, atau berdiri sendiri membentuk gerakan baru sektarian, membuat Leo X membuat banyak kebijakan super-ekstrem demi menutup anggaran gereja seperti menjual

lagi, pinjaman-pinjaman darurat bagi bisnis dengan suku bunga tetap juga disediakan di Abad Tengah dengan mengalokasikan fungsi ini ke tangan orang-orang Yahudi.

Namun harus dicatat juga bahwa di Abad Tengah, aturan suku bunga tetap jarang dipakai untuk kontrak-kontrak wirausaha yang ingin memperoleh kredit bagi bisnisnya sementara usaha-usaha si subyek tengah menghadapi resiko besar, khususnya di perniagaan antar-samudera, sama seperti suku bunga tetap juga jarang diberlakukan terkait kepemilikan slot-slot lahan di perkotaan Italia. Prosedur yang lebih lazim adalah partisipasi aktual di dalam resiko dan laba usaha (*commenda dare ad proficuum de mari*), dengan berbagai pembatasan dan sesekali dengan skala kredit berjenjang seperti yang diatur di *Constitum Usus* warga Pisa.[15] Namun guilda-guilda besar pedagang tetap melindungi diri dari pengudungan *usuraria pravitas*[16] ini denga cara mengusir keluar anggotanya dari guilda, melakukan ak boikot atas bisnisnya, atau memasukkan namanya ke daftar hitam, langkah-langkah yang dianggap sebagai penghukuman terhadap praktik-praktik serakah. Guilda-guilda juga mengawasi keselamatan pribadi jiwa-jiwa anggotanya dengan menyediakan bagi mereka hal-hal yang dibutuhkan (seperti sistem 'koperasi internal' di *Arte de Calimala*), dan lewat sejumlah hadiah atau hibah pengikat entah berupa uang atau barang.

Jurang lebar yang memisahkan antara tak terelakkannya kehidupan ekonomi dari ideal Kristen ini masih sering dirasakan sangat dalam. Di kasus apa pun, pemisahan etik ini dimaksudkan

---

'surat ke surga' terang-terangan, yaitu dosa seberapa pun akan dihapus jika pelaku bersedia membayar sejumlah besar uang ke gereja.

[15] *Constitum Usus*, 'Aturan Pemafaatan', mengatur semua delik kepemilikan atas suatu properti (barang, jasa/kerja, uang), pemindahan-tangan, pemanfaatan, penghilangan dan sistem kontrak kesepakatannya entah di skala individu, kelompok, atau seluruh masyarakat, disusun menurut semangat aturan kuno Romawi.

[16] *Usuraria pravitas*, frase Latin untuk 'mengambil sesuatu yang bukan haknya demi memperkaya diri'.

untuk menjaga kelompok-kelompok paling beriman, dan semua yang mengembangkan etika secara konsisten, tetap jauh dari hidup perdagangan. Di atas semuanya, pemisahan ini kian cenderung melekatkan stigma etika ke semangat bisnis, yang pada gilirannya menghambat pertumbuhannya. Bangkitnya mode tertutup, sistematis, dan teregulasi secara etik terhadap kehidupan di wilayah ekonomi seperti ini sepenuhnya tercegah oleh kemanfaatan yang dirasakan dari peningkatan kewajiban religius kelembagaan gereja Abad Tengah berbasis kharisma religius dan pekerjaan etis, dan berbasis rasa kemanfaatan dari pemberian dispensasi. Fakta bahwa manusia dengan standar etik ketat tidak akan bisa menjalani karir bisnis, tidak akan pernah bisa berubah bahkan setelah diiringi dispensasi atas keinginannya sekalipun, tidak juga oleh prinsip-prinsip yang ekstrem longgar seperti yang dianut etika probabilistik Yesuit setelah Kontra-Reformasi. Karir bisnis hanya dimungkinkan, oleh karena itu, bagi mereka yang fleksibel di dalam pemikiran etiknya.

Asketisme dunia-batin Protestanisme, dialah yang pertama-tama menghasilkan kondisi kapitalistik ini, meski tanpa disengaja tentunya, persisnya, karena ia membuka jalan menuju karir seluasnya di bisnis atau sektor profesi apa pun, khususnya sebagai bukti bahwa mereka cukup beriman dan tetap ketat etikanya. Di atas semuanya, Protestanisme menginterpretasikan kesuksesan di bisnis sebagai buah dari mode rasional hidup. Bahkan Protestanisme, khususnya Protestanisme asketik, membatasi larangan riba hanya di kasus-kasus yang jelas-jelas memperlihatkan keeogisan. Jadi lewat prinsip inilah, ia bisa menyatakan bahwa bunga uang adalah riba yang mesti dibenci, situasi di mana gereja Katolik di ranah praktiknya justru menolerir, contohnya di *montes pietatis* di atas, yang bukan lain perluasan kredit ke orang miskin. Penting untuk dicatat jika para pebisnis Kristen dan Yahudi sudah lama merasa jengkel terhadap kompetisi dengan lembaga-lembaga tersebut, yang

tega-teganya memberi pinjaman ke orang miskin. Namun yang berbeda di sini, justifikasi Protestan asketik tentang bunga uang terletak di bentuk *legitimate* partisipasi penyedia modal di sektor bisnis, yang labanya yang diambil dari uang yang sudah dipinjamkan untuk investasi, khususnya ketika kredit sudah diperluas ke orang kaya dan berkuasa, contohnya para bangsawan untuk tujuan-tujuan politik. Interpretasi seperti ini berkat jasa Salmasius.[17]

Salah satu efek ekonomi paling menyolok di Calvinisme di atas adalah penghancuran bentuk-bentuk tradisional *caritas*. Pertama-tama ia menghilangkan pemberian donasi yang beragam jenisnya itu. Yang pasti, langkah pertama menuju sistematisasi *caritas* ini sudah dilakukan dengan memberlakukan aturan ketat pendistribusian dana keuskupan di fase berikutnya gereja Abad Tengah, dan lewat pelembagaan rumah sakit Abad Tengah—yang dengan cara sama, pajak untuk orang miskin di Islam sudah merasionalisasi dan mensentralisasi donasi/santunan. Namun beragam donasi ini masih terus dipertahankan signifikansinya di Kristen sebagai 'pekerjaan baik'. Banyaknya lembaga *caritas* di agama-agama etik selalu mengarah dalam praktiknya ke penciptaan dan pengembangan langsung kaul kemiskinan, dan di kasus apa pun, lembaga-lembaga *caritas* cenderung membuat santunan ini sebagai tindakan yang murni ritual, seperti jumlah tertentu makanan sehari-hari di aturan monastik Byzantium, atau hari-hari resmi makan sup di Cina. Calvinisme mengakhiri semua ini, khususnya, sikap baik apa pun terhadap pengemis, karena mereka yakin, Tuhan yang tak terselami itu punya alasan-alasan yang baik saat mendistribusikan karunia kekayaan secara tidak merata. Ia tidak pernah berhenti

[17] Claudius Salmasius (1588-1653), sarjana teks klasik berkebangsaan Prancis, menguasai banyak bahasa (Yunani, Latin, Hibrani, Arab, Syria, Mesir, dan Persia), penerjemah manuskrip Palatin (Antologi Puisi Yunani abad 3-1 SM) yang perspektifnya mempengaruhi banyak pemikiran kontemporer entah di teologi (Calvinis-Lutheran) maupun sekuler (politik dan ekonomi).

untuk menekankan ide bahwa manusia harus membuktikan dirinya sendiri di dalam pekerjaannya di dunia. Konsekuensinya, mengemis dicap perusak injungsi 'kasih pada sesama', yang di kasus ini, menggerogoti integritas etik individu yang darinya si pengemis meminta.

Lebih jauh lagi, semua pengkhotbah Puritan beranjak dari asumsi bahwa kemalasan pada mausia yang sanggup bekerja merupakan pilihan bebasnya, dan sesuatu yang sangat keliru tentunya. Namun mereka menganggap perlu untuk mengorganisasikan *caritas* secara sistematis demi menyantuni orang-orang yang memang tidak sanggup bekerja seperti anak kecil yatim piatu, kaum lansia, dan orang-orang cacat, yang semuanya demi kemuliaan Tuhan. Ide ini seringkali menghasilkan fenomena yang mengejutkan seperti mendandani anak-anak yatim-piatu dalam seragam sebuah institusi, lalu membariskan mereka untuk berparade di jalan-jalan kota Amsterdam demi menarik minat sebanyak mungkin donatur yang tergerak hatinya. Perhatian kepada orang miskin ini diorientasikan untuk melemahkan posisi orang-orang malas. Tujuan ini cukup nampak di program kesejahteraan sosial kaum Puritan Inggris, berbeda dari program yang ditawarkan Anglikanisme, sebuah fakta yang dideskripsikan sangat baik oleh H. Levy. Di kasus apa pun, *caritas* sendiri tak lain adalah sebuah 'upaya' rasional, yang signifikansi religiusnya, oleh karena itu, dihilangkan atau ditransformasikan ke signifikansi yang sebaliknya. Inilah situasi yang bisa ditemukan di agama-agama yang konsisten asketik dan konsisten rasionalnya.

Agama-agama mistik sebaliknya, mengambil jalan yang berlawanan secara diametris terkait rasionalisasi ekonomi ini. Penetapan postulat kasih persaudaraan, yang ketika berbenturan dengan realitas-realitas nir-kasih wilayah ekonomi, akan menjadi terasionalisasi sehingga mengarah ke perluasan kasih pada sesama manusia, sampai kemudian mensyaratkan kemurahan hati yang

sepenuhnya tidak pandang bulu. Kemurahan hati seperti ini tidak masuk di akal yang rasional karena mengasumsikan sebuah penyerahan-diri mutlak, membuat manusia menghargai betul permintaan bantuan orang lain, minimal membuatnya sangat mandiri untuk sebisa mungkin membantu diri sendiri kapan pun. Individu yang seperti ini tidak pernah bertanya-tanya, segera memberikan bajunya jika ada orang yang meminta mantelnya. Di agama mistik, individu yang kepadanya pengorbanan diberikan dinilai—di analisa terakhirnya—sebagai orang yang tidak penting dan bersikap benalu; nilai keindividuannya ternegasikan. Sesama manusia seseorang, oleh karena itu, bukan lain hanyalah individu yang kebetulan ditemui di sepanjang jalan hidupnya; sesama memiliki signifikansi hanya karena kebutuhannya, dan karena permintaannya untuk ditolong. Pemikiran seperti ini menghasilkan pelarian mistik dari dunia yang agak berbeda, karena mengambil bentuk penyerahan-diri yang tidak spesifik dan penuh kasih universal, sesuatu yang bukan demi kepentingan sesama manusia melainkan demi kepentingan penyerahan diri itu sendiri—fenomena yang disebut Baudelaire "pelacuran sakral jiwa."

14

Hubungan Agama dengan Politik, Ekonomi, Seksualitas, dan Seni

Setiap kasih nir-duniawi religius dan setiap agama etik mestinya, dalam ukuran dan dengan alasan yang sama, mengalami sejumlah tegangan dengan ruang perilaku politik. Tegangan ini muncul sesegera agama melangkah menuju ke apa pun yang menyerupai status yang setara dengan ruang asosiasi politik. Yang pasti, tuhan politis kuno masyarakat lokal mana pun, bahkan meski ia tuhan yang etik dan kuat secara universal, hadir hanya untuk melindungi kepentingan asosiasi-asosiasi politis pengikutnya saja.

Bahkan Tuhan Kristen masih dilihat sebagai tuhan perang dan tuhan semua bapak kita, dengan cara yang banyak samanya dengan tuhan-tuhan lokal yang dipuja di *polis* kuno. Salah satu fakta yang masih bisa diingat adalah selama berabad-abad, para imam Kristen berdoa di sepanjang pantai-pantai Laut Utara untuk memberi 'berkat ke batu-batu karang' sebagai reaksi atas banyaknya kapal karam di sana. Di pihaknya

sendiri, keimaman ini umumnya bergantung ke asosiasi politis, langsung atau tidak. Ketergantungan ini khususnya kuat di gereja-gereja kontemporer yang menerima dukungan subsidi pemerintah. Harus juga dicatat, bahwa para imam adalah pejabat pengadilan atau pelayan patrimoni para penguasa atau tuan tanah, contohnya *purohita* di India, atau majelis uskup Byzantium di masa Konstantin. Ketergantungan yang sama juga muncul ketika imam-imam itu sendiri dipercayai tuan-tuan feodal memimpin wilayah tertentu, atau ia anggota dari suatu keluarga imam terhormat, seperti yang banyak terjadi di Barat abad pertengahan. Di masyarakat Cina dan di kalangan Hindu, selain juga di masyarakat Yahudi, syair-syair sakral, yang komposisinya di mana-mana pada praktiknya termaktub di kitab-kitab suci mereka, mengidungkan puji-pujian kematian heroik. Menurut kitab-kitab kanonik kaum Brahmana, kematian heroik sering menjadi kewajiban ideal anggota-anggota kasta Ksatria di usia ketika ia sudah 'melihat putra dari putranya', seiring pengunduran dirinya dari dunia ke hutan-hutan untuk melakukan meditasi layaknya kewajiban pokok anggota-anggota kasta Brahmana. Tentunya agama magi tidak punya konsep tentang perang-perang agama. Namun bagi agama magi, bahkan bagi agama kuno Yahweh, kemenangan poitik dan khususnya pembalasan terhadap musuh, melandasi pahala sesungguhnya dari tuhan.

Semakin keimaman berusaha mengorganisasikan diri sebagai kekuatan independen otoritas-otoritas politik, dan semakin terasionalisasi etikanya, semakin posisi ini bergeser. Kontradiksi di khotbah keimaman antara persaudaraan dengan rekan seagama *lawan* pemuliaan perang melawan orang luar, tidak serta-merta menstigmatisasi secara definitif kebajikan-kebajikan pertarungan dan kualitas-kualitas heroik. Ini terjadi demikian lantaran sebuah pemilahan bisa ditarik bagi perang yang benar dan tidak, meski pemilahan yang seperti ini

merupakan produk dari pemikiran Farisi, yang tidak dikenal di etika pejuang kuno sesungguhnya.

Yang jauh lebih penting lagi adalah terbitnya agama-agama kongregasi di kalangan masyarakat di bawah kepemimpinan kaum imam yang mengalami demiliterisasi politik, seperti Yahudi contohnya, dan juga, munculnya kelompok-kelompok yang sangat penting dan kian meningkat signifikansinya yang, meski tidak-suka-perang (*unwarlike*), menjadi signifikan bagi pemeliharaan para imam terkait posisi kekuasaaan mereka, di mana pun mereka berkembang menjadi organisasi yang independen. Keimaman, tidak diragukan lagi, menyambut baik kebajikan-kebajikan khas milik kelas tersebut, seperti kepraktisan, berserah dengan sabar menghadapi masalah, penerimaan dengan rendah hati otoritas yang ada, dan pengampunan bersahabat serta kepasifan, saat dihadapkan kepada ketidakadilan, khususnya karena kebajikan-kebajikan ini berguna untuk membangun martabat tuhan etik dan para imamnya. Kebajikan-kebajikan ini juga menjadi pelengkap bagi kebajikan religius istimewa orang-orang kuat, yang disebut *caritas* terhormat, karena para pendonor patriarki menginginkan kebajikan-kebajikan dari berserah dan penerimaan rendah hati dari pihak orang-orang yang memperoleh manfaat dari bantuan mereka.

Semakin sebuah agama mensyaratkan aspek-aspek 'agama komunal' (*Gemeinde-Religiositat*), semakin situasi politis bekerja sama meminjamkan transfigurasi religiusnya ke etika pihak-pihak yang dikuasai. Karena itulah nubuat Yahudi, di pengakuan realistik mereka terhadap situasi politis eksternal, mengkhotbahkan keberserahan diri kepada kekuatan para penguasa raksasa sebagai takdir yang diinginkan Tuhan. Ketika tipe agama ini menyebar luas, beberapa faktor terus meminjamkan nilai religius distingtifnya itu kepada kebajikan-kebajikan feminin pihak-pihak yang dikuasai. Satu faktor sosial yang seperti ini adalah penugasan ke para imam kontrol atas

massa, yang pertama-tama dipraktikkan secara sistemtis oleh para penguasa asing seperti Persia, dan kemudian oleh para penguasa Yahudi sendiri. Faktor-faktor sosial yang lain adalah, aktivitas yang khas tidak-suka-perang keimaman itu sendiri, dan pengalaman universal mereka bagi efek mendalam stimuli religius atas wanita. Namun kecenderungan di arah ini jauh lebih banyak ketimbang 'pemberontakan budak' di wilayah moralitas yang dipimpin kaum imam. Sebagai tambahan, setiap pelaku asketik, dan khususnya pencarian mistik dan pribadi akan keselamatan, muncul di individu-individu yang sudah meninggalkan tradisi yang mendukung argumen-argumen ini. Yang seperti ini muncul karena hakikat terdalam hukum-hukum otonom agama itu sendiri, seperti yang sudah kita uraikan di bab sebelumnya. Situasi eksternal tipikal tertentu, juga berkontribusi bagi perkembangan ini, contohnya, perubahan yang agak tidak masuk akal dari struktur-struktur kekuatan politik kecil yang terbatas dan singkat, fenomena yang berbeda dengan agama-agama universalistik dan budaya-budaya sosial yang relatif satu seperti di India. Dua proses historis lain yang beroperasi ke arah berlawanan, juga berkontribusi bagi perkembangan tersebut: pasifikasi universal, dan penghilangan semua perjuangan akan kekuasaan di kekaisaran-kekaisaran besar dunia, khususnya di birokratisasi semua kekuasaan politik, seperti yang muncul di kekaisaran Romawi.

Semua faktor ini menghilangkan landasan bagi kepentingan-kepentingan politik dan sosial yang terlibat di perjuangan gemar-perang akan kekuasaan dan yang juga terlibat di konflik kelas sosial, sehingga cenderung membangkitkan sebuah penolakan yang anti-politik terhadap dunia, dalam rangka mendukung pengembangan etika religius kasih persaudaraan yang mengkritik semua tindak kekerasan. Kekuatan dari agama kasih Kristen yang nir-politis bukan berasal dari kepentingan-kepentingan bagi reformasi sosial, pun tidak dari hal-hal seperti

'insting proletariat', melainkan lebih dari hilang sepenuhnya fokus ke isu-isu tersebut. Motivasi yang sama juga sudah mendorong bagi kian pentingnya semua agama keselamatan dan agama kongregasi sejak abad-abad pertama dan kedua mereka di periode Romawi. Transformasi ini dilakukan bukan hanya atau utamanya oleh kelas-kelas yang ditaklukan, yang di pemberontakan budak mereka menjadi pengusung agama-agama anti-politik tertentu, melainkan utamanya oleh mereka yang sudah kehilangan minat di politik, yang tidak punya pengaruh di politik, atau yang sudah muak dengan politik.

Pengalaman yang hampir universal bahwa kejahatan hanya melahirkan kejahatan, bahwa kepentingan-kepentingan akan kekuasaan sosial atau ekonomi dapat berkombinasi dengan reformasi-reformasi idealistik bahkan dengan gerakan-gerakan revolusioner, dan bahwa penggunaan kekerasan untuk menentang ketidakadilan tertentu menghasilkan sebagai prestasi tertingginya sebuah kemenangan—bukan keadilan lebih besar melainkan kekuatan atau kecerdikan lebih besar—tidak pernah hilang, minimal dari kaum cendekiawan yang tidak punya minat politik. Pengakuan atas hal ini, pada gilirannya, membangkitkan tuntutan-tuntutan paling radikal bagi sebuah etika kasih persaudaraan, bahwa kejahatan tidak semestinya dilawan oleh kekuatan, suatu injungsi yang lazim bagi Budhisme dan khotbah Yesus. Namun etika kasih persaudaraan juga mencirikan agama-agama mistis, karena pencarian ganjil mereka akan keselamatan menghasilkan sikap kerendahan hati dan penyerahan-diri akibat minimalisasi aktivitasnya di dunia, dan afirmasinya bagi kebutuhan untuk melampaui dunia dalam penyamaran (*incognito*), bisa dikatakan demikian, sebagai satu-satunya metode yang terbukti untuk mendemonstrasikan keselamatan. Bahkan dari perspektif yang murni psikologis, agama mistik mau tak mau harus tiba di kesimpulan ini lewat kebajikan pengalaman kasihnya yang khas akomistik dan tidak-

spesifik. Meski setiap intelektualisme juga mengandung dalam dirinya kemungkinan menuju perkembangan mistis seperti ini.

Di sisi lain, asketisme dunia-batin dapat berkompromi dengan fakta-fakta tentang struktur-struktur kekuatan politik dengan menginterpretasikan mereka sebagai instrumen bagi pentransformasian etik rasional dunia, dan bagi pengendalian dosa. Namun demikian harus dicatat, koeksistensi ini tidak pernah mudah di kasus-kasus saat kepentingan pengumpulan ekonomi yang digugat. Di mata publik pada umumnya, aktivitas politik yang mengarah kepada penyerahan diri terhadap persyaratan etik jauh lebih ketat ketimbang yang dituntut penumpukan ekonomi swasta ini, bukan lain karena aktivitas politik diorientasikan ke kualitas-kualitas rata-rata manusia, ke kompromi-kompromi, ke keahlian, dan ke penggunaan piranti dan orang lain yang secara etis tidak bisa dipercaya, sehingga dari sini terorientasi menuju relativisasi semua tujuan. Karena itulah sangat mengejutkan, bahwa di bawah rezim kaum Makabe yang penuh kemenangan itu, setelah hiruk-pikuk perang kemerdekaan mulai hilang, muncul di kalangan paling saleh Yahudi sebuah kelompok yang lebih memilih hegemoni asing memerintah lewat kerajaan nasional mereka. Kondisi ini mungkin bisa dibandingkan dengan preferensi-preferensi yang ditemukan di banyak denominasi Puritan terkait ketundukan gereja ke penguasaan orang-orang tak beriman, karena kesejatian agama bisa dianggap sudah terbukti di gereja-gereja tersebut. Pada dua kasus ini, dua motif berbeda beroperasi di dalamnya. Yang pertama meyakini bahwa komitmen sejati di dalam agama bisa dibuktikan sungguh-sungguh hanya lewat kemartiran; sedangkan yang kedua, sebuah *insight* teoritis, yang menganggap bahwa aparatus politik yang berkuasa, tidak mungkin bisa menyediakan tempat bagi kebajikan yang murni religius entah karena tidak bisa mengkompromikan etika rasionalnya, maupun tersandung oleh persaudaraan akomistik.

Inilah satu dari sekian sumber tarik-menarik asketisme dunia-batin dengan usulan bagi peminimalan kontrol negara, seperti yang disuarakan doktrin 'mazhab Manchester'.

Konflik antara etika asketik dan watak berorientasi mistis kasih persaudaraan di satu sisi, dengan aparatus kekuasaan yang merupakan basis untuk semua lembaga politik di sisi lain seperti di atas, menghasilkan beragam tipe tegangan dan kompromi. Secara alamiah, polaritas antara agama dan politik menjadi minim ketika, seperti di Konfusianisme, agama disamakan dengan keyakinan kepada ruh-ruh, atau sekedar kepercayaan kepada magi, sedangkan etika dilihat lebih sebagai pengakomodasian cerdik kaum terdidik. Tidak juga muncul konflik sama sekali antara agama dan politik ketika, seperti di Islam, agama mewajibkan propaganda keras tentang nubuat yang benar, yang menghindari dengan penuh kesadaran konversi universal, memadukannya dengan penaklukan kaum tak beriman ke bawah kekuasaan kelas penguasa yang berdedikasi tinggi bagi perang agama sebagai salah satu postulat dasar imannya, tanpa mempedulikan iman keselamatan para taklukannya itu. Praktik pemaksaan ini tidak menemui masalah berarti karena tuhan sendiri senang dengan penguasaan secara paksa kaum beriman atas kaum kafir, yang jelas bakal ditolerir jika saja mereka mau takluk.

Asketisme dunia-batin meraih solusi yang sama terkait problem hubungan agama dan politik, seperti yang dialami Calvinisme radikal, ketika merepresentasikan kehendak Tuhan untuk mendominasi dunia yang penuh dosa ini, dengan maksud mengontrolnya, lewat para *virtuoso* religius yang melekat ke gereja yang 'murni'. Pandangan ini sangat fundamental di teokrasi New England, dalam praktiknya jika bukan secara menyolok malah, meski alamiahnya, ia menjadi kian terlibat dengan berbagai jenis kompromi. Contoh lain absennya konflik apa pun antara agama dan politik bisa ditemukan di doktrin-

doktrin keselamatan intelektualistik India, seperti Budhisme dan Jainisme, yang di dalamnya setiap hubungan dengan dunia dan dengan tindakan di dalam dunia dipatahkan, sehingga latihan pribadi untuk menggunakan kekerasaan selain juga untuk melawan kekerasan sangat dilarang, bahkan dinilai tidak punya obyek apa pun. Konflik-konflik paling aktual antara tuntutan-tuntutan kongkrit negara *lawan* injungsi-injungsi religius kongkrit, muncul hanya ketika sebuah agama merupakan iman paria suatu kelompok yang dikucilkan dari kesetaraan politis, namun yang masih mempercayai nubuat-nubuat religius tentang restorasi yang dirancang ilahi di tingkat sosialnya. Inilah yang terjadi di Yudaisme, yang dalam teorinya tidak pernah menolak negara dan pemaksaannya melainkan, di sisi lain, mengharapkan datangnya Mesias sebagai penguasa politik yang sangat kuat atas mereka, sebuah pengharapan yang dipertahankan minimal sampai penghancuran Bait Suci oleh Hadrian.

Di mana pun ketika agama-agama komunal menolak semua penggunaan kekuatan karena dianggap melecehkan tuhan, dan mensyaratkan anggota-anggotanya menghindari semua kontak dengan kekerasan, namun tanpa meraih kesimpulan konsisten untuk lari sama sekali dari dunia, maka konfik antara agama dan politik mengarah entah kepada kemartiran, atau ke sikap pasif penderitaan anti-politis di bawah rezim pemaksa. Sejarah memperlihatkan jika anarkisme religius hanyalah fenomena yang singkat saja usianya, karena intensitas iman yang bisa memunculkannya hanya terdapat di kharisma berdurasi singkat. Meski ada juga organisasi-organisasi politis independen yang didasarkan bukan kepada fondasi yang murni anarkistik, melainkan di atas fondasi pasifisme konsisten. Yang paling penting dari kasus-kasus ini adalah komunitas Quaker di Pennsylvania, yang selama dua generasi betul-betul berhasil, berbeda dari semua koloni di sekitarnya, hidup berdampingan dengan suku-suku Indian, bahkan menjadi makmur tanpa

perlu menggunakan kekerasan. Situasi ini terus berlanjut hingga konflik-konflik di antara kekuatan-kekuatan koloni besar membuat pasifisme (cinta damai) mereka mustahil dipertahankan. Akhirnya, di Perang Kemerdekaan Amerika, yang dilakukan dalam nama prinsip-prinsip dasar Quakerisme meski kaum Quaker ortodoks sendiri tidak berpartisipasi di dalamnya lantaran prinsip 'tidak-melawan' mereka, mengarah ke pendiskreditan prinsip tersebut, meski tentunya terjadi secara diam-diam. Lebih jauh lagi, kebijakan awal terkait pengakuan toleran bagi perbedaan agama yang diusulkan di pemerintahan Pennsylvania oleh kaum Quaker, yang semakin tergeser menjadi kebijakan terkait pengotakan politik yang dihasilkan lewat penyuapan suara, menyebabkan mereka merasa tidak nyaman, dan akhirnya membuat mereka mundur dari partisipasi politik dan enggan bekerja sama dengan pemerintahan yang baru.

