

BAB II KAJIAN PUSTAKA

A. Kajian Pustaka

1. Gerakan Muhammadiyah sebuah Pendekatan *Modernisasi* dan *Sekularisasi*

Muhammadiyah didirikan tahun 1912 oleh KH. Ahmad Dahlan akhir abad 19 awal abad 20 kalau dilihat dari model gerakannya tidak terlepas dari perdebatan dua konsep yaitu modernisasi dan *revivalisasi*. Hani Sorour (1977) menyebutkan bahwa Islam modern yang didukung oleh dua gerakan yang ia mengutip teori Toynbee dengan istilah *Zealot* dan *Herodian*. *Zealot* menurut Toynbee adalah seorang fanatik untuk mempertahankan kultur asli Islam, yang disebutnya senjata kuno. Kelompok pemikir Islam yang tergolong dalam mazhab ini menurut Sorour kelompok Wahhabi di Arab dan Sanusi di Libya yang didukung oleh orang-orang Badui. Sementara *Herodian* adalah kelompok pemikir yang memiliki senjata musuh untuk melawannya. Menurut Sorour kelompok cendekiawan muslim pertama yang secara tanpa syarat diwesternisasikan. Cendekiawan muslim dalam kelompok ini adalah Jamaluddin Al-Afghani, Muhammad Abduh, Sayyid Ahmad Khan, Thaha Hussein, dan Sayyid Amir Ali. Akan tetapi Bassam Tibi (1988) membagi Islam modern kepada dua tipe. Pertama, yang disebut pemikir *klasik* yang jargonnya “kembali pada Islam masa Nabi” atau sering disebut kelompok *furitan*, kelompok ini Tibi memasukan cendekiawan muslim kelompok Wahhabi Saudi Arabia dan Sanusi di Libya. Kedua, kelompok modernistik (*pan-Islamisme*). Pemikir dan cendekiawan muslim yang tergolong dalam

mazhab ini adalah Jamaluddin Al-Afghani, Muhammad Abduh (Harahap, 2015).

Aliran-aliran pemikiran Islam yang dikelompokkan oleh Hani Sorour (1977) dan Bassam Tibi (1988) menyimpulkan bahwa ada dua kelompok pemikir Islam yaitu yang *furitanisasi* yaitu mengharapkan pemurnian dalam agama Islam yang sudah banyak bercampur dengan pemikiran dan budaya lain, sehingga mereka berpendapat bahwa Islam kalau mau maju maka kembalikan Islam kepada yang Aslinya (era Nabi Muhammad) kelompok ini bisa disebut kaum *revivalisme*. Kemudian yang kedua untuk memajukan Islam sebagai agama di era modern maka tentunya kita harus menyesuaikan dengan keadaan masyarakat yang kekinian atau kontemporer yang disebut oleh Weber (1993) bahwa masyarakat kontemporer adalah masyarakat yang rasionalistik salah satu tandanya adalah kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi. Dari sisi teknologi tentunya masyarakat kekinian mengalami perubahan-perubahan yang sangat mendasar dalam interaksi sosial, yang meliputi ekonomi, politik dan sosial budaya. Disisi lain dalam perkembangan ilmu pengetahuan maka kata rasionalisasi tidak dapat dipungkiri menurut Weber munculnya birokrasi. Rasionalisasi yang massif di segala bidang ini tentunya mempengaruhi kehidupan keberagaman masyarakat; pertama, di Barat (Amerika dan Eropa) yang mayoritas beragama Katolik dan Kristen, kedua dunia Timur meliputi mayoritas agama Islam (Asia Timur Jauh, Asia Tengah dan Asia Tenggara), kemudian mayoritas Hindu (India), mayoritas Budha (Tibet, Thailand dll), mayoritas Konghucu (China) dan Shinto (Jepang).

Perubahan yang mendasar yang dipengaruhi rasionalisasi Weberian ini tentunya agama-agama dunia perlu pemikiran ulang konsep *eksistensial* keberagamaan masyarakat dalam era modern ini. Dalam penelitian ini saya ingin melihat proses perubahan yang dialami oleh agama Islam terutama di Asia Tenggara yaitu Indonesia yang mayoritas memeluk agama Islam. Penelitian ini melihat secara empiris gerakan Islam modernis Muhammadiyah dalam melakukan perubahan-perubahan konsep pemikiran dan gerakan praksis di kehidupan beragama masyarakat. Jika kita lihat model gerakan Muhammadiyah adalah model pembaharuan keagamaan dalam Islam yang disinyalir oleh konsep Bassam Tibi (1988) sebagai *revivalisme* sekaligus modernis. Untuk melihat konsep gerakan Muhammadiyah baca dalam Ideologi Muhammadiyah yang akan kita jelaskan di bagian lain tulisan ini. Penelitian-penelitian tentang gerakan reformis di Eropa dan Barat meneliti keberagaman kristen.

Konsep pembaharuan Muhammadiyah dilihat dari sifatnya dapat kita lihat persamaan dalam model gerakan Kristen di Barat dan Amerika dalam menjalankan reformasi keagamaan di zaman modern. Konsep ini yang pertama di dunia Barat disebut oleh para sosiolog klasik yang menaruh perhatian terhadap agama seperti (Weber, Durkheim, Berger) dan dilanjutkan oleh sosiolog kontemporer seperti (Anacone, Berger, Bruce, Dolboure, Groski, Gulker, Dillon, Casanova dan Charles Taylor dan lain-lain) yang mereka dalam konsepnya menyatakan bahwa modernisasi merupakan proses sekularisasi dalam konsep perjumpaan agama di dunia modern.

a. Konsepsional Keberagamaan di Amerika dan Barat Eropa

Pada era saat ini secara fundamental berbeda dari pemikiran pendahulu Barat klasik apa yang telah dikemukakan oleh sosiolog Inggris Steve Bruce (2002) akan menyajikan inti dari “model klasik” dan dia memberikan ringkasan yang tepat tentang model ini, yang masih dipertahankannya sampai sekarang, dalam karyanya berjudul “*God is Dead*” tentang *sekularisasi* di Barat. Paradigma ini juga telah dikemukakan dengan cara-cara tertentu oleh para sosiolog lain yang mengasumsikannya tentang itu, di antaranya Peter Berger (1973; 1969) dalam tulisan awalnya, Bryan R. Wilson (1992; 1959, 1993; 1997) dan Karel Dobbelaere (1987, 1999, 2002).

Paradigma Klasik menegaskan, pada dasarnya, bahwa perubahan sosial yang terjadi di Barat dengan modernitas merusak keyakinan agama, praktik keagamaan, serta organisasi keagamaan dan secara keseluruhan, fungsi sosial yang dicapai agama. Bahkan ketika beberapa sosiolog yang mempertahankan pandangan ini mengakui dalam teori bahwa *sekularisasi* mungkin bukan proses yang tidak dapat diubah, mereka menegaskan bahwa kemunduran seperti itu sangat tidak mungkin terjadi. Menurut Bruce (2002) sekularisasi adalah proses penurunan jangka panjang agama, khususnya dalam kekuatan sosial, popularitas dan prestise, serta dalam keyakinan dan praktik sosialnya. Ini adalah konsekuensi dari unsur-unsur yang membentuk modernitas. Perubahan modernisasi menyebabkan agama bermutasi sedemikian rupa sehingga kehilangan makna. Selain itu, penurunan ini sendiri disertai dengan penurunan dalam masuk akal keyakinan agama. “Perubahan pada tataran struktural dan

budaya membawa perubahan pada vitalitas keagamaan yang kita lihat pada menurunnya proporsi penganut agama konvensional. Intinya adalah individualisme, keragaman, dan egalitarianisme dalam konteks demokrasi liberal merongrong otoritas keyakinan beragama. Paradigma ini menegaskan bahwa modernisasi mengikis agama dan mengarah pada kemunduran, marginalisasi, dan ketidakrelevanan sosial (Bruce, 2002; Tschannen, 1991; Wallis R, 1992). Pemikiran sosiolog Barat kontemporer menurut McKenzie (2017) ada dua paradigma; *pertama* paradigma “kontra-klasik” yang mengatakan bahwa modernitas mengarah pada *revitalisasi* agama dengan mendorong persaingan agama dan melihat *sekularisasi* sebagai proses yang membatasi diri. Dalam konsep Paradigma Kontra-Klasik: “Modernisasi Membutuhkan Vitalitas Religius; Sekularisasi Adalah Proses yang Seperti dalam konteks “membatasi diri sendiri”.

Para sosiolog yang paling menonjol dari paradigma "kontra-klasik" ini adalah ilmuwan sosial Amerika seperti Rodney Stark (Stark R, 1985), Roger Finke (2000), William S. Bainbridge (2017; 1985, 1987), dan Lawrence Iannaccone (1988; 1995). Mereka memberikan kritik yang begitu tajam terhadap "model warisan". Para sosiolog ini dalam Stark dan Finke (2000) membuat pandangan-pandangan berikut tentang *sekularisasi*: (a) sekularisasi tidak mempunyai korelasi di antara klaim proses sekularisasi dan fakta-fakta yang jelas. Hal ini benar di Amerika Serikat, di mana tingkat keanggotaan Gereja telah berlipat ganda, serta di Eropa, karena belum ada penurunan jangka panjang yang dapat dibuktikan dalam partisipasi keagamaan di Eropa, dan

tingkat agama subjektif tetap tinggi. (b) Ada semacam "mitos" tentang kesalehan masa lalu di Eropa, yang bantahannya adalah klaim bahwa "Eropa Kristen tidak pernah ada". (c) Ada religius subjektif yang kuat bahkan di tempat-tempat di mana partisipasi religius sangat rendah. (d) Bahkan di antara ilmuwan, di mana ada dugaan konflik antara agama dan sains, tidak ada penurunan kepercayaan dalam jangka panjang. Bahkan di negara-negara bekas blok Soviet, kebangkitan agama sedang berlangsung. (e) Agama Islam dan Asia memiliki kemampuan untuk hidup berdampingan dengan modernitas. Singkatnya, para penulis ini menganggap teori sekularisasi sebagai produk dari angan-angan (Mckenzie, 2017).

Para sosiolog ini, melakukan lebih dari sekedar mengusulkan pemahaman alternatif tentang *sekularisasi*. Mereka terinspirasi oleh karya ekonom Amerika Gary Becker, yang menerapkan analisis ekonomi ke bidang ilmu sosial seperti (diskriminasi rasial, kejahatan dan hukuman, hukum dan politik, pernikahan, kesuburan, dll.) Becker (1976), mengeksplorasi agama dengan cara yang sama. Para sosiolog ini adalah tokoh utama dari teori yang dikenal sebagai "teori pilihan rasional" (disingkat RCT) atau pendekatan "ekonomi pasar" terhadap agama. Dalam kerangka ini, para sarjana ini bahkan telah merumuskan teori umum tentang agama Stark dan Bainbridge (1987). Pandangan mereka dalam perspektif ini adalah; agama berkembang pesat di zaman kita ini adalah sebuah fenomena rasional karena pilihan religius mengenai analisis biaya/keuntungan di pihak individu. Agama baik untuk kesehatan mental/fisik serta masyarakat, dan harus ditanggapi dengan lebih

serius oleh ilmu-ilmu sosial (yang hanya membahas “sisi kemanusiaan” dari iman (Mckenzie, 2017). Menurut Stark dan Finke (2000) teori pilihan rasional dengan adanya *pluralisme* agama maka agama semakin kuat dan mengalami perubahan akan tetapi dalam penurunannya yang tidak begitu berarti.

Kedua, adalah kelompok teori sekularisasi di bawah konsep paradigma “*revisionis*” tentang sekularisasi yang sudah kita sebutkan di atas, seperti bagaimana model “klasik”, mendefinisikan kembali masalah tersebut, dan mereka mengusulkan alternatif yang berbeda dari pendekatan “kontra klasik”. Para sosiolog ini walaupun berbeda satu sama lain, akan tetapi memiliki pandangan yang sama bahwa sekularisasi adalah tentang perubahan agama. Dalam paradigma ini sosiolog yang membahas teori-teori seperti; Thomas Luckmann (1967, 1979, 1999, 2002, 2003), David Martin (1978b, 2005, 2006, 2017; Martin dan Bruce, 2007), Mark Chaves (1994; 2001; 2016), Peter Berger (1967, 1973, 1977, 2016; 1999; 2016; 1969) dalam karya terakhirnya; Jose Casanova (2001, 2007; 1994, 1996, 1999, 2008); dan Charles Taylor (1989, 1999, 2002, 2007, 2011, 2020).

Luckmann (1967) penurunan agama Gereja tradisional dapat dilihat sebagai konsekuensi menyusutnya relevansi nilai-nilai yang dilembagakan dalam agama (Gereja), dalam mengintegrasikan dan melegitimasi kehidupan sehari-hari dalam masyarakat modern. David Martin (2017) menyebut bahwa sekularisasi sebagai sebuah proses yang terdiri dari cerita-cerita yang berbeda tentang sekularisasi, bergantung pada sifat spesifik masyarakat tempat sekularisasi itu terjadi (dan agama, simbol, narasi, makna, dll yang dominan).

Dari sudut pandang teologi, ia menemukan bahwa setiap proses besar sekularisasi di Barat adalah suatu reaksi terhadap proses Kristenisasi, yang didorong oleh misionaris yang sangat melekat pada tradisi keagamaannya. Sebagai konsekuensi dari pendekatan ini, Martin (1978) merangkum sebagian besar temuannya memberikan gambaran pola sekularisasi yang bervariasi dan kompleks tentang perubahan agama di wilayah geografis yang berbeda, menjelaskan mengapa dalam banyak kasus terjadi penurunan dan mengapa, di beberapa kasus di tempat lain, agama masih bertahan atau berkembang. Martin (1978) tidak melihat sekularisasi sebagai tren jangka panjang, atau sebagai tren yang pasti mengarah pada situasi di mana agama tidak relevan dalam kehidupan sosial. Pola perubahan menurutnya tidak mekanis dan kesemuanya itu adalah suatu konsekuensi dari proses diferensiasi dalam satu konteks budaya dapat berarti hal tersebut sangat berbeda bagi agama. Misalnya, di beberapa daerah, *pluralisme* agama akan mendorong kemerosotan agama, sedangkan di tempat lain akan memicu kebangkitan agama.

Sosiolog Amerika David Voas dan Mark Chaves (2016) merumuskan kembali teori sekularisasi. Menurut Chaves (1994) sekularisasi tidak sepenuhnya dipahami sebagai kemunduran agama, tetapi menurunnya ruang lingkup otoritas agama, karena ketangguhan agama dalam relung hati masyarakat telah melawan apa yang dipahami dari makna sekularisasi oleh sosiolog "versi klasik". Dalam pandangan ini, baik agama maupun rasionalitas tidak dipandang sebagai "perekat" masyarakat, yang tidak lagi dipahami sebagai komunitas moral. Sebaliknya, masyarakat dipandang sebagai "sistem

antar-kelembagaan" di mana tidak ada satu sektor pun yang utama dalam arti mengurus tujuan seluruh masyarakat, dan di mana ada hubungan politik, konflik, dan kontingen antara lembaga. Tidak ada peringkat apriori dari beberapa institusi sebagai lebih primer atau dominan dari yang lain. Akibatnya, kadang-kadang dan dalam beberapa konteks sosial agama mungkin menurun, sementara di waktu dan tempat berbeda, agama mungkin kuat. Tidak ada "tren utama" untuk penurunan atau penguatan agama. Secara signifikan, meskipun agama mungkin menurun di tingkat masyarakat, keyakinan agama, sentimen dan etos mungkin sangat hidup di tingkat individu. Ini adalah kasus di Barat. Chaves (1994) dengan jelas menegaskan bahwa "tidak mungkin lagi untuk dengan jujur menyatakan bahwa modernisasi tidak sesuai dengan keyakinan agama". Daripada merongrong agama secara tak terelakkan, modernitas tampaknya tidak mengancam, dan bahkan mungkin mempromosikan, "ide-ide, sentimen, dan praktik keagamaan di antara individu-individu".

Chaves (1994) melakukan revisi ulang tentang proses sekularisasi dengan cara menggeser objek analisisnya. Seperti disebutkan di atas, baginya sekularisasi terdiri atas merosotnya ruang lingkup otoritas keagamaan. Dia terinspirasi oleh komentar Weber, Chaves mendefinisikan otoritas keagamaan sebagai "struktur sosial yang mencoba untuk menegakkan tatanannya dan mencapai tujuannya dengan mengontrol akses individu ke beberapa barang yang diinginkan, di mana legitimasi dari kontrol tersebut mencakup beberapa komponen supranatural, betapapun lemahnya". Pandangan terhadap sekularisasi sebagai merosotnya otoritas beragama menuju pada merosotnya

pengaruh struktur sosial yang selalu mendapat legitimasi dari yang *supranatural*. Pada tingkat masyarakat beragama, hal ini akan menjadi penurunan kapasitas elit agama untuk menjalankan otoritas atas ranah kelembagaan lainnya. Pada tingkat organisasi sosial, hal ini akan mengakibatkan menurunnya kemampuan otoritas keagamaan untuk mengontrol “sumber daya organisasi” dalam ranah keagamaan. Akhirnya, pada tingkat individu, sekularisasi akan dilihat sebagai penurunan tingkat kontrol keagamaan institusional atas tindakan individu.

Peter L. Berger (1999) dalam pendekatannya tentang teori *sekularisasi*. Sementara itu, Berger terutama terinspirasi oleh teori sosiologi klasik, khususnya dari sosiolog Jerman Max Weber. Pendekatan Weberian meneliti, antara lain, konsekuensi dari modernisasi dan meningkatnya rasionalisasi masyarakat kontemporer terhadap agama yang dilembagakan. Dengan rasionalisasi dunia modern ini, ada "kekecewaan dengan dunia". Hilangnya pengaruh dan kekuasaan dari karya awal Peter Berger (1967) selanjutnya mengungkapkan perubahan posisinya dalam perdebatan tentang sekularisasi. Berger pada dasarnya menyatakan “bahwa asumsi bahwa kita hidup di dunia sekuler adalah salah”. Benar adanya modernisasi yang memiliki efek sekularisasi, tetapi juga telah memicu gerakan kontra-sekularisasi yang kuat, sedangkan di tingkat organisasi beberapa mungkin telah kehilangan kekuasaan dan pengaruh, badan-badan keagamaan baru telah muncul. Bahkan organisasi keagamaan yang berkurang anggotanya masih memainkan peran sosial dan politik yang penting. Pada bagiannya, religiusitas individu, dalam cara

kepercayaan lama dan baru, terus bekerja dan bahkan berkembang (Berger P (ed.), 1999).

Pendukung terakhir dalam daftar pendukung teori “*revisionis*” *sekularisasi* adalah sosiolog Spanyol Jose Casanova, yang melakukan pendekatan sosiologi komparatif dari sudut pandang teori kritis. Casanova (1994) berpendapat bahwa sekularisasi sebagai diferensiasi harus disimpan sebagai elemen berharga dalam pendekatan “klasik”. Kemudian, ia mengkritik dua catatan yang paralel dengan yang lainnya mengenai fenomena seperti yang diperdebatkan oleh bukti empiris: sekularisasi sebagai kemunduran agama dan sebagai privatisasi. Menurut Casanova (2001) Tiga Subtesis dari teori *sekularisasi* meskipun sering dipandang sebagai satu teori tunggal, paradigma sekularisasi sebenarnya dibuat dari tiga proposisi yang berbeda:

“Sekularisasi selaku perbedaan dari aspek sekuler dari institusi serta aturan agama, sekularisasi selaku kemunduran biasa dari keyakinan serta aplikasi keimanan, serta sekularisasi selaku privatisasi, ataupun marginalisasi agama ke ruang privatisasi” (2001, p. 384).

Sebenarnya, menurut Casanova bahwa tesis *substansi* dari teori sekularisasi adalah konseptualisasi proses sejarah dalam perkembangan masyarakat, yaitu; selaku cara pembedaan fungsional serta pembebasan bidang sekuler terutama yang diperankan oleh negara, ekonomi, dan ilmu pengetahuan kemudian dari agama dan agama itu sendiri. Bersamaan dengan proses diferensiasi fungsional dan peran fungsional dari agama itu sendiri dalam lingkup suatu agama yang baru ditemukan. Sub-tesis lainnya, seperti penurunan dan *privatisasi* agama, maksudnya adalah sebagai konsekuensi *struktural* yang diduga diperlukan dari proses sekularisasi. Mempertahankan

perbedaan analitis ini harus memungkinkan pemeriksaan dan pengujian *validitas* masing-masing untuk saling bertukar satu sama lain dan dengan demikian memfokuskan kembali debat sekularisasi yang tidak membuahkan hasil ke dalam analisis historis komparatif yang dapat menjelaskan perbedaan pola sekularisasi.

b. Konsepsional Diskursus Keberagamaan di Indonesia

Pada abad ke-19 dunia muslim semakin berada di dasar akibat langsung maupun tidak langsung dari ekspansi dan *kolonialisme* Eropa (Asad, 2003; Enayat, 2017; Hoebink, 1999; Nash, 2013). Seiring dengan dominasi politik dan ekonomi, muncul pula dampak sosial dan budaya Eropa pasca-Pencerahan. Konsepsi hukum Barat, sistem pendidikan dan lembaga politik diperkenalkan di sebagian besar dunia muslim dan membentuk jaringan paralel yang semakin bersaing dengan lembaga-lembaga keagamaan tradisional yang dilegitimasi seperti hukum *syariah*, pendidikan agama dan sebagainya. Satu-satunya peristiwa paling dramatis dalam perkembangan ini adalah penghapusan Khilafah oleh Majelis Nasional Turki yang didominasi kaum nasionalis pada tahun 1924 baca Ger dan Sandikci dan Berkes (Berkes, 1999; Ger dan Sandikci, 2002; Kaya, 2001).

Sebuah doktrin penting yang menyertai semua lembaga agama dan lembaga baru ini. Ide-idenya disebut *sekularisme* yang menganjurkan otonomi moral manusia dan mundurnya otoritas moral agama—khususnya institusi-institusi agama dari ranah publik ke ranah privat. Proses *sekularisasi* seperti itu menurut Talal Asad (Stewart, 2014) diyakini telah menjadi komponen penting

dari proses modernisasi di Eropa dan sekarang dipandang sebagai prasyarat yang diperlukan untuk modernisasi masyarakat Muslim dewasa ini. Dalam konteks diskusi kita tentang pembaharuan Barat yang meningkat ini pengaruh dapat dilihat sebagai gelombang perubahan sosial dan budaya yang melanda dunia muslim. Menurut Enayat (2017) ada sesuatu yang khusus tentang perubahan ini: dalam konteks ini Barat memaksakan pada dunia muslim oleh kekuatan imperialis yang dominan. Tentu saja, dunia muslim telah terkena pengaruh budaya asing sebelumnya, tetapi pengaruh itu sebagian besar berasal dari wilayah di mana kaum muslim sendiri memegang kekuasaan politik. Juga, dunia Islam sering diserbu oleh penakluk asing, tetapi dalam banyak kasus mereka akhirnya masuk Islam. Namun, sekarang untuk pertama kalinya dunia muslim dihadapkan pada kekuatan asing yang mencoba mendominasi umat Islam tidak hanya secara politik tetapi juga budaya, dengan menyebarkan doktrin *sekularisme*, secara *eksplisit* membahas status *al-Qur'an* selaku basis penting wawasan akhlak serta legalitas untuk kehidupan sosial. Situasi ini membuat posisi intelektual muslim sangat diprioritaskan dalam mengelaborasi pemikiran sosiolog Barat tentang kehidupan beragama yang dilembagakan. Akan tetapi para pemerhati kehidupan beragama di kalangan muslim sangat variatif. Ada yang menolak konsep sekularisme dan atau sekularisasi, dan disisi lain ada yang menerima. Biasa kita kelompokan pemikir studi keIslaman yang menolak diwakili oleh golongan tradisionalis yang menurut pemikir muslim *kontemporer* Akbar S. Hamed (1992) yang termasuk dalam golongan tradisional adalah Ismail Raja Al-Faruqi, Ali Syariati, al-Syraf, dan Fazlur

Rahman. Sedangkan menurut Esposito (1995) para pemikir yang melakukan penolakan dan penerimaan diri terhadap modernitas Barat. Pemikiran *mazhab* ini memandang bahwa Barat modern dikira suatu yang asing, kelewatan serta mengecam keyakinan agama. Yang masuk dalam kategori *mazhab* ini adalah Muhammad bin Abdul Wahab (Wahhabi) di Arab dan Sanusi di Tunisia dan Libya.

Sedangkan golongan atau *mazhab* yang menurut Esposito (1995) yang bisa digolongkan *sekularis* dan *westernis* yaitu *mazhab* ini mempunyai pemikiran bahwa sebuah kenyataan dan kelebihan Eropa wajib diakui keberadaannya serta dialami dan apalagi wajib dicermati untuk kelangsungan hidup pemeluk Islam. Maka perlu dilakukan pola modernisasi Barat. Yang termasuk dalam *mazhab* ini menurutnya dimulai dari pemikiran Jamaluddin al-Afghani dan Muhammad Abduh sebagai *cendekiawan* paruh pertama dalam konteks sekularisasi.

Kemudian dewasa ini menurut Oweidat (2013) cendekiawan muslim yang mendukung *sekularisme* adalah; Yusuf Al-Qardhawi, Nasr Hamid Abu, Abdullahi Ahmed An-Na'im, Isma'il Muhammad Husni (2008) seorang modernis kontemporer, yang mendefinisikan *sekularisme* sebagai "proses memodernisasi masyarakat dengan maksud menempatkan manusia, tanpa memandang ras, etnis, agama, atau warna kulitnya, sebagai pusat masyarakat. *Sekularisme* menganggap kebahagiaan duniawi manusia sebagai tujuan utama. Akibatnya, ia mengatur masyarakat berdasarkan nilai-nilai kemanusiaan seperti kebebasan, keadilan, rasionalisme, dan kesetaraan. Aziz al-Azmeh

(1993) dalam bukunya: “*al, Islam and modernities, Phronesis*”, berpendapat, bahwa pengalaman historis umat Islam tidak mendukung keberadaan satu negara Islam yang dipaksakan dan bahwa gagasan semacam itu adalah “praduga utopis”. Dengan kata lain, negara Islam dalam arti yang dibayangkan oleh para pendukung wacana keagamaan tidak pernah ada dalam sejarah umat Islam (Oweidat, 2013).

Pemikiran sekularisme ini di kritik oleh cendikiawan muslim yang lain seperti Tarabishi (1991) berpendapat bahwa kata *sekularisme* telah menjadi sinonim dengan kekafiran dan oleh karena itu juga dapat dihukum mati. 'Abd al- Sabur Shahin (Oweidat, 2013). menulis bahwa definisi Abu Zayd tentang sekularisme hanya sebagai pemisahan antara agama dan politik adalah cara untuk menyembunyikan makna sebenarnya: “ateisme”. Qaradhawi (Oweidat, 2013) mendefinisikan sekularisme sebagai “memisahkan agama dari negara dan masyarakat.” Dia percaya sekularisme sebagai konsep asing yang diperkenalkan kepada komunitas Muslim oleh “musuh-musuh Islam” (Qaradhawi, n.d.). Bagi Qardhawi, “Jika *sekularisme* dipaksakan pada seorang muslim, perceraian total dari iman dikenakan padanya karena dia tidak dapat memiliki kesetiaan dan permusuhan menurut kepercayaan. Hal ini terjadi karena *sekularisme* menolak akidah sebagai dasar kesetiaan dan kepemilikan. Menurutnya sekularisme akan menggantikan Islam sama sekali, dari perspektif Qardhawi. Al-'Affani (2004) menyusun sebuah buku; tentang orang-orang yang dianggap sebagai "musuh" Islam, dari Muhammad Abduh hingga Abu Zayd, yaitu Muhammad Ali Pasha, pendiri Mesir modern, sebagai penguasa

pertama yang mendirikan sekularisme di Mesir dan "berani mengganti syariat Islam dengan aturan Eropa".

Al-'Affani (2004) mengutuk Muhammad 'Abduh karena memuji pencapaian Muhammad 'Ali Pasha dalam memodernisasi Mesir, yang dia anggap sebagai bukti sekularisme 'Abduh sendiri. Bard Ja'id 'Anzi 'Awwad (2000) berpendapat dalam disertasinya; "*Al-Ma'ad al-Akhrawi wa Shubuhat al-'Ilmaniyyn*" yang menentang sekularisme dan para pendukungnya, Al-'Anzi menulis bahwa "upaya kaum sekularis di dunia muslim untuk melakukan revolusi melawan otoritas agama hanyalah upaya gagal untuk meniru Eropa". Baginya sekularisme adalah benih yang mungkin cocok tumbuh di Eropa tetapi tidak di dunia muslim. Demikian pula, Yusuf al-Qaradhawi (n.d.) menulis dalam web nya: "Sekularisme adalah produk Barat yang tidak berasal dari tanah kami dan tidak sesuai dengan keyakinan kami atau keyakinan kami atau ajaran intelektual". Lembaga keagamaan, yang diwakili oleh Universitas Al-Azhar, juga menolak sekularisme bagi masyarakat Muslim. Dalam bukunya al-Qaradhawi (n.d.) "*Al-'Ilmaniyya wa al-'Awlama wa al-Azhar*" (Sekularisme, Globalisme dan al-Azhar), Kamal al-Din Mursi, seorang profesor Studi Islam di Universitas Alexandria, merinci posisi al-Azhar tentang hal isu ini.

Menurut al-Mursi (1999), al-Azhar memandang sekularisme tidak hanya sebagai sesuatu yang ketat dan eksklusif ideologi Barat, tetapi juga sebagai ideologi yang berbahaya. Dia menulis bahwa posisi banyak ulama al-Azhar adalah bahwa jika sekularisme dibiarkan menyusup ke masyarakat Muslim, itu

akan menyebabkan erosi iman dan akibatnya merusak budaya Muslim secara fundamental.

Perdebatan tentang *sekularisme/sekularisasi* di dunia Islam tersebut juga berlangsung di Indonesia kita bisa merujuk Ketetapan Majelis Ulama Indonesia (MUI) No:7/Munas VII/MUI/11/2005 Mengenai *Pluralisme, Liberalisme*, serta *Sekularisme* Agama: (1) *Pluralisme, Sekularisme*, serta *Liberalisme* agama begitu juga diartikan dalam bagian awal merupakan pengertian yang berlawanan dengan anutan agama Islam, (2) Pemeluk Islam tabu menjajaki pengertian pluralisme, sekularisme serta liberalisme agama, (3) permasalahan aqidah dan ibadah, pemeluk Islam harus bersifat khusus, pada sesuatu yang mengacaukan aqidah serta ibadah pemeluk Islam dengan aqidah serta ibadah penganut agama lain, (4) Untuk warga muslim yang bermukim bersama penganut agama lain (pluralitas agama) pada permasalahan sosial yang tidak berhubungan dengan aqidah serta ibadah, pemeluk Islam bersifat inklusif, yang dimaksud konsisten melaksanakan pergaulan sosial dengan agama lain selama tidak saling mudarat. <https://www.eramuslim.com> web. *Eramuslim* tanggal Selasa, 21/12/2021. Fatwa ini kalau ditinjau dari arus pemikiran Islam yang dilontarkan oleh modernis Syed Muhammad Naquib al-Attas dalam bukunya; "*Islam and Secularism*" (1993) mengatakan *sekularisme* terbagi pada 3 karakteristik penting, begitu juga yang sudah disebutkannya ialah; (1) Melenyapkan (melupakan) arti kebatinan (keyakinan) dari alam kehidupan. (2) Melenyapkan unsur-unsur keimanan pada perilaku politik. (3) Melenyapkan unsur-unsur penyucian etis (agama) dari tingkah laku manusia.

Juga didukung oleh pemikiran Yusuf Al-Qaradhawi (Qaradhawi, n.d.), ('Awwad, 2000), (Al-Mursi, 1999) sebagai guru besar studi Islam di Al-Azhar Mesir.

Perdebatan ini di Indonesia sebenarnya dimulai sebenarnya pada tahun 1970-an ketika Nurcholis Majid melontarkan istilah “Islam *yes* politik *no*” yang banyak tanggapan dari modernis lain seperti Prof. Rasyidi (1972) dan para modernis lainnya. Pandangan ini setelah itu memunculkan amarah besar dari golongan Modernis yang lain. Pada artikel itu, Nurcholis Majid (1994), berupaya melaksanakan penilaian kritis kepada posisi intelektual golongan modernis yang mengarah berkarakter reaksioner-dogmatis serta sinis kepada kelompok pembaruan. Untuk Nurcholis Majid (2008), gairah amat dibutuhkan bila kita mau memandang pembaruan. Perihal ini menuntut di dalamnya keharusan aksi pembaruan pandangan Islam yang radikal. Suatu aksi yang menggusur seluruh wujud kesenangan ataupun adat-istiadat yang mengarah berkeras hati dalam dirinya sendiri. Di sinilah menurutnya menimbulkan sebutan sekularisasi serta desakralisasi yang setelah itu jadi suatu perbincangan jauh. Majid (2008), menyebut sekularisasi merupakan suatu keharusan untuk pembaruan Islam di mana kerasionalan hendak menemukan atensi seluruh kehidupan manusia, bukan buat meniadakan format *transenden*. Kebalikannya, justru buat menaruh yang keramat serta yang tidak keramat dalam tempat sebaiknya. Dengan begitu, seluruh wujud pemberhalaan kepada ortodoksi-dogmatis bisa dihindarkan serta ruang untuk kerasionalan terus menjadi terbuka. Terbukanya ruang yang luas untuk kerasionalan menuntut di

dalamnya independensi. Kemunduran Islam Cak Nur berasumsi mengarah disebabkan oleh hilangnya ruang independensi itu. Pemikirannya sebenarnya tidak begitu mengejutkan ketika para modernis melihat apa sebenarnya esensi dari pemikiran Cak Nur tersebut. Kalau saya menyimpulkan bahwa pemikiran beliau itu tentang sekularisasi tidak beda apa yang dinyatakan pembaharu atau modernis lain seperti Nasr Abu Zayd (2006), Abdullahi Ahmed An-Na'im (2009), Aziz al-Azmeh (1993) di atas. Kemudian konsep desakralisasi menurut saya adalah sebuah istilah pemurnian ajaran Islam dari pengaruh-pengaruh budaya. Majid menyebut *desakralisasi* ini menuntut di dalamnya keharusan aksi pembaruan pandangan Islam yang radikal ialah suatu aksi yang menggusur seluruh wujud kesenangan ataupun adat-istiadat yang mengarah berkeras hati dalam dirinya sendiri.

Pembaharuan pemikiran dalam Islam di Indonesia yang dilontarkan Cak Nur dan tokoh Muhammadiyah Syafei Maarif tersebut yang dikelompokkan Syarif Hidayatullah (2014) dalam bukunya; *Islam "Isme-Isme" Aliran dan Paham Islam di Indonesia* dalam kelompok *neo-modernis*. Gagasan *neo-Modernisme* yang di-*launching* Fazlur Rahman ini adalah sesuatu kelakuan pemikiran Islam bebas yang mencuat dari modernisme Islam namun melingkupi pula aspek-aspek pandangan tradisionalisme Islam. Karenanya, kelakuan ini memiliki 4 karakter penting yakni: pertama, penafsiran al-Qur'an yang analitis dan global; kedua, penggunaan metode hermeneutika dan kritik historis; ketiga, melakukan pembedaan dengan metode jelas antara

normativitas Islam dan historisitas Islam; dan keempat, pencampuran unsur faktor tradisionalisme dan modernisme Islam.

Menurut Bassam Tibi (1988) Indonesia dapat disebut sebagai teladan bagi bangsa Muslim lain dalam mendialogkan Islam dan modernitas atau dialog antara peradaban Islam dan Barat. Islam di Indonesia menampilkan keterbukaan dan toleransi, karena itu mampu mendialogkan doktrin agama dengan modernitas. Karakteristik Islam yang toleran ini, menurut Tibi, dapat menciptakan kondisi yang mendukung untuk kebangkitan Islam. Tampaknya penilaian Tibi itu tidak berlebihan, melihat realitas umat Islam di Timur Tengah dan wilayah lainnya yang mengalami kesulitan dalam mendialogkan Islam dengan persoalan-persoalan modernitas dan kemanusiaan. Meskipun pemikiran pembaruan Islam telah muncul lebih awal di Timur Tengah, namun gerakan pemikiran tersebut belum sampai pada tingkat yang signifikan. Berbeda halnya dengan di Indonesia. Perubahan arah dari gelombang Islamisasi negara yang dimainkan oleh kekuatan Islam politik menjadi *deislamisasi* negara yang dipelopori oleh sayap Islam kultural semacam Nurcholish Madjid dan Abdurrahman Wahid di era 'Orde Baru' misalnya, belum ditemukan padanannya pada kiprah cendekiawan Muslim di wilayah lain, terutama Timur Tengah (Hidayatullah, 2014).

Corak pemikiran Islam di Indonesia yang disinyalir di atas sudah bisa kita simpulkan bahwa gerakan Muhammadiyah mewakili pemikiran Neo-modernis nya Nurcholis Majid dan kelompok Islam modernis yang disebut oleh Bassam Tibi (1988) yaitu pertama dalam konsep *revivalisme* yang modern

itu adalah mengembalikan Islam kepada yang otentik dari Nabi Muhammad dan kedua modernistik (pan-Islamisme) dengan konsep sekularisasi. Kalau dilihat dari ideologi Muhammadiyah menggabungkan kedua konsep tersebut. Coba kita lihat dalam ideologi Muhammadiyah satu sisi Muhammadiyah ingin mengembalikan Islam pada sumbernya yang asli dengan konsep kembali kepada *Al-Qur'an dan As-Sunnah*. Ciri ini dikenal dalam istilah pemikiran agama *puritanism*. Kedua Muhammadiyah menggunakan istilah gerakan *Tajdid* yaitu pembaharuan pemikiran Islam yang berpendapat bahwa untuk memajukan Islam dari ketertinggalan harus menggunakan rasionalitas dalam memajukan umat Islam dan sering disebut dinamisasi dalam menghadapi perubahan-perubahan yang masif di dunia modern ini. Penggunaan idiom pergerakan ini menjadi sebuah pergerakan Islam adalah sebuah keniscayaan bahwa Muhammadiyah bisa dikelompokkan menurut Syarif Hidayatullah (2014) ke kelompok Islam modernis dan Islam Moderat.

Muhammadiyah sejak berdirinya menghembuskan angin perubahan pada umat Islam Indonesia yang jargon KH Ahmad Dahlan “memajukan umat Islam Indonesia” konsep memajukan ini dapat dilihat dalam konsep gerakan Muhammadiyah dalam paruh abad kedua ini dengan tema “Islam Berkemajuan”. Konsep ini merenda arus pemikiran umat Islam yang terjadi fragmentasi antara yang modern dan yang tradisional. Konsep modernis Islam tentunya mengambil inspirasi dari Muhammad Abduh dan Jamaluddin Al-Afghani yang disebut menurut Esposito (1995) yang bisa digolongkan *sekularis* dan *westernis* yaitu mazhab ini mempunyai pemikiran bahwa sebuah

kenyataan dan keunggulan Eropa harus diakui keberadaannya dan dihadapi serta bahkan harus diperhatikan demi kelangsungan hidup umat Islam. Abduh dan Jamaluddin al-Afghani ini menurutnya sebagai cendekiawan paruh pertama dalam konteks sekularisasi. Atas dasar ini lah Muhammadiyah tidak menolak sekularisasi malah mendukung sekularisasi. Dalam konteks lain Muhammadiyah menerapkan *purifikasi* menurut Bassam Tibi varian klasik.

Tentunya perjalanan pemikiran dan gerakan praksis Muhammadiyah menggabungkan kedua yang sangat kontra tersebut akan tetapi secara praksis Muhammadiyah bisa melakukan kedua konsep itu secara bersamaan. Dalam perspektif ini lah Muhammadiyah dikatakan Islam moderat. Untuk mendukung penelitian ini saya mencoba melihat konsep sekularisasi dan purifikasi berjalan secara bersamaan bagaimana praksisnya di tingkat sosial masyarakat. Dan ini bisa kita lihat dengan melihat perjalanan kedua konsep ini dalam penerimaan masyarakat Islam di Indonesia dalam kurun waktu satu abad ini.

Untuk melihat penerimaan umat Islam terhadap Muhammadiyah bisa kita lihat dari periodisasi konsep-konsep sekularisasi dan purifikasi berjalan di tengah-tengah masyarakat Islam. Memang perdebatan ini sudah banyak diteliti oleh cendekiawan muslim yang dalam kajian studi Islam dan belum banyak yang melakukan dalam perspektif sosiologis. Tentunya perspektif sosiologi agama bagaimana konsep ini diterima oleh masyarakat secara empiris? Bukan dalam diskursus pemikiran semata. Berikut ini kita paparkan periodisasi gerakan Muhammadiyah dari awal kepemimpinan KH Ahmad Dahlan sampai periode 2015-2020.

c. Peta Konsep Gerakan Muhammadiyah dalam Kehidupan Beragama

Muhammadiyah sebagai organisasi sosial keagamaan yang besar di Indonesia lahir di Yogyakarta Jawa Tengah tahun 1912, 33 tahun sebelum kemerdekaan Indonesia tahun 1945 dan hari ini tanggal 18 November 2021 Muhammadiyah merayakan ulang tahunnya ke 109 berarti Muhammadiyah sudah mencapai satu abad lebih. Beberapa identitas yang disematkan kepada organisasi ini, diantaranya adalah Gerakan Islam Modernis (Alfian, 2010; Ali, 1985; Beck, 2019; Noer, 1973), Gerakan Islam Puritan (F. N. Fuad, 2018; Latief, 2017; Peacock, 1982), Gerakan Islam Reformis (Jainuri Achmad, 2002), Gerakan Islam Murni (Mul Khan, Munir, 2000), Gerakan Islam Berkemajuan (Burhani, 2016) Gerakan Islam Progresif (Qodir et al., 2020). Dari beberapa identitas tersebut setidaknya dapat dilihat dari Anggaran Dasar (AD) Muhammadiyah Bab II pasal 4 identitas Muhammadiyah adalah: (1) Muhammadiyah adalah Gerakan Islam, (2) Muhammadiyah adalah Gerakan *Amar Ma'ruf Nahi Munkar*, (3) Gerakan *Tajdid* (Pembaruan).

Penelitian ini untuk memahami kedua identitas di atas dengan mengambil dua substansi yang menurut saya sisi pertama Muhammadiyah sebagai gerakan *Tajdid* (pembaharuan) yang dalam istilah sosiologisnya sebuah gerakan modernis sedang yang selanjutnya adalah gerakan Islam *purifikasi* (pemurnian ajaran Islam). Kedua konsep tersebut berjalan bersamaan dalam perjalanan dakwah Islam yang menjadi ikon gerakan Muhammadiyah selama satu abad. Kemudian dalam hal ini saya ingin melihat peta perjalanan gerakan ini dalam ranah sosial dan budaya yang berubah.

Identitas modernis Muhammadiyah disematkan oleh para ahli dengan konsep awal berdirinya Muhammadiyah yang menentang tradisi-tradisi masyarakat Islam dalam pengamalan agama dan keterbelakangan pendidikan ekonomi, politik dan budaya di awal abad ke 20 akhir abad ke 19. Identitas modernis tersebut sang pendiri sadar betul bahwa penyebabnya adalah kolonialisasi bangsa Eropah terhadap wilayah Nusantara yang membuat masyarakat menjadi terbelakang terutama dalam pendidikan. Bisa kita lacak dalam gerakan awalnya tahun 2012 penekanan gerakan ini untuk pendidikan modern yang menempatkan akal pada posisi yang sangat penting. Pada tingkat ini Kiai Ahmad Dahlan menegaskan, sebagaimana dikutip oleh Munir Mulkhan (2012) “Manusia harus mengikuti aturan dan syarat yang sah yang sesuai dengan akal pikiran manusia”. Kiai Ahmad Dahlan menerapkan gerakannya dengan mereformasi pendidikan Islam dengan meniru gaya pendidikan Belanda saat itu dengan pola klasikal dan sistem pengajaran menggabungkan sistem Barat sekuler dengan sistem Islam yang hanya mengajarkan pelajaran keagamaan semata (klasik). Gerakan Muhammadiyah dalam pendidikan menjadi salah satu organisasi yang merespons terhadap masuknya modernitas pertama yang dibawa ke Indonesia pada pergantian abad ke-20 (Alfian, 2010; Ali, 1985; Beck, 2019; Noer, 1973).

Dalam hal ini menurut Taufik Abdullah (2018) pemerintah kolonial Belanda dalam kebutuhan untuk mengkonsolidasikan dirinya sendiri, memperkenalkan pendidikan Barat kepada Indonesia untuk menciptakan tenaga kerja tingkat yang lebih rendah untuk kantor administrasi. Meskipun

hanya sebagian kecil orang Indonesia menikmati kesempatan dalam pendidikan baru tersebut, kebijakan secara keseluruhan telah membawa cakrawala yang lebih luas dan menciptakan harapan dan aspirasi baru. Tampaknya telah membuka kemungkinan untuk kemajuan.

Alfian (2010) mengatakan bahwa, organisasi dan asosiasi sipil muncul satu demi satu setelah pergantian abad ke-20 di Indonesia, era kolonial ini untuk menangani harapan dan aspirasi serta mengeksplorasi kemungkinan kemajuan. Mereka membangun sekolah dan menerbitkan surat kabar untuk memenuhi keinginan mereka untuk pendidikan dan kemajuan, tidak hanya untuk diri mereka sendiri tetapi juga untuk rakyat. Muhammadiyah muncul dari kekhawatiran dengan kemiskinan dan keterbelakangan Muslim di Indonesia. Pendiri, Ahmad Dahlan, tampaknya telah mengenali kemungkinan sistem pendidikan baru sebagai instrumen perubahan yang dapat meningkatkan komunitas Muslim Indonesia. Sistem pendidikan Barat, yaitu, di mata Dahlan, berjanji pada dirinya sebagai alat untuk mereformasi komunitas Muslim.

Aspek modernitas yang lain dari pergantian abad 20 yang telah menginspirasi Dahlan dalam kegiatan *misionaris* Kristen di Indonesia. Setelah kelompok *misionaris* Kristen Belanda mulai membangun dan mengoperasikan tidak hanya sekolah tetapi juga rumah sakit di berbagai tempat di Jawa Alfian (2010). Kemudian Gerakan Muhammadiyah telah menginisiasi untuk pengembangan rumah sakit (klinik) sebagai tantangan terhadap misionaris (Shihab A, 1998). Kiai Ahmad Dahlan telah melihat program yang tepat yang

dia butuhkan untuk mencapai keinginannya untuk meningkatkan kondisi komunitas Muslim yang terbelakang dalam pendidikan dan kesehatan.

Identitas Muhammadiyah sebagai gerakan reformasi biasanya dikaitkan dengan gerakan Muhammadiyah terhadap *takhayul*, *bid'ah*, dan *khurafat* (TBC) identitas ini dikaitkan dengan konsep Muhammadiyah dengan anti mazhab atau tidak bermazhab, dan pada kondisi tertentu Muhammadiyah anti tasawuf/ tarekat yang menurut pandangan Muhammadiyah adalah sangat tipis jaraknya pemahaman tasawuf dengan kesyirikan (Burhani, 2016). Satu premis dasar dari gerakan reformis Islam adalah asumsi bahwa tradisi adalah penyebab kondisi keterbelakangan umat Islam. Tradisi nyata terlihat telah mengubur dalam Islam dari kekuatan Islam itu sendiri. Gerakan reformis muslim di percayai oleh Ahmad Dahlan untuk menghidupkan kembali aura keIslaman orang Muslim (M. Fuad, 2004).

Identitas Muhammadiyah sebagai gerakan purifikasi (Peacock, 1978) dikaitkan dengan konsep "*al-ruju' ila al-Qur'an wa al-Sunnah*" (kembali kepada al-Qur'an dan as-Sunnah) yaitu menekankan pada dua sumber utama Islam, dan kurang peduli dengan "kitab kuning" atau "khazanah klasik" dari Islam, makana yang terakhir ini lebih dekat dengan konservatif (Burhani, 2016). Dewasa ini para peneliti menyebutnya aliran *fundamentalis* yang dikaitkan dengan gerakan *Al Muwahhidun* atau *Wahhabi* di Arab Saudi yang dipimpin oleh Muhammad bin Abdul Wahab.

Dari ketiga identitas tersebut dapat kita jelaskan dalam perjalanannya di ruang publik masyarakat Indonesia yang multikulturalisme tentunya dalam

aspek sosial, budaya dan politik dalam spektrum tanggapan dan apresiatif masyarakat Islam Indonesia selama satu abad dalam melintasi zaman yang ditandai modernisasi dan modernitas Muhammadiyah.

Dalam perspektif ini dapat kita lihat periodisasi kepemimpinan dalam organisasi modern ini semenjak pertama berdiri yang dipimpin oleh KH Ahmad Dahlan hingga dewasa ini yaitu kepemimpinan Haedar Nasir. Tentunya pasang surut realitas empiris penerimaan konsep dan gagasan gerakan ini ditengah-tengah kehidupan beragama masyarakat Indonesia yang ditandai dengan penerimaan dan aspirasi masyarakat Indonesia yang beragam. Umpamanya bagaimana dakwah Muhammadiyah diterima oleh masyarakat kepulauan Jawa berbeda dengan apresiasi masyarakat di luar Jawa yaitu kepulauan Sumatera, Kalimantan, dan Sulawesi. Menurut Herman L. Back (2019) mengatakan bahwa Muhammadiyah Minangkabau menentang keras *tasawuf*, maka Muhammadiyah Yogyakarta dan di sekitarnya utamanya berjuang melawan segala bentuk tahayul dan sisa-sisa pengaruh Hinduisme atau tradisi-tradisi keagamaan lokal. Kemudian Alwi Shihab (1998) di kepulauan Jawa Islam sudah enam abad berusaha mempengaruhi aspek kehidupan sosial masyarakat, pelaksanaan ajaran-ajaran Islam berlangsung kurang ketat jika dibandingkan dengan pusat-pusat Islam lain seperti Aceh, mayoritas Sumatera dan Sulawesi, yang ditandai dengan memainkan Islam yang murni.

2. **Perkembangan Pemikiran Gerakan Muhammadiyah dalam Periodisasi Kepemimpinan Muhammadiyah.**

Periode pertama 1912-1924 yaitu tahun-tahun awal berdirinya Muhammadiyah. Periode ini masa kolonial Nusantara dalam dominasi Barat tepatnya adalah era orang-orang Eropa menjadikan kepulauan Nusantara menjadi daerah jajahan. Solihin Salam (1965) melihat Muhammadiyah pada era ini sebagai gerakan kemerdekaan yang membebaskan bangsa dari segala pengaruh buruk isme-isme seperti kolonialisme, imperialisme, konservatisme, dogmatisme, formalisme, tradisionalisme, dan isolasianisme, sedangkan tokoh Islam lainnya menyatakan bahwa lahirnya Muhammadiyah harus dipahami dari perubahan sikap pemerintah Hindia-Belanda terhadap Kristenisasi penduduk Bumiputra. Intensifikasi kegiatan misionaris Protestan dan Katolik di Jawa Tengah memaksa umat Islam mengambil tindakan guna mencegah pemurtadan, yang ditandai dengan pengetahuan umat Islam mengira bahwa perpindahan agama ke Kristen dapat memberikan akses ke dunia modern, pendidikan modern yang lebih baik dan dengan demikian bisa menuju kemajuan (Beck, 2019). Dalam kondisi ini lah maka KH Ahmad Dahlan mendirikan sebuah organisasi tempat berkumpul umat Islam dalam istilah baca Alwi Shihab (1998) untuk membendung arus kristenisasi.