Contoh-contoh tipikal keacuhan pasif sepenuhnya terhadap dimensi politik masyarakat, dengan berbagai motifnya, bisa juga ditemukan di kelompok-kelompok seperti Menonit awal, sebagian besar Baptis, dan di banyak sekte Rusia di berbagai tempat. Penolakan mutlak penggunaan kekuatan oleh kelompok-kelompok ini membawa mereka ke konflik akut dengan otoritas politik hanya ketika dituntut wajib militer. Meski sikap mereka terhadap perang, karena denominasi religiusnya tidak mengajarkan sikap anti-politik secara mutlak, agak beragam di kasus-kasus tertentu, tergantung apakah perang dilakukan untuk melindungi kebebasan agama melakukan penyembahan dari serangan otoritas politik, ataukah demi maksud-maksud yang murni politis. Untuk dua jenis penggunaan kekerasan di perang semacam ini, dua slogan yang berlawanan pun hadir. Di satu sisi, terdapat kepasrahan yang murni pasif kepada kekuatan asing, dan penarikan diri dari partisipasi pribadi apa pun untuk melakukan kekerasan, yang memuncak di kemartiran pribadi. Memang benar ini posisi yang dianut nir-

politisme mistis, dengan kepasifan absolutnya terhadap dunia, namun ini juga dianut tipe-tipe asketisme dunia-batin yang pada prisipnya cinta damai. Bahkan agama-imani yang murni pribadi sekalipun, seringkali menghasilkan kepasifan politik dan kemartiran agama, entah yang jenisnya tidak mengakui tatanan rasional dunia luar sebagai hal yang menyenangkan di hadapan Tuhan, atau yang meyakini bahwa denominasi rasional dunia diinginkan oleh Tuhan. Dua motif ini muncul di kaum Lutheran, karena Luther sendiri menolak sepenuhnya ide revolusi agama yang diusung lewat perang-perang agama.

Titik-pijak lain yang memungkinkan adalah penolakan lewat kekerasan penggunaan kekuatan pemaksa terhadap agama. Konsep revolusi agama jenis ini tidak konsisten dengan rasionalisme yang berorientasikan ke penguasaan asketik urusan-urusan duniawi, yang mengajarkan jika lembaga-lembaga sakral dan lembaga-lembaga yang menyenangkan Tuhan hadir di dunia ini. Yang seperti ini muncul di kasus Kristen, khususnya di Calvinisme, yang menjadikan kewajiban religius semua hal yang dibutuhkan demi membela iman dari tirani yang menggunakan kekuatan pemaksa. Meski harus dicatat juga bahwa Calvin mengajarkan pembelaan ini boleh dilakukan hanya oleh inisiatif otoritas yang tepat, dan demi mempertahankan karakter kelembagaan gereja mereka. Kewajiban untuk melakukan revolusi demi iman secara alamiah diajarkan oleh agama-agama yang terlibat di perang-perang yang mengiringi upaya misionarisnya, dan oleh sekte-sektenya, seperti kaum Mahdi dan sekte-sekte lain di Islam, termasuk kaum Sikh—sekte Hindu yang awalnya cinta-damai namun berubah di bawah pengaruh Islam menjadi eklektis.

Wakil-wakil dari dua sudut pandang berlawanan yang baru saja diuraikan kadang mengambil posisi kontradiktif terkait perang-perang yang tidak punya motivasi keagamaan. Agama-agama yang mengaplikasikan secara etik tuntutan-tuntutan

rasional bagi dunia politik mau tak mau mengambil sikap dasar yang lebih negatif terhadap perang-perang yang murni politik ketimbang agama-agama yang menerima lembaga-lembaga dunia sebagai 'sudah demikian adanya' (*given*), dan yang relatif tidak mempedulikan nilainya. Pasukan Cromwell yang tidak pernah kalah itu contohnya, mengajukan petisi ke Parlemen bagi penghilangan wajib militer secara paksa dengan alasan bahwa seorang Kristen mestinya hanya berpartisipasi di perang yang nilai keadilannya bisa dirasakan oleh nuraninya. Dari titik pandang ini, tentara bayaran bisa dianggap sebagai lembaga yang relatif etik sejauh mereka menindaklanjuti kehendak Tuhan, dan sesuai dengan panggilan hatinya. Penggunaan kekuatan oleh negara bisa memilki sanksi moral hanya ketika kekuatan itu digunakan untuk mengontrol dosa, demi kemuliaan Tuhan, atau demi memerangi kejahatan-kejahatan religius—singkatnya, cuma demi tujuan-tujuan religius. Di sisi lain, di perspektif Luther, yang menolak sepenuhnya perang dan revolusi agama selain juga menolak untuk memberi perlawanan aktif atasnya, hanya otoritas sekuler, yang wilayahnya tak tersentuh postulat-postulat rasional agama, yang memiliki tanggung jawab untuk menentukan apakah perang politik yang mereka lakukan atau inisiatifkan itu sudah benar atau tidak. Dari sini, individu beriman tidak punya alasan untuk membebani nuraninya sendiri dengan urusan-urusan ini hanya jika saat ia memberikan kepatuhan aktif ke otoritas politik di urusan tersebut, dan di urusan duniawi lainnya, tidak menghancurkan hubungannya dengan Tuhan.

Posisi kekristenan abad kuno dan pertengahan terkait negara secara keseluruhan naik-turun, atau lebih tepatnya, menggeser pusat perspektifnya dari satu ke titik lain di garis argumen yang sama. Awalnya, terdapat ketidaksukaan total terhadap kekaisaran Romawi, yang eksistensinya hingga runtuh diterima begitu saja setiap orang di jaman antik, bahkan oleh orang

Kristen sendiri. Kekaisaran ini dilihat sebagai wilayah kekuasaan Antikris. Kemudian muncul sikap kedua yang sepenuhnya tidak peduli terhadap negara, dan karenanya kepasrahan pasif untuk menggunakan kekuatan, yang dianggap tidak benar apa pun dalihnya. Di titik ini, terkandung persetujuan aktif terhadap semua kewajiban memaksa yang dilakukan negara, contohnya membayar pajak yang dinilai tidak menganggu secara langsung keselamatan religius mereka. Karena itulah maksud sesungguhnya ayat Perjanjian Baru "berikan pada Caesar (kaisar) apa yang menjadi milik Caesar (kaisar)" bukanlah makna seperti yang dideduksikan interpretasi harmonisasi modern, yaitu pengakuan positif bagi kewajiban membayar pajak, melainkan mengarah ke yang sebaliknya: ketidakpedulian mutlak untuk meributkan semua urusan yang berkaitan dengan dunia.

Dua perspektif lain juga bisa muncul di sini. Yang pertama mengandung penarikan diri dari aktivitas kongkrit komunitas politik, seperti pemujaan ke para kaisar, karena partisipasi di politik seperti itu membawa mereka kepada dosa. Namun demikian, otoritas negara diakui secara positif sebagai sesuatu yang diinginkan Tuhan, bahkan meski ditempati orang-orang tak beriman, yang bahkan secara inheren penuh dosa. Diajarkan juga bahwa otoritas negara, seperti semua lembaga di dunia ini, merupakan alat penghukum dari Tuhan atas dosa yang selalu diusung manusia sejak kejatuhan Adam, sehingga orang Kristen tetap harus mematuhi mereka. Yang kedua, otoritas negara, bahkan meski dijabat orang-orang tak beriman, tetap dinilai positif lantaran kondisi keberdosaan manusia secara umum. Ia dilihat sebagai instrumen yang masih bisa ditolerir, berdasarkan keyakinan bahwa pengetahuan alamiah yang dipegang kaum beriman yang tak tercerahkan secara religus itu juga berasal dari yang ilahi juga, yaitu sebagai kontrol sosial terhadap dosa-dosa yang perlu dijauhi, dan sebagai kondisi umum bagi semua eksistensi duniawi yang diyakini menyenangkan Tuhan.

Dari empat jenis perspektif ini, dua yang pertama muncul utamanya di periode pengharapan eskatologis, kendati sesekali muncul juga di periode selanjutnya. Sedangkan terkait dengan jenis keempat, kekristenan kuno tidak sungguh-sungguh melampauinya secara prinsipil, bahkan setelah diakui sebagai agama negara. Sebaliknya, perubahan besar di sikap kekristenan terhadap negara terjadi di gereja abad tengah, seperti yang ditelusuri Troeltsch dengan brilian. Namun masalah yang digeluti kekristenan di titik ini merupakan hasil dari—meski tidak terbatas ke agama ini saja namun memang pada mereka sejumlah kesulitan kompleks khasnya muncul—sebagian oleh penyebab-penyebab religius internal, dan sebagian lagi oleh pengoperasian faktor-faktor non-religius. Kompleks kritis kesulitan-kesulitan ini berkaitan dengan hubungan yang terjadi di dalam apa yang disebut 'hukum alam/kodrat', yaitu antara pewahyuan religiusnya di satu sisi, dan lembaga-lembaga politik yang positif dan aktivitas-aktivitas mereka di sisi lain.

Kita akan coba menelaah isu ini agak detail, entah karena eksposisi kita berkaitan dengan bentuk-bentuk komunitas religius, maupun terkait analisa kita tentang bentuk-bentuk dominasi. Namun begitu, uraian-uraian yang akan dibuat di sini hanya menyoroti solusi teoretis bagi masalah-masalah di atas yang semata-mata mempengaruhi etika pribadi saja: skema umum yang darinya agama biasanya menyelesaikan problem tegangan etika religius *versus* persyaratan non-etik (*nonethical*) atau nir-etik (*unethical*) yang berkembang di struktur politik dan ekonomi kekuasaan di dalam dunia, adalah semata-mata untuk merelatifkan dan memilahkan etika menjadi etika organik pekerjaan di satu pihak, dan sebuah etika asketik yang bertolak-belakang darinya di lain pihak. Ini benar kapan pun sebuah agama dominan di suatu organisasi politik atau menempati status istimewa, khususnya ketika ia menjadi agama anugerah kelembagaan.

Doktrin Kristen, seperti yang dirumuskan Aquinas contohnya, di beberapa hal mengasumsikan pandangan, sesuatu yang lazim di keyakinan animistik terkait jiwa dan dunia-mendatang, bahwa terdapat perbedaan yang murni alamiah di kalangan manusia, yang independen sepenuhnya dari efek dosa apa pun, dan bahwa perbedaan-perbedaan alamiah inilah yang menentukan keragaman takdir di dunia-ini dan dunia-mendatang. Troeltsch telah menegaskan bahwa rumus doktrin Kristen ini berbeda dari pandangan yang ditemukan di Stoisisme dan kekristenan awal di masa keemasan orisinilnya—sebuah kondisi sukacita yang membangkitkan kesetaraan anarkistik semua orang.

Namun di waktu yang sama, kekristenan menginterpretasikan hubungan-hubungan kuat dengan dunia lewat suatu cara yang sifatnya metafisik. Umat manusia dikutuk—entah akibat dosa awal, atau kausalitas individu atas karma, atau korupsi dunia yang berangkat dari dualisme dasarnya—untuk menderita kekerasan, bekerja keras, mengalami rasa sakit, mencicip kebencian, dan di atas semuanya, perbedaan di dalam posisi kelas dan kasta di dunia. Beragam panggilan atau kasta sudah diatur secara ilahi, dan masing-masing panggilan itu sudah menugaskan sejumlah fungsi spesifik tak terelakkan yang diinginkan tuhan, atau ditentukan oleh tatanan dunia impersonal, sehingga kewajiban-kewajiban etik yang berbeda justru akan menghancurkan statusnya. Pekerjaan dan kasta yang berbeda-beda ini bisa dibandingkan dengan bagian-bagian penyusun organisme, di tipe teori ini. Oleh karena itu, berbagai hubungan kuasa yang muncul di sistem sosial seperti itu harus dilihat sebagai hubungan-hubungan otoritas yang diatur secara ilahi. Karena itulah, pemberontakan atau pembelotan apa pun dari hal-hal ini, atau sekedar menyuarakan klaim vital yang melebihi statusnya, sudah dianggap melecehkan tuhan karena mengekspresikan keangkuhan dan keserakahan ciptaan, sebuah sikap yang mendestruksi tradisi sakral itu sendiri.

Para *virtuoso* religius, entah bertipe asketik atau kontemplatif, juga mengusung tanggung jawab spesifik di tatanan organik seperti itu, seperti fungsi-fungsi spesifik yang dialokasikan ke para penguasa, ksatria, hakim, seniman, dan petani. Alokasi tanggung jawab ini bagi para *virtuoso* religius dimaksudkan untuk menghasilkan suatu harta dari banyak pekerjaan baik, yang darinya didistribusikan oleh lembaga anugerah. Dengan menundukkan diri kepada kebenaran wahyu dan sentimen kasih yang tepat, individu akan meraih, entah lembaga-lembaga dunia yang benar maupun kebahagiaan di dunia-ini dan pahala di dunia-mendatang.

Bagi Islam, konsep organik dengan seluruh kompleks masalahnya ini agak jauh dari perhatian karena penolakannya terhadap universalisme, membuat stratifikasi sosial idealnya terdiri atas orang beriman dan tidak, atau kaum paria, di mana yang pertama mendominasi yang kedua. Karena itulah Islam membiarkan kaum paria mengurusi sendiri masalah mereka karena toh mereka juga tidak begitu peduli dengan agama. Memang benar bahwa pencarian mistik akan keselamatan dan agama *virtuoso* asketik sungguh bertabrakan dengan ortodoksi kelembagaan di kaum Muslim ini. Juga benar jika Islam mengalami konflik antara hukum sakral dan hukum profan, yang selalu muncul ketika norma-norma hukum sakral positif mulai dikembangkan. Akhirnya, Islam memang harus menghadapi persoalan ortodoksi tertentu di konstitusi teokratiknya. Namun ia tidak menentang isu besar hubungan etika religius dengan lembaga-lembaga sekuler, yang merupakan problem fundamental antara hukum sekuler dan agama.

Di sisi lain, kitab-kitab Hindu memajukan etika tradisional organik terkait pekerjaan yang mirip dalam strukturnya dengan Katolikisme abad tengah, hanya saja lebih konsisten dan tentunya lebih konsisten ketimbang doktrin tipis Lutheran *status ecclesiasticus*, *politicus,* dan *economicus*. Seperti yang sudah kita

jelaskan di bab-bab lalu, sistem status di India mengombinasikan etika kasta dengan doktrin keselamatan yang berbeda. Artinya, ia meyakini jika kesempatan individu untuk naik lebih tinggi di inkarnasi di bumi mendatang, bergantung sepenuhnya ke pemenuhan kewajiban kastanya, menjadikan mereka sangat tidak percaya diri secara sosial. Keyakinan ini berefek mendorong mereka untuk menerima dengan radikal tatanan sosial yang sudah ada, khususnya di kelas-kelas terendah, yaitu kelas-kelas yang paling banyak mengamini konsep perpindahan jiwa di inkarnasi.

Di sisi lain, teodisi Hindu akan terlihat absurd oleh doktrin Kristen abad tengah, seperti tokoh Beatrice di *Paradiso* Dante, bahwa perbedaan kelas yang diyakini manusia selama hidupnya yang singkat di bumi ini ternyata masih diteruskan di 'eksistensi' permanen dunia-mendatang. Perspektif seperti ini tentunya meruntuhkan tradisionalisme ketat etika organik Hindu terkait pekerjaan dari semua harapan akan masa depan lebih baik yang tak terbatas, yang selalu dipegang kaum saleh Hindu yang meyakini betul inkarnasi jiwa, dan kemungkinan untuk meningkatkan status di hidup nantinya di muka bumi. Karena itulah, bahkan dari perspektif yang murni religius, doktrin Kristen tentang kelangsungan kekal perbedaan kelas di dunia-mendatang bagi stratifikasi tradisional atas pekerjaan, memiliki efek yang menyediakan kurang-lebih fondasi lebih aman bagi stratifikasi pekerjaan tradisional, ketimbang penjangkaran sekuat baja sistem kasta yang mengandung janji-janji religius sangat berbeda di doktrin metempsikosis mereka.

Etika pekerjaan tradisionalistik Kristen abad tengah dan Lutheran benar-benar terletak di praduga umum berikut, sesuatu yang kian jarang ditemukan sekarang namun juga dimiliki etika Konfusian, bahwa: hubungan kekuasaan di ruang ekonomi dan politik memiliki karakter yang murni pribadi. Di ruang-ruang ini, keputusan bagi keadilan, khususnya di administrasi

politisnya, sebuah struktur bagi hubungan-hubungan pribadi kepatuhan yang terorganisasikan sepenuhnya, hadir di dalam dominasi kecenderungan impulsif (*caprice*) dan anugerah (*grace*), kemarahan atas ketidak-adilan (*indignation*) dan kasih, dan yang paling banyak, kesalehan dan devosi ke guru dan pemerintah, sesuai kecenderungan keluarga mereka tentunya. Oleh karena itu, hubungan-hubungan dominasi ini memiliki karakter yang padanya manusia dapat mengaplikasikan persyaratan-persyaratan etik dengan cara yang sama seperti ia mengaplikasikannya di setiap hubungan lain yang murni pribadi.

Namun seperti yang akan kita lihat sebentar lagi, cukup pasti jika 'budak tak bertuan' ('*masterless slavery*', Wagner) proletariat modern, dan di atas semuanya, seluruh kelembagaan negara yang terasionalisasi—yang sering disebut 'negeri kaum penipu' ('*rascally state*', *Rackers von Staat*) yang begitu dibenci romantisisme—tidak lagi memiliki karakter personalistik ini. Di sebuah tatanan status yang personalistik, cukup jelas bahwa kita harus bertindak dengan cara yang berbeda terhadap orang-orang yang berbeda statusnya. Satu-satunya masalah yang kemudian muncul sesekali, bahkan di Thomas Aquinas sekalipun, adalah bagaimana hal ini bisa dipahami. Meski dewasa ini, *homo politicus*, selain juga *homo economicus*, melakukan kewajiban terbaiknya saat bertindak tanpa harus berkaitan dengan pribadi, *sine ira et studio*, tanpa benci dan tanpa cinta, tanpa kesukaan pribadi dan karenanya tanpa anugerah, selain hanya menyesuaikan diri dengan tanggung jawab faktual material yang diminta oleh panggilannya, bukannya hasil dari hubungan pribadi kongkrit apa pun. Singkatnya, manusia modern melakukan tanggung jawab terbaiknya saat ia bertindak sedekat mungkin sesuai regulasi-regulasi rasional sistem kekuasaan modern. Prosedur-prosedur modern keadilan menyertakan hukuman kapital terhadap pelanggaran, bukan demi mempermalukan pribadi atau kebutuhan untuk membalas, melainkan dengan

melepaskan diri sepenuhnya demi norma-norma dan tujuan obyektif, sekedar mewujudkan otonomi rasional ketaatan hukum di wilayah keadilan. Ini bisa dibandingkan dengan retribusi impersonal *karma*, berbeda dari pencarian berapi-api Yahweh akan pembalasan.

Penggunaan kekuatan di komunitas politik semakin mengusung bentuk tatanan material dan sosial yang didirikan di atas sebuah negara hukum. Namun dari perspektif agama, ini tak lain dari sekedar peniruan secara efektif brutalitas. Semua politik diarahkan ke fakta-fakta material yang dominan kepentingan negaranya, menuju realisme, ke tujuan otonom untuk semata-mata mempertahankan distribusi eksternal dan internal kekuasaan. Tujuan-tujuan ini, sekali lagi tampaknya tidak terlalu bermakna bagi sudut pandang religius. Meski hanya dengan cara inilah dunia politik meraih dinamika rasional uniknya sendiri, yang dirumuskan secara brilian oleh Napoleon, dan yang sepertinya sangat asing bagi setiap etika persaudaraan, bahkan oleh lembaga-lembaga ekonomi yang sudah terasionalisasi. Pengakomodasian etika eklesiastik kontemporer membuat situasi ini tidak bisa didiskusikan lebih detail di sini. Secara umum, kompromi mengambil bentuknya lewat reaksi ke setiap situasi kongkrit saat ia muncul. Tentunya, tujuan gereja Katolik adalah demi menyelamatkan kepentingan kekuasaan gereja, yang kian menjadi terobyektifkan di doktrin tentang kepentingan-kepentingan fundamental gereja karena semakin banyak menggunakan instrumen-instrumen modern kuasa seperti yang digunakan lembaga-lembaga sekuler.

Obyektivikasi struktur kuasa, dengan kompleks masalah yang dihasilkan kesepakatan etik yang terasionalisasi ini, memiliki satu saja ekuivalensi psikologis: etika pekerjaan yang diajarkan asketisme diorientasikan semata-mata untuk mengontrol dunia di ranah bumi. Sebuah kecenderungan yang kian meningkat menuju lari ke irasionalitas emosionalisme apokaliptik, yang

meski taraf dan bentuknya beragam, merupakan satu dari sekian konsekuensi aktual rasionalisasi pemaksaan, yang memanifestasikan diri di mana pun pengembangan kekuasaan telah berkembang jauh dari sekedar orientasi personalistik pahlawan-pahlawan individual, dan di mana pun mayarakat berkembang ke arah 'negara' nasional. Emosionalisme nir-politis seperti ini dapat mengambil bentuk lari ke dalam mistisisme dan ke etika akomistik tentang kebaikan absolut, atau ke dalam irasionalitas emosionalisme non-religius—yang di atas semuanya, ke erotisme. Dan kekuatan dari ruang erotisme ini memang memasuki tegangan khusus dengan agama-agama keselamatan. Ini benar sejauh terkait komponen erotisme paling kuat, cinta seksual (*sexual love*). Karena cinta seksual, bersama-sama dengan kepentingan akan 'kebenaran' dan ekonomi, serta dorongan-dorongan sosial menuju kuasa dan prestise, menjadi yang paling fundamental dan universal dari semua komponen lain arah aktual hubungan antar-pribadi.

Hubungan agama dengan seksualitas sungguh dekat, meski sebagian disadari dan sebagian tidak, dan meski ada yang langsung dan tidak. Kita akan membahas sebentar beberapa sifat hubungan ini yang memiliki relevansi sosiologis, mengabaikan semua hal lain meski penting, demi memahai hubungan seksualitas dengan konsep-konsep magi, konsep-konsep animistik, dan simbol-simbol. Pertama-tama, kemabukan-seksual (*sexual intoxication*) menjadi komponen tipikal orgia, yang menjadi perilaku religius komunal awam di tingkat primitif. Fungsi kemabukan-seksual bahkan dipertahankan juga di agama yang relatif tersistematisasi, yang di beberapa kasusnya bersifat langsung dan sudah diperhitungkan. Inilah yang terjadi di agama Shakti di India, merujuk ke pola pemujaan dan ritual falik (*phallic*) kuno berbagai tuhan fungsional yang mengontrol reproduksi pada manusia, hewan buas, ternak, dan benih padi. Meski yang lebih sering, orgia erotik muncul di agama sebagai

konsekuensi yang tidak diinginkan dari ekstasis yang pada dasarnya dihasilkan oleh cara-cara orgiastik lain, khususnya tarian. Di kalangan sekte-sekte modern, yang seperti ini masih muncul di orgia-tarian kaum Chlysti. Inilah yang kemudian menyediakan stimulus bagi pembentukan sekte Skoptzi yang, seperti sudah kita singgung di bab-bab sebelumnya, berusaha menghilangkan efek samping erotik yang begitu merusak asketisme ini. Berbagai institusi yang sudah disalahgunakan, seperti contohnya prostitusi kuil, berkaitan dengan pemujaan orgiastik ini. Pada praktiknya, prostitusi kuil sering memenuhi fungsi sebagai rumah bordil bagi para pedagang asing yang mencari perlindungan di tempat suci. (Bahkan hingga hari ini, klien tipikal rumah bordil tetaplah para pebisnis antar propinsi atau kota.) Namun mengatributkan orgia seksual besar-besaran ke percabulan primordial dan percabulan endogami yang mewarnai hidup sehari-hari klan atau suku sebagai sebuah pelembagaan primitif yang umum, jelas tidak masuk di akal.

Kemabukan di orgia seksual dapat, seperti yang sudah kita lihat, disublimkan secara eksplisit atau implisit menjadi cinta erotik ke sebuah tuhan atau penyelamat. Meski muncul juga dari orgia seksual, dari prostitusi kuil, atau dari praktik-praktik magis yang lain sebuah ide, bahwa penyerahan diri secara seksual memiliki manfaat religius juga. Meski tidak diragukan bahwa agama-agama yang secara khusus anti-erotik, entah yang mistik atau asketik, menyajikan kepuasan pengganti bagi kebutuhan psikologis yang dikondisikan secara seksual tersebut. Yang kita maksudkan di penolakan religius terhadap seksualitas ini bukanlah hubungan-hubungan psikologisnya—aspek-aspek penting namun masih kontroversial hingga kini—melainkan lebih kepada hubungan-hubungan yang mengandung signifkansi bagi pendekatan sosiologis kita. Karena antipati religius terhadap seks dapat memunculkan hasil yang cukup berbeda di perilaku aktual, sesuai signifikansi yang dilekatkan

kepada seks itu sendiri. Bahkan konsekuensi-konsekuensi bagi tindakan inilah yang menjadi satu-satunya minat bagi sebagian analisa kita di sini. Manifestasi yang paling terbatas dari antipati berbasis religius terhadap seksualitas ini adalah kesucian (*chastity*) sebuah pemujaan, sebuah pentarakan untuk sementara waktu dari aktivitas seks oleh para imam atau partisipan di pemujaan sebelum diberlakukannya sistem sakramen. Satu alasan utama bagi pantang temporer ini biasanya terkait dengan norma-norma tabu yang untuk berbagai alasan magis dan spiritual demi mengontrol ruang seksual, meski detail-detail menarik untuk hal ini bukan fokus kita sekarang.

Di lain sisi, pantang permanen asketisisme kharismatis dan kesucian kaum imam dan para *virtuoso* religius berasal utamanya dari pandangan jika kesucian ini, sebagai jenis perilaku yang luar biasa, merupakan gejala/tanda bagi kualitas kharismatis dan sumber bagi kemampuan ekstasis yang bernilai tinggi, di mana kualitas dan kemampuan merupakan instrumen yang dibutuhkan bagi pengontrolan magis tuhan. Berikutnya, khususnya di kekristenan Barat, alasan penentu selibat keimaman adalah kebutuhan bahwa pencapaian etik para otoritas keimaman di jabatan gereja tidak boleh tertinggal dari kaum *virtuoso* asketik, para biarawan. Alasan penentu yang lain bagi penitik-beratan selibat imam Katolik adalah kepentingan gereja untuk mencegah pewarisan jabatan ke anak cucu imam.

Di ranah agama-etik, dua sikap antipati lain terhadap seksualitas yang cukup signifikan, berkembang dari tipe-tipe motivasi magis. Yang pertama adalah pelarian mistik dari dunia, yang menginterpretasikan pantang seks sebagai instrumen utama dan tak terelakkan bagi pencarian mistik akan keselamatan lewat penarikan-diri kontemplatif dari dunia. Dari perspektif ini, seksualitas sebagai dorongan yang paling kuat mengikat manusia ke tingkat hewani, menjadi godaan terkuat bagi penarikan diri demi pencarian mistik akan keselamatan.

Yang kedua berasal dari asketisme. Persisnya, kewaspadaan asketik rasional, pengendalian-diri, dan perencanaan metodis atas hidup bakal terancam serius oleh irasionalitas ganjil tindakan seksual, yang tidak pernah bisa ditolerir oleh pengorganisasian rasional yang tipikal ketatnya. Dua motivasi inilah yang sering beroperasi bersama-sama untuk menghasilkan kebencian terhadap seksualitas di agama-agama tertentu. Semua nubuat religius yang sejati, dan semua sistematisasi agama keimaman non-profetik tanpa kecuali, menyoroti kuat fenomena seksualitas, lewat motif-motif yang sudah kita jelaskan di atas, dan umumnya berujung ke permusuhan terhadap seks.

Agama utamanya ingin menghilangkan orgia seksual ('pelacuran' kata nabi-nabi Yahudi) demi mempertahankan sikap umum agama profetik terhadap orgia, yang sebagian sudah kita jelaskan di atas. Karena masih ada satu upaya tambahan dibuat agama untuk menghilangkan semua hubungan seks bebas demi mendukung aturan religius dan melegitimasi pernikahan. Upaya seperti ini bahkan dibuat juga oleh Muhammad, meski di hidup pribadi dan khotbah-khotbah religiusnya terkait dunia-mendatang, mengijinkan gambaran tentang kebebasan seks tak terbatas bagi para pejuang iman. Ini bisa dilihat di salah satu Hadisnya bahwa dia mengatur dispensasi khusus terkait jumlah istri yang diijinkan untuk dirinya sendiri. Berbagai bentuk cinta di luar pernikahan dan prostitusi yang legal sebelum berdirinya Islam ortodoks, berhasil dilarang oleh agama ini dengan kesuksesan yang sulit ditandingi di agama mana pun.

Asketisme lari-dari-dunia tipe Kristen dan Hindu jelas-jelas diharapkan dapat menyingkapkan sikap antipati terhadap seks. Nubuat-nubuat mistik Hindu terkait lari-dari-dunia yang kontemplatif, secara alamiah mendorong mereka menolak semua hubungan seks sebagai prasyarat bagi keselamatan seutuhnya. Bahkan etika Konfusian yang mutlak mengakomodasi dunia, melihat ekspresi seksual yang tidak teratur sebagai irasionalitas

rendahan, karena perilaku tak terkendali di ruang ini dapat mengganggu keseimbangan batin seorang *gentleman*, dan karena utamanya wanita dilihat sebagai makhluk irasional yang sulit dikendalikan. Perzinaan dilarang di Dekalog Musa, di hukum sakral Hindu, bahkan di etika awam relativistik nubuat-nubuat monastik Hindu. Khotbah keagamaan Yesus, dengan tuntutan monogami yang absolut dan tidak bisa dikompromikan, melampaui semua agama lain di dalam pembatasan seksualitas yang diperbolehkan dan *legitimate*. Di periode paling awal kekristenan bahkan perzinaan dan pelacuran dianggap satu-satunya dosa fatal. *Univira* dianggap monumen komunitas Kristen di wilayah Mediteriania, yang sudah terdidik di tradisi Yunani dan Romawi untuk menerima monogami, meski mengijinkan perceraian bebas.

Berbagai nabi berbeda-beda dalam sikap pribadi mereka terhadap dan pengajaran religius mereka tentang wanita, tempat wanita di komunitas, dan warna utama perasaan wanita yang khas. Fakta bahwa seorang nabi seperti Budha sangat senang ketika melihat perempuan cerdas duduk di kakinya, dan fakta bahwa ia menggunakan mereka sebagai alat propaganda dan misionaris, seperti juga yang dilakukan Pythagoras, tidak serta-merta menyiratkan evaluasi mereka tentang seluruh jenis kelamin perempuan. Hanya beberapa perempuan yang dianggap suci, sedangkan yang lain dianggap saluran dosa. Namun pada praktiknya, semua propaganda orgiastik dan mistagogik menyuarakan, termasuk di pemujaan Dionysus, emansipasi wanita minimal secara relatif untuk sementara waktu, kecuali khotbah tersebut terhalang kecenderungan religius lain, atau oleh perlawanan spesifik terhadap khotbah yang cenderung histeris dari kaum hawa ini, seperti yang muncul di kalangan murid-murid Budha dan Kristen awal kelompok Paulus. Pengakuan terhadap kesetaraan religius wanita juga ditolak lantaran misogini monastik, yang mengusung bentuk-bentuk ekstrem

neurasteni (*neurasthenics*) seksual seperti yang disuarakan Alfons dari Liguori. Wanita lebih mendapat posisi penting di pemujaan spiritualis sektarian, entah yang histerik atau sakramen, yang kasusnya banyak ditemukan di Cina. Ketika wanita tidak memainkan peran apa pun di ekspansi misionaris suatu agama, seperti yang terjadi pada Zoroastrianisme dan Yudaisme, maka situasinya memang berbeda sejak awal.

Pernikahan yang diatur secara legal itu sendiri dianggap etika profetik maupun keimaman bukan sebagai hal yang mengandung nilai erotis, melainkan demi mengendalikan secara ketat 'manusia-manusia primitif' dalam diri manusia, selain juga sebagai pelembagaan ekonomis bagi produksi dan pengasuhan anak bagi tenaga kerja, dan akhirnya, sebagai pengusung bagi pemujaan terhadap orang mati. Ini juga menjadi pandangan sistem etika Yunani dan Romawi, bahkan semua sistem etika di seluruh dunia juga menyoroti isu ini. Sedangkan pandangan yang diekspresikan di kitab-kitab suci Yahudi bahwa pengantin baru harus bebas dari kewajiban politik dan militer untuk sementara waktu agar bisa menikmati bulan-bulan pertama pernikahan, agak jarang ditemukan di tempat lain. Bahkan Yudaisme tidak membuat konsesi apa pun bagi ekspresi erotik secanggih apa pun sebagai sesuatu yang terpisah dari konsekuensi alamiah seksualitas, reproduksi, seperti yang bisa dilihat dari kutuk di Perjanjian Lama kepada dosa Onan (*coitus interruptus*). Katolikisme Roma mengekspresikan sikap ketat yang sama terhadap seksualitas dengan menolak pengendalian kehamilan (KB) sebagai dosa fatal. Tentunya, setiap tipe asketisme religius yang berorientasi untuk mengontrol dunia-ini, yang di atas semuanya menyolok di kasus Puritanisme, membatasi legitimasi ekspresi seksual ke tujuan rasional reproduksi semata. Sedangkan tipe-tipe mistisisme animistik dan semi-orgiastik yang didorong perasaan universalistik kasih, menjadi satu-

satunya penyimpangan yang diperbolehkan dari sikap umum permusuhan mereka terhadap seksualitas.

Akhirnya, evaluasi positif terkait hubungan seks yang normal dan *legitimate*, dan karenanya hubungan *utimate* agama dan fenomena biologis, yang seringkali mencirikan etika profetik rasional bahkan etika religius agama kongregasi, tidak pernah seragam juga. Yudaisme kuno dan Konfusianisme umumnya mengajarkan jika keturunan sangat penting. Pandangan ini, yang juga ditemukan di etika Veda dan Hindu, didasarkan sebagian ke ide-ide animistik dan sebagian lagi di ide-ide sesudahnya. Semua ide ini lalu memuncak di kewajiban agama langsung untuk memiliki seorang anak. Di Yudaisme Talmudik dan Islam, di lain pihak, motivasi dari injungsi mutlak untuk menikah ampaknya didasarkan—minimal sebagian mirip penghapusan turan tidak menikah bagi para imam demi kebaikan jemaat di gereja Timur—pada konsep bahwa ekspresi seks mutlak tak terelakkan bagi rata-rata manusia sehingga lebih baik mengatur penyalurannya daripada menolaknya.

Keyakinan-keyakinan tentang tak terelakkannya ekspresi seksual ini juga disuarakan Paulus, dan relativitas etika awam di agama-agama keselamatan kontemplatif Hindu, yang melarang perzinaan bagi *upasaka* mereka. Paulus, lewat motivasi-motivasi mistik yang tidak perlu kita uraikan di sini, menghargai pentarakan mutlak sebagai kharisma pribadi murni kaum *virtuoso* religius. Etika awam Katolikisme juga mengikuti perspektif ini. Lebih jauh lagi, ini menjadi sikap Luther juga, yang menganggap ekspresi seksual di pernikahan sebagai dosa kecil namun lebih baik ketimbang pelacuran. Luther menilai pernikahan sebagai dosa yang dihalalkan yang tidak akan digubris Tuhan, bisa dikatakan demikian, karena ini adalah efek tak terelakkan kejatuhan manusia pertama ke dalam dosa. Ide ini, yang mirip dengan pandangan Muhammad, sebagian bertanggung jawab bagi relatif lemahnya pertahanan Luther

dari kritik monastisisme. Tidak ada seksualitas di kerajaan Yesus yang akan datang, bahkan meski tempatnya di suatu tempat di bumi ini, dan semua teori Kristen secara resmi menolak kuat sisi emosi batiniah seksualitas ini, melihatnya sebagai nafsu dasar akibat dosa asal.

Di luar tersebar luasnya keyakinan bahwa permusuhan terhadap seksualitas merupakan idiosinkrasi kekristenan, harus ditekankan jika tidak ada agama keselamatan otentik yang pada prinsipnya memiliki pandangan berbeda. Ada beberapa alasan untuk fakta ini. Yang pertama didasarkan pada hakikat evolusi sehingga seksualitas sendiri kian mengemuka di hidup aktual, sebagai efek dari perasionalisasian kondisi-kondisi hidup. Di tingkat petani, tindakan seksual merupakan aktivitas sehari-hari; manusia primitif tidak pernah menganggap tindakan ini tidak lazim, bahkan melakukannya di hadapan para pengelana dari jauh tanpa rasa malu sedikit pun. Perkembangan yang menentukan, dari sudut perspektif sosiologis yang kita soroti, adalah upaya mensublimasi ekspresi seks tersbut menjadi erotisme, yang pada gilirannya menjadi basis sensasi yang idiosinkratik dan membangkitkan nilai-nilai unik yang kadang mencengangkan. Penghindaran senggama yang kian diproduksi oleh kepentingan ekonomi klan dan konvensi kelas adalah faktor-faktor terpenting yang mendukung sublimasi seksualitas ini menuju erotisme. Yang jelas, hubungan seks tidak pernah bebas dari aturan-aturan religius atau ekonomi di titik mana pun yang bisa diketahui di tahap evolusi, namun awalnya mereka tidak banyak dikelilingi oleh ikatan-ikatan konvensi, baru kemudian secara bertahap melekatkan diri ke pembatasan-pembatasan (*restrictions*) ekonomi yang orisinil hingga akhirnya berbalik menjadi pembatas yang menentukan bagi seksualitas itu sendiri.

Pengaruh dari pembatasan etik modern terhadap hubungan seks, yang sering diklaim sebagai sumber prostitusi, merupakan

pernyataan yang tidak disertai bukti-bukti jelas. Prostitusi profesional, entah yang bertipe heteroseksual atau homoseksual (seperti dalam pelatihan lesbian), ditemukan hampir di tingkat budaya paling primitif, yang di titik itupun bisa ditemukan sejumlah pembatasan religius, militer, atau ekonomi bagi prostitusi. Bukan lain karena larangan mutlak prostitusi baru muncul di akhir abad 15. Yaitu, ketika budaya kian menjadi kompleks, muncullah pertumbuhan konstan di dalam persyaratan yang diminta klan terkait penyediaan keamanan bagi anak-anak perempuan, dan juga di standar-standar hidup pasangan muda yang baru menikah. Karena itulah, faktor evolusi mau tak mau menjadi penting. Di dalam pembentukan sikap-sikap etik ini, kemunculan pola hidup total yang baru dan kian terasionalisasi, khususnya perubahan dari siklus organik eksistensi petani yang bersahaja, memiliki pengaruh yang jauh lebih kuat namun kurang banyak diperhatikan.

Sama seperti agama etik, khususnya saat mengkhotbahkan kasih persaudaraan, yang memasuki tegangan batin lebih dalam dengan daya irasional terkuat hidup pribadi, seksualitas, demikianlah agama etik juga memasuki polaritas kuat di ruang seni. Agama dan seni berkaitan erat sejak awal. Bahwa agama sudah menjadi sumber yang tak pernah habis bagi ekspresi artistik sangat jelas dari eksistensi idol-idol (berhala) dan ikon-ikon yang beragam jenisnya, dan dari eksistensi musik sebagai alat untuk membangkitkan ekstasis, atau untuk menyertai tindakan pemujaan eksorsisme dan perlindungan dari ruh jahat. Agama telah menstimulasi aktivitas-aktivitas artistik para ahli magi dan para penyair sakral, selain juga menstimulasi penciptaan kuil-kuil, katedral-katedral dan bangunan ibadah lain (produksi artistik terbesar), bersama-sama dengan penciptaan artefak-artefak keagamaan dan piranti-piranti ekslesiastik di semua jenisnya, obyek-obyek utama seni dan kerajinan. Namun semakin seni menjadi ruang yang otonom—yang terjadi akibat

pendidikan kaum awam—semakin seni cenderung meraih nilai konstitutifnya sendiri, yang cukup berbeda dari hal-hal yang sudah diraih di wilayah religius dan etika.

Setiap sikap reseptif tanpa-hambatan menuju seni muncul dari signifikansi isinya, yang kemudian mengarah ke pembentukan komunitas. Namun penemuan kesadaran atas nilai-nilai estetik unik baru tersedia di sebuah peradaban yang dibentuk secara intelektualistik. Perkembangan ini menyebabkan hilangnya elemen-elemen di seni hal-hal yang kondusif bagi pembentukan komunitas, dan yang kondusif bagi kecocokan seni dengan kehendak religius akan keselamatan. Karena itulah agama dengan kasar menolak sebagai dosa tipe keselamatan di dalam dunia seperti yang disediakan oleh klaim seni *qua* seni. Agama-agama etik, selain juga mistisime yang ketat, menyikapi dengan permusuhan keselamatan apa pun yang digali dari irasionalitas etik dunia yang semacam itu. Klimaks konflik antara seni dan agama terjadi di asketisme otentik, yang memandang penyerahan diri apa pun ke nilai-nilai estetik sebagai pelanggaran serius dari sistematisasi rasional perilaku hidup. Tegangan ini meningkat seiring dengan berkembangnya intelektualisme, yang bisa digambarkan sebagai kuasi-estetik. Penolakan terhadap tanggung jawab bagi penilaian etik dan ketakutan untuk menjadi terikat oleh tradisi, yang mengemuka di periode intelektualis, menggeser penilaian yang awalnya etik menjadi estetik. Salah satu contohnya adalah pergeseran dari penilaian 'harus disensor' menjadi penilaian 'cita rasa yang buruk'. Namun subyektivitas semua penilaian tentang hubungan manusia ini, yang tidak bisa dielakkan dan yang sungguh-sungguh mengemuka di pemujaan estetik, bisa juga dianggap oleh agama sebagai salah satu dari bentuk paling dalam nir-kasih idiosinkratik yang dipadukan dengan kepengecutan. Yang jelas terdapat satu kontras tajam antara sikap estetik dan norma religio-etik, karena meskipun individu

menolak norma-norma etik, tetap saja ia mengalaminya secara manusiawi di dalam pengetahuannya sendiri akan kemakhlukan dirinya. Setiap orang mengasumsikan suatu norma sebagai dasar bagi perilakunya, selain juga perilaku orang lain di kasus yang dia nilaiya. Lebih jauh lagi, diasumsikan dalam prinsipnya bahwa justifikasi dan konsekuensi sebuah norma religio-etik tetaplah sekedar topik disksusi. Di semua kasus, sikap estetik tidak menawarkan dukungan bagi sebuah etika persaudaraan yang konsisten, yang memang memiliki orientasi yang jelas-jelas anti-estetik.

Pendevaluasian agama terhadap seni, yang biasanya paralel dengan pendevaluasiannya terkait elemen-elemen magi, orgia, ekstasis, dan ritualistik demi mendukung kebajikan asketik, spiritualistik, dan mistik, diperluas oleh karakter rasional dan literer pendidikan keimaman maupun awam di agama-gama berkitab. Jadi lebih dari yang lain, nubuat otentiklah 'ang meluaskan pengaruh permusuhan terhadap seni, dan ini terjadi lewat dua arah. Pertama, nubuat jelas-jelas menolak praktik-praktik orgiastik dan biasanya, menolak magi secara keseluruhan. Karena itulah, ketakutan utama orang Yahudi terhadap gambar atau bentuk apa pun yang diserupakan dengan tuhan, yang awalnya memiliki basis magis, mulai diberikan interpretasi spiritualistik oleh nubuat Hibrani, dan ditransformasi oleh konsep tentang sebuah tuhan yang absolut dan transenden. Kedua, di sepanjang garis argumen ini muncul oposisi iman profetik, yang utamanya berorientasi menuju etika dan agama, terhadap hasil karya tangan manusia, yang menurut para nabi dapat menjanjikan keselamatan palsu. Semakin tuhan yang diklaim para nabi dilihat transenden dan sakral, semakin tak terpecahkan dan tak terdamaikan jadinya oposisi antara agama dan seni.

Di sisi lain, agama terus-menerus membangun pengakuan akan 'keilahian' yang sulit disangkal ketika melihat prestasi-

prestasi artistik. Agama massa khususnya, seringkali dan secara langsung bergantung ke piranti-piranti artistik untuk meraih kemampuan mengefeknya, bukan lain karena ia cenderung membuat sejumlah konsesi bagi kebutuhan-kebutuhan massa, yang di mana-mana cenderung bergerak menuju magi dan idolatri (penyembahan berhala), dan itu semua sangat dekat yang artistik. Namun terpisah dari ini, agama-agama massa yang terorganisasikan seringkali memiliki juga keterkaitan dengan seni yang dihasilkan oleh kepentingan-kepentingan ekonominya. Prinsip ini harus diingat saat kita ingin memahami lalu lintas perdagangan ikon-ikon para biarawan Byzantium. Para biarawan ini, lawan dari kekuasaan imperial 'Caesaropapistik' (kaisar-paus), didukung oleh sepasukan ikonoklastik yang direkrut dari provinsi-provinsi di pinggiran kekaisaran Islam, yang masih memiliki karakter spiritual kala itu. Kekuasaan imperial, yang terancam oleh hilangnya sumber-sumber penghasilan ini, berusaha mengeliminasi ancaman besar bagi rencananya dengan sebisa mungkin mengontrol gereja yang diusung kaum biarawan dan pasukan ikonoklastik tersebut.

Di ranah subyektif, ada satu jalan mudah untuk kembali ke seni dari setiap agama orgiastik atau ritualistik emosionalisme, selain juga dari setiap agama kasih yang memuncak di pentransendensian individualitas—di luar heterogenitas makna yang dilibatkan. Agama orgiastik banyak mengakomodasi lagu dan musik; agama ritualistik cenderung mengarah ke seni gambar; agama kasih mendukung pengembangan puisi dan musik. Hubungan ini terlihat di semua literatur dan seni Hindu; syair-syair riang kaum sufi yang sangat reseptif terhadap dunia; kidung-kidung hening St. Francis; dan pengaruh tak tertandingi simbolisme religius, khususnya di sikap-sikap yang terbentuk secara mistik. Namun agama-agama empiris meyakini sikap-sikap yang pada dasarnya berbeda-beda terhadap seni, bahkan di satu agama bisa muncul beragam sikap terhadap seni yang

disebabkan oleh perbedaan kelas, pengusungnya, dan bentuk-bentuk strukturalnya. Saat menyikapi seni, cara nabi berbeda dari kaum mistagog dan imam, cara rahib dari kaum awam saleh, dan agama massa dari sekte-sekte *virtuoso*. Sekte-sekte asketik kaum *virtoso* biasanya lebih membenci seni secara prinsipil ketimbang para *virtoso* di sekte-sekte mistik, tapi detail semua ini tidak akan kita bahas. Di kasus apa pun, kompromi batiniah riil apa pun dengan pemaknaan *utimate* dan subyektif mereka kian menjadi sulit ketika tahap-tahap magi dan ritualisme murni tertinggal di belakang.

Di semua ini, satu fakta yang penting bagi kita adalah penolakan kuat terhadap semua piranti estetik yang khas disuarakan agama-agama rasional, yang dalam definisi kita di buku ini, mereka adalah Yudaisme, Kristen kuno, dan Protestanisme asketik. Penolakan mereka terhadap estetika bisa sekedar simtomatik (menjadi tanda/gejala), tapi bisa juga menjadi instrumen agar pengaruh rasional agama kian meningkat terhadap perilaku hidup. Mungkin beranjak terlalu jauh jika kita sampai mengklaim perintah kedua Dekalog menjadi fondasi penentu rasionalisme Yahudi sesungguhnya, seperti yang diasumsikan banyak wakil gerakan reformasi Yahudi yang berpengaruh. Meski tidak diragukan bahwa pelarangan sistematis di lingkaran Yahudi dan Puritan saleh terhadap penyerahan diri sebebasnya ke nilai-nilai seni pemroduksi-bentuk (*form-producing*) yang distingtif, justru sanggup mengontrol secara efektif taraf dan jangkauan produktivitas artistik di lingkaran-lingkaran itu, dan yang pada gilirannya, cenderung mendukung pengembangan kontrol-kontrol rasional secara intelektual terhadap pola hidup itu sendiri.

15

Yudaisme, Kekristenan, dan Tatanan Sosial-Ekonomi

Yudaisme, di paska-Pembuangan dan khususnya di bentuk Talmud-nya, berada di kelompok agama yang di arti tertentu mengakomodasi-dunia. Yudaisme minimal diorientasikan ke dunia dalam arti tidak menolak dunia sedemikian rupa selain hanya sistem pengkelasan sosial yang umum berlaku di dunia.

Kita sudah melakukan sejumlah observasi tentang struktur sosiologis total dan sikap Yudaisme di bab-bab terdahulu. Janji-janji religiusnya, dalam pemaknaan lazim kata ini, diaplikasikan ke dunia-ini, dan ide lari-dari-dunia yang kontemplatif maupun asketik, agak jarang dijumpai di Yudaisme, juga di agama masyarakat Cina dan di Protestanisme. Yudaisme berbeda dari Puritanisme hanya terkait (selalu) dengan absennya asketisme sistematis. Elemen-elemen asketik di agama Kristen awal tidak berasal dari Yudaisme, melainkan muncul utamanya di komunitas-komunitas Kristen kafir (bukan-Yahudi) di misi Paulus. Hanya kecil saja justifikasi bagi penyetaraan antara studi

ketat dan mematuhi hukum Yahudi ini dengan asketisme, sama seperti mustahil menyetarakannya dengan pemenuhan norma-norma ritual atau tabuistik di tempat lain.

Lebih jauh lagi, hubungan agama Yahudi dengan kekayaan dan pantang-seks pada dasarnya bukan asketik akan tetapi naturalistik. Karena kekayaan dianggap hadiah dari Tuhan, sedangkan pemenuhan impuls-impuls seks—alaminya dalam bentuk legal yang digambarkan dengan jelas—dianggap begitu imperatif, maka Talmud yang sangat menghargai seseorang yang tidak menikah hingga usia tertentu sebenarnya bersuara dari pijakan moralnya. Penginterpretasian pernikahan sebagai sebuah lembaga ekonomi bagi produksi, dan bagi pengasuhan anak, berlaku universal dan tidak ada yang khas Yahudi di titik ini. Larangan ketat bagi hubungan seks yang tidak sah, sebuah larangan yang sangat efektif di kaum saleh mereka, bisa juga ditemukan di Islam dan di semua agama profetik lain, seperti di Hinduisme juga. Lebih jauh lagi, mayoritas agama ritualistik yang mirip Yudaisme biasanya melembagakan pantang-seks demi tujuan pemurnian. Untuk alasan-alasan ini, mustahil rasanya untuk bisa membicarakan penitik-beratan idiosinkratik asketisme terkait seksualitas di Yudaisme. Regulasi-regulasi seksual mereka, dikatakan Sombart, tidak bergerak sejauh penerapan moral oleh Katolik abad 17, yang di kasus apa pun, justru memiliki lebih banyak analogi dengan sistem-sistem tabu yang lain.

Tidak juga Yudaisme melarang pengikutnya menikmati hidup sebebasnya, bahkan boleh hidup mewah, menjadikan pelarangan positif dan tabu hukum fokus pergumulan mereka. Memuji kekayaan di kitab-kitab kenabian, Mazmur, kitab-kitab hikmah, dan tulisan-tulisan berikutnya yang ditimbulkan oleh ketidakadilan sosial yang begitu sering diarahkan ke sesama Yahudi, pada esensinya mendukung penumpukan kekayaan dan melanggar semangat hukum Musa sendiri. Kekayaan

baru dikutuk saat merespons pengabaian arogan terhadap perintah-perintah dan janji-janji Tuhan, dan saat merespons meningkatnya godaan untuk menyimpang dari kepatuhan religius. Melepaskan diri dari godaan kekayaan tidak mudah karena kekayaan memberi banyak manfaat. "Terpujilah mereka yang kaya namun ditemukan tidak bersalah." Lebih jauh lagi, karena Yudaisme tidak memiliki doktrin predestinasi dan tidak punya ide pembanding yang bisa menghasilkan efek-efek etis yang sama, maka kerja berkesinambungan dan sukses di kehidupan bisnis, tidak bisa dianggap atau diinterpretasikan dalam kerangka makna 'pemastian'—yang nampak paling kuat di kaum Puritan Calvinis, dan yang juga ditemukan di beberapa tarafnya di semua Protestan asketik, seperti terlihat dari pendapat John Wesley tentang hal ini. Tentunya, muncul kecenderungan untuk menghargai sukses di aktivitas ekonomi sebagai tanda bahwa berkah Tuhan hadir di masyarakat Yahudi, namun kecenderungan ini bisa juga ditemukan di agama-agama Cina dan di Budhis awam, bahkan di setiap agama yang tidak berpaling ke dunia sekalipun. Bedanya, pandangan ini secara khusus dimanifestasikan terus-menerus oleh Yudaisme, yang memiliki di hadapannya janji-janji sangat spesifik suatu tuhan transendental lantaran penafsiran mereka terhadap tanda-tanda paling menyolok kemarahan tuhan terhadap umat yang sudah dipilihnya itu. Karena itulah menjadi gamblang bagi mereka bahwa sukses apa pun yang diraih di aktivitas-aktivitas ekonomi ketika bangsa ini memelihara perintah-perintah Tuhan, dapat dan harus diinterpretasikan sebagai tanda, bahwa mereka diterima secara pribadi oleh Tuhan. Fenomena yang seperti ini terus muncul berulang-ulang di sejarah mereka.