Muhammadiyah periode awal ini banyak dari umat Islam Bumi Putra terutama yang terpelajar bergabung dengan gerakan atau perkumpulan ini. Menurut KH Ahmad Dahlan dengan memperdalam pengetahuan tentang ajaran Islam berharap dapat membendung pengaruh *zending* dan misi Kristen. G.F. Pijper (1893-1988) yang waktu itu menjabat sebagai Penasehat Urusan

Bumiputera, menggolongkan Muhammadiyah sebagai “sebuah perhimpunan misi internal” (Pijper, 1984).

Misi internal ini menurut Herman L. Back (2019) dapat disebut sebagai karakter dari Muhammadiyah awal. KH Ahmad Dahlan pada masa ini mendirikan majelis *tabligh* sebagai corong untuk mempropagandakan agama, penyebaran ketauhidan (iman kepada Allah SWT) sebagai sarana untuk memurnikan dan memajukan keberagamaan umat Islam. Dengan media dakwah, *mauidzah*, *khotbah* di berbagai pertemuan umum maupun rapat khusus dan di sekolah-sekolah serta melalui tulisan KH Ahmad Dahlan penyebaran konsep keagamaan yang modern dan *revivalisnya* sehingga umat Islam di Jawa Tengah banyak bergabung dengan gerakan yang dilakukan Muhammadiyah.

Muhammadiyah menganggap dari awal *tabligh* adalah salah satu tugas terpenting, maka Muhammadiyah mendirikan bahagian *tabligh* (kalau sekarang disebut *majelis tabligh*) salah satu dari tujuh bagian paling awal Muhammadiyah (Salam, 1965). Dalam sejarah awal Muhammadiyah *tabligh* menjadi sarana perlawanan, khususnya ketika umat Islam dan persyarikatan terancam oleh kekuatan musuh. Muhammadiyah dalam konsep gerakannya menegaskan bahwa karakternya sebagai gerakan dakwah Islam melalui reorganisasi *majelis tabligh* secara mendasar yang pernah dirubah yang dinamakan majelis dakwah Islam sebagai reaksi atas mencuatnya musuh keduanya adalah popularitas paham komunis di tahun 1965 (Bakker, 1970). Menurut Ali (1970) pertamanya KH Ahmad Dahlan meniru konsep gerakan

misionaris Kristen yang menggabungkan khotbah, pendidikan, bantuan sosial dan pelayanan kesehatan. Pada awalnya Muhammadiyah mendirikan pendidikan modern dengan menggabungkan konsep pendidikan Islam dan konsep Barat yang ditandai bahwa sekolah-sekolah Muhammadiyah di satu sisi mempelajari ilmu-ilmu keIslaman dan di sisi lain juga menambahkan pelajaran-pelajaran umum ala Belanda, dan pada tahap inilah Muhammadiyah mengadopsi *modernisasi* pendidikan, karena KH Ahmad Dahlan sadar betul bahwa ketertinggalan umat Islam disebabkan kebodohan dan kolonialisme Barat.

Reformasi pendidikan Islam ini terinspirasi dari konsep pembaharuan di Timur Tengah yang digelorkan oleh Muhammad Abduh. Kalau kita lihat bahwa Abduh adalah generasi awal cendekiawan muslim yang menginspirasi sekularisasi di dunia Islam. Menurut John L. Esposito (1995) Muhammad Abduh digolongkan *sekularis* dan *westernis* yaitu mazhab yang mempunyai pemikiran bahwa sebuah kenyataan keunggulan Eropa harus diakui keberadaannya, bahkan harus diperhatikan demi kelangsungan hidup umat Islam, maka perlu dilakukan pola modernisasi. Menurut saya di titik ini lah pemikiran KH Ahmad Dahlan tidak menolak sekularisasi, dan bisa kita menyimpulkan bahwa KH Ahmad Dahlan adalah pemikir muslim pertama di Indonesia menginspirasi rasionalisasi Weberian dan fungsionalisme agama yang dikumandangkan Durkheim. Jika dilihat dari periodisasi kehidupan KH Ahmad Dahlan tentunya di saat Emile Durkheim dan Max Weber melontarkan pembaharuan agama di dunia Barat. Akan tetapi ini perlu penelitian khusus

melacak konvergensi pemikiran KH Ahmad Dahlan dengan sosiolog awal yang mengkaji persoalan agama.

Masa-masa awal kepemimpinan KH. Ahmad Dahlan (1912-1923) dengan mengumandangkan gerakan dakwah Islam “*amar ma'ruf nahi munkar*” dan ‘*tajdid*’, berakidah Islam, dan bersumber pada *al-Qur'an* dan *as-Sunnah* lihat Anggaran Dasar dan Anggaran Rumah Tangga Muhammadiyah (AD/ART). Dalam kepemimpinannya tentu gerakan ini disambut gegap gempita oleh umat Islam Bumiputera kala itu. Konsep gerakan modernis Islam yang menggabungkan antara *revivalis* dan modernis/sekularis (J.L. Esposito, 1988; Harahap, 2015; Hidayatullah, 2014; Rachman, 2010; Tibi, 1988).

Era awal ini menurut pengantar Kuntowijoyo dalam (Shihab A, 1998) KH Ahmad Dahlan dengan tidak meninggalkan tulisan, sepertinya ia ingin mengatakan bahwa *Al-Qur'an* dan *As-Sunnah* sudah cukup, tinggal pengamalannya. Kuntowijoyo berpendapat bahwa dengan tidak adanya tulisan mempunyai dua keuntungan dalam identitas organisasi modernis. Pertama, kelompok ini didirikan jadi energik, tidak tergantung dalam patokan-patokan era masa lalu, dan mudah menyesuaikan diri dengan semangat zamannya, Kedua, pengikutnya tidak terjebak pada *idolatry* (pemujaan tokoh), hal ini biasa terjadi bagi masyarakat awam sehingga menimbulkan *taklid* pada guru.

KH. Ahmad Dahlan dalam kiprah pembaruan melalui *tabligh* dengan menurut Kuntowijoyo (Shihab A, 1998) dengan model *teosentrisme* maksudnya segala sesuatu berakibat dikembalikannya segala persoalan ke *al-Qur'an* dan *as-Sunnah*, artinya tidak bertentangan dengan keduanya itu bisa

saja diambil meskipun bertentangan dengan tradisi. Termasuk dalam sistem sekolah yang menambahkan kurikulum umum, mendirikan panti asuhan, pemberdayaan perempuan, tempat berobat masyarakat (rumah sakit) dan kepanduan yang berasal dari Barat Kristen, Muhammadiyah mengadopsi konsep ini. Contoh lain seperti mendirikan *voluntary association* bertentangan dengan kebiasaan cara orang beragama masa itu. Mungkin inilah *konvergensi* pemikiran Durkheim yang waktu itu agama dihimpun oleh peran sentral *Kyai* (guru agama) dengan konsep Durkheim (1915) *mechanic solidarity*. KH Ahmad Dahlan mempunyai pemikiran sosiologis Durkheimian dengan pendekatan bahwa bila tokoh sentral itu sudah tiada, menyebabkan habislah sudah bangunan dan gerakannya. Dia kemudian menggunakan konsep *organic solidarity* untuk membangun organisasi supaya berjalan langgeng meskipun tanpa tokoh sentral.

Konsep *tajdid* (pembaruan) KH Ahmad Dahlan menulis terdapat dalam majalah suara Muhammadiyah tahun I (1915) no.2, hlm.29, ditulis “*Awit miturut paugeraning agama kita Islam, serta cocok kaliyan pikajenganipun jaman kemajuan...*” (“sebab menurut tuntutan agama kita Islam, serta sesuai dengan kemajuan zaman kemajuan...”), demi kemajuan itulah *tajdid* diperlukan supaya agama selaras dengan semangat zaman. Konsep *tajdid* inilah yang membuat Muhammadiyah semakin diterima dikalangan umat Islam. Konsep *tajdid* Muhammadiyah diinspirasi mazhab Ahmad bin Hanbal (164 H-885 H) atau Konsep *Fiqih Neo Hambalistis* mengenai konsep *teologis* menginspirasi konsep aqidah Ibnu Taimiyah (konsep teologis) yang konsepsi

“pintu *ijtihad* sudah terbuka”. Sedangkan konsepsi pemurniannya adalah terinspirasi dengan Muhammad bin Abdul Wahab (yang sering disebut gerakan Wahhabi) di Arab Saudi dan Sanusi di Tunisia dan Libya. Konsep ini pada perjalanannya dirumuskan menjadi dua bahagian yaitu; pertama pembaharuan dalam bidang aqidah dan ibadah yang sering disebut pemurnian (*purifikasi*) ajaran Islam (aqidah, Ibadah) dalam pelaksanaannya gerakan *tajdid* ini diarahkan menurut Kuntowijoyo dalam Alwi Shihab (1998) untuk menghilangkan *taklid* (*akseptasi* ketentuan hukum suatu ajaran dengan cara tidak kritis). Kedua konsep modernisasi Muhammadiyah mengembangkan kehidupan beragama dengan konsep rasionalitas dalam bidang *muamalah duniawiyah* seperti bidang sains, ekonomi, politik, sosial dan budaya.

Konsep rasionalisasi ini beliau mengambil pendekatan *konvergensi* dengan *rasionalisasi* Max Weber. *Rasionalisasi* menurut Weber (1987) dibedakan yang *instrumental* mengenai aturan teknis, strategis mengenai hubungannya dengan nilai normatif, etik mengenai hubungan manusia dengan Tuhan dan kognitif mengenai demitologisasi atau hilangnya fungsi mitos dan magis. Rasionalisasi muncul seiring *the disenchantment of the world* gagasan magis yang dinyatakan Nietzsche sebagai "Tuhan telah mati". Mengingat derajat modernisasi masyarakat yang satu dengan yang lain bisa berbeda, *demitologisasi* dan *rasionalisasi* juga berlangsung berbeda. Karena itu rasionalisasi akan berlangsung secara dialektik sebagai *learning processes* (Siebert, 2016; Berger,2016) melukiskan hubungan dialektik agama dan dinamika sosial berlangsung dalam tiga tahap; eksternalisasi ketika agama

sebagai ekspresi duniawi, objektivasi ketika agama menjadi fakta atau referensi tindakan dan internalisasi ketika agama diberi makna oleh penganutnya. Inspiratif pemikiran Weber tersebut maka gerakan sosial praksis Muhammadiyah malah melakukan proses rasionalisasi kehidupan beragama dengan harapan proses itu bisa menghilangkan konsep magis (*tahayul*, dan *khurafat*) dalam beragama. Untuk merespons kemajuan zaman yang ditandai konteks modernitas kehidupan yang salah satunya adalah menghargai hak asasi manusia (HAM) yang setara maka KH. Ahmad Dahlan pada tahun 1917 mendirikan sayap organisasi otonom perempuan pertama di Indonesia sebagai bukti keselarasan pemikiran sang Kyai terhadap merespon kemajuan zaman modern.

Penyebaran konsep pemikiran modernisnya tersebut melalui *tabligh-tabligh*, media Suara Muhammadiyah yang didirikan setelah 3 tahun berdirinya organisasi ini yaitu tahun 1915, sebagai media penyebaran ide-ide pembaruan dalam bidang agama ke Centro Jawa Tengah, Jawa Barat, dan Jawa Timur yang dilakukan KH. Ahmad Dahlan selama kurun lebih kurang 9 tahun yaitu 1912-1921 pengembangan organisasi modern. Sehabis keluarnya permisi penguasa kolonial buat mendirikan cerangah Muhammadiyah di luar Yogyakarta serta Jawa tahun 1921, sehingga mulailah aksi itu menyebar sampai ke Surabaya, Srandakan, Imogiri, Blora, serta Kepanjen (berdiri tahun 1921), Solo, Purwokerto, Pekalongan, Pekajangan, Banyuwangi, Jakarta serta Garut (berdiri tahun 1922).

Pada era kepemimpinan kedua, KH. Ibrahim (1923-1934) berdirinya cabang-cabang Muhammadiyah di Sumatera, tahun 1925 berdiri Muhammadiyah di Kudus serta dalam tahun itu pula, Muhammadiyah sudah mendirikan agen di Padang Panjang, Sumatera Barat MT. Arifin (2016). Melonjaknya efek Muhammadiyah tampak dari rapat tahunan Muhammadiyah ke- 11 yang diselenggarakan dalam 5-7 Maret 1922 serta dihadiri oleh dekat 1.000- 1.500 orang, yang 200 orang antara lain Ibu-ibu. Bagi DH. Burger (1977) energi rebut Muhammadiyah di daerah perkotaan serta wiraswasta pribumi. Menurut Burger (1977) dalam analisisnya bahwa menyatakan bahwa yang dimaksud dengan pengusaha pribumi adalah pengusaha yang mempunyai kegiatan di bidang perniagaan atau organisasinya semata-mata berdasarkan satu kontrak kerja yang terlihat menonjol ke luar lingkaran desa. Begitu juga Muhammadiyah masuk ke Sumatera di sambut dengan para saudagar Sumatera Barat. Dalam penelitian ini saya mau melihat Muhammadiyah di Sumatera terutama di Bengkulu. Pada era kepemimpinan KH Ibrahim menurut Nurhayati et.al. (2018) Muhammadiyah baru mengawali beralih dalam perkara *takhrij al-Hadis* serta persoalan-persoalan *ubudiah*, dalam tahun 1927 (era kepemimpinan Kyai Ibrahim), kala seseorang pengunjung dari India menentang *ubudiah* Muhammadiyah yang melakukan *Shalat Idul Fitri* di langgar Istana Yogyakarta, bagi pengunjung itu sepatutnya Muhammadiyah yang sudah memposisikan diri selaku aksi *tajdid* melakukan *shalat Idul Fitri* ataupun *Idul Adha* di tanah luas begitu juga yang dicoba oleh Rasulullah SAW. Mulai dikala itu Muhammadiyah menghimpun para *mualim* Muhammadiyah

buat membahas bermacam persoalan *ubudiah*, yang setelah itu diberi julukan *Majelis Tarjih*. Sedangkan dalam bidang kesehatan melembagakan gerakannya membuat lembaga Penolong Kesengsaraan Oemoem (PKO). Kemudian dalam bidang keagamaan mendirikan *Majelis Tarjih* yaitu majelis yang membahas permasalahan *ubudiah* (ibadah) kepada Allah SWT secara terlembaga yang ke depan sebuah majelis yang mengurus tentang tata cara warga Muhammadiyah dalam beribadah dan bermuamalah sebagai pokok acuan warga persyarikatan.

Majelis Tarjih menurut, Pradana Boy Zulian (2018) waktu ini baru menampakkan eksistensinya dengan cara handal dalam era kepemimpinan Mas Mansur tahun 1936-1942. Walaupun begitu pada kemajuan selanjutnya Nurhayati et al. (2018) melihat terjalin *alterasi* pengepresan pandangan keimanan pada Muhammadiyah. Era inilah dinamika kehidupan semakin kompleks dan pada batas tertentu Muhammadiyah mulai berhadapan dengan kekuatan-kekuatan eksternal, sehingga mulailah pemikiran-pemikiran bercorak ideologis muncul ke permukaan. Maksud pemikiran ideologis adalah orientasi pandangan mengenai perjuangan dan cita-cita gerakan dan strategi untuk mencapainya, yang mengakibatkan konsekuensi pada membangun pola paham perjuangan yang berhadapan dengan paham dan kekuatan lain serta proses sekularisasi dan modernisasi yang masif dalam kehidupan masyarakat yang setidaknya mengancam atau mengganggu keberadaan dan perkembangan Muhammadiyah. Menghadapi persoalan ideologi tersebut beliau merasionalisasikan konsep gerakan Muhammadiyah dengan menyusun 12 langkah: (1) memperdalam masuknya iman (2) Memperluas paham

(menggunakan rasionalisasi pemahaman) (3) Memperbuahkan budi pekerti (akhlak praksis) (4) momentum amalan *intikad* (Kritik, koreksi dan meneliti) (5) menguatkan persatuan (6) menegakkan keadilan (7) melakukan kebijaksanaan (8) penguatan majelis tanwir (9) menggalakkan konferensi bagian (10) mempermusyawarahkan putusan (11) mengawaskan gerakan dalam (12) mempersambungkan gerakan luar. Hingga tahun 1938 cabang Muhammadiyah telah merata ke seluruh daerah di Hindia Belanda.

Langkah selanjutnya, adalah dalam era kepemimpinan Ki Bagus Hadikusumo (1942-1953) pandangan keimanan di Muhammadiyah lebih muncul dalam perkara kepercayaan serta *adab ijtimaiyah*. Dalam periode inilah diformulasikan *Muqaddimah* Anggaran Dasar Muhammadiyah (MADM) buat lebih nyata baca pandangan hidup Muhammadiyah. Pada kesimpulan itu, diformulasikan dengan cara pendek serta padat buah pikiran serta fundamental pemikiran Ahmad Dahlan yang kesimpulannya melahirkan Muhammadiyah. Arah pandangan keimanan dalam rentang waktu ini pula banyak membidik dalam perkara perjuangan politis. Perihal ini dapat diperhatikan kala terjalin perbincangan hebat di Badan Perencanaan Kemerdekaan Indonesia (PPKI) yang dibangun dalam bertepatan pada 14 Agustus 1945 (kewajiban PPKI merupakan memutuskan Undang-Undang Dasar serta Mukadimahnya). Perbincangan antara yang membela serta anti penghapusan 7 tutur pada Piagam Jakarta dengan peranan melaksanakan syariat Islam untuk pemeluk-pemeluknya. Ki Bagus Hadikusumo termasuk yang sangat sungguh-sungguh menjaga 7 tutur itu, yang dalam durasi itu selaku Pimpinan Umum

Muhammadiyah. Pada periode ini keadaan internal Muhammadiyah mengalami krisis atau pelemahan ruh gerakan. Kondisi eksternal diterpa kehidupan duniawi (sekularisasi) yang sangat melemahkan gerakan Muhammadiyah. Persentuhan konsep sekularisasi di Barat yang menyebabkan proses memisahkan antara institusi negara dan Gereja. Pemikiran ini tentunya mempengaruhi tokoh-tokoh Muhammadiyah seperti Ki Bagus Hadikusumo antara perdebatan apakah Islam harus mengikuti model Barat yang memisahkan gerakan keagamaan dan negara. Tapi beliau sangat getol dalam memperjuangkan bahwa konsep Islamisasi dasar-dasar negara yang memasukan tujuh kata tersebut. Akhirnya beliau mengalah setelah diskusi dengan Kasaman Singodimejo bahwa demi persatuan Indonesia maka beliau mengalah (PP. Muhammadiyah, 2018).

Rentang waktu kepemimpinan AR. Sutan Mansur (1953- 1959), rentang waktu H.M. Yunus Anis (1959-1962) rentang waktu Ahmad Badawi (1962- 1968), berikutnya hingga dalam rentang waktu Azhar Bashir (1990-1995), pandangan keimanan pada Muhammadiyah dapat diucap "*fiqih sentris*" ataupun pula terdapat yang mengatakan "*syariah sentris*" meskipun juga tidak melepaskan terdapatnya kemajuan lain pada permasalahan kepercayaan serta akhlak *ijtimaiyah* yang lumayan penting. Bagi Haedar Nasir (2000) rentang waktu ini tokoh-tokoh Muhammadiyah di dominasi alumni pendidikan *madrasah* (pesantren) yang selaku orang dagang, serta swasta.

Periode H.M. Yunus Anis (1959-1962) Muktamar ke-35 ½ abad 1962 Penguatan identitas Muhammadiyah dalam ranah sosial keagamaan dan politik

dan budaya. Penyebabnya terpaan angin perubahan global yang materialistis dalam masyarakat maka periode ini menyusun Ideologi Muhammadiyah berbentuk Kepribadian Muhammadiyah 1992 yang berisi rumusan penting: “Apa Itu Muhammadiyah”, sebuah pernyataan tentang hakikat Muhammadiyah sebagai gerakan Islam yang mengandung 10 sifat Muhammadiyah. Baca dalam *Manhaj Gerakan Muhammadiyah* (PP. Muhammadiyah, 2018).

Pada era kepemimpinan Ahmad Badawi (1962-1968), masa ini melahirkan konsep ideologi Muhammadiyah yaitu Matan Keyakinan dan Cita-Cita Hidup Muhammadiyah (MKCH) dan *Khittah* Perjuangan Muhammadiyah (KPM). Dalam hal operasionalnya lahirnya Gerakan Jamaah dan Dakwah Jamaah (GJDJ). Hasil sidang tanwir 1969 di Ponorogo memutuskan konsep MKCH dan KPM. MKCH memutuskan 5 pokok pemikiran: Pada rumusan ke-1 dan kedua bersifat ideologis (mengenai pandangan Muhammadiyah tentang agama Islam. Pada pokok kelima: mengenai fungsi Muhammadiyah dalam kehidupan berbangsa dan bernegara. Muhammadiyah mengakui bahwa Pancasila sebagai falsafah negara, mengenai negara Indonesia berdasarkan Pancasila. Sikap Muhammadiyah terhadap negara kesatuan Indonesia juga dapat dirujuk pada kepribadian Muhammadiyah pada poin 5 yakni; “mengindahkan segala hukum, Undang-Undang, peraturan serta dasar dan falsafah negara yang sah (Nurhayati et al., 2018). Dalam konsepsi gerakan Muhammadiyah mencoba untuk konsisten tidak bermain dalam politik praktis dan inilah kecenderungan pemikiran sekularis pemimpin Muhammadiyah

sejak KH Ahmad Dahlan sampai masa Ahmad Badawi (1962-1968) (PP. Muhammadiyah, 2018).

Padahal di Barat masih kisruh dalam hubungan agama (Gereja) dan negara. Sosiolog Inggris Steve Bruce (2002) dalam karyanya *God is Dead* tentang sekularisasi di Barat. menyajikan paradigma “model klasik” dan inti Paradigma ini menegaskan, pada dasarnya, bahwa perubahan sosial yang terjadi di Barat dengan modernitas merusak keyakinan agama, praktik keagamaan, serta organisasi keagamaan dan, secara keseluruhan, fungsi sosial yang dicapai agama. Paradigma ini di dukung oleh sosiolog lain yang mengasumsikannya tentang itu, di antaranya Peter L. Berger (1973; 1999; 1969) dalam tulisan awalnya, Bryan R. Wilson (1992; 1959, 1993; 1997) dan Karel Dobbelaere (1987, 1999, 2002). Menurut Bruce (2002) sekularisasi adalah proses penurunan jangka panjang agama, khususnya dalam kekuatan sosial, popularitas dan prestise, serta dalam keyakinan dan praktik sosialnya. Ini adalah konsekuensi dari unsur-unsur yang membentuk modernitas. Modernisasi menyebabkan agama bermutasi sedemikian rupa sehingga kehilangan makna. Selain itu, penurunan ini sendiri disertai dengan penurunan dalam masuk akal keyakinan agama.

“Perubahan pada tataran struktural dan budaya membawa perubahan pada vitalitas keagamaan yang kita lihat pada menurunnya proporsi penganut agama konvensional. Intinya adalah: individualisme, keragaman dan *egalitarianisme* dalam konteks demokrasi liberal merongrong otoritas keyakinan beragama (2002: 30).

Muktamar Ke- 37 Di Yogyakarta 1968 terpilihnya Faqih Usman (1968), tapi beliau tidak sampai satu tahun menjabat karena beliau keburu meninggal

dan dilanjutkan oleh AR. Fakhruddin (1968-1990) mulai dari kurun waktu ini, Muhammadiyah dipandu oleh figur yang berlatar balik selaku pegawai negeri (departemen agama) termasuk Ahmad Badawi, biarpun ketiganya diketahui pula selaku Kiai alumni pondok madrasah. Faqih Usman apalagi sempat jadi Menteri Agama sepanjang 2 kali, adalah dalam era kabinet Halim (1949) serta dalam era kabinet Wilopo-Prawiro (1952-1953). Kedatangan elit yang pula pegawai negara pada Muhammadiyah itu nampak muncul semenjak era kepemimpinan AR. Fakhruddin yang lumayan lama (22 tahun) diiringi oleh kecondongan yang sama di jajaran kepemimpinan lainnya baik di tingkat pusat maupun wilayah serta daerah. Pertanda sosial ini diketahui selaku kedatangan elit aparat pada Muhammadiyah. Kehadiran birokrat di Muhammadiyah sejak era ini terjadilah kemunduran gerakan Muhammadiyah di tingkat cabang dan ranting, sebab pola pikir pemimpin Muhammadiyah yang sebelumnya saudagar-saudagar yang mempunyai manajemen waktu sendiri untuk menggerakkan dakwah di tingkat bawah dengan pola *volunter* KH. Ahmad Dahlan yang membiayai dakwahnya dengan biaya sendiri. Berubah menjadi pola pikir birokrat yang apabila ada kegiatan didahulukan dari anggaran yang ada ditambah lagi waktu untuk Muhammadiyah terbatas disebabkan dia mempunyai pekerjaan mengurus negara, sinyalemen ini menjadi awal kemunduran Muhammadiyah.

Riset yang sempat dicoba oleh Lembaga Pengkajian dan Pengembangan PP Muhammadiyah mengenai profil pimpinan Muhammadiyah anggota tanwir di tingkat pusat serta wilayah, tahun 1997, diperoleh informasi kalau 78

Persen badan arahan Muhammadiyah merupakan karyawan negara, sebaliknya riset lebih dahulu ialah tahun 1990 oleh instansi yang serupa membuktikan 77,09 % badan arahan Muhammadiyah dari tingkatan pusat, area serta wilayah merupakan karyawan negara, serta cuma 7,74 % selaku wirausaha serta orang dagang (Nurhayati et al., 2018).

Menelisik konstelasi pemikiran keagamaan Muhammadiyah sudah tidak kelihatan agresifnya lagi, diskursus ini disinyalir Nurhayati et al., (2018) sesungguhnya telah mulai timbul tahun 1970-an hingga 1990-an, ialah dengan timbulnya artikel teologi pembaruan islam, gagasan *sekularisasi* serta *desakralisasi* di Barat menerpa pola pikir pandangan cendekiawan Islam Indonesia. Muhammadiyah ditaksir sudah menyudahi peranannya selaku aksi pembaruan Islam, sudah jadi aksi konvensional, apalagi tidak lagi mempunyai antusias *ijtihadnya* dan hanya mampu mengurus amal usaha yang telah didirikan sebelumnya seperti sekolah dari taman kanak-kanak sampai perguruan tinggi, dan lembaga kesehatan seperti klinik dan rumah sakit serta panti-panti asuhan yang ada. Dawam Rahardjo (Hasanuddin, 2010) dan para ahli mensinyalir bahwa Muhammadiyah telah kehilangan elan vital gerakan yang dihembuskan oleh anggota Muhammadiyah.

Berbarengan dengan munculnya teologi pembaruan konsep sekularisasi dan liberalisasi pemikiran Islam tersebut, Muhammadiyah mulai mendapat gugatan khususnya menjelang Muktamar ke-41 di Surakarta tahun 1985. Muhammadiyah dinilai telah berhenti peranannya sebagai gerakan pembaruan Islam, telah menjadi gerakan tradisional, bahkan sudah tidak lagi memiliki

semangat *ijtihad*. Akibat kritikan itu maka pasca Muktamar, benar-benar terjadi lonjakan kemajuan pemikiran keagamaan di Muhammadiyah yang luar biasa. Bermunculan otokritik terhadap rumusan-rumusan keagamaan (rumusan Ideologis) yang selama ini dianggap telah mapan, tak terkecuali keputusan majelis *Tarjih* dalam HPT mengenai *al-Masail*, *al-Khams*, dan lain-lain.

Kemajuan terkini ini merupakan dalam masa kepemimpinan Muhammad Amin Rais (1995-2000). Pada saat yang sama pula mulai bergulir wacana Islam Liberal, Islam Sekuler, Islam Plural, dll. Perkembangan baru yang cukup menonjol dan bahkan dalam hal-hal tertentu menimbulkan polemik berkepanjangan dalam hal pemikiran keagamaan dalam Muhammadiyah. Pada durasi 2 tahun ekspedisi kepemimpinan Amien Rais sanggup mempengaruhi pandangan keimanan di badan Muhammadiyah. Dia mengangkat pimpinan Majelis Tarjih bukan figur yang berplatform *syariah* namun figur yang berilmu *Ushuluddin* ialah Muhammad Amin Abdullah. Perihal ini tercantum peristiwa yang di luar kelaziman. Amin Abdullah juga sudah merumuskan skema *Manhaj majelis Tarjih* selaku kesepadanan *Manhaj* yang sudah terdapat lebih dahulu yang setelah itu disahkan pada Munas *Tarjih* di Jakarta tahun 2000. Salah satu poin pada ketetapan itu merupakan mengenai mungkin memakai pendekatan hermeneutika pada uraian teks-teks keimanan, di sisi pendekatan *bayani*, *burhani*, serta *irfani*.

Pandangan Amin Abdullah yang lumayan revolusioner serta keberaniannya memasukkan unsur-unsur sekularisme, liberalisme serta pluralisme dan multikulturalisme pada pemikiran-pemikiran keagamaannya ke

ranah pandangan Muhammadiyah, dalam satu bagian menghasilkan Muhammadiyah jadi terus menjadi sanggup meluaskan pandangan keagamaannya, bawa angin *fresh* untuk terciptanya atmosfer keberagaman yang relatif rukun terhadap keyakinan agama yang berlainan apalagi perbedaan agama juga dapat dijumpai dengan *style* pandangan ini. Namun dalam bagian sisi lain, pandangan keimanan model ini malah memunculkan permasalahan sendiri untuk sebagian elit Muhammadiyah, hingga terdapat yang membahayakan hendak terbentuknya pendangkalan kepercayaan di golongan Muhammadiyah. Perihal ini pula lalu legal hingga berakhirnya kepemimpinan Achmad Syafei Maarif (2000-2005). Dan sampai warga Muhammadiyah memberikan cap kepada Buya Syafi'i seorang yang *sekularis, liberalis* yang akan merusak keyakinan Muhammadiyah. Warga Muhammadiyah yang aliran *salafiyah* yang menuduh buya Syafei seperti itu. Akhirnya pemikiran liberal dan sekuler Muhammadiyah berhenti ketika berakhirnya kepemimpinannya (Nurhayati et al., 2018).

Kepemimpinan Din Syamsuddin (2005-2010) Muhammadiyah memajukan fundamental pikiran yang jadi tindakan sah Muhammadiyah. Fundamental pikiran itu paling utama mengenai komitmen aksi, pemikiran keimanan, kebangsaan, dan kemanusiaan, dituangkan pada suatu jargon "*Zawahiri al- Afkar al- Muhammadiyah Abra Qarn mina al-Zaman*". Tindakan sah ini memiliki fundamental pikiran mengenai: awal, komitmen kegiatan, penekanan kalau Muhammadiyah serupa jati dirinya selalu Istiqamah buat memberikan komitmen yang setinggi-tingginya guna memajukan kehidupan

penganut, bangsa, serta mayapada manusiawi selaku satu buah ikhtiar menyebarluaskan Islam yang bermodel *rahmatan lil 'alamin*. Muhammadiyah hendak melakukan *tajdid* (pembaruan) pada gerakannya sehingga di masa kehidupan modern era ke-21 yang lingkungan ini cocok dengan agama serta kepribadiannya sanggup menampakkan diri selaku fondasi stamina aktivitas pencerahan peradaban di bermacam area kehidupan.

Kedua, Pemikiran Keimanan, bermuatan penerangan bahwa Islam merupakan Ajaran Allah yang dibawa para Rasul sampai Rasul akhir Muhammad Saw. merupakan anutan yang memiliki petunjuk, penyerahan diri, belas kasihan, faedah, keamanan, serta keceriaan hidup penganut khalayak di bumi serta alam baka. Agama dan paham Islam yang elementer itu diaktualisasikan oleh Muhammadiyah pada wujud aksi Islam yang melaksanakan tujuan ajakan serta *tajdid* buat kegunaan hidup semua umat manusia.

Ketiga, Pandangan tentang Kehidupan, berisi penegasan memasuki babak baru globalisasi, selain melahirkan pola hubungan positif antarbangsa dan antarnegara yang serba melintasi, pada saat yang sama melahirkan hal-hal negatif dalam kehidupan umat manusia sedunia. Di era global ini masyarakat memiliki kecenderungan penghambaan terhadap egoisme (*ta'bid al-nafs*) penghambaan terhadap materi (*ta'bid al-mawad*), penghambaan terhadap nafsu seksual (*ta'bid al-sahawāt*), dan penghambaan terhadap kekuasaan (*ta'bid al-siyasiyyah*) yang menggeser nilai-nilai *fitri* (otentik) manusia dalam

ber Tauhid (keimanan terhadap Allah swt) dan hidup dalam kebaikan di dunia dan akhirat.

Keempat, skedul serta tahap kedepan, peneguhan usia menyongsong satu zaman pernah menempa kedewasaan Muhammadiyah buat tidak tahu letih pada berkecimpung melaksanakan tujuan dakwah serta *tajdid* buat perkembangan pemeluk, bangsa, serta bumi manusiawi (Burhani, 2016, 2018; M. Syamsuddin, 2018; M. D. (Epilog) Syamsuddin, 2015).

Bila sepanjang ini Muhammadiyah sudah menggoreskan kepeloporan pada pemurnian serta pembaruan pemikiran Islam, pengembangan pendidikan Islam, jasa kesehatan serta keselamatan, dan pada pembinaan intelek serta perkembangan warga, sehingga dalam umurnya menghadap satu era ini Muhammadiyah tidak hanya melaksanakan revitalisasi gerakannya, pula bertenggang buat melaksanakan peran-peran terkini yang ditatap lebih positif serta lebih bermaslahat untuk perkembangan peradaban. Saya memperhatikan kalau pandangan para elit Muhammadiyah yang sangat besar pengaruhnya merupakan dalam masa muktamar ke-43 tahun 1995, muktamar ke-44 tahun 2000, muktamar ke-45 tahun 2005, serta muktamar ke-46 tahun 2010. Relevansi rentang waktu muktamar itu pengarang seleksi bersumber pada estimasi kalau masa-masa itu merupakan era maraknya bermacam pandangan keimanan pada Islam lagi mendapatkan penghargaan dari umat Islam di Indonesia.

3. *Manhaj* (peta jalan/metode) Gerakan Muhammadiyah

Haedar Nashir (2013) mengatakan bahwa pengertian *Manhaj* dalam bahasa Arab: *Manhaj* dan *minhaj* adalah jalan terang, jalan nyata, metode, dan lebih luas lagi sistem. Sedangkan pemikiran Muhammadiyah disebut juga “*Manhaj*” karena pemikiran tersebut bermakna pokok gagasan yang tersistematisasi sebagai tatanan keyakinan, pemikiran, dan tindakan yang di dalamnya terdapat paham dan metodologi berpikir tertentu untuk melakukan suatu gerakan. *Manhaj* gerakan yang tersistematisasi tersebut dalam wacana kontemporer dapat disinonimkan atau dipertautkan dengan pandangan dunia (*worldview*) atau dengan kata lain ideologi (*ideology*). Pengertian yang luas, yaitu seperangkat paham tentang kehidupan dan perjuangan untuk mewujudkan menjadi kenyataan. *Manhaj* gerakan yang mengandung sistem gerakan tersebut berlaku secara konstitusional (resmi secara organisasi) dan institusional (bersifat kelembagaan) dalam Muhammadiyah yang dicerminkan sekumpulan gagasan yang tersistem dan sekaligus menggambarkan denyut nadi dan dinamika perkembangan pemikiran yang terjadi dari setiap periode kesejarahan Muhammadiyah. Pemikiran-pemikiran resmi Muhammadiyah tersebut menurut Haedar sebagai *Manhaj* atau sistem gerakan.

Sejarah pemikiran resmi Muhammadiyah yang disebut *Manhaj* tersebut dapat dilihat dari awal berdirinya Muhammadiyah setidaknya ada lima argumentasi menurut Haedar (2013) dalam kesejarahan Muhammadiyah. *Pertama*, pemikiran resmi dalam Muhammadiyah setelah era K.H. Ahmad

Dahlan berlalu (beliau wafat tahun 1923), secara substansial pemikiran tentunya memiliki ketersambungan dengan pemikiran dasar dan jiwa gerakan Muhammadiyah sejak pendirian Muhammadiyah. Pemikiran itu dilanjutkan oleh Kyai Mas Mansur ketika mengupas tentang Islam yang kemudian mengupas tentang masalah lima (*al-Masail al-Khamsah*) tentang Islam. Pemikiran tersebut Menurut Hadjid (1959) memiliki kesamaan dengan metode berpikir Kyai Ahmad Dahlan dalam mempertanyakan apa itu agama. Kemudian perkembangan pemikiran Muhammadiyah yang digagas oleh Ki Bagus Hadikusumo yang disahkan dalam tanwir tahun 1961 secara jelas dalam penjelasannya. Menurut Haedar (2013) merupakan hasil ungkapan Ki Bagus Hadikusumo menyoroti kembali pokok-pokok pikiran KHA Dahlan, sebagai sambungan dan ikhtiar untuk menghidupkan kembali pemikiran dan jiwa gerakan Muhammadiyah sebagaimana yang diperjuangkan oleh KHA Dahlan.

Kedua, pemikiran KHA Dahlan memang tidak tersistematis sebagai bentuk pemikiran yang utuh seperti karya tulis yang lengkap, tapi ide mendasar dan esensi pemikirannya bisa di-konstruksi secara anatomi oleh Hadjid dalam buku *Tujuh Falsafah Ajaran dan Tujuh Belas Kelompok Ayat-ayat Al-Qur'an* (Hadjid, n.d.). Menurut Nasir (2013) karya nyata KHA Dahlan dalam gerakan Muhammadiyah seperti mendirikan *madrasah diniyah ibtidaiah al-Islamiah* tahun 1911, gerakan *Al-ma'un*, terbentuknya majelis Penolong Kesengsaraan Oemoem (PKO) tahun 1922, didirikannya Aisyiyah tahun 1917, dan juga kepeloporan pembaharuan tersebut sebuah cerminan

spirit dan pemikiran pendiri Muhammadiyah tersebut untuk menghadirkan Islam yang murni dan berkemajuan. Islam yang didakwakan KHA Dahlan bukan hanya terinternalisasi sebagai nilai personal dalam kesadaran individu belaka, akan tetapi terinstitusionalisasi (melembaga) ke dalam kehidupan kolektif manusia, sehingga melahirkan kemajuan dalam beragama Islam.

Ketiga, pemikiran-pemikiran resmi dalam Muhammadiyah dikatakan sebagai *Manhaj* sebab merupakan sistematisasi dari perspektif tertentu dalam membuat dan mengaktualisasikan gagasan itu, melalui kelembagaan dalam kehidupan berbasis pandangan ajaran Islam. Menurut Haedar (2013) dalam kaitan dengan konsep visi dan misi gerakan hasil rembug Nasional di Cimacan tahun 2006 *Manhaj* gerakan identik dengan sistem gerakan Muhammadiyah, karena di dalamnya menyangkut hal-hal yang bersifat ideal dan cara untuk merealisasikan dalam kehidupan yang dihadapi Muhammadiyah. Ali (1985) berpandangan bahwa kelahiran pola institusi tahun 1927 yang kemudian menjadi sistem yang paling otoritatif dalam Muhammadiyah mengandung prinsip-prinsip kenisbian akal, tidak berorientasi pada orang atau mazhab, terbuka, dan toleran. Hal ini menurut Haedar (2013) memiliki kandungan pengertian bahwa pemikiran keagamaan berubah menjadi suatu *Manhaj* ketika mengalami *institusionalisasi* (kelembagaan) yang menjadi kompas untuk meyakini, memahami, dan mengamalkan ajaran Islam dalam Muhammadiyah, kemudian menjadi acuan

pokok dalam pemikiran keagamaan di gerakan Muhammadiyah, kendati tidak menjurus untuk menjadi mazhab dan selalu terbuka pada pembaharuan.

Kempat, pemikiran Muhammadiyah yang berkaitan dengan *khittah* atau garis perjuangan, yang diformalisasikan tahun 1956 (*khittah* Palembang), dan diperdalam pada tahun 1971 di Ujung Pandang yang disebut *Khittah Ujung Pandang*, secara mendalam dan historis memiliki semangat yang sama dengan berdirinya Muhammadiyah sejak awal yang lebih memilih sebagai gerakan dakwah kemasyarakatan yang sering disebut dakwah kultural dan tidak memilih gerakan politik atau struktural. Kyai Dahlan memilih Muhammadiyah dengan fokus gerakan yang berorientasi pada dakwah kemasyarakatan menurut Hadjid (1959) keputusan tersebut tercatat dalam rapat tahun 1918 yang membahas penolakan tawaran Haji Agus Salim untuk menjadi organisasi Islam tersebut menjadi partai politik. Menurut Nashir (2013) hasil rapat tersebut sekaligus mengukuhkan *Manhaj (khittah)* Muhammadiyah bukan gerakan politik. Pilihan menjadi bukan gerakan politik inilah di kemudian hari oleh para akademisi digolongkan sebagai gerakan “kultural”, yang mempunyai implikasi jangka panjang yang positif bagi kelangsungan Muhammadiyah sebagai gerakan Islam menurut (Alfian, 2010; Beck, 2019; Nakamura, 2012) suatu gerakan yang besar dan mengakar kuat dalam masyarakat.

Kelima, *Manhaj* Muhammadiyah menjadi etos penggerak yang memandu gerak langkah Muhammadiyah tumbuh dan berkembang menjadi besar dan mampu saat ini bertahan se-abad. *Manhaj* atau ideologi sudah

menjadi pondasi gerakan Muhammadiyah dalam bergerak dan berkembang sampai saat sekarang ini. Dalam menganalisis gerakan Muhammadiyah tentunya kita perlu melihat kandungan isi *Manhaj* dan ideologi berupa nilai-nilai dasar yang menjadi sumber inspirasi, motivasi, visi, misi, orientasi dan cita-cita yang bersumber dari pokok ajaran Islam. Kemudian nilai-nilai pokok Islam itu diformalisasikan dalam pikiran-pikiran organisasi secara sistemik dan sistematis yang terdapat dalam Mukadimah Anggaran Dasar Muhammadiyah (MADM), *Matan Keyakinan dan Cita-cita Hidup* (MKCH), Kepribadian, Khittah, dan Pedoman Hidup Islami Warga Muhammadiyah (PHIWM) (PP Muhammadiyah, 2018).

Manhaj dan ideologi Muhammadiyah berfungsi ganda, menurut Khoiruddin dan Amar (2018) di satu sisi, sebagai landasan normatif dan pembingkai seluruh gerakan sehingga memiliki daya pikat, peneguhan dan penguatan internal. Di sisi yang lain, *Manhaj* dan ideologi berfungsi sebagai jangkar gerak dan dinamika persyarikatan dalam melakukan konstruksi dan pencerahan seluruh dimensi kehidupan. Untuk menghidupkan dua fungsi tersebut seluruh aktivis persyarikatan dituntut secara simultan melakukan revitalisasi dan mentransformasi makna *Manhaj* dan ideologi dalam semangat pencerahan.

4. Ideologi Muhammadiyah

Sistem pemikiran Muhammadiyah yang menjadi sistem pemikiran resmi organisasi, yang di luar pakem Anggaran Dasar dan Anggaran Rumah Tangga Muhammadiyah atau pada era Kyai Dahlan disebut *Statuten*

Muhammadiyah, dimulai pada era kepemimpinan Kyai Haji Mas Mansur dalam periodisasi 1937-1942. Pada era inilah dinamika kehidupan semakin kompleks dan pada batas tertentu Muhammadiyah mulai berhadapan dengan kekuatan-kekuatan eksternal, sehingga mulailah pemikiran-pemikiran bercorak ideologis muncul ke permukaan. Pemikiran ideologis yang dimaksud adalah orientasi pandangan mengenai perjuangan dan cita-cita gerakan dan strategi untuk mencapainya, yang mengakibatkan konsekuensi pada membangun pola paham perjuangan yang berhadapan dengan paham dan kekuatan lain serta proses sekularisasi dan modernisasi yang masif dalam kehidupan masyarakat, yang setidaknya mengancam atau mengganggu keberadaan dan perkembangan Muhammadiyah.

Paham Islam yang melahirkan sistem gerakan Islam bercorak tertentu sesuai dengan spirit dan cita-cita gerakan ini lahir merespons perkembangan zaman yang dalam referensi keilmuan disebut Ideologi atau pandangan dunia. Pemikiran-pemikiran keagamaan Kiai Dahlan yang melekat dalam kelahiran Muhammadiyah menurut Jainuri (2002) disimpulkan sebagai *genre "ideologi Reformis"* yang menghadirkan Islam yang murni sekaligus menawarkan reformasi atau pembaruan bagi kebangunan umat Islam.

Untuk melihat pengertian pokok persoalan tentang Ideologi Keyakinan Hidup Muhammadiyah yang disusun oleh panitia *tajdid* seksi "Ideologi Keyakinan Hidup Muhammadiyah terdapat dalam keputusan muktamar ke-37 tahun 1968 dinyatakan bahwa ideologi adalah ajaran atau ilmu pengetahuan yang secara sistematis dan menyeluruh membahas mengenai

gagasan, cara-cara, angan-angan atau gambaran dalam pikiran untuk mendapatkan keyakinan mengenai hidup dan kehidupan yang benar dan tepat.

Sementara itu, ideologi secara bahasa berasal dari bahasa Yunani, *ideos* yang berarti ide, gagasan, pemikiran, dan pandangan hidup; *logos* bermakna pengetahuan dan ilmu pengetahuan. Sehingga ideologi bermakna ilmu tentang pandangan hidup dan gagasan. Adapun yang dimaksudkan dengan ideologi Muhammadiyah menurut Abdullah (2000) adalah pandangan hidup Muhammadiyah di dalam men-konstruksi realitas dan memberikan motivasi etis dan teologis dalam rangka reformasi sosial.

Sehingga yang dimaksudkan dengan landasan ideologis Muhammadiyah menurut Kuntowijoyo (1993) adalah segala acuan dan norma yang terinspirasi dari nilai-nilai *al-Qur'an* dan *as-Sunnah* yang diputuskan oleh Muhammadiyah untuk digunakan dalam menggerakkan dan memberikan warna untuk dijalankan oleh pengurus maupun anggota Muhammadiyah. Pandangan teologis dan ideologi Muhammadiyah dapat ditemukan dalam dokumen-dokumen sebagai berikut: *Muqaddimah Anggaran dasar Muhammadiyah (MADM)*, *Matan* dan *Keyakinan dan Cita-Cita Hidup Muhammadiyah (MKCH)*, *Kepribadian Muhammadiyah (KM)*, dan *Khittah Perjuangan Muhammadiyah (KPM)*. Muhammadiyah sebagai suatu organisasi bercita-cita untuk mewujudkan masyarakat Islam yang sebenar-benarnya. Pada bagan menggapai harapan itu, Muhammadiyah wajib berdiri di atas sendi yang kuat dengan berpedoman konsisten dalam prinsip Islam, selaku termaktub pada *al-Qur'an* serta *Sunnah* Rasulullah. Prinsip-

prinsip itu dikemas pada prinsip-prinsip atau pendirian yang dijabarkan pada *Muqaddimah* Anggaran Dasar Muhammadiyah. *Muqaddimah* ini disusun dalam era kepemimpinan Ki Bagus Hadikusumo yang periodisasinya berjalan dari tahun 1943-1953. *Muqaddimah* ini disusun untuk memenuhi keinginan menanggulangi problem pada diri Muhammadiyah sendiri. Sehabis 40 tahun Muhammadiyah berkiprah mulai terasa kekaburan semangat pergulatan di kalangan anggota-anggotanya. Perihal ini nampak dalam kejadian mulai terdesak perkembangan serta kemajuan jiwa atau roh Muhammadiyah oleh kemajuan lahiriah. Di sisi itu, akibat dari luar yang tidak cocok dengan jiwa atau roh Muhammadiyah meningkat besar. Hal seperti itu yang mendesak Ki Bagus Hadikusumo dalam tahun 1945 mulai merumuskan prinsip-prinsip pandangan yang berjalan dari durasi ke durasi, yang setelah itu kesimpulan itu disahkan dalam tahun 1951. *Muqaddimah* tersebut mengandung 7 pikiran utama. Saat sebelum masuk ke pada 7 utama itu, diawali dengan menukil Pesan Al- Fatihah [1]: 1- 7:

“Dengan nama Allah Yang Maha Pemurah dan Maha penyayang. Segala puji bagi Allah yang mengasuh semua alam; Yang Maha pemurah dan Maha penyayang; Yang memegang pengadilan pada Hari Kemudian; Hanya kepada Engkau hamba meminta pertolongan; Berilah petunjuk kepada hamba akan jalan yang lempang, jalan orang-orang yang telah Engkau beri kenikmatan; yang tidak dimurkai dan tidak tersesat.”

“Saya Ridha; bertuhan kepada Allah, beragama kepada Islam dan bernabi kepada Muhammad Rasulullah Shallallahu ‘alaihi wa salam”.

Pokok pikiran *pertama*, hidup manusia harus berdasar Tauhid (mengesakan) Allah, bertuhan, beribadah serta tunduk dan taat kepada Allah.

Pokok pikiran ini dirumuskan dalam teks *Mukadimah* sebagai berikut: “*Amma ba’du*. Bahwa sesungguhnya keTuhanan itu adalah hak Allah semata. Ber-Tuhanlah dan beribadah serta tunduk dan taat kepada Allah adalah satu-satunya ketentuan yang wajib atas tiap-tiap makhluk, terutama manusia.” Pokok pikiran *kedua*: hidup manusia itu bermasyarakat. Pokok pikiran ini dirumuskan dalam teks *mukadimah* sebagai berikut “Hidup bermasyarakat itu adalah *Sunnah* (hukum *kodrah iradah*) Allah atas manusia.”

Pokok pikiran *ketiga*, hanya hukum Allah yang sebenar-benarnya satu-satunya yang dapat dijadikan sendi untuk membentuk pribadi yang utama dan mengatur ketertiban hidup bersama (masyarakat) dalam menuju hidup bahagia yang hakiki di dunia dan akhirat. Pokok pikiran ini dirumuskan dalam *Muqaddimah* sebagai berikut: “Masyarakat yang sejahtera, aman, damai, makmur, dan bahagia hanyalah dapat diwujudkan di atas keadilan, kejujuran, dan persaudaraan gotong royong dengan bersendikan hukum Allah yang sebenar-benarnya, lepas dari pengaruh *syaitan* dan hawa nafsu.”

Pokok pikiran *keempat*, berjuang menegakkan dan menjunjung tinggi agama Islam untuk mewujudkan masyarakat Islam yang sebenar-benarnya adalah wajib sebagai ibadah kepada Allah dan berbuat *ihsan* kepada manusia/masyarakat. Pokok pikiran ini dirumuskan dalam *Muqaddimah* sebagai berikut: “Menjunjung tinggi hukum Allah lebih daripada hukum yang manapun juga adalah kewajiban mutlak bagi tiap-tiap orang yang mengaku berTuhan kepada Allah. “Agama Islam adalah agama Allah yang dibawa oleh sekalian Nabi sejak Nabi Adam sampai Nabi Muhammad SAW. Dan

diajarkan kepada umatnya masing-masing untuk mendapatkan hidup bahagia di dunia dan akhirat.”