Namun situasi para saleh Yahudi yang terlibat di bisnis memang berbeda dari kaum Puritan, dan perbedaan ini tetap menjadi praktik yang signifikan bagi peran Yudaisme di sejarah ilmu ekonomi. Mari kita cermati apa saja yang sudah

diberikan oleh peran mereka ini. Di polemik terkait buku Sombart, satu fakta yang tidak bisa digugat secara serius adalah Yudaisme telah memainkan satu peran yang menyolok bagi evolusi menuju sistem kapitalistik modern. Namun demikian, tesis buku Sombart itu masih perlu diperjelas. Apa sebenarnya prestasi ekonomi *distingtif* Yudaisme di Abad Tengah dan di masa modern? Kita bisa mendatanya dengan mudah: peminjaman uang dari skala rentenir kecil hingga pemberi hutang untuk negara dan kaum bangsawan; jenis bisnis komoditas tertentu, khususnya retail di perkotaan, barang selundupan dan aktivitas berdagang di pedesaan; cabang-cabang tertentu bisnis grosiran, barang bekas, toserba, dan obralan; dan aktivitas kemakelaran, khususnya pialang saham. Ke daftar ini, prestasi ekonomi Yahudi bisa juga ditambahkan: jasa pertukaran uang; jasa penalangan dana atau pencairan cek, biasanya menyatu dengan jasa penukaran uang; peminjaman untuk investasi lembaga-lembaga negara, untuk perang, atau untuk pendirian koloni; pajak pertanian, yang dimulai sejak menjadi petugas pajak Romawi karena menarik pajak dari para petani, sangat dilarang bagi orang Romawi; jasa perbankan; jasa simpan-pinjam dari skala desa hingga negara; dan jasa penghitungan, penerbitan surat sampai penagihan hutang-piutang. Namun semua bisnis ini hanya menampilkan sedikit saja, meski sangat penting, bentuk legal-ekonomi yang mencirikan kapitalisme Barat modern, sesuatu yang kontras dengan bentuk-bentuk khas perdagangan di masa kuno, di Abad Tengah, dan di periode-periode awal di Asia Timur. Bentuk-bentuk legal yang khas modern itu meliputi perusahaan saham dan pengorganisasian bisnis, namun yang ini bukan ciptaan orang Yahudi. Mereka mungkin memperkenalkan prototipe bentuk-bentuk awalnya di Barat, namun akar-akar bentuk itu lebih umum ditemukan di Timur (khususnya Babilonia), dan pengaruh mereka di Barat itu dimulai lewat periode Helenistik dan Byzantium. Bentuk

ini juga lazim ditemukan di Timur Dekat dan Arab. Namun di bentuk modernnya, institusi-institusi ini berakar sebagian di Barat abad tengah, khususnya ketika pengaruh Jerman kian besar lewat kekaisaran *Holy Roman Empire*. Mendetailkan semua alur ini akan membuat kita beranjak terlalu jauh, selain hanya bisa dikatakan bahwa di kasus pertukaran uang sebagai 'pasarnya para pedagang', bukanlah ciptaan para pedagang Yahudi tapi oleh pedagang Kristen. Selain itu, cara khusus yang di dalamnya aturan-aturan legal abad tengah itu diadaptasikan untuk membuat upaya ekonomi serasional mungkin (contohnya perusahaan dengan liabilitas terbatas; semua jenis perusahaan dengan hak istimewa—*Kommanditen, Maonen, privilegierte Kompagnien aller Art*; dan perusahaan-perusahaan saham) tidak semata-mata mengandalkan pengaruh khusus Yahudi, tak peduli sebesar apa peran yang sudah mereka mainkan di dalam pembentukan perusahaan-perusahaan ekonomi rasional semacam ini. Akhirnya, harus dicatat juga bahwa prinsip-prinsip yang khas modern dari sektor pendanaan publik dan swasta pertama kali muncul *in nuce* di kota-kota Abad Tengah. Hanya yang terakhir ini saja satu-satunya bentuk legal pendanaan abad tengah, yang sangat bukan-Yahudi di hal-hal tertentu, yang diadaptasikan dengan kebutuhan-kebutuhan ekonomi negara-negara modern dan dengan para penerima kredit modern.

Di atas semuanya, satu elemen yang sangat khas dari kapitalisme modern secara mengejutkan hilang—bahkan mungkin seluruhnya—dari daftar luas aktivitas-aktivitas ekonomi Yahudi di atas. Yang dimaksudkan ini adalah pengorganisasian produksi industri (*gewerbliche Arbeit*), atau pemabrikan entah di skala industri rumahan atau di sistem pabrik. Bagaimana kita dapat menjelaskan fakta bahwa tidak ada orang Yahudi saleh yang berhasil membangun sebuah industri yang justru mempekerjakan orang-orang Yahudi di perkampungan kumuh (tidak seperti para pebisnis saleh Puritan yang mempekerjakan

para pekerja dan tukang dari orang-orang Kristen saleh di luar kelompok mereka), justru di masa-masa ketika banyak proletar Yahudi tinggal di kampung-kampung kumuh, dan pemilik paten utama dan privilese bagi pembentukan jenis industri apa pun sudah tersedia bagi renumerasi finansial mereka, dan justru di wilayah-wilayah aktivitas industri yang tidak dikontrol oleh monopoli guilda secara terbuka? Lagi, bagaimana bisa dijelaskan fakta bahwa tidak ada borjuasi industri modern dan berbeda yang penting bisa muncul dari kalangan Yahudi, menggunakan para pekerja Yahudi yang bersedia bekerja di industri rumahan, tak peduli hadirnya banyak kelompok perajin miskin Yahudi di ambang periode modern itu?

Di seluruh dunia, selama beberapa milenium, bentuk khas pemanfaatan kapitalis oleh orang kaya telah banyak mendukung adanya negara, pendanaan provinsi, pemajakan pertanian, pendanaan koloni-koloni militer, pembuatan perkebunan besar, perdagangan dan perniagaan, dan peminjaman uang. Kita bisa menemukan banyak kasus ini berulang terjadi. Kita bahkan dapat menemukan orang-orang Yahudi hanya terlibat di aktivitas-aktivitas ini saja, dari semua tempat dan masa, namun khususnya eksklusif di jaman kuno, selain juga mereka terlibat di bentuk-bentuk keorganisasian dan legal yang lebih 'modern' ketimbang aktivitas-aktivitas ekonomi yang dikembangkan selama Abad Tengah, tapi justru bukan diciptakan orang-orang Yahudi? Di lain sisi, kenapa orang Yahudi hampir tidak bisa ditemukan di bentuk-bentuk baru yang berbeda milik kapitalisme modern, yaitu pengorganisasian secara rasional para pekerja, khususnya produksi di tipe industri pabrik? Orang Yahudi memang menyolok di jenis bisnis kuno dan abad pertengahan, meski sebenarnya ini juga watak semua perdagangan primitif, entah pebisnis kecil maupun pemberi pinjaman uang skala besar di jaman antik, di wilayah Timur Jauh, di India, di Mediterania dan di Barat abad pertengahan: keinginan dan kecerdasan

digunakan untuk melahap tanpa ampun setiap peluang bagi laba, "Demi laba, bersedia mengarungi Neraka bahkan meski itu hanya satu tiket perjalanan tanpa bisa pulang kembali." Namun watak seekstrem dari orang Yahudi ini pun masih jauh dari ciri kapitalisme modern yang sangat berbeda, yang juga berbeda dari semua jenis kapitalisme di era-era lain. Persisnya, karena hal-hal yang sebaliknya yang sudah terjadi sehingga bisa dikatakan, hal-hal yang baru di *sistem* ekonomi modern maupun hal-hal yang berbeda di *watak* ekonomi modern, memang bukan berasal dari Yahudi.

Alasan teoritis tertinggi untuk fakta ini, bahwa elemen-elemen distingtif kapitalisme modern berakar dan berkembang terlepas dari peran orang Yahudi, ditemukan di karakter ganjil Yahudi sebagai masyarakat paria itu sendiri, dan di idiosinkrasi agama mereka. Status paria mereka menyajikan kesulitan yang murni eksternal yang menghalangi partisipasi mereka di dalam pengorganisasian pekerja industrial. Posisi orang Yahudi secara legal dan faktual menyulitkan mereka untuk mengembangkan perusahaan industri dengan modal tetap secara berkelanjutan, sistematis dan rasional, kecuali hanya boleh di perdagangan, dan di atas segalanya, hanya berurusan dengan uang saja. Yang juga sangat penting adalah situasi etik subyektif orang Yahudi sendiri. Sebagai masyarakat paria, mereka mempertahankan standar ganda moral yang mencirikan praktik ekonomi primordial di semua komunitas kuno: dilarang jika masih terkait dengan hubungan persaudaraan, tapi diiijinkan untuk dilakukan kepada orang asing. Tidak diragukan jika etika jenis ini sungguh-sungguh tradisionalistik dalam menuntut orang Yahudi untuk bersikap baik-baik terhadap sesama Yahudinya. Seperti yang dikatakan Sombart, para rabi membuat konsesi-konsesi di hal-hal ini, bahkan terkait dengan asosiasi-asosiasi bisnis dengan rekan sesama Yahudi, namun hal-hal ini tidak lebih dari sekedar konsesi-konsesi tentang fleksibilitas, di

mana pihak-pihak yang mundur dari konsesi tetap dinilai jauh tertinggal di belakang persyaratan tertinggi etika bisnis Yahudi. Di kasus apa pun, sangat jelas jika perilaku ekonomi bukan wilayah yang di dalamnya orang Yahudi bisa memperlihatkan kebaikan religiusnya.

Sebaliknya bagi orang Yahudi, hubungan ekonomi dengan orang asing, khususnya terkait dengan yang dilarang dilakukan terhadap sesama rekan Yahudi, menjadi wilayah yang tidak terlalu penting secara etik. Ini tentunya jenis etika ekonomi primordial yang berlaku di mana-mana. Namun bahwa ini terus mereka pertahankan sebagai etika khas ekonomi Yahudi, menjadi kesimpulan yang terlalu jauh, bahkan meski sejak jaman antik orang Yahudi selalu menganggap orang asing musuh. Semua nasihat yang terkenal fleksibel para rabi yang berusaha memadukan kehormatan dan iman terkait sikap terhadap orang tak bersunat, tetap saja tidak bisa mengubah kesan bahwa hukum agama mereka melarang mengambil riba dari sesama Yahudi, namun boleh di dalam transaksi dengan orang bukan Yahudi. Tidak juga nasihat rabinik yang memadukan kejujuran dan reliabilitas saat menghadapi orang-orang tak bersunat dapat mengubah fakta ini, yang sekali lagi Sombart menegaskannya dengan benar, bahwa taraf legalitas yang lebih kecil memang disyaratkan oleh hukum mereka saat menghadapi orang asing, apalagi jika itu musuh atau saingan, daripada ketika menghadapi sesama Yahudi, contohnya di kasus-kasus seperti mengambil keuntungan dari kekeliruan yang dilakukan pihak lain. Di dalam sistem penghukumannya, tidak ada bukti yang dibutuhkan untuk mempersoalkan kondisi paria masyarakat Yahudi, yang bukan lain dihasilkan dari janji-janji Yahweh, dan dari pelecehan martabat tanpa henti oleh orang tak bersunat, dan yang mau tak mau mendorong orang Yahudi mempertahankan moralitas ekonomi yang sangat berbeda antara hubungannya dengan orang asing dan dengan sesama Yahudi.

Mari kita ringkaskan situasi-situasi berikutnya yang di dalamnya Katolik, Yahudi dan Protestan menemukan diri harus bersikap terkait upaya-upaya ekonomi. Bagi kaum Katolik yang taat, saat menghadapi urusan-urusan ekonomi, menemukan dirinya terus bersikap—atau hampir selalu—dengan suatu cara yang mau tak mau melanggar injungsi-injungsi yang dibuat kepausan. Perilaku ekonominya bisa saja diabaikan di pengakuan dosa lewat prinsip *rebus sic stantibus*,[1] dan pelanggaran ini dibolehkan hanya di atas dasar moralitas probabilistik yang fleksibel. Di ranah tertentu, oleh karena itu, kehidupan bisnis itu sendiri harus dianggap tercela, atau setidaknya, kurang disenangi oleh tuhan. Hasil pasti dari situasi di Katolik ini adalah bahwa komunitas Yahudi yang saleh tergerak untuk melangsungkan aktivitas ekonomi di komunitas Kristen, dan tidak di komunitas Yahudi, sebab jika dilakukan di komunitas Yahudi, maka komunitas Yahudi jelas akan menganggapnya melanggar hukum atau setidaknya dicurigai dari perspektif tradisi Yahudi. Paling maksimal, transaksi-transaksi ini diijinkan berbasis interpretasi fleksibel sedikit terhadap kode religius Yudaik, dan kemudian hanya di hubungan-hubungan ekonomi dengan orang asing. Tidak pernah transaksi ekonomi itu disisipi nilai etik yang positif. Oleh karena itu, perilaku ekonomi Yahudi tampaknya semua hal yang diijinkan Tuhan, persisnya, yang tidak mengandung kontradiksi formal dengan hukum religiusnya, namun juga yang tidak begitu penting secara etik, berdasarkan pandangan bahwa perilaku semacam ini berkorelasi dengan kejahatan rata-rata di sektor ekonomi masyarakat lainnya. Inilah basis bahwa apa pun kebenaran faktualnya, selalu ada di setiap kepatuhan

[1] *Rebus sic stantibus*, frase Latin yang artinya 'segala sesuatu mestinya berjalan sebagaimana adanya', konsep yang menyatakan jika terjadi suatu perubahan situasi/kondisi yang fundamental, para pihak yang sudah membuat kesepakatan boleh menarik diri, mengabaikan, atau menggagalkan kesepakatan tersebut. Di konteks Weber ini, 'dosa ekonomi' boleh saja dimaklumi jika faktanya realitas ekonomi memang berubah.

Yahudi sebuah standar inferior legalitas ekonomi. Bahwa Tuhan memuji aktivitas ekonomi seperti itu dengan kesuksesan bagi pebisnis Yahudi maknanya adalah bahwa dia tidak berbuat apa pun yang tidak disukai atau dilarang hukum agama di hal-hal tersebut, dan bahwa dia sudah menaati perintah Tuhan di hal-hal yang lain. Namun masih tetap sulit bagi orang Yahudi untuk memperlihatkan kebaikan etiknya lewat perilaku bisnis modern yang khas.

Justru inilah yang berbeda dengan kaum Puritan saleh. Mereka bisa memperlihatkan buah-buah religius lewat aktivitas ekonomi karena tidak melakukan hal-hal yang dilarang secara etik, tidak perlu menjadi fleksibel saat menginterpretasikan kode-kode agama atau sistem moralitas ganda, dan tidak perlu bertindak dengan suatu cara yang tidak pantas, apalagi bertentangan dengan wilayah umum validitas etik. Sebaliknya, kaum Puritan dapat memperlihatkan buah religius persisnya di aktivitas ekonomi ini. Mereka bertindak di bisnis dengan kesadaran nurani sebaik mungkin, karena lewat perilaku rasionalistik dan legal di aktivitas bisnisnya, ia sungguh-sungguh mengobyektifkan metodologi rasional ke hidup seutuhnya. Ia melegitimasi pola etik di matanya sendiri, bahkan di lingkaran komunitasnya, hingga ranah di mana absolutnya—bukan relatifnya—mengarungi perilaku ekonomi tetap tak tertanyakan. Tidak ada kaum Puritan saleh—dan inilah titik krusialnya—menganggap sudah menyenangkan Tuhan dari laba yang diperoleh lewat riba, mengeksploitasi kesalahan orang lain (yang diperbolehkan di kalangan Yahudi terhadap non-Yahudi), menetapkan harga semena-mena dan bertransaksi dengan kejam, atau berpartisipasi di dalam pengeksploitasian politis atau kolonial. Kaum Quaker dan Baptis yakin bahwa buah keagamaan mereka bisa terjamin di hadapan semua manusia lewat praktik-praktik seperti memberi harga tetap serendah mungkin, dan ketergantungan absolut hubungan bisnis mereka

dengan setiap orang karena legal tanpa-syarat dan jauh dari keserakahan. Persisnya, praktik-praktik ini lebih mengutamakan perdagangan dengan orang-orang tak beriman daripada dengan sesama saudara seiman, dan mempercayakan uang di perusahaan yang bisa dipercaya, atau perusahaan dengan liabilitas tertentu, milik sektarian-sektarian religius daripada milik orang-orang sendiri—yang pada gilirannya sektarian-sektarian tersebut saling memperkaya, bahkan meyakini praktik bisnis yang seperti ini direstui oleh Tuhan mereka.

Sebaliknya, hukum Yahudi yang diaplikasikan ke orang-orang asing, yang di praktiknya berakar dari hukum paria masyarakat Yahudi, memampukan mereka, di luar reservasi yang tak terhitung jumlahnya, untuk terlibat di dalam transaksi-transaksi pemaksimalan laba dengan orang-orang bukan Yahudi, sebuah perilaku yang ditolak kaum Puritan. Namun orang-orang saleh Yahudi dapat mengombinasikan sikap itu dengan legalitas ketat, dengan pemenuhan lengkap hukum, dengan semua fokus batin agamanya, dengan kasih pengorbanan terbesar bagi keluarga dan komunitasnya, bahkan dengan rasa kasihan dan pengampunan terhadap semua ciptaan Tuhan. Karena dari pengoperasian hukum terhadap orang asing, kesalehan Yahudi tidak pernah, dalam praktik aktualnya, menganggap wilayah perilaku ekonomi yang diijinkan itu sebagai wilayah yang di dalamnya kesejatian dari ketaatan ke perintah Tuhan bisa diperlihatkan. Kaum saleh Yahudi tidak pernah mengevaluasi standar-standar etik batiniahnya lewat apa yang dianggapnya diijinkan Tuhan dalam konteks ekonomi. Sama seperti ideal otentik Konfusian tentang hidup adalah seorang *gentleman* yang menjalani pendidikan komprehensif di estetika-estetika seremoni dan literatur kesusastraan tingkat tinggi, dan yang mendevosikan studi seumur hidup ke teks-teks klasik, begitulah orang Yahudi menetapkan sebagai ideal etiknya cendekiawan yang terpelajar di dalam hukum agama dan di dalam penerapan

moralnya, yaitu cendekiawan yang terus menenggelamkan diri ke tulisan-tulisan dan komentar-komentar sakral dengan mengorbankan bisnisnya, yang kemdian sering diserahkan ke manajemen istrinya.

Sifat intelektualis di fase akhir Yudaisme otentik inilah, dengan keasyikannya ke studi tulisan, yang dikritik Yesus. Kritiknya tidak dimotivasikan oleh insting-insting proletar yang sering dilekatkan para teorisi kepadanya, tapi lebih disebabkan oleh tipe kesalehannya, dan tipe kepatuhannya kepada hukum Taurat itu sendiri, sesuatu yang cocok bagi perajin desa atau penduduk kota kecil, dan yang membentuk oposisi dasar melawan para *virtuoso* legalistik yang tumbuh di tanah subur *polis* Yerusalem. Anggota-anggota lingkaran legalistik perkotaan ini bertanya "Apa yang baik yang bisa datang dari Nazaret?"[2]—jenis pertanyaan yang dirasakan setiap warga metropolis di dunia klasik itu. Pengetahuan Yesus tentang hukum, dan kepatuhannya pada hukum itu, merupakan representasi kepatuhan-hukum rata-rata masyarakat yang diperlihatkan lewat kerja-kerja praktis, yang tidak bisa membiarkan begitu saja domba mereka yang terjatuh ke dalam sumur sehari-semalam, bahkan meski itu hari Sabat. Di sisi lain, pengetahuan tentang kewajiban hukum agama bagi orang Yahudi yang sungguh saleh, selain juga pendidikan legalistik mereka bagi kaum muda, jauh melebihi secara kuantitatif maupun kualitatif keasikan dengan Alkitab yang mencirikan kaum Puritan. Jangkauan hukum agama, yang atasnya studi pengetahuan diwajibkan bagi kaum Yahudi saleh, bisa dibandingkan hanya dengan jangkauan pengetahuan

[2] Nazaret, tempat Yesus dibesarkan hingga remaja (ia lahir di Betlehem), kampung halaman Yusuf dan Maria (orang tuanya), kadang Yesus dipanggil 'orang Nazaret', sebuah desa kecil di utara Israel dekat danau Galilea, 100 km utara Yerusalem, yang tidak pernah tercatat di teks suci Yahudi mana pun, menandakan tempat ini tidak begitu signifikan bagi iman orang Israel. Kalimat yang ditulis Weber di sini mengutip Yohanes 1:46, reaksi Natanael, seorang Yahudi saleh, yang kemudian menjadi 1 dari 12 rasul Yesus.

hukum-hukum ritual di kalangan Hindu dan Persia, meski hukum Yahudi jauh melampaui mereka terkait pencakupan preskripsi-preskripsi etik, selain juga terkait pernak-pernik ritual dan norma-norma tabunya.

Perilaku ekonomi masyarakat Yahudi bisa dikatakan sekedar bergerak di arah resistensi minim yang memang diijinkan oleh norma-norma etik legalistik mereka. Artinya, di dalam praktik mereka terkait dorongan menumpuk kekayaan, yang juga bisa ditemukan di berbagai kelompok dan bangsa lain, diarahkan utamanya ke perdagangan dengan orang asing, yang biasanya dianggap musuh. Bahkan di jaman Yosia,[3] dan tentunya di periode Pembuangan, kaum Yahudi saleh adalah warga perkotaan, dan seluruh hukum Yahudi diorientasikan ke status kota ini. Karena Yahudi ortodoks disyaratkan melakukan ritual pengorbanan hewan, mau tak mau mereka harus hidup di sebuah komunitas, bukannya hidup sendirian di pengisolasian. Bahkan hingga hari ini, kewargaan kota adalah karakteristik Yahudi ortodoks ketika mereka dikontraskan dengan Yahudi di kelompok Reformasi,[4] seperti contohnya di Amerika Serikat. Dengan cara yang sama,

[3] Yosia, raja Yehuda (memerintah 640-609 SM), pereformasi Yahudi kuno yang mengembalikan bangsa itu ke sistem teokrasi yang memusat ke penyembahan Yahweh di Bait Salomo di kota Yerusalem (2 Raja-raja 22-23:30).

[4] Reformasi Yahudi terjadi menyusul Reformasi Protestan, dimulai di Belanda, khususnya di Gereja Reformasi Belanda setelah kedatangan kaum Puritan yang lari dari Inggris, dan kaum Pietis yang lari dari Jerman. Di gereja inilah dimulai konsep keterbukaan karir di bidang pendidikan dan ekonomi seluasnya, cikal-bakal lahirnya dua sistem itu di jaman kita sekarang. Banyak kelompok Yahudi yang sudah lama menetap di Belanda menyambut hangat era keterbukaan itu, menghasilkan fase kapitalisme modern awal di dunia, yang 'sengatnya' kita rasakan di Indonesia lewat VOC. Di sisi lain, efek reformasi bagi orang Yahudi di pedagogi adalah mereka mulai membuka diri ke dunia luar sebagai kelompok yang dulunya ekslusif, disebut para 'pemikir-bebas', menjauh dari ortodoksi menuju dua arah, pertama sekularisasi (lewat Aliansi Pendidikan) yang menghasilkan para ilmuwan Yahudi di segala bidang, dan kedua lewat mistisisme (Ashkenaz, Sefardi, Kabalah, dan lain lain) yang menghasilkan para filosof kontemporer seperti Spinoza, Buber, Heidegger, dan lain lain.

* Sebelum Perang Dunia I—editor Jerman.

tahun Sabat, yang dalam bentuk terkininya adalah produk para cendekiawan kota paska-Pembuangan yang terdidik di hukum agama, menjadikan mustahil bagi orang Yahudi untuk mengusung pengembangan intensif yang sistematis atas tanah. Bahkan di masa sekarang,* para rabi Jerman berusaha mengaplikasikan preskripsi tahun Sabat ke kolonisasi Zionis di Palestina yang hanya tinggal reruntuhan itu. Di masa keemasan Farisi, orang Yahudi pedesaan sangat terpinggirkan karena tidak pernah dan tidak mungkin bisa menaati hukum dengan ketat. Hukum agama mereka juga melarang partisipasi orang Yahudi di prosedur-prosedur guilda-guilda, khususnya partisipasi di komensalitas dengan non-Yahudi di jaman antik, yang juga sama muncul di komensalitas mereka di abad pertengahan, menjadikannya fondasi tak terelakkan untuk setiap jenis pengintegrasian atau naturalisasi (*Einburgerung*) ke dunia sekitar tempat mereka tinggal. Namun pelembagaan Yahudi atas sistem rentenir ini, yang umum di Timur dan berbasis awalnya dari penghilangan hak anak perempuan akan warisan, mendukung pembuatan aturan tentang pembelian mempelai wanita sebagai kegiatan dagang skala kecil; bahkan kebiasaan ini masih terus dilakukan hingga kini. Jejak-jejak fenomena ini masih nampak di kesadaran kelas yang relatif tidak berkembang di kalangan pemagang (*apprentice*) Yahudi.

Di semua urusan lain di luar yang sudah kita bahas di atas, orang Yahudi—seperti kaum Hindu saleh—dikontrol oleh pertimbangan-pertimbangan moral terkait hukum agama mereka. Seperti yang dikatakan Guttmann, studi sesungguhnya atas hukum agama ini bisa dikombinasikan dengan paling mudah dengan profesi peminjaman uang, yang mensyaratkan kerja berkelanjutannya relatif sedikit. Hasil dari legalisme Yahudi dan pendidikan intelektualistik mereka adalah pola hidup dan rasionalisme yang khas. Menjadi aturan di Talmud bahwa "Seorang pria tidak semestinya berubah-ubah karir." Hanya di

wilayah hubungan ekonomi dengan orang asing, dan bukan di wilayah hidup lain, tradisi ini benar-benar meninggalkan ruang perilaku yang relatif tidak begitu memperhatikan kode etik. Oleh karena itu, seluruh wilayah perilaku mereka berusaha direlevankan di hadapan Tuhan, lebih ditentukan lewat tradisi dan penerapan moral sistematis penginterpretasiannya daripada lewat tujuan-tujuan rasional yang didapatkan dari kaidah-kaidah alamiah, dan yang diorientasikan tanpa praduga lebih jauh menuju rencana-rencana metodis tindakan individu (*nicht ein rational voraussetsungslos, aus einem 'Naturrecht' heraus, selbstorientiertes methodisches Zweckhandeln*). Kecenderungan untuk mempertimbangkan moral di hadapan hukum agama demi mengembangkan rasionalisasi ini sangat luas dan dalam, dan sepenuhnya berlangsung secara tidak langsung.