Pokok pikiran *kelima*, perjuangan menegakkan dan menjunjung tinggi agama Islam sehingga terwujud masyarakat Islam yang sebenar-benarnya, hanyalah akan berhasil bila dengan mengikuti jejak (*ittiba'*) perjuangan para Nabi, terutama Nabi Besar Muhammad SAW. Pokok pikiran ini dirumuskan dalam *Muqaddimah* sebagai berikut : “*Syahadat*, untuk menciptakan masyarakat yang bahagia dan sentosa sebagaimana yang tersebut di atas itu, tiap-tiap orang terutama umat Islam, umat yang percaya kepada Allah dan hari kemudian, wajiblah mengikuti jejak sekalian Nabi yang suci, beribadah kepada Allah dan berusaha segiat-giatnya mengumpulkan segala kekuatan dan menggunakannya untuk menjelmakan masyarakat di dunia ini, dengan niat yang murni tulus dan ikhlas karena Allah semata-mata dan hanya mengharapkan karunia di hadirat Allah dan *Ridha-Nya* belaka, serta mempunyai rasa tanggung jawab di akhirat atas segala perbuatannya; lagi pula harus sabar dan tawakal berteguh hati, menghadapi kesukaran atau kesulitan yang menimpa dirinya, atau rintangan yang menghalangi pekerjaannya, dengan penuh pengharapan perlindungan dan pertolongan Allah Yang Mahakuasa.”

Pokok pikiran *keenam*, perjuangan mewujudkan pikiran-pikiran tersebut hanyalah dapat dilaksanakan dengan cara berorganisasi. Organisasi adalah satu-satunya alat atau cara perjuangan yang sebaik-baiknya. Pokok pikiran ini dirumuskan dalam *Muqaddimah* sebagai berikut: “Untuk

melaksanakan terwujudnya masyarakat yang demikian itu, maka dengan berkat dan rahmat Allah dan didorong oleh firman Allah dalam *al-Qur'an*” (Ali-Imran [3]: 104).

“Dan hendaklah ada diantara kamu segolongan umat yang menyeru kepada kebajikan, menyuruh kepada *ma'ruf* dan mencegah dari yang *mungkar*; merekalah orang-orang yang beruntung.”

Pada tanggal 8 *Dzulhijjah* 1330 *Hijriah* atau 18 November 1912 *Miladiyah*, oleh Almarhum KH. Ahmad Dahlan, didirikan suatu Persyarikatan sebagai “gerakan Islam” dengan nama Muhammadiyah yang disusun dengan Majelis (bagian-bagiannya), mengikuti peredaran zaman serta berdasarkan “*Syura*” yang dipimpin oleh hikmah kebijaksanaan dalam Permusyawaratan Muktamar.”

Pokok pikiran ketujuh, prinsip-prinsip pendirian seperti yang diterangkan dan diuraikan di muka itu adalah yang dapat untuk melaksanakan ideologinya terutama untuk mencapai cita-citanya, adalah terwujudnya masyarakat yang adil dan makmur lahir batin yang *diridhai* Allah, adalah masyarakat “Islam yang sebenar-benarnya.” Pokok pikiran ini dirumuskan dalam *mukadimah* sebagai berikut: “Kesemuanya itu perlu, untuk menunaikan kewajiban mengamalkan perintah-perintah Allah dan mengikuti *Sunnah* Rasul Nabi Muhammad SAW, guna mendapat karunia dan *Ridha-Nya* di dunia dan akhirat, dan untuk mencapai masyarakat yang sentosa dan bahagia disertai nikmat dan rahmat Allah yang melimpah-limpah sehingga merupakan: “Suatu Negara yang indah, bersih, suci dan makmur di bawah perlindungan Tuhan Yang Maha Pemurah.

Maka di akhir *Muqaddimah* anggaran Dasar Muhammadiyah tertulis:

“Maka dengan Muhammadiyah ini mudah-mudahan umat Islam dapat dihantarkan ke pintu gerbang surga *jannatun na'im* dengan *Keridhoan* Allah yang *Rahman* dan *Rahim*.”

5. Pembaharuan Islam di Sumatera dan Bengkulu”

Organisasi Islam Muhammadiyah yang kini lebih dikenal dengan sebutan Persyarikatan Muhammadiyah, didirikan oleh Muhammad Darwis yang kemudian dikenal dengan nama K.H. Ahmad Dahlan di Kauman Yogyakarta, pada tanggal 8 Dzulhijjah 1330 H /18 Nopember 1912. Beliau adalah pegawai kesultanan Kraton Yogyakarta sebagai seorang *Khatib* dan sebagai pedagang (Alfian, 2010; Ricklefs, 2008). Melihat keadaan umat Islam pada waktu itu dalam keadaan *jumud*, beku dan penuh dengan amalan-amalan yang bersifat mistik, beliau tergerak hatinya untuk mengajak mereka kembali kepada ajaran Islam yang sebenarnya berdasarkan *al-Qur'an* dan *al-Hadits*. Muhammadiyah didirikan dengan tujuan awalnya adalah mengadakan sebuah perkumpulan, yang berdasarkan Anggaran Dasarnya, untuk menyebarkan ajaran Islam diantara penduduk Bumiputra di *Residensi* Yogyakarta dan daerah-daerah sekitarnya untuk memajukan kehidupan beragama dari para anggota persyarikatan (J Blumberger, 1932). Dengan memperdalam ajaran agama Islam KH. Ahmad Dahlan berharap bisa membangun sebuah arus untuk membendung pengaruh zending penjajahan dan misi agama yang dibawahnya. Pijper (1984) menggolongkan Muhammadiyah sebagai “sebuah perhimpunan dengan misi internal”.

Misi internal menurut Pijper (1984) dapat disebut sebuah karakter dari Muhammadiyah sejak awal kelahiran menekankan pada misi *tabligh*, *aqidah*

(keimanan), propaganda agama, dan misi internal sebagai sarana untuk memurnikan dan memajukan kehidupan agama bagi umat Islam, dengan cara berdakwah, *mauidzah*, *khotbah* dan mendirikan lembaga pendidikan serta melalui tulisan-tulisan. Walaupun tidak banyak tulisan KH. Ahmad Dahlan yang dia tinggalkan, akan tetapi beliau membangun ajaran Islam dengan karya nyata.

Berdasarkan dokumen tertulis yang diserahkan kepada pemerintah kolonial Belanda yang diakui oleh surat keputusan pemerintah pada 22 Agustus 1914, pada awalnya Muhammadiyah mempunyai tujuan: (1) menyebarkan pengajaran *Agama Kanjeng Nabi Muhammad Shallallahu Alaihi Wasalam* kepada penduduk Boemipoetra di dalam *Residentie* Yogyakarta dan (2) memajukan hal-hal agama kepada anggota-anggotanya. Untuk meraih tujuan ini dengan kegiatan atau gerakan dengan (a) memperdirikan dan memelihara atau menolong hal pengajaran, (b) mengadakan perkumpulan anggota-anggotanya dan lain anggota yang suka datang dalam pengajian, (c) Memperdirikan dan memelihara atau menolong langgar-langgar (wakaf dan masjid) dan (d) Mengeluarkan sendiri atau memberi pertolongan kepada yang mengeluarkan buku-buku, surat sebaran, surat sabetan, dan surat-surat kabar, yang di dalam termuat perkara-perkara agama Islam (Beck, 2019; J Blumberger, 1932; Noor, 1973).

Era kepemimpinan KH. Ahmad Dahlan (1912- 1922), Muhammadiyah terbatas di keresidenan Yogyakarta, Surakarta, Pekalongan, serta Pekajangan. Tidak hanya Yogya, cerangguh Muhammadiyah berdiri di kota-kota itu.

Wilayah pembedahan Muhammadiyah mulai diluaskan sehabis tahun 1917. Dalam tahun itu kelompok Budi Utomo melangsungkan kongres di Yogyakarta dalam (informasinya yang didapat bahwa rumah KH. Ahmad Dahlan sebagai pusat kongres tersebut), pada waktu itu Dahlan dapat mempesona dalam kongres tersebut melalui *tabligh* yang dia lakukan, sehingga pengurus Muhammadiyah banyak menerima permintaan dari berbagai tempat di pulau Jawa untuk mendirikan cabang. Akan tetapi dalam Anggaran Dasar dan Anggaran Rumah Tangga Muhammadiyah pada saat itu belum ada termasuk dalam kegiatan perluasan ke daerah lain di luar Yogyakarta, sehingga ada tuntutan untuk merubah dulu AD-ART. Pengembangan organisasi tahun 1920, kegiatan Muhammadiyah diluaskan meliputi seluruh pulau Jawa dan pada tahun berikutnya 1921 Muhammadiyah sudah membuka perluasan dakwahnya ke seluruh Indonesia (Noor, 1973).

Banyaknya permintaan pendirian Muhammadiyah di luar pulau Jawa menurut Noor (1973) disebabkan beberapa faktor yaitu terutama pribadi KH. Ahmad Dahlan dengan caranya berdakwah (*tabligh*) berbentuk propaganda dengan memperlihatkan toleransi dan pengertian para pendengarnya yang disambut oleh pendengarnya yang antusias waktu itu. Pada waktu itu Dahlan telah membaca tulisan-tulisan pembaharu dari Mesir seperti Muhammad Abduh. Sebuah kisah yang ditulis dalam bukunya Dealer Noer:

Suatu ketika Dahlan dan Soorkatti duduk berhadap-hadapan di dalam sebuah gerbong kereta api di Jawa tanpa mengenal satu sama lain. Untuk menghabiskan waktunya Dahlan pada waktu itu membaca *tafsir Al-Manar* dari Abduh dan hal ini sangat menarik perhatian Soorkatti yang tidak menyangka seorang pribumi dapat membaca kitab yang sangat ilmiah itu. Hal ini menimbulkan percakapan antara keduanya

yang menyampaikan pada janji bersama bahwa mereka akan bekerja untuk menyebarkan pemikiran Abduh di dalam masyarakat masing-masing, yaitu kalangan Arab Indonesia” (1973: 87).

Dari cerita di atas seorang Soorkatti sebagai pemimpin Al-Irsyad saja terinspirasi dari Dahlan untuk menyebarkan pemikiran-pemikiran Muhammad Abduh. Pada tahun 1920, tahun perluasan Muhammadiyah ke luar Yogyakarta, penyambutan yang luar biasa terutama dari pedagang-pedagang dari Padang (sebutan untuk daerah Minangkabau) terutama di Pekalongan yang mempunyai organisasi Nurul Islam sebagai organisasi para pedagang rantau Minangkabau yang diketuai oleh A.R. Sutan Mansur (1950-1959 dan pernah menjadi Pimpinan Pusat Muhammadiyah, melebur menjadi cabang Muhammadiyah di Pekalongan (Alfian, 2010; HAMKA, 1982; Noor, 1973). Dan kemudian di kota Surabaya seorang pedagang Padang yang gandrung dengan Muhammadiyah bergabung yang dimotori oleh Fakhri Hasyim sebagai seorang murid Haji Abdul Karim Amrullah, sehingga Kyai Haji Mas Mansur mendapat dukungan dari pedagang-pedagang minang untuk menyebarkan Muhammadiyah di Surabaya Jawa Timur (Noor, 1973).

Hamka (1982) mengatakan sangat bisa dimengerti bahwa cabang pertama berdiri di luar pulau Jawa yaitu didirikan di Minangkabau. Haji Rasul (sebutan Haji Abdul Karim Amrullah) yang sangat tertarik pada kegiatan Muhammadiyah pada kunjungan ke Jawa pada tahun 1925, dia menyadari perlunya organisasi semacam Muhammadiyah di daerahnya, beliau mengubah organisasi lokal (Sendi Aman Tiang Selamat) menjadi cabang Muhammadiyah (T. Abdullah, 2018; Alfian, 2010; Djamal, 2002; HAMKA,

1982; Noor, 1973). Tercatat bahwa Muhammadiyah Sumatera Barat pertama berdiri di Sungai Batang, Agam (Alfian, 2010; Djamal, 2002; HAMKA, 1982). Menurut Alfian (2010) dengan kepiawaian Haji Rasul dalam tempo yang relatif singkat, arus gelombang Muhammadiyah telah menyebar ke seluruh Sumatera Barat, dan dari daerah inilah kemudian Muhammadiyah bergerak ke seluruh Sumatera, Sulawesi, dan Kalimantan. Pada tahun 1937, Muhammadiyah telah tersebar ke seluruh Indonesia.

Penyebaran Muhammadiyah di Minangkabau dan wilayah Sumatera, Pengurus Besar Muhammadiyah menunjuk Sutan Mansur dan Datuk nan Bareno sebagai wakil resminya di Minangkabau, sedangkan Istri Sutan Mansur adalah salah seorang anak dari Abdul Karim Amrullah (Haji Rasul) sebagai wakil resmi organisasi perempuan Muhammadiyah ('Aisyiyah). Menurut Alfian (2010) sebelum tahun 1926 orang-orang komunis sudah berhasil mempengaruhi kaum muda, sehingga perpecahan terjadi antara kelompok modernis di Minangkabau. Bagi orang-orang tua seperti Haji Rasul, Abdullah Ahmad, Syekh Djambek, dan Syekh Musa Parabek bersama dengan yang lain meninggalkan komunis. Orang-orang komunis ini menjadi batu sandungan utama dalam penyebaran agama di Minangkabau. Namun bagi kaum modernis tidak menyurutkan dalam berjuang membesarkan Muhammadiyah dengan buktinya bahwa menjelang tahun 1927 Muhammadiyah Minangkabau masih mampu mengembangkan diri ke wilayah Sumatera dengan mendirikan 3 cabang di Aceh, 2 cabang/ranting di Sumatera Timur, 4 cabang/ranting di Palembang dan Lampung, Bengkulu

dalam persiapan mendirikan cabang/ranting, di Minangkabau sendiri sudah berdiri 11 cabang dan ranting (T. Abdullah, 2018; Djamal, 2002; HAMKA, 1982; Noer, 1973). Keberhasilan tersebut adalah sebuah keberhasilan menekan komunis yang gagal memberontak pada tahun 1927 tersebut (Alfian, 2010).

Sebelum lahirnya modernisme Islam akhir abad ke-19 dan awal abad ke-20, Islam Indonesia berada dalam kondisi “kegelapan” sebagaimana Faktanya dibuktikan sebagai kemunduran dalam konsep keyakinan, ditambah dengan keterbelakangan intelektual para penganut Islam. Menurut Alfian (2010) kemunduran Islam itu pada umumnya disebabkan oleh agama Islam sangat dipengaruhi oleh *sofisme (tasawuf)* atau tradisionalisme agama, secara historis ketertinggalan tersebut disebabkan oleh sistem pendidikan yang statis, lebih tepatnya disebut primitif. Menurut Shihab (1998) ajaran Islam ada pengaruh oleh agama Hindu dan Budha yang sudah berumur satu abad, walaupun pendapat Shihab ditolak Woodward (2017) menurutnya agama Jawa, di istana dan di desa, tidak punya akar dalam tradisi Hindu/Buddha atau *animisme*. Tidak ada cukup bukti untuk menyimpulkan bahwa peradaban pra-Islam sangat berpengaruh terhadap berbagai keyakinan dan ritual Jawa. Memang agama Islam di Jawa sinkretik dengan agama Hindu dan Budha apa yang ditunjukkan oleh Shihab akan tetapi apa yang diungkapkan Woodward

melihat ketika ada sekaten di Yogyakarta beliau tidak melihat ada ciri-ciri acara tersebut dalam prinsip keTuhanan di agama Hindu.

Akan tetapi dalam penelitian ini saya tidak akan membahas pengaruh agama Hindu Budha terhadap karakter kehidupan beragama masyarakat Bengkulu. Saya fokus dalam penelitian ini adalah bagaimana proses-proses perubahan masyarakat setelah memeluk agama Islam yang sangat *scriptural* dan *puritan* yang dipengaruhi oleh model *furitan* Minangkabau. Karena studi-studi tentang menyinggung tentang pertemuan agama Islam dengan budaya Jawa sudah banyak sekali para ahli antropologi melakukan dalam daerah lainnya dalam beberapa hal sangat terbelakang. Salah satu penyebabnya pemerintah Inggris yang menguasai provinsi ini memutuskan hubungan antara Bengkulu dan Banten serta daerah-daerah lainnya. Keputusan ini menurut Pijper (1984) adalah strategi Inggris untuk menguasai daerah Bengkulu yang selama ini ada ikatan dagang Banten. Ikatan dagang dengan Banten ini menurut Siddik (1996) salah satu tokoh di Bengkulu yang bernama Ratu Agung berasal dari Banten yang disuruh oleh kerajaan Banten adalah salah satu pangeran yang bertugas untuk mengumpulkan lada dari kerajaan Sungai Serut.

Keberadaan Islam di Bengkulu tentunya kalau dilihat dari data diatas bahwa pengaruh kerajaan Banten sangat besar karena dua pelabuhan besar waktu itu dalam perdagangan lada yaitu Sungai Serut yang masyarakatnya mayoritas suku Rejang dan kerajaan Selebar yang mempunyai bandar atau pelabuhan yang sangat besar ke wilayah selatan Bengkulu yang mayoritas

sukunya Serawai. Kedua kerajaan tersebut menurut (Siddik, 1996) dikuasai oleh kerajaan Banten dalam perdagangan lada.

Kemudian Pijper (1987) mengatakan perbedaan masyarakat Islam di Bengkulu dengan daerah lain berbeda dengan sisi pemujaan makam orang-orang suci. Pemujaan makam orang suci tidak ada artinya dalam kepercayaan masyarakat. Dalam hal ini dapat dibuktikan bahwa ada beberapa makam orang-orang suci seperti makam Sayyid Muhammad Zayn Al-Madani di Surau lama, makam Sentot Ali Basyah di Kota Bengkulu dan makam Syekh Al-Amin di Manna Bengkulu Selatan tidak dijadikan tempat pemujaan bagi masyarakat Bengkulu. Namun menurut Pijper (1987) anehnya bukan makam-makam orang suci yang banyak dipercaya malah makam-makam nenek moyang / leluhur yang sering mereka kunjungi.

Keberagamaan masyarakat Bengkulu berjalan sangat sederhana, tidak ada tingkat ulama yang dianggap tinggi seperti di pulau Jawa, ini berarti pengaruh Wali Songo dari Jawa tidak ada di Bengkulu. Akan tetapi juga tidak ada pengaruh dari Banten walaupun interaksi perdagangan dengan kerajaan Banten sangat intens waktu itu, karena sistem ajengan Banten juga tidak ada di masyarakat Bengkulu.

B. Penelitian Terdahulu

Rasionalisasi adalah perluasan rasionalitas tindakan untuk tujuan yang ditetapkan secara rasional dengan sarana efisien yang sifatnya universal yang disebut masyarakat mengalami modernisasi. Rasionalisasi menurut Weber (1987) membedakan yang instrumental mengenai aturan teknis, strategis

mengenai hubungannya dengan nilai normatif, etik mengenai hubungan manusia dengan Tuhan dan kognitif mengenai *demitologisasi* atau hilangnya fungsi mitos dan magis. Menurut Habermas (1984, 2012, 2018) *rasionalisasi* muncul seiring “*the disenchantment of the world*” gagasan magis yang dinyatakan Nietzsche sebagai "Tuhan telah mati". Mengingat derajat modernisasi masyarakat yang satu dengan yang lain bisa berbeda, *demitologisasi* dan *rasionalisasi* juga berlangsung berbeda. Karena itu *rasionalisasi* akan berlangsung secara dialektik sebagai *learning processes* (Siebert, 2016). Berger (2016) melukiskan hubungan dialektik agama dan dinamika sosial berlangsung dalam tiga tahap; eksternalisasi ketika agama sebagai ekspresi duniawi, objektivasi ketika agama menjadi fakta atau referensi tindakan dan internalisasi ketika agama diberi makna oleh penganutnya.

Beberapa penelitian tentang Muhammadiyah dengan pendekatan *rasionalisasi* Weberian antara lain: Peacock (I. Abdullah, 1994; Geertz, 2013; Nakamura, 2017; Peacock, 1996), Nakamura (2017), Riaz Hassan (1985), akan dibahas secara ringkas. Kecuali Geertz, dan kecuali penelitian Abdul Munir Mul Khan (2000) seluruh penelitian itu dilakukan di dalam masyarakat yang hidup di luar mekanisme pertanian di daerah pedesaan. Sementara Geertz (Geertz, 1957, 2006) menghubungkan Muhammadiyah dengan pasar sebagai inti struktur sosial pengikutnya. Kasus penelitian ini sekurangnya menunjukkan penyimpangan hubungan desa sebagai inti struktur sosial petani dengan pilihan menjadi pengikut Muhammadiyah.

Mulkhan (2000) menganalisis tentang adanya empat varian anggota Muhammadiyah dan tesis pribumisasi Islam. Keduanya mungkin saja juga ditemukan di daerah lain, sekalipun penelitian ke arah itu belum dilakukan. Secara sosiologis sering dikatakan bahwa Muhammadiyah adalah gejala kota. Kalau itu benar, pastilah ada jarak sosial orang kota dan orang desa. Perbedaan dapat saja terjadi karena jarak sosial itu. Empat varian anggota Muhammadiyah itu adalah Islam murni (kelompok *Al-Ikhlas*); Islam murni yang tidak mengerjakan sendiri tapi toleran terhadap praktik TBC (kelompok Kiai Dahlan); *neo* tradisional (kelompok Munu, Muhammadiyah NU); dan *neo* sinkretis kelompok Munas, Muhammadiyah Nasionalis, disebut juga Marmud, (*Marhaenis*-Muhammadiyah) kenyataan ini penting artinya, karena semula Muhammadiyah hanya terdiri dari satu kelompok saja yaitu Islam murni. Adapun tesis pribumisasi itu perlu dikemukakan karena selama ini Muhammadiyah selalu digambarkan sebagai gerakan pemurnian Islam Peacock (1978) atau gerakan *Islamisasi Nakamura* (2017) Hassan (1985) Abdullah (1994) Kim (2017). Dengan pribumisasi Mulkhan (2000) bahwa kekuasaan orang tani di desa sudah hadapi pergantian pada praktek keimanan, “terdapat dogma orang tani” praktek yang dipandang selaku TBC sudah di fasilitas pada aksi Muhammadiyah meski dengan perubahan-perubahan berarti.

Kesimpulan Peacock (1978) tentang kegagalan Muhammadiyah menumbuhkan etos produktif, berbeda dari penelitian Geertz, dua dekade sebelumnya, mengenai semangat kerja pengikut Muhammadiyah penelitian Abdullah (1994) merupakan kritik penelitian Peacock ketika Muhammadiyah

berperan mereformasi sosial-budaya dan ekonomi menjadi lebih rasional dan produktif. Penelitian Irwan Abdullah juga merupakan titik kesimpulan Weber menurut Turner (2006, 2010, 2013, 2016, 2017; 1976) tentang kegagalan tumbuhnya sistem sosial, ekonomi dan politik rasional dari masyarakat Islam.

Walaupun demikian, penelitian tersebut menunjukkan signifikansi peran sentral elite dalam masyarakat Islam dan Muhammadiyah Alfian (2010) *elite* ini secara bebas bisa menafsirkan Islam sesuai konteks sosialnya. Mengingat peran *elite* dan pembakuan hubungan struktural-fungsional kehidupan keagamaan dan struktur atau status sosial, kerangka teori penelitian kasus ini diletakkan pada tesis rasionalisasi dalam bentuk hubungan dialektik yang diartikan secara dinamis dengan menempatkan peran sentral *elite* lokal gerakan ini sebagai faktor utama.

Berbeda dengan penelitian yang saya lakukan bukan peran *elit* apa yang disebut Alfian (2010) dan tesis Islamisasi Nakamura (2012b, 2012a), Kim (2017), Hassan (1985) etos ekonomi Muhammadiyah Abdullah (1994) dan pengikut Muhammadiyah di pedesaan terjadi *fragmentasi* empat varian pengikut Muhammadiyah temuan Mulkhan (Mulkhan, 2000) *Fenomenologi* Islam Modernis kisah perjumpaan Muhammadiyah dengan kebhinnekaan perilaku beragama oleh Beck (2019).

Dalam penelitian ini ingin melihat fenomena perjumpaan komunitas beragama Muhammadiyah ketika berjumpa dengan rasionalisasi yang ditandai dengan modernisasi beragama masyarakat. Perjumpaan masyarakat beragama dengan modernisasi yang masif maka hal tersebut bisa dikatakan dalam teori

sosiologi agama klasik disebut teori sekularisasi yang dimulai diamati oleh Weber (2000) menandakan bahwa rasionalisasi masyarakat beragama menimbulkan etos kapitalistik.

Sementara itu, Berger (1967; 1999; 2007) terutama terinspirasi oleh teori sosiologi klasik, khususnya dari sosiolog Jerman Max Weber. Pendekatan Weberian meneliti, antara lain, konsekuensi dari modernisasi dan meningkatnya rasionalisasi masyarakat kontemporer terhadap agama yang dilembagakan. Dengan rasionalisasi dunia modern ini, ada "kekecewaan dengan dunia". Hilangnya pengaruh dan kekuasaan dari lingkungan agama terjadi di berbagai bidang aktivitas dunia modern. *Perspektif Weberian* ini telah membuat sosiolog seperti Berger tertarik pada keyakinan individu tentang rasionalisasi untuk peran dan kekuatan agama yang dilembagakan serta *sakralisasi* dunia. Dalam "*The Sacred Canopy*", Berger membatasi sekularisasi sebagai proses kausal dan historis yang mempengaruhi masyarakat modern: sektor masyarakat dan budaya mana yang dihilangkan dari dominasi institusi dan simbol agama" (1967: 107) Selanjutnya kita akan membahas sosiologi agama dengan tautan teorisasi sekularisasi.

Nakamura memberikan gambaran tentang kehidupan beragama di Yogyakarta dengan cara yang berbeda dari yang disajikan Mulder. Nakamura mendapati fenomena semakin bertambahnya jumlah kaum abangan yang menyeberang ke golongan santri, mereka menjadi lebih klasik dalam pemikiran dan perbuatannya sebagai muslim bagi Nakamura (2016) perkembangan ini bukan semata-mata terjadi baru-baru ini, melainkan bagian dari proses Islamisasi

yang masih terus berjalan. Salah satu temuan menarik dari penelitian Nakamura adalah berkebalikan dengan pandangan yang lazim dipegang oleh muslim reformis Jawa dan tidak juga anti Jawa, tetapi sebetulnya ia mewujudkan kebajikan-kebajikan Jawa dalam banyak cara.

Antropolog yang meneliti menggunakan metodologi *etnografis* yang khusus meneliti Muhammadiyah di pusat pergerakan Muhammadiyah di Yogyakarta. Pertama, Mitsuo Nakamura (1910-2010) yang meneliti di pusat gerakan Muhammadiyah yaitu di Kota Gede. Penelitian ini terilhami oleh antropolog Clifford Geertz *the Religion of Java*, karya ini ditulis berdasarkan penelitian lapangan yang dilakukan pada 1953-1954. Akan tetapi menurut Nakamura penelitian ini berbeda dengan Geertz meneliti pada tahun-tahun pasca-Revolusi Kemerdekaan Indonesia, sedangkan Nakamura meneliti pada awal masa Orde Baru. Menurut Merle C. Ricklefs mengatakan dalam pengantar edisi kedua:

Karya Nakamura kurang memiliki hiasan retorik dan daya tembak institusional sebagaimana yang dipunyai karya Geertz, namun, setidaknya sebagai sebuah kajian realitas- realitas sosial di sebagian besar Jawa, karya ini sama pentingnya dengan-sebagian orang akan berkata bahwa karya ini lebih penting dari – karya Geertz. (Nakamura, 2017).

Menurut Kim (2017) pengaruh Islam reformis terhadap warga muslim di Kerto semakin terasa selama medio abad XX hingga 1990-an. Menurutnya selama periode itu, posisi kelompok aktivis muslim reformis semakin menguat di Kerto, mereka berupaya membaurkan praktek-praktek dan pemikiran-pemikiran keagamaan dengan nilai-nilai Islam dan menggairahkan kegiatan-

kegiatan Islam di tengah-tengah warga. Beberapa faktor yang ikut mempengaruhi kristalisasi kelompok ini, termasuk diantaranya, *Pertama*, kup 1965 dan kebijakan pemerintah (yang dikeluarkan setelah itu) yang mendesak warga untuk memilih salah satu agama yang dengan demikian, menghapuskan kebebasan untuk tetap *ateis* dan menentang agama. *Kedua*, semakin trengginasnya aliran informasi memungkinkan warga mengetahui lebih banyak tentang perkembangan Islam di ranah nasional maupun internasional, yang dicirikan oleh kebangkitan Islam. *Ketiga*, pelajaran agama yang diwajibkan di sekolah-sekolah negeri dan semakin lamanya waktu yang dihabiskan untuk bersekolah memberikan wawasan keagamaan yang lebih luas bagi para siswa. *Kempat*, membaiknya kondisi perekonomian memungkinkan warga dapat mengerahkan lebih banyak sumber daya untuk menggelar dan melakoni kegiatan keagamaan. Faktor yang lain, memungkinkan peran penting dalam menciptakan kelompok ini adalah perbedaan fokus yang ditekankan oleh Islam reformis dalam mempelajari Islam yang selama ini (Islam klasik) yang menyandarkan pengetahuan keagamaan pada otoritas ulama (Ustad) berubah menjadi pengetahuan keagamaan yang bersandar pada teks-teks *Al-Qur'an* yang mereka terjemahkan sehingga timbulnya Revolusi perilaku keagamaan di pedesaan Kerto di Yogyakarta.

Penelitian-penelitian tentang keberagaman di Indonesia seperti yang kita sebutkan di atas adalah lokus geografis nya adalah keberagaman di Jawa. Kemudian untuk penelitian keberagaman di pulau Sumatera sepengetahuan penulis belum ada dalam perspektif antropologis maupun sosiologis.

Penelitian tentang Muhammadiyah baru-baru ini yang dilakukan oleh kelompok studi Islam seperti Najib Burhani tahun 2016 di Jawa dengan judul Muhammadiyah Berkemajuan: Pergeseran dari *Puritanisme* ke *Kosmopolitan*. Burhani menyimpulkan dalam tulisannya bahwa identitas formal Muhammadiyah menyebutkan dirinya gerakan Islam dakwah “*amar ma’ruf nahi mungkar*” akan tetapi berbagai identitas lain dipakai dalam gerakan Muhammadiyah yaitu: Islam murni, Islam Progresif, Islam Berkemajuan, ataupun bahkan Islam Wahhabi. Dia menganalisis berbagai identitas tersebut dan secara lebih khusus menguraikan genealogi dari identitas yang saat ini dipromosikan Muhammadiyah adalah Islam berkemajuan. Disisi lain buku ini menggambarkan bahwa saat sekarang ini Muhammadiyah telah mendirikan banyak cabang dan ranting di Luar Negeri, padahal ranting dan cabang di dalam negeri banyak yang tidak bergerak (tertidur) alias mati. Kontradiktif pemikiran berkemajuan dengan kondisi riil di lapangan bahwa Muhammadiyah di tingkat bawah sudah tiada. Inilah kondisi yang ingin saya teliti dalam perspektif sosiologis. Dan kemudian ada buku Hilman Latief (2017) yang berjudul “Post Puritanisme” Pemikiran dan arah baru gerakan Islam Modernis di Indonesia tahun 1995-2015. Hilman Latief merefleksikan hasil penelitian sejarah intelektual Islam Indonesia sebagai cara pandang gerakan yang dikembangkan kalangan modernis muslim Indonesia dalam menciptakan rumusan yang baru. Penelitian ini hampir sama dengan penelitian Najib Burhani hanya mengidentifikasi corak berpikir tokoh-tokoh Muhammadiyah lintas zaman. Dan mereka melakukan studi pustaka bukan lapangan.

Haedar Nasir dan Mutohharun Jinan, 2018 dalam penelitiannya yang berjudul: “*Re-Islamisation: The conversion of subculture from Abangan into Santri in Surakarta*”. Penelitian ini membahas proses Islamisasi di masyarakat Jawa yang saat ini masih terus berlangsung. Islamisasi adalah proses dimana seorang muslim menjadi lebih Islami, baik dari aspek keyakinan, pengetahuan, maupun pengamalan ajaran agama. Re-Islamisasi ditandai dengan menguatnya pengamalan ritual Islam dan ditegakkannya norma-norma Islam dalam berbagai aspek kehidupan. Dalam waktu yang sama diikuti melemahnya kepercayaan *animistic*, seperti kepercayaan pada jimat, pusaka dan perdukunan di kalangan masyarakat abangan. Jimat merupakan salah satu ciri penting dalam sistem kepercayaan dan kehidupan masyarakat Jawa, yakni kepercayaan kepada benda-benda yang dikeramatkan yang digunakan pemiliknya untuk memperoleh kekuatan, kenyamanan, kemuliaan hidup. Di Surakarta terdapat fenomena komunitas abangan meninggalkan *jimat* sebagai bagian dari proses konversi dari abangan menuju ke santri. Ini merupakan konversi baru yang berbeda dengan konversi lama. Hal ini menunjukkan bahwa proses Islamisasi di Jawa sebagai proses yang terus berlangsung mengikuti dinamika sosio-politik dan kultural yang berkembang di Jawa. Penelitian ini melihat perubahan sistem keberagamaan masyarakat Surakarta Jawa Tengah dari kepercayaan-kepercayaan tradisional yaitu *jimat* yang mempunyai kekuatan *supranatural*. Dalam hal ini menurut Weber (1987) dan Habermas (2018) bahwa Rasionalisasi dibedakan yang instrumental mengenai aturan teknis, strategis mengenai hubungannya dengan nilai normatif, etik mengenai hubungan manusia dengan

Tuhan dan kognitif mengenai *demitologisasi* atau hilangnya fungsi mitos dan magis. Dari penelitian secara substansi mempunyai kemiripan dalam tujuan penelitian mau melihat kondisi keberagaman masyarakat dalam hubungannya dengan pemikiran rasionalisasi Weberian tersebut. Dalam penelitian ini ingin melihat apakah Islamisasi bisa terjadinya perubahan masyarakat yang menurut Weber dalam mempercayai mitos dan magis seperti keris berubah menjadi kekuatan itu terletak di tangan Allah SWT.

Penelitian yang dilakukan oleh Keterina Dalacoura tahun 2018 yang berjudul: *Islamism, secularization, secularity: the Muslim Brotherhood in Egypt as a phenomenon of a secular age*". Di Mesir dengan melihat konsep gerakan *Ikhwanul Muslimin* besutan Hasan Al-Banna penelitian ini menemukan kesejajaran antara proses sekularisasi dan sekularitas di Barat, sebagaimana ditafsirkan oleh José Casanova dan Charles Taylor, dan Islamisme sebagai fenomena sosial dan politik modern. Penelitian berfokus pada sejarah dan gagasan *Ikhwanul Muslimin* Mesir dan khususnya pada sejumlah dokumen publik yang merinci visi sosial dan politiknya. Saya berpendapat bahwa jika kita mendefinisikan 'sekularisasi' tidak hanya sebagai pelemahan keyakinan agama, tetapi sebagai diferensiasi institusional dari struktur negara modern dan marginalisasi agama, dan 'sekularitas' sebagai proses dimana keyakinan menjadi salah satu pilihan antara lain dan agama menjadi seperangkat keyakinan yang dapat diidentifikasi dilihat sebagai pedoman untuk reformasi, *Ikhwanul Muslimin*, mirip dengan entitas Islam lainnya, adalah fenomena 'zaman sekuler'. Penelitian ini hampir sama dengan penelitian saya tapi lokus dan tempat berbeda

dan corak gerakannya juga berbeda kalau gerakan Muhammadiyah bukan gerakan politik akan tetapi gerakan kultural sedangkan Ikhwanul Muslim adalah gerakan politik praksis. Persamaannya adalah sama-sama menggunakan teori sekularisasi Jose Casanova dan Charles Taylor.

C. Perspektif Teori

Paradigma Penelitian sosial menurut Ritzer (2014) mempunyai 3 perspektif yaitu paradigma fakta sosial (Durkheim), paradigma definisi sosial (Weberian) dan paradigma perilaku sosial. Dalam penelitian ini menggunakan paradigma definisi sosial dengan memakai teori fenomenologi sebagai makro teori dan miso teori menggunakan teori modernisasi sedangkan mikro teori menggunakan teori sekularisasi.

1. Pengertian Sekularisasi

Debat kontemporer tentang sekularisasi sebagian besar merupakan bagian dari sosiologi agama. Di antara sosiolog klasik, sekularisasi Barat secara umum ditafsirkan sebagai proses penurunan relevansi dan pengaruh agama (*Comte*), kehancurannya sebagai ilusi yang menindas proletariat (*Marx*), dari transformasinya menjadi "agama manusia". (*Durkheim*), atau relokasi ke lingkungan yang lebih sempit karena rasionalisasi (*Weber*). Saat ini, dimungkinkan untuk merumuskan tipe ideal dari tiga kelompok teori yang terlibat dalam percakapan. Model klasik menegaskan proyek modernitas pasti akan mengikis agama dan meminggirkannya, terutama karena sains dan *pluralisme* mendiskreditkan pandangan dunia keagamaan. Sebaliknya, model pilihan rasional melihat sekularisasi sebagai pemupuk *vitalitas* keagamaan

karena terbentuknya “pasar agama bebas” di mana organisasi-organisasi keagamaan saling bersaing. Perdebatan antara posisi-posisi ini sangat kuat dan telah menyebabkan fokus yang berlebihan pada hubungan antara kebebasan beragama dan vitalitas agama. Kelompok ketiga mengambil pendekatan yang berbeda dengan mengkritik kelompok pertama tanpa mendukung tesis kelompok kedua.

Meskipun para sosiolog dalam kelompok ini memiliki pandangan yang berbeda, mereka semua memiliki pemahaman yang sama tentang sekularisasi sebagai perubahan agama, tanpa serta merta mengarah pada penurunan atau revitalisasi. Di antara yang terakhir inilah kami menemukan *meta-naratif* Charles Taylor tentang sekularisasi Barat. Ciri penting dari pendekatannya adalah bahwa ia merupakan penerapan gagasan filosofisnya pada pribadi manusia dan pada metode ilmu-ilmu sosial.

2. Istilah Sekularisasi

Secara etimologis istilah sekularisasi berasal dari kata *saeculum* Latin abad pertengahan, dengan konotasi spesial temporal ganda dari zaman sekuler dan dunia sekuler. Konotasi semantik seperti itu menunjuk pada kenyataan bahwa realitas sosial dalam abad pertengahan Kristen terstruktur melalui sistem klasifikasi yang membagi 'dunia ini menjadi dua ranah atau ranah *heterogen*, “religius” dan “sekuler”. Ini adalah khusus, dan varian yang secara historis agak unik, dari jenis sistem dualis universal klasifikasi realitas sosial menjadi ranah sakral dan profan, didalilkan oleh Émile Durkheim. Faktanya, Susunan Kristen Eropa Barat disusun melalui sistem klasifikasi dualis ganda. Ada, di satu sisi,

dualisme antara “dunia ini” (Kota Manusia) dan 'dunia lain' (*the City God*). Maka, di sisi yang berbeda, dualisme dalam dunia ini antara “agama” dan “sekuler”. Kedua dualisme dimediasi, apalagi, oleh sifat sakramental Gereja, yang terletak di tengah, secara serentak menjadi milik kedua dunia dan, karenanya, dapat memediasi secara sakramental antara keduanya. Perbedaan antara *klerus* reguler yang tertutup dan *klerus* sekuler yang hidup di dunia adalah salah satu dari banyak manifestasi dualisme ini. Istilah sekularisasi pertama kali digunakan dalam hukum kanon untuk merujuk pada proses di mana seorang biarawan religius meninggalkan biara untuk kembali ke dunia dan dengan demikian menjadi seorang imam sekuler. Namun, merujuk pada proses historis yang sebenarnya, istilah sekularisasi pertama kali digunakan untuk menandakan pengambilalihan kaum biara, kepemilikan tanah, dan kekayaan Gereja yang sangat besar setelah Reformasi Protestan. Setelah itu, sekularisasi telah datang untuk menunjuk transfer apa pun dari agama atau Gerejawi ke sipil atau awam.

3. Sekularisasi sebagai Proses Historis

Sekularisasi mengacu pada proses historis di mana sistem dualis dalam dunia ini dan sakramental struktur mediasi antara dunia ini dan dunia lain secara progresif terpecah sampai sistem klasifikasi abad pertengahan menghilang. Gambaran Max Weber yang ekspresif tentang penghancuran dinding biara mungkin tetap merupakan ekspresi grafis terbaik dari restrukturisasi spesial radikal yang diprakarsai oleh Reformasi Protestan. Proses ini, yang di konsep Weber sebagai orientasi umum agama dari dunia lain ke arah duniawi, secara harfiah adalah proses sekularisasi. Panggilan religius diarahkan ke *saeculum*. Isi

dan kesempurnaan agama tidak lagi ditemukan dalam penarikan diri dari dunia tetapi di tengah-tengah kegiatan sekuler duniawi. Faktanya, tembok simbolis yang memisahkan antara dunia religius dan sekuler runtuh. Pemisahan antara dunia ini dan dunia lain' untuk saat ini setidaknya, tetap ada. Tetapi, mulai sekarang, hanya akan ada satu 'dunia ini' yaitu dunia sekuler, di mana agama harus menemukan tempatnya sendiri. Untuk mempelajari sistem klasifikasi dan diferensiasi baru apa yang muncul dalam dunia sekuler ini dan apa yang akan dimiliki oleh tempat baru agama di dalamnya adalah tugas analisis dari teori sekularisasi. Jelas, konsep sekularisasi seperti itu merujuk pada proses historis tertentu dari transformasi masyarakat Kristen Eropa Barat dan mungkin tidak dapat langsung diterapkan pada masyarakat non-Kristen dengan mode struktur yang sangat berbeda dari ranah sakral dan profan. Ini hampir tidak dapat diterapkan, misalnya, untuk agama seperti Konfusianisme atau Taoisme, sejauh mereka tidak dicirikan oleh ketegangan tinggi dengan dunia dan tidak memiliki organisasi keagamaan. Dalam arti agama-agama yang selalu duniawi dan 'awam' tidak perlu menjalani proses sekularisasi. Dalam konsep sekuler-struktural seperti sekularisasi hanya menggambarkan perubahan lokasi agama Kristen dari abad pertengahan ke masyarakat modern. Akan tetapi, hal itu tidak banyak memberi tahu tentang tingkat dan karakter kepercayaan, praktik, dan pengalaman individu dan kelompok yang hidup dalam masyarakat semacam itu. Namun teori sekularisasi yang diadopsi oleh ilmu-ilmu sosial modern menggabungkan kepercayaan dalam perkembangan dan kritik agama pencerahan dan positivisme serta mengasumsikan bahwa proses historis

sekularisasi mensyaratkan penurunan progresif agama di dunia modern. Dengan demikian, teori sekularisasi menjadi tertanam dalam filsafat sejarah yang melihat sejarah sebagai evolusi progresif manusia

2. Paradigma Sekularisasi

Sekularisasi mungkin merupakan satu-satunya teori dalam ilmu sosial yang mampu mencapai status paradigma. Dalam satu atau lain bentuk, dengan kemungkinan pengecualian dari Alexis de Tocqueville, Vilfredo Pareto, dan William James, tesis sekularisasi dibagi oleh semua pendiri. Secara paradoks, konsensus itu sedemikian rupa sehingga selama lebih dari seabad teori sekularisasi tetap tidak hanya tidak terbantahkan tetapi juga tidak diuji. Bahkan karya Durkheim dan Weber, sementara berfungsi sebagai dasar untuk teori sekularisasi kemudian, menawarkan sedikit analisis empiris tentang proses sekularisasi modern, khususnya cara proses tersebut mempengaruhi tempat, sifat, dan peran agama di dunia modern.

Bahkan setelah membebaskan diri dari beberapa prasangka rasionalis dan positivis tentang agama, mereka masih berbagi asumsi intelektual utama zaman tentang masa depan agama. Bagi Durkheim, para dewa lama semakin tua atau sudah mati dan agama-agama historis yang disfungsi tidak akan mampu bersaing dengan para dewa fungsional baru dan moralitas sekuler yang akan dihasilkan oleh masyarakat modern. Bagi Weber, proses rasionalisasi intelektual, yang mencapai puncaknya oleh sains modern, telah berakhir dengan kekecewaan total dunia, sementara diferensiasi fungsional bidang sekuler telah menggantikan monoteisme integratif lama, menggantikannya dengan politeisme

nilai-nilai modern. dan perjuangan mereka yang tak henti-hentinya dan tak dapat didamaikan. Gereja-Gereja tua tetap hanya berpikir 'siapa yang bisa mengalami nasib seperti manusia' dan bersedia membuat 'pengorbanan intelektual' yang tak terhindarkan. Hanya pada tahun 1960-an ditemukan upaya pertama untuk mengembangkan rumusan teori sekularisasi yang lebih sistematis dan empiris dalam karya-karya. dari Acquaviva (1961), Berger (1967), (1967), dan Wilson (1966). Saat itulah, para teolog merayakan kematian Allah dan kota sekuler, bahwa yang pertama dalam teori itu dapat dikenali dan dikecualikan oleh pengkodean sistematis pertama yang diajukan oleh Martin (1965) dan Greeley (1972) yang merupakan debat sekularisasi pertama. Untuk pertama kalinya menjadi mungkin untuk memisahkan teori sekularisasi dari asal-usul ideologisnya dalam kritik Pencerahan agama dan untuk membedakan teori sekularisasi, sebagai teori diferensiasi otonom modern dari wilayah sekuler dan religius, dari tesis. bahwa hasil akhir dari proses diferensiasi modern adalah erosi progresif, kemunduran dan akhirnya hilangnya agama. Greeley (1972) telah menunjukkan bahwa sekularisasi masyarakat, yang diakui, sama sekali tidak menyiratkan akhir dari religiusitas Gereja, munculnya “manusia sekuler”, atau ketidak relevan sosial agama dalam masyarakat sekuler modern. Namun setelah tiga dekade, debat sekularisasi tetap tak teratasi. Para pembela teori ini cenderung menunjuk pada sekularisasi masyarakat dan menurunnya religiusitas Gereja di Eropa sebagai bukti yang menguatkan, sementara para kritikus cenderung menekankan religiusitas yang terus-menerus di Amerika Serikat dan

tanda-tanda yang tersebar luas kebangkitan agama sebagai penghancur bukti yang membenarkan membuang seluruh teori sebagai “mitos”.

3. Tiga Tesis dari Teori Sekularisasi

Meskipun sering dipandang sebagai satu teori tunggal, paradigma *sekularisasi* sebenarnya dibuat dari tiga proposisi yang berbeda dan berbeda: sekularisasi sebagai diferensiasi dari bidang sekuler dari institusi dan norma agama, sekularisasi sebagai kemunduran umum dari kepercayaan dan praktik keagamaan, dan *sekularisasi* sebagai *privatisasi* atau marginalisasi agama ke ruang *privatisasi*. Sebenarnya, tesis inti dan sentral dari teori sekularisasi adalah konseptualisasi proses historis modernisasi masyarakat sebagai proses diferensiasi fungsional dan emansipasi bidang sekuler terutama negara, ekonomi, dan ilmu pengetahuan dari agama dan agama. bersamaan diferensiasi fungsional dan fungsional dari agama dalam lingkup agamanya sendiri yang baru ditemukan. Sub-tesis lainnya, penurunan dan privatisasi agama, ditambahkan sebagai konsekuensi struktural yang diduga diperlukan dari proses sekularisasi. Mempertahankan perbedaan analitis ini harus memungkinkan pemeriksaan dan pengujian validitas masing-masing untuk saling bertukar satu sama lain dan dengan demikian memfokuskan kembali debat sekularisasi yang tidak membuahkan hasil ke dalam analisis historis komparatif yang dapat menjelaskan pola sekularisasi yang jelas berbeda.

a. Diferensiasi dan Sekularisasi Masyarakat

Klasifikasi realitas dikotomis abad pertengahan ke dalam ranah agama dan sekuler sebagian besar ditentukan oleh Gereja. Dalam pengertian ini,

perspektif resmi dari mana masyarakat abad pertengahan melihat diri mereka sendiri adalah agama. Semua sesuatu di dalam *saeculum* tetap merupakan keseluruhan yang tidak berbeda selama dilihat dari luar, dari perspektif agama. Jatuhnya tembok agama mengakhiri cara berpikir dikotomis ini dan membuka ruang baru untuk proses diferensiasi internal berbagai bidang sekuler. Sekarang, untuk pertama kalinya, berbagai bidang sekuler politik, ekonomi, hukum, sains, seni, dan sebagainya dapat sepenuhnya menjadi milik mereka sendiri, dibedakan satu sama lain, dan mengikuti apa yang Weber disebut sebagai "otonomi internal dan sah mereka". Lingkungan religius, Luhmann (2013) pada gilirannya, menjadi ruang yang kurang sentral dan secara spasial berkurang dalam sistem sekuler baru, tetapi juga lebih berbeda secara internal, yang mengkhuskan diri dalam fungsi "religius nya sendiri" dan kehilangan banyak lainnya "non-religius" (ulama, pendidikan, fungsi kesejahteraan sosial). Kehilangan fungsi mensyaratkan juga kerugian signifikan dalam hegemoni dan kekuasaan. Tidak perlu masuk ke dalam pencarian kontroversial untuk sebab pertama yang mengatur proses diferensiasi modern menjadi gerak. Ini cukup untuk menekankan peran yang dimainkan oleh empat perkembangan yang terkait dan paralel dalam merusak sistem klasifikasi agama abad pertengahan: Reformasi Protestan, pembentukan negara modern, pertumbuhan kapitalisme modern, dan revolusi ilmiah modern awal. Masing-masing dari empat perkembangan menyumbangkan dinamika nya

sendiri ke proses sekularisasi modern. Ke empatnya bersama-sama tentu saja lebih dari cukup untuk menjalankan proses itu.

Reformasi Protestan dengan merusak klaim universalis dari Gereja Katolik Roma membantu menghancurkan sistem organik lama susunan Kristen Barat dan untuk membebaskan ruang sekuler dari kontrol agama. Protestanisme juga berfungsi untuk melegitimasi kebangkitan manusia borjuis dan kelas-kelas wirausaha baru, kebangkitan negara berdaulat modern melawan monarki Kristen universal, dan kemenangan ilmu baru melawan skolastik Katolik. Selain itu, Protestanisme juga dapat dipandang sebagai bentuk sekularisasi internal, sebagai kendaraan yang melaluinya konten agama Kristen diasumsikan sebagai bentuk sekuler yang dilembagakan dalam masyarakat modern, dengan demikian menghapus kesenjangan agama/sekuler. Jika klaim *universalis* Gereja sebagai organisasi keseluruhan dirusak oleh pluralisme agama yang diperkenalkan oleh Reformasi, karakter wajib monopolinya dirusak oleh kebangkitan negara sekuler modern yang semakin mampu memusatkan dan memonopoli cara kekerasan dan paksaan dalam wilayahnya.

Pada *fase absolut* awal aliansi takhta dan altar menjadi lebih ditekankan. Gereja-Gereja berusaha mereproduksi model susunan Kristen di tingkat nasional, tetapi semua Gereja nasional teritorial, Anglikan, Lutheran, Katolik, dan Klasik, jatuh di bawah kendali *caesaro-papis* dari negara absolut. Ketika biaya politik untuk menegakkan kepatuhan menjadi terlalu tinggi, prinsip *cuius regio eius religio* berubah menjadi prinsip

toleransi agama dan netralitas negara terhadap agama yang diprivatisasi, negara liberal lebih memilih bentuk agama. Akhirnya, prinsip-prinsip *raison d'etat* sekuler yang baru mengarah pada pemisahan konstitusional antara Gereja dan negara, meskipun negara-negara tertentu di Australia dan Inggris di negara-negara Skandinavia mungkin telah mempertahankan pendirian formal.