Pengendalian-diri—biasanya disertai kewaspadaan, sikap moderat, dan ketenangan—bisa ditemukan juga di kalangan Konfusian, Puritan, Budhis, dan tipe-tipe biarawan lain, sheikh Arab, dan senator Romawi selain Yahudi. Namun basis dan signifikansi pengendalian-diri ini berbeda di tiap kasus tersebut. Pengendalian-diri penuh kewaspadaan kaum Puritan mengalir dari tak terelakkannya penundukan semua impuls kemakhlukan untuk bisa bergerak menuju rancangan metodis dan rasional perilaku, sehingga manusia dapat memastikan jaminan keselamatannya sendiri. Pengendalian-diri dilihat di kalangan Konfusian sebagai kebutuhan pribadi yang muncul dari ketidakpercayaannya terhadap irasionalitas kaum jelata, sebuah ketidakpercayaan *gentleman* terdidik yang sudah menerima pelatihan teks klasik dan yang sudah dididik dalam garis kehormatan dan martabat aristokrat. Di sisi lain, pengendalian-diri para Yahudi yang patuh di masa kuno adalah konsekuensi dari keasyikannya dengan hukum agama, yang melaluinya pikirannya sudah dilatih sedemikian rupa sehingga melahirkan keutuhan akan fokus terus-menerus terhadap

pemenuhan setepatnya hukum agama itu. Pengendalian-diri para Yahudi saleh menerima pewarnaan dan efek khasnya semata-mata dari situasi kesalehan yang terlibat di upaya pemenuhan hukum agama mereka. Kaum Yahudi merasa hanya mereka dan kaumnya yang memiliki hukum ini, yang karenanya dunia sudah menganiaya mereka, dan memaksakan pendegradasian hukum-hukum tersebut. Namun hukum ini sangat mengikat; dan suatu hari, lewat suatu tindakan yang bisa muncul kapan pun di suatu masa namun tak seorang pun bisa mempercepatnya, Tuhan akan mentransformasi struktur sosial dunia ini, menciptakan sebuah dunia mesianik yang diperuntukkan bagi mereka yang tetap beriman kepada hukum-hukumnya. Para Yahudi saleh tahu bahwa banyak generasi sudah menantikan momen mesianik ini, tak peduli seberapa banyak ide itu dicemooh, dan mereka akan terus menantikannya dengan sabar. Ini menghasilkan di kaum saleh Yahudi sebuah rasa kewaspadaan yang sangat besar. Namun karena tidak perlu menantikan momen itu dalam kesia-siaan, mereka pun mengembangkan di dalam perasaannya sebuah kepercayaan-diri lewat kepatuhan tanpa syarat kepada hukum agama demi kepentingan hukum itu sendiri. Akhirnya, meski bukan yang terakhir, para Yahudi saleh ini selalu berjaga-jaga, tidak pernah mengijinkan dirinya mengekspresikan dengan bebas hasrat-hasratnya melawan musuh-musuh yang kuat dan kejam. Represi ini secara tak terelakkan berkombinasi dengan rasa 'kemarahan' (*ressentiment*), yang sudah dijelaskan di bab-bab awal, yang dihasilkan oleh janji-janji Yahweh, dan tak-tertandinginya sejarah bangsa mereka terkait melakukan banyak perbuatan dosa melawan kehendak Tuhannya.

Situasi-situasi inilah yang pada dasarnya menentukan rasionalisme Yudaisme, namun ini bukan 'asketisme' yang kita maksudkan. Yang jelas, ada ciri-ciri asketik di Yudaisme, namun bukan sentral bagi mereka. Sebaliknya, asketisme itu sekedar efek samping kepatuhan mereka kepada hukum agama, yang

sudah membangkitkan separuh kompleks-masalah yang ganjil di kaum saleh Yahudi. Di kasus apa pun, ciri-ciri asketik hanya sekunder pentingnya di Yudaisme, seperti juga ciri-ciri mistik yang berkembang di agama ini. Kita tidak akan membahas lebih jauh mistisisme Yahudi di sini, bukan lain karena entah Kabbalisme,[5] Hasidisme[6] maupun bentuk-bentuk lainnya—meski ide-ide ini penting bagi orang Yahudi—tidak menghasilkan motivasi yang signifikan bagi perilaku praktis di ruang ekonomi.

Pembalikan asketisme Yahudi saleh menuju segala sesuatu yang asketik, awalnya didasarkan ke perintah kedua Dekalog, yang benar-benar mencegah *angelogy*[7] yang pernah berkembang-

[5] Kabbalah, mistisisme esoterik Yahudi yang muncul sejak abad 12, selalu disampaikan lewat tradisi lisan guru-murid, berisi pengetahuan rahasia dari Taurat 'tak tertulis' karena diperoleh lewat pewahyuan ilahi terus-menerus (tidak berhenti di para nabi dulu saja) yang dituntun oleh hukum Musa dan tradisi Yudaisme, menyediakan jalan untuk berkomunikasi langsung dengan Tuhan sehingga dianggap panteistik dan bid'ah oleh Yudaisme ortodoks. Embrio Kabbalah adalah mistisisme Merkava ('kereta berkuda') yang berfokus ke meditasi kitab Yehezkiel, dimulai di abad 1 di Palestina tapi meraih masa keemasan di Babilonia abad 7 dengan produk utamanya *Sefer Yetzira* ('Kitab Penciptaan'), yang melandasi pembuatan teks utama Kabbalah, *Sefer Ha-Bahir* ('Kitab Terang'). Di abad 13-15 Kabbalah berkembang pesat di Spanyol menghasilkan *Sefer Ha-Temuna* ('Kitab Citra') dan *Sefer Ha-Zohar* ('Kitab Kelimpahan'), lalu di abad 16-17 mengalami pembaruan di tangan Isaac ben Solomon Luria (sehingga mistisisme ini kadang disebut Kabbalah Lurianik), yang kuat mempengaruhi gerakan mesianik Yahudi, Hasidisme.

[6] Hasidisme, atau Chasidisme ('kaum saleh'), gerakan kesalehan mesianik Yudaisme yang muncul abad 18 di Polandia tenggara, dimulai oleh Israel ben Eliezer, yang memfokuskan diri pada legalisme berbasis emosi anti-intelek (studi Taurat lewat rasa dan pengalaman subyektif), membuatnya lebih dekat ke asketik-mistik seperti hidup sederhana, tolong-menolong bahkan ke orang non-Yahudi, rendah hati, banyak berdoa, mengunjungi orang sakit, melakukan ritual dan devosi yang sedikit orgiastik, dan lain lain. Salah satu produk Hasidisme adalah filosof Martin Buber yang banyak mempengaruhi pemikiran ontologi, eksistensialisme, dan hermeneutika modern.

[7] *Angelogy*, 'studi teologis tentang malaikat', namun makna denotatif ini hanya formalitas, karena yang lebih umum dipraktikkan adalah makna konotatifnya, 'pemujaan ke para malaikat'. Kata Yunani *angelos* ekuivalen dengan kata Hibrani *mal'akh*, 'pembawa pesan', dan tradisi bangsa ini meyakini ada 7 kelompok malaikat untuk tugas berbeda-beda, masing-masing dipimpin seorang penghulu malaikat (*archangel*) seperti Mikhail, Gabriel/Jibril, Rafael, dan lain lain.

biak di kalangan Yahudi untuk tidak lagi mengusung bentuk-bentuk artistik. Namun penyebab lain yang penting bagi pembalikan ke segala yang asketik ini murni pedagogik, dilandasi karakter imperatif pelayanan ilahi di sinagog, pola sikap yang tetap dipraktikkan di masa Diaspora, dimulai jauh sebelum hancurnya pemujaan Bait Allah mereka. Bahkan di masa itu, nubuat Hibrani pada akhirnya menghilangkan elemen plastis pemujaan, memerangi secara efektif aktivitas orgiastik, orkestra, dan tari-tarian. Menarik sekali bahwa agama Romawi dan Puritanisme menempuh jalan yang sama terkait elemen-elemen estetik ini, meski dengan alasan yang berbeda dari orang Yahudi. Oleh karena itu, di kalangan orang Yahudi, seni-seni plastis, lukisan, dan drama, tidak banyak bersentuhan dengan agama, meski di tempat lain hal-hal ini dianggap normal. Inilah alasan bagi pereduksian menyolok syair-syair sekuler, khususnya sublimasi erotik seksualitas saat dikontraskan dengan sensualitas menyolok di Kidung Agung sebelumnya. Basis semua ini bisa ditemukan di naturalisme penanganan etik Yahudi terhadap seksualitas.

Semua sifat Yudaisme ini dicirikan satu tema: ekspektasi penuh iman, tak tertanyakan, dan dipertahankan dengan diam akan pembebasan dari ciri nerakawi hidup yang dipaksakan ke manusia yang sudah dipilih Tuhan (yang sungguh-sungguh terpilih, tak peduli statusnya di masa kini), pada akhirnya difokuskan-ulang ke janji-janji dan hukum-hukum kuno agama. Sebaliknya, diyakini bahwa—meski tidak ada ujaran-

Di luar bala malaikat ini, masih ada 2 kelompok mahluk yang lebih tinggi status dan fungsinya, yaitu kerubim dan serafim. Meski semua mahluk itu dinarasikan 'bersayap', 'bercahaya', dan lain lain, di nubuat para nabi, kemungkinan besar, Weber merujuk ke permainan 'konsep' malaikat itu sendiri, yang memang tersebar kuat di Yahudi, menjadikan tipe keimanan mereka 'asketik'. Meski begitu harus dicatat juga, *angelogy* bukan eksklusif milik Yahudi, tapi bisa ditemukan juga di agama-agama Zoroastrianisme, Hinduisme, Yunani, Romawi, Shintoisme, Jainisme, Kristen, dan Islam meski kategori, jenis ritual, bentuk studi, penamaan, dan relevansi pemaknaannya berbeda-beda.

ujaran eksplisit para rabi terkait hal ini—penyerahan-diri tanpa perlawanan bagi pemuliaan artisik atau puitis dunia-ini sungguh sia-sia, berpotensi besar menyimpangkan orang Yahudi dari jalan dan maksud Tuhan. Bahkan tujuan penciptaan dunia-ini terkadang menjadi problematik bagi orang Yahudi di periode Makabean belakangan.

Di atas semuanya, yang tidak ada di Yudaisme adalah penanda yang menentukan bahwa tipe asketisisme dunia-batin diarahkan ke pengendalian dunia-ini, yaitu: hubungan terintegrasi dengan dunia dari perspektif pembuktian individual bagi keselamatan (*certitudo salutis*), yang lewat perilaku dimungkinkan juga pengembangan semua hal yang lain. Aspek yang lain lagi di isu penting ini adalah karakter paria agama Yahudi, dan janji-janji Yahweh sendiri, itulah yang paling menentukan. Manajemen asketik atas dunia-ini, yang sangat mencirikan Calvinisme, menjadi hal terakhir yang dipikirkan kaum saleh Yahudi tradisionalis. Mereka tidak pernah memikirkan cara mengontrol secara metodis dunia saat ini, yang begitu jungkir-balik lantaran dosa-dosa Israel, dan yang tidak bisa begitu saja membenarkan tindakan manusia selain hanya oleh sejumlah keajaiban bebas Tuhan yang tidak bisa dipaksakan turun begitu saja. Mereka tidak bisa menjadikan sebagai 'misi'—yang dimaknai sebagai 'pekerjaan' religius—membawa dunia-ini dan dosa-dosanya ke bawah norma-norma rasional kehendak ilahi yang terwahyukan, bukan lain karena kemuliaan Tuhan itu sendiri, dan karena sejalan dengan tanda pengenal keselamatan mereka sendiri. Kaum saleh Yahudi memiliki takdir batiniah yang lebih sulit untuk bisa menaklukan dilema ini ketimbang kaum Puritan yang merasa pasti dengan pilihannya terkait dunia-mendatang. Menjadi tugas setiap orang Yahudi untuk berdamai dengan fakta bahwa dunia akan terus menentang janji-janji Tuhan selama ia sendiri mengijinkan dunia berjalan seperti ini. Tanggung jawab orang Yahudi adalah membuat perdamaian dengan perlawanan

dunia, sembari menemukan kepuasan bahwa Tuhan sudah melimpahi mereka anugerah dan sukses untuk menghadapi musuh-musuhnya—yang atasnya mereka harus bertindak tegas dan legalistik—demi memenuhi injungsi-injungsi para rabi. Ini artinya mereka harus bertindak terhadap orang-orang bukan-Yahudi dengan cara-cara yang obyektif dan impersonal, tanpa kasih atau kebencian, sepenuhnya rasional sesuai dengan yang diperbolehkan hukum mereka.

Penegasan banyak orang bahwa Yudaisme mensyaratkan hanya kepatuhan eksternal terhadap hukum agama tidaklah benar. Secara alamiah, kesimpulan ini hanya kecenderungan yang dirata-ratakan, karena persyaratan bagi kesalehan religius mereka yang sesungguhnya berpijak di ranah yang jauh lebih tinggi. Di kasus apa pun, hukum Yudaik mengembangkan dalam diri penganutnya kecenderungan untuk membandingkan tindakan-tindakan pribadi satu sama lain, dan menghitung hasil bersih semuanya itu. Konsep tentang hubungan manusia dengan Tuhan sebagai operasi pemeliharaan-kitab yang bisa dianggap perbuatan baik sekaligus buruk, dan disertai rasa tidak pasti total (sebuah konsep yang sesekali bisa juga ditemukan di kaum Puritan), mungkin bukanlah pandangan resmi yang dominan di Yudaisme. Namun begitu, secuil sikap ini sudah cukuplah, yang bersama-sama moralitas standar-ganda Yudaisme, mencegah perkembangan di Yudaisme sebuah orientasi yang metodis dan asketik bagi perilaku hidup di suatu skala yang mirip namun orientasinya dikembangkan lebih jauh di Puritanisme. Juga penting untuk dicatat bahwa di Yudaisme, seperti di dalam Katolikisme, aktivitas-aktivitas individu memenuhi injungsi-injungsi religius tertentu sama ekuivalennya dengan pemastian peluang-peluang keselamatannya sendiri. Namun demikian, entah di Yudaisme maupun di Katolikisme, anugerah Tuhan dibutuhkan guna melengkapi ketidak-benaran manusia, meski

ketergantungan kepada anugerah Tuhan ini tidak dirasakan orang Yahudi seuniversal di Katolikisme.

Penyediaan anugerah oleh kongregasi kurang begitu berkembang di Yudaisme, persisnya sejak merosotnya pengakuan dosa model Palestina lama, ketimbang di Katolikisme. Dalam praktiknya, ini menghasilkan tanggung jawab pribadi yang lebih besar pada orang-orang Yahudi. Tanggung jawab bagi diri sendiri ini, dan absennya kepribadian religius apa pun yang bisa memediasikannya, menjadikan pola hidup Yahudi lebih sistematis dan bertanggung jawab secara pribadi ketimbang pola hidup Katolik di hal yang sama. Selain itu, kontrol metodis atas hidup dibatasi di Yudaisme oleh absennya motivasi asketik distingtif yang mencirikan kaum Puritan, dan lewat kehadiran berkelanjutan tradisionalisme moralitas internal Yahudi itu sendiri, yang pada prinsipnya tidak pernah bisa terpatahkan. Yang pasti, ada di Yudaisme sejumlah stimulus tunggal menuju praktik-praktik yang bisa disebut asketik, namun daya pemersatu motivasi religiusnya yang tidak ada. Bentuk tertinggi kesalehan Yahudi, oleh karena itu, bisa ditemukan hanya di suasana-hati religius (*Stimmung*), bukannya di perilaku aktif. Bagaimana mungkin bagi orang Yahudi untuk merasakan hal tersebut jika dengan memberlakukan sebuah tatanan rasional yang baru di dunia, mereka akan menjadi penentu kehendak Tuhan atas manusia, padahal bagi orang Yahudi dunia selamanya kontradiktif, kejam, dan—seperti yang mereka lihat sendiri sejak masa Hadrian—mustahil diubah hanya oleh tindakan manusia? Kemungkinan ini masih bisa diwujudkan di kalangan pemikir-bebas Yahudi, dan tidak akan pernah di kaum saleh mereka.

Puritanisme selalu merasa adanya kemiripan batiniah dengan Yudaisme, sekaligus juga merasakan batas-batas bagi kemiripan ini. Kemiripan prinsipil antara Kristen dan Yudaisme, di luar semua perbedaan mereka, tetap terlihat sama bagi kaum Puritan, seperti yang juga dilihat para pengikut Paulus. Entah

Puritan maupun Kristen perdana, melihat Yahudi sebagai masyarakat yang dulunya pernah dipilih Tuhan. Namun aktivitas-aktivitas teologis Paulus yang sulit diimbangi itu menghasilkan efek-efek penting bagi Kristen awal.[8] Di satu sisi, Paulus telah membuat sakral kitab-kitab Yahudi menjadi bagian kitab suci Kristen, dan awalnya hanya itu saja kitab mereka. Lalu dari situ, dia mulai menegakkan pagar pelindung dari semua penyusupan intelektualisme Yunani, khususnya Gnostik, seperti yang dikatakan Wernle. Namun di sisi lain, lewat bantuan dialektika yang hanya dimiliki para rabi, Paulus mulai membuat terobosan di sana-sini di pagar yang dibuatnya itu lewat yang paling distingtif dan efektif di hukum Yahudi, yaitu norma-norma ketabuan dan janji-janji mesianik mereka yang unik. Karena tabu-tabu dan janji-janji ini menghubungkan seluruh nilai religius Yahudi ke posisi paria mereka, efek terobosan Paulus jadi terbatasi takdir yang sama. Karena itulah, dia melakukan terobosan dengan menginterpretasi ulang bahwa janji-janji Tuhan ini sudah terpenuhi sebagian, di masa lampau, dan sebagian lagi baru digenapi lewat lahirnya Kristus. Dengan lihai, dia menggunakan bukti-bukti paling mengesankan bahwa para bapa Israel sudah hidup sesuai kehendak Tuhan jauh sebelum munculnya tabu-tabu Yahudi dan janji-janji mesianik mereka, memperlihatkan jika para bapa-bapa besar Israel itu menemukan berkah dan keselamatan semata-mata lewat iman, yang karenanya membuat mereka menjadi pilihan Tuhan.

Kekuatan dinamis di belakang kerja misionaris Paulus yang tak tertandingi siapa pun adalah tawarannya kepada orang Yahudi sebuah kelepasan menakjubkan, yaitu kelepasan yang disediakan oleh kesadaran bahwa dirinya sudah diselamatkan

[8] Mulai bagian ini hingga 2 paragraf berikutnya, Weber merujuk pada tulisan-tulisan Paulus di Perjanjian Baru, selain juga konstruk sejarah gereja perdana. Sangat banyak pernyataan Weber yang bisa dirasakan kemiripannya dengan pernyataan di kitab-kitab tersebut, dan bagi pembaca yang ingin tahu lebih gamblang maksud Weber, bisa berdiskusi dengan yang ahli.

dari takdir status paria. Seorang Yahudi karenanya bisa menjadi seorang Yunani di kalangan orang Yunani sama seperti mereka di kalangan Yahudi, dan bisa meraih titik prestasi ini lewat paradoks-paradoks iman, bukannya lewat permusuhan tercerahkan terhadap agama baru tersebut. Rasa bersemangat karena sudah dibebaskan inilah yang diberitakan Paulus. Orang Yahudi sebenarnya bisa saja membebaskan diri dari janji-janji kuno Tuhannya, lalu meletakkan iman ke penyelamat baru yang juga sama berimannnya dengan mereka, namun yang kemudian ditinggalkan di atas salib oleh Tuhan yang sama seperti yang mereka sembah.

Beragam konsekuensi pun muncul dari penghancuran rantai kuat yang membelenggu orang Yahudi ke posisi paria mereka ini. Salah satunya, kebencian besar terhadap Paulus oleh orang-orang Yahudi di masa Diaspora, fakta yang bisa ditemukan banyak buktinya. Di antara konsekuensi-konsekuensi yang bisa disebutkan adalah, perubahan mendadak dan tidak-pastinya paham komunitas Kristen perdana; upaya Yakobus dan para 'soko guru jemaat' untuk membatasi seminim mungkin hukum Taurat mana yang dianggap valid dan boleh mengikat pemeluk Kristen, disesuaikan dengan pemahaman keawaman Yesus tentang hukum tersebut; dan akhirnya, permusuhan terbuka orang Kristen berbangsa Yahudi terhadap Yudaisme itu sendiri. Di setiap argumen yang ditulis Paulus, kita bisa merasakan kuatnya suka-citanya karena sudah dimerdekakan dari 'hukum perbudakan' yang tidak membawa harapan apa pun menuju kebebasan, dan kebebasan ini terjadi semata-mata lewat darah Mesias. Konsekuensi paling kuat dari semua ini adalah terbukanya kemungkinan bagi penyebaran misi Kristen ke seluruh dunia, sebuah prestasi yang sulit diraih Yudaisme.

Kaum Puritan, yang sama seperti Paulus, menolak hukum Talmud bahkan hukum-hukum ritual khas Perjanjian Lama, sembari mengambil-alih dan mempertimbangkan sebagai pengikatnya—karena elastisitas mereka—beragam pernyataan lain kehendak Tuhan yang terekam di Perjanjian Lama. Ketika kaum Puritan mengambil-alih semua ini, mereka pun memadukannya dengan norma-norma yang diambil dari Perjanjian Baru, secara detail bahkan. Orang-orang Yahudi yang disambut dengan tangan terbuka di negara-negara Puritan, khususnya di Amerika Serikat, bukanlah orang Yahudi ortodoks yang saleh, melainkan para Yahudi yang sudah mengalami Reformasi yang meninggalkan ortodoksi mereka, yaitu mereka yang telah mengecap pelatihan di Aliansi Pendidikan (*Educational Alliance*),[9] dan akhirnya, orang-orang Yahudi yang dibaptis. Kelompok-kelompok Yahudi inilah yang pertama kali menyambut tanpa protes apa pun yang terjadi di sejarah agama mereka, dan sekarang sangat terbuka dengan analisa apa pun sampai-sampai mereka terserap begitu rupa hingga titik yang tidak lagi menampakkan perbedaan dengan orang Kristen lazimnya. Situasi di negara-negara Puritan itu berbeda total dengan di Jerman, di mana orang-orang Yahudinya tetaplah—bahkan setelah berganti-ganti banyak generasi—'Yahudi asimilatif'. Fenomena-fenomena ini memperlihatkan dengan jelas kekerabatan kental perspektif dasar Puritanisme

[9] Aliansi Pendidikan, prototipe sekolah publik seperti yang kita kenal sekarang (sejak abad 19), mewujud pertama kali di koloni Puritan, Pennsylvania, abad 17, dengan kurikulum yang berusaha memadukan pengetahuan umum dan iman dengan seimbang bagi semua lapisan masyarakat, sembari membuka program berjenjang dari tingkat dasar hingga universitas. Namun sejarah ide ini berasal dari pertemuan antara kaum Puritan Inggris (Calvinisme) yang lari ke negeri Eropa lainnya, khususnya yang ke Belanda, dengan kaum Pietis Jerman (Lutheran) yang juga lari ke negeri itu dari Jerman, sehingga konsepnya disambut pertama kali oleh komunitas Yahudi yang juga imigran di negeri tersebut. Dari situlah sebagian kaum Puritan yang kembali ke Inggris, dan kemudian bermigrasi ke Amerika Serikat, menerapkan lebih jauh program tersebut.

dan Yudaisme. Meski persisnya, elemen non-Yahudi di tubuh Puritanismelah yang memampukan kelompok ini memainkan peran istimewa bagi penciptaan watak ekonomi modern, dan yang juga sanggup menarik orang-orang Yahudi untuk pindah iman, terserap sepenuhnya ke Paulus, dan hal ini tidak pernah bisa dilakukan siapa pun di sepanjang sejarah kecuali lewat orientasi-orientasi kaum Puritan.

16

Sikap Agama Dunia-Lain Terhadap Tatanan Sosial dan Ekonomi

Islam, produk yang bisa disebut terakhir dari monoteisme Timur Dekat, yang di dalamnya elemen-elemen Perjanjian Lama dan Kristen-Yahudi memainkan peran penting, 'mengakomodasikan' diri ke dunia dalam pengertian yang sangat unik. Di periode Mekah pertama, agama eskatologis Muhammad ini berkembang di lingkaran orang-orang kota yang saleh, yang menampilkan kecenderungan menarik diri dari dunia. Namun di perkembangan selanjutnya di Madinah, dan di evolusi komunitas-komunitas Islam awal, agama ini ditransformasi dari bentuk murninya yang awal itu menjadi sebuah agama nasional para ksatria Arab, yang seiring waktu kian berubah menjadi agama dengan penekanan kelas yang sangat kuat. Para pengikutnya, yang konversinya ke Islam memungkinkan kesuksesan besar sang nabi dan yang paling konsisten, adalah anggota-anggota dari keluarga kuat.

Perintah-perintah religius di hukum suci mereka bukan diarahkan pertama-tama bagi tujuan konversi ini. Sebaliknya, tujuan utamanya adalah perang "sampai mereka (para pengikut agama kitab asing) tunduk dan membayar upeti (*jizyah*)," yaitu sampai Islam naik di puncak skala sosial di dunia ini, dengan memastikan upeti dari agama-agama lain. Namun ini bukan satu-satunya faktor yang menstempeli Islam agamanya kelas pejuang. Pampasan militer menempati perhatian penting di hukum agama, di janji-janji keselamatan, dan di atas semuanya, di pengharapan eskatologisnya, mencirikan semua jenis agama di periode paling kuno. Bahkan elemen-elemen tertinggi etika ekonominya murni feodal. Para penganut yang paling saleh dari agama ini di generasi pertamanya menjadi orang-orang paling kaya, atau lebih tepatnya, memperkaya diri lewat pampasan militer—di pemaknaan terluasnya—lebih dari yang pernah dilakukan anggota-anggota beriman di agama lain.

Peran yang dimainkan oleh kekayaan yang diperoleh lewat pampasan perang ini, dan dari pembesaran aspek politik di Islam, bertentangan diametris dari peran yang dimainkan kekayaan di agama Puritan. Tradisi Muslim digambarkan dengan kesenangan akan pakaian mewah, parfum, dan jenggot yang dibiarkan tumbuh panjang sebagai tanda kesalehan. Ucapan "Ketika Allah memberkahi manusia dengan kemakmuran, Dia suka melihat tanda-tanda menyolok yang ditunjukkan manusia itu"—dibuat oleh Muhammad, menurut tradisi, kepada orang-orang berkondisi-makmur yang dilihatnya berpakaian seadanya—berdiri di oposisi ekstrem dengan etika ekonomi Puritan mana pun, dan berkorespondensi besar dengan konsep-konsep feodal tentang status keningratan. Ucapan di atas bisa berarti, di bahasa kita di buku ini, bahwa orang kaya diwajibkan untuk "hidup sesuai dengan statusnya." Di Al-Qur'an, Muhammad digambarkan menolak setiap jenis monastisisme, meski tidak semua asketisme, karena dia masih

menghargai puasa, pengemis, dan rasa malu akibat penitensi. Sikap Muhammad berkebalikan dengan pantang seks yang lahir dari sebuah motivasi pribadi akan asketisme, seperti yang bisa dilihat di pernyataan terkenal Luther, bahkan dia sangat ekspresif terkait kuatnya kodrat sensual manusia ini. Sikap lain yang bisa dibandingkan dengan ini adalah ungkapan di Talmud, yaitu bahwa orang beriman yang tidak menikah di usia tertentu adalah pendosa. Namun kita harus mengakui keunikan hagiologi agama etik keselamatan yang satu ini, khususnya diktum Muhammad yang memunculkan keraguan bagi karakter etik seseorang yang sudah pernah berpuasa selama 40 hari; selain juga isu-isu terkait yang kemudian dikenal sebagai salah satu pilar Islam kuno itu, di mana Muhammad disebut-sebut beberapa kalangan saat itu sebagai Mahdi, terkait pertanyaan kenapa dia, tidak seperti ayahnya, Ali, meminyaki rambutnya: "Supaya lebih sukses dengan wanita."