Kapitalisme, kekuatan yang merevolusi dalam sejarah yang menurut Marx "mencairkan semua yang solid ke udara dan mencemarkan semua yang suci", telah tumbuh di dalam rahim kota tua Christian. Kota lain yang dipilih sebagai kota besar, tidak ada kota lain yang berada dalam peraturan ini yang akan lebih rentan terhadap peraturan agama dan moral daripada pasar kapitalis. Tidak ada transvaluasi nilai-nilai yang terjadi dari Abad Pertengahan ke Kekristenan furitan sebagai radikal dan terbukti dalam perubahan sikap terhadap "amal" bahwa kebanyakan orang Kristen dari kebajikan dan menuju kemiskinan. Mengikuti Weber orang dapat membedakan tiga fase dan makna sekularisasi kapitalis dalam fase Puritan, "asketisme dibawa dari sel-sel senositik ke dalam kehidupan sehari-hari" dan kegiatan ekonomi sekuler memperoleh makna dan paksaan dari panggilan agama dalam fase *utilitarian*, ketika akar agama mengering, paksaan irasional berubah menjadi "kebajikan ekonomi yang bijaksana" dan "garis dunia *utilitarian*"; akhirnya, begitu kapitalisme "bertumpu pada pondasi mekanis", kapitalisme tidak lagi membutuhkan dukungan agama

atau moral dan mulai menembus dan menjajah wilayah religius itu sendiri, menjadikannya sebagai logika komunikasi (P. L. Berger, 2016).

Konflik antara Gereja dan sains baru yang dilambangkan oleh pengadilan Galileo tidak sebanyak kebenaran substantif atau kepalsuan teori Copernicus baru seperti tentang validitas klaim sains baru untuk menemukan yang baru metode otonom untuk memperoleh dan memverifikasi kebenaran. Konflik terutama tentang klaim sains untuk membedakan otonomi dari agama. Pencerahan Newtonian membentuk sintesis baru antara iman dan alasannya yang di negara-negara Anglo-Saxon adalah untuk bertahan sampai krisis Darwinian pada paruh kedua abad ke-19. Namun, di seberang Kanal, Pencerahan menjadi teradikalisasi secara radikal dan secara militan anti-agama. Sains ditransformasikan menjadi pandangan dunia ilmiah dan ilmiah yang mengklaim telah menggantikan agama dengan cara paradigma ilmiah baru menggantikan yang sudah ketinggalan zaman. Karena masing-masing pembawa ini Protestan, negara modern, kapitalisme modern, dan ilmu pengetahuan modern mengembangkan dinamika yang berbeda di tempat yang berbeda dan pada waktu yang berbeda, pola dan hasil dari proses sekularisasi historis bervariasi sesuai waktu dan tempatnya.

Namun, sangat mengejutkan betapa sedikit studi historis komparatif tentang sekularisasi yang mempertimbangkan keempat variabel ini. Teori umum Sekularisasi David Martin (1978b) mungkin merupakan satu-satunya pengecualian yang menonjol. Hanya ketika menyangkut kapitalisme, maka

hampir secara universal diakui bahwa pembangunan ekonomi mempengaruhi 'tingkat sekularisasi', yaitu, tingkat dan distribusi relatif keyakinan dan praktik keagamaan. Namun, wawasan positif ini berubah menjadi blunder ketika dibuat menjadi satu-satunya variabel akuntansi untuk tingkat sekularisasi yang berbeda. Akibatnya, kasus-kasus di mana tidak ada korelasi positif yang ditemukan, seperti yang diharapkan, antara tingkat sekularisasi dan tingkat industrialisasi, urbanisasi, proletarianisasi, pendidikan, singkatnya, dengan indikator pembangunan sosial-ekonomi, diklasifikasikan sebagai pengecualian untuk peraturan.

b. Tesis Kemunduran Agama

Asumsi, yang sering dinyatakan tetapi sebagian besar tidak dinyatakan, bahwa agama di dunia modern sedang menurun dan kemungkinan akan terus menurun hingga saat ini menjadi postulat dominan teori sekularisasi. Hal ini didasarkan terutama pada bukti dari masyarakat Eropa yang menunjukkan bahwa semakin dekat orang yang terlibat dalam produksi industri, semakin sedikit agama mereka, atau setidaknya, semakin sedikit mereka mengambil bagian dalam religiusitas Gereja institusional. Teori ini mengasumsikan bahwa tren Eropa bersifat universal dan bahwa masyarakat non-Eropa akan menghindari tingkat penurunan agama yang sama dengan meningkatnya industrialisasi. Ini adalah bagian dari teori yang telah terbukti salah. Orang harus mengingat kesulitan yang melekat dalam studi perbandingan agama.

Secara global, buktinya tidak memadai dan sangat tidak merata. Seringkali tidak ada konsensus tentang apa yang dianggap sebagai agama dan bahkan ketika ada kesepakatan tentang objek studi, ada kemungkinan akan ada ketidaksepakatan tentang dimensi religiusitas mana (dimensi keanggotaan, afiliasi resmi vs agama populer, kepercayaan, ritual dan praktik-praktik non ritual, pengalaman, pengetahuan doktrinal, dan efek perilaku dan etika mereka) seseorang harus mengukur dan bagaimana berbagai dimensi harus diberi peringkat dan dibandingkan. Namun demikian, pada saat yang sama dapat menyatakan bahwa sejak perang dunia kedua, meskipun terjadi peningkatan pesat dalam industrialisasi, urbanisasi, dan pendidikan, sebagian besar tradisi keagamaan di sebagian besar dunia telah mengalami pertumbuhan atau mempertahankan vitalitasnya (Whaling, 1987).

Pengecualian utama adalah penurunan agama-agama pormal yang cepat sebagian besar dengan imbalan yang lebih “maju” (terutama Islam dan Kristen), penurunan agama yang mendadak dan dramatis di negara-negara komunis, sebuah proses yang sekarang dibalik setelah jatuhnya komunisme dan penurunan agama yang terus-menerus di sebagian besar Eropa Barat (bisa ditambahkan, beberapa pos-pos koloninya seperti Argentina, Uruguay, Selandia Baru, dan Quebec). Oleh karena itu, yang tersisa sebagai bukti yang signifikan dan luar biasa adalah kemunduran agama yang progresif dan tampaknya masih berlanjut di Eropa Barat.

Bukti inilah yang selalu menjadi dasar empiris bagi sebagian besar teori sekularisasi. Kalau bukan karena fakta bahwa agama tidak menunjukkan tanda-tanda kemunduran yang seragam di Jepang atau Amerika Serikat, dua masyarakat yang sama-sama modern, kita mungkin masih bisa mempertahankan asumsi developmentalis yang “memodernisasi” bahwa itu hanya masalah waktu sebelum lebih mundur. Masyarakat mengejar ketinggalan dengan yang lebih “modern”. Tetapi asumsi seperti itu tidak lagi dapat dipertahankan. Mengesampingkan bukti dari Jepang, sebuah kasus yang harus menjadi sangat penting, bagaimanapun, untuk setiap upaya untuk mengembangkan teori umum sekularisasi, masih ada kebutuhan untuk menjelaskan kecenderungan agama yang sangat kontras di Eropa Barat dan Amerika Serikat. Sampai baru-baru ini, sebagian besar pengamatan komparatif serta upaya penjelasan datang dari pihak Eropa. Pengunjung Eropa selalu dikejutkan oleh vitalitas agama Amerika. Amerika Serikat muncul secara bersamaan sebagai tanah “pembongkaran sempurna” dan sebagai “tanah religiusitas untuk keunggulan”, “penyimpangan” Amerika dari “norma” Eropa (Voas & Chaves, 2016).

Penjelasan standar telah menjadi daya tarik yang bijaksana untuk “keistimewaan Amerika” yang disebut oleh Voas dan Chaves (2016) atau strategi kasuistik untuk mengesampingkan bukti Amerika sebagai tidak relevan, karena agama Amerika seharusnya telah menjadi begitu sekuler. Bahwa seharusnya tidak lagi dianggap sebagai agama. Namun, menurut

Luckmann (2003), dari perspektif *global historis*, penurunan dramatis agama di Eropa yang benar-benar menuntut penjelasan. Jawaban yang masuk akal akan membutuhkan pencarian variabel independen, untuk pembawa sekularisasi independen yang hadir di Eropa tetapi tidak ada di Amerika Serikat. Lihatlah para pengembara sejarah yang disebutkan di atas, baik Protestan maupun kapitalisme tidak akan muncul sebagai kandidat yang masuk akal. Akan tetapi, negara dan budaya ilmiah dapat berfungsi sebagai variabel independen yang masuk akal, karena hubungan Gereja-negara dan pandangan dunia ilmiah yang dilakukan oleh pencerahan sangat berbeda di Eropa dan Amerika. Apa yang tidak pernah dimiliki Amerika Serikat adalah negara absolut dan mitra Gerejawi, Gereja negara *caesaro-papis*.

Pencerahan dan kritiknya Casanova (1996) terhadap agama menjadi pembawa proses sekularisasi yang *independen* di mana pun Gereja mapan menjadi hambatan bagi proses modern diferensiasi fungsional atau menentang emansipasi bidang sekuler kognitif-ilmiah, politis-praktis atau estetis-ekspresif dari pengajaran agama dan Gerejawi. Dalam kasus seperti itu, kritik Pencerahan atas agama biasanya diadopsi oleh gerakan sosial dan partai politik, yang dalam prosesnya menjadi ramalan yang memuaskan diri sendiri. Sebaliknya, di mana pun agama itu sendiri menerimanya, bahkan mungkin lebih jauh, diferensiasi fungsional dari wilayah sekuler dari ranah keagamaan, Pencerahan radikal dan kritiknya terhadap agama menjadi sangat dahsyat. Sederhananya, semakin banyak agama menolak proses

diferensiasi modern, yaitu sekularisasi dalam arti pertama, semakin lama mereka cenderung menderita penurunan agama, yaitu sekularisasi dalam pengertian kedua.

c. Tesis Privatisasi Agama

Sebagai akibat dari tesis tentang diferensiasi, selanjutnya Casanova (2001) dan Luckmann (1980) melihat penghancuran agama memerlukan privatisasi agama. Agama memang menjadi “urusan pribadi”. Sejauh kebebasan hati nurani, “kebebasan pertama” serta rekondisi dari semua kebebasan modern, secara intrinsik terkait dengan 'hak privasi' - dengan pelebagaan modern ruang privat yang bebas dari gangguan pemerintah dan juga kebebasan. dari kontrol Gerejawi dan sejauh hak privasi berfungsi sebagai dasar *liberalisme* modern dan *individualisme* modern, maka memang *privatisasi* agama sangat penting bagi masyarakat modern. Akan tetapi, ini adalah versi lain dari teori tesis privatisasi bentuk agama publik yang sah di dunia modern, yang tidak selalu merupakan reaksi *fundamentalis* anti-modern dan yang tidak perlu membahayakan kebebasan individu modern atau struktur berbeda yang modern. Banyak kritik dan revisi paradigma sekularisasi baru-baru ini berasal dari fakta bahwa pada tahun 1980-an agama-agama di seluruh dunia secara tak terduga mendorong diri mereka sendiri ke dalam arena publik dari kontestasi moral dan politik, menunjukkan bahwa agama-agama di dunia sekuler modern terus berlanjut dan kemungkinan akan berlanjut untuk memiliki dimensi publik.

4. Teori Substantif Teori Modernisasi (Sekularisasi)

a. Teori Sekularisasi dalam Sosiologi Klasik

Teori ini pertama muncul pada 1950-an dan 1960-an sangat dipengaruhi oleh teori-teori modernisasi yang sedang digemari saat itu, teolog dan sosiolog seperti Harvey Cox (1965), Bryan R. Wilson (1966), Acquaviva (1961) dan David Martin (Martin, 1978, 2005, 2006, 2017; Martin dan Berger, 1969; Martin dan Bruce, 2007) telah mengembangkan teori sekularisasi mereka sendiri, sekaligus menjadi *polsemik*. Yang membuka perdebatan, lebih khusus lagi, ketika kita masuk pintu refleksi tempat religius di ruang publik pada awal abad ke-21. Pendekatan Weberian meneliti, antara lain, konsekuensi dari modernisasi dan meningkatnya rasionalisasi masyarakat kontemporer terhadap agama yang dilembagakan. Dengan rasionalisasi dunia modern ini, ada "kekecewaan dengan dunia". Hilangnya pengaruh dan kekuasaan dari lingkungan agama terjadi di berbagai bidang aktivitas dunia modern. Perspektif Weberian ini telah membuat sosiolog seperti Berger tertarik pada keyakinan individu tentang rasionalisasi, untuk peran dan kekuatan agama yang dilembagakan serta sakralisasi dunia (Desautels, 2016).

Diskursus tentang sekularisasi sebagian besar merupakan bagian dari sosiologi agama. Setidaknya beberapa sosiolog klasik, yang memahami sekularisasi Barat secara menyeluruh ditafsirkan sebagai proses penurunan relevansi dan pengaruh agama. Dalam pengertian

tertentu, gagasan sekularisasi telah secara implisit hadir sejak awal sosiologi. Seperti yang dikatakan Martin:

“Sosiologi dan modernitas lahir bersama sehingga fokus sosiologi adalah pada apa yang terjadi pada agama dalam kondisi modernitas dan perubahan yang semakin cepat. Pada dasarnya, ia mencirikan modernitas sebagai skenario di mana umat manusia bergeser dari mode religius ke mode sekuler. Sekularisasi dijadikan bagian dari narasi sosial dan sejarah yang kuat dari apa yang dulu dan sekarang tidak lagi ada” (2005: 18).

Pertama Auguste Comte, yang menciptakan istilah "sosiologi" sebagai merujuk pada sains tertentu, mengharapkan kemunduran agama "teologis" dan mengusulkan la gama *de l'Humanité* (agama umat manusia) Boerman (2015). Hal ini penting bagi pembentukan narasi tentang sekularisasi dalam sosiologi karena dalam pandangannya yang tersirat adalah pembatasan ruang lingkup agama agar sesuai dengan batas-batas *positivisme*.

Menurut Comte (1903) proses evolusi yang dialami umat manusia membawa kita dari Tahap *Teologis*, ke Tahap *Metafisik* dan, terakhir, ke Tahap *Positif*. Perkembangan ini didefinisikan oleh Comte dengan mempertimbangkan jenis pengetahuan yang sesuai untuk setiap periode, serta kemampuan manusia yang dominan di dalamnya. Tahap *Teologis* ditandai dengan menjelaskan hal-hal dengan menghubungkan kualitas manusia dengan mereka melalui tiga sub-tahap: fetisisme, politeisme dan monoteisme. Perasaan dan imajinasi dikatakan dominan di sini. Dalam Tahap *Metafisik* berikut, dewa digantikan oleh entitas ontologis abstrak, yang dilihat Comte sebagai abstraksi yang dipersonifikasikan. Akal

menjadi dominan dan sintesis teologis abad pertengahan yang hebat muncul. Terakhir, dalam Tahap Positif atau Ilmiah, Penalaran dan pengamatan fakta bersatu untuk memungkinkan studi rasional tentang berbagai hal untuk mencari hukum yang mengaturnya. Sains positif mengurangi fokusnya pada apa yang dapat diamati dan menjanjikan manfaat, dan pengetahuan tidak mutlak tetapi bergantung pada kita sendiri kapasitas dan keadaan. Akibatnya, menurut Comte (1903) setiap pandangan religius yang terkait dengan supranatural ditakdirkan untuk digantikan oleh "tatanan positif". Prosesnya, yang sebagian besar dikembangkan Comte dalam perdebatan dengan Katolik Prancis, secara bertahap dan tanpa henti membawa umat manusia pemahaman yang lebih besar tentang dunia, dimulai dengan bumi melalui matematika dan fisika dan berlanjut ke studi tentang manusia yang dilakukan melalui biologi, sosiologi dan moral. Kedua disiplin terakhir ini dimasukkan dalam Sosiologi yang dikonseptualisasikan lebih luas yang bertujuan mempelajari manusia, khususnya hukum sosial dan moralnya.

Sosiologi, dalam pengertian ini, menurut Comte (1975) "merenungkan setiap fenomena sosial dalam keselarasannya dengan fenomena yang hidup berdampingan, dan dalam hubungannya dengan keadaan perkembangan manusia yang akan datang dan selanjutnya". Melampaui kognitif ke dalam ranah preskriptif, dan "mendukung sentimen sosial pada tingkat tertinggi", ilmu ini memenuhi saran terkenal Pascal, dengan mewakili seluruh umat manusia, masa lalu, sekarang, dan

masa depan, sebagai bagian yang luas. dan unit sosial abadi, yang organ-organnya berbeda, dalam teori berbagai model dan derajat, dalam evolusi manusia. Pandangan Comte (1891) sosiologi, sebagai ratu sains, mewakili jangkauan terjauh dari sains positif untuk memahami dunia manusia dan alam. Terlebih lagi, sains positif akan menjadi dogma "agama umat manusia" Comte, yang pada gilirannya akan meminta sistem moral dan ibadah, dan bahkan pendirian Gereja positif dengan hierarki, ajaran dan pendidikan agama (*catechisms*), sakramen, kalender liturgi, devosi dan tuntutan etis, serta memenuhi peran mengimbangi peran negara dalam Wernick (2001). Comte (1975) menyatakan bahwa Agama di sini didefinisikan dalam istilah yang sangat imanen sebagai "keadaan harmoni total yang khas dalam kehidupan manusia, dalam bentuk kolektif maupun individualnya, ketika semua bagian kehidupan diatur dalam hubungan alaminya satu sama lain".

Generasi sosiolog kedua, yaitu "para pendiri" sosiologi, akan berkomitmen pada pendekatan yang lebih ilmiah untuk mempelajari masyarakat. Mereka juga akan menemukan penurunan agama karena modernitas. Weber (Tyrell, 1993) tidak terlalu sering menggunakan kata "sekularisasi", tetapi ia mengacu pada proses dengan istilah intelektualisasi, rasionalisasi dan kekecewaan. Secara umum, Weber (1963) mengacu pada sekularisasi ketika ia menggambarkan konsekuensi dari proses rasionalisasi dalam agama. Dia melihat perilaku religius yang paling dasar sebagai berorientasi "in-duniawi", berusaha memberikan

hasil untuk kepentingan saat ini dari mereka yang melakukannya. Tidak ada perbedaan sekuler/profan di sini. Namun, seiring berjalannya waktu, pantangan terkait dengan larangan tersebut perilaku dirasionalisasikan dalam bentuk hukum yang pada akhirnya melahirkan etika agama Weber (1963). Ini digabungkan dengan perkembangan absolutisme etis Weber (1949) dan etika persaudaraan universal Weber (1963). Akibatnya, menurut Weber (1963) terjadilah ketegangan antara agama dan dunia, yang menjadi semakin tinggi ketika alam duniawi dipahami memiliki aturannya sendiri. Meskipun demikian, institusi agama tidak dapat menghindari kompromi dalam beberapa hal terhadap nilai-nilai duniawi jika mereka ingin bertahan hidup karena faktor ekonomi, sosial, politik dan budaya. Ini memerlukan proses sekularisasi, yang masih ada sampai sekarang. Salah satu buah dari proses ini adalah perbedaan antara religiusitas yang berorientasi “dunia lain” mistik atau pertapa dan agama-agama yang berorientasi pada pertapa sekuler dan “dunia-dalam”.

Rasionalisasi bagi Weber (1958), tampaknya tak terhindarkan terkait dengan sekularisasi juga di tingkat masyarakat. “Ketegangan antara agama dan pengetahuan intelektual pasti muncul di mana pun rasional pengetahuan empiris secara konsisten bekerja hingga kekecewaan dunia dan transformasinya menjadi mekanisme kausal”. Ini juga tersirat dalam proses di mana setiap bidang masyarakat dipahami dan diatur ke dalam sistem, masing-masing berdasarkan hukum imanennya sendiri. Semakin besar sekularisasi internal di wilayah ini,

semakin tinggi tegangannya dengan agama. Sifat ketegangan tersebut juga bergantung pada karakteristik khusus dari masing-masing tradisi agama (Max Weber, 1964).

Weber (1958) mengira ada proses "intelektualisasi", seperti dijelaskan di atas, terjadi di Barat. Ini membuahkan hasil dalam sains modern, di mana orang yang ingin mengetahui kondisi umum di mana seseorang dapat hidup dapat melakukannya kapan saja. "Ini berarti bahwa tidak ada kekuatan misterius tak terhitung yang ikut bermain, melainkan seseorang dapat, pada prinsipnya, menguasai semua hal dengan perhitungan ini berarti dunia sedang kecewa" (Séguy, 1986; 1958) dalam hal ini, meskipun sebagai proses laten, rasionalitas instrumental dan teknologi melakukan pengabdian dan, dengan cara yang tidak disengaja, mengikis agama. Sebuah ilustrasi dari ini adalah Puritanisme dan perannya dalam kebangkitan Kapitalisme. Fakta bahwa motivasi oleh etika agama menghilang dalam waktu membuktikan, bagi Weber, "kemajuan yang stabil dari proses karakteristik sekularisasi, yang di zaman modern ini semua fenomena yang berasal dari konsepsi agama menyerah". Namun, Weber (1958) mengatakan bahwa reaksi religius terhadap kekecewaan dunia juga terjadi, terutama dalam tradisi religius yang mengarah pada penebusan. "Agama mengklaim untuk menawarkan pendirian terakhir terhadap dunia berdasarkan pemahaman langsung dari "makna" dunia. Agama tidak mengklaim menawarkan pengetahuan intelektual tentang apa yang seharusnya atau apa yang seharusnya".

Dasar pandangannya adalah karisma atau iluminasi. Fakta ini menurut Weber (1958) ditambah dengan ketidakmampuan kecerdasan mandiri untuk menangani masalah penderitaan yang tidak adil dan distribusi kebahagiaan pribadi yang tidak merata, yang untuknya agama penebusan masih memiliki setidaknya solusi "dunia lain" untuk ditawarkan. Reaksi religius membatasi dirinya pada apa yang pada dasarnya religius dan “menjadi lebih terasing dari semua bentuk kehidupan yang terstruktur”. Kemudian Weber (1958) menyatakan semakin tradisi agama rasionalisasi pemikirannya tentang 'makna' dunia, dan semakin organisasi eksternal dunia diorganisir secara rasional, semakin kuat tekukan ke agama "dunia lain" tumbuh. “Setiap peningkatan rasionalisme dalam ilmu empiris semakin mendorong agama dari ranah rasional ke ranah irasional; tetapi hanya hari ini agama menjadi kekuatan supra-manusia yang irasional atau anti-rasional”.

Sosiolog ketiga adalah Durkheim (1915, 1984, 2016) melihat sekularisasi terjadi sebagai kemunduran sejarah yang luas dan, sejak tahap terakhir Era Abad Pertengahan, terjadi dengan sangat cepat di Barat. Dalam kasus pertama, dia menegaskan bahwa agama mencakup bagian-bagian yang semakin kecil dari kehidupan sosial. Awalnya, itu meluas ke segala sesuatu yang bersifat sosial adalah religius. Kemudian secara bertahap fungsi politik, ekonomi dan ilmiah terlepas dari fungsi religius, menjadi entitas yang terpisah dan semakin mengambil karakter temporal yang nyata (Durkheim, 1965, 1984).

Proses keberagamaan menurut Durkheim dalam Pickering (1975) dimulai dengan *totemisme* dan berlanjut ke politeisme kemudian monoteisme, terutama dengan perbedaan Kristiani antara alam dan supranatural, yang memungkinkan munculnya sains dan dengan meremehkan kehidupan ritual, sementara menekankan etika. Durkheim (1984) melihat proses tersebut sebagai akibatnya, Tuhan secara bertahap menarik diri, pengaruhnya "menjadi lebih umum dan tidak dapat ditentukan, yang meninggalkan kendali lebih bebas bagi kekuatan manusia". Pada akhirnya, lihat Pickering (1984) hal ini mengakibatkan hilangnya kontrol sosial dari agama tradisional secara bertahap dan juga penurunan penggunaan simbolisme agama dalam kehidupan sosial. Berkenaan dengan Barat, Durkheim mengklaim telah terjadi percepatan sekularisasi sejak Renaisans dan Reformasi. Di antara alasan-alasan yang dia berikan untuk hal ini adalah hilangnya kekuatan sementara agama Kristen, khususnya Gereja Katolik, yang diekspresikan dalam pemisahan antara Gereja dan negara; fakta bahwa agama telah menjadi objek kajian ilmiah itu sendiri; ketidakmampuan agama Kristen untuk menegakkan aturan tentang penistaan dan secara umum, untuk mengontrol kehidupan individu; dan fakta bahwa dalam masalah kebenaran, sains harus diikuti daripada agama.

Penyebab terakhir tentu yang paling menentukan kemunduran agama. Meskipun demikian, Durkheim mengemukakan bahwa sains tidak akan mempengaruhi aspek praktis (ritual) agama tetapi hanya aspek

kognitif: Mulai saat ini, keimanan tidak lagi menjalankan hegemoni yang sama seperti sebelumnya atas sistem gagasan yang mungkin terus kita sebut agama. Sebuah kekuatan saingan muncul di hadapannya yang, dilahirkan darinya, selamanya menyerahkannya pada kritik dan kendalinya. Segala sesuatu membuat kita meramalkan bahwa kendali ini akan terus-menerus menjadi lebih luas dan efisien, sementara tidak ada batasan yang dapat ditetapkan untuk pengarah masa depan. Melihat pandangan Durkheim dalam Pickering (1984) mengatakan bahwa representasi religius pada akhirnya merupakan ekspresi masyarakat, tidak mungkin agama menghilang. Perubahan sosial selalu membutuhkan perubahan agama. Penurunan beberapa bentuk agama akan selalu memberi tempat kepada yang baru. Akibatnya, Durkheim melihat "agama masa depan" sebagai agama yang pada dasarnya rasional, menyambut kebebasan berpikir, mempromosikan ibadah dengan cara apa pun yang mungkin membuat individu merasa cocok, dan berpenampilan lugu. Poin terakhir ini berarti bahwa "agama masa depan" akan mengungkapkan kesatuan masyarakat, nilai-nilai paling sakralnya; mengadakan pertemuan ritual berkala, mengacu pada pengetahuan "objektif" masyarakat dan memiliki keadilan sosial sebagai perhatian utama. Dalam agama baru ini, menurut Durkheim dalam Pickering (1984) sosiologi akan memberikan penjelasan yang masuk akal tentang agama, mengubah dirinya menjadi "teologi baru" ilmiah. Dari sudut pandang kognitif ini, etika baru akan muncul yang akan membantu

menyembuhkan apa yang dilihat Durkheim sebagai bahaya besar pada masanya: anomie moral (sebagai akibat dari sekularisasi seperti dijelaskan di atas). Egoisme, yang menjelma sebagai semacam individualisme anti-sosial, akan menjadi antitesis etika Pickering.

Dalam konteks ini, bentuk religi lama masih memiliki peran terbatas dalam memberikan praktik, simbol dan bahasa untuk perayaan ritual oleh masyarakat. Agama baru ini, yang merupakan hasil dari proses peningkatan individualisme, menurut Durkheim dapat disebut sebagai "pemujaan manusia":

Karena kepribadian manusia adalah satu-satunya hal yang menarik dengan suara bulat ke semua hati, karena peningkatannya adalah satu-satunya tujuan yang dapat disatukan. dikejar, itu pasti memperoleh nilai luar biasa di mata semua. Dengan demikian, hal itu jauh melampaui semua tujuan manusia, dengan asumsi sifat religius. Oleh karena itu, pemujaan terhadap manusia ini adalah sesuatu yang sangat berbeda dari individualisme egoistik yang disebutkan di atas, yang mengarah pada bunuh diri. Jauh dari memisahkan individu dari masyarakat dan dari setiap tujuan di luar diri mereka sendiri, itu menyatukan mereka dalam satu pemikiran, menjadikan mereka pelayan dari satu pekerjaan (1951: 336).

Oleh Sebab itu, tidak mengherankan jika Durkheim dalam Pickering (1984) secara aktif merangkul penerapan sistem sekolah sekuler yang gratis, yang akan menggantikan topik-topik agama dengan topik-topik lain yang diambil dari wawasan sosiologisnya yang bertujuan untuk mendorong pendidikan moral sekuler selama Republik Prancis Ketiga.

Kemudian, tak kalah pentingnya mengenai sekularisasi dalam pandangan Marx dalam Dobbelaere (2002) maka Marx mempromosikan dogma negara dan pemberantasan agama, yang dia lihat sebagai "ideologi" yang mengasingkan yang bekerja untuk melegitimasi eksploitasi kaum proletar oleh para pemilik alat-alat produksi. Berdasarkan pandangan ini, orang menemukan pemahaman yang sepenuhnya materialistis tentang realitas, yang pada gilirannya diekspresikan dalam dua cabang: dialektis dan historis. Menurut catatan materialistik ini, ekonomi menentukan perilaku manusia dan sejarah manusia adalah kisah perjuangan kelas, melewati tahapan mode produksi kesukuan, feodal dan kapitalis, yang mendefinisikan seperangkat struktur sosial tertentu.

Marx memahami pandangannya tentang masyarakat sebagai objektif, prediktif dan definitif seperti ilmu alam. Pemahamannya tentang agama (sebagian besar Kristen) terkait erat dengan pandangannya tentang keterasingan, sebuah konsep yang menunjukkan fakta bahwa pria kehilangan pemahaman diri yang sebenarnya melalui agama. Dalam hal ini, Marx mengikuti dan melampaui wawasan Ludwig Feuerbach: "Karyanya [Feuerbach] terdiri dari pembubaran dunia religius menjadi basis sekulernya" (Institute of Marxism-Leninism of the C.C., 1957). Dengan ini Marx (1957) menegaskan bahwa yang Ilahi adalah hanya proyeksi karakteristik manusia ke makhluk yang diduga supranatural. Namun, Marx (1957) juga menegaskan bahwa hakikat agama tidak hanya

datang dari hakikat manusia tetapi dari masyarakat. Esensi manusia tidak ada seperti itu tetapi "dalam kenyataannya itu adalah diambil dari hubungan sosial," dan, karenanya, "'sentimen religius' itu sendiri adalah produk sosial" (1957). Akibatnya, atas dasar keterasingan agama, Marx (1964) menemukan keterasingan ekonomi, yang terjadi ketika manusia tidak melihat hasil kerja mereka sebagai ekspresi diri tetapi sebagai komoditas untuk dijual. Dan inilah yang dilakukan kaum proletar sehubungan dengan para pemilik yang kaya atas alat-alat produksi.

Jadi, Marx (1964) berpandangan bahwa, agama adalah ilusi. "Penghapusan agama sebagai ilusi kebahagiaan rakyat diperlukan untuk kebahagiaan sejati mereka. Tuntutan untuk melepaskan ilusi tentang kondisinya adalah tuntutan untuk menyerah pada kondisi yang membutuhkan ilusi. merupakan tulisan Marx yang paling dibenci sekaligus sangat dikagumi, ia mengatakan:

"Penderitaan agama pada saat yang sama merupakan *ekspresi* penderitaan ekonomi yang riil dan *protes* melawan penderitaan yang riil. Agama adalah keluh kesah makhluk yang tertindas, hati dunia yang tak berhenti, sebagaimana ia adalah roh dari suatu keadaan yang tak berok. Ia adalah *opium* bagi masyarakat".

"Penghapus agama karena dianggap kebahagiaan yang *ilusi* dari orang menjadi syarat bagi kebahagiaannya yang riil. Tuntutan untuk meninggalkan ilusi mengenai keadaannya merupakan tuntutan untuk meninggalkan suatu kondisi yang membutuhkan ilusi" (1964: 42).

Kritik terhadap agama karena itu dalam embrio kritik terhadap lembah duka, yang di dalamnya "agama" (Institute of Marxism-Leninism of the C.C., 1957). Penghapusan ini bukan hanya hasil dari program yang didefinisikan dengan baik yang dilakukan oleh Komunis, tetapi sudah

tertulis dalam perjalanan sejarah manusia. Akibatnya, dalam perspektif Marx (1957) sekularisasi dengan sendirinya akan terjadi di semua lapisan masyarakat. Pemutusan agama adalah suatu keharusan, karena “negara tidak dibentuk dari agama tetapi dari alasan kebebasan,” yang tidak dapat disediakan oleh agama.

Di tingkat organisasi, menurut Marx (1964) tindakan keras terhadap agama harus diambil untuk menunjukkan sifatnya yang mengasingkan serta cara-cara yang digunakannya untuk melayani kepentingan orang kaya dalam menjaga status quo kapitalis. Namun, aksi terencana ini jangan sampai terkonsentrasi pada pelarangan atau penganiayaan terhadap agama, yang hanya akan memperkuat sentimen agama. Sebaliknya, tindakan tersebut harus fokus pada perubahan kondisi sosial dalam Kapitalisme, yang melahirkan agama, dan pada menunjukkan bagaimana ilmu masyarakat (Marxisme) membuktikan agama itu salah: “Refleksi agama dari dunia nyata dapat, dalam kasus apa pun, baru pada akhirnya lenyap, ketika hubungan praksis dari kehidupan sehari-hari tidak menawarkan apapun kepada manusia selain rela yang dapat dipahami dan masuk akal secara sempurna. Hubungan yang berkaitan dengan sesamanya dan dengan alam ” (Institute of Marxism-Leninism of the C.C., 1957).

Setelah “tahap klasik” teori sekularisasi ini, menurut Dobbelaere (1987) jenis baru studi sosiologis muncul sekitar tahun 1930 melalui apa yang disebut *sociologie religieuse*, yang sebagian besar dipimpin oleh

Gabriel Le-Bras dan cendekiawan Prancis lainnya yang tertarik pada data empiris tentang keyakinan agama, praktik, sikap dan etos. Berdasarkan studi Eropa mereka, beberapa dari penulis ini mulai berbicara tentang *dechristianization* terakhir, kita sampai pada tahap debat saat ini, yang menemukan akar terencilnya di era pasca-Perang Dunia II, tetapi yang mana secara resmi dimulai pada 1960-an.

b. Pendekatan Kontemporer tentang Sekularisasi

Menurut Kenzie (2017) Kajian sosiologis tentang sekularisasi mulai dilakukan terutama oleh orang Eropa dan beberapa orang Amerika dengan cara di mana sekularisasi dipandang sebagai penurunan tidak hanya dari pengaruh sosial agama tetapi juga agama itu sendiri, hal ini menjadi semacam dogma. Penulis seperti (P. L. Berger, 1973; Dobbelaere, 1987; B. Wilson, 1992) menurut Swatos dan Christiano (2000) untuk saat ini disebutkan sebagai pendukung pandangan ini yang sangat mencolok pada teori sekularisasi. Namun, kata-kata peringatan tentang ambiguitas istilah *sekularisasi* juga diberikan oleh Martin (1978) dan Shiner (1967) saat itu. Pada akhirnya, menurut Swatos dan Christiano (2000) istilah seperti itu terbukti menyesatkan dan "dibebankan" dengan nilai-nilai yang tidak diinginkan, dan jalannya debat memaksa termasuk pengembangan ketepatan konseptual.

Lebih menariknya, muncul teori saingan yang diperjuangkan oleh para sarjana Amerika Stark and Bainbridge (1979) dan Finke (2000) yang dengan keras mengkritik pandangan umum tentang sekularisasi dan

mengusulkan interpretasi yang hampir berlawanan: sekularisasi tidak akan menjadi proses jangka panjang penurunan agama tetapi yang berkelanjutan dan membatasi diri dalam situasi vitalitas dan transformasi agama yang berkelanjutan. Akibatnya, perdebatan sosiologis tentang sekularisasi meningkat dalam intensitas dan kompleksitas. Dalam hal ini, orang dapat mengatakan bahwa teori sekularisasi kontemporer membentuk kontinum antara dua kutub: di satu sisi, paradigma "diterima", "standar" atau "klasik" lihat (Bruce, 2002; Tschannen, 1991; Wallis R, 1992) yang menegaskan bahwa modernitas mengikis agama dan mengarah pada kemunduran, marginalisasi, dan ketidak relevan sosial itulah yang disebut McKenzie (2017) paradigma "kontra-klasik", yang mengatakan bahwa modernitas mengarah pada revitalisasi agama dengan mendorong persaingan agama, dan melihat sekularisasi sebagai proses yang membatasi diri. Akan tetapi, dengan mengabaikan gagasan tentang kontinum, menyebut teori sekularisasi lainnya sebagai "*revisionis*", karena mereka mengkritik dan merumuskan ulang model "klasik" tanpa harus menerima pendekatan "kontra-klasik". Berikut ini, saya akan menyajikan pemikiran dari perwakilan paling penting dari masing-masing dari tiga pengelompokan ini.

c. Paradigma Klasik: "Modernisasi Mengakibatkan Penurunan Agama"

Bagian ini seperti yang telah dikemukakan oleh Sarjana Inggris Steve Bruce (2002) akan menyajikan inti dari "model klasik" dan dia memberikan ringkasan yang tepat tentang model ini, yang masih

dipertahankannya sampai sekarang, dalam karyanya *God is Dead* tentang sekularisasi di Barat. Paradigm Ini juga telah dikemukakan dengan cara-cara tertentu oleh para sosiolog lain yang mengasumsikannya tentang itu, di antaranya Peter Berger (1973; 1999; 1969) dalam tulisan awalnya, Bryan R. Wilson (1992; 1959, 1993; 1997) dan Karel Dobbelaere (1987, 1999, 2002).

Paradigma ini menegaskan, pada dasarnya, bahwa perubahan sosial yang terjadi di Barat dengan modernitas merusak keyakinan agama, praktik keagamaan, serta organisasi keagamaan dan, secara keseluruhan, fungsi sosial yang dicapai agama. Bahkan ketika beberapa sosiolog yang mempertahankan pandangan ini mengakui dalam teori bahwa sekularisasi mungkin bukan proses yang tidak dapat diubah, mereka menegaskan bahwa kemunduran seperti itu sangat tidak mungkin terjadi. Menurut Bruce (2002) sekularisasi adalah proses penurunan jangka panjang agama, khususnya dalam kekuatan sosial, popularitas dan prestise, serta dalam keyakinan dan praktik sosialnya. Ini adalah konsekuensi dari unsur-unsur yang membentuk modernitas. Perubahan modernisasi menyebabkan agama bermutasi sedemikian rupa sehingga kehilangan makna. Selain itu, penurunan ini sendiri disertai dengan penurunan dalam masuk akal keyakinan agama. “Perubahan pada tataran struktural dan budaya membawa perubahan pada vitalitas keagamaan yang kita lihat pada menurunnya proporsi penganut agama konvensional. Intinya adalah: *individualisme*,

keragaman dan egalitarianisme dalam konteks demokrasi liberal merongrong otoritas keyakinan beragama.

Apa yang dimaksud oleh Bruce dalam jenis perubahan ini? Bruce (2002) menghubungkan semuanya dengan penampakan Protestan dengan cara yang mirip dengan Weber. Melalui fenomena ini, tiga tren menjadi hidup. *Pertama*, Pada tataran rasional, keyakinan monoteistik digantikan oleh rasionalitas yang berubah menjadi iptek. Ini tidak berarti bahwa akal dan agama sama-sama eksklusif, tetapi cara berpikir naturalistik tentang dunia menang. *Kedua*, di tingkat sosial dan ekonomi, etika Protestan mendorong kapitalisme industri dan pertumbuhan ekonomi. Faktor-faktor ini pada gilirannya memunculkan “diferensiasi struktural” (dalam arti terpecahnya kehidupan sosial ke dalam ranah yang berbeda dan otonom yang diatur oleh nalar instrumental) dan “diferensiasi sosial” (artinya bahwa kelas sosial yang berbeda dan mobilitas sosial yang lebih cair membawa fragmentasi konsepsi komunal moral dan perintah supranatural). Dengan cara ini, kemajemukan agama dan *egalitarianisme* muncul, yang mengarah pada relativisme dan privatisasi keimanan. *Ketiga*, pada tingkat organisasi keagamaan, tren beralih dari *individualisme* protestan ke kecenderungan perpecahan, yang mengarah ke fenomena sekte dan menekankan fakta partisipasi sukarela daripada yang dianggap berasal.

Ketiga faktor itu yang dinyatakan bersesuaian terhadap penyebab sekularisasi secara langsung. Kemudian, Bruce (2002) menunjukkan

bahwa di setiap masing-masing dari mereka tidak mencukupi tetapi membutuhkan tindakan yang lain, serta mereka tidak harus bertahan, karena begitu konsekuensi mereka muncul, mereka melanjutkan sendiri daripada tetap bergantung pada apa menciptakan mereka. Dalam pandangan Bruce (2002) menyimpulkan bahwa faktor sekularisasi yang paling dominan adalah pluralisme agama, privatisasi, dan relativisme. Dalam pendapat tentang hal ini dia berhutang budi pada buku Peter Berger dan Thomas Luckmann mengatakan bahwa ide-ide kita dibuat lebih atau kurang persuasif karena tindakan kepentingan sosial dan hubungan sosial dalam bukunya *The Social Construction of Reality* (2016, 1966). Dalam hal ini Bruce menyatakan bahwa:

“Merupakan kesalahan untuk berasumsi bahwa ide dan pengamatan itu sendiri persuasif atau, sementara kita perlu menjelaskan mengapa orang memegang beberapa kepercayaan yang salah, entah bagaimana 'kebenaran' tidak membutuhkan penjelasan” (2002: 26).

Dalam hal tersebut akibatnya, runtuhnya pandangan keagamaan oleh pluralisme agama yang dianut oleh seluruh masyarakat dan wujudnya adalah lembaga-lembaga keagamaan yang monopoli, yang mempunyai dampak pada cara kita sebagai individu yang peduli dengan “apa yang berdiri dan jangkauan apa yang kita sesuaikan dengan ide-ide kita sendiri dan bagaimana kita memandang mereka yang tidak setuju dengan kita” (Bruce, 2002).

Masyarakat dihadapkan pada dunia, yang menjauh dari otoritasnya, dimana sebagian keyakinan agama yang tidak sesuai lagi.

Bahkan kebanyakan masyarakat beragama mencoba untuk menjalankan komitmen agama secara pribadi (*privatisasi*) ini pertanda munculnya keraguan tentang kebenaran keyakinan personal dan tentang kesahihan kebenaran universal mereka. Hal ini menuju pada *relativisme* sebagai corak kognitif karena asumsi bahwa apa yang benar bagi kita dalam masalah agama mungkin tidak berlaku untuk orang lain, yang disebabkan oleh komitmen religius yang melemah (Bruce, 2002). Apabila dilihat kontra-tendensi sebagai pertahanan budaya atau transisi budaya, konsekuensi sekularisasi tidak dapat dihindari. Bruce berpandangan bahwa:

“Penghapusan dukungan pada tingkat struktur sosial memiliki efek yang sesuai pada keyakinan psikologi sosial. Kepastian dogmatis dari Gereja dan sekte digantikan oleh penegasan lemah dari denominasi dan pemujaan” (2002: 36).

Bruce sejak 1980-an mendukung paradigma klasik sekularisasi yang lebih teliti memikirkan aspek-aspek yang tersirat dalam perdebatan. Bruce melihat paradigma ini jauh lebih seperti sekumpulan paradigma yang bekerja sama dengan baik daripada teori yang terpadu. Dia juga bersusah payah menjelaskan apa yang dia ungkapkan dalam paradigma ini dan menjelaskan beberapa kesalahpahaman para sosiolog terhadap teori sekularisasi. Menurutnya Sekularisasi bukanlah universal atau tidak dielakkan, juga bukan juga mengikuti jalur evolusi yang membebaskan, kemudian dalam hal metodologi juga tidak lemah, dan kemudian prosesnya juga tidak harus memiliki lintasan yang sama,

dan yang paling penting adalah sekularisasi bukan titik akhir “ateisme” (Bruce, 2002).

Namun, Bruce (2002) berpikir bahwa sebuah proses sekularisasi, setelah dimulai, tidak dapat diubah, dan mengarah pada marginalisasi agama:

“Seperti yang saya perkirakan bahwa ideologi yang kehilangan relevansi juga akan kehilangan masuk akal, saya melihat popularitas kepercayaan agama sebagai indeks sekularisasi yang berguna. Saya berharap proporsi orang yang sebagian besar tidak peduli dengan ide-ide religius akan meningkat dan yang sangat religius menjadi minoritas” (2002: 43).

Para sosiolog lain seperti Peter Berger dan Bryan Wilson, masing-masing dengan caranya sendiri, membantu memberikan dasar bagi narasi sekularisasi yang dijelaskan di Steve Bruce atas. Seperti Karya klasik Berger *the Sacred Canopy* (1967) memberikan interpretasi terartikulasi tentang cara manusia berhubungan satu sama lain dalam masyarakat. Berger (1967) sangat jelas mengambil dari pemikiran teori sosiologi klasik. Filsafat antropologisnya berasal dari Marx; pandangannya tentang bagaimana manusia secara pribadi berhubungan dengan masyarakat, dari Weber dan Durkheim. Ia mengatakan bahwa masyarakat adalah produk manusia, dan sebaliknya manusia adalah produk masyarakat, membangun hubungan dialektis antara kedua kutub. Melalui proses eksternalisasi, "objektivasi", dan internalisasi itulah dialektika semacam yang dijalankannya.

Dalam perspektif ini, agama adalah usaha sosial yang melaluinya "kosmos suci" dibangun. Alam suci dipandang sebagai ketegangan

terus-menerus dengan salah satu "kekacauan". Ini adalah pandangan yang dibangun secara sosial, yang melegitimasi tatanan sosial tertentu dan memberikan I untuk setiap subjek. Ranah yang melegitimasi ini memiliki mitra sosial yang objektif, yang membuatnya tetap hidup, yang disebut "struktur yang masuk akal", misalnya, proses sosialisasi, "Gereja," dan seterusnya. Agama menyiratkan jangkauan terjauh dari eksternalisasi diri manusia. Meskipun demikian, ini hanyalah sebuah tahapan dalam proses yang harus dilalui oleh manusia modern, melalui sains dan teknologi modern, memahami seluruh alam semesta sebagai sesuatu yang penting secara manusiawi. Menurut Berger (1967) yang dimaksud dengan sekularisasi adalah:

“.... proses di mana sektor-sektor masyarakat dan budaya dihilangkan dari dominasi institusi dan simbol agama” (1967: 107).

Bagi Berger (1967) aksi sosial komunisme, nasionalisme, dan tatanan politik liberal, serta penyebaran kapitalisme industri, merusak struktur objektif yang masuk akal bagi seorang nomos religius, sementara *pluralisme* mengikis legitimasi objektif dari tatanan lama yang diilhami oleh agama. Ketidakpastian tentang keyakinan muncul, dan dengan itu, pengurangannya menjadi opini, perasaan, atau "preferensi agama". Pluralisme, dalam pandangan Berger, menghasilkan sekularisasi.

Sosiolog Inggris seperti Wilson membahas sekularisasi di Amerika Serikat dan Inggris dalam bukunya *Religion in a Secular*

Society (1966). Menurutnya agama hanya dapat dipahami sebagai produk sosial. Dalam pengertian ini, agama sebagai cara berpikir, sebagai praktik pelaksanaan, sebagai organisasi, dan sebagai faktor integrasi masyarakat umumnya mengalami penurunan di masyarakat Barat. Meskipun setiap kasus berbeda, fakta sekularisasi tetap sama: agama sekarang sebagian besar tidak relevan dalam masyarakat tersebut dan perannya dalam perubahan sosial bersifat *epiphenomenal*. Kasus Inggris, sekularisasi dalam pengabaian Gereja-Gereja Kristen banyak pengikut Gereja, serta proses pemisahan dan peminggiran agama. Menurut Wilson kasus Amerika Serikat malah Sebaliknya, walaupun tingkat kehadiran religius yang tinggi ke Gereja dan kekuatan organisasi Gereja-Gereja, sekularisasi telah terjadi sejak permulaan bangsa melalui proses di mana Gereja-Gereja diserap oleh masyarakat dan diubah menjadi sebuah refleksi dari cara hidup Amerika (Wilson, 1966). Terlepas dari beberapa reaksi dari Gereja-Gereja Kristen, dalam pandangan Wilson, mereka telah gagal, dan dia melihat agama bertahan di Barat dalam kegigihan Sekte umat Kristen yang dianalisis secara ekstensif. Dalam hal ini Bruce menyimpulkan bahwa ketika masyarakat yang sepenuhnya sekuler belum ada, bahwa masyarakat modern kontemporer tampaknya hanya membutuhkan sedikit agama (Wilson, 1966). Wilson (1966) menggarisbawahi dua faktor Untuk menjelaskan penyebab sekularisasi di Barat, yang menurut pandangannya merupakan inti dari proses sekularisasi:

“perpindahan dari komunitas (*Gemeinschaft*) ke masyarakat (*Gesellschaft*), dan munculnya rasionalitas ilmiah” (1966: 249)

Dia mengembangkan tema-tema ini secara luas dalam sebuah artikel yang diterbitkan pada tahun 1976 dan berjudul "Aspek Sekularisasi di Barat" (Wilson, 1976).

Untuk mempertahankan posisi "klasik" Sosiolog Dobbelaere (2002) tetap konsisten dalam debat sekularisasi, dengan fokus pada perkembangan agama di Eropa dan juga membandingkan temuannya dengan temuan Amerika Serikat. Bukunya *Secularization: An Analysis at Three Levels* berisi pembaruan tahun 2002 tentang tinjauan sekularisasi dalam tulisannya *Some trends in European sociology of religion: the secularization debate* yang diterbitkan pada tahun 1987. Menurut pendapatnya tentang sekularisasi sebagai suatu proses yang terjadi pada tiga tingkatan: sosial, organisasi dan individu. Kesemuanya itu disebabkan oleh kompleksitas fenomena dan ambivalensi istilah "sekularisasi". Sebuah studi yang tepat dari proses tersebut tidak hanya akan fokus pada perkembangan tertentu dari masing-masing tingkat ini, tetapi juga pada keterkaitan mereka. Sekularisasi masyarakat tidak hanya mengacu pada pembubaran agama atau penghapusan hak-hak mereka untuk melaksanakan fungsi-fungsi pelayanan (laicization/lokalisasi), tetapi yang lebih penting adalah diferensiasi sosial ke dalam sub-sistem, masing-masing otonom dan tanpa "kanopi suci" untuk memberinya makna secara keseluruhan (Dobbelaere,

2002). Pemahaman yang tepat tentang proses ini menurut Kenzie (2017) membutuhkan garis dasar historis yang dapat berfungsi untuk mengukur kemunduran agama, serta definisi agama. Dobbelaere (2002) menyadari dampak dari suatu gagasan agama tertentu terhadap pemahaman sekularisasi, maka dia menyelidiki agama baik dari sisi definisi fungsional maupun substantif. Dia menemukan fakta yang *pertama*, bahwa setiap alternatif fungsional menjadi religius dan karena sistem makna yang dibutuhkan manusia untuk hidup tidak perlu religius dalam dirinya sendiri. Sebagai Konsekuensinya, ia lebih memilih definisi agama yang substantif dan eksklusif sebagai "sistem kepercayaan dan praktik terpadu yang relatif terhadap realitas transenden dan supra-empiris yang menyatukan semua orang yang penganut agama menjadi satu komunitas moral" (Dobbelaere, 2002). Pemikiran Dobbelaere ini, yang menyerupai gagasan Durkheim secara substansial berbeda karena memang merujuk pada realitas supranatural sebagaimana dipahami oleh individu dan bukan pada yang "sakral" sebagai refleksi masyarakat. Namun, itu tidak menghalangi kemungkinan analisis fungsional agama. *Kedua*, sekularisasi organisasi mengacu pada perubahan agama yang terjadi di dalam Gereja dan lembaga keagamaan serupa. Ini mencakup apa yang juga disebut "sekularisasi internal" (Dobbelaere, 2002). Termasuk di dalamnya dampak rasionalisasi dalam badan-badan tersebut, bersama dengan munculnya spesialisasi profesional, birokrasi, dan rasionalitas

instrumental. Juga yang akan disebutkan di sini adalah kemunduran dan kemunculan komunitas agama, perubahan organisasi, serta perubahan di tingkat kepercayaan, ritual dan moralitas.