Namun Islam tidak pernah sungguh-sungguh menjadi agama keselamatan; konsep etik keselamatan sebenarnya asing bagi Islam. Allah yang diajarkannya adalah suatu tuhan dengan kekuatan tak terbatas, meski penuh ampunan, di mana upaya memenuhi perintah-perintahnya tidak pernah melebihi kekuatan manusia. Karakter yang esensinya politis ini menandai semua perintah utama di Islam: penghilangan pertikaian pribadi demi meningkatkan kekuatan serang kelompok terhadap musuh-musuh dari luar; melarang bentuk perilaku seks yang haram dan mengatur hubungan seks halal di garis patriarki yang sangat kuat (meski pada praktiknya malah menciptakan privilese seks bagi kaum kaya, terkait kebolehan bercerai—meski diharamkan—dan terkait boleh memelihara gundik dari budak-budak perempuan); melarang riba; preskripsi pajak bagi kepentingan perang; dan injungsi yang mendukung orang miskin. Yang sama politis dalam karakternya adalah kewajiban religius unik di Islam, khususnya satu-satunya prasyarat dogmanya:

pengakuan Allah sebagai satu-satunya Tuhan, dan Muhammad sebagai nabinya. Sebagai tambahan, terdapat kewajiban untuk berziarah ke Mekah sekali saja seumur hidup, berpuasa setiap hari selama bulan puasa, menghadiri ibadah sekali seminggu, dan menjaga kewajiban doa harian (*shalat*). Akhirnya, Islam menekankan sebagai persyaratan di hidup sehari-harinya untuk mengenakan pakaian yang berbeda (sebuah persyaratan yang hingga hari ini memiliki konsekuensi ekonomi penting di mana pun suku barbar masuk Islam), dan perintah untuk menghindari makanan tidak halal, minum anggur, dan berjudi. Pembatasan terhadap judi ini adalah konsekuensi penting sikap agama ini terkait upaya-upaya bisnis spekulatif.

Tidak ada di Islam kuno pencarian individu akan keselamatan, pun tidak jenis mistisisme apa pun. Janji-janji keagamaan di periode paling awal Islam berada di dunia-ini. Kekayaan, kekuasaan, dan kemuliaan, semua ini janji-janji bagi seorang ksatria, bahkan dunia-mendatang digambarkan sebagai surga sensual versi prajurit. Lebih jauh lagi, konsep Islam yang orisinil memiliki orientasi feodal yang kuat. Penggambaran nabi Islam sebagai individu yang menghindari dosa merupakan konstruksi teologis belakangan, sangat tidak konsisten dengan hakikat sebenarnya hasrat sensual kuat Muhammad sendiri, dan ledakan-ledakan kemarahannya terhadap provokasi-provokasi sekecil apa pun. Bahkan, gambaran teologis itu asing bagi Al-Qur'an, karena setelah Muhammad pindah ke Madinahh, dia sudah kehilangan pemaknaan tragedis akan dosa. Konsep feodal awal terkait dosa tetap dominan di Islam ortodoks, menjadikan dosa mengandung unsur-unsur ketidakmurnian ritual, pencemaran iman (*syirik*, khususnya politeisme), tidak patuh ke injungsi-injungsi positif nabi, dan tidak menghormati kelas ningrat dengan tidak mematuhi konvensi atau etiket. Islam juga menampilkan karakteristik lain semangat feodal yang berbeda: penerimaan tanpa pertanyaan yang sangat menyolok terkait

perbudakan, perhambaan (*serfdom*), dan poligami; ketidak-penghargaan dan penundukkan sepenuhnya wanita di bawah pria kecuali figur ibu; karakter yang esensinya ritualistik dari kewajiban-kewajiban religiusnya; dan akhirnya, kemudahan persyaratan-persyaratan religiusnya, kemudahan lebih besar bagi persyaratan etiknya yang paling sederhana.

Islam tidak pernah bisa dibawa lebih dekat ke Yudaisme maupun Kristen di hal-hal tertentu lantaran perkembangannya sendiri, khusus terkait pencapaian berjangkauan-luas seperti bangkitnya penerapan moral secara teologis dan yuristik total, munculnya mazhab-mazhab saleh dan pencerahan (sesudah masuknya sufisme Persia yang ide-ide tertentunya berasar dari India), dan pembentukan kelompok-kelompok darwis (yang jelas memperlihatkan jejak-jejak pengaruh Hindu). Yudaisme dan Kristen sejak awal bercirikan agama sipil dan kota, sedangkan kota hanya punya satu signifikansi politis saja bagi Islam. Yang pasti, ketegasan di perilaku hidup tertentu kaum Muslim dihasilkan oleh ciri formal pemujaannya, dan oleh perintah terkait seksual dan pernak-pernik ritualnya. Hanya kelas menengah-bawah yang utamanya pengusung agama darwis, yang disebarkan dalam praktiknya ke mana-mana, dan yang secara bertahap tumbuh menguat, sampai akhirnya melampaui agama jemaah yang resmi. Tipe agama ini, dengan elemen-elemen orgiastik dan mistik, dengan karakter yang esensinya irasional dan menakjubkan, dan dengan etika tradisionalistiknya yang formal dan mendalam terkait hidup sehari-hari, menjadi berpengaruh di upaya misionaris Islam lantaran sikap kesahajaannya. Ia mengarahkan perilaku hidup ke jalan-jalan yang efeknya berlawanan dari kontrol metodis hidup seperti yang ditemukan di kalangan Puritan, sesuatu yang bisa ditemukan di setiap tipe asketisme yang diorientasikan menuju pengendalian dunia.

Islam awal, berbeda dari Yudaisme, tidak punya persyaratan apa pun bagi pengetahuan komprehensif tentang hukum agama, dan tidak punya pelatihan intelektual apa pun bagi penerapan prinsip moral yang begitu menggerakkan rasionalisme di Yudaisme sejak awal. Tipe kepribadian ideal di agama Islam bukan *scriba* terdidik (*Literat*), melainkan pejuang nan ksatria. Lebih jauh lagi, Islam tidak punya janji-janji mesianik di atas bumi, yang di Israel dikaitkan dengan penuh semangat ke hukum agama, dan yang—seiring penyeleksian jenis-jenis dosa, doktrin sejarah keimaman, dan Diasporanya—membentuk karakter paria di agama Yahudi, membuat mereka banyak bergumul dengan konsekuensi.

Yang pasti, ada beberapa sekte asketik di kalangan Muslim. Kelompok-kelompok besar para ksatria Islam kuno dicirikan oleh kecenderungan menuju kepraktisan (*simplicity*); ini mendesak mereka sejak awal untuk melawan aturan Umayyah.[1] Kekhalifahan ini memadukan kenikmatan dunia dengan menyajikan kontras terkuat bagi disiplin ketat kehidupan benteng yang ke dalamnya Umar mengkonsentrasikan para pejuang

[1] Umayyah, atau *Ommayah*, dinasti Muslim besar pertama yang memerintah Imperium Kekhalifahan (661-750), kadang disebut Kerajaan Arab oleh kaum Muslim yang tidak setuju dengan sifat sekuler pemerintahan mereka, dimulai Abu Sofyan dari keluarga pedagang besar suku Quraish di Mekah yang awalnya menolak Muhamad namun kemudian masuk Islam tahun 627, lalu menjadi pendukung utama nabi dan para penggantinya hingga perang sipil Muslim setelah kematian Utsman, khalifah ke-3. Di titik inilah mereka berseberangan dengan Ali menantu Muhamad, dan didukung warga Mekah, mendudukkan putra Abu Sufyan, Muawiyah, sebagai khalifah ke-4 di tahun 661. Fase pertama dinasti dimulai dari sini, disebut Sufyanid (661-684) yaitu keturunan Abu Sufyan (Muawiyah, Yazid I, dan Muawiyah II), sedangkan fase kedua disebut Marwanid (684-750), dimulai dari Marwan ibn al-Hakam, kerabat Abu Sufyan yang berhasil mengandaskan pesaing lain ke singgasana kekhalifahan, lalu memindahkan ibu kota ke Damaskus, Syria, hingga runtuh oleh pemberontakan kaum Abbasiyah dari Baghdad (dinasti Muslim kedua). Abd ar-Rahman, keturunan Marwan, berhasil lari ke Spanyol, melanjutkan dinasti Umayyah di Kordoba sejak 756 (kadang disebut dinasti Kordoba) hingga ambruk akibat perang sipil faksi-faksi Muslim abad 11, lalu lenyap sama sekali di tahun 1236 oleh perluasan wilayah Ferdinand II raja Castilia.

Islam di wilayah-wilayah taklukan; di kalangan pejuang ini lalu muncullah sebuah aristokrasi feodal yang sangat berbeda. Namun ini adalah asketisme kasta militer, ordo petarung para ksatria, bukan biarawan, dan tentunya, bukan sistematisasi asketik kelas menengah bagi perilaku hidup. Lebih jauh lagi, ini efektif hanya secara periodis karena sesudahnya, ia cenderung lebur ke fatalisme. Kita sudah membahas efek yang cukup berbeda yang terpadu di situasi-situasi demikian lewat keyakinan akan kedaulatan ilahi di bab-bab sebelumnya. Di kasus Islam, ia baru mengubah sepenuhnya jalan untuk mulai menuju kontrol hidup yang sungguh metodis setelah munculnya pemujaan terhadap orang-orang suci, dan yang akhirnya, lebih kuat sesudah pengadopsian magi-magi.

Di sisi ekstrem sebaliknya dari sistem etika religius yang disibukkan pengendalian urusan-urusan ekonomi di dalam dunia-ini, berdirilah etika menolak-dunia, sebuah pengkonsentrasian iluminasi mistik Budhisme kuno yang otentik (yang alamiahnya tidak berbeda sepenuhnya dari manifestasi Budhisme populis di Tibet, Cina, dan Jepang). Bahkan etika yang paling menolak-dunia ini pun masih 'rasional', dalam arti menghasilkan kendali konstan penuh kewaspadaan terkait semua dorongan instingtif alamiah, meski tujuan-tujuannya berbeda sepenuhnya dari asketisme dunia-batin. Keselamatan dicari bukan melulu dari dosa dan penderitaan, tapi juga dari singkatnya kefanaan hidup; melepaskan diri dari roda kausalitas *karma* dan masuk ke peristirahatan abadi, juga dicari olehnya. Pencarian yang seperti ini, dan hanya ini, merupakan tugas yang sangat pribadi di setiap individu. Tidak ada predestinasi, pun tidak anugerah ilahi, doa, atau layanan religius apa pun. Pahala dan hukuman untuk setiap niat baik dan jahat secara otomatis dibentuk oleh kausalitas karma di dalam mekanisme kosmis kompensasi. Retribusi ini selalu proporsional, karena itu selalu terbatas di dalam jalannya waktu. Selama individu terdorong untuk bertindak lewat

kehausan akan hidup, ia mestinya mengalami ukuran penuh buah-buah perilakunya di eksistensi kemanusiaan yang selalu baru. Entah situasi manusia momenternya adalah hewan, surga atau neraka, ia harus menciptakan kesempatan-kesempatan baru untuk dirinya di masa depan. Antusiasme yang paling terhormat, dan sensualitas yang paling menjijikkan, sama-sama mengarah ke eksistensi baru rantai individuasi (jadi tidak tepat kiranya menyebut proses ini perpindahan jiwa karena metafisika Budhis sebenarnya tidak pernah mengenal konsep jiwa). Proses individuasi yang seperti ini akan terus berjalan selama kehausan akan hidup, entah di dunia-ini atau dunia-mendatang, tidak lenyap sepenuhnya. Proses ini terus berjalan lantaran ketidak-mampuan individu memperjuangkan bagi eksistensi pribadinya perlawanan terhadap semua ilusi, dan yang di atas dari semua ilusi ini bukan lain adalah pandangan tentang suatu jiwa atau kepribadian yang distingtif.

Semua aktivitas rasional berarah-tujuan ini dianggap sebagai gerak menjauh dari keselamatan kecuali, tentunya, aktivitas subyektif kontemplasi yang terkonsentrasikan itu sendiri, yang mengosongkan jiwa dari hasrat akan hidup dan dari setiap koneksi dengan kepentingan duniawi. Pencapaian keselamatan dimungkinkan hanya untuk sedikit orang, persisnya untuk mereka yang sudah menjalani hidup dalam kemiskinan, pantang seks dan menganggur (karena kerja merupakan tindakan berarah-tujuan), yaitu yang mengambil kaul kemiskinan secara total. Segelintir orang terpilih ini disyaratkan untuk terus berkelana tanpa henti—biasanya terus berjalan, kecuali saat hujan lebat—untuk membebaskan diri dari semua ikatan pribadi dengan keluarga dan dunia, dan demi mengejar tujuan pencerahan mistik dengan memenuhi injungsi-injungsi Budha bagi jalan yang benar (*dharma*). Ketika keselamatan seperti ini diperoleh, sukacita dan ketenangan yang mendalam, kasih tanpa pandang bulu yang mencirikan

pencerahan, akan menyediakan berkah tertingginya di dalam eksistensi saat ini, sebuah keterserapan singkat ke tidur tanpa-mimpi yang kekal dari *Nirvana*, satu-satunya kondisi yang di dalamnya tidak ada perubahan yang terjadi. Semua manusia lain [di luar Budhisme] mungkin berfokus untuk memperbaiki situasi bagi eksistensi ke depan dengan mendekati preskripsi-preskripsi aturan hidup yang baik, atau dengan menghindari dosa-dosa utama di eksistensi masa kini. Eksistensi masa depan merupakan hal yang tak terelakkan, menurut doktrin kausalitas *karma*, namun karena konsep etiknya itu tidak diluruskan, kata Budha, maka kehausan akan hidup tidak akan pernah bisa 'diredakan' tegangannya. Karena itulah, bagi banyak orang sejumlah individuasi baru menjadi sesuatu yang tak terelakkan ketika hidup saat ini berakhir, dan keselamatan sejati yang kekal itu masih belum kunjung terakses juga.

Tidak ada langkah dari perspektif lari-dari-dunia yang bergerak menuju hal ini dapat konsisten dengan etika ekonomi atau etika sosial rasional mana pun. Suasana-hati universal rasa-kasihan (*pity*), yang meluas ke semua makhluk, tidak bisa menjadi pengusung perilaku rasional sesungguhnya, dan faktanya, justru bergerak menjauh darinya. Suasana-hati rasa-kasihan ini konsekuensi logis pandangan mistisisme kontemplatif terkait solidaritas semua makhluk hidup—karena itu dianggap peralihan sementara saja. Solidaritas ini beranjak dari kausalitas umum *karma* yang menjangkau semua makhluk hidup. Di Budhisme, basis psikologis bagi rasa-kasihan universal ini adalah kasih mistis, eforis, universal, dan akomistis agama.

Budhisme adalah doktrin keselamatan paling sistematis yang diproduksi dalam jumlah besar di banyak periode oleh kelas-kelas intelektual elit Hinduisme. Emansipasi individunya yang anggun dan penuh kebanggaan terhadap hidup, yang efeknya membuat setiap orang berdiri di atas kaki sendiri, tidak pernah bisa menjadi iman keselamatan yang populis. Pengaruh

Budhisme yang melampaui lingkaran terdidik lebih berkaitan dengan prestise menakjubkan yang secara tradisional dinikmati kaum *shramana*, yaitu para asketik, yang memiliki sifat-sifat magis antropolatri. Sesegera Budhisme menjadi agama populis misioner, ia mulai kurang mampu mentransformasi dirinya menjadi agama keselamatan berbasis kompensasi *karma*, karena harapan dunia-mendatang mulai dijamin oleh teknik-teknik devosi, pemujaan dan anugerah sakramen, dan oleh tindakan-tindakan praktis welas-asih. Secara alamiah, Budhisme sendiri cenderung menyambut dengan hangat ide-ide yang murni magis.

Di India sendiri, Budhisme menghadapi kompetisi di kelas atas dari filsafat keselamatan renaissans yang didasarkan Veda; dan menemui persaingan di massa menengah-bawah dari agama-agama keselamatan Hindusistik, khususnya berbagai bentuk Vishnuisme, dari magi Tantrisme, dan dari agama-agama misteri orgiastik, khususnya kesalehan *bhakti* (mengasihi Tuhan). Di Lamaisme, Budhisme menjadi agama murni monastik di sebuah teokrasi yang mengendalikan kaum awam lewat kekuatan kongregasi yang berhakikat sangat magis. Di mana pun Budhisme menyebar di Timur, ciri idiosinkratiknya mengalami transformasi mengejutkan saat ia berkompetisi dan memasuki berbagai kombinasi dengan Taoisme Cina, sehingga menjadi agama massa tipikal wilayah itu, yang kemudian berfokus sepenuhnya ke dunia-ini dan ke pemujaan leluhur, dan yang memulai pendistribusian jenis-jenis anugerah dan keselamatan.

Di kasus mana pun, tidak ada motivasi menuju sistem rasional bagi kontrol metodis hidup mengalir dari kaum saleh Budhis, Taois, atau Hindu. Kesalehan Hindu khususnya, seperti yang sudah dibahas di bab-bab terdahulu, mempertahankan kekuatan tradisi sekuat mungkin karena bukan lain praduga Hinduisme membentuk ekspresi religius yang paling konsisten bagi

perspektif organik tentang masyarakat. Tatanan dunia yang ada menyediakan justifikasi tanpa-syarat yang mutlak, berdasarkan operasi mekanis retribusi proposional di pendistribusian kekuatan dan kebahagiaan bagi individu-individu berbasis kebaikan dan kegagalan di eksistensi sebelumnya.

Semua agama populis Asia ini menyisakan ruang bagi keinginan untuk menumpuk kekayaan di kalangan pedagang, kepentingan para perajin untuk mempertahankan hidup dan keahliannya (*Nahrungs-Interesse*), dan keinginan para petani mempertahankan tradisionalisme. Agama-agama populis ini juga membiarkan saja munculnya spekulasi-spekulasi filosofis maupun pola hidup berorientasi-kelas konvensional dari kelompok-kelompok berprivilese. Pola-pola hidup berorientasi-kelas ini memperlihatkan dengan jelas karakteristik feodalnya di Jepang; ciri-ciri patrimoni dan birokratik, artinya utilitarianistik kuat, di Cina; dan campuran ciri ksatria, patrimoni dan intelek di India. Namun begitu, tak satu pun dari agama massa Asia ini yang menyediakan motif-motif atau orientasi-orientasi bagi sebuah pemolaan etik-rasional bagi dunia kemakhlukan sesuai perintah ilahi. Sebaliknya, mereka semua menerima dunia-ini sebagai hal kekal yang sudah diberikan, dan karenanya yang terbaik dari semua dunia yang memungkinkan. Satu-satunya pilihan yang terbuka bagi kaum bijak ini, yang memiliki jenis kesalehan tertinggi, entah dengan mengakomodasi diri sendiri ke Tao—tatanan impersonal dunia dan satu-satunya hal yang secara khusus ilahiah—atau dengan menyelamatkan diri dari rantai tak terputus kausalitas dengan berusaha melangkah masuk ke satu-satunya kondisi kekal, tidur tanpa-mimpi *Nirvana*.

'Kapitalisme' hadir di semua agama ini, bahkan agama-agama yang tipenya sudah dikenal di jaman antik di Timur, dan di Barat periode Abad Tengah. Namun tidak ada perkembangan menuju kapitalisme modern, bahkan sekilas gerak ke arah tersebut, di wilayah-wilayah ini. Di atas semuanya, tidak

berkembang 'semangat kapitalisme' dalam arti yang khas seperti di Protestanisme asketik. Namun mengasumsikan jika pedagang, saudagar, perajin, atau buruh murahan di kalangan Hindu, Cina, atau Muslim digerakkan oleh 'dorongan penumpukan' yang lebih lemah ketimbang semangat Protestan asketik, sama saja dengan menutup mata dari fakta yang sebenarnya. Bahkan, kondisi yang sebaliknya itulah yang lebih benar, karena yang distingtif di Puritanisme justru terletak di pembatasan rasional dan etis bagi pencarian laba. Selain itu, tidak ada bukti bahwa potensialitas alamiah yang lebih lemah terkait rasionalisme teknis dan ekonomis, bertanggung jawab bagi perbedaan-perbedaan aktual mereka ini. Di masa sekarang, semua orang itu sudah mengimpor rasionalisme ekonomi sebagai produk terpenting Barat, sehingga bisa terlihat bahwa perkembangan kapitalistik mereka terhambat hanya karena hadirnya tradisi-tradisi yang ketat, seperti yang terjadi di antara kita sendiri [Jerman] di Abad Tengah, jadi bukan karena tiadanya kemampuan atau kehendak individunya. Penghambat bagi perkembangan kapitalisme ini, oleh karena itu, harus dicari utamanya di wilayah agama, meski faktor-faktor yang murni politis seperti bentuk struktural internal dominasi (yang akan kita diskusikan sebentar lagi), memainkan peran yang penting juga.

Hanya Protestanisme asketik yang sungguh-sungguh menghilangkan pencarian keselamatan secara magistik dan supra-alami, yang darinya, bentuk tertingginya adalah pencerahan kontemplatif kaum cendekiawan. Ini saja yang menciptakan motivasi-motivasi religius bagi pencarian keselamatan mereka, yang utamanya dengan cara penenggelaman diri ke karir di dunia (*Beruf*). Protestan asketik yang menekankan pemenuhan rasional metodis bagi tanggung jawab pekerjaan ini, beroposisi diametris dengan konsep kerja yang sangat kuat tradisionalistiknya di Hinduisme. Untuk berbagai agama populis Asia, yang berbeda dari Protestanisme asketik, dunia tetaplah kebun mantra raksasa,

yang di dalamnya terbentang jalan paling praktis menuju Timur itu sendiri, atau berusaha menemukan rasa aman di dunia-ini atau dunia-mendatang dengan menjungkir-balikkan atau memaksa ruh-ruh, dan mencari keselamatan lewat prosedur-prosedur ritualistik, idolatri, atau sakramental. Tidak satu pun jalan yang mengarah dari religiusitas magis kelas-kelas bukan-cendekiawan Asia ini menuju kontrol metodis rasional atas hidup. Tidak juga ditemukan jalan menuju kontrol metodis seperti ini dari Konfusianisme yang mengakomodasi-dunia, dari Budhisme yang menolak-dunia, dari penaklukan-dunia di Islam, maupun dari ekspektasi mesianik dan hukum paria ekonomi Yudaisme.

Agama besar kedua yang menolak-dunia, dalam pengertian khusus kita di buku ini, adalah kekristenan awal, titik di mana magi dan keyakinan pada setan juga muncul. Penyelamatnya utamanya adalah seorang ahli magi yang kharisma magisnya menjadi sumber utama perasaan unik individualitasnya.[2] Namun janji-janji religius yang sangat unik dari Yudaisme turut berkontribusi bagi penentuan karakter distingtif Kristen awal tersebut. Harus diingat bahwa Yesus hadir di periode Yahudi yang paling intensif ekspektasi-ekspektasi mesianiknya. Faktor lain yang juga berkontribusi bagi pesan berbeda Kristen adalah, fokus uniknya pada kecendekiawanan di bidang hukum agama yang mencerminkan kesalehan Yahudi. Para penginjil Kristen perdana muncul persisnya di oposisi kecendekiawanan legalistik ini, suatu proklamasi non-intelektual yang dialamatkan kepada mereka yang bukan cendekiawan, persisnya kepada yang 'miskin dalam roh'. Yesus memahami dan menginterpretasikan 'hukum'—sehingga tidak pernah ingin menghapus bahkan

[2] Sejak bagian ini sampai kalimat terakhir di bab terakhir ini, Weber banyak menggunakan narasi di Injil (secara khusus), Perjanjian Baru (secara umum), dan konstruk sejarah Kristen perdana (sebagai latar belakang) untuk menguraikan argumen. Karena terlalu banyak yang harus dikutip, pembaca yang ingin memahami maksud Weber lebih gamblang, bisa menelusuri sendiri teks-teks itu, atau minimal, berdiskusi dengan yang ahli di bidangnya.

satu hurufnya—dengan suatu cara yang lazim di kaum saleh kelas bawah dan tidak terpelajar di pedesaan dan kota-kota kecil, yang memahami hukum dengan cara mereka sendiri, dan yang disesuaikan dengan kebutuhan pekerjaan mereka sendiri. Cara menangani hukum seperti ini menghadirkan kontras yang mengejutkan bagi penanganan lazim terhadap hukum oleh orang-orang kelas atas dan kaya yang sudah terhelenisasi, dan oleh kaum cendekiawan terpelajar dan kaum Farisi yang terlatih di pengaplikasian moral ketat hukum agama. Interpretasi Yesus terhadap hukum-hukum Yahudi lebih lunak daripada mereka di soal-soal ritual, khususnya tentang cara memelihara hari Sabat, namun jauh lebih ketat daripada mereka di soal-soal lain, contohnya terkait dasar-dasar yang membolehkan perceraian. Tampaknya sudah muncul juga sebuah antisipasi di perspektif Paulus, bahwa persyaratan hukum Musa mestinya disyaratkan oleh kondisi keberdosaan bahkan di kaum saleh terbaik sekalipun. Di kasus apa pun, bisa ditemukan Yesus menentang total injungsi-injungsi tertentu tradisi kuno ini.

Perasaan berharga distingtif Yesus tidak datang dari sesuatu yang mirip 'insting proletar', pun tidak datang dari pengetahuan bahwa jalan menuju Tuhan mau tak mau mengarah kepadanya, karena identitasnya berasal dari patriarki ilahi. Basis rasa berharga Yesus yang distingtif adalah pengetahuannya bahwa dia, yang bukan cendekiawan, memiliki kharisma yang dibutuhkan untuk mengendalikan setan-setan, dan kemampuan berkhotbahnya yang luar biasa, yang jauh melampaui kemampuan cendekiawan mana pun atau kaum Farisi saat itu. Basis lain rasa berharganya adalah kekuatannya mengusir setan-setan, namun kekuatannya ini hanya beroperasi jika orang percaya kepadanya. Kekuatannya mengusir setan tidak beroperasi bagi mereka yang tidak percaya, para kafir, keluarganya sendiri, orang-orang sekotanya sendiri, mereka yang kaya, mereka yang lahir di kelas atas, para cendekiawan, dan para *virtuoso* legalistik—tidak satu pun dari

mereka ditemukan iman yang sanggup menggerakkan kuasa maginya untuk melakukan mujizat. Ia justru menemukan iman di antara orang miskin, yang tertindas, petugas pemerintah rendahan, para pendosa, bahkan tentara-tentara Romawi. Berbagai kekuatan kharismatik ini menjadi komponen paling khas bagi perasaan Yesus terkait kemesiasannya. Tidak boleh dilupakan juga bahwa kekuatan-kekuatannya itu juga yang menjadi penggerak fundamental kutukannya ke kota-kota Galilea, dan kutukan penuh kemarahannya ke pohon ara yang belum musimnya berbuah. Perasaannya tentang kekuatan yang dimilikinya itu juga menjelaskan kenapa pemilihan Israel sebagai umat Tuhan menjadi lebih problematis untuknya, dan pentingnya Bait Suci jauh lebih gamblang dilematisnya lagi, sementara penolakan kaum Farisi dan cendekiawan menjadi kian pasti terhadap dirinya.

Di sisi lain, Yesus juga mengakui adanya dua dosa fatal. Pertama adalah 'dosa melawan ruh', seperti yang dilakukan para cendekiawan kitab dengan tidak mempercayai kharisma dan pembawanya. Kedua adalah arogansi tidak bersahabat, seperti arogansi kaum cendekiawan terhadap siapa pun yang 'miskin dalam roh', persisnya ketika arogansi cendekiawan ini sampai mengatai saudaranya sendiri 'Kamu bodoh!' Penolakan anti-intelektualistik terhadap arogansi kaum cendekiawan dan hikmah rabinik dan Helenik ini menjadi satu-satunya 'elemen kelas' di pesan Yesus, meski sifatnya ini sangat tertentu. Secara umum, pesan Yesus jauh dari sekedar proklamasi sederhana untuk setiap Tom, Dick dan Harry, melainkan persisnya untuk semua jenis kelemahan di dunia. Memang benar bahwa kuknya ringan, namun itu hanya bagi mereka yang sekali lagi menjadi seperti anak kecil. Sebenarnya, Yesus tengah membentuk persyaratan paling besar bagi keselamatan; doktrinnya memiliki kualitas yang sungguh aristokratik.