Ketiga, sekularisasi individu adalah proses sebagaimana merosotnya keterlibatan beragama seseorang ke sebuah agama yang terorganisir. Dalam hal ini termasuk tidak hanya partisipasi dalam struktur keagamaan akan tetapi berkurangnya integrasi individu dengan norma-norma Gereja pada suatu tingkat kepercayaan, ritual maupun etika, serta penurunan relevansi agama yang diorganisir dalam kehidupan sehari-hari masyarakat atau suatu cara-cara yang mereka tangani terhadap masalah spiritual mereka. Dobbelaere (2002) mempelajari keterkaitan dari tiga tingkat analisis ini dan berusaha keras untuk menegaskan pandangannya dengan temuan empiris. Contohnya, suatu kebangkitan yang disebut Gerakan Religius Baru adalah suatu reaksi yang datang dari individu-individu sehingga membuat organisasi agama bertentangan dengan kekuatan sekularisasi dalam masyarakat; kemudian munculnya pluralisme agama melalui Gereja-Gereja yang bermacam gerakannya merupakan konsekuensi dari pembubaran agama; adaptasi Gereja-Gereja terhadap lingkungan masyarakat yang sekuler merupakan tanggapan terhadap sekularisasi masyarakat. Kemudian gerakan reaksi defensif dari Gereja terhadap proses sekularisasi masyarakat akan menunjukkan pola hubungan antara tingkat organisasi dan masyarakat. Menurut Dobbelaere (2002) yang

sangat penting dalam pendekatan adalah dampak proses sekularisasi masyarakat pada tingkat individu, yang sebagian merusak komitmen Gereja seseorang tetapi juga menumbuhkan kompartementalisasi: penolakan untuk memberikan para profesional agama kendali atas bidang-bidang lain dari kehidupan pribadi (keluarga, seksualitas, keuangan, dll). Penolakan ini juga berarti bahwa setiap individu menjalankan agamanya sendiri, yang berarti transformasi agama menjadi sebuah spiritualitas.

d. Paradigma Kontra-Klasik: “Modernisasi Membutuhkan Vitalitas Religius; Sekularisasi Adalah Proses yang Seperti dalam Konteks Membatasi diri Sendiri”

Para sosiolog yang paling menonjol dari paradigma "kontra-klasik" ini adalah ilmuwan sosial Amerika seperti Rodney Stark (B. W. Stark R, 1985), Roger Finke (2000), William S. Bainbridge (2017; 1985, 1987), dan Lawrence Iannaccone (1988; 1995). Mereka memberikan kritik yang begitu tajam terhadap "model warisan". Para sosiolog ini dalam (Stark dan Finke, 2000) membuat pandangan-pandangan berikut tentang sekularisasi: (a) sekularisasi tidak mempunyai korelasi di antara klaim proses sekularisasi dan fakta-fakta yang jelas. Hal ini benar di Amerika Serikat, di mana tingkat keanggotaan Gereja telah berlipat ganda, serta di Eropa, karena belum ada penurunan jangka panjang yang dapat dibuktikan dalam partisipasi keagamaan di Eropa, dan tingkat agama subjektif tetap tinggi. (b) Ada semacam "mitos" tentang kesalehan masa lalu di Eropa, yang

bantahannya adalah klaim bahwa "Eropa Kristen tidak pernah ada". (c) Ada religius subjektif yang kuat bahkan di tempat-tempat di mana partisipasi religius sangat rendah. (d) Bahkan di antara ilmuwan, di mana ada dugaan konflik antara agama dan sains, tidak ada penurunan kepercayaan dalam jangka panjang. Bahkan di negara-negara bekas blok Soviet, kebangkitan agama sedang berlangsung. (e) Agama Islam dan Asia memiliki kemampuan untuk hidup berdampingan dengan modernitas. Singkatnya, para penulis ini menganggap teori sekularisasi sebagai produk dari angan-angan dalam Kenzie (2017).

Para sosiolog ini, mereka melakukan lebih dari sekedar mengusulkan pemahaman alternatif tentang sekularisasi. Mereka terinspirasi oleh karya ekonom Amerika Gary Becker, yang menerapkan analisis ekonomi ke bidang ilmu sosial lainnya (seperti diskriminasi rasial, kejahatan dan hukuman, hukum dan politik, pernikahan, kesuburan, dll.) Becker (1976) mereka mengeksplorasi agama dengan cara yang sama. Para sosiolog ini adalah tokoh utama dari teori yang dikenal sebagai "teori pilihan rasional" (disingkat RCT) atau pendekatan "ekonomi pasar" terhadap agama. Dalam kerangka ini, para sarjana ini bahkan telah merumuskan teori umum tentang agama Stark dan Bainbridge (1987). Pandangan mereka dalam perspektif ini adalah agama berkembang pesat di zaman kita ini adalah sebuah fenomena rasional karena pilihan religius mengenai analisis biaya/keuntungan di pihak individu. Agama baik untuk kesehatan

mental/fisik serta masyarakat, dan harus ditanggapi dengan lebih serius oleh ilmu sosial (yang hanya membahas “sisi kemanusiaan” dari iman) McKenzie (2017). Menurut Stark dan Finke (2000) teori pilihan rasional dengan adanya pluralisme agama maka agama semakin kuat dan mengalami perubahan akan tetapi dalam penurunannya yang tidak begitu berarti.

Para Ahli teori RCT mengembangkan pemahaman tentang agama dan konsep hidupnya sangat individualis, kelompok, dan masyarakat secara menyeluruh (ekonomi agama). Berkenaan dengan sekularisasi, premis yang sangat penting dibawa teori ini ke dalam perdebatan asimilasi Gereja dan organisasi keagamaan lainnya ke "sisi penawaran" ekonomi agama, sambil mengidentifikasi individu dengan "sisi permintaan". Pencarian rasional untuk "imbalan dunia lain" adalah relatif konstan terhadap persamaan penawaran/permintaan (Stark dan Finke, 2000). Apabila kemerosotan agama terjadi, itu disebabkan keterkaitan dengan akar organisasi atau masyarakat. Dapat kita pahami bahwa, setiap proses sekularisasi dipandang sebagai proses "membatasi diri", yang dicirikan oleh kalkulus biaya / keuntungan (Kenzie, 2017).

Dampak dari perkembangan ilmu pengetahuan yang menurut Weber (1947) ditandai dengan rasionalisasi membuat agama menjadi tertantang dengan cara memaksa mereka untuk memurnikan doktrin, ritual, dan adat istiadat mereka sendiri dari semua elemen yang sekarang dapat ditafsirkan dengan cara naturalistik belaka dalam

kondisi ini menurut Stark dan Bainbridge (2000) disebut "sekularisasi internal". Melalui cara ini, sejumlah *compensator* spiritual yang pernah ditawarkan oleh organisasi keagamaan berkurang. Namun, *compensator* supranatural dunia disisi lain, terpaksa, di luar cakupan sains (misalnya, akhirat), jadi mereka tetap sebagai warisan agama yang sangat dicari. Dalam hal spiritual lainnya, seperti memberi makna pada hidup dan penderitaan, juga tetap menarik di ranah agama. Dengan cara ini, Gereja-Gereja yang memasok mereka bersaing lebih baik di pasar agama daripada mereka yang telah menempuh jalan jauh dalam sekularisasi internal mereka. Situasi ini juga memicu niat pembaharuan di dalam Gereja-Gereja dalam proses sekularisasi diri, yang disebut "sekte" dan ditujukan untuk kebangkitan Gereja-Gereja tersebut. Itu juga memelihara penampakan badan-badan agama baru yang menciptakan bentuk-bentuk keagamaan yang inovatif, yang disebut "sekte". Bagaimanapun juga, sekularisasi-diri membuat Gereja bekerja pada dinamika sekte/kultus yang membatasi padanya. Dinamika ini adalah berkelanjutan, sehingga sekularisasi selalu dijaga di antara batas-batas, mengubahnya menjadi realitas yang membatasi diri (Bainbridge, 2000). Salah satu argumen yang paling kontras dalam teori "paradigma klasik" adalah bahwa pluralisme agama dipandang mempromosikan persaingan agama di antara organisasi keagamaan di dalam "pasar". Pada akhirnya, vitalitas religius dipertahankan dan

bahkan ditingkatkan, bukannya berkurang seperti yang ditegaskan oleh paradigma “klasik” (Stark dan Finke 2000).

e. Pendekatan Revisionis: Modernitas Adalah Tentang Perubahan Agama, Tidak Perlu Menurun atau Revitalisasi

Pembahasan selanjutnya adalah kita coba mengelompokkan teori *sekularisasi* di bawah konsep *revisionis* tentang sekularisasi yang sudah kita sebutkan di atas, seperti bagaimana model klasik, mendefinisikan kembali masalah tersebut, dan mereka mengusulkan alternatif yang berbeda dari pendekatan kontra klasik. Para sosiolog ini walaupun berbeda satu sama lain, akan tetapi memiliki pandangan yang sama bahwa sekularisasi adalah tentang perubahan agama. Dalam pendekatan selanjutnya, kita akan menyajikan teori-teori dari Luckmann (1967, 1979, 1999, 2002b, 2003), Martin (1978b, 2005, 2006, 2017; Martin dan Bruce, 2007), Chaves (1994; 2001; 2016), Peter Berger (1967, 1973, 1977, 2016; 1999; 2016; 1969) dalam karya terakhirnya dan Casanova (2001, 2007, 1994, 1996, 1999, 2008).

Sosiolog Jerman Luckmann menawarkan pandangannya sendiri tentang sekularisasi dalam karyanya *The Invisible Religion* (1963), yang pertama kali diterbitkan pada tahun 1963 dan muncul dalam bahasa Inggris pada tahun (1967). Luckmann (1967) mengkritik kerisauan hubungan antara Gereja dan agama, terutama di Barat, Kekhawatiran tersebut yang berkaitan dengan pertama, pemahaman pemeluk agama yang terlalu sempit terhadap institusi sosial, dan kedua, anggapan terhadap *positivistic* Comte (1858) di mana agama adalah

tahap primitif dalam evolusi akal manusia yang akan digantikan oleh sains. Beliau berbeda pendapat dengan sebagian besar sosiologi agama pada masanya, Luckmann mengatakan bahwa “teori tanpa beralasan yang mengatakan, bahwa sekularisasi biasanya dianggap sebagai proses patologi agama yang diukur dengan menyusutnya pengikut Gereja. Disebabkan kekosongan institusional tidak diisi oleh Gereja tandingan yang masih dibayangkan oleh Comte (1858) sehingga orang dengan mudah menyimpulkan bahwa masyarakat modern adalah tidak beragama. Kemudian, Luckmann memperlihatkan bahwa tidak cukup alasan untuk menganalisis bagaimana hubungan agama (Gereja) telah didorong ke pinggiran masyarakat Modern seperti dalam kasus Eropa, bagaimana agama (Gereja) telah dimodernisasi melalui proses sekularisasi diri atau menurut Dobbelaer (2002) dalam *Secularization: An Analysis at Three Levels* sekularisasi internal. Coba lihat juga dalam kasus Inggris sekularisasi berdampak banyak pengikut Kristen mengabaikan Gereja-Gereja, serta proses pemisahan dan peminggiran agama. Kemudian kasus Amerika Serikat malah sebaliknya, walaupun tingkat kehadiran religius yang tinggi ke Gereja dan kekuatan organisasi Gereja-Gereja cukup kuat, akan tetapi sekularisasi telah terjadi sejak permulaan bangsa melalui proses di mana Gereja-Gereja diserap oleh masyarakat dan diubah menjadi sebuah refleksi dari cara hidup Amerika, lihat Wilson dalam bukunya *Religion in a Secular Society*. Pertanyaan terpenting dalam pandangan Luckmann, adalah:

setelah agama berperan begitu besar dalam masyarakat, pertanyaannya agama digantikan oleh apa?

Luckmann (1967) berpendapat bahwa sekularisasi adalah suatu proses dimana perubahan agama terjadi disebabkan modernitas, fungsi agama berorientasi Gereja dimainkan dalam hal memberi makna bagi kehidupan individu dan seluruh struktur sosial, kondisi sekarang dijalankan oleh aktor yang berbeda, yang disebut "agama yang tidak terlihat", yang terakhir ini pertama-tama akan dicirikan oleh sifat pribadinya, yang dihidupi oleh individu otonom yang menyatukan kosmos sakralnya sendiri menggunakan yang "lama" yang merosot, serta sumber-sumber lain. Otonomi, ekspresi diri, realisasi diri, etos mobilitas yang dipahami sebagai pendakian tangga sosial, pembebasan seksualitas dari kontrol sosial, dan familisme, dalam pandangan Luckmann, menjadi tema keagamaan modern yang paling umum. Dalam perspektif ini, penyebab sekularisasi tidak sederhana itu hanya karena industrialisasi dan urbanisasi semata, atau munculnya "ideologi dan sistem nilai yang berlawanan seperti timbul dari berbagai jenis 'keyakinan' dalam sains". Luckmann melihat ini sebagai pemahaman kausal yang sangat berjalan secara langsung dan naif. Sebaliknya, ia meminta pemahaman yang lebih baik tentang industrialisasi dan urbanisasi sebagai kekuatan yang telah menyebabkan "perubahan yang mencakup seluruh struktur sosial. Setelah transformasi ini dipahami secara mendalam, alasan penurunan pengaruh agama (Gereja) dalam

mengambil makna dapat diperjelas pada pola kehidupan individu. Dalam hal ini bahwa hubungan antara industrialisasi dan sekularisasi berjalan tidak langsung. Singkatnya, penurunan agama Gereja tradisional dapat dilihat sebagai konsekuensi menyusutnya relevansi nilai-nilai yang dilembagakan dalam agama (Gereja), dalam mengintegrasikan dan melegitimasi kehidupan sehari-hari dalam masyarakat modern. Ada yang lebih menarik bahwa, Luckmann menemukan *Yudaisme* dan Kristen adalah kekuatan yang kuat dalam mempromosikan *spesialisasi* sosial keagamaan sebuah fenomena yang menyiapkan *spesialisasi* secara umum dan secara paradoks, memudarnya agama Kristen sebagai Gereja resmi (Luckmann, 1967).

Pada sisi yang lain, sosiolog Inggris Martin (1978) menegaskan bahwa sekularisasi bukanlah "narasi utama" tetapi proses yang berbeda yang terjadi di Barat dan di wilayah pengaruh Barat (seperti Afrika Selatan, Australia dan Selandia Baru). Dia mengembangkan pandangannya dalam dua karya. Yang pertama, penilaian rinci tentang proses berkenaan dengan agama Kristen di seluruh dunia, muncul pada tahun 1978 dengan judul *A General Theory of Secularization*. Ini diikuti oleh satu lagi yang muncul pada tahun 2005 dan berjudul *On Secularization: Towards a Revised General Theory* (Martin, 2017). Martin (2017) dalam pendapatnya bahwa sekularisasi sebagai sebuah proses yang terdiri dari cerita-cerita yang berbeda tentang sekularisasi, bergantung pada sifat spesifik masyarakat tempat sekularisasi itu terjadi

(dan agama, simbol, narasi, makna, dll yang dominan). Dari sudut pandang teologi, ia menemukan bahwa setiap proses besar sekularisasi di Barat adalah suatu reaksi terhadap proses Kristenisasi, yang didorong oleh misionaris yang sangat melekat pada tradisi keagamaannya. Analisis sosiologis Martin sudah ditemukan dalam studi rinci tahun 1978, yang diperbarui pada tahun 2005. Baginya, agama adalah "penerimaan suatu tingkat realitas di luar dunia yang dapat diamati yang dikenal oleh ilmu pengetahuan sosial, yang di dalamnya terdapat makna dan tujuan yang saling melengkapi dan melampaui batas, dan kesemua itu terdapat dalam alam murni manusia (Martin, 1978). Berdasarkan pengertian ini Martin menganggap agama termasuk kepercayaan, etos tertentu dan pengaturan kelembagaan yang khas, kemudian ia berfokus pada bagaimana proses terjadi melemahnya kekuatan lembaga keagamaan sebagai sekte dan Gereja, dan semakin sulitnya penerimaan keyakinan agama. Martin terinspirasi oleh wawasan Talcott Parson, bahwa dia melihat sekularisasi sebagai proses penurunan agama di tingkat masyarakat, yang terutama didorong oleh diferensiasi:

"Saya menyajikan inti *sekularisasi* yang layak sebagai sub-teori diferensiasi sosial. Keraguan serius dapat timbul tentang sub-teori rasionalisasi, dan... sub-teori *privatisasi*" (Martin, 2005: 17).

Dalam pengertian ini, *sekularisasi* di Barat disebabkan oleh meningkatnya otonomi di berbagai bidang aktivitas manusia. Konteks geografis analisis Martin memaksanya untuk berkonsentrasi pada

agama Kristen. Dalam karya Martin memanfaatkan sejumlah sumber empiris untuk menciptakan "penyaring sejarah" yang berfungsi untuk mengarahkan, membelokkan, atau memengaruhi sekularisasi dengan cara yang berbeda, lebih penting dari filter ini adalah:

Protestan Eropa Utara, Protestan Amerika Utara, Eropa Latin (Eropa Barat sejauh itu mengungkapkan vitalitas Katolik), dan Amerika Latin (Martin, 2005: 58–59).

Dalam setiap kasus ini, studinya tahun 1978 pola sekularisasi didefinisikan sedikit berbeda karena konteks historis yang berbeda dan wilayah geografis yang dianalisis: (a) Amerika, (b) Inggris, (c) Latin / Selatan Prancis Wilayah Amerika Latin, (d) wilayah Rusia, (e) Calvinis, dan (f) wilayah Lutheran (Martin, 1978). Ia melakukan analisis berdasarkan sejumlah metode interpretatif: variasi antara monopoli agama dan pluralisme kompetitif; hubungan antara Gereja dan partai politik; hubungan antara agama dan asosiasi sukarela; dan dinamika pusat dan periferal berjalan secara melintang ke elemen-elemen yang disebutkan di atas. Konsep penafsiran lainnya adalah kemungkinan hubungan antara identitas budaya dan agama, terutama dalam kasus penindasan eksternal atau minoritas budaya yang signifikan; aksi industrialisasi dalam mengikis ikatan antarpribadi dan sejauh mana individu-individu menolak ini dengan mengupayakan reintegrasi melalui keluarga dan Gereja; dampak homogenisasi media massa dalam masyarakat bersama dengan komunikasinya tentang nilai-

nilai kenyamanan dan konsumerisme; dan dampak etika Calvinis dan cita-cita pencerahan dalam budaya.

Sebagai konsekuensi dari pendekatan ini, Martin (1978b) merangkum sebagian besar temuannya memberikan gambaran pola sekularisasi yang bervariasi dan kompleks tentang perubahan agama di wilayah geografis yang berbeda, menjelaskan mengapa dalam banyak kasus terjadi penurunan dan mengapa, di beberapa kasus di tempat lain, agama masih bertahan atau berkembang. Martin (2005) tidak melihat sekularisasi sebagai tren jangka panjang, atau sebagai tren yang pasti mengarah pada situasi di mana agama tidak relevan dalam kehidupan sosial. Pola perubahan menurutnya tidak mekanis dan kesemuanya itu adalah suatu konsekuensi dari proses diferensiasi dalam satu konteks budaya dapat berarti hal tersebut sangat berbeda bagi agama. Misalnya, di beberapa daerah, pluralisme agama akan mendorong kemerosotan agama, sedangkan di tempat lain akan memicu kebangkitan agama.

Pada tahun 1994, sosiolog Amerika Chaves telah mengusulkan untuk merumuskan kembali sekularisasi. Menurut Chaves (1994) sekularisasi tidak sepenuhnya dipahami sebagai kemunduran agama, tetapi menurunnya ruang lingkup otoritas agama, karena ketangguhan agama dalam relung hati masyarakat telah melawan apa yang dipahami dari makna sekularisasi oleh sosiolog "versi klasik". Awal dari pemikirannya adalah untuk menilai kembali model itu dengan bertujuan untuk membedakan apa yang berharga bagi masyarakat agama dan apa

yang harus ditinggalkan. Chaves mengusulkan pemahaman yang berbeda tentang peran agama dalam masyarakat dengan menegaskan pandangan baru tentang diferensiasi struktural, di mana lembaga yang ada (seperti lembaga agama) tidak selalu perlu menanggapi peran fungsional.

Dalam pandangan ini, baik agama maupun rasionalitas tidak dipandang sebagai “perekat” masyarakat, yang tidak lagi dipahami sebagai komunitas moral. Sebaliknya, masyarakat dipandang sebagai "sistem antar-kelembagaan" di mana tidak ada satu sektor pun yang utama dalam arti mengurus tujuan seluruh masyarakat, dan di mana ada hubungan politik, konflik, dan kontingen antara lembaga. Tidak ada peringkat apriori dari beberapa institusi sebagai lebih primer atau dominan dari yang lain. Akibatnya, kadang-kadang dan dalam beberapa konteks sosial agama mungkin menurun, sementara di waktu dan di tempat yang lain, agama mungkin kuat. Tidak ada "tren utama" untuk penurunan atau penguatan agama. Secara signifikan, meskipun agama mungkin menurun di tingkat masyarakat, keyakinan agama, sentimen dan etos mungkin sangat hidup di tingkat individu. Ini adalah kasus di Barat. Chaves (1994) dengan jelas menegaskan bahwa "tidak mungkin lagi untuk dengan jujur menyatakan bahwa" modernitas "tidak sesuai dengan keyakinan agama. Daripada merongrong agama secara tak terelakkan, modernitas tampaknya tidak mengancam, dan bahkan

mungkin mempromosikan, ide-ide, sentimen, dan praktik keagamaan di antara individu-individu”.

Chaves (1994) melakukan revisi ulang tentang proses sekularisasi dengan cara menggeser objek analisisnya. Seperti disebutkan diatas, baginya sekularisasi terdiri atas merosotnya ruang lingkup otoritas keagamaan. Terinspirasi oleh komentar Weber, Chaves mendefinisikan otoritas keagamaan sebagai "struktur sosial yang mencoba untuk menegakkan tatanannya dan mencapai tujuannya dengan mengontrol akses individu ke beberapa barang yang diinginkan, di mana legitimasi dari kontrol tersebut mencakup beberapa komponen supranatural, betapapun lemahnya". Pandangan terhadap sekularisasi sebagai merosotnya otoritas beragama menuju pada merosotnya pengaruh struktur sosial yang selalu mendapat legitimasi dari yang supranatural. Pada tingkat masyarakat beragama, hal ini akan menjadi penurunan kapasitas elit agama untuk menjalankan otoritas atas ranah kelembagaan lainnya. Pada tingkat organisasi sosial, hal ini akan mengakibatkan menurunnya kemampuan otoritas keagamaan untuk mengontrol “sumber daya organisasi” dalam ranah keagamaan. Akhirnya, pada tingkat individu, sekularisasi akan dilihat sebagai penurunan tingkat kontrol keagamaan institusional atas tindakan individu.

Pendekatan Berger tentang teori sekularisasi. Sementara itu, Berger terutama terinspirasi oleh teori sosiologi klasik, khususnya dari

sosiolog Jerman Weber. Pendekatan Weberian meneliti, antara lain, konsekuensi dari modernisasi dan meningkatnya rasionalisasi masyarakat kontemporer terhadap agama yang dilembagakan. Dengan rasionalisasi dunia modern ini, ada "kekecewaan dengan dunia". Hilangnya pengaruh dan kekuasaan dari karya awal Berger (1967) tentang sekularisasi mendukung pendekatan paradigma klasik dalam bukunya *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion* selanjutnya mengungkapkan perubahan posisinya dalam perdebatan tentang sekularisasi. Berger pada dasarnya menyatakan "bahwa asumsi bahwa kita hidup di dunia sekuler adalah salah" adanya modernisasi yang memiliki efek sekularisasi, tetapi juga telah memicu gerakan kontra-sekularisasi yang kuat. Organisasi beberapa mungkin telah kehilangan kekuasaan dan pengaruh, badan-badan keagamaan baru telah muncul. Bahkan organisasi keagamaan yang berkurang anggotanya masih memainkan peran sosial dan politik yang penting. Pada bagiannya, religiusitas individu, dalam cara kepercayaan lama dan baru, terus bekerja dan bahkan berkembang.

Pendefinisian ulang peran agama dalam masyarakat biasanya telah memperoleh bentuk revolusi agama, akan tetapi lebih sering muncul bentuk dari keberlangsungan sub-budaya religius tertentu. Pendukung terakhir dalam daftar pendukung teori "revisionis" sekularisasi adalah sarjana Spanyol Casanova yang melakukan pendekatan sosiologi komparatif dari sudut pandang teori kritis.

Casanova (1994) sekularisasi sebagai diferensiasi harus disimpan sebagai elemen berharga dalam pendekatan "klasik". Kemudian, ia mengkritik dua catatan yang paralel dengan yang lainnya mengenai fenomena seperti yang diperdebatkan oleh bukti empiris: sekularisasi sebagai kemunduran agama dan sebagai privatisasi. Dalam mengusulkan sebuah rencana, ia menegaskan:

"Apa yang perlu dilakukan oleh sosiologi agama adalah menggantikan kisah mistis dari proses universal sekularisasi analisis sosiologis komparatif dari proses historis sekularisasi, jika dan kapan mereka terjadi" (Casanova, 1994, p. 17).

Casanova mengatakan bahwa proses diferensiasi harus dipelajari dengan cermat dan tidak dianggap sebagai proses tunggal dan teleologis. Dia melihat bahwa berbagai pola diferensiasi telah terjadi di Barat modern, masing-masing dengan cara yang berbeda dalam menetapkan batas antara sub-sistem yang beragam, yang membuatnya berpegang pada tesis "modernitas ganda" (Casanova, 2008). Casanova (2001) menunjukkan bagaimana tradisi keagamaan di Barat yang terjadi *deprivatisasi* agama, khususnya Katolik, dapat merelokasi diri mereka sendiri, beralih dari posisi ketergantungan atau sponsor oleh negara, ke dalam situasi di mana mereka dibubarkan dan memfokuskan pelayanan mereka pada masyarakat sipil. Menurutnya *deprivatisasi* agama yang dia maksud dengan perlawanan yang telah ditunjukkan oleh tradisi semacam itu menjadi tertutup dalam dunia pribadi individu dan terpinggirkan ke masyarakat. Dalam beberapa kasus, Casanova menemukan bahwa intervensi publik terhadap organisasi keagamaan

dimungkinkan dan (beralih dari analitis ke normatif) bahkan menurutnya:

“Dengan melintasi batas, dengan mengajukan pertanyaan kepada publik tentang pretensi otonom dari bidang yang dibedakan agar berfungsi tanpa memperhatikan norma moral atau pertimbangan manusia, agama publik dapat membantu memobilisasi orang untuk melawan pretensi semacam itu, mereka dapat memaksa atau berkontribusi pada debat publik tentang masalah tersebut” (Casanova, 1994).

Namun demikian, ada syarat bagi agama untuk menjalankan fungsi publik ini: untuk tetap menghormati struktur yang berbeda dan untuk menghormati kebebasan individu. Menjadi "dirampas" adalah pilihan historis yang dapat dibuat oleh organisasi keagamaan, memutuskan untuk mempertahankan diri mereka sebagai agama pribadi untuk keselamatan individu atau untuk masuk, setidaknya kadang-kadang, ke ruang publik. Dalam pandangan Casanova (1994), batas antara publik dan privat, yang sejajar antara sekuler dan sakral, fleksibel tergantung pada model ruang publik yang menginspirasi pengaturan kelembagaan tertentu. Dia sangat kritis terhadap pendekatan liberal, yang dengan ketat membagi kedua ranah.

Menurut Casanova (2001) tiga tesis dari teori sekularisasi meskipun sering dipandang sebagai satu teori tunggal, paradigma sekularisasi sebenarnya dibuat dari tiga proposisi yang berbeda:

“Sekularisasi sebagai diferensiasi dari bidang sekuler dari institusi dan norma agama, sekularisasi sebagai kemunduran umum dari kepercayaan dan praktik keagamaan, dan sekularisasi sebagai privatisasi, atau marginalisasi agama ke ruang privatisasi” (2001 pp. 218–220).

Sebenarnya, menurut Casanova bahwa tesis *substansi* dari teori *sekularisasi* adalah konseptualisasi proses sejarah dalam modernisasi masyarakat, yaitu; sebagai proses diferensiasi fungsional dan emansipasi bidang sekuler terutama yang diperankan oleh negara, ekonomi, dan ilmu pengetahuan kemudian dari agama dan agama itu sendiri. Bersamaan dengan proses diferensiasi fungsional dan peran fungsional dari agama itu sendiri dalam lingkup suatu agama yang baru ditemukan. Sub-tesis lainnya, seperti penurunan dan privatisasi agama, maksudnya adalah sebagai konsekuensi struktural yang diduga diperlukan dari proses sekularisasi. Mempertahankan perbedaan analitis ini harus memungkinkan pemeriksaan dan pengujian validitas masing-masing untuk saling bertukar satu sama lain dan dengan demikian memfokuskan kembali debat sekularisasi yang tidak membuahkan hasil ke dalam analisis historis komparatif yang dapat menjelaskan perbedaan pola sekularisasi.

f. Mengukur Perdebatan dan Masalah Penting Terkait

Berdasarkan uraian di atas tentang pendapat para sosiolog yang membahas sekularisasi yang telah terjadi sejak kedua abad ke-20 adalah tepat untuk meringkas istilah-istilah perdebatan dan mencatat beberapa sub-topik yang telah menjadi bagian darinya. Para pendukung "model klasik" berpendapat bahwa agama telah kehilangan signifikansinya di tingkat masyarakat, organisasi, dan individu. Berkenaan dengan sistem sosial dan karena sejumlah faktor yang berkaitan dengan munculnya

modernitas (yang terpenting adalah diferensiasi), pemerintah tidak lagi membutuhkan legitimasi agama; anggota masyarakat tidak lagi membutuhkan teologi/*teodisi* agama karena mereka memiliki akses ke sistem pembawa makna alternatif; dan agama telah menjadi penjelasan yang kurang masuk akal tentang manusia dan alam semesta. Agama telah kehilangan monopoli makna, sementara lembaga non-agama sekarang mengurus banyak kegiatan yang pernah dilakukan oleh organisasi keagamaan.

Menurut Casanova (2019) *Pluralisme* agama secara drastis mengikis komitmen religius pribadi. Secara umum, proses pembusukan agama hanya dihentikan sementara jika agama dikaitkan dengan identitas budaya masyarakat yang terancam atau oleh sebagian besar imigran minoritas. Di tingkat organisasi keagamaan, beberapa mencoba beradaptasi dengan lingkungan sekuler hanya pada akhirnya menurun tajam. Yang lain mencoba melawan, merelokasi diri mereka ke pinggiran masyarakat. Di tingkat individu, ada penurunan kehadiran di Gereja, dan penerimaan keyakinan agama dan otoritas keagamaan telah terkikis. Sebaliknya, para pemikir "kontra-klasik" melihat bahwa diferensiasi sosial dan pembubaran agama di tingkat masyarakat telah memicu persaingan pasar agama dimana organisasi-organisasi keagamaan yang tegangannya lebih rendah dengan budaya lokal cenderung untuk mensekulerkan diri mereka sendiri, sementara sekte tetap dalam tren ketegangan yang lebih tinggi. Tren ini menurut Hanson (1997) mengimbangi kekuatan

sekularisasi, yang pada akhirnya dikalahkan karena agama tidak memberi imbalan individu terhadap kehidupan di dunia. Individu tetap mencari “compensator spiritual”, yang bisa ditemukan dalam tradisi agama yang sudah dikenal, atau dalam bentuk baru dari peta jalan kehidupan spiritual. *Pluralisme* agama dengan demikian diperkaya oleh dan memelihara pencarian spiritual individu.

Sesungguhnya, para sarjana *revisionis* menjauhkan diri dari "paradigma klasik" dengan cara yang istimewa, tanpa setuju sepenuhnya dengan "kontra-klasik". Dalam semua kasus, mereka setuju pada fakta bahwa diferensiasi sosial adalah yang mendorong proses sekularisasi, tetapi mengklasifikasinya dengan cara yang berbeda. Apa yang baru saja dijelaskan di atas memerlukan komentar tentang sejumlah topik lainnya. Yang lebih penting dari ini menurut McKenzie (2017) (a) Perlunya klarifikasi istilah "agama", bukan dalam arti mengusulkan versi definitif apapun, tetapi dalam arti menyediakan "definisi kerja" untuk tujuan analisis sekularisasi di wilayah geografis tertentu. Keberatan dari definisi fungsional dan substansial juga telah diperdebatkan (misalnya oleh Dobbelaere dan Chaves). Selain itu, gagasan tentang agama "resmi" (sebagaimana adanya diakui oleh para profesional dari badan-badan keagamaan tertentu), berbeda dengan konsep-konsep seperti agama "populer" (yang dihidupi oleh orang awam dari organisasi keagamaan yang sama) juga telah membantu dalam memahami proses penurunan (jika ada) dalam kepercayaan, ritual dan jiwa khas suatu bangsa. Jika kita

bertanya tentang pengaruh konsep-konsep agama yang diciptakan oleh sosiologi klasik terhadap teori-teori yang dijelaskan di atas, teori-teori yang dibuat oleh Durkheim (fungsional) dan Weber (substantif) akan tampak menonjol. Menurut Bruce, dkk. dalam karya awalnya akan menyinggung definisi substantif (Weberian) ketika menegaskan penurunan kesetiaan religius individu dalam kaitannya dengan keyakinan, ritual, dan adat istiadat. Namun, mereka juga akan menggunakan konsep fungsional agama ketika mereka memahaminya sebagai konstruksi sosial belaka (dengan mengacu pada Durkheim dan juga Marx), yang secara radikal dipengaruhi oleh perubahan sosial dan bertahan hidup, terpinggirkan di dunia yang sudah sekuler, dengan melakukan subsider. fungsi sosial. Di bagian mereka, ahli teori "kontra-klasik" akan mendasarkan pendekatan mereka pada pemahaman Weberian karena fokus mereka terutama pada pilihan rasional oleh individu yang mencari keselamatan, yang untuknya "compensator spiritual" tidak akan pernah berhenti menjadi menarik. Di antara *revisionis*, Luckmann tampaknya sangat Durkheimian dengan gagasannya tentang "agama yang tidak terlihat," sedangkan Martin, Chaves dan Berger dalam karya terbarunya tampaknya merujuk pada pandangan Weber tentang agama di tempat pertama. Terakhir, Casanova menekankan baik karakteristik fungsional maupun substantif agama dalam sekularisasi.

(b) Pemahaman tentang konsep *sekuler* atau *profane* sesuai dengan poin sebelumnya, dan cara-cara (jika ada) di mana konsep ini akan

bertentangan dengan agama. Dalam hal ini, para sarjana (khususnya Casanova) telah menyadari ambiguitas yang besar dalam hal gambaran batas antara kedua konsep ini lihat (Calhoun, 2011) dan (Asad, 2003a).

(c) Isi konsep “sekularisasi” dengan maknanya yang ambigu, yang telah diperjelas lebih lanjut (khususnya oleh Martin dan Casanova). Analisis tiga tingkat yaitu masalah sosial, organisasi, dan individu tampaknya berkontribusi pada kejelasan analisis. Penetapan makna "kemosotan agama" dan "privatisasi" yang dijelaskan khususnya oleh (Dobbelaere, 1987) (Jose Casanova, 2001) juga sangat membantu dalam memahami nuansa sikap "klasik" dan "kontra klasik" secara khusus.

(d) Perdebatan tentang gagasan Luckmann (1967) tentang "agama yang tidak terlihat," yang telah dikaitkan dengan pemahaman baru tentang spiritualitas individu, yang diekspresikan dalam formula "spiritual tetapi bukan religius", dan dalam penampilan yang disebut Gerakan Religius Baru. Dalam arti tertentu, definisi ulang dari apa yang dimaksud dengan "agama" telah terjadi. Dalam hal ini, seperti yang ditunjukkan oleh Daniele Hervieu-Léger, (1999) munculnya "modernitas religius", khususnya yang diterapkan di Eropa Barat, mengacu pada fakta paradoks bahwa sementara di satu sisi, modern telah merusak agama, di sisi lain itu telah memupuk bentuk-bentuk keyakinan yang subjektif, individual, dan semuanya itu terkonstruksi. Yang menjadi ciri fenomena baru ini adalah aliran konstan yang dibangun sendiri identitas agama, di mana sosok "peziarah" dan "mualaf" adalah model paradigmatis. Marcel Gauchet (1997), pada

bagiannya, mengacu pada wilayah geografis yang sama, akan melihat "agama demi agama" itu sendiri (yaitu, dalam dunia sekuler) sebagai dimotivasi oleh pencarian makna, keindahan, dan diri kita sendiri. Namun, ini adalah keadaan yang menyakitkan, di mana beberapa bantuan dapat dicari baik dalam praktik keagamaan pribadi, tanpa kaitan apa pun dengan tradisi agama, atau sebagai pengganti pengalaman religious. (e) Klarifikasi dari agama tertentu di masa lalu yang kita bandingkan. Studi sejarah dan analisis statistik tren panjang telah membantu untuk lebih memahami cara-cara di mana agama dialami sejak abad pertengahan dan juga di sepanjang garis denominasi dalam tradisi Kristen lihat (Casanova, 2019). (f) Telah ada inisiatif kuat di pihak para sosiolog untuk mendukung klaim mereka dengan temuan empiris. Hal ini mengarah pada peningkatan kualitas data yang menjadi dasar analisis. Terutama intens adalah upaya untuk mengukur secara statistik cara-cara di mana pluralisme agama merusak atau mengembangkan agama.

Pemikiran yang terakhir di mana posisi Charles Taylor sebagai filosof sekaligus sosiolog tentang debat sekularisasi yang sangat intens, bervariasi, dan kompleks. Bahkan kadang-kadang keras (Bruce, 2002; Tschannen, 1991). Bagaimana keadaan pertanyaan saat ini? Christian Smith, saat memberikan gambaran bidang sosiologi agama di tahun 2008, menyatakan bahwa perdebatan antara "klasik" dan "kontra klasik" sempat terhenti:

Argumen-argumen tersebut, yang seringkali menimbulkan perdebatan, simbolisasi berbagai bentuk data tingkat individu,

jemaat, kabupaten dan nasional untuk mencoba menentukan apakah pluralisme agama meningkatkan atau menurunkan ketaatan beragama, apakah persaingan agama menggerakkan atau merusak mobilisasi agama, apakah keyakinan agama mengikis atau mempertahankan level yang stabil, dan seterusnya. Perdebatan tersebut menghasilkan banyak penelitian yang penting dan berharga dan kami semakin mengetahui tentang hal itu. Tapi, dengan membaca saya, debat itu telah kehilangan sebagian besar energinya (Smith, 2008, p. 1562).

Alasan jebakan ini, dalam pandangan Smith (2008) adalah munculnya bukti, dalam sebuah artikel oleh David Voas dan lain-lain (Voas et al., 2002) yang mempertanyakan relevansi sebagian besar studi empiris tentang hubungan antara pluralisme agama dan keterlibatan beragama.

Studi tipikal melihat korelasi antara beberapa ukuran dari total partisipasi keagamaan (misalnya, persentase orang yang menghadiri kebaktian keagamaan atau anggota Gereja) dan indeks pluralisme berdasarkan keragaman denominasi para penganutnya. Sebuah korelasi negatif telah digunakan untuk menguatkan teori sekularisasi [klasik]; korelasi positif memperkuat posisi ekonomi religious (Voas et al., 2002, p. 213).

Studi telah menarik data yang berbeda dari latar belakang sejarah dan geografis yang beragam, memberikan hasil yang beragam. Apa Voas et al. (2002) telah menunjukkan bahwa korelasi bukan nol, yang mungkin mencerminkan hubungan kausal yang mungkin antara pluralisme agama dan partisipasi agama, dimungkinkan untuk dibangun hanya karena "asosiasi matematika antara indeks pluralisme dan tingkat partisipasi agama. Bahkan ketika *pluralisme* tidak memiliki pengaruh kausal terhadap tingkat partisipasi, nilai yang diharapkan dari korelasi antara kedua variabel ini biasanya tidak nol" (Voas et al., 2002). Lebih lanjut, ketika kumpulan data yang diperiksa sebelumnya dievaluasi ulang dengan asumsi

tidak ada pengaruh kausal dari pluralisme, hasilnya sangat mirip dengan korelasi yang telah menerima interpretasi substantif di masa lalu. Konsekuensinya adalah bahwa “hampir semua bukti yang telah dikumpulkan dari kedua sisi perdebatan pluralisme harus dievaluasi ulang”.

Kontribusi yang lebih baru untuk perdebatan tentang sekularisasi Barat sebagai proses makro-sosial telah melihat kombinasi lain dari variabel penjelas (Smith, 2003) dan (Norris P, 2004). Akan tetapi, telah terjadi ledakan topik-topik baru dalam studi sekuler sampai pada titik di mana bidang baru "studi sekuler" telah muncul, di mana pendekatan filosofis, ilmu politik dan sosiologis lebih dominan. Buku Charles Taylor *A Secular Age*, yang diterbitkan pada 2007, telah memberikan dorongan yang besar studi sekularisasi. Pemikir lain bertanya apa peran agama dalam masyarakat demokratis pluralis di Barat, dan bagaimana budaya dan agama minoritas mempengaruhinya. Dalam konteks ini, para teolog Kristen sedang merefleksikan cara-cara di mana tradisi agama mereka, yang masih menjadi mayoritas di lanskap religius Barat, dapat memperoleh kembali vitalitas dan terus terlibat di lapangan publik (Cassidy et al. 2010; Barbiere 2014; Smith 2014).

Pertanyaan serupa dari yang diatas ditanyakan tentang konteks non-Barat, memberikan banyak studi. Segalanya menjadi lebih kompleks ketika seseorang menambahkan gaya globalisasi ke dalam persamaan. Saya pikir karya Taylor menawarkan kesempatan untuk memberikan

wawasan dan energi baru untuk melanjutkan debat sekularisasi Barat juga dengan menafsirkannya dalam kerangka teori sosial. Bagi Taylor, "teori sekularisasi arus utama" adalah seperti gedung tiga lantai. Lantai dasar "mewakili klaim faktual bahwa keyakinan dan praktik agama telah menurun," (Taylor, 2007) bersama dengan ruang lingkup dan pengaruh lembaga keagamaan. Ruang bawah tanah merupakan klaim tentang bagaimana menjelaskan hal-hal tersebut, yang meliputi diferensiasi struktural, diferensiasi sosial, hilangnya komunitas, tumbuhnya birokrasi, dan peningkatan rasionalisasi (Taylor, 2007). Namun, Taylor (2007) berpikir seseorang tidak harus berhenti di sini pada level apa yang disebut sebagai "versi tipis" dari sekularisasi. Ada versi yang lebih kaya yang menyertakan lantai dua tentang tempat agama saat ini: "Di manakah seluruh gerakan meninggalkan kita? Apa kesulitannya, apa kerentanan dan kekuatan agama dan ketidakpercayaan hari ini?". Itulah, dalam pandangan Taylor, pertanyaan yang penting bagi kebanyakan orang. Dalam hal ini, ada hubungan antara ruang bawah tanah dan lantai dua, karena ketika ahli teori "klasik" mengklaim bahwa agama "tidak lagi menjadi kekuatan pendorong independen dalam kondisi modernitas", (Taylor, 2007) mereka sudah membingkai jawaban potensial atas pertanyaan tentang tempat agama saat ini. Terlebih lagi, dia melihat pendekatan ini dipengaruhi oleh "asumsi kuat yang membatasi ". Taylor dalam memberikan penjelasan yang tepat tentang pemahaman Taylor tentang sekularisasi di Barat dan sifat asumsi ini.

Pandangan Taylor (Taylor, 2007) mulai mempelajari sekularitas dengan tiga cara: pertama, sebagai mundurnya agama dari ruang publik, kedua, penurunan keyakinan dan praktik agama, dan ketiga, sebagai perubahan kondisi keyakinan individu. Dalam pandangannya, sekularisasi di dunia Barat lebih baik dipahami sebagai “relokasi” agama dalam masyarakat dan kehidupan pribadi, yang menyebabkan kemunduran bentuk-bentuk agama masa lalu dan kemunculan yang baru. Dalam penjelasannya tentang proses semacam itu, Taylor menjalin tiga cerita yang saling melengkapi. *Pertama* berkembang melalui tiga tahapan sejarah: *Ancien Régime* (pra-modern), *Age of Mobilization* (antara abad kesembilan belas dan kedua puluh) dan *Age of Authenticity* (setelah 1960-an). Selama ini, imajinasi sosial berubah secara radikal melalui interaksi kelompok elit tertentu dan massa. Imajiner sosial adalah pemahaman diri yang dimiliki oleh orang-orang dari masyarakat tertentu, yang juga tertanam dalam praktik sosial. Interpretasi diri ini bersifat tematik dan juga memberikan penjelasan tentang bagaimana orang hidup bersama serta bagaimana seharusnya.

Charles Taylor (Mckenzie, 2017) masalah sekularisasi adalah problematis. Bagian dari kesulitan ini disebabkan oleh fakta bahwa definisi "sekularisasi" bergantung pada tiga titik acuan yang berubah: (a) suatu gagasan tentang agama, (b) pandangan tentang masa lalu yang ingin dibandingkan agama kontemporer, dan (c) pengaturan geografis khusus untuk penyelidikan yang akan berlangsung. Mungkin lebih baik memulai

dari poin terakhir ini demi kejelasan. Taylor berpendapat bahwa sesuatu seperti penurunan agama telah terjadi di belahan dunia Barat.

Tidak terlepas dari suatu cara pandang geografis dari kisah sekularisasi tertentu. Menurut Taylor (2007) menjelaskan bahwa batas studinya terbatas pada negara-negara Atlantik Utara, yang mengacu pada negara-negara Skandinavia seperti Inggris, Prancis, Amerika Serikat, Kanada, Belanda dan negara-negara lain. Namun, secara umumnya tentang topik tersebut, dia berbicara tentang sekularisasi di Barat secara keseluruhan. Bagi Taylor, tidak ada cara untuk mempelajari proses sekularisasi selain melokalkannya. Ini karena pertimbangan metodologis: gagasan tentang agama yang dapat kita tangani tidak cukup mencakup semuanya, dan proses sekularisasi begitu kompleks sehingga sulit untuk dipelajari tanpa membingkai topik dengan cara tertentu. Selain itu, jenis lokalisasi geografis yang didirikan Taylor untuk studinya sesuai dengan faktor sosiologis dan agama yang terjalin.

Taylor berpendapat; *pertama*, ia mendukung tesis "modernitas majemuk", yang berarti tidak hanya ada satu jalur "kanonik" bagi modernitas untuk mengambil alih dalam masyarakat dan budaya tertentu, tetapi beberapa variasi dari proses serupa. Dalam hal ini, negara-negara Atlantik Utara berbagi tren utama dari pola yang sama. *Kedua*, dia setuju dengan gagasan David Martin (2017) bahwa sekularisasi terjadi di tempat yang berbeda di seluruh dunia menurut proses yang berbeda (Taylor, 2007) yang paling sesuai, di antara banyak alasan lain dengan tradisi keagamaan

tertentu yang dominan di suatu negara atau daerah tertentu. Dalam kasus negara-negara Atlantik Utara, hal ini menuntunnya untuk berurusan dengan apa yang dia sebut Kristen Latin menurut Taylor yang membedakan antara natural dan supranatural sebagai faktor yang berkontribusi pada sekularisasi dan Reformasi.

Definisi agama, menurut Taylor (Taylor, 2007) umumnya sama dengan pendapat Steve Bruce (2002) gagasannya bahwa "agama bagi kita terdiri dari tindakan, keyakinan, dan institusi yang didasarkan pada asumsi keberadaan entitas supranatural dengan kekuatan agen, atau kekuatan atau proses impersonal, memiliki tujuan moral, yang memiliki kemampuan untuk mengatur kondisi, atau campur tangan dalam, urusan manusia". Di satu sisi, Taylor setuju bahwa definisi ini mencegah pengertian yang terlalu luas tentang agama dengan mengakui peran "kekuatan impersonal" selain yang diciptakan secara subyektif. Disisi lain, dia membuat dua kualifikasi penting. *Pertama* menurut Taylor (Taylor, 2007) adalah bahwa ada agen spiritual yang tidak "supranatural" (sebuah gagasan yang dia lihat diciptakan oleh Kristen Latin). *Kedua* yang paling penting dalam pandangannya adalah bahwa agama di Barat terkait dengan gagasan tertentu tentang kesedihan manusia, yang dia sebut "transformatif" (Taylor, 2007). Taylor mengungkapkan di tempat yang berbeda dalam karyanya bahwa, meskipun selalu ada "dunia yang terpesona," dan yang masih ada sekarang, alam seperti itu telah kehilangan cengkeramannya dulu di antara kebanyakan orang Barat. Dalam pengertian ini, adalah

mungkin untuk berbicara tentang kemunduran agama dalam hubungannya dengan masa lalu. Dalam pandangannya, kita telah melewati situasi di mana kepercayaan kepada Tuhan tidak tertandingi dan tidak bermasalah dengan skenario di mana keyakinan telah berubah menjadi salah satu pilihan antara lain bagi kebanyakan orang, dan yang juga menjadi bermasalah untuk dipertahankan.

Taylor (Taylor, 2007) menegaskan bahwa, jika sekularisasi terutama mengacu pada kepercayaan orang (di mana dia mengikuti Bruce), sesuatu seperti penurunan telah terjadi, karena saat ini kepercayaan seperti itu kurang berpengaruh di kehidupan orang Barat daripada di masa lalu. Untuk penjelasan yang lebih tepat, dalam pandangan Taylor, sekularisasi telah terjadi di Barat pertama-tama sebagai penggerogotan pandangan "transformatif" tentang penghancuran manusia, ini adalah karakter Kristen. Pendapatnya yang terakhir adalah manusia dipanggil untuk berpartisipasi dalam kasih Tuhan (*agape*) dengan cara yang menghilangkan segala kemungkinan mutualitas:

“itu mengandaikan kekuatan supra-manusia yang memanggil dan keadaan supra-manusia serupa di mana kita dipanggil, satu kita. dapatkan melalui proses transformatif. Berbeda dengan pandangan ini, sebuah perspektif baru telah dimunculkan, yang memandang setiap manusia sebagai seseorang yang menginginkan kebahagiaannya sendiri atas dasar kehidupan dan kebebasan yang terjamin, dalam konteks sosial di mana individu saling membantu dalam sebuah cara yang memupuk keuntungan bersama. Pendekatan baru ini pada awalnya memiliki alasan Deist/provider, yang kemudian diganti dengan penjelasan ateistik atau agnostik yang menganggap aspirasi untuk transformasi yang lebih tinggi sebagai ilusi belaka” (Taylor, 2007, p. 304).

Hasil dari perubahan ini adalah situasi di mana perspektif transformatif dan imanen bertindak sebagai dua posisi ekstrem, di tengahnya terdapat banyak variasi yang mungkin, relatif terhadap mayoritas orang Barat. Sebagai bagian dari analisisnya, yang bertujuan untuk mendeskripsikan profil sekularisasi dengan lebih baik, Taylor memulai dengan menyatakan bahwa istilah "sekuler" pada awalnya terkait dengan waktu: ada waktu "sekuler" yang kontras dengan waktu yang kekal dan sakral. "Waktu, tempat, orang, lembaga, dan tindakan tertentu dipandang terkait erat dengan waktu sakral atau lebih tinggi" (Taylor, 2007). Setelah hubungan ini terjalin, istilah sekuler dapat diterapkan pada semua elemen yang disebutkan di atas. Semua ini terjadi dalam konteks Kristen Latin. Namun, pada abad ketujuh belas, pemahaman baru tentang istilah tersebut muncul yang menegaskan sekuler dengan sendirinya dan "menentang klaim apa pun yang dibuat atas nama sesuatu yang transenden dari dunia ini dan kepentingannya" (Taylor, 2012). Selanjutnya, posisi tersebut berkembang menjadi *Deist* dan pandangan *pasca-Deist*.

Taylor kemudian beralih ke analisis pandangan kontemporer tentang "sekularitas," di mana ia menemukan tiga pemahaman berbeda yang membantu untuk memahami proses sekularisasi. Sekularitas 1, baginya, akan menjadi mundurnya agama dari ruang publik; sekularitas 2 didefinisikan sebagai penurunan keyakinan dan praktik agama; dan dengan sekularitas 3, ia berbicara tentang kondisi kepercayaan dalam waktu historis tertentu, baik individu maupun komunal. Dengan membuat

perbedaan ini, Taylor ingin menghindari beberapa kesalahpahaman, tetapi pada saat yang sama dia mengakui bahwa ada tumpang tindih antara dua makna pertama dan yang ketiga (Taylor, 2007). Dalam hal ini Taylor (Taylor, 2007) menurut saya telah menunjukkan bagaimana hal ini dapat dianggap sebagai inti teoritis yang disetujui oleh para sarjana "ortodoks" dan "revisionis", yang pada gilirannya menginspirasi diri mereka sendiri dalam Weber. Taylor sendiri menyebutkan Berger (1967) dan Tschannen (1991).

Kritik Taylor (Taylor, 2007) dipusatkan pada tiga bidang: (a) Proses perusakan dan pengesampingan agama tidak linier, tetapi melibatkan kemunduran bentuk-bentuk agama lama dan munculnya bentuk-bentuk baru. (b) Masa depan di mana ketidakpedulian agama akan meluas dan dianggap sebagai sesuatu yang diberikan adalah tidak masuk akal, karena pandangan tentang manusia yang berdasar pada "transformasi" dan pandangan yang dibatasi ke imanen (*laique* atau *sekuler*) sama-sama rapuh dan membuat tidak stabil satu sama lain, sementara kebanyakan orang mendukung beberapa sikap menengah (dan juga rapuh). "Mereka semua tetap rentan, dalam arti bahwa keadaan dapat muncul di mana mereka merasakan kekuatan ajakan yang berlawanan. Dan jika tidak, sering kali anak-anak mereka akan melakukannya.

Sehubungan dengan posisi "ortodoks" Steve Bruce dan Roy Wallis (Taylor, 2007; Bryan R. Wilson dan Bruce Steve, 1992) Taylor berpendapat bahwa pendekatan seperti itu dipengaruhi oleh apa yang

disebut sebagai "tidak terpikirkan, "menggunakan istilah pinjaman dari Michel Foucault. "Tidak terpikirkan" ini, yang dapat mengganggu debat tentang sekularisasi, terdiri dari pandangan yang harus ditolak oleh agama, baik (a) karena sains menunjukkan itu salah; (b) karena telah dibuat tidak relevan karena kemajuan teknologi kontemporer; atau (c) karena bertentangan dengan tren kontemporer yang mendukung otonomi individu, sedangkan agama didasarkan pada otoritas (Taylor, 2007).

Kalau dilihat yang lebih dalam, "pemikiran" ini dipupuk, menurut Taylor, dengan apa yang disebut sebagai "*disappearance*" dan tesis "*epiphenomenal*". *Pertama* berpendapat bahwa motivasi independen apa pun untuk keyakinan dan praktik keagamaan cenderung menghilang dengan modernitas. Yang terakhir, dalam modernitas, berpendapat bahwa kepercayaan dan praktik agama apa pun yang pada akhirnya akan tetap ada akan melakukannya karena memenuhi beberapa fungsi sosial non-agama. Berbeda dengan penegasan ini, Taylor mengakui adanya motivasi religius itu sendiri dalam diri manusia (Taylor, 2007). Menurut McKenzie (2017, p. 13) Untuk analisis ini bersumber dari "pemikiran" sebagai "putaran" tertentu pada kerangka imanen yang diberikan secara khusus oleh akademisi.

Setelah mencapai titik ini dalam uraian Taylor tentang sekularisasi sebagai objek studi, adalah adil untuk memperjelas sudut pandangnya, sambil menyimpan analisis mendalam tentang sekularisasi. Taylor sangat menegaskan bahwa dia tidak mengklaim untuk dirinya sendiri posisi

"objektivitas" yang bebas dari "pikiran yang tidak terpikirkan", tetapi dia hanya ingin menawarkan penjelasan yang lebih gamblang tentang fenomena tersebut. Dia mengaku sebagai orang percaya, yang digerakkan oleh perspektif "transformatif" yang dijelaskan di atas, meskipun dia berharap untuk mempertahankannya dengan argumen rasional (Taylor, 2007). Mengapa Taylor menyusun meta-naratif? Dia menjawabnya dengan mengatakan bahwa “berbagai cerita tentang bagaimana kita menjadi membawa rasa sekularitas sebagai konsekuensi yang tak terhindarkan” (Taylor 2010).

Selain itu, dalam kaitannya dengan sekularisasi, Taylor dengan sengaja telah memilih pendekatan yang menjalin wacana sosiologis, historis dan filosofis: "Sama seperti sosiologi tanpa sejarah tidak dapat benar-benar sampai ke masalah yang sangat penting, begitu juga, jika Anda tidak memiliki pertimbangan yang mendalam terhadap masalah filosofis, Anda tidak dapat melakukan sosiologi sejarah yang baik" (Taylor, 2020). Filsafat membawa ke diskusi, dalam pikirannya, adalah analisis yang lebih menyeluruh tentang motivasi manusia, satu yang menantang anggapan tentang dangkal motivasi beragama dalam kehidupan manusia.

5. Teori Analisis, Teori Sekularisasi Charles Taylor dan Jose Casanova

Dalam disertasi ini saya menggunakan dua teori untuk menganalisis Pergeseran Perilaku Dan Paham Keberagamaan Pengikut Muhammadiyah (Studi *Fenomenologi*: Melemahnya paham

Keberagamaan para pengurus Cabang dan Ranting Muhammadiyah di Bengkulu) dengan tiga pertanyaan penelitian yang harus dijawab yaitu: (1) Bagaimana tindakan afektif warga Muhammadiyah dalam persyarikatan Muhammadiyah? (2) Mengapa warga Muhammadiyah melakukan pilihan tindakan tidak terlibat dalam persyarikatan Muhammadiyah? (3) Bagaimana perilaku dan paham keberagamaan anggota Muhammadiyah setelah aktif lagi dari organisasi Muhammadiyah?

a. Teori Sekularisasi Charles Taylor

Pandangan Taylor, bahwa tidaklah mungkin untuk memahami sekularisasi tanpa mengklarifikasi apa yang kita pahami dengan agama, bagaimana agama hidup di masa lalu yang kita bandingkan dengan situasi kita saat ini, dan wilayah geografis mana yang ingin kita pelajari dalam perspektif sejarah, kemudian kita tidak akan mendapatkan substansi permasalahan sekularisasi apabila tidak di elaborasi dengan perspektif filsafat, kemudian menurutnya untuk melihat keberagamaan kekinian yaitu menggunakan pendekatan sosiologis. Dalam disertasi ini untuk menjawab pertanyaan penelitian ini menggunakan pendekatan keilmuan sejarah, filsafat dan sosiologi. Menurut Germán Mckenzie, (2017) Dia menganut paham agama yang substansial, memanfaatkan studi sejarah dan sosiologis tentang bagaimana agama dihayati selama lima abad terakhir, dan berkonsentrasi di Inggris, Prancis, dan Amerika Serikat.

Pendekatan Taylor tentang sekularitas dengan tiga cara yaitu: pertama, sebagai mundurnya agama dari ruang publik, kedua, penurunan

keyakinan dan praktik agama, ketiga, sebagai perubahan kondisi keyakinan individu. Dalam pandangannya, sekularisasi Barat lebih baik dipahami sebagai “relokasi” agama dalam masyarakat dan kehidupan pribadi, yang menyebabkan kemunduran bentuk-bentuk agama masa lalu dan kemunculan yang baru. Penjelasaannya tentang proses tersebut, Taylor menjalin tiga cerita yang saling melengkapi yang berkembang melalui tiga tahapan sejarah: yang pertama, dia sebut *Ancien Régime* (AR) (pra-modern), dalam selanjutnya dalam disertasi ini kita singkat dengan (AR). *Kedua*, apa yang disebut *Age of Mobilization* (antara abad kesembilan belas dan kedua puluh) dalam selanjutnya dalam disertasi ini kita singkat dengan (AM). *Ketiga*, *Age of Authenticity* (setelah 1960-an) dalam selanjutnya dalam disertasi ini kita singkat dengan (AA). Untuk mengelaborasi pendekatan sejarah yang disebut oleh Taylor tersebut, penelitian ini mengambil proses sejarah keberagamaan masyarakat Bengkulu dengan pendekatan (AR) mengeksplorasi keberagamaan masyarakat Bengkulu sebelum masuknya Muhammadiyah di daerah geografis penelitian ini. Kemudian untuk mengeksplorasi keberagamaan era (AM) peneliti mengambil rentang tahun berdirinya Muhammadiyah 1927 sampai dengan tahun 60-an. Kemudian yang terakhir era (AA) peneliti mengeksplorasi proses keberagamaan tahun 60-an sampai dengan sekarang.

Eksplorasi sejarah yang akan dijelaskan selama tiga periode tersebut menurut Taylor Untuk menemukan “imajinasi sosial” berubah

secara radikal melalui interaksi kelompok elit tertentu dan massa. Imajiner sosial adalah pemahaman diri yang dimiliki oleh orang-orang dari masyarakat tertentu, yang juga tertanam dalam praktik sosial. Interpretasi diri ini bersifat tematik dan juga memberikan penjelasan tentang bagaimana orang hidup bersama serta bagaimana seharusnya.

Lanskap debat tentang sekularisasi Barat yang telah dijelaskan sebelumnya, pendekatan Charles Taylor tampaknya mengambil posisi "revisionis" sebelum "model *ortodoks*" sekularisasi, tanpa menyetujui kutub "kontra-ortodoks". Akan tetapi, pandangannya tidak lebih dari sekedar menyeimbangkan data sosiologis dan interpretasi yang diberikan oleh ahli teori lain. Tujuannya adalah untuk menawarkan kerangka intelektual yang berbeda, yang memadukan sosiologi, sejarah dan wawasan filosofis pada "pemuhan" manusia. Dia mensinyalir bahwa jika sosiologi tanpa sejarah tidak dapat benar-benar sampai ke masalah yang sangat penting, begitu juga, jika Anda tidak memiliki pertimbangan yang mendalam terhadap masalah filosofis, Anda tidak dapat melakukan sosiologi sejarah yang baik" (Taylor 2008). Filsafat membawa ke diskusi, dalam pikirannya, adalah analisis yang lebih menyeluruh tentang motivasi manusia, satu yang menantang anggapan tentang dangkal motivasi beragama dalam kehidupan manusia.

Interpretasi Taylor tentang sekularisasi, dapat kita lihat dari karya sejumlah besar sarjana. Penjelasan Taylor tentang sekularisasi dijelaskan secara menyeluruh dalam karyanya *A Secular Age* (Taylor, 2007). Namun,

beberapa bagian dari buku ini sebelumnya diterbitkan dalam *Varietas of Religion Today: William James Revisited* (Taylor, 2002b), dan *Modern Social Imaginaries* (Taylor, 2002a), serta dalam artikel dari 2006 hingga 2020 yang telah dikumpulkan dalam *Dilemmas and Connections: Selected Essays* (Taylor 2011) dan yang terakhir *Reformation and The Secular Age* (Taylor, 2020). Dan Materi ini, serta karya kecil lainnya oleh Taylor, berhubungan dengan fokus untuk menyajikan penjelasannya tentang sekularisasi di Barat, kemudian saya melihat tanggapan-tanggapan para ilmuwan yang mendukung dan mengkritisi teori-teori sekularisasinya seperti *Charles Taylor: The Phenomenon of Post-Secular Consciousness (Reading on "A Secular Age")* (Dubyna, 2015), *Faith Formation in A Secular Age* (Root, 2017), *A Secular Age and Islamic Modernism* (Zemmin, 2016), *Liberal Pluralism in a Secular Age* (Bardon, 2016), *Charles Taylor: The Phenomenon Of Post-Secular Consciousness (Reading On "A Secular Age")* (Mckenzie, 2017), Mirjam Künkler, John Madeley and Shyla Shri Shankar (eds), *A Secular Age Beyond the West: Religion, Law, and the State in Asia, the Middle East, and North Africa* (Peker, 2019)

b. Definisi Agama, Sekularisasi dan Sekular menurut Charles Taylor

Sebelum kita bisa melihat Konsep Taylor tentang sekularisasi, tentunya kita perlu melihat pandangannya pertama, tentang definisi agama, kedua, adalah tentang definisi sekularisasi dan sekuler. Pertama, berkenaan dengan definisi agama, Taylor umumnya sama dengan Steve

Bruce gagasan bahwa "agama bagi kita terdiri dari: Tindakan, Keyakinan, dan institusi yang didasarkan pada asumsi keberadaan entitas supranatural dengan kekuatan agen, atau kekuatan atau proses impersonal. memiliki tujuan moral, yang memiliki kemampuan untuk mengatur kondisi, atau campur tangan dalam, urusan manusia" (Wallis dan Bruce 1992; Taylor 2007).

Taylor di satu sisi, setuju bahwa definisi ini mencegah pengertian yang terlalu luas tentang agama dengan mengakui peran "kekuatan impersonal" selain yang diciptakan secara subyektif. Disisi lain, dia membuat dua kualifikasi penting. *Pertama* adalah bahwa ada agen spiritual yang tidak "supranatural" (sebuah gagasan yang dia lihat diciptakan oleh Kristen Latin). Yang kedua yang paling penting dalam pandangannya adalah bahwa agama di Barat terkait dengan gagasan tertentu tentang kesedihan manusia, yang dia sebut "transformatif" (Taylor, 2007).

Kedua, sebagai bagian dari analisisnya, yang bertujuan untuk mendeskripsikan profil sekularisasi dengan lebih baik, Taylor memulai dengan menyatakan bahwa istilah "sekuler" pada awalnya terkait dengan waktu: ada waktu "sekuler" yang kontras dengan waktu yang kekal dan sakral. "Waktu, tempat, orang, lembaga, dan tindakan tertentu dipandang terkait erat dengan waktu sakral atau lebih tinggi" (Taylor, 2007).

Ketiga, pengertian sekularisasi, Taylor, berpendapat bahwa masalah definisi sekularisasi adalah problematis. Bagian dari kesulitan ini

disebabkan oleh fakta bahwa definisi "sekularisasi" bergantung pada tiga titik acuan yang berubah: (a) suatu gagasan tentang agama, (b) pandangan tentang masa lalu yang ingin dibandingkan agama kontemporer, dan (c) pengaturan geografis khusus untuk penyelidikan yang akan berlangsung. Mungkin lebih baik memulai dari poin terakhir ini demi kejelasan. Taylor berpendapat bahwa sesuatu seperti penurunan agama telah terjadi di belahan dunia Barat.

Terlepas dari skenario geografis dari kisah sekularisasi tertentu, Taylor berusaha menjelaskan bahwa batas studinya terbatas pada negara-negara Atlantik Utara. Dia terutama mengacu pada Inggris, Prancis dan Amerika Serikat, dan juga menyebutkan Kanada, negara-negara Skandinavia, Belanda dan negara-negara lain. Namun, dalam sambutan umumnya tentang topik tersebut, dia berbicara tentang sekularisasi di Barat secara keseluruhan. Bagi Taylor, tidak ada cara untuk mempelajari proses sekularisasi selain melokalkannya. Ini karena pertimbangan metodologis: gagasan tentang agama yang dapat kita tangani tidak cukup mencakup semuanya, dan proses sekularisasi begitu kompleks sehingga sulit untuk dipelajari tanpa membingkai topik dengan cara tertentu.

Selain itu, jenis lokalisasi geografis yang didirikan Taylor untuk studinya sesuai dengan faktor sosiologis dan agama yang terjalin. Pertama, ia mendukung tesis "modernitas majemuk", yang berarti tidak hanya ada satu jalur "kanonik" bagi modernitas untuk mengambil alih dalam masyarakat dan budaya tertentu, tetapi beberapa variasi dari proses serupa.

Dalam hal ini, negara-negara Atlantik Utara berbagi tren utama dari pola yang sama. Kedua, dia sepakat dengan gagasan David Martin bahwa sekularisasi terjadi di tempat yang berbeda di seluruh dunia menurut proses yang berbeda (Martin, 2017; Taylor, 2007) dan sesuai, di antara alasan lain dengan tradisi keagamaan tertentu yang dominan di daerah suatu negara tertentu.

c. Teori Sekularisasi Charles Taylor I

Taylor mengungkapkan di tempat yang berbeda dalam karyanya bahwa, meskipun selalu ada "dunia yang terpesona," dan yang masih ada sekarang, alam seperti itu telah kehilangan cengkeramannya dulu di antara kebanyakan orang Barat. Dalam pengertian ini, adalah mungkin untuk berbicara tentang kemunduran agama dalam hubungannya dengan masa lalu, yang dia eksplorasi kondisi agama di era *Ancien Régime* (AR) (pra-modern). Dalam pandangannya, kita telah melewati suatu situasi di mana kepercayaan kepada Tuhan tidak tertandingi dan tidak bermasalah dengan skenario di mana keyakinan telah berubah menjadi salah satu pilihan antara lain bagi kebanyakan orang, dan yang juga menjadi bermasalah untuk dipertahankan.

Berdasarkan apa yang telah dikatakan, bagi Taylor untuk menegaskan bahwa, jika sekularisasi terutama mengacu pada kepercayaan orang (di mana dia mengikuti Bruce), sesuatu seperti penurunan telah terjadi, karena saat ini kepercayaan seperti itu kurang berpengaruh di kehidupan orang Barat daripada di masa lalu (Taylor, 2007). Lebih

tepatnya, dalam pandangan Taylor, sekularisasi telah terjadi di Barat pertama-tama sebagai penggerogotan pandangan "transformatif" tentang penghancuran manusia, ini adalah karakter Kristen. Menurut yang terakhir, manusia dipanggil untuk berpartisipasi dalam kasih Tuhan (*agape*) dengan cara yang menghilangkan segala kemungkinan mutualitas: itu mengandaikan kekuatan supra-manusia yang memanggil dan keadaan supra-manusia serupa di mana kita dipanggil, satu kita dapatkan melalui proses transformatif.

Berbeda dengan pandangan ini, sebuah perspektif baru telah dimunculkan: yang memandang setiap manusia sebagai seseorang yang menginginkan kebahagiaannya sendiri atas dasar kehidupan dan kebebasan yang terjamin, dalam konteks sosial di mana individu saling membantu dalam sebuah cara yang memupuk keuntungan bersama. Pendekatan baru ini pada awalnya memiliki alasan Deist / provider, yang kemudian diganti dengan penjelasan ateistik dan agnostik yang menganggap aspirasi untuk transformasi yang lebih tinggi sebagai ilusi belaka (Taylor, 2007).

Hasil dari perubahan ini adalah situasi di mana perspektif transformatif dan imanen bertindak sebagai dua posisi ekstrem, di tengah-tengahnya terdapat banyak variasi yang mungkin, relatif terhadap mayoritas orang Barat.

Sebagai bagian dari analisisnya, yang bertujuan untuk mendeskripsikan profil sekularisasi dengan lebih baik, Taylor memulai

dengan menyatakan bahwa istilah "sekuler" pada awalnya terkait dengan waktu. Setelah hubungan ini terjalin, istilah sekuler dapat diterapkan pada semua elemen yang disebutkan di atas. Semua ini terjadi dalam konteks Kristen Latin. Namun, Pada abad ketujuh belas, pemahaman baru tentang istilah tersebut muncul yang menegaskan sekuler dengan sendirinya dan “menentang klaim apa pun yang dibuat atas nama sesuatu yang transenden dari dunia ini dan kepentingannya” (Taylor, 2007). Kemudian, posisi ini selanjutnya berkembang menjadi *Deist* dan pandangan *pasca-deist*. Taylor kemudian beralih ke analisis pandangan kontemporer tentang "sekularitas," di mana ia menemukan tiga pemahaman berbeda yang membantu untuk memahami proses sekularisasi.

Sekularitas 1, baginya, akan menjadi mundurnya agama dari ruang publik;

Sekularitas 2 didefinisikan sebagai penurunan keyakinan dan praktik agama;

Sekularitas 3, ia berbicara tentang kondisi kepercayaan dalam waktu historis tertentu, baik individu maupun komunal.

Taylor dengan membuat perbedaan ini, ingin menghindari beberapa kesalahpahaman, tetapi pada saat yang sama dia mengakui bahwa ada tumpang tindih antara dua makna pertama dan yang ketiga (Taylor, 2007). Kesalahpahaman pertama, yang menjadi perhatian Taylor adalah penjelasan tentang sekularisasi sebagai relatif terhadap "differentiation," yang terakhir dipahami sebagai proses di mana fungsi-fungsi yang semula dijalankan bersama-sama mengkristal dan jatuh ke dalam lingkup yang berbeda. Uraian ini relevan, tetapi tidak cukup untuk

memberikan penjelasan lengkap tentang apa yang telah terjadi. “Fakta bahwa aktivitas dalam lingkungan tertentu mengikuti rasionalitas inherennya sendiri dan tidak mengizinkan jenis norma lama berbasis agama tidak berarti bahwa aktivitas itu masih tidak dapat banyak dibentuk oleh iman” (Taylor, 2007).

Diferensiasi menurut Casanova menurut Taylor mungkin menjelaskan sebagian sekularitas 1, tetapi gagal menjelaskan sekularitas 2. Kesalahan di sini, dalam pandangan Taylor, mengidentifikasi sekularisasi dengan kekecewaan (Taylor, 2007). Taylor menyebutkan sumber kedua dari kesalahpahaman, yang mengidentifikasi sekularisasi dengan privatisasi. Mengikuti Jose Casanova (1994) dia mengatakan bahwa bahkan ketika berbagai bidang (seperti negara, ekonomi, sains) telah memisahkan dan membebaskan diri dari agama, ini tidak berarti bahwa yang terakhir hanya hidup di pinggiran masyarakat. Sebaliknya, tradisi agama bereaksi terhadap lokalisasi tersebut (Taylor, 2007).

Taylor juga menyatakan bahwa agama secara *de facto* memainkan peran dalam ruang publik sekuler untuk melegitimasi, pada tingkat individu dan minoritas tertentu, identitas politik khusus mereka, yang pada gilirannya diharapkan untuk melepaskan diri dari kesetiaan pengakuan dan mendukung umum. identitas politik negara melalui "konsensus yang tumpang tindih" Rawlsian (Taylor, 2007).

Sehubungan dengan hal ini, Taylor mengatakan dalam keterkaitannya dengan demokrasi, tidak bersikeras pada penerapan umum

dari prinsip pemisahan antara Gereja dan negara (yang ia lihat hanya sebagai salah satu dari kemungkinan pengaturan kelembagaan daripada yang dapat diusulkan), tetapi pada sebelumnya topik: bahwa tentang "jarak berprinsip," di pihak pemerintah, dari kesetiaan agama tertentu dan bahkan dari sistem kepercayaan sekuler (Taylor, 2007). Kesalahpahaman lain yang disebutkan oleh Taylor adalah penjelasan terjadinya sekularisasi terutama melalui urbanisasi. Menyadari bahwa urbanisasi telah berdampak pada sekularitas 2, ia berpendapat bahwa hal yang sebaliknya tampaknya terjadi di Amerika Serikat dan juga Inggris dalam beberapa hal (Taylor, 2007). Sungguh, Taylor mengkritik apa yang dia sebut teori sekularisasi "ortodoks", yang mempertahankan pendekatan zero-sum yang menegaskan bahwa semakin modernitas merembes ke dunia, semakin banyak agama yang akan merosot hingga menjadi tidak relevan (Mckenzie, 2017).

Kritik Taylor pada sekularisasi ortodoks setidaknya dipusatkan pada tiga bidang:

- a) Proses perusakan dan pengesampingan agama tidak linier, tetapi melibatkan kemunduran bentuk-bentuk agama lama dan munculnya bentuk-bentuk baru.
- b) Masa depan di mana ketidakpedulian agama akan meluas dan dianggap sebagai sesuatu yang diberikan adalah tidak masuk akal, karena pandangan tentang manusia yang berdasar pada "transformasi" dan pandangan yang dibatasi ke imanen (laïque atau sekuler) sama-sama

rapuh dan membuat tidak stabil satu sama lain, sementara kebanyakan orang mendukung beberapa sikap menengah (dan juga rapuh).

“Mereka semua tetap rentan, dalam arti bahwa keadaan dapat muncul di mana mereka merasakan kekuatan ajakan yang berlawanan. Dan jika tidak, sering kali anak-anak mereka akan melakukannya” (Taylor 2007: 435).

Sehubungan dengan posisi "*ortodoks*" Steve Bruce dan Roy Wallis (Wallis dan Bruce, 1984). Taylor berpendapat bahwa pendekatan seperti itu dipengaruhi oleh apa yang disebut sebagai "tidak terpikirkan," menggunakan istilah pinjaman dari Michel Foucault. "Tanpa pemikiran" ini, yang dapat mengganggu debat tentang sekularisasi, terdiri dari pandangan yang harus ditolak oleh agama, baik karena sains menunjukkan itu salah; karena telah dibuat tidak relevan karena kemajuan teknologi kontemporer; atau karena bertentangan dengan tren kontemporer yang mendukung otonomi individu, sedangkan agama didasarkan pada otoritas (Taylor, 2007).

Di tingkat yang lebih dalam, "pemikiran" ini dipupuk, menurut Taylor, dengan apa yang disebut sebagai "disappearance" dan tesis "epiphenomenal". Motivasi independen apa pun untuk keyakinan dan praktik keagamaan cenderung menghilang dengan modernitas. Yang terakhir, dalam modernitas, berpendapat bahwa kepercayaan dan praktik agama apa pun yang pada akhirnya akan tetap ada akan melakukannya karena memenuhi beberapa fungsi sosial non-agama. Berbeda dengan

penegasan ini, Taylor mengakui adanya motivasi religius itu sendiri dalam diri manusia (Taylor 2007).

Setelah mencapai titik ini dalam uraian Taylor tentang sekularisasi sebagai objek studi, adalah adil untuk memperjelas sudut pandangnya, sambil menyimpan analisis mendalam tentang sekularisasi. Taylor sangat menegaskan bahwa dia tidak mengklaim untuk dirinya sendiri posisi "objektivitas" yang bebas dari "pikiran yang tidak terpikirkan", tetapi dia hanya ingin menawarkan penjelasan yang lebih gamblang tentang fenomena tersebut. Dia mengaku sebagai orang percaya, yang digerakkan oleh perspektif "transformatif" yang dijelaskan di atas, meskipun dia berharap untuk mempertahankannya dengan argumen rasional (Taylor, 2007).

Kemudian Taylor membuat konsep meta naratif. Pertanyaannya mengapa Taylor menyusun meta-naratif? Dia menjawabnya dengan mengatakan bahwa “berbagai cerita tentang bagaimana kita menjadi membawa rasa sekularitas sebagai konsekuensi yang tak terhindarkan. Untuk menantang ini, Anda harus menceritakan kisah lain. Oleh karena itu panjangnya buku [*A Secular Age*]” (Taylor, 2010). Selain itu, dalam kaitannya dengan sekularisasi, justru itu Taylor dengan sengaja memilih pendekatan yang menjalin wacana sosiologis, historis dan filosofis (Mckenzie, 2017).

i. Proses Sekularisasi di Barat

Sekularisasi di Barat, dalam pandangan Taylor, terdiri dari penurunan agama dalam arti penurunan "bentuk-bentuk religius" tertentu. Saat ini, keyakinan agama ada di tengah bidang kemungkinan pilihan, yang mencakup demurral dan penolakan. Selain itu, agama Kristen ada hanya sebagai kemungkinan untuk dipilih bersama dengan tradisi agama lain. Namun, yang menarik dari fenomena ini adalah bahwa ia “bukan sekadar kemunduran, tetapi juga penempatan baru yang sakral atau spiritual dalam kaitannya dengan kehidupan individu dan sosial. Penempatan baru ini sekarang merupakan kesempatan untuk komposisi ulang kehidupan spiritual dalam bentuk baru, dan untuk cara-cara baru yang ada baik di dalam maupun di luar hubungan dengan Tuhan” (Taylor 2007).

Taylor berbagi dengan tesis *ortodoks* sebuah perspektif kemunduran bentuk-bentuk agama yang ada sebelumnya, yang sebagian disebabkan oleh fakta-fakta sosial seperti urbanisasi, industrialisasi, migrasi, perpecahan komunitas-komunitas sebelumnya, kebangkitan birokrasi, dan peningkatan rasionalisasi (Taylor, 2007). Perubahan ini membuat praktik keagamaan sebelumnya menjadi sulit, bahkan tidak mungkin, dan menyebabkan seluruh kelompok orang mengambil posisi intelektual yang bertentangan dengan agama Kristen atau bahkan agama pada umumnya. Taylor ini melabeli sekularitas 2. Tetapi juga terjadi bahwa orang menanggapi perubahan ini dengan menciptakan bentuk-bentuk agama baru. Pandangan ini membantu menghindari risiko melihat

proses penurunan sebagai linier dan hasil dari serangkaian penyebab yang sama hingga saat ini. Selain itu, memungkinkan kita untuk mempertimbangkan bagaimana agama telah berubah dalam kaitannya dengan pembaruan bentuk-bentuk agama sebelumnya, dan dengan munculnya bentuk-bentuk baru. Dalam nada yang sama, ketika berbicara tentang peran munculnya konsepsi otonomi alam yang dimainkan dalam sekularisasi, Taylor berpendapat bahwa: "Jalan lurus sekularitas modern tidak dapat dipertahankan. Sebaliknya, apa yang saya tawarkan di sini adalah akurasi zig-zag, yang penuh dengan konsekuensi yang tidak diinginkan" (Taylor, 2007). Yang membuat lanskap religius kontemporer kita unik dan begitu berbeda dari lanskap sebelumnya adalah kenyataan bahwa ia sangat plural dalam pilihan spiritual (bahkan yang non-dan anti-agama), sangat dinamis dalam perubahannya, dan dicirikan oleh ketidakstabilan.

Seperti yang dikatakan Taylor, lanskap seperti itu "ditandai sebagai konsekuensinya oleh banyak kerapuhan bersama, dan karenanya pergerakan di antara pandangan yang berbeda. Itu secara alami tergantung pada lingkungan seseorang, tetapi lebih sulit untuk menemukan ceruk di mana kepercayaan atau ketidakpercayaan tidak perlu dikatakan lagi" (Taylor, 2007). Konsekuensi dari hal ini adalah bahwa berbagai jenis kepercayaan semakin tersebar luas daripada sebelumnya, bahkan dengan cara yang dapat mencakup semacam "perspektif transformatif". Perubahan dalam kondisi kepercayaan inilah, yang oleh Taylor disebut sekularitas 3,

yang lebih merupakan karakteristik dari pendekatannya dan di mana dia menginvestasikan banyak analisisnya (Mckenzie, 2017).

1) Bagaimana Sekularisasi Terjadi?

Pada titik ini, Taylor mempersempit cakupan studinya ke negara-negara Atlantik Utara. Untuk memberikan penjelasan tentang penyebab sekularisasi dalam konteks ini, ia mendefinisikan tiga tahap sejarah dan menjelaskan dua pergolakan budaya, masing-masing dengan serangkaian penyebab tertentu:

- a. Kerusakan pertama terjadi pada akhir abad sembilan belas dan awal abad kedua puluh.
- b. Yang kedua terjadi setelah PD II, khususnya pada tahun 1960-an. Dalam masing-masing keadaan ini, bentuk-bentuk religius sebelumnya dilemahkan dan bentuk-bentuk baru muncul.

Pendekatan Taylor ini memicu tiga baris pertanyaan: *Pertama*, analisis dari tahapan sejarah yang disebutkan di atas. Hal ini dilakukan dari dua sudut pandang: matriks sosial mereka yang khas (di mana gagasan "khayalan sosial" akan menjadi sentral) sebagai *milieux* di mana kehidupan religius berlangsung, dan karakteristik dari bentuk-bentuk spiritual di mana kehidupan semacam itu. terdiri dalam. Dalam garis penyelidikan ini, peran elit dan dampaknya pada konstruksi imajinasi sosial pada waktu tertentu menarik perhatian Taylor.

Baris penyelidikan *kedua* kembali ke masa lalu dan berfokus pada narasi cerita tentang bagaimana alternatif baru muncul di Barat pada abad

kedelapan belas, yang Taylor sebut sebagai "*humanisme* eksklusif. Ini termasuk pandangan tentang realitas yang merupakan syarat *sine qua non* untuk sekularisasi (dalam pengertian sekularitas 2 dan 3) terjadi. Pandangan ini secara bertahap menjadi dominan di antara elit Atlantik Utara. Melalui sejumlah mekanisme, itu berdampak pada seluruh masyarakat melalui inspirasi imajinasi sosial bersama.

Ketiga, baris pertanyaan terakhir Taylor membahas lebih dalam fitur-fitur yang lebih relevan dari kondisi kepercayaan kontemporer. Dia menjelaskan bahwa kita di Barat saat ini hidup dalam "bingkai imanen" di mana seluruh budaya mengalami persilangan tekanan antara narasi imanensi tertutup, di satu sisi, dan rasa ketidakmampuan mereka di sisi lain. Yang dimaksud dengan "narasi imanensi tertutup" adalah cerita yang membawa argumen tentang manusia yang dalam prinsipnya menyangkal kemungkinan manusia memperoleh yang terakhir di manapun di luar "dunia ini". Terlepas dari upaya mereka, narasi-narasi ini tidak dapat memberikan demonstrasi *apodictic* (secara apatis) tentang poin-poin mereka, tetapi sebaliknya, memicu keraguan tentang klaim mereka dan pengalaman konsekuensial dari ketidaknyamanan. Seiring dengan situasi ini, seseorang masih menemukan agama, dalam kaitannya dengan orang-orang yang menempatkan diri mereka dalam berbagai posisi dan jarak.

Perlu dicatat bahwa ketiga tindakan untuk penelitian Taylor tentang sekularisasi ini pasti tumpang tindih satu sama lain sambil mempertahankan logika mereka sendiri, Namun. Pada bagian selanjutnya,

saya akan fokus pada baris pertanyaan pertama ini. Dua sisanya akan menjadi masalah bab berikutnya.

2) Sekularisasi Atlantik Utara

Seperti yang telah disebutkan sebelumnya, ada tiga tahapan cerita sekularisasi di wilayah Atlantik Utara, yang studinya Taylor menggunakan tiga tipe ideal yang diilhami Weber: (a) *The Ancien Régime*, (b) *the Age Mobilisasi*, dan (c) *Age of Authenticity*. Untuk masing-masing, ia memperkenalkan deskripsi karakteristik imajiner sosial dan pandangan kehidupan spiritual masing-masing. Penjelasannya tentang proses ini ditujukan untuk menjelaskan "perpindahan dari zaman ketidakpercayaan beberapa elite (abad kedelapan belas) ke sekularisasi massal (abad ke-21)" (Taylor 2007: 437). Dia sadar bahwa, sebagai tipe ideal, tidak semua kasus konkret cocok dengan penjelasannya. Namun, ia menemukan bahwa pendekatan ini memfasilitasi untuk mengidentifikasi kecenderungan jangka panjang dan membedakan antara berbagai jenis matriks sosial yang terlibat dalam perkembangan tersebut (Taylor 2007).

Taylor melengkapi pembagian rangkap tiga seperti itu dengan perbedaan paralel mengenai cara-cara di mana agama dan sistem politik berhubungan satu sama lain. Dia menyebut dispensasi tipe-ideal baru ini Paleo-, Neo-, dan Post-Durkheimian (Taylor 2007).

Namun, masing-masing dari tiga tipe ideal ini sementara mendominasi *fase-fase Ancien Régime, Age of Mobilization, dan Age of Authenticity* tidak boleh dianggap sebagai tahapan historis yang berhasil

satu sama lain. Sebaliknya, dalam pandangan Taylor, mereka hidup berdampingan dan terus bersaing satu sama lain bahkan ketika salah satu dari mereka menjadi dominan. Ini akan menjadi lebih jelas dalam hal berikut.

a) Régime Sebelumnya

Tahap pertama disebut *Ancien Régime matrix* (AR). Ini dicirikan oleh ide tatanan pramodern yang didasarkan pada kosmos dan / atau dalam gagasan waktu yang lebih tinggi, dan oleh "bentuk AR [yang] sudah ada sebelumnya dari manusia yang sebenarnya yang milik mereka, dan jelaskan status dan peran mereka; mereka sudah ada 'sejak waktu di luar pikiran' "(Taylor 2007). Berkenaan dengan profil umum dari matriks sosial:

"bentuk AR adalah 'organik', dalam arti bahwa masyarakat diartikulasikan menjadi 'tatanan' konstituen (bangsawan, klerus, borjuasi, petani), dan institusi (Majelis pendeta, Parlemen, perkebunan), dan masyarakat kecil (paroki, komune, provinsi), sehingga satu hanya menjadi milik keseluruhan melalui milik salah satu bagian konstituen ini" (Taylor 2007: 460).

Terakhir, dunia AR biasanya merupakan dunia yang terpesona, yaitu, lingkungan yang dihuni oleh kekuatan spiritual dan moral yang dengannya kita berinteraksi dan yang juga menghadirkan kepada kita makna dari berbagai hal. Dalam hubungannya dengan matriks sosial yang dijelaskan, Taylor menemukan operasi pada tahap ini apa yang dia sebut dispensasi "Paleo-Durkheimian". Dalam tahap ini, masyarakat dilihat sebagai sebuah "organ", dan tempat seseorang di dalam keseluruhan "organ" ini adalah definisi penting dari kewajiban dan tugas. Gereja

mencakup masyarakat sedemikian rupa sehingga setiap orang harus menjadi miliknya. Selain itu, dari yang pertama kewajiban sosial menarik kekuatannya, yang datang dari alam sakral yang dimediasi oleh Gereja:

“Masyarakat yang diorganisir oleh Gereja semacam itu berada dalam arti (longgar) 'Durkheimian', dalam arti bahwa Gereja dan sakral sosial adalah satu — meskipun hubungan fokus primer dan sekunder dibalik, karena bagi Durkheim sosial adalah fokus utamanya, tercermin dalam ketuhanan, sementara yang sebaliknya berlaku untuk Katolikisme ultramontane” (Taylor 2007: 442, 486).

Semua elemen yang disebutkan di atas adalah bagian dari imajinasi sosial yang "*barok*" dan terinspirasi dari Katolik. Yang terakhir, imajinasi sosial Taylor memahami cara orang:

"membayangkan keberadaan sosial mereka, sebagaimana mereka menyesuaikan diri dengan orang lain, bagaimana hal-hal terjadi di antara mereka dan sesamanya, harapan yang biasanya terpenuhi, dan gagasan normatif yang lebih dalam serta gambaran yang mendasari hal ini." (Taylor 2007: 171).

Harapan Ini tidak hanya untuk mengatakan bahwa individu memiliki gambaran yang dengannya mereka memandang masyarakat dan perubahan waktu, tetapi mengacu pada sesuatu yang lebih dalam.

Bagi Taylor, imajinasi sosial adalah cara di mana sosialitas manusia dipahami, berkali-kali dengan cara yang matematik, yang juga tertanam dalam praktik sosial. Harus dikatakan bahwa gagasan ini sangat menarik dari pemikiran Benedict Anderson (2006) dan memiliki poin yang sama dengan konsep serupa yang digunakan oleh para sarjana seperti Cornelius Castoriadis, Pierre Bourdieu dan Bronislaw Baczco.

Imajinasi sosial, dalam pengertian Taylor, tidak boleh disamakan dengan teori sosial. Mereka hanyalah cara orang biasa membayangkan lingkungan sosial mereka, yang tidak terutama dilakukan melalui bahasa teoretis tetapi dalam gambar, legenda, dan cerita. Mereka, kemudian, dibagikan oleh sekelompok besar orang. Terakhir, imajinasi sosial memungkinkan pemahaman bersama yang memberi pengertian pada serangkaian praktik umum dan menghasilkan rasa legitimasi bersama (Taylor 2007).

Misalnya, ciri-ciri utama dari imajinasi sosial modern, menurut Taylor, adalah orang-orang yang berdaulat, ruang publik, dan pasar. Imajiner sosial juga membantu orang-orang untuk mengetahui apa yang biasanya mereka harapkan dari hidup bersama serta memahami bagaimana mereka cocok bersama. Dalam kata-kata Taylor, pemahaman ini adalah "faktual" dan "normatif," yang berarti bahwa pemahaman ini memberi kita pemahaman tentang bagaimana segala sesuatunya dan bagaimana seharusnya (Taylor 2007). Seiring dengan gambaran ideal tentang bagaimana sesuatu harus bekerja, ada gagasan atau "latar belakang" yang lebih luas dari tatanan metafisik atau moral. "Latar belakang" seperti itu adalah "pemahaman yang sebagian besar tidak terstruktur dan tidak jelas tentang seluruh situasi kita, di dalamnya ciri-ciri khusus dunia kita muncul untuk kita dalam arti yang mereka miliki" (Taylor 2007). *Imajiner* sosial tidak dapat diekspresikan dengan benar sebagai doktrin eksplisit, karena ia tidak terbatas dan tidak terbatas. Inilah mengapa ini disebut "*imajiner*",

bukan teori. Terakhir, berkenaan dengan imajinasi sosial, ada hubungan "melingkar" antara pemahaman dan praktek yang tercakup di dalamnya: di satu sisi, pemahaman memungkinkan praktik; di sisi lain, praktik dalam beberapa hal membawa pemahaman "di dalam".

Dalam pengertian ini, tatanan moral yang disebutkan di atas muncul sebagai elemen kunci yang tidak hanya memberi pengertian pada norma-norma yang mendasari praktik sosial kita, tetapi juga mengkomunikasikan kepada kita gagasan bahwa mungkin bagi kita untuk mematuhi. Ini mungkin berhasil dalam dua cara: sebagai cara untuk menjaga tatanan sosial tertentu, atau sebagai pendorong menuju perubahan sosial.

Beberapa orang mungkin bertanya mengapa istilah "imajinasi" dimasukkan dalam konsep yang sudah dijelaskan. Taylor melihat ini sebagai perangkat yang mungkin menunjukkan karakteristik ganda dari "imajinasi sosial." Di satu sisi mereka mungkin salah dalam arti menutupi atau mendistorsi realitas penting tertentu, bekerja dengan cara yang mirip dengan gagasan Marxis tentang "ideologi" sebagai kesadaran palsu dari situasi kita. Namun, disisi lain, imajinasi sosial juga memainkan peran konstruktif, memungkinkan berbagai macam praktik sosial. Selain itu, mereka dapat memiliki fungsi kreatif dalam membuka kemungkinan baru dan dalam membangun kesadaran diri sosial yang diperbarui (Taylor 2004).

Meskipun Taylor tidak menjelaskan lebih lanjut tentang bagaimana, dalam imajinasi sosial tertentu hubungan antara elit dan massa terjadi. Ini sangat penting dalam master naratif yang dia susun, karena pentingnya "humanisme eksklusif" sebagai sikap teoritis dan praktis terhadap kenyataan. Dengan imajinasi sosial barok AR, kehidupan religius dan praktik spiritual dicirikan oleh ritual kolektif yang kuat. Dalam hal ini, keyakinan dan praktik "ortodoks" dan tidak resmi berbaur bersama. Dalam kasus yang terakhir, mereka tidak begitu sesuai dengan pengalaman religius "kafir", tetapi dengan makna yang tidak lazim yang diberikan pada pesta Gereja (misalnya, Jumat Agung juga hari yang baik, karena kekuatan yang dimilikinya, untuk menanam tanaman).

Taylor menegaskan bahwa dalam tahap ini elemen-elemen religius Pra dan *Pasca*-Aksial hidup berdampingan dengan nyaman, meminjam konsep dari Karl Jaspers dan inspirasi dari Robert Bellah (Bellah 1970; Taylor 2007). Ritual yang terkait dengan agama Pra-Aksial, “berkaitan dengan mengamankan makanan manusia, dan melindungi dari ancaman penyakit, kelaparan, banjir, dll.” (Taylor 2007; 2011), sementara perayaan yang berkaitan dengan agama *Pasca*-Aksial mencakup aspirasi untuk beberapa transformatif yang lebih baik dalam kehidupan manusia — yang secara aktif dicari oleh orang-orang yang disebut Max Weber sebagai virtuosi spiritual. Dengan cara yang sama, ritus peralihan terkait dengan ritual seperti pembaptisan, penegasan, pernikahan dan pemakaman. Hidup dalam dunia yang "terpesona" berarti, bagi Taylor, menghuni dunia yang:

dipenuhi dengan roh dan kekuatan moral yang secara langsung mempengaruhi keberadaan manusia (Taylor 2011). Yang dimaksud dengan "kekuatan moral", yang dimaksudkan adalah mereka yang berada di objek tertentu yang mampu berbuat baik atau buruk kepada mereka yang berhubungan dengannya: relik, ramuan cinta, dll.

Kedua, di "dunia yang terpesona." Makna dari hal-hal yang berada dalam objek atau agen yang bertindak secara independen dari kita dan dapat mempengaruhi kita. Pandangan "terpesona" ini sangat kontras dengan pandangan modern tentang kosmos di mana "pikiran dan makna hanya ada dalam pikiran", yang menjelaskan mengapa "tidak dapat ada objek 'bermuatan', dan hubungan kausal antara benda-benda tidak dapat dilakukan dengan cara apa pun. tergantung pada artinya" (Taylor 2007).

Hidup di dunia ini membutuhkan rasa rentan. Jika maknanya bersifat ekstra-mental, "begitu kita bisa jatuh di bawah mantra, memasuki zona kekuatan makna eksogen, lalu kita menganggap makna ini termasuk kita, atau mungkin menembus kita. Kami seolah-olah berada dalam semacam ruang yang ditentukan oleh pengaruhnya" (Taylor 2007). Karena hal-hal seperti ini, perbedaan antara diri kita yang "di dalam" dan "di luar" menjadi kabur dan identitas kita menjadi "keropos". Di sinilah Taylor muncul dengan gagasannya tentang "diri yang keropos" berbeda dengan "diri yang berlebih" modern. Di satu sisi, yang pertama adalah diri yang sumber emosinya yang lebih kuat dan penting berada di luar pikiran, dan batasan apapun antara dirinya dan sumber semacam itu tidak ada artinya.

Yang terakhir, di sisi lain, adalah diri yang untuknya batas dimungkinkan seperti "penyangga" yang memisahkan pikiran dari ekstra-mental. Dengan cara ini, "diri yang disangga" telah menghilangkan rasa takut akan roh atau kekuatan moral dan, yang lebih penting, melihat dirinya terlepas dari apa pun yang ada di luar batas. Ia memberikan "tatanan otonomnya sendiri pada kehidupannya. Tidak adanya rasa takut tidak hanya dapat dinikmati, tetapi dilihat sebagai kesempatan untuk pengendalian diri dan pengarahan diri" (Taylor 2007).

Dengan mendefinisikan hal-hal seperti ini, Taylor dengan sengaja mengambil konsep *disenchantment* Max Weber, mengkritiknya, dan mendefinisikannya kembali (Taylor 2007; 2011). Poin ini, bersama dengan poin lainnya, akan diperluas dalam bab-bab berikutnya. Di sana saya akan mempelajari akun Taylor dibandingkan dengan Weber, Durkheim dan Marx, serta dengan sosiolog kontemporer yang berpengaruh dalam pemikirannya. Tanpa meninggalkan panggung AR, Taylor melihat Reformasi sebagai langkah lebih jauh yang mengarah ke "kekecewaan". Ia juga melihat Kontra-Reformasi Katolik sebagai bagian dari proses reformasi yang sama yang bertujuan untuk "memurnikan" keyakinan dan praktik agama dari elemen Pra-Aksial. Karya para elit agama ini (para uskup dan imam Katolik; Lutheran, Calvinis dan reformis Inggris) menimbulkan proses perpecahan dengan agama populer, yang, di antara umat Katolik Perancis, menghasilkan pergeseran massa secara bertahap dari Gereja. Ini deradikalisasi oleh efek Revolusi Prancis dan

kebijakan anti-Kristen yang dikembangkan oleh Jacobinism. Pemulihan periode tidak dapat memulihkan kesetiaan kelas menengah atau, kemudian, kelas pekerja. Urbanisasi, industrialisasi, dan konflik kelas juga berperan dalam melemahkan ikatan kuat agama rakyat dengan tanah.

Mereka juga melemahkan pengertian tentang waktu yang tepat untuk kehidupan pertanian, melalui gangguan kehidupan masyarakat dan migrasi ke kota dan pekerjaan pabrik. Kehadiran lembaga-lembaga nasional seperti tentara dan sekolah umum juga berperan dalam menyebarkan sikap sekuler terhadap realitas.

Taylor meringkas proses tersebut dengan mengatakan bahwa begitu dunia yang "terpesona" menghilang atau kita mengaitkannya secara berbeda, begitu elit meninggalkan bimbingan Gereja resmi, begitu konflik kelas diperburuk karena industrialisasi, keterasingan agama terjadi di antara orang-orang. Ini, dalam masyarakat di mana beberapa versi agama Kristen telah dominan, berarti bahwa massa cenderung mengambil sikap humanis sekuler (Taylor 2007).

Taylor melihat proses di atas juga terjadi di Spanyol dan di Prussia-Jerman. Sejalan dengan itu, ada pula kisah tentang perubahan praktik spiritual yang membentuk kehidupan religius masyarakat. Kembali ke kasus Prancis, Taylor menjelaskan bahwa ada perubahan dalam cara Gereja Katolik mempromosikan devosi. Sikap keras yang keras terhadap para pendosa ditinggalkan demi sikap yang lebih welas asih, tercermin dalam kesalahan yang lebih hangat dan emosional yang berpusat pada Hati

Kudus dan keterbukaan yang lebih besar terhadap bentuk-bentuk devosi populer seperti yang terjadi di Lourdes.

Taylor melihat dalam acara-acara ini dampak *Romantisisme*. Lebih penting lagi bagi Taylor, organisasi baru yang didirikan oleh orang awam dibina, yang memerlukan mobilisasi orang untuk memenangkan anggota bagi lembaga tempat mereka berada, dan mobilisasi orang yang sesuai untuk memperoleh keanggotaan (Taylor 2007).

Semua elemen ini membantu mengkonsolidasikan keberadaan Katolik di pedesaan dan mendapatkan kembali sebagian wilayah yang telah hilang di kota-kota. Proses mobilisasi kaum awam ini membantu menghasilkan pergeseran yang signifikan dalam imajinasi sosial, yang dapat dianggap sebagai titik balik.

b) Usia Mobilisasi

Setelah mencapai akhir abad ke-18 dan awal abad kesembilan belas, kita sekarang berada di hadapan tahap kedua sekularisasi, matriks *Age of Mobilization* (AM). Ciri-ciri utama AM adalah: Sebuah gagasan tentang dunia yang terstruktur berdasarkan pada gagasan moral modern tentang keteraturan, "sebagai cara untuk hidup berdampingan di antara yang sederajat, berdasarkan prinsip-prinsip saling menguntungkan" (Taylor 2007), Dengan bersama model yang kepadanya kita dipanggil untuk bekerja untuk mewujudkannya. Dalam matriks AM, "orang harus dibujuk, atau dipaksa, atau diatur untuk mengambil bagian mereka dalam struktur baru; mereka harus direkrut untuk membuat struktur baru" (Taylor

2007). Ini terjadi dalam waktu yang dianggap sekuler. Selain itu, Masyarakat AM diatur sedemikian rupa di mana individu tersebut menjadi warga negara "segera", tanpa mengacu pada pengelompokan dalam bentuk apa pun. Kesetiaan kelompok tidak diberikan, tetapi merupakan hasil keputusan dan, akibatnya, dapat ditarik sesuka hati.