Tidak ada yang lebih jauh dari pikiran Yesus daripada konsep tentang universalisme anugerah ilahi, meski lucunya, ia mengarahkan seluruh khotbahnya untuk menentang ide ini. Hanya beberapa yang terpilih melewati pintu sempit, katanya, yaitu yang bertobat dan yang percaya kepadanya Yesus. Tuhan sendiri yang menutup jalan keselamatan itu dari orang lain, mengeraskan hati mereka, dan secara alamiah, mereka yang sombong dan kaya yang paling cocok untuk nasib ini. Tentunya elemen yang seperti ini bukan barang baru, karena bisa juga kita temukan di nubuat-nubuat yang lebih tua. Para nabi Yahudi kuno sudah mengajarkan bahwa—sebuah perspektif yang sebenarnya lahir dari perilaku arogan yang sangat ditinggikan—Mesias akan menjadi raja yang memasuki Yerusalem dengan menunggang makhluk pengangkut beban yang digunakan orang miskin. Orientasi umum ini tidak mengandung 'kesetaraan sosial' sama sekali. Bahkan Yesus selalu dikelilingi kekayaan, yang secara ritual keliru di mata para *virtuoso* hukum Taurat, namun ketika ia menentukan syarat bagi orang muda yang kaya untuk melepaskan semua kekayaannya, Yesus sebenarnya memaksudkan tindakan ini hanya jika orang muda itu ingin menjadi 'sempurna', yaitu seorang murid. Emansipasi sepenuhnya dari semua ikatan dunia dan keluarga sampai harta yang mirip seperti ini, bisa juga kita temukan pada Budha dan nabi-nabi sejenis, membuat kemelekatan pada Mamon mendasari salah satu persyaratan paling sulit menuju keselamatan di Kerajaan Tuhan—karena kemelekatan pada Mamon menyimpangkan individu dari keselamatan religius, hal yang terpenting di dunia.

Tidak pernah Yesus mengatakan dengan jelas bahwa keasikan dengan kekayaan akan mengarah ke pemutusan persaudaraan, namun ide ini memang menjadi jantung persoalan sejak dulu, karena injungsi-injungsi yang diuraikan jelas-jelas mengandung etika primordial tolong-menolong yang

menjadi karakteristik rukun ketetanggaan di kalangan orang-orang miskin. Perbedaan utamanya adalah, di pesan Yesus ini tindakan tolong-menolong sudah disistematisasikan ke dalam etika suasana-hati religius, dan ke dalam sentimen persaudaraan dalam kasih. Injungsi tolong-menolong juga dianggap universal, diperluas ke setiap orang. 'Tetangga' pun menjadi orang yang terdekat dengan kita saat ini entah denotatif atau konotatif. Bahkan ide tolong-menolong juga diperbesar menjadi paradoks akomistik, berbasis aksioma bahwa Tuhan saja yang akan dan dapat memberi pahala. Pengampunan tanpa-syarat, kemurahan hati tanpa-syarat, mengasihi tanpa-syarat bahkan ke musuh yang paling dibenci, menderita ketidakadilan tanpa-syarat tanpa mengijinkan kejahatan menguasai hati—produk-produk akomisme kasih yang dikondisikan secara mistik seperti ini melandasi tuntutan-tuntutan bagi sebuah heroisme religius yang tinggi. Namun jangan terlalu yakin, seperti yang sering dilakukan orang, bahwa Yesus lalu mengombinasikan kasih akomistik ini dengan ide Yahudi tentang retribusi. Manusia tidak boleh membesar-besarkan kebajikannya karena sudah melakukan perbuatan-perbuatan kasih seperti di atas, karena dengan berbuat demikian ia sudah memutuskan untuk memberi dirinya pahala, padahal Tuhan saja yang suatu hari berhak memberi kompensasi, pembalasan, atau pahala. Untuk menumpuk kekayaan di surga, manusia mestinya memberi pinjaman uang atau barang atau suatu jasa kepada mereka yang mustahil sanggup membayarnya kembali, karena jika tidak, tidak ada kebaikan di dalam perbuatannya itu, membuat yang saleh berlaku tidak lebih baik dari penjahat, sama-sama meminta balas jasa. Penitik-beratan yang kuat terhadap kesetaraan yang adil bagi takdir manusia ini diekspresikan Yesus di legenda Lazarus dan di beberapa kisah lain. Dari perspektif ini saja bisa disimpulkan bahwa bagi Yesus, kekayaan adalah hadiah ilahi yang berbahaya.

Karena itulah Yesus secara umum meyakini bahwa yang paling menentukan bagi keselamatan adalah kejijikan absolut terhadap dunia, dan semua kekuatiran yang melekat padanya. Kerajaan Surga, suatu alam suka-cita di muka bumi, yang tanpa derita maupun dosa sama sekali, sudah ada di depan mata; bahkan, generasi ini tidak akan mati sebelum melihatnya. Karena ia akan datang seperti pencuri di waktu malam; ia sedang di dalam proses untuk hadir di antara manusia. Biarlah manusia membebaskan diri dari kekayaan Mamon, bukannya cepat-cepat memegangnya; berikan pada Caesar yang menjadi milik Caesar—karena apa untungnya dari berperkara di hal-hal ini? Biarkan manusia berdoa ke Tuhan bagi makanannya sehari-hari, dan bebaskan diri dari kesedihan. Bukan tindakan manusia yang bisa mempercepat datangnya kerajaan itu, namun sebaiknya manusia mempersiapkan dirinya sendiri bagi kedatangannya. Meskipun pesan ini tidak mengakhiri secara formal hukum Taurat, dan para nabi diringkasnya di dalam perintah sederhana 'kasihilah Tuhan dan sesama manusia', namun yang ditambahkan kemudian adalah konsep yang sangat jauh jangkauannya, yaitu suasana-hati religius yang sesungguhnya hanya bisa dinilai dari buah-buahnya, yaitu oleh demonstrasi keimanannya (*Bewahrung*).

Sedangkan terkait konsep-konsep kebangkitan, yang jelas-jelas dipengaruhi mitos-mitos soteriologis yang sangat tersebar luas kala itu, membangkitkan sebuah pertumbuhan luar biasa di manifestasi-manifestasi pneumatik kharisma; di dalam pembentukan komunitas-komunitas, dimulai dari keluarga Yesus sendiri, meski awalnya mereka tidak punya iman kepadanya; dan di dalam aktivitas misionaris di kalangan kafir. Meski Kristen perdana yang baru berkembang itu mempertahankan kelanjutan kelompok mereka dengan nubuat-nubuat Yahudi kuno, apalagi setelah konversi penuh iman Paulus yang membuat mereka putus sama sekali dari agama paria, masih

Lampiran 1

Kronologi Ringkas Kehidupan Max Weber

1864	Lahir 21 April di Erfurt dari keluarga kelas menengah. Ayahnya berturut-turut menjadi anggota Dewan Kota Berlin dan wakil rakyat di Reichstag dari Partai Liberal Nasional, seorang birokrat yang suka kehidupan mewah, sedangkan ibunya perempuan saleh, ibu rumah tangga biasa yang menaati gaya hidup sederhana dan disiplin kaum Protestan masa itu.
1882	Menyelesaikan *Gymnasium* di Berlin-Charlottenburg.
1882-1886	Belajar di banyak kampus seperti Heidelberg, Strassburg, Berlin dan Gottingen dengan minat khusus pada hukum, sejarah dan teologi.
1886-1889	Mengambil studi doktor di Berlin, berpartisipasi di seminar Profesor Ludwig Goldschmidt tentang hukum dagang, dan di seminar August Meitzen tentang sejarah agraria.
1889	Mendapat gelar PhD dari Universitas Berlin dengan disertasi 'Zur Geschichte der Handelsgesselschaften im Mittelalater' (*The Medieval Commercial Associations*).

	Mulai mengajar di fakultas hukum Universitas Berlin. Sedangkan tesisnya, 'Habituasi', difokuskan pada sejarah agraria Romawi dan implikasi-implikasinya bagi hukum publik dan swasta.
1891-1892	Melakukan penelitian yang hasilnya diberi judul 'The Condition of Agrarian Workers in the East Elbe Area' untuk Verein fur Sozialpolitik (Society for Social Policy), sebuah organisasi yang sering diplesetkan menjadi 'Socialists for Chair'. Riset ini adalah yang pertama dari serangkaian penelitiannya terhadap masalah agraria Jerman yang dilakukan di lustrum berikutnya.
1893	Diangkat menjadi Profesor Hukum di Universitas Berlin.
1892-1897	Membuka praktik hukum di Berlin. Bekerja sebagai ahli hukum di kantor investigasi nasional untuk pasar saham Jerman sembari menulis beberapa esai bertema *Die Borse* seperti beberapa artikel tentang 'Borsengesetz' untuk *Handworterbuch fur Sozialwissenschaften* (volume suplemen untuk edisi pertama, 1897). Melakukan sejumlah survei baru dan komprehensif tentang buruh tani di Jerman Timur tahun 1893-1894. Berpartisipasi aktif di berbagai Konferensi Penginjilan-Sosial yang menyoroti kebijakan sosial yang sudah ada, dan aktif di lingkaran Friedrich Naumann, pemimpn Partai Sosial Kristen tahun 1892-1897.

1893	Diangkat menjadi Profesor Hukum Dagang dan Hukum Jerman di Universitas Berlin
1893-1894	Melakukan survei revisi dan besar-besaran terkait kondisi-kondisi buruh tani di Jerman Timur atas permintaan Kongres Penginjilan-Sosial.
1894	Diangkat menjadi Profesor Ekonomi Politik di Universitas Freiburg.
1897	Diangkat menjadi Profesor Ilmu Politik di Universitas Heidelberg pengganti Karl Knies. Penyakit saraf mulai menyerangnya.
1899	Mundur dari Alldeutscher Verband karena sikap mereka terhadap tuntutan reformasi agraria, khususnya penolakan mereka menyetujui konsep kesejahteraan nasional demi mendukung kepentingan ekonomi yang egoistik dari para pemilik tanah.
1903	Ambruk oleh penyakit saraf. Mengundurkan diri dari tugas mengajar dan menjadi profesor kehormatan di Heidelberg.
1904	Sembuh dari penyakit saraf dan memulai kembali periode yang sangat aktif di bidang keilmuan sebagai pemikir mandiri. Mengambil alih editorial *Archiv fur Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* bersama Werner Sombart dan Edgar Jaffe. Mengunjungi Amerika Serikat untuk memberi kuliah umum di St. Louis Congres of Art and Knowledge tentang Relations of the Rural Community to Other

	Branches of the Social Sciences' (di edisi Jerman teks seminarnya berjudul 'Deutsche Agrarprobleme in Vergangenheit und Gegenwart'). Mengirimkan sejumlah artikel ke *Archiv fur Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, dan salah satu esainya yang paling penting, 'Die Obyektivitat sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis' (*The Objectivity of Knowledge in the Fields of Social Science and Social Policy*).
1905	Menulis esai paling terkenalnya, *Die Protestantische Ethik und der 'Geist' des Kapitalismus* (atau *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*).
1906	Dipicu Revolusi Rusia, melakukan studi mendalam tentang Rusia (selama 14 hari) dan menghasilkan dua esai penting bagi *Archiv fur Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* tentang kondisi politik Rusia dan munculnya pemerintahan berbasis konstitusi. Memperbaharui dukungannya bagi aktivitas politik Friedrich Naumann. Menulis esai-esai tentang gereja dan negara.
1907	Menganalisa metodologi materialisme historis dan ilmu sosial di dalam esai Rudolf Stammler 'Uberwindung der materialistichen Geschichtsauffassung'. Menjawab kritik-kritik yang sudah dilontarkan terhadap *Die Protestantische Ethik und der 'Geist' des Kapitalismus*.

1908	Kembali ke minatnya di dalam sejarah pertanian kuno di masa klasik dan menghasilkan esai historis-sosiologis cemerlang, 'Agrarverhaltnisse im Altertum' (*Agrarian Conditions in Antiquity*) untuk *Handworterbuch der Staatswissenschaften* edisi ke-3 volume I (1909).
1908-1909	Meneruskan minatnya dan aktif kembali di Society for Social Policy. Melakukan survei untuk mereka di dalam 'The Adjustment and Selection of Workers in Large Scale Industrial Establishments'. Melakukan riset-riset lain tentang psikologi industri, hasilnya dimuat di *Archiv fur Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* selama tahun 1908 dan 1909 ('On the Psycho-Physics of Industrial Labor', dan lain-lain).
1909	Menjadi editor proyek ensiklopedia skala besar tentang ilmu-ilmu sosial, *Grundris der Sozialokonomik* (Foundations of Social Economics), dipercaya menuliskan jilid pertamanya, *Wirtschaft und Gesellschaft* (Economics and Society). Mendirikan Masyarakat Sosiologi Jerman (*German Sociological Society*).
1910	Menulis komentar terakhirnya di dalam *Archiv fur Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* terkait kontroversi di seputar *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Memainkan peran terdepan di pertemuan pertama Masyarakat Sosiologi Jerman.

1911	Memulai penelitian luas di bidang sosiologi agama terkait etika ekonomi menurut agama-agama dunia (semuanya diterbitkan *posthumous* di dalam 3 jilid *Gessamelte Aufsutze zur Religionssoziologie*).
1911-1913	Menghasilkan manuskrisp orisinil bagi kontribusi yang dijanjikan untuk kerja kolektif, *Grundris der Sozialokonomik* berjudul *Wirtschaft und Gesellschaft*. Manuskrip ini melandasi seluruh aktivitasnya sebelum Perang Dunia I meletus, mengandung banyak esai penting seperti 'Sociology of Law', 'Systematic Sociology of Religion', 'Sociology of Economics' (ditulis ulang dan dikembangkan lebih jauh di tahun 1919-1920), dan 'The Sociology of Music', semuanya dirancang untuk menjadi bagian pertama *Wirtschaft und Gesellschaft*. Menulis juga esai metodologis penting 'Categories of Interpretive (verstehenden) Sociology'.
1914	Berpartisipasi aktif di pertemuan tahunan Masyarakat Sosiologi Jerman. Berpartisipasi di dalam diskusi penting tentang masalah pertimbangan nilai yang diselenggarakan The Vienna Society for Social Policy. Berpartisipasi di dalam membantu korban perang dan ditugaskan untuk mengatur manajemen Rumah Sakit Heidelberg.

1915	Dibebaskan dari wajib militer. Kembali ke studi-studi besarnya tentang etika ekonomi menurut agama-agama dunia. Memulai jurnalisme politik. Mengkritik berbagai aspek kebijakan militer seperti gagalnya peperangan bawah laut dan kebijakan yang tidak efektif di kasus Hohenzollen.
1916-1917	Menulis esai-esai di dalam *Archiv fur Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* tentang etika-etika ekonomi dari perspektif Konfusianisme, Hinduisme, Budhisme, dan tentang antropologi filsafati terkait agama-agama ini dan agama-agama dunia yang lain.
1917	Menganalisa kekalahan militer Jerman dan menyerukan pembaharuan bagi sistem parlemen dan pemerintah Jerman. Menjadi profesor tamu di Universitas Wina selama musim panas, memberi pengajaran di kelas pertama kali sejak mundur di tahun 1903. Memberi kuliah tentang 'Positive Criticism of the Materialistic Interpretation of History' dan 'The Sociology of the State'. Di bulan Desember, berpartisipasi mensuksesan usulan Menteri Dalam Negeri ke otoritas tertinggi yurisdiksi, Hugo Preuss. Keputusan yang kemudian dikeluarkan meliputi pemilu untuk memilih presiden bagi Jerman Reich.
1918-1919	Memberi kuliah di program pengkaderan Partai Demokratik Jerman, diangkat sebagai anggota Dewan Nasional. Meneruskan riset-risetnya tentang etika ekonomi menurut agama-agama dunia, menulis sejumlah esai tentang Yudaisme kuno.

	Melanjutkan aktivitas politik dan publistiknya. Menentang klaim Prancis atas Saar dan tuduhan mereka bahwa Jerman bersalah sudah menyebabkan perang dunia. Di hadapan organisasi mahasiswa di Universitas Munich (*Freistundentischer Bund*), dia menyajikan dua esainya yang penting: *Wissenschaft als Beruf* (The Vocation of Science) dan *Politik als Beruf* (The Vocation of Politics). Dipercaya sebagai anggota Komite Ahli di dalam Delegasi Perdamaian Versailles yang menyertai perdana menteri Jerman, Count Brockdorff-Rantzau.
1919	Menyusun memorandum yang mengkritik keputusan agar Jerman membayar pampasan perang. Dipanggil Universitas Munich untuk menggantikan Lujo Brentano, memberikan kuliah pengantarnya tentang 'The Most General Categories of The Science of Society'. Di semester kedua, dia memberi kuliah tentang 'Universal Social and Economic History' dan 'Fundamental Categories of Sociology'.
1920	Memberi kulliah tentang Sosiologi Negara. Menyelesaikan revisi editorial bagian pertama 'Soziologische Kategorienlehre' (*Categories of Sociology*). Menggarap kembali berbagai esai tentang sosiologi agama yang dimaksudkan terbit di Jilid I *Gessamelte Aufsutze zur Religionssoziologie*.
1920	Meninggal tanggal 14 Juni di Munich karena paru-paru basah

Lampiran 2

Latar Belakang dan Tujuan *Wirtschaft und Gesselschaft* Max Weber

Weber memproduksi buku raksasanya (yang tidak pernah terselesaikan), *Wirtschaft und Gesellschaft* (Economics and Society)—di dalamnya, buku terjemahan ini salah satu bagiannya[1]—dalam rangka berpartisipasi di dalam perancangan dan penulisan buku kolaboratif besar-besaran, *Grundris der Sozialokonomik* (Foundations of Social Economics). Ketika Weber membantu perencanaan proyek kolaboratif ini, tepat sebelum Perang Dunia I pecah, dia sudah membantu pendirian—tepatnya, pengorganisasian ulang—jurnal periodik ilmu sosial yang penting di Jerman, *Archiv fur Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, dan sudah terlibat di dalam pengorganisasian skala nasional Masyarakat Sosiologi Jerman. Rangkaian-rangkaian baru tulisan yang nampak dari judul yang agak sederhana itu sudah memperlihatkan niat sesungguhnya para kolaborator saat memproduksi karya, yang rencananya untuk membahas semua isu sosiologi dan ekonomi sosiologis, sebuah ensiklopedia tentang ilmu-ilmu sosial.[2]

---

[1] *Religionssoziologie: Typen der religiosen Vergemeinschaftung* (The Sociology of Religion: Types of Religious Association), muncul sebagai Buku II Bab IV di jilid pertama dari tiga jilid edisi Jerman *Wirtschaft und Gesellschaft*, terbit tahun 1921-1922, 1925, dan 1948. Di edisi keempat (1956), esai ini ditaruh di Bagian II Bab V hlm. 245-381 dengan judul baru *Typen der religiosen Vergemeinschaftung* (*Religionssoziologie*).

[2] *Grundriss der Sozialokonomik*. Seluruh rangkaiannya, yang saat perencanaan dan pengarapannya peran Weber cukup menonjol, terdiri atas 9 tema dalam 14 volume, yaitu:

Korps cendekiawan Jerman yang diundang untuk berpartisipasi di rangkaian multivolume ini seperti Karl Bucher, J. Schumpeter, dan E.v. Philippovich, sungguh menghasilkan di Amerika Serikat bidang kajian yang disebut 'ilmu ekonomi institusional'.

Bagian I vol. 1: *Wirtschaft und Wirtschaftwissenschaft* (Economis and the Science of Economics) oleh K. Bucher, J. Schumpeter, dan E.v. Philippovich (edisi ke-2, 1924).

Bagian I vol. 2: *Theorie der gesselschaftlichen Wirtschaft* (The Theory of Economy and Society) oleh F.v. Wieser (edisi ke-2, 1924).

Bagian II vol. 1: *Wirtschaft und Nature* (Economy and Nature) oleh A. Hettner, P. Mombert, R. Michels, K. Oldenberg, dan H. Herkner (edisi ke-2, 1923).

Bagian II vol. 2: *Wirtschaft und Technik* (Economy and Technology) oleh F.v. Gottl-Ottileinfeld (edisi ke-2, 1923).

Bagian III: *Wirtschaft und Gesselschaft* (Economy and Society) oleh Max Weber, 1922 (edisi ke-4, 1956).

Bagian IV: *Spezifische Elemente der modernen kapitalistichen Wirtschaft* (The The Distinctive Elements of the Modern Capitalistic Economy) oleh W. Sombart, A. Leist, H. Nipperdey, C. Brinkmann, E. Steinitzer, F. Leitner, A. Salz, F. Eulenburg, E. Lederer, O.v. Zwiediniceck-Sudenhorst (1925).

Bagian V vol. 1: *Entwicklung, Wesen und Bedeutung des Handels* (The Evolution, Nature, and Importance of Commerce) oleh H.Sieveking (edisi ke-2, 1925).

Bagian V vol. 2: *Der moderne Handel* (Modern Commerce) oleh J. Hirsch (edisi ke-2, 1925).

Bagian V vol. 3: *Transportwesen* (The Transportation Industry) oleh K. Widenfeld (1930).

Bagian VI: *Industrie, Bauwesen, Bergwesen* (Manufacturing, The Building Trades, and Mining) oleh H. Sieveking, E. Schwiedland, A. Weber, F. Leitner, M.R. Weyermann, O.v. Zwiedineck-Sudenhorst, E. Gothein, dan T. Vogelstein, dengan tambahan dari Max Weber (edisi ke-2, 1923).

Bagian VII: *Land-und forstwirtschaftliche Produktion, Versicherngsweisen* (Agriculture, Forestry, and Insurance) oleh T. Brinkmann, J.B. Esslen, dkk., (1922).

Bagian VIII: *Aussenhandel und Aussenhandelpolitik* (Foreign Trade and Foreign Trade Policy) oleh F. Eulenburg (1929).

Bagian IX vol.1: *Die gesellschaftliche Schichtung in Kapitalismus* (Social Stratificatatanion under Capitalism) oleh C. Brinkmann, L. Presl, G. Albrecht, E. Lederer, G. Briefs, R. Michels, G. Neuhaus, dan J. Marschak (1926).

Bagian IX vol. 2: *Die outonome und staatliche soziale Binnenpolitik im Kapitalismus* (Social Policy under Capitalism) oleh K. Schmidt, O. Swart, W. Wygodzinski, V. Totomianz, E. Lederer, J. Marschak, T. Brauer dan R. Wilbrandt, dengan tambahan dari Weber (1927).

Weber sendiri dipercaya untuk menyiapkan serangkaian tulisan tentang kaitan ilmu ekonomi dan sosiologi—sesuatu yang lebih mirip manual ekonomi berorientasi sosiologi (atau sosiologi ekonomi)—berjudul *Wirtschaft und Gesselschaft*.[3] Dia langsung memulai penulisan kontribusi bagi *Grundris der Sozialokonomik* tersebut, terdiri atas banyak bagian yang sampai sepanjang buku, dan yang sebenarnya melontarkan konsep dasar sosiologinya sendiri, lalu dia terus menambahkannya sejak tahun 1913 sampai kematiannya di pertengahan tahun 1920. Karya ini tidak selesai dan diterbitkan *posthumous* oleh istrinya dalam 2 jilid raksasa.

Risalah ini mengandung konsep-konsep fundamental Weber tentang sosiologi seperti tindakan sosial, tatanan yang *legitimate*, kharisma, birokrasi, dan lain-lain, dan sejumlah analisa deskriptif berbagai wilayah kehidupan sosial seperti kelompok-kelompok primer, struktur politik, struktur hukum, struktur agama, dan struktur musik. Secara keseluruhan, meski tidak pernah selesai, *Wirtschaft und Gesselschaft* menghadirkan sistem sosiologi luar biasa, sama mengesankannya dengan penyempurnaan konsepnya dan kejernihan analisa historisnya. Buku ini dihasilkan dalam semangat yang menitik-beratkan pentingnya fungsi faktor-faktor ekonomi di kehidupan sosial, bahkan meski Weber sudah membuat reputasi akademis tersendiri dengan menyerang reduksionisme ekonomi Marxis yang deterministik, dan meski Weber di sepanjang hidupnya telah melawan reifikasi apa pun faktor-faktor ekonomi di dalam tindakan sosial dan perubahan sosial.

Saat Weber meninggal, *Wirtschaft und Gesselschaft* masih belum selesai, belum dirapikan dan jelas baru dalam tahap mentah, kecuali bagian awalnya tentang metodologi yang dia lengkapi dan revisi, siap diterbitkan. Beberapa bagian dari sosiologi sistematik yang diproyeksikan Weber tidak

[3] *Grundriss der Sozialokonomik* Bagian III edisi ke-2.

pernah ditulis, dan yang lain terserak-serak di tengah-tengah penulisannya yang lain. Di seluruh teks terdapat sejumlah acuan yang menjanjikan disksusi-diskusi lain tentang beberapa hal, namun Weber tidak pernah kembali lagi.

Biografi raksasa[4] yang ditulis jandanya, Marianne, seorang penulis tentang masalah-masalah kesejahteraan sosial khususnya hak-hak wanita, menyediakan potret intelektual yang sangat jelas tentang suaminya. Meskipun biografi ini dianggap sumber primer karena dilengkapi surat-surat Weber sendiri tentang pengalaman hidup dan pencapaiannya, tetap tidak memberi titik terang sedikit pun tentang maksud dan niat Weber dengan bukunya, atau prinsip-prinsip pengorganisasian *Wirtschaft und Gesselschaft*. Teks di edisi-edisi awal jelas banyak yang tidak jelas di beberapa tempat, dan catatan-catatan kaki orisinil Weber tampaknya sudah hilang.[5] Selain itu, tidak ada tema atau kerangka utama, dan karena Weber tidak meninggalkan sedikit pun arah jelas bagi penyusunan bukunya, bahan-bahan itu disusun berdasarkan keputusan jandanya dan teman-temannya. Sudah lama diketahui jika *Wirtschaft und Gesselschaft* tidak jelas entah karena belum selesai atau faktor-faktor lain seperti penyusunannya. Contohnya, sangat terasa ketidak-sesuaian antara rumusan-rumusan teoritis di Bab I dari teks Jermannya, dan cara bab-bab berikutnya menangani wilayah-wilayah kongkrit kehidupan sosial seperti politik, hukum, dan agama.

Baru-baru ini, masalah-masalah interpretasi yang sudah menghantui teks telah diselesaikan sebagian oleh cendekiawan Jerman, Johannes Winckelmann, yang mempelajari habis-habisan teks Weber lantaran minatnya tentang beberapa isu sudah dibahas tuntas di *Wirtschaft und Gesselschaft*, khususnya terkait

[4] Marianne Weber, *Max Weber, Ein Lebensbild*, 1926 (edisi ke-2, 1952).

[5] Lihat Johannes Winckelmann, *Vorwort*, untuk edisi ke-4 *Wirtschaft und Gesselschaft*, hlm. xiv.

problem legitimasi.[6] Winckelmann mengusulkan penyusunan-ulang teks Weber berdasarkan analisa mendalamnya terhadap 3 edisi pertama teks Jerman, namun tanpa mengakses manuskrip aslinya.