Terakhir, dunia AM juga semakin kecewa. "Mobilisasi" disini mengacu pada fakta bahwa, di era ini, orang dibujuk atau dipaksa oleh pemerintah, hierarki Gereja, dan elit lainnya untuk menjadi bagian dari bentuk baru masyarakat, Gereja, atau asosiasi. Orang tidak lagi terikat dalam perintah "diterima dari atas".

Meskipun kekuatan-kekuatan ini sudah bertindak pada akhir AR, perbedaannya sekarang terletak pada fakta bahwa, berbeda dari sebelumnya, mobilisasi telah kehilangan latar belakang Kerajaan dan Gereja dan sekarang ditujukan untuk membangun struktur baru yang masih ideal dan dulu. belum direalisasikan (Taylor 2007).

Imajiner sosial baru yang mulai bangkit juga dicirikan oleh interaksi timbal balik dari proses (a) dan (d) yang telah disebutkan sebelumnya. Di satu sisi, kosmos yang putus asa masih menegaskan gagasan Newtonian bahwa ia mencerminkan rancangan Ilahi. Di sisi lain, pada tataran politik, juga terdapat rancangan ketuhanan yang diekspresikan dalam apa yang disebut Taylor.

Modern Moral Order (MIMO) seperti yang dirancang oleh Grotius dan Locke. Perintah semacam itu adalah perintah yang ditujukan untuk

keuntungan bersama para anggotanya. Ini adalah tatanan yang dimulai dengan individu dan melihat masyarakat sebagai dipahami demi mereka. Ini mendukung individu untuk membantu satu sama lain dengan memberikan keamanan, peluang pertukaran dan kemakmuran. Tujuan-tujuan ini diekspresikan dalam hal melayani hak-hak individu dan hak serta kebebasan ini dijamin untuk semua anggota secara setara (Taylor 2007).

Ide-ide baru tentang kosmos dan polis ini menghasilkan transisi yang lebih mulus di negara-negara Protestan daripada di negara Katolik. Yang pertama, karena perpecahan mereka dengan agama yang didominasi elit dan meluasnya gagasan tentang kesetiaan beragama, lebih cocok dalam model di atas. Yang terakhir, sebaliknya, menyaksikan konflik tajam antara ide-ide baru, di satu sisi, dan Gereja Katolik dan sejumlah besar orang yang kesetiaannya sebagian besar dianggap berasal, di sisi lain (Taylor 2007).

Bagi Taylor, elemen penting lainnya yang perlu diperhatikan di sini adalah munculnya denominasi sebagai kelompok berdasarkan afinitas (ketertarikan atau simpati yang ditandai oleh persamaan kepentingan) agama. Fakta ini sangat mempengaruhi imajinasi sosial negara-negara Atlantik Utara. “Denominasi itu jelas milik *Age of Mobilization*. Itu bukan tubuh yang dibentuk secara Ilahi (meskipun, dalam arti lain, 'Gereja' yang lebih luas dapat dilihat seperti itu), tetapi sesuatu yang harus kita ciptakan — tidak hanya sesuai keinginan kita, tetapi untuk memenuhi rencana

Allah” (Taylor 2007). Latar Neo-Durkheimian, dalam kaitannya dengan sistem agama dan politik, menjadi ciri dari tahap ini. Tuhanlah yang memberikan desain untuk tatanan politik serta untuk tatanan peradaban.

Yang terakhir berarti "pengertian yang dimiliki orang tentang tatanan dasar tempat mereka hidup, bahkan tidak sempurna, sebagai baik, dan (biasanya) lebih tinggi dari cara hidup orang luar, apakah mereka 'barbar', atau 'biadab', atau (dalam bahasa kontemporer yang lebih sopan) orang-orang 'kurang berkembang' (Taylor 2007). Merepresentasikan pandangan ini, Taylor melihat Inggris dan Amerika Serikat di tempat pertama. Dalam kedua kasus tersebut, patriotisme dipandang sebagai cara untuk mencapai rencana Tuhan. Supremasi mereka atas orang lain didasarkan pada semacam "supremasi peradaban" yang pada akhirnya berakar dalam Susunan Kristen (Taylor 2007).

Kehidupan religius dan spiritual selama AM memiliki beberapa karakteristik umum di ranah Protestan dan Katolik. *Pertama*, muncul bentuk-bentuk spiritualitas baru atau yang diperbarui yang sangat emosional. Di satu sisi, gagasan tentang pertobatan menjadi Tuhan yang penuh kasih; di sisi lain, retreat, novena, devosi khusus (sekali lagi, pemujaan kepada Hati Kudus dan penghormatan *Theresa* dari *Lisieux* adalah contoh penting), misi *paroki*, *ziarah*, dll. Di kedua sisi ada minat yang kuat pada “beberapa yang khusus, bentuk devosi/meditasi doa/dedikasi yang lebih kuat, lebih fokus, terkonsentrasi dan atau disiplin

sumber daya untuk memenuhi minat ini disediakan oleh Gereja (Taylor 2007).

Kedua, baik Protestan maupun Katolik adalah objek dari berbagai upaya yang bertujuan untuk menanamkan disiplin dan etos yang diperlukan untuk hidup dalam perubahan ekonomi dan masyarakat. Gereja juga membina organisasi dan *credit unions* serta masyarakat ramah yang berorientasi pada penyediaan sarana untuk kelangsungan hidup ekonomi.

Ketiga, dalam pandangan Taylor, di kedua sisi Katolik dan Protestan, ditawarkan layanan khusus, devosi dan cara berdoa untuk kebutuhan khusus individu dan kelompok individu. Protestan melakukan ini melalui pengalaman kebangunan rohani, sedangkan Katolik mempromosikan novena, ziarah, dll.

Keempat, di kedua sisi, cara-cara tertentu dari spiritualitas dan disiplin diri terkait dengan "identitas politik" tertentu, ini berarti "gambaran umum yang mengidentifikasi masyarakat kita" (Taylor 2007). Dalam kasus Amerika Serikat dan Inggris Raya, kaum Evangelis melihat hubungan mereka dengan identitas politik sebagai sesuatu yang positif yang mengungkapkan nilai-nilai fundamental mereka. Di pihak mereka, dimanapun orang menemukan minoritas Katolik Irlandia dan Polandia di negara-negara tersebut, kehidupan religius mereka memelihara identitas politik yang bertentangan dengan otoritas yang mapan. Di Benua Eropa, umat Katolik berjuang untuk berpartisipasi dalam definisi identitas politik

negara (seperti di Prancis) atau, di mana mereka minoritas, mencoba untuk memastikan status yang dapat diterima seperti itu (Taylor 2007).

Menurut Taylor, adalah mungkin untuk meringkas lanskap religius AM sebagai mengesampingkan empat untaian: spiritualitas, disiplin, identitas politik, dan gambaran tatanan peradaban. “Keempat aliran ini telah hadir dalam agama elit pada dua abad sebelumnya, tetapi sekarang ini telah menjadi fenomena massal. Mereka saling memperkuat, menjadi satu kesatuan” (Taylor 2007). Cara menuju tahap berikutnya dalam proses sekularisasi di negara-negara Atlantik Utara dijelaskan oleh Taylor sebagai jalan menuju keaslian. Dunia Barat pasca PD II menyaksikan ledakan kekuatan semacam itu sejak tahun 1960-an.

c) Usia Keaslian

Taylor menyebut tahap ketiga dan saat ini dari kisah sekularisasi sebagai *Age of Authenticity* (AA). Ini adalah hasil dari revolusi budaya baru-baru ini di masyarakat Atlantik Utara, yang saat ini dianggap oleh banyak orang sebagai erosi keluarga, komunitas dan bahkan polis, sebagai kurangnya kemauan untuk berpartisipasi dalam proses pembangunan kesejahteraan bersama, sebagai kurangnya kepercayaan.

Mengapa ini terjadi dan mengapa apakah penting untuk proses sekularisasi? Sementara Taylor mengakui sejumlah "faktor pencetus" material : perluasan konsumerisme, mobilitas sosial dan geografis, pola keluarga baru, kerja berlebihan, pertumbuhan pinggiran kota, kebangkitan media, dia menegaskan, sebagai sangat diperlukan agar proses tersebut

terjadi, penampakan dari : "pemahaman tentang kehidupan manusia, hak pilihan, dan kebaikan yang keduanya mendorong individuasi baru (setidaknya tampak), dan juga membuat kita secara moral tidak nyaman tentang hal itu" (Taylor 2007). Yang lebih mencirikan zaman ini adalah: munculnya individualisme ekspresif sebagai fenomena massa. Meskipun fenomena ini mengambil banyak bentuk, Taylor melihatnya sebagai kekuatan pendorong bersama dalam pemahaman tentang kehidupan yang pertama kali dikemukakan oleh Romantisisme di awal abad kesembilan belas, di mana:

"masing-masing dari kita memiliki caranya sendiri untuk mewujudkan kemanusiaan kita, dan bahwa penting untuk menemukan dan menjalani hidup sendiri, sebagai lawan menyerah pada kesesuaian dengan model yang dipaksakan pada kita dari luar, oleh: masyarakat, generasi sebelumnya, atau otoritas agama dan politik" (Taylor 2007: 475).

Proses yang pertama kali memikat kaum muda pada tahun 1960-an dan 1970-an ini kini terus hadir dalam imajinasi sosial negara-negara Atlantik Utara. Terlepas dari kenyataan bahwa proses seperti itu telah mengalami transformasi baru-baru ini, kita masih dapat menemukan kesamaan antara situasi terkini dari dorongan menuju keaslian ini dan situasi tahun 1960-an. Di antara karakteristik serupa yang relevan, ada: (a) pencaharian sistem kemasyarakatan yang akan lebih menekankan ikatan organik daripada yang murni mekanis; (b) perhatian yang lebih besar pada nilai intrinsik hal-hal daripada penekanan pada yang instrumental; (c) promosi egalitarianisme yang lebih besar dalam menghadapi hak-hak

istimewa; (e) dan sikap menentang penindasan tubuh dengan alasan dan untuk pemenuhan sensualitas (Taylor 2007).

Lebih tepat untuk zaman kita, seseorang dapat menambahkan pemahaman yang lebih luas tentang pilihan yang sekarang memerlukan elemen ekspresi diri yang sangat dihargai, ke titik yang biasanya "ruang" modern, seperti: ekonomi, ruang publik dan orang-orang yang berdaulat, yang baru telah ditambahkan: ranah mode. Keempat elemen ini harus dilihat sebagai konstitutif dari imajinasi sosial Atlantik Utara kontemporer.

Kedua, pemahaman rakyat sebagai kedaulatan telah mendapat pelintiran dalam arti bahwa toleransi menjadi nilai yang paling disayangi oleh polis. Prevalensi penerapan:

"prinsip kerugian" Stuart Mill saat ini meremehkan tuntutan etis dari pandangan Locke tentang partisipasi politik dan mempromosikan atomisme sosial, yang pada gilirannya melemahkan demokrasi (Taylor 2007: 484, 1991: 55-69).

Taylor (2007) menyadari ambivalensi misalnya; gaya hidup bobo, *utopianisme*, *konsumerisme*, keterasingan, apa yang disebut "lebih mementingkan diri sendiri", relativisme radikal, dll. Yang hadir dalam perkembangan ini (pada tahun 1960-an dan yang sekarang), tetapi berpikir bahwa sesuatu yang berharga harus ditunjukkan disini: bahwa fragmen dari cita-cita keaslian, "secara selektif bertindak, tetap kuat; dan bahkan bagian yang terbengkalai mungkin masih menarik hati nurani kita. Akibatnya, Taylor menyarankan untuk:

"mengambil perhatian dan meremehkan banyak istilah kunci dari wacana publik" serta untuk "melihat bahwa musyawarah kita yang sebenarnya, meskipun terdistorsi dan sebagian tertahan oleh ilusi

semacam itu, namun selalu lebih kaya dan lebih dalam dari yang diperbolehkan” (Taylor 2007: 480).

Taylor (2007) menunjukkan dirinya di sini sebagai merangkul cita-cita modern keaslian. Dalam dispensasi baru ini, agama dan sistem politik saling berhubungan satu sama lain dengan cara Post- (atau Non-) Durkheimian, yang berarti bahwa tidak ada lagi hubungan yang diperlukan antara bersandar pada Tuhan dan menjadi milik negara.

Ini adalah konsekuensi yang diharapkan dari dispensasi *Neo-Durkheimian*:

“Kehidupan atau praktik religius yang menjadi bagian saya tidak hanya harus menjadi pilihan saya, tetapi juga harus berbicara kepada saya, harus masuk akal dalam hal perkembangan spiritual saya karena saya pahami ini” (Taylor 2007: 486).

Akibatnya, dalam logika mode ekspresif, spiritual seperti itu tidak lagi terkait dengan masyarakat. Kehidupan religius di AA, kemudian dapat dicirikan sebagai sesuatu yang harus dijalani. *Pertama*, untuk kepenuhan diri. Tidak ada kesetiaan pada identitas politik tertentu atau pada tatanan peradaban tertentu yang tersirat di sini. Ini telah mengguncang semua dispensasi agama-negara sebelumnya.

Kedua, tempat dan hakikat spiritualitas memiliki pluralisme sebagai fitur "bawaan", yang selaras dengan pemahaman diri kontemporer kita sebagai "diri yang disangga". Pengalaman dan emosi jauh lebih penting daripada gagasan tentang kebenaran teologis.

Ketiga, kebangkitan konsumerisme telah mempengaruhi masyarakat Protestan (lebih lancar) dan Katolik (lebih tiba-tiba) dengan

cara yang memusatkan perhatian pada barang-barang (keagamaan) yang dapat kita nikmati di sini dan saat ini.

Keempat, telah terjadi perubahan cara religi terkait dengan ruang publik, dari budaya majemuk di mana terdapat perpecahan antara agama dan agama, menjadi situasi baru di mana kemungkinan pilihan telah berlipat ganda ke segala arah dan telah tersedia. kepada massa.

Akhirnya, hubungan antara iman Kristen dan tatanan peradaban terputus, khususnya terkait dengan etika seksual. Taylor berpikir dalam hal ini bahwa, jika di masa lalu agama Kristen memberi tempat pada etika disiplin dan penyangkalan diri yang pada gilirannya memegang tatanan peradaban, sekarang pengalaman menunjukkan bahwa tatanan tertentu dan sikap etis dalam kehidupan manusia dapat dipertahankan tanpa agama apa pun. Selain itu, ekspresivisme dan revolusi seksual telah mengasingkan orang dari agama Kristen karena dianggap sebagai sumber “etika seksual lama” dan otoriterisme. Pemeliharaan spiritual dari kemurnian serta moralisme dan represi seksualitas telah ditolak oleh banyak orang (Taylor 2007). Kehidupan spiritual juga berubah (meskipun agak berbeda di Amerika Serikat dibandingkan di negara-negara Atlantik Utara lainnya) di AA.

Taylor memberikan penjelasan rinci tentang hal ini dalam enam bab terakhir dari *Zaman Sekuler*, seperti yang dijelaskan di bawah ini. Untuk melengkapi eksposisi tentang sekularisasi di wilayah Atlantik Utara, ada baiknya untuk meringkas ciri-ciri dasarnya. Dari perspektif

individu, kemunculan "profil spiritual" baru dapat dicatat, yang dapat dicirikan sebagai berikut:

“banyak orang tidak puas dengan tatanan imanen yang lazim dalam imajinasi sosial baru; agama semakin terkait dengan pencarian pribadi, pencarian yang layak untuk kepentingannya sendiri; rasa kesatuan diri dan kebutuhan akan hubungan yang bermanfaat antara agama dengan kesehatan fisik dan dengan tempat yang lebih besar bagi dunia perasaan; spiritual dipandang oleh banyak orang sebagai lawan dari agama terorganisir (Taylor 2007: 486–504).

Taylor (2007) menemukan bahwa saat ini kebanyakan orang menghayati spiritualitas/agama dengan cara yang sangat beragam yang mencakup keseluruhan posisi beraneka ragam yang terletak di antara dua kutub yang bertegangan satu sama lain: di satu sisi, semacam spiritualitas yang sangat privatisasi, yang sering kali cenderung mengambil bentuk pencarian dangkal, berorientasi pada imanen dan, di ujung lain, religiusitas gaya otoriter. Situasi ini mengungkapkan fakta bahwa ada banyak rencana perjalanan spiritual dengan berbagai hasil juga:

“Jika seseorang dapat melepaskan diri dari dialektika yang mendorong ke ekstrem ini, harus jelas bahwa ada alternatif lain, dan banyak dari kehidupan spiritual/religius saat ini dapat ditemukan di jalan tengah ini” (Taylor 2007: 512).

Dari sudut pandang masyarakat menurut Taylor (2007):

- Kehidupan spiritual ditandai dengan hancurnya sekat antar kelompok agama.
- Ada juga penurunan dalam jumlah "praktisi yang berkomitmen" sementara posisi menengah dalam kaitannya dengan keyakinan dan kepemilikan, seperti dijelaskan di atas, telah melebar.

Untuk menggambarkan hal ini, Taylor menggunakan pengertian seperti: "*découplage de la croyance et de la pratique*" (melepaskan keyakinan dan praktik) dan "*déseboitement de la croyance, de l'appartenance et de la référence identitaire*" (kurangnya interlocking antara iman, referensi milik dan identitas), dipinjam dari Danièle Hervieu-Léger (1999), dan "percaya tanpa memiliki", diambil dari Grace Davie (1994). Jumlah agnostik dan ateis juga meningkat.

Sebelum munculnya dan dominasi dispensasi *Post-Durkheimian*, beberapa reaksi terhadap deretan *Durkheimian Neo-Durkheimian* telah terjadi, terutama di antara imigran, orang-orang yang identitas nasionalnya berkumpul di sekitar beberapa penanda agama (misalnya, Irlandia) dan, di kasus Amerika Serikat, di antara yang disebut Christian Right.

Taylor mengembangkan kekhasan fenomena religius Amerika dengan cara yang akan diringkas di bagian berikut. Secara keseluruhan, tidak lagi menjadi masalah bagi negara-negara Atlantik Utara dimana agama Kristen sangat menginformasikan masyarakat. Kekristenan sebagian besar diakui sebagai yang secara signifikan membentuk sejarah daerah tersebut di masa lalu (Taylor 2007). Akses ke praktik agama yang lebih dalam bergeser, di AA, ke dalam berbagai bentuk praktik spiritual yang tampaknya bermakna bagi setiap individu. Di dunia di mana Susunan Kristen telah mundur dan praktik keagamaan telah dilepaskan dari tatanan sakral apa pun dalam masyarakat, atau dari identitas politik atau nasional dan tatanan peradaban apapun, orang akan banyak berbelanja dari satu

tradisi agama ke tradisi lain. Meskipun sangat individualis dalam hal ini, lanskap keagamaan menurut Taylor tidak akan terlepas dari dimensi komunitarian karena banyaknya jenis perayaan meriah. Sayangnya, menurut Taylor, agama saat ini akan melihat tingkat kesinambungan kesetiaan beragama yang jauh lebih rendah dari generasi ke generasi.

Banyak bentuk sebelumnya (kebanyakan Kristen) akan disesuaikan dengan kesulitan zaman baru (misalnya, pemahaman baru tentang ziarah sebagai pencarian religius). Banyak orang akan menjaga jarak dari Gereja leluhur mereka tanpa putus sama sekali, karena mereka juga agak menyayangnya:

“Orang-orang ingin berada di sana, sebagian sebagai pemegang ingatan leluhur, sebagian sebagai sumber daya untuk kebutuhan masa depan (misalnya, kebutuhan mereka akan ritus peralihan, terutama pemakaman); atau sebagai sumber kenyamanan dan orientasi dalam menghadapi beberapa bencana kolektif” (Taylor 2007: 522).

Ini mungkin menyiratkan bahwa, dari satu perspektif, seseorang dapat berbicara hari ini tentang semacam kegigihan melalui mutasi dispensasi *Neo-Durkheimian*: agama yang terkait dengan identitas nasional/politik atau tatanan peradaban tidak akan hilang tetapi berubah dari "panas" menjadi "cool", seperti sumber daya yang kuat dalam memori, mundur ke jarak tertentu.

d) Pengecualian Amerika (atau Eropa?)

Sebelum menyelesaikan baris penyelidikan ini, Taylor membahas fakta bahwa, terlepas dari catatan sekularisasi yang telah dia tawarkan sejauh ini, hasil saat ini dari proses tersebut sangat berbeda di Amerika

Serikat daripada di negara-negara Atlantik Utara lainnya. Bagaimana ini mungkin? Taylor mengakui hal ini sebagai salah satu debat paling intens di bidang teori sekularisasi yang diringkasnya seperti ini: "Kita dihadapkan pada pola penurunan yang kuat bahkan jika tidak seragam dalam masyarakat Eropa, dan hampir tidak ada hal semacam itu di the USA Bagaimana perbedaan ini dijelaskan?" (Taylor 2007). Apa yang melatarbelakangi fenomena ini, bagi Taylor, adalah: fakta bahwa modernitas telah berkembang secara berbeda di wilayah tertentu di Barat, menghasilkan berbagai imajinasi sosial yang terkait erat yang, meskipun demikian, berbeda (menjadi, misalnya, salah satunya di Amerika Serikat dan yang lainnya di negara-negara Eropa Barat tertentu) (Taylor dan Lee 2015).

Taylor memberikan empat alasan untuk perbedaan yang disebutkan di atas. *Pertama*, bahwa Amerika Serikat, sejak kelahirannya, diinformasikan oleh dispensasi *Neo-Durkheimian*, tanpa mengetahui urutan sebelumnya yang berbeda. Tidak ada peristiwa konflik agama yang keras dalam skala besar yang tercatat dalam sejarahnya, sangat kontras dengan apa yang terjadi di Eropa (mulai dari Perang Agama hingga PD I). Yang terakhir, orang masih menemukan campuran pengaturan *Paleo* dan *Neo-Durkheimian*, dengan kehadiran nyata dari Gereja-Gereja nasional yang, pada gilirannya, menimbulkan reaksi anti-klerikal. Selain itu, peran destabilisasi tren ekspresif kontemporer dalam agama secara keseluruhan lebih kuat di Eropa (dimana bentuk dispensasi *Paleo* dan *Neo-*

Durkheimian masih hidup) daripada di Amerika Serikat (dimana hanya latar Neo-Durkheimian yang diperebutkan).

Kedua, migrasi ke Amerika Serikat tidak memperkuat keanggotaan Gereja itu sendiri, seperti pendapat Steve Bruce (1996), melainkan cara-cara di mana imajinasi sosial Amerika membantu pendatang baru untuk berintegrasi ke dalam negara. Dalam pandangan Taylor, gagasan tentang beragam denominasi dan tradisi agama yang disatukan dalam "agama sipil" yang menjadi alasan utama bagi para imigran untuk menemukan bahwa mereka bisa menjadi orang Amerika tanpa meninggalkan kesetiaan agama mereka yang ada dan, bahkan lebih, melalui praktik tersebut. dari tradisi agama khusus mereka. Akibatnya, integrasi terjadi di sini melalui keragaman agama. Sebaliknya, di Eropa, keragaman agama telah memicu konflik di masa lalu dan juga saat ini, seperti yang terlihat dalam ketegangan antara Gereja-Gereja nasional dan para pembangkang mereka, (misalnya, rezim Katolik Prancis dan Huguenot, Anglikan. Rezim Inggris dan Irlandia, dll.) Dan antara otoritas Gereja dan pendukung laisisme (seperti dalam kasus *laissez faire* Prancis).

Ketiga, di negara Eropa, karena masa lalu mereka sebagai masyarakat yang tertata secara hierarkis, elit sekuler cenderung menolak agama dan juga menjadi teladan bagi anggota masyarakat lainnya. Dalam pengertian ini, teori sekularisasi "ortodoks" yang dianut oleh elit semacam itu telah bekerja sebagai "ramalan yang memenuhi dirinya sendiri" dalam perspektif Taylor. Di Amerika Serikat, sebaliknya, karena etos negara

yang sangat egaliter sejak awal, elit tidak memainkan fungsi teladan yang kuat. Meskipun sama sekulernya dengan rekan-rekan Eropa mereka, dan meskipun mereka memainkan peran penting dalam pembentukan imajinasi sosial, elit Amerika juga ditentang oleh sejumlah besar orang di Amerika Serikat.

Keempat, karena di Amerika Serikat identitas *Neo-Durkheimian* masih kental dalam bentuk “agama sipil” —dan keyakinan masih penting terkait dengan identitas nasional / politik, moralitas dan kekeluargaan — kekuatan ekspresif belum mampu secara substansial mengikis agama. Eropa, bagaimanapun, setelah mengalami dispensasi Neo-Durkheimian itu sendiri, hari ini sangat resisten terhadapnya karena takut mengulangi kesalahan nasionalisme, terutama dalam Perang Dunia I dan Perang Dunia II. Kengerian perang semacam itu sangat menghalangi orang Eropa untuk menghubungkan agama dan identitas nasional, sementara sebaliknya orang Amerika dapat memelihara "agama sipil" mereka tanpa terlalu banyak masalah hati nurani.

Akhirnya, Taylor (Taylor 2007) menjelaskan bahwa di Amerika Serikat mereka yang, digerakkan oleh pandangan ekspresif, ingin mendorong segala sesuatunya maju ke dispensasi *Post-(Non-)Durkheimian* diberi banyak ruang untuk mengungkapkan kritik mereka dan mencoba eksplorasi spiritual yang lebih personal. Ini adalah ciri pluralisme agama Amerika dan telah menjadi ciri khas sejarah Amerika Serikat. Akibatnya, ekspresivisme menjadi lebih tidak stabil di Eropa

daripada di Amerika Serikat. Apa yang terjadi pada yang terakhir adalah bahwa “agama sipil asli secara bertahap bergerak lebih luas daripada basis Protestannya, tetapi sekarang telah sampai pada tahap di mana, sementara hubungan dengan tatanan peradaban tetap kuat, hubungan dengan agama sekarang ditantang oleh berbagai macam sekuler dan penganut Liberal. Inilah yang biasanya disebut sebagai “perang budaya” dan termasuk masalah seperti aborsi, pernikahan homoseksual, dan doa di sekolah. Taylor menganggap bahwa jawaban atas pengecualian Amerika (atau Eropa) yang diberikan hingga saat ini, termasuk miliknya sendiri, tidak cukup memuaskan karena masih ada pertanyaan yang tidak terjawab:

“Mengapa orang Eropa kurang mampu mengeluarkan bentuk-bentuk religius baru seperti yang dilakukan orang Amerika? Mengapa mereka bahkan tidak menyalin yang terakhir?”
(Taylor 2007: 530)

Menurutnya hal ini mungkin karena di Eropa masih dijumpai adanya bayangan dispensasi *Paleo-Durkheimian*, terutama dalam bentuk hegemoni Gereja Nasional. Gereja-Gereja ini terkait dengan otoriterisme, kesesuaian dengan standar masyarakat luas, perpecahan di antara orang-orang, dan sejarah kekerasan, singkatnya, kebalikan dari apa yang seharusnya menjadi ciri *Age of Authenticity*. Seperti disebutkan di atas, sekarang mari kita beralih ke baris pertanyaan kedua dan ketiga Taylor, yang muncul dari "*humanisme eksklusif*" dan tentang kondisi kepercayaan kontemporer kita.

c. **Charles Taylor tentang Sekularitas II**

Taylor (2007) mengenai penjelasan sosio-historis tentang sekularisasi Barat yang diusulkan dilengkapi dengan dua narasi lainnya. *Pertama*, dia menganalisis kebangkitan, pada abad kedelapan belas, dari apa yang dia sebut "humanisme eksklusif", sebuah pandangan yang sepenuhnya imanen tentang pemenuhan manusia. Ini menyebar di antara para elit dan, dari sana, membuat dirinya tersedia untuk massa. Aspek penting dari cerita ini adalah perpindahan dari pandangan teologis tentang dunia menjadi satu di bawah *Deisme Providential*, di mana Tuhan berhenti menjadi pribadi dan menjadi kekuatan yang mengatur dunia yang kecewa (*impersonal*), yang kita dipanggil untuk membentuk melalui dunia ini berarti mencapai desain Ilahi. Ciri lain yang relevan adalah dorongan menuju reformasi yang dianut agama dari akhir Abad Pertengahan hingga saat ini, yang mendorong kekecewaan, pengendalian diri, dan transformasi dunia yang direncanakan secara rasional.

Narasi *kedua* yang melengkapi *interpretasi* Taylor (2007) tentang sekularisasi adalah analisis fenomenologisnya tentang kondisi kepercayaan kontemporer kita. Dia melihat situasi kita saat ini sebagai hidup dalam bingkai imanen, yang merupakan imajinasi sosial yang condong ke arah tatanan impersonal yang baru saja dijelaskan. Ini secara *de facto* condong ke arah sekuler, tidak memiliki referensi ke realitas transenden apapun, tetapi dapat juga dibuka padanya dalam kondisi tertentu. Kebanyakan hidup orang di Barat, kemudian, di suatu tempat di tengah dua kutub: agama *transformatif* dan *humanisme* eksklusif,

mempertahankan segudang posisi yang tidak stabil. Tak satupun dari kutub-kutub ini dapat mengklaim kemenangan atas tuntutan satu sama lain tetapi mereka saling menghancurkan.

Setelah meletakkan baris pertanyaan pertama yang dikembangkan Taylor (2007) untuk menjelaskan sekularisasi Atlantik Utara, saya akan menyajikan dua pendekatan pelengkap lainnya yang dia ambil: yaitu kebangkitan di Barat pada abad kedelapan belas dari apa yang dia sebut "humanisme eksklusif," dan analisis tentang ciri-ciri yang lebih relevan dari kondisi kepercayaan kontemporer. Selanjutnya kita membahas lebih dari yang sebelumnya dengan isu-isu yang berkaitan dengan budaya (ide, nilai, mitos, simbol, ritual, dll), terutama dengan kondisi epistemik kepercayaan di zaman ini. Namun, seperti yang telah dikatakan,

Ketiga tindakan untuk penelitian Taylor (Mckenzie, 2017) tentang sekularisasi ini pasti tumpang tindih satu sama lain sambil mempertahankan logika mereka sendiri. Bagian akhir ini dengan pandangan Taylor tentang masa depan agama di Barat.

a) Jalan Menuju Humanisme Eksklusif (*The Way to Exclusive Humanism*)

Kisah yang diceritakan hingga saat ini, menurut Taylor (2007) diparalelkan dengan dua lainnya, salah satu "kekecewaan" dunia dan yang lainnya dengan munculnya humanisme eksklusif sebagai alternatif yang layak, tidak hanya untuk elit, tetapi juga untuk massa. Keduanya niscaya berinteraksi satu sama lain dan menyebabkan munculnya imajinasi sosial

sekuler kontemporer kita. Hal ini menimbulkan pertanyaan mengapa keunggulan harus diberikan pada pengembangan ide. Jawabannya adalah bahwa khayalan sosial modern berasal dari teori.

“Ini adalah sesuatu yang luar biasa dalam sejarah. Imajinasi sosial sebelumnya yang digantikannya tidak seperti ini” (Taylor, 2010, p. 314).

Namun, Taylor (2007) sendiri menyadari adanya sejumlah faktor material (non-intelektual) yang bekerja dalam proses sekularisasi. Inilah mengapa dia juga menekankan perlunya kondisi material dan membandingkan narasi utamanya (yang juga dia sebut Narasi Master Reformasi-*Reform Master Narrative* (RMN) dengan kisah sekularisasi Ortodoks Radikal, yang diperjuangkan antara lain oleh John Milbank dan Catherine Pickstock (Milbank, 2006; Pickstock, 1998), yang berpusat pada pengembangan ide (posisi yang disebutnya Deviasi Intelektual (*Intellectual Deviation* - ID). “Saya akan melihat kedua cerita, RMN dan ID, sebagai pelengkap menjelajahi sisi berbeda dari gunung yang sama, dari sungai sejarah berkelok-kelok yang sama” (Taylor, 2007). Menurut Taylor (2007) dalam proses yang dijelaskan di bawah dalam bagian ini, komunikasi perspektif dan pandangan yang berakar pada humanisme eksklusif dari elit ke massa tidak semata-mata merupakan salah satu "difusi". Dia mengatakan itu lebih rumit dari itu, tetapi tidak menjelaskan dengan tepat bagaimana ini. Apa yang ditekankan adalah fakta bahwa humanisme eksklusif dibangun sebagai alternatif, yang sangat penting untuk terjadinya perubahan drastis dalam kondisi keyakinan (sekularitas

3), yang pada gilirannya menjelaskan penurunan keyakinan dan praktik keagamaan (sekularitas 2).

b) Sejarah Reformasi (*History of Reform*)

Kisah Taylor tentang "kekecewaan" diperkenalkan oleh proposalnya tentang tiga tahapan proses yang melampaui batas: yaitu agama Pra-Aksial, Aksial dan Pasca-Aksial (Taylor 2011).

Bagi Taylor (2011) agama Pra-Aksial (atau awal) dicirikan sebagai agama yang "menyematkan" agennya. Kehidupan beragama dipandang tidak dapat dipisahkan dari kehidupan sosial. Kami berhubungan dengan Tuhan terutama sebagai masyarakat. Tatanan sosial, dengan perbedaan antara "fungsionaris" religius dan "yang lainnya", adalah sakral. Identitas masyarakat adalah untuk hidup dan berkembang dalam matriks sosio-religius ini. Dalam hubungannya dengan kosmos, tahap ini adalah tahap di mana roh dan kekuatan dijalin dengannya. Identifikasi ketuhanan dengan binatang, tumbuhan dan tempat terjadi. Dalam kaitannya dengan kehidupan manusia, hal ini dipahami dalam istilah yang sangat konkret, yaitu memperoleh kemakmuran, kesehatan, umur panjang, dan kesuburan. Yang ingin dihindari manusia adalah penyakit, kematian dini, kemandulan, dan sejenisnya.

Hubungan kita dengan yang Ilahi menurut Taylor (2007) terjadi dalam hubungan kita dengan para Dewa, yang tidak selalu baik bagi kita, tetapi mungkin juga acuh tak acuh atau bermusuhan. Hal ini terkadang dirasakan oleh manusia sebagai stres yang luar biasa. Situasi seperti itu

juga mendorong tindakan pendamaian dan bahkan peran karakter “penipu”. Singkatnya, keinginan manusia tidak dipahami sebagai menunjuk pada transendensi, tetapi sebagai sesuatu yang terjadi di alam kehidupan manusia biasa. Meskipun tidak benar-benar mengikuti nomenklatur yang digunakan sosiolog Amerika Robert Bellah (1964, 2005) ketika berbicara tentang evolusi religius, Taylor mengakui bantuan besar yang diberikan pemikiran Bellah pada pendekatannya sendiri.

"Revolusi aksial" terjadi sekitar 1000 SM, ketika berbagai bentuk agama “lebih tinggi” muncul secara independen dalam peradaban yang berbeda, ditandai dengan tokoh-tokoh pendiri Konfusius, Gautama, Socrates, dan Nabi Ibrani”, menurut Taylor (2011), tahap baru dalam evolusi religius yang diresmikan oleh angka-angka ini ditandai dengan dimulainya pemutusan urutan tiga tingkat yang tertanam yang dijelaskan di atas. Perubahan paling penting terjadi dalam cara-cara di mana kehidupan manusia dipahami. Tuhan yang transenden didefinisikan dengan jelas demi manusia (seperti dalam agama Kristen, Budha, agama Cina, Plato). Selain itu, tujuan tertinggi manusia tidak dapat didefinisikan seperti sebelumnya.

Keselamatan ditawarkan sebagai sesuatu yang membawa kita melampaui apa yang biasanya kita pahami sebagai "tujuan manusiawi"; tuntutan Ilahi dari kita untuk meniru kebajikannya dan untuk mengubah tatanan dunia; pandangan kita tentang "kejahatan" diubah sedemikian rupa sehingga mengubahnya menjadi "ketidaksempurnaan" dan tidak

seharusnya diterima begitu saja, tetapi diubah. Sebagai konsekuensi dari pendefinisian kembali pemenuhan manusia ini, dorongan kita untuk mencapainya membawa kita melampaui kehidupan manusia biasa. Serangkaian panggilan dengan kekuatan khusus yang lebih tinggi (*virtuosi* spiritual dalam istilah Weberian) muncul dan mewujudkan keinginan seperti itu.

Kebaikan yang seharusnya kita kejar adalah kebaikan sejati bagi kita berdasarkan apa adanya. Itu didasarkan sedemikian rupa sehingga tujuan ini bersatu, harmonis dan konsisten secara batin-duniawi. (c) Agama pasca-Aksial adalah cara Taylor memandang agama di Barat. Dispensasi saat ini, bisa dikatakan, menggabungkan unsur-unsur zaman Pra-Aksial dan revolusi Aksial dengan cara yang tidak stabil (McKenzie, 2017). Ini terkenal dalam ketegangan antara cara agama dihayati di antara *virtuosi* religius dan di antara mereka yang ada di masyarakat yang lebih luas. Bagi Taylor, fakta bahwa yang terakhir begitu banyak menghalangi pemutusan agama sepenuhnya, bahkan hingga hari ini. Berbagai pengaturan dicoba untuk menangani ketidakstabilan ini, dengan cara yang positif dengan menyamar sebagai saling melengkapi dari kedua kelompok, atau dengan cara yang negatif melalui celaan dari kelompok sebelumnya. Tempat ketegangan lain muncul dari fakta bahwa ada redefinisi dari kehidupan manusiawi kita. Konsekuensi dari hal ini adalah pengajuan tujuan manusia sebagai satu set yang secara khusus memadai untuk manusia (kesatuan) yang, bila tercapai, memberikan rasa harmoni dan

damai. Selain itu, seluruh kosmos dipandang harmonis, bersatu, dan selaras dengan kebaikan manusia. Pengaturan dua tingkat memberi tempat bagi kerangka kosmik, di satu sisi, untuk menilai tatanan sosial manusia, di sisi lain. Bahkan ketika alam semesta mungkin menerima tindakan roh-roh yang memiliki kecenderungan buruk terhadap kebaikan manusia, ini ditakdirkan untuk bekerja sebagai sumber pemurnian bagi manusia dan pada akhirnya dikalahkan atau dibatalkan. Pengaturan dua tingkat ini tidak stabil dan tidak mampu memberikan pergantian antara kekuatan yang berorientasi pada kebaikan manusia dan yang "berorientasi pada kejahatan" (seperti yang dilihat Taylor terjadi, misalnya, dalam kasus karnaval dalam Susunan Kristen Latin). Susunan Kristen Latin terus mendorong gerakan pembubaran melalui gerakan Reformasi, baik Protestan maupun Katolik, sejak abad keenam belas - yang, pada gilirannya, dipupuk oleh Renaisans. Hal ini menyebabkan perubahan dalam imajinasi sosial di Barat. Dunia sekarang dipandang terdiri dari individu-individu, yang tujuannya adalah untuk menata kembali masyarakat manusia dengan cara yang dapat mewujudkan tuntutan Injil secara stabil dan rasional. Dengan cara ini, kekecewaan, reformasi, dan agama pribadi berjalan seiring. Pada akhirnya, dispensasi baru bermaksud untuk mengatasi ketidakstabilan yang dijelaskan di atas melalui keunggulan kode-kode moral. Dalam perspektif ini, ketika menanyakan tentang akar zaman sekuler kontemporer kita, Taylor menegaskan dua: "(1) Harus mengembangkan budaya yang menandai pembagian yang jelas

antara "alami" dan "supranatural", (2) tampaknya mungkin untuk hidup sepenuhnya dalam alam. Poin (1) adalah sesuatu yang diperjuangkan, (2) muncul pada awalnya secara 'tidak sengaja' (Taylor, 2010). Proses, dalam pandangannya, dimulai dengan tujuan Reformasi untuk mempromosikan pengabdian yang lebih berorientasi individu kepada Kristus dan komitmen etis yang lebih besar yang berasal darinya. Represi dan penghapusan bentuk-bentuk ritual dan perilaku kolektif tertentu, yang lebih terkait erat dengan agama Pra-Aksial, seperti sihir dan takhayul, adalah bagian dari langkah pertama ini. Langkah maju kedua ke arah itu terjadi ketika tatanan sosial baru didasarkan pada gagasan *Neo-Stoic*. Berkurangnya kekacauan sosial dan kekerasan, pada gilirannya, memperkuat bentuk-bentuk baru pengabdian dan moralitas baik di negara-negara Protestan maupun Katolik.

Bagi Taylor (Taylor, 2007), dorongan menuju Reformasi ini berhasil melampaui apa yang dipikirkan para promotor mereka, sampai pada titik di mana tatanan "sopan" yang dipupuk mengarah pada pemahaman yang lebih dan lebih imanen tentang seperti apa tatanan Kristen itu. Akibatnya, "pemahaman tentang tatanan yang baik (yang saya sebut 'tatanan moral modern') dapat diterima di luar kerangka teologis asli, kerangka kerja takdir, dan dalam kasus-kasus tertentu bahkan menentangnya".

c) Konsep Deisme Providential, Tatanan Impersonal, dan Humanisme Eksklusif (*Providential Deism, Impersonal Order and Exclusive Humanism*)

Taylor (2007) menceritakan kisah lain yang terjadi dalam Susunan Kristen Latin yang memberikan pandangan lain tentang perkembangan yang diceritakan di atas. Ini ada hubungannya dengan apa yang disebutnya Deisme Pemberian, yang menandai asal-usul pergeseran ke humanisme eksklusif dan yang merupakan tahap perantara sebelum yang terakhir muncul tidak hanya sebagai posisi yang tepat dari para elit, tetapi dapat diakses dan tersebar luas di antara massa di Barat.

Narasi ini menurut Taylor (2007) memiliki elemen sejarah yang kuat dari ide-ide yang dibangun di dalamnya. Faset pertama adalah perubahan haluan dari pandangan sebelumnya tentang bagaimana dunia dirancang oleh Tuhan menjadi apa yang disebut "pergeseran antroposentris". Pergeseran ini terjadi dalam urutan langkah-langkah: (a) Tuhan menjadi pemberi energi esensial dari kekuatan yang mengatur yang melaluinya kita mengecewakan dunia, dan meminta penyembahan yang lebih murni. Yang terakhir berarti, singkatnya, kita harus membawa tujuan Tuhan (ini, tujuan kita) di dunia. (b) Rahmat tampaknya kurang penting untuk kehidupan religius kita daripada sebelumnya. Sumber daya moral/spiritual dapat dialami sebagai murni imanen. Ada sumber kebajikan intra-manusia yang mengarahkan kita. (c) Kita adalah agen yang terlepas dan disiplin, mampu mengubah diri kita sendiri dan mengendalikan kekuatan yang luar biasa. Akhirnya, (d) ruang publik diubah menjadi ranah mandiri.

Sisi kedua, yang dieksplorasi Taylor (2007) adalah pergeseran ke arah keunggulan tatanan impersonal. Yang Ilahi "berhubungan dengan kita

terutama dengan menetapkan urutan tertentu dari hal-hal, yang bentuk moralnya dapat dengan mudah kita pegang, jika kita tidak disesatkan oleh gagasan yang salah dan takhayul". Sejumlah perubahan membawa dari pandangan dunia Kristen ke tatanan semacam ini, yang paling penting adalah ketidakpercayaan kepada Tuhan sebagai makhluk pribadi.

Sisi terakhir menurut Taylor (2007) adalah munculnya gagasan tentang agama yang benar dan asli, yang dimaksudkan untuk dipulihkan. Konsekuensinya, hal ini memunculkan pandangan di mana agama didirikan bukan dalam wahyu, tetapi pada realitas yang dihayati manusia baik sebagai alam maupun akal semata. Ditambah dengan tiga langkah yang telah dijelaskan di atas, dapat pula disebabkan munculnya khayalan sosial modern, seperti yang telah dijelaskan sebelumnya, seiring dengan terbentuknya *Modern Moral Order* (MMO).

Pengaruh dari kedua realitas ini adalah bagaimana, menurut Taylor (2007) muncul humanisme eksklusif sebagai alternatif dari iman Kristen sebagai alternatif teoretis. Sejak saat ini, ada diversifikasi lebih lanjut dari posisi yang memberi tempat pada pilihan moral / spiritual yang semakin beragam. Hal ini, dimulai pada abad kedelapan belas, meluas hingga saat ini dengan cara di mana budaya elit yang terpecah menjadi umum ke dalam seluruh masyarakat selama paruh kedua abad kedua puluh. Taylor menjelaskan rencana perjalanan ini dengan sangat detail. Dia berfokus pada dakwaan selama tahun 1700-an terhadap agama tradisional, serta reaksi terhadap pendekatan berorientasi imanen dalam Romantisme dan

dalam perspektif dengan nuansa tragis. Dia kemudian mengeksplorasi posisi humanisme eksklusif yang lebih radikal di tahun 1900-an, dengan munculnya teori evolusi dan gagasan tentang alam semesta, bukan kosmos.

d) Kondisi Kepercayaan Kontemporer Kita (*Our Contemporary Conditions of Belief*)

Kondisi Kepercayaan Kontemporer Kita (*Our Contemporary Conditions of Belief*)

1) Hidup dalam Bingkai yang Imanen (*Living in an Immanent Frame*)

Setelah menjelaskan argumen yang dirangkum di sini, Taylor berpikir adalah mungkin untuk menjawab pertanyaan tentang kondisi kepercayaan di zaman kita; isu sekularitas 3. Pandangannya di sini mengembangkan analisis fenomenologis yang kompleks.

Dia melihat bahwa kita sekarang hidup dalam "bingkai imanen" yang dihasilkan dari proses kekecewaan yang dijelaskan di bagian terakhir (terutama dalam dampaknya pada pemahaman-diri praktis manusia) dan kebangkitan ilmu pengetahuan alam modern. Kerangka khusus ini adalah tatanan yang dapat dipahami sendiri, tanpa mengacu pada realitas transenden apa pun. "Kehidupan individu yang dilindungi, secara instrumental efektif dalam waktu sekuler, menciptakan konteks praktis di mana swasembada alam imanen ini bisa menjadi masalah pengalaman". Lebih tepatnya, bingkai ini "di objektivasi", dan muncul sebagai termasuk seperangkat tatanan kosmis, sosial dan moral, semuanya impersonal (Taylor, 2007).

Kerangka imanen ini hendaknya tidak dipahami semata-mata sebagai "secara alami" yang dekat dengan yang transenden, tetapi mengarah pada tatanan impersonal. Akibatnya, ia cenderung menerima Deisme daripada Kristen ortodoks, atau merendahkan wawasan seperti doa yang datang dari sumber selain "netralitas ilmiah". Namun, Faktanya bahwa kita yang hidup dalam bingkai ini mempersepsikan diri kita sendiri diminta oleh panggilan untuk imanensi dan daya tarik yang melawan terhadap yang transenden menunjukkan bagaimana fakta hidup dalam kerangka imanen saja tidak cukup untuk memiringkan pendirian kita ke dalam pilihan yang spesifik. Singkat kata, kita dapat memberikan "putaran" tertutup atau terbuka pada cara kita hidup dalam kerangka imanen (Taylor, 2007).

Bagaimana seseorang tetap berada dalam putaran terbuka, menurut Taylor, berpotensi sebagai konsekuensi dari sejumlah faktor: formasi pribadi kita (karena keluarga dan sekolah), kehidupan kita dalam masyarakat di mana agama dan politik dan identitas nasional berhubungan seperti dalam N Dispensasi neo- Durkheimian (seperti kasus "agama sipil" di Amerika Serikat), atau pengalaman kita tentang semacam "kehampaan" ketika hidup hanya dalam mode imanen. Sebaliknya, seseorang dapat hidup dalam putaran tertutup ketika menghindari kesetiaan pada kepercayaan teologis atau struktur Gerejawi yang dipandang berlawanan dengan Tatanan Moral Modern yang dijelaskan di bagian terakhir ("fanatisme" dalam bahasa Pencerahan),

ketika menanggapi ketertarikan moral imanensi (dan penolakan setiap contoh "lebih tinggi" dilihat sebagai godaan untuk melarikan diri dari realitas kita), atau ketika mendukung pandangan naturalistik hal-hal berdasarkan sains dan rasa kekuasaan dan kontrol yang dapat memungkinkan (Taylor, 2007).

Bagaimanapun juga, tidak biasa orang dapat memberikan jawaban yang tegas dan jelas atas pertanyaan tentang tipu daya / kejahatan transendensi, atau tentang kebajikannya. Ini adalah (a) karena kerangka imanen bukanlah seperangkat keyakinan di tempat pertama, tetapi "konteks yang dirasakan di mana kita mengembangkan keyakinan saat ini", dan (b) karena fakta bahwa setiap dari dua opsi yang dijelaskan di atas "biasanya tenggelam ke tingkat kerangka kerja yang tidak tertandingi, sesuatu yang sering kita alami di luar masalah, bahkan sebagai latihan imajinatif". Akibatnya, bagi Taylor, kerangka imanen bukan satu-satunya titik acuan untuk memahami tempat agama dan yang sakral di Barat kontemporer, tetapi juga cara berbeda dimana kerangka seperti itu menerima putaran tertentu (terbuka atau tertutup) di milieu tertentu (misalnya, sikap tertutup di akademi). Singkatnya, kerangka imanen adalah cara imajinasi sosial kontemporer kita di Barat dibentuk, dan sekularisasi harus dipahami baik sebagai perubahan dalam struktur (sosial dan lainnya) serta perubahan cara kita melihat dan membayangkan struktur tersebut (Taylor, 2007).

2) Struktur Dunia Tertutup (*Closed World Structures*)

Lebih mendetail dalam masalah epistemik yang dikemukakan di atas, Taylor (2007) berbicara tentang empat jenis operasi "Struktur Dunia Tertutup" (CWS) di Barat yang sekuler. CWS adalah "cara untuk membatasi pemahaman kita tentang hal-hal yang tidak dikenali". Dalam kasus ini, Taylor melihat mereka bertindak sebagai "tidak terpikirkan" yang disebutkan sebelumnya, "menjelaskan kekuatan yang tidak tercela dari arus utama sekularisasi, serta ketidaktertarikan dan penghinaan terhadap agama yang sering menyertainya". Meminjam dari pemikiran Ludwig Wittgenstein, dia melihat fenomena ini sebagai "tertawan" oleh suatu "Gambar". Jika CWS tampak jelas bagi kami, itu karena "kami telah mengambil sikap untuk itu". Tetapi rasionalitas kejelasan tersebut hanyalah ilusi. Apa sebenarnya yang terlibat dalam CWS?

Taylor (2007) sendiri menetapkan elemen dasar yang menyusun konsep ini: (a) Apa yang sebenarnya akan saya gambarkan bukanlah dunia secara keseluruhan, tetapi "struktur dunia", aspek atau fitur dari cara pengalaman dan pemikiran dibentuk dan dipadukan, tetapi tidak yang semuanya adalah konstituen. (b) Saya tidak akan menggambarkan dunia manusia konkret mana pun. ... Apa yang saya lakukan adalah mencoba mengartikulasikan tipe dunia tertentu ("tipe ideal" dalam pengertian kuasi-Weberian), yang mungkin tidak, hampir pasti tidak akan sesuai dengan totalitas dunia nyata mana pun. (c) Ketiga, artikulasi melibatkan intelektualisasi; seseorang harus mendapatkan koneksi dalam pengalaman hidup melalui ide-ide, dan seringkali ide-ide yang tidak

tersedia secara sadar bagi orang-orang yang bersangkutan, kecuali mereka dipaksa untuk mengartikulasikannya sendiri melalui tantangan dan argumen.

CWS 1 dapat diringkas sebagai berikut: "Sains merongrong agama." Tampilan ini memiliki dua varian. Variasi *Pertama* adalah *epistemologies sains* sendiri menjelaskan mengapa kepercayaan tidak mungkin dan ia juga membangun pemahaman materialistis tentang berbagai hal. Varian *kedua* adalah moralitas agama membuat kita dalam kondisi kekanak-kanakan, memberi kita penjelasan yang salah dan mitos tentang dunia untuk memberi kita keamanan dan kenyamanan. Kita secara moral dipanggil untuk tumbuh dan membebaskan diri kita sendiri, dan dengan berani menghadapi dunia apa adanya (Taylor, 2007).

CWS 2 adalah narasi subtraksi yang terlibat dalam pandangan etika / politik modern kita. Taylor mengungkapkannya seperti ini:

“Sebagian besar kehidupan politik dan moral kita berfokus pada tujuan manusia: kesejahteraan manusia, hak asasi manusia, kesejahteraan manusia, kesetaraan antar manusia. Memang, kehidupan publik kita, dalam masyarakat yang sekuler dalam pengertian modern yang akrab, secara eksklusif berkaitan dengan barang-barang manusia. ... Demikianlah seseorang berada di dunia ini, hidup berdasarkan premisnya, dan kemudian seseorang tidak dapat percaya kepada Tuhan; atau seseorang percaya, dan dalam arti tertentu dia hidup seperti penduduk asing dalam modernitas (Taylor 2007: 569).

Yang mendasari cerita ini Taylor (2007) adalah gagasan tentang diri kita sendiri sebagai orang modern yang telah menyadari bahwa klaim tertentu dari dispensasi moral/politik sebelumnya yang kita jalani adalah

salah dan dianggap sebagai "kebenaran abadi". Akibatnya, kita perlu membebaskan diri dari mereka. "Apa yang dibacakan oleh pandangan ini dari gambar adalah kemungkinan bahwa modernitas Barat mungkin didukung oleh visi positifnya sendiri tentang kebaikan, yaitu, oleh satu konstelasi visi seperti itu di antara yang lain yang tersedia, daripada oleh satu-satunya rangkaian yang tersisa setelahnya. Mitos dan legenda lama telah meledak. Pendekatan ini melihat tatanan moral/politik baru bukan sebagai pilihan tetapi hanya sebagai negasi dari tatanan sebelumnya, oleh karena itu label "naratif subtraksi": penghapusan tatanan palsu /*oppressive* memberi ruang bagi etika modern yang tertindas, politik dan ide-ide ekonomi untuk "secara alami" terungkap dalam sejarah.

CWS 3, Taylor (2007) berpandangan berdasarkan pada kebangkitan ruang politik dan moral modern kita yang dipandang memberikan "akses langsung" kepada individu ke negara, ekonomi, dan ruang publik, berbeda dengan cara termediasi yang berlaku di zaman pramodern Dunia "feodal", dengan hubungan hierarkis yang tertanam dalam jaringan yang ditandai oleh kekerabatan, yang semuanya dilegitimasi oleh agama. Ini berarti perubahan dalam imajinasi moral di mana orang melihat diri mereka sebagai warga negara yang setara dan yang menikmati lebih banyak kebebasan bertindak. Dengan demikian, gagasan rakyat sebagai agen pemberdayaan kolektif dan gagasan rakyat sebagai bangsa menjadi elemen penting pemahaman diri politik modern.

Berdasarkan penjelasan di atas, Taylor (2007) berpikir:

"kisah kebangkitan ruang sosial modern tidak perlu diberi putaran anti-agama. Tapi ada motivasi untuk melakukannya; dan seperti putaran lainnya, kita dapat dengan mudah melihat bagaimana penerimaan luas dari salah satunya, dan degradasi agama yang melibatkan hal ini, dapat mengeras menjadi 'gambar' yang tampak jelas dan tak tertandingi" (Taylor 2007: 579)

Terakhir, CWS 4 adalah otorisasi nilai oleh diri otonom. Dalam kasus ini, ceritanya seperti ini:

"Begitu manusia mengambil norma-norma mereka, barang-barang mereka, standar nilai tertinggi mereka dari otoritas di luar dirinya; dari Tuhan, atau para dewa, atau sifat Wujud atau kosmos. Tetapi kemudian mereka menyadari bahwa otoritas yang lebih tinggi ini adalah fungsi mereka sendiri, dan mereka menyadari bahwa mereka harus menetapkan norma dan nilai untuk diri mereka sendiri, di atas otoritas mereka sendiri. Ini adalah radikalisme kisah menuju kedewasaan.... Tidak hanya terbebas dari ilusi, manusia datang untuk menetapkan fakta sebenarnya tentang dunia. Itu juga karena mereka datang untuk mendikte nilai-nilai tertinggi yang mereka jalani" (Taylor 2007: 580).

Untuk keempat CWS yang dijelaskan di atas, Taylor (2007) berusaha keras untuk menunjukkan bagaimana kejelasan cerita mereka tidak begitu, dan bagaimana mereka dipengaruhi oleh sejumlah ambiguitas dan dilema.

3) Hidup Silang -Tekanan – (*Living Cross- Pressured*)

Kita telah melihat di atas bahwa Taylor (2007) menunjukkan bahwa kebanyakan orang di Barat yang sekuler hidup dalam dua kutub yang didasari oleh dua kutub: agama ortodoks (kebanyakan Kristen) kepercayaan, di satu sisi, *humanisme sekuler* dan ketidakpercayaan, di sisi lain. Jadi, kebanyakan dari kita hidup dalam "tekanan silang". Apa artinya bagi Taylor (2007) adalah bahwa dalam budaya kita, kita berada

di antara dua posisi ekstrem yang disebutkan di atas, yang masing-masing mendefinisikan dirinya berlawanan dengan yang lain, dan dengan demikian mereka mendefinisikan seluruh bidang pilihan. Akibatnya, semua kemungkinan posisi tengah mengambil kutub-kutub tersebut sebagai titik referensi yang penting. Hal ini, sebagai reaksi, memprovokasi munculnya sejumlah besar posisi religius yang menolak untuk berafiliasi dengan posisi ekstrim di atas, melahirkan Efek Nova: keseluruhan posisi yang beragam, sangat bernuansa dalam klasemen spesifik mereka, yang cenderung berkembang dan berkembang biak bahkan lebih. Taylor menyebut proses ini *pluralisme*:

“Selain itu, beberapa orang lama ragu-ragu tentang pendirian mereka terhadap agama, sikap ambivalen tentang mengasumsikan putaran terbuka atau tertutup dalam kehidupan mereka, dan juga pindah ke dan dari posisi tersebut” (Taylor 2007: 596–99).

Opsi untuk salah satu dari dua kutub yang disebutkan sebelumnya adalah keputusan surat wasiat yang didasarkan pada semacam “kepercayaan partisipatif”. Kedua pandangan tersebut mencoba menjawab pertanyaan tentang keberadaan alam *transenden* manapun. Dalam kasus ketidakpercayaan yang didasarkan pada penolakan premis apa pun sebagai tidak bermoral yang mungkin tidak dibuktikan melalui metode sains, kepercayaan ditempatkan pada pernyataan berikut: "Risiko kehilangan kebenaran yang lebih baik daripada kemungkinan kesalahan." Sebaliknya, dalam kasus keyakinan, yang diterima adalah pandangan *epistemologies* yang menegaskan:

"Kebenaran tertentu terbuka bagi kita sebagai hasil dari komitmen kita", serta klaim untuk membuat pilihan sendiri sebelum risiko kehilangan kebenaran. Dari perspektif sisi lain, setiap posisi dapat dilihat baik sebagai mendekati nubuatan yang memenuhi diri sendiri (orang tidak percaya) atau sebagai tahanan dari khayalan mereka sendiri (orang percaya). Situasi ini membuat kedua sikap tersebut menjadi kemungkinan bagi banyak orang saat ini. "Terlebih lagi, perhatian yang cermat pada perdebatan tampaknya mengindikasikan bahwa kebanyakan orang merasa keduanya tertarik. Mereka harus pergi ke satu arah, tetapi mereka tidak pernah sepenuhnya lepas dari panggilan yang lain" (Taylor 2002: 57, 2007: 555–56).

Sebagai sumber tekanan silang lainnya dalam masyarakat kontemporer di Barat, Taylor juga menyebutkan polemik antara etika *utilitarianism* dan moralitas Kant, pendekatan instrumental terhadap alam dan gerakan lingkungan, dan tuntutan MIMO yang disiplin dan sikap *Dionysian* menuju kehidupan, terinspirasi dalam Nietzsche dan disebarluaskan oleh para pemikir Postmodern.

4) Kutub Saling Fragilisasi (*Mutual Fragilization of the Poles*)

Dalam skema ini, Taylor (2007) menyebut kedua posisi kutub keyakinan dan ketidakpercayaan sama-sama *terfragmentasi*. Bagi Taylor:

"*fragilitas*" berarti bahwa "kedekatan alternatif yang lebih besar telah mengarah pada masyarakat di mana lebih banyak orang mengubah posisi mereka, yaitu, 'berpindah' dalam hidup mereka dan atau mengadopsi posisi yang berbeda dari orang tua mereka. Sekular seumur hidup dan antar generasi menjadi lebih umum" (Taylor 2007: 556).

Ini berbeda dengan arti yang diberikan Peter Berger (1979) pada istilah "*fragilisasi*" yang menyiratkan posisi yang lebih lemah dalam kasus kepercayaan. Taylor melihat bahwa:

"iman, yang muncul dalam kesulitan kontemporer ini, dapat menjadi lebih kuat, hanya karena ia menghadapi alternatif tanpa distorsi" (Taylor 2007: 556).

Konsekuensi lain bagi agama adalah *fragmentasi* lanskap keagamaan menjadi berbagai posisi, seperti disebutkan di atas. Apa yang dipertaruhkan dalam perdebatan kontemporer antara kepercayaan dan ketidakpercayaan di Barat pada akhirnya, dalam pandangan Taylor (2007) adalah jawaban atas pertanyaan: terdiri dari apa pemenuhan manusia yang sebenarnya (atau kepenuhan manusia). Salah satu cara untuk melihat bagaimana keadaan seperti ini adalah dengan mempertimbangkan fakta bahwa perlawanan terhadap posisi radikal ketidakpercayaan seperti materialisme baik dalam pendekatan mekanistik maupun "motivasi" berasal dari gagasan pemenuhan manusia:

“orang merasa sulit untuk melakukannya keadilan, dari pandangan seperti itu, fakta bahwa manusia aktif, agen pembentuk realitas; bahwa kita memiliki motivasi spiritual/etika yang lebih tinggi; dan bahwa kita sangat tersentuh oleh keindahan” (Taylor 2007: 595).

Bagaimana seharusnya kepenuhan dipahami dalam konteks ini?

Taylor (2007) menegaskan, dalam hal ini, bahwa tidak ada jalan keluar bagi manusia untuk mencari beberapa versinya:

“untuk pemahaman yang dapat dihayati tentang kehidupan manusia, pasti ada cara di mana kehidupan ini terlihat baik, utuh, pantas, benar-benar dijalani seperti seharusnya. Ketiadaan sama sekali dari beberapa hal seperti itu akan membuat kita dalam keputusan yang hina dan tak tertahankan. Jadi, bukan karena ketidakpercayaan menghindari ide-ide Kristen tentang kepenuhan

tanpa alasan sama sekali; itu memiliki versinya sendiri” (Taylor 2007: 600, 2010: 315–18).

Taylor (2007) melanjutkan dengan mengatakan bahwa debat penting tidak hanya antara konsepsi saingan tentang kepenuhan, tetapi antara posisi etis yang berbeda. Yang penting untuk percakapan terakhir adalah jawaban untuk masalah berikut: (a) Apa motivasi kita menuju kepenuhan? (b) Apa yang menyebabkan kita mengambil jarak dari gagasan tentang kepenuhan (dipandang sebagai sesuatu yang ilusi, sebagai keyakinan negatif)? (c) Sampai sejauh mana kepenuhan dapat dicapai? (d) Sampai sejauh mana keraguan yang dilemparkan pada kepenuhan di atas bisa dihilangkan? (e) Jika yang terakhir tidak memungkinkan, apa yang harus kita lakukan dengan mereka? Berapa biaya untuk mempertahankannya? Polemik antara keyakinan (agama) dan ketidakpercayaan di Barat memunculkan dilema bagi kedua posisi tersebut. Ini dieksplorasi secara ekstensif oleh Taylor dalam empat ranah:

“Pertama, humanisme dan transendensi; kedua tuntutan akan keutuhan sebagai bagian dari pemenuhan manusia; ketiga, hubungan antara dorongan kita untuk seks dan kekerasan, di satu sisi, dan komitmen agama atau sekuler, di sisi lain; dan keempat, mencapai rasa makna dalam hal komitmen religius atau sekuler” (Taylor 2007: 618–727).

Sebagai kesimpulan dari survei tentang dilema ini, Taylor berpendapat bahwa:

“daripada satu pihak memiliki jawaban yang tidak dimiliki pihak lain secara jelas, kami menemukan bahwa keduanya menghadapi masalah yang sama, dan masing-masing dengan beberapa kesulitan. Semakin banyak refleksi, semakin mudah kepastian atau '*spin*', transendental dan imanen, yang dirusak” (Taylor 2007: 726-27).

Taylor (2007) menyimpulkan bahwa budaya ekspresif di Barat, dengan pendirian Pasca-Durkheimian, "tampaknya sangat tidak ramah terhadap kepercayaan". Bagian dari kesulitan terletak pada *fragmentasi* ideologis dunia kita hingga menjadi seperti Nova yang meledak dari individu yang mengambil realitas, termasuk keyakinan dan ketidakpercayaan.

Dalam konteks ini, orang merasakan motivasi yang kuat untuk tidak melampaui dunia manusia yang menyebabkan keterasingan mereka dari tradisi agama penting dan ketidakmampuan mereka untuk mengartikulasikan bahasa transendensi. Namun, perasaan akan sesuatu yang lebih tetap ada, seperti yang dirasakan oleh banyak orang pada saat-saat hening dan refleksi, kontak dengan alam, duka dan kehilangan. Taylor (2007) menegaskan bahwa "usia kita sangat jauh dari menetap di ketidakpercayaan yang nyaman". Bahkan ketika orang mengambil jarak aman dari agama, mereka tidak bisa tidak tersentuh oleh kesaksian agama yang kuat.

5) Melihat ke Masa Depan (*Looking into the Future*)

Di akhir *A Secular Age*, Taylor (2007) mencoba memberikan beberapa *prognosis* tentang nasib teori sekularisasi ortodoks serta tentang lanskap religius (terutama Kristen) di masa depan di Barat. Berkenaan dengan yang pertama, dia melihatnya menurun dalam waktu, semakin tidak masuk akal oleh peristiwa dan proses yang terjadi saat ini di wilayah kita. Dia menyebutkan bahwa masyarakat lain tidak akan

mengikuti Barat dengan alasan substraktif. Sebaliknya, agama akan tetap berada di alam non-Barat. Banyak penyakit yang biasanya dikaitkan dengan agama (seperti intoleransi, kekerasan, dll.) Akan bertahan dalam masyarakat Barat yang sangat sekuler.

Konsentrasi imanensi yang tinggi di Barat menurut Taylor (2007). akan memicu rasa tidak nyaman yang semakin kuat di banyak orang, yang pada gilirannya memprovokasi reaksi religius. Kehidupan religius di Barat akan tetap ada karena intimasi dengan realitas transenden dalam kehidupan manusia, tegas Taylor. Dia juga membuat beberapa komentar tentang agama Kristen. Dia mulai dengan mengatakan bahwa kontak kita dengan yang Ilahi melampaui kita dengan cara yang tidak dapat kita pahami secara keseluruhan. Ini menyebabkan kami menutup beberapa bagiannya. Untuk alasan yang berbeda, orang-orang yang tidak percaya juga menutup yang Ilahi dan, secara paradoks, hal yang sama terjadi pada orang-orang percaya yang berpikir bahwa mereka memiliki hak. Taylor ingin memperingatkan Kekristenan untuk menetapkan:

"batas yang tidak ambigu antara yang murni dan yang tidak murni melalui polarisasi konflik, bahkan perang" (Taylor 2007: 769).

Pada topik yang berbeda, ia melihat umat Kristiani mengeksplorasi tradisi mereka sendiri untuk memulihkan unsur-unsur yang tidak dapat ditinggalkan oleh upaya Reformasi apa pun atau jenis lainnya. Di antara unsur-unsur yang akan dipulihkan, Taylor menyebutkan, dengan cara yang agak normatif, pengabaian stres yang berlebihan pada pikiran, pemulihan gairah dan tubuh (termasuk seksualitas), dan pengabaian

kecenderungan ke arah "homogenisasi" (Taylor 2007). Berkenaan dengan yang terakhir, dia mengatakan bahwa:

“Gereja agaknya dimaksudkan sebagai tempat di mana umat manusia, dalam semua perbedaan dan rencana perjalanan mereka yang berbeda, berkumpul; dan, dalam hal ini, kami sebut jelas gagal” (Taylor 2007: 772).

Ketika berbicara secara khusus tentang Katolik Roma, Taylor (2007) menemukan bahwa masih ada tempat untuk itu dalam masyarakat modern, meskipun hal itu membutuhkan kerendahan hati dan apa yang dia sebut akal sehat. (a) Di satu sisi, kerendahan hati diperlukan untuk mengakui bahwa modernitas adalah "pemutusan" yang dibutuhkan dengan tatanan lama agar Gereja membebaskan dirinya dari keterikatannya dengan tatanan politik tertentu dan masyarakat yang mapan seperti yang diwujudkan dari berbagai pendirian di Susunan Kristen. Gagasannya adalah bahwa:

“budaya modern, dengan melanggar struktur dan kepercayaan Susunan Kristen, juga membawa aspek-aspek tertentu dari kehidupan Kristen lebih jauh daripada sebelumnya diambil atau dapat diambil dalam Susunan Kristen” (Taylor 2011: 170)

Di antara aspek ini ia menyebutkan hak asasi manusia universal, yang dipandang tidak terkondisi oleh jenis kelamin, budaya, kepemilikan, kesetiaan beragama, dll. Di sisi lain, akal sehat diperlukan untuk mengakui, seperti yang telah disebutkan, bahwa pada akar modernitas seseorang menemukan Kekristenan. Dari perspektif ini, bagaimanapun, kebebasan ini juga memiliki makna Kristiani, misalnya:

“kebebasan untuk datang kepada Tuhan sendiri atau dengan kata lain, digerakkan hanya oleh Roh Kudus, yang suaranya yang

nyaris tidak terdengar akan sering terdengar lebih baik ketika pengeras suara otoritas bersenjata tidak bersuara” (Taylor 2011: 172).

Dia melihat situasi ini sebagai situasi yang membebaskan dimana memungkinkan bagi kita untuk menjalankan Injil dengan cara yang lebih murni. (b) Namun, dalam masyarakat modern, di sisi "*humanisme eksklusif*" orang menemukan reaksi keras terhadap agama dan penegasan hidup apa pun dengan mengarahkan pada transendensi dan menunjuk pada perubahan identitas. Ini seperti pemulihan elemen dari tatanan "lama" akan memerlukan pengkhianatan dari semua yang diperjuangkan modernitas. Dalam pandangan Taylor, hal ini disebabkan oleh sempitnya pandangan:

“yang dikritiknya adalah pandangan Kristen Katolik di mana *flourishing* adalah versi takhayul yang disediakan hanya untuk beberapa *virtuosi* spiritual atau pandangan reformed yang dengannya apa yang dapat diakses oleh semua orang percaya tidak memerlukan kesedihan, atau campuran keduanya. Sebaliknya, pendirian Kristen tentang “agape praktis,” yang harus dijalani dalam kehidupan biasa dan juga terbuka untuk dihayati di zaman modern, tidak diperhitungkan” (Taylor 2011: 172–77).

Dengan cara ini, Kekristenan dipandang sebagai sejenis agama yang bertentangan dengan nilai tertinggi kehidupan modern dan penghancurannya juga melalui pengurangan cengkeraman penderitaan dan kematian di atasnya; itu dipandang sebagai agama yang mencegah nenek moyang kita untuk mengenali fakta dasar ini dan membuat mereka tidak menikmati nilai ini untuk mendapatkan beberapa yang dianggap barang yang lebih tinggi (Taylor 2011).

Lebih penting lagi, sikap "humanis eksklusif" tidak sepenuhnya menyadari bahwa ia telah memelihara apa yang disebut Taylor sebagai "pemberontakan dari dalam". Dipimpin oleh *Friedrich Nietzsche* dan dikembangkan oleh para pemikir seperti *Michel Foucault* dan *Georges Bataille*, penegasan hidup berubah menjadi:

“anti-humanisme,” yang ditandai dengan pembubaran universalisme, solidaritas dan kebajikan, dan penegasan kekacauan dan kehancuran sebagai kondisi hidup. Dalam pengertian ini, mereka melampaui kehidupan menjadi daya tarik akan kematian dan penderitaan (Taylor 2011: 177–81).

Dalam hal ini, "humanis eksklusif" mungkin menemukan pembela transendensi, Katolik Roma di antara mereka, sekutu kunci untuk masa depan proyek budaya mereka. Peringatan penting lainnya yang dibuat Taylor adalah bahwa standar moral yang sangat tinggi yang telah ditetapkan modernitas untuk Barat belum pernah terjadi sebelumnya. Orang-orang diminta untuk menjangkau secara konsisten dan sistematis kepada orang asing atas nama keadilan universal, solidaritas, dan kebajikan. Namun, sumber etika tersedia untuk menangani hal ini permintaan tidak cukup kaya (Taylor, 1989).

Dalam pandangannya ini adalah paten ketika mencoba untuk hidup sesuai dengan standar tersebut, orang mulai merasa lebih unggul dari orang lain atau mengubah apa yang seharusnya menjadi komitmen etis menjadi mode. Itu juga terwujud ketika, saat menghadapi kekecewaan karena rendahnya kinerja etis sesama manusia, orang menumbuhkan rasa marah dan kesia-siaan, yang dengan mudah berubah menjadi

penghinaan, kebencian, dan bahkan kekerasan. Itu juga terjadi ketika orang-orang yang dengan tegas mengambil sikap untuk keadilan menimbulkan kebencian terhadap orang-orang yang mereka anggap sebagai pelaku kejahatan. Sebelum semua batasan ini, Kekristenan memiliki sesuatu untuk ditawarkan:

“komitmen spiritual berbasis iman untuk cinta atau kasih sayang yang harus dilihat sebagai tanpa syarat dan berdasarkan pada gagasan tentang pribadi manusia sebagai citra Allah” (Taylor 2011: 185–86).

Sangatlah berbeda jika menurutmu cinta semacam ini adalah kemungkinan bagi kita manusia. Saya pikir memang demikian, tetapi hanya sejauh kita membuka diri kepada Tuhan, yang berarti, pada kenyataannya, melampaui batas yang ditetapkan dalam teori oleh humanisme eksklusif (Taylor 2011). Saat ini sedang dalam pemulihan dari pandangan "*agape* praktis", mempertahankan sikap humanisme dan cinta tanpa syarat dan kasih sayang yang Taylor lihat tempat bagi Katolik di Barat di masa yang akan datang. Dia memperingatkan tentang segala upaya untuk berjuang menuju "Katolikisme modern", seolah-olah mungkin untuk meringkas dan melampaui pencapaian umat Katolik yang kurang beruntung di masa lalu. Ini dia lihat sebagai khayalan yang mustahil serta sesuatu yang bertentangan dengan apa yang dia lihat sebagai prinsip Katolik: "Tidak ada perluasan iman tanpa peningkatan dalam keragaman devosi dan spiritualitas dan bentuk liturgi dan tanggapan terhadap Inkarnasi" (Taylor, 2011). Sebaliknya, "intinya adalah, mengambil peradaban modern kita untuk bentuk budaya besar

lainnya yang telah datang dan pergi dalam sejarah manusia, untuk melihat apa artinya menjadi seorang Kristen di sini.

Pandangan Taylor (2011) tentang Katolikisme ke masa depan adalah pandangan yang akan mengakui bahwa keunggulan praktis kehidupan, seperti yang ditekankan oleh humanisme sekuler dan telah dijelaskan di atas adalah keuntungan yang harus dijaga dan dipelihara. Keuntungan seperti itu “tidak mungkin terjadi tanpa beberapa pelanggaran dengan agama yang mapan”. Sebagai kesimpulan, catatan "*revisionis*" Taylolean tentang sekularisasi di Barat, selain dari *meta-naratifnya* yang kompleks dan berlapis-lapis, mengajukan dirinya sebagai pandangan yang melampaui polarisasi antara teori "*ortodoks*" dan "*kontra-ortodoks*" sementara Taylor (2007) Menyatakan bahwa motivasi religius tetap bekerja, melahirkan bentuk-bentuk religius baru di Barat yang sekuler. Dalam pandangannya, *humanisme* eksklusif dan versi pemenuhan manusia yang diilhami oleh agama pasti saling memecah belah hari ini. Hingga saat ini dan dari sudut pandang sosiologis, tidaklah sulit untuk melihat bahwa Taylor menjamin pendekatan multi-kausal untuk perubahan sosial di mana kondisi "*material*" seperti teknologi, ekonomi, politik, demografi, dan stratifikasi juga karena yang "*non-material*" seperti agama dan ideologi merupakan variabel independen yang potensial yang dapat saling mempengaruhi terhadap jalan hidup masyarakat.

Selain itu, dapat dikatakan bahwa Taylor (2007) tidak mempercayai semua pendekatan sosiologis yang mencakup perubahan sosial karena analisis yang sangat kompleks yang dimilikinya, yang membuat mereka cenderung memberikan generalisasi yang sangat sulit untuk dibuktikan atau untuk mengusulkan penjelasan yang terlalu sederhana tentang fenomena lokal. Melalui sosiologis, analisis sejarah, hukum, dan bahkan sastra yang tampaknya dia konfirmasikan dengan apa yang ditegaskan dari sudut pandang teori sosial. Akhirnya, Taylor tampaknya menilai hubungan antara (individu) motivasi manusia dan perubahan sosial melalui gagasan bersama "*sosial imajiner*." Dalam melakukannya, dia menarik dari *Benedict Anderson* dan *Bronislaw Baczko*. Taylor (2007) melihat perubahan dalam imajinasi sosial terjadi melalui dinamika massa elit, yang pada gilirannya memupuk motivasi pribadi dan memicu perubahan sosial. Empat aspek spesifik dari proyek filosofis Taylor tampaknya terkait erat dengan pandangannya tentang perubahan sosial. *Pertama* adalah pemahaman hermeneutikanya tentang ilmu-ilmu sosial. *Kedua* adalah gagasannya tentang motivasi manusia, yang berakar pada respons kita terhadap tuntutan dalam upaya kita untuk menjalani kehidupan yang memuaskan dalam arti luas. *Ketiga* adalah posisi filosofisnya yang oleh beberapa orang disebut "*realisme falsifiable*" (Abbey 2000; Taylor 2013) yang memberikan substansi pada apa yang dia lihat sebagai pendekatan non-relativistik terhadap ilmu sosial dan juga dengan cara dia berhubungan dengan kritik sosial postmodern.

Keempat, namun tidak kalah pentingnya, posisi yang disebutkan di atas terkait dengan pemahaman tentang manusia sebagai "makhluk yang menafsirkan diri sendiri," yang menjadi dasar proyeknya tentang "antropologi filosofis".

6. Teori Sekularisasi Jose Casanova

Menurut Casanova (2001) dalam pengertian historisnya yang tepat, 'sekularisasi' mengacu pada pemindahan orang, benda, makna, dll., Dari Gereja atau agama ke penggunaan sipil atau awam. Dalam arti luasnya, sering dipostulatkan sebagai proses perkembangan universal, sekularisasi mengacu pada kemunduran keyakinan, praktik, dan institusi keagamaan secara progresif. Dalam pengertian historisnya yang tepat, 'sekularisasi' mengacu pada pemindahan orang, benda, makna, dll., Dari Gerejawi atau agama ke penggunaan sipil atau awam. Dalam arti luasnya, sering dipostulatkan sebagai proses perkembangan universal, sekularisasi mengacu pada kemunduran keyakinan, praktik, dan institusi keagamaan secara progresif.

Secara etimologis, Casanova (2001) melihat istilah sekularisasi berasal dari kata *saeculum* Latin abad pertengahan, dengan konotasi spasial temporal ganda dari zaman sekuler dan dunia sekuler. Konotasi semantik seperti itu menunjuk pada kenyataan bahwa realitas sosial dalam abad pertengahan Kristen terstruktur melalui sistem klasifikasi yang membagi 'dunia ini' menjadi dua ranah atau ranah heterogen, 'religius' dan 'sekuler.' Ini adalah khusus, dan varian yang secara historis agak unik, dari jenis sistem dualis universal klasifikasi realitas sosial menjadi ranah sakral dan profan, didalilkan oleh Émile Durkheim.

Faktanya, susunan kristen eropa Barat disusun melalui sistem klasifikasi dualis ganda. Ada, di satu sisi, dualisme antara 'dunia ini' (Kota Manusia) dan 'dunia lain' (*the City of God*). Maka, di sisi lain, dualisme dalam 'dunia ini' antara 'agama' dan 'bola sekuler. Kedua dualisme dimediasi, apalagi, oleh sifat sakramental Gereja, yang terletak di tengah, secara serentak menjadi milik kedua dunia dan, karenanya, dapat memediasi secara sakramental antara keduanya. Perbedaan antara klerus reguler yang tertutup dan klerus sekuler yang hidup di dunia adalah salah satu dari banyak manifestasi dualisme ini. Istilah sekularisasi pertama kali digunakan dalam hukum kanon untuk merujuk pada proses di mana seorang biarawan religius meninggalkan biara untuk kembali ke dunia dan dengan demikian menjadi seorang imam sekuler. Namun, merujuk pada proses historis yang sebenarnya, istilah sekularisasi pertama kali digunakan untuk menandakan pengambilalihan kaum biara, kepemilikan tanah, dan kekayaan Gereja yang sangat besar setelah reformasi protestan. Setelah itu, sekularisasi telah datang untuk menunjuk transfer apa pun dari agama atau Gerejawi ke sipil atau awam.

Sekularisasi menurut Casanova (2001) mengacu pada proses historis di mana sistem dualis dalam 'dunia ini' dan sakramental struktur mediasi antara dunia ini dan dunia lain secara progresif terpecah sampai sistem klasifikasi abad pertengahan menghilang. Gambar Max Weber yang ekspresif tentang penghancuran dinding biara mungkin tetap merupakan ekspresi grafis terbaik dari restrukturisasi spasial radikal yang diprakarsai oleh Reformasi Protestan. Proses ini, yang di konsep Weber sebagai orientasi umum agama dari dunia lain ke arah

duniawi, secara harfiah adalah proses sekularisasi. 'Panggilan' religius diarahkan ke *saeculum*.

keselamatan dan kesempurnaan agama tidak lagi ditemukan dalam penarikan diri dari dunia tetapi di tengah-tengah kegiatan sekuler duniawi. Faktanya, tembok simbolis yang memisahkan antara dunia religius dan sekuler runtuh. Pemisahan antara 'dunia ini' dan 'dunia lain,' untuk saat ini setidaknya, tetap ada. Tetapi, mulai sekarang, hanya akan ada satu 'dunia ini', dunia sekuler, di mana agama harus menemukan tempatnya sendiri. Untuk mempelajari sistem klasifikasi dan diferensiasi baru apa yang muncul dalam dunia sekuler ini dan apa yang akan dimiliki oleh tempat baru agama di dalamnya adalah tugas analisis dari teori sekularisasi. Jelas, konsep sekularisasi seperti itu merujuk pada proses historis tertentu dari transformasi masyarakat Kristen Eropa Barat dan mungkin tidak dapat langsung diterapkan pada masyarakat non-Kristen dengan mode struktur yang sangat berbeda dari ranah sakral dan profan. Ini hampir tidak dapat diterapkan, misalnya, untuk 'agama' seperti Konfusianisme atau Taoisme, sejauh mereka tidak dicirikan oleh ketegangan tinggi dengan 'dunia' dan tidak memiliki organisasi Gerejawi.

Dalam arti agama-agama yang selalu 'duniawi' dan 'awam' tidak perlu menjalani proses sekularisasi. Dalam konsep sekuler-struktural seperti sekularisasi hanya menggambarkan perubahan lokasi agama Kristen dari abad pertengahan ke masyarakat modern. Akan tetapi, hal itu tidak banyak memberi tahu tentang tingkat dan karakter kepercayaan, praktik, dan pengalaman individu dan kelompok yang hidup dalam masyarakat semacam itu. Namun teori

sekularisasi yang diadopsi oleh ilmu-ilmu sosial modern menggabungkan kepercayaan dalam perkembangan dan kritik agama Pencerahan dan Positivisme dan mengasumsikan bahwa proses historis sekularisasi mensyaratkan penurunan progresif agama di dunia modern. Dengan demikian, teori sekularisasi menjadi tertanam dalam filsafat sejarah yang melihat sejarah sebagai evolusi progresif manusia dari takhayul ke nalar, dari kepercayaan ke tidak percaya, dari agama ke sains.

Sekularisasi menurut Jose Casanova (2001) mungkin merupakan satu-satunya teori dalam ilmu sosial yang mampu mencapai status paradigma. Dalam satu atau lain bentuk, dengan kemungkinan pengecualian dari Alexis de Tocqueville, Vilfredo Pareto, dan William James, tesis sekularisasi dibagi oleh semua pendiri. Secara paradoks, konsensus itu sedemikian rupa sehingga selama lebih dari seabad teori sekularisasi tetap tidak hanya tidak terbantahkan tetapi juga tidak diuji. Bahkan karya Durkheim dan Weber, sementara berfungsi sebagai dasar untuk teori sekularisasi kemudian, menawarkan sedikit analisis empiris tentang proses sekularisasi modern, khususnya cara proses tersebut mempengaruhi tempat, sifat, dan peran agama di dunia modern. Bahkan setelah membebaskan diri dari beberapa prasangka rasionalis dan positivis tentang agama, mereka masih berbagi asumsi intelektual utama zaman tentang masa depan agama. Bagi Durkheim, para dewa lama semakin tua atau sudah mati dan agama-agama historis yang disfungsi tidak akan mampu bersaing dengan para dewa fungsional baru dan moralitas sekuler yang akan dihasilkan oleh masyarakat modern. Bagi Weber, proses rasionalisasi intelektual, yang mencapai puncaknya

oleh sains modern, telah berakhir dengan kekecewaan total dunia, sementara diferensiasi fungsional bidang sekuler telah menggantikan monoteisme integratif lama, menggantikannya dengan politeisme nilai-nilai modern. dan perjuangan mereka yang tak henti-hentinya dan tak dapat didamaikan. Gereja-Gereja tua tetap hanya berpikir 'siapa yang bisa mengalami nasib seperti manusia' dan bersedia membuat 'pengorbanan intelektual' yang tak terhindarkan. 'Hanya pada tahun 1960-an ditemukan upaya pertama untuk mengembangkan rumusan teori sekularisasi yang lebih sistematis dan empiris dalam karya-karya, dari Acquaviva, Berger, Luckmann, Wilson (Acquaviva, 1961; P. L. Berger, 1967; Luckmann, 1967; B. Wilson, 1966).

Pada saat para teolog merayakan kematian Allah dan kota sekuler, bahwa yang pertama dalam teori itu dapat dikenali dan dikecualikan oleh pengkodean sistematis pertama yang diajukan oleh Martin (1969) dan Greeley (1972) dalam apa yang merupakan debat sekularisasi pertama. Untuk pertama kalinya menjadi mungkin untuk memisahkan teori sekularisasi dari asal-usul ideologisnya dalam kritik Pencerahan agama dan untuk membedakan teori sekularisasi, sebagai teori diferensiasi otonom modern dari wilayah sekuler dan religius, dari tesis. bahwa hasil akhir dari proses diferensiasi modern adalah erosi progresif, kemunduran dan akhirnya hilangnya agama. Greeley (1972) telah menunjukkan bahwa sekularisasi masyarakat, yang diakui, sama sekali tidak menyiratkan akhir dari religiusitas Gereja, munculnya 'manusia sekuler', atau ketidakrelevanan sosial agama dalam masyarakat sekuler modern. Namun setelah tiga dekade, debat sekularisasi tetap tak teratasi. Para pembela teori ini cenderung menunjuk pada sekularisasi

masyarakat dan menurunnya religiusitas Gereja di Eropa sebagai bukti yang menguatkan, sementara para kritikus cenderung menekankan religiusitas yang terus-menerus di Amerika Serikat dan tanda-tanda yang tersebar luas kebangkitan agama sebagai penghancur bukti yang membenarkan membuang seluruh teori sebagai 'mitos.'

a. Tiga Subtesis dari Teori Sekularisasi Jose Casanova

Meskipun sering dipandang sebagai satu teori tunggal, paradigma sekularisasi sebenarnya dibuat dari tiga proposisi yang berbeda dan berbeda: sekularisasi sebagai diferensiasi dari bidang sekuler dari institusi dan norma agama, sekularisasi sebagai kemunduran umum dari kepercayaan dan praktik keagamaan, dan sekularisasi sebagai privatisasi. atau marginalisasi agama ke ruang privatisasi. Sebenarnya, tesis inti dan sentral dari teori sekularisasi adalah konseptualisasi proses historis modernisasi masyarakat sebagai proses diferensiasi fungsional dan emansipasi bidang sekuler - terutama negara, ekonomi, dan ilmu pengetahuan - dari agama dan agama. bersamaan diferensiasi fungsional dan fungsional dari agama dalam lingkup agamanya sendiri yang baru ditemukan. Sub-tesis lainnya, penurunan dan privatisasi agama, ditambahkan sebagai konsekuensi struktural yang diduga diperlukan dari proses sekularisasi. Mempertahankan perbedaan analitis ini harus memungkinkan pemeriksaan dan pengujian validitas masing-masing untuk saling bertukar satu sama lain dan dengan demikian memfokuskan kembali debat sekularisasi yang tidak membuahkan hasil ke dalam analisis historis komparatif yang dapat menjelaskan pola sekularisasi yang jelas berbeda (Casanova, 2001).

Menurut Casanova (2019) dinamika sekularisasi Eropa dapat diukur dengan tiga indikator yang berbeda:

“Dengan hilangnya kekuasaan dan prestise lembaga-lembaga keagamaan, seperti Gereja, dalam jangka panjang, jika dibandingkan dengan lembaga-lembaga sekuler yang dominan dalam masyarakat modern, seperti negara-bangsa dan politik demokrasi, pasar ekonomi, ilmu pengetahuan dan teknologi, media massa, industri hiburan dan budaya konsumen; Oleh penurunan umum dalam praktik keagamaan di antara populasi Eropa, yang diukur dengan frekuensi turunnya kehadiran di Gereja dan partisipasi dalam ritual keagamaan seperti pembaptisan, pengukuhan, pernikahan Gereja dan pemakaman Gereja; dan Oleh penurunan kepercayaan agama yang mungkin kurang menonjol, tetapi tetap sama, dalam kepercayaan umum kepada Tuhan serta dalam kepercayaan yang lebih spesifik dalam doktrin konvensional konkret dari berbagai Gereja Kristen. (2019, p. 2).

1) Diferensiasi dan Sekularisasi Masyarakat

Menurut Casanova (2001) klasifikasi realitas dikotomis abad pertengahan ke dalam ranah agama dan sekuler sebagian besar ditentukan oleh Gereja. Dalam pengertian ini, perspektif resmi dari mana masyarakat abad pertengahan melihat diri mereka sendiri adalah agama. Segala sesuatu di dalam saeculum tetap merupakan keseluruhan yang tidak berbeda selama dilihat dari luar, dari perspektif agama. Jatuhnya tembok agama mengakhiri cara berpikir dikotomis ini dan membuka ruang baru untuk proses diferensiasi internal berbagai bidang sekuler. Sekarang, untuk pertama kalinya, berbagai bidang sekuler - politik, ekonomi, hukum, sains, seni, dll. Dapat sepenuhnya menjadi milik mereka sendiri, dibedakan satu sama lain, dan mengikuti apa yang Weber sebut sebagai "otonomi internal dan sah mereka". Lingkungan religius, pada gilirannya, menjadi ruang yang kurang sentral dan secara spasial berkurang dalam sistem sekuler baru, tetapi juga lebih berbeda secara internal, yang mengkhususkan diri dalam fungsi

'religiusnya sendiri' dan kehilangan banyak lainnya 'non-religius' (ulama, pendidikan, fungsi kesejahteraan sosial) (Luckmann, 1967). Kehilangan fungsi mensyaratkan juga kerugian signifikan dalam hegemoni dan kekuasaan. Tidak perlu masuk ke dalam pencarian kontroversial untuk sebab pertama yang mengatur proses diferensiasi menjadi gerak modern. Ini cukup untuk menekankan peran yang dimainkan oleh empat perkembangan yang terkait dan paralel dalam merusak sistem klasifikasi agama abad pertengahan: Reformasi Protestan; pembentukan negara modern; pertumbuhan kapitalisme modern; dan revolusi ilmiah modern awal. Masing-masing dari empat perkembangan menyumbangkan dinamikanya sendiri ke proses sekularisasi modern. Ke empatnya bersama-sama tentu saja lebih dari cukup untuk menjalankan proses itu.

Reformasi Protestan dengan merusak klaim universalis dari Gereja Katolik Roma membantu menghancurkan sistem organik lama Susunan Kristen Barat dan untuk membebaskan ruang sekuler dari kontrol agama. Protestanisme juga berfungsi untuk melegitimasi kebangkitan manusia borjuis dan kelas-kelas wirausaha baru, kebangkitan negara berdaulat modern melawan monarki Kristen universal, dan kemenangan ilmu baru melawan skolastik Katolik. Selain itu, Protestanisme juga dapat dipandang sebagai bentuk sekularisasi internal, sebagai kendaraan yang melaluinya konten agama Kristen diasumsikan sebagai bentuk sekuler yang dilembagakan dalam masyarakat modern, dengan demikian menghapus kesenjangan agama / sekuler. Jika klaim universalis Gereja sebagai organisasi keselamatan dirusak oleh pluralisme agama yang diperkenalkan oleh Reformasi, karakter wajib monopolinya dirusak oleh kebangkitan negara sekuler

modern yang semakin mampu memusatkan dan memonopoli cara kekerasan dan paksaan. dalam wilayahnya. Pada fase absolut awal aliansi takhta dan altar menjadi lebih ditekankan. Gereja-Gereja berusaha mereproduksi model Susunan Kristen di tingkat nasional, tetapi semua Gereja nasional teritorial, Anglikan, Lutheran, Katolik, dan Ortodoks, jatuh di bawah kendali *caesaro-papis* dari negara absolut. Ketika biaya politik untuk menegakkan kepatuhan menjadi terlalu tinggi, prinsip *cuius regio eius religio* berubah menjadi prinsip toleransi agama dan netralitas negara terhadap agama yang diprivatisasi, negara liberal lebih memilih bentuk agama.

Akhirnya, menurut Casanova (2019) prinsip-prinsip sekuler yang baru mengarah pada pemisahan konstitusional antara Gereja dan negara, meskipun negara-negara tertentu di Australia dan Inggris di negara-negara Skandinavia mungkin telah mempertahankan pendirian formal. Kapitalisme, kekuatan yang merevolusi dalam sejarah yang menurut Marx "mencairkan semua yang solid ke udara dan mencemarkan semua yang suci," telah tumbuh di dalam rahim kota tua Christian. Kota-kota lain yang dipilih sebagai kota besar. Tidak ada kota lain yang berada dalam peraturan ini yang akan lebih rentan terhadap peraturan agama dan moral daripada pasar kapitalis. Tidak ada transvaluasi nilai-nilai yang terjadi dari Abad Pertengahan ke Kekristenan Puritan sebagai radikal dan terbukti dalam perubahan sikap terhadap 'amal' bahwa kebanyakan orang Kristen dari kebajikan - dan menuju kemiskinan. Mengikuti Weber (1958) orang dapat membedakan tiga fase dan makna sekularisasi kapitalis: dalam fase Puritan, "asketisme dibawa dari sel-sel *monastic* ke dalam kehidupan sehari-hari" dan kegiatan ekonomi sekuler

memperoleh makna dan paksaan dari panggilan agama; dalam fase utilitarian, ketika akar agama mengering, paksaan irasional berubah menjadi 'kebajikan ekonomi yang bijaksana' dan 'garis dunia utilitarian'; akhirnya, begitu kapitalisme "bertumpu pada pondasi mekanis," kapitalisme tidak lagi membutuhkan dukungan agama atau moral dan mulai menembus dan menjajah wilayah religius itu sendiri, menjadikannya sebagai logika komunikasi (Berger, 1967).

Konflik antara Gereja dan sains baru, yang dilambangkan oleh pengadilan Galileo, tidak sebanyak kebenaran substantif atau kepalsuan teori *Copernicus* baru seperti tentang validitas klaim sains baru untuk menemukan yang baru metode otonom untuk memperoleh dan memverifikasi kebenaran. Konflik terutama tentang klaim sains untuk membedakan otonomi dari agama. Pencerahan *Newtonian* membentuk *sintesis* baru antara iman dan alasannya, yang di negara-negara Anglo-Saxon adalah untuk bertahan sampai krisis Darwinian pada paruh kedua abad ke-19. Namun, di seberang Kanal, menurutnya Casanova (2007) Pencerahan menjadi teradikalisasi secara radikal dan secara militan anti-agama. Sains ditransformasikan menjadi pandangan dunia ilmiah dan ilmiah yang mengklaim telah menggantikan agama dengan cara paradigma ilmiah baru menggantikan yang sudah ketinggalan zaman. Karena masing-masing pembawa ini - Protestan, negara modern, kapitalisme modern, dan ilmu pengetahuan modern - mengembangkan dinamika yang berbeda di tempat yang berbeda dan pada waktu yang berbeda, pola dan hasil dari proses sekularisasi historis bervariasi sesuai. Namun, sangat mengejutkan betapa sedikit studi historis komparatif tentang sekularisasi yang mempertimbangkan keempat variabel ini.

Teori umum sekularisasi Martin (2017) mungkin merupakan satu-satunya pengecualian yang menonjol. Hanya ketika menyangkut kapitalisme, maka hampir secara universal diakui bahwa pembangunan ekonomi mempengaruhi 'tingkat sekularisasi', yaitu, tingkat dan distribusi relatif keyakinan dan praktik keagamaan. Namun, wawasan positif ini berubah menjadi blinder ketika dibuat menjadi satu-satunya variabel akuntansi untuk tingkat sekularisasi yang berbeda. Akibatnya, kasus-kasus di mana tidak ada korelasi positif yang ditemukan, seperti yang diharapkan, antara tingkat sekularisasi dan tingkat industrialisasi, urbanisasi, proletarianisasi, pendidikan, singkatnya, dengan indikator pembangunan sosial-ekonomi, diklasifikasikan sebagai 'pengecualian' untuk peraturan.

2) Tesis Kemunduran Agama

Asumsi, Casanova (2007, 2019) yang sering dinyatakan tetapi sebagian besar tidak dinyatakan, bahwa agama di dunia modern sedang menurun dan kemungkinan akan terus menurun hingga saat ini menjadi postulat dominan teori sekularisasi. Hal ini didasarkan terutama pada bukti dari masyarakat Eropa yang menunjukkan bahwa semakin dekat orang yang terlibat dalam produksi industri, semakin sedikit agama mereka atau setidaknya, semakin sedikit mereka mengambil bagian dalam religiusitas Gereja institusional. Teori ini mengasumsikan bahwa tren Eropa bersifat universal dan bahwa masyarakat non-Eropa akan menghindari tingkat penurunan agama yang sama dengan meningkatnya industrialisasi. Ini adalah bagian dari teori yang telah terbukti salah. Orang harus mengingat kesulitan yang melekat dalam studi perbandingan agama.

Secara global, menurutnya Casanova (2015) buktinya tidak memadai dan sangat tidak merata. Seringkali tidak ada konsensus tentang apa yang dianggap sebagai agama dan bahkan ketika ada kesepakatan tentang objek studi, ada kemungkinan akan ada ketidaksepakatan tentang dimensi religiusitas mana (dimensi keanggotaan, afiliasi resmi vs agama populer, kepercayaan, ritual, praktik-praktik non ritual, pengalaman, pengetahuan doktrinal, dan efek perilaku etika mereka) seseorang harus mengukur dan bagaimana berbagai dimensi harus diberi peringkat dan dibandingkan. Namun demikian, pada saat yang sama dapat menyatakan bahwa sejak Perang Dunia ke-2, meskipun terjadi peningkatan pesat dalam industrialisasi, urbanisasi, dan pendidikan, sebagian besar tradisi keagamaan di sebagian besar dunia telah mengalami pertumbuhan atau mempertahankan vitalitasnya (Whaling, 1987).

Casanova (2012) menyebut pengecualian utama adalah penurunan agama-agama primordial yang cepat sebagian besar dengan imbalan yang lebih 'maju' (terutama Islam dan Kristen), penurunan agama yang mendadak dan dramatis di negara-negara komunis, sebuah proses yang sekarang dibalik setelah jatuhnya komunisme, dan penurunan agama yang terus-menerus di sebagian besar Eropa Barat (dan, bisa ditambahkan, beberapa pos-pos koloninya seperti Argentina, Uruguay, Selandia Baru, dan Quebec). Oleh karena itu, yang tersisa sebagai bukti yang signifikan dan luar biasa adalah kemunduran agama yang progresif dan tampaknya masih berlanjut di Eropa Barat. Bukti inilah yang selalu menjadi dasar empiris bagi sebagian besar teori sekularisasi. Kalau bukan karena fakta bahwa agama tidak menunjukkan tanda-tanda kemunduran yang seragam di Jepang atau

Amerika Serikat, dua masyarakat yang sama-sama modern, kita mungkin masih bisa mempertahankan asumsi developmentalis yang 'memodernisasi' bahwa itu hanya masalah waktu sebelum lebih mundur. masyarakat mengejar ketinggalan dengan yang lebih 'modern'. Tetapi asumsi seperti itu tidak lagi dapat dipertahankan. Mengesampingkan bukti dari Jepang, sebuah kasus yang harus menjadi sangat penting, bagaimanapun, untuk setiap upaya untuk mengembangkan teori umum sekularisasi, masih ada kebutuhan untuk menjelaskan kecenderungan agama yang sangat kontras di Eropa Barat dan Amerika Serikat. Sampai baru-baru ini, sebagian besar pengamatan komparatif serta upaya penjelasan datang dari pihak Eropa. Pengunjung Eropa selalu dikejutkan oleh vitalitas agama Amerika. Amerika Serikat muncul secara bersamaan sebagai tanah 'pembongkaran sempurna' dan sebagai 'tanah religiusitas untuk keunggulan.' "penyimpangan" Amerika dari "norma" Eropa.

Penjelasan standar telah menjadi daya tarik yang bijaksana untuk 'keistimewaan Amerika' atau strategi kasuistik untuk mengesampingkan bukti Amerika sebagai tidak relevan, karena agama Amerika seharusnya telah menjadi begitu 'sekuler' Bahwa seharusnya tidak lagi dianggap sebagai agama (Luckmann, 1963). Namun, dari perspektif global-historis, penurunan dramatis agama di Eropa yang benar-benar menuntut penjelasan. Jawaban yang masuk akal akan membutuhkan pencarian variabel independen untuk pembawa sekularisasi independen yang hadir di Eropa tetapi tidak ada di Amerika Serikat. Lihatlah para pengembara sejarah yang disebutkan di atas, baik Protestan maupun kapitalisme tidak akan muncul sebagai kandidat