Di tahun 1948 dia menerbitkan artikel[7] yang secara meyakinkan memperlihatkan kekeliruan-kekeliruan susunan edisi 1922 dan mengusulkan disposisi teks yang baru dan lebih memuaskan, menggunakan bukan hanya semua teks cetakan *Wirtschaft und Gesselschaft*, tapi juga menyarankan penambahannya lewat berbagai artikel atau bagian-bagian buku lain. Artikel ini ditutup dengan desakan kepada editor baru *Wirtschaft und Gesselschaft* untuk membuat edisi baru berdasarkan kajian-kajiannya itu agar maksud Weber yang sebenarnya saat menulis bukunya dapat menjadi jelas, tak peduli betapa sudah demikian terseraknya teks ini—sebuah keterserakan yang diyakini Winckelmann bukan kesalahan Weber melainkan siapa pun yang sudah menerbitkan 3 edisi pertama tersebut. Di dalam desakannya akan edisi baru, Winckelman menekankan kebutuhan akan pengeditan yang hati-hati atas teks, dan koreksi bagi sejumlah salah ketik yang membuat makna uraian sangat buram.

Sebagai penghormatan terhadap teks Weber, penerbit J.B. Mohr (Siebeck) di Tubingen membolehkan edisi baru dibuat dengan Dr. Johannes Winckelman sebagai editor. Edisi baru itu terbit di tahun 1956, sekali lagi dalam volume 2 kuarto.[8]

---

[6] Johannes Winckelmann, *Legitimat und Legalitat in Max Webers Herrschaftssoziologie* (1952). Akhirnya, Winckelmann menggarap aplikasi pendekatan ini terhadap masalah-masalah konstitusi seperti dalam artikelnya, 'Die erfassungsrechtliche Unterscheidung vom Legitimat und Legalitat', muncul di jurnal *Zeitschrift fur die gesamte Staatswissenschaft,* no. 112 (1956), hlm.164-175.

[7] Johannes Winckelmann, 'Max Weber Opus Posthumum: Eine literatische Studie' di jurnal *Zeitschrift fur die gesamte Staatswissenschaft,* no. 105 (1948), hlm. 369-387.

[8] Untuk bagian awalnya, Winckelmann sudah mengedit edisi revisi Weber *Gesammelte Aufsatze zur Wissenschaftlehre* (1951). Di tahun 1956, momen penerbitan edisi baru *Wirtschaft und Gesselschaft*, Winckelmann juga menerbitkan

Rencana Winckelman untuk pengorganisasian-ulang dan perbaikan teks ditulisnya di artikel yang sudah disebutkan di atas, dan diringkas di bagian pendahuluan edisi keempat *Wirtschaft und Gesselschaft*.[9]

Berbeda dari 3 cetakan sebelumnya, dia meletakan bab-bab tentang ekonomi, etnik, dan hubungan-dan-kelompok keagamaan di bagian awal teks, sedangkan sosiologi otoritas dan dominasi di bagian akhir. Di edisi baru ini, judulnya diubah menjadi *Wirtschaft und Gesselschaf: Grundriss der verstehenden Soziologie* (Economics and Society: Foundations of Interpretive Sociology), memperlihatkan bahwa risalah-risalah Weber awalnya dirancang untuk menjadi bagian dari rangkaian kolaboratif raksasa *Grundris der Sozialokonomik* (Foundations of Social Economics). Winckelmann pun mengedit seluruh teks, menyusun dengan teliti dan tekun seluruh item yang keliru,[10] dan memperbaiki salah cetak dan salah letak di teks sehingga di tangan kita sekarang, sudah tersaji teks yang jauh lebih dapat diandalkan ketimbang yang tersedia sebelumnya.

Dia juga menyiapkan sebuah tabel yang memperlihatkan penempatan komparatif bahan-bahan di beberapa edisi, dan sudah memulai di dalam tugas kolosalnya, penyediaan catatan-catatan bagi risalah menakjubkan ini. Lebih jauh lagi, dia sudah

---

2 antologi yang berguna tentang karya-karya Weber yaitu: *Max Weber: Soziologie, Weltgeschichtliche Analysen, Politik* (antologi saku tentang karya besar Weber di serial *Kroners Taschenausgaben*) dan *Staatssoziologie: Soziologie des rationalen Staates und die modernen politischen Parteien und Parlamente* (antologi tentang karya-karya Weber di bidang sosiologi negara dan ilmu politik).

[9] Lihat juga kajiannya terhadap terjemahan bahasa Inggris untuk bagian *Wirtschaft und Gesselschaft* yang menyoroti sosiologi hukum Weber (*Max Weber: On Law in Economics and Society*, diedit oleh Max Rheinstein) di jurnal *Zeitschrift fur die gesamte Staatswissenschaft*, no.112 (1956), hlm. 180-184.

[10] Salah cetak disuarakan pertama kali oleh O. Hintze terhadap *Wirtschaft und Gesselschaft* (edisi ke-2) di jurnal *Schmollers Jhb.*, no. 50 (1926), hlm. 83-95, mendata sejumlah kekeliruan yang patut diperhatikan. Untuk catatan Winckelmann terkait seluruh kekeliruan edisi-edisi sebelumnya, lihat *Wirtschaft und Gesselschaft* (edisi ke-4), Jilid II, hlm. 929-948.

mengisi di bagian terpanjang terkait sosiologi negara (Bab IX Bagian 8) bahan-bahan yang diambilnya dari tulisan-tulisan Weber lain yang menyoroti isu-isu sama. Winckelmann menyusun teks tambahan itu bukan berbasis sistematika melainkan lebih mengikuti polemik ide-ide Weber: *Parliament und Regierung im neugeordneten Deutschland*, tentang *Wirtschaftsgeschichte*, dan esai *Politik als Beruf*. Akhirnya, dia sudah memperbesar dan memperbaiki indeks.[11]

Namun begitu, editor edisi baru ini pun, setelah mendiskusikan pengoreksian dan perbaikan teks, mengakui bahwa buku raksasa Weber memang masih belum tuntas. Bahkan edisi ke-4 *Wirtschaft und Gesselschaf* yang baru itu tetap mengandung kesulitan tekstual dan penginterpretasian. Upaya tipografis sebesar ini pun masih sedikit saja dalam kesanggupannya meringankan beban pembacaan bagian-bagian teoritis yang kering di awal buku, dan penyajian belat-belit terkait sejumlah besar bahan-bahan deskriptif di bagian berikutnya. Besarnya contoh historis dan melebarnya diskursus, di halaman-halaman kuarto yang tebal, melandasi penumpukan kata-kata yang sedikit saja dipisahkan oleh paragraf-paragraf. Kebanyakan bahan yang mendasari penulisan *Wirtschaft und Gesselschaft* hanya ada di catatan-catatan Weber sendiri, membuat risalah ini tidak memiliki satu pun petunjuk data dan catatan kaki, bahkan

[11] Winckelmann sejauh ini sudah menghasilkan edisi-edisi revisi tulisan Weber atau antologi tentang teks-teks tersebut: *Wirtschaftsgeschichte* (edisi ke-3, diperbesar, 1958). *Gessamelte Aufsutze zur Wissenschaftlehre* (edisi ke-2, 1951, edisi ke-3 sedang dalam persiapan). *Wirtschaft und Gesselschaf: Grundriss der verstehenden Soziologie* (edisi ke-4, revisi, 1956). *Staatssoziologie: Soziologie des rationalen Staates und die modernen politischen Parteien und Parlamente* (1956). *Max Weber: Soziologie, Weltgeschichtliche Analysen, Politik*, dengan pengantar Eduard Baumgarten (di serial *Kroners Taschenausgaben*, no. 229, 1956; edisi ke-2, 1959). *Gessamelte Politische Schriften* edisi ke-2 dan diperbesar dengan pengantar oleh Theodor Heuss (1958). *Rechtssoziologie*, dari manuskrip Weber dengan pendahuluan oleh J. Winckelmann di dalam *Soziologische Texte* (1960). *Sozioligische Grundbegriffe*, dicetak ulang dari *Wirtschaft und Gesselschaf* Bagian I (1960).

meski dia mengutip beberapa ayat dari kitab suci atau tulisan para ilmuwan sosial. Kondisi ini berbeda dari esainya tentang sosiologi agama yang kaya rujukan (sekarang disusun lengkap di *Gessamelte Aufsutze zur Religionssoziologie*).

Ketidaksesuaian antara bagian metodologis di awal *Wirtschaft und Gesselschaft* dan bagian-bagian deskriptif berikutnya juga muncul di edisi ke-4. Sebagian besar bab deskriptif tersebut ditulis Weber antara tahun 1911 sampai 1913, entah sebelum atau beriringan dengan penulisan esai metodologisnya yang penting di atas (muncul pertama kali di tahun 1913).[12] Selain itu, kategori-kategori yang muncul di bab-bab pertama *Wirtschaft und Gesselschaf* dikerjakan setelah tahun 1918, sehingga sampai meninggal Weber tidak sempat menggarap ulang bab-bab deskriptifnya termasuk bagian sosiologi agama ini sesua kategori-kategori barunya itu.

Akhirnya, dari analisa Winckelmann terhadap teks ini dan berbagai versi sebelumnya terkait beberapa bagian isinya, dari pemberitahuan Weber tentang bagian-bagian berikutnya, dari kerangka kuliah yang diberikan Weber di Universitas Munich saat menggarap risalahnya itu, dan dari rujukan-rujukan *Lebensbild* Marianne istrinya, kelihatannya Weber berniat membagi risalahnya menjadi dua bagian. Bagian pertama sepertinya dia rencanakan sebagai ringkasan tipologi sosiologis tentang konsep-konsep atau kategori-kategori. Sedangkan bagian kedua direncanakan membentuk bagian deskriptif yang menganalisa bentuk-bentuk struktural tindakan-tindakan komunal dan sosial, dan menginterpretasikan evolusi dari lembaga-lembaga dan kekuatan-kekuatan sosial kongkrit, khususnya yang berkaitan dengan ekonomi. Namun kerja aktualnya lalu difokuskan ke pribadi sosial yang bertindak secara empiris ketimbang doktrin bentuk-bentuk sosial.

[12] Max Weber, 'Uber einige Kategorien der verstehenden Soziologie' di dalam *Logos* jilid IV (1913), hlm. 253, sekarang ditaruh di *Wissenschaftlehre* (edisi ke-2), hlm. 427 dan seterusnya.

Wirtschaft und Gesselschaf, oleh karena itu, mencerminkan penolakan Weber terhadap ide tentang suatu kepribadian sosial kolektif. Ini sangat jelas di dalam pengorganisasian edisi baru Winckelmann, bahwa bagian pertama risalah merupakan ringkasan kategori-kategori sosiologis sedangkan bagian utama risalah merupakan analisa tentang fenomena ekonomi dan saling-keterkaitan mereka dengan lembaga-lembaga dan kekuatan-kekuatan sosial. Bisa dikatakan fokus utama sosiologi Weber sebagai studi 'penginterpretasian' tindakan-tindakan sosial adalah korelasi antara faktor-faktor ekonomi dan lembaga-lembaga sosial. Konseptualisasi di bagian deskriptif *Wirtschaft und Gesselschaf* yang berikutnya, oleh karena itu, memperlihatkan sejumlah gagasan yang sudah disebutkan di esai metodologi Weber (1913) dan bagian-bagian deskriptif yang menyoroti sosiologi agama yang diterjemahkan di sini, sudah disederhanakan oleh Weber sendiri.

Indeks

A

Aborigin 181, 182, 212
Achaemenid 11, 139, 219
Aetolia kuno 129
agama Asiatik 235, 237, 261, 410, 439, 446
agama pertarungan 264, 443
agama primitif 28, 29, 42
ahimsa 69, 205, 254, 294
ahlul kitab 262
Aigiptios 233
aisymnete 189, 190, 191, 193
Aisymnete 10, 189
Akhenaton 109
Alexander Agung 176, 186, 208, 219, 332
Alice M. Childs 95
Alltagsreligiositat 134
Alltagsreliligion 140
Al-Qur'an 11, 229, 230, 241, 298, 431, 434, 535, 537
Amanita muscaria 143
Amenhotep III 109
Amenhotep IV 109, 139
Amtcharisma 39
Ancient Judaism 20, 85
anfractuosities 95
Anglikanisme 220, 222, 261, 476
Angra Mainyu 212
Anselmus Canterbury 14
anugerah-kelembagaan' 424
Apollo 8, 160, 218, 284
apotropaic 109
arkhon 189, 191, 419, 420
Artaxerxes 11, 139, 208, 218
Arte de Calimala 12, 274, 473
art of 'divining 157
Ashur 9, 133
Asia Minor 114, 125, 136, 201, 332, 359, 360, 391, 410
asketisme dunia-batin 63, 64, 65, 306, 396, 404, 483, 484, 487, 540
Asyariah 172

Atharva Veda 144, 145, 243
atomisme-ciri 79, 80
Atropos 162
Augenblicksgotter 103
awekening education 149

B

bahasa lidah' 186
bakkhantik 244, 253
Bartholomeus 11, 212
basileus kat exochen 208
Bernardus de Clairvaux 14, 445
Bhikshu 310
Biarawan Putih 415
Bodhisattva 14, 390, 422
Book of Dead 230
Brahmana 9, 137, 143, 144, 152, 195, 196, 200, 225, 227, 243, 244, 315, 318, 321, 328, 348, 376, 427, 479
brotherly love 68
Budhisme 11, 19, 64, 65, 69, 105, 149, 151, 152, 177, 184, 201, 202, 205, 215, 220, 227, 228, 235, 237, 238, 239, 244, 254, 255, 265, 291, 292, 309, 310, 313, 315
Budhisme Tibet 11, 238
bulan Khon 132

C

certitudo salutis 13, 307, 386, 426, 527
charisma of office 39
Charlemagne 11, 72, 232, 233
chthonic deities 118
Cleopatra 218, 332
coge intrare 12, 263
communio 144
Constitum Usus 15, 473
Cornelius Tacitus 12, 259
coupon-clipper 13, 325
cultural baggage 30
C. Wright Milss 84
Cycropaidia 208
Cyropaidia 208

D

Dalai Lama 238, 416, 422
Darwinisme 29
Deisidaimonie 9, 116
Delian League 124
Delphi Apollo 218, 284
demagogos 198
demagogue 40, 198

denominasi religus 219
deus absconditus 14, 358
Die Grossen Deutschen 92
dii certii 115
Dike 8, 10, 160
Dinasti Akhaemenid 219
dinasti Ming 130
dinasti Pahlavi 140
dinasti Qing 130
Diodeces 233
Doctor Angelicus 255
Doktor Malaikat 255
doktrin *filioque* 232
doktrin Monofisit 233
Don Martindale 20, 85, 87
do ut abeas 145
do ut des 145, 253

E

Efraim 7, 195
Eleusinian Mysteries 119
Emile Durkheim 29
Empedokles 11, 197
Ephraim Fischoff 86, 96
Erich Voeglin 92
ethical prophecy 40, 204
exemplary prophecy 40, 204
exemplary prophet 204
ex opere operato 14, 373, 418
exorcistic 109
Ezra 11, 183, 228, 229, 329, 330

F

Familus 11
feng shui 158, 172, 173
Filioque 11, 232
filsafat non-imami 210, 211
Firaun 106, 109, 139, 159, 207, 208
Flavius Claudius Julianus 267
Francis de Sales 14, 390
Frank H. Knight 84
fraternities 195
fratres arvales 413
Friars Minor 148
Friars Preachers 148

G

Gemeinde 42, 64, 480
gemeinschaftsbildend 407
General Economic History 84
Gentilcharisma 39
George Fox 11, 202
gerakan keagamaan 49, 55, 67, 186
gerakan profetik 40, 46, 49, 55, 187, 213
gerakan religius 21, 43, 54, 221
Gereja Aleksandria 218

Gereja Baptis 11, 221, 222
Gereja Independen 11, 221, 222
gereja Katolik 61, 100, 117, 127, 131, 141, 142, 148, 195, 251, 350, 357, 425, 428, 429, 456, 472, 474, 495
Gereja Katolik 71, 182, 222, 232, 427, 435
Gereja Kongregasi 11, 222
Gereja Koptik 11, 233
Gereja Ortodoks 133, 220
Gereja Reformasi 11, 222, 432, 521
Gessinnungsethik 68
Gessinungsethik 69
Gnostisisme 52, 202, 227, 228, 317, 322, 324, 360, 419, 420, 421, 433
Gokulastha Gosain 12, 273
Golden Horde 133, 271
gosain 241, 446
Greater Mysteries 119
Grundriss der Sozialoekonomik 26
Guan Di 9, 129, 130

H

Hamatsa 9, 151
Hans H. Gerth 20, 84, 85, 86, 87
Heilbringer 180
Heinrich Rickert 91
Heinrich Suso 397
Henotheism 134
Herodotus 154, 213
Hesiodus 11, 162, 186, 187, 250, 312, 330
Hibrani 115, 183, 187, 191, 192, 199, 200, 209, 235, 254, 255, 262, 296, 301, 304, 308, 323, 327, 329, 330, 331, 335, 389, 475, 506, 525, 526
Hierocracy 150
Hindu kuno 120, 142, 235
History of Rome 117
Holy Roman Empire 190, 232, 248, 263, 274, 339, 472, 513
Holy See 429
homeopatic 109
Homerik 66, 114, 160, 186, 296
Homerus 9, 114, 162, 187
homoousios 421

Hussit Bohemia 251
hypermoron 162

I

impersonalitas 105, 115
India kuno 8, 110, 220
indigitamenta 115
Ismailiyah 172

J

Jacobus Arminius 274
James Luther Adams 95
Jengis Khan 133
Johann Tauler 397
John Lilburne 14, 407
Julianus Apostata 267
jus soma 143, 155
Jus soma 9, 143

K

Kairo modern 132
kaisar Julianus 232
Kanon Pali 11, 228
Kanselir 231
karakter simbolik 31
Karl Hill 95
Karl Jaspers 91, 93, 96
Karl Kautsky 49
Karl Marx 75, 344
karma 58, 59, 202, 205, 283, 323, 362, 363, 364, 377, 390, 411, 412, 422, 491, 495, 540, 542, 543
Katolikisme 20, 56, 65, 220, 241, 255, 256, 291, 317, 318, 377, 441, 492, 501, 502, 528, 529
kaul kemiskinan 148, 173, 220, 279, 290, 475, 541
kaum Brahmin 162, 173, 181, 196, 218, 293
kaum budak 116
kaum darwis 389, 416
kaum Marxis 73
kaum Protestan 416, 552
Kaum Rekhab 11, 235
kaum Upasaka 214, 215
kaum Zelot 227
kaum Zoroastrian 140, 143, 236
kebudayaan Yunani 114
kebutuhan religius 134, 140, 215, 327, 343, 458
keimaman Shinto 149

kekuatan adikodrati 98, 105, 110, 136, 178, 185, 235, 291, 371
kepemimpinan kharismatik 38
kerajaan Asyur 133, 136
Kerajaan Surga 142, 308, 551
Kerajaan Tuhan 13, 59, 65, 308, 309, 353, 367, 549
Khandaka 228
Khawarij 14, 442
Kitab Orang Mati 230
Kitab Tawarikh 10, 183
komunitas religius 42, 43, 213, 219, 237, 281, 315, 319, 402, 423, 432, 490
Konfederasi Sparta 124
Konfusius 187, 197, 198, 204, 216, 259, 366, 458
Konsili Lateran 131, 314
kontemplasi mistik 405
Kristologi 236, 421
Ksatria 10, 12, 143, 144, 195, 225, 264, 270, 315, 427, 479
Ksatria Romawi 12, 270
Ksatria Teutonik 10, 195
Kshayathiya 221
kuil Zeus 125

L

Lakhesis 162
Lao Tzu 11, 204, 244, 316, 397, 407
Lares 9, 126
lares compitales 126
lares familiares 126
Legitimes imperius 9, 128
Leibbursche 195
Leibfuchs 195
Leonidas 159
Leo Strauss 92
Lesser Mysteries 119
Leveler 407
Liga Delos 124
lineage-charisma 39
logika dikotomis 32
Lutheranisme 220, 256, 315, 342, 407, 441, 442, 445
Lykos 8, 10, 160

M

magister equitum 196
magister militum 196
magister populi 196
magister utriusque militiae 196
magnum opus 87
Maharaj Gosain 273

Mahayana 11, 65, 215, 228, 235, 238, 244, 310, 358, 390, 422
Malinowski 18, 33
manifestasi ruh 414
manusia alamiah 30
Marcus Furius Camillus 125
Marcus Furius Camilus 9
Marion Judson Fischoff 95
Markus Aurelius 266
martial religion 264
Max Weber 6, 7, 17, 22, 24, 27, 84, 86, 87, 88, 89, 91, 92, 93, 94, 552, 560, 561, 563, 564, 565, 566, 567
mazhab historis 22
Medes 9, 130, 133, 154, 208
Meister Eckehart 358, 397
Meister Eckhart 409
Melvin Arnold 95
memoriter 432
mendicant friars 148
Menno Simmons 71, 276
Merovingian 166, 232, 293, 338, 339
Mesir kuno 8, 10, 129, 132, 134, 135, 139, 168, 218, 230, 328, 351, 468, 470
Methodology of Science 22
Middle Kingdom 168
misteri Eleusis 203, 214, 273
mistis keselamatan 410
moksa 177, 205
Monolatri 9, 127
monoteistik Amenhotep 109
Montanus 10, 201, 391
Muhammad 40, 172, 181, 191, 193, 194, 198, 201, 204, 224, 229, 234, 244, 262, 317, 367, 408, 421, 447, 499, 502, 534, 535, 536, 537
Musa 40, 42, 121, 123, 138, 167, 190, 191, 192, 227, 229, 230, 235, 249, 250, 253, 254, 329, 381, 389, 459, 465, 500, 510, 525, 547
Mu'tazilah 14, 433
mystagogue 40

N

nabi-etik 41, 204, 223
nabi-keteladanan 204, 223
Narodniki 12, 256, 257, 345
Narodnitschestvo 13, 325, 345

Nebukadnezar 176, 192, 193, 208
necromancer 101
negara Vatikan 44
Nekromanser 9
Neoplatonisme 13, 310
Nirvana 13, 289, 310, 422, 542, 544
nonsacerdotal philosophy 210
Nordic 145
nubuat-etis 40, 43, 52
nubuat-keteladanan 40, 41, 43, 45, 199, 204, 217, 235

O

Old Kingdom 132, 168
Ordo Benediktin 70
Orfisme 11, 188, 218

P

paganisme primitif 149
paganus 49, 255
paiderastes 195
Pangeran Vladimir 133
panta moi eksestin 405
Pantheon 9
para Nazir 235
parinirvana 310
Parivara 228
pastoral care 239
patahan profetik 77, 78, 80, 82
Paul Siebeck 22
Pausanias 10, 159
pembawa keselamatan 180, 288
pemerintahan suci 43
pemikiran mitologis 111
pendidikan penyadaran 149
penyembuhan jiwa 45, 151
Perang Pelopponesus 124
perayaan besar 119
Perjamuan Kudus 235
Perjanjian Lama 54, 121, 133, 154, 176, 183, 186, 213, 230, 234, 249, 285, 301, 303, 328, 333, 436, 459, 501, 532, 534
perpindahan jiwa 58, 160, 174, 300, 354, 362, 363, 364, 493, 541
Persia kuno 136, 139, 212
personal overlord 145
Phoenicia 9, 97, 98, 150, 185, 218, 248, 271, 272, 312
Polinesia 10, 164, 165
Potestas 9
praktisi swasta 42
prima facie 21
private practitioners 42

propensity to alienation 45
propheteia 183
Protestanisme 20, 54, 64, 65, 66, 72, 75, 77, 140, 174, 221, 239
Protestanisme asketik 54, 64, 65, 66, 72, 75, 174, 276, 374, 396, 416, 428, 435, 441
Protestanisme liberal 77
Purohita 196
purposive conduct 98
Pythagoras 11, 197, 292, 500

Q

Quaker Pennsylvania 14, 394

R

Radcliffe-Brown 18
Ramanuja 10, 200
Reformasi Gregorian 13, 339
Reformasi Yahudi 15, 521
religious community 42, 43
Rene Konig 92
Revolusi Rusia 13, 555
Robert N. Bellah 29
Roger Williams 221
Rudra 10, 156, 157
Ruh Perusak 212
Ruh Suci 212

S

sacralized polity 43
sacro sanctus 128
Sacrosanctus 9, 128
Samuel Johnson 95
Sang Pendusta 212
sekte Menonit 71
Shakha 11, 225
Shankara 10, 200, 321
shen ling 153
Shinto 9, 149, 150
shramana 215, 543
shramanas 321, 401
Shudra 11, 225
Sidharta Gautama 9, 152, 422
Sinnzusammenhange 23
Sinode Dort 14, 432
Sinode Jamnia 11, 227
Sinode Westminster 14, 432, 433
sinoesisme 124, 133
sistem religius Cina 25
Slavophile 256
Sosiologi Agama 5, 7, 8, 19, 27, 81, 83

soteriologis 135, 234, 236, 280, 286, 287, 289, 290, 332, 383, 384
Soteriology 135
Spenta Mainyu 212
status quo 46
Sudra 143, 225
Sulaiman 242, 249
Summa Contra Gentiles 255
Summa Theologiae 255
sungai Nil 132, 207
superpersonalitas 105
suprapersonalitas 105
Sutta Pittaka 228
Sutta-vibhanga 228

T

taboo 165
Talcott Parsons 5, 7, 17, 84, 87, 89, 95
Talmud 12, 44, 51, 53, 255, 509, 510, 522, 532, 536
Taoisme 9, 19, 115, 151, 158, 163, 215, 272, 316, 350, 415, 543
Tao Te Ching 204
tapas 177
Taschi Lama 416
Teks Piramidik 230
Teogoni 187
Themis 8, 10, 160
Theodosius 413
Theopompus 213
Theories of Society 45
The Sociology of Religion 85, 560
Thomas A. Bledsoe 95
Thomas Aquinas 12, 255, 397, 494
Titus Livius 9, 117
tradisi Hindu 40, 69, 177, 271
trait atomism 79
transmigration of soul 174
tribal deities 129
Tribunus plebis 9, 128
Tripittaka 228

U

Ulrich Zwingli 200
Umar 172, 193, 229, 390, 450, 539
unio mystica utimate 407
upanayana 225
Upasaka 11, 214, 215
Utraquis 251

V

Vaisya 143, 225
Vallabhacharis 273
Vallabha Svami 12, 273
Veralltaglichung 213
Verstehen 23
vis-à-vis 63, 153
Volksreligiousitat 268
vouch-safing 425

W

wandering prophet 182
Weltschmerz 253
Will Herberg 78
Winckelman 26, 564, 565
Wirtschaftsgeschichte 84, 566
Wirtschaft und Gesselschaft 6, 25, 26, 27, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 461, 462, 560, 561
world-fleeing 399
world-rejecting 399

Y

Yahudisasi 171
Yahweh 9, 123, 124, 126, 127, 128, 138, 154, 155, 175, 185, 193
Yesaya 10, 154, 183, 213
Yesus 13, 14, 125, 141, 171, 181, 182, 184, 193, 201, 202, 212, 220
Yudaisme Kuno 25
Yunani kuno 8, 66, 128, 133, 160, 161, 162, 166, 178, 187, 188, 189, 198, 260, 272, 278, 335, 336, 365, 412, 420

Z

Zaidiyah 172
Zarathustra 11, 139, 181, 193, 202, 204, 209, 212, 224, 244, 252, 253, 261, 275, 357, 366, 367, 381
Zeus Herkeios 9, 128
Zoolatri 9
Zoroaster 139
Zoroastrianisme 9, 139, 140, 202, 212, 227, 236, 253, 313, 314, 360, 377, 501, 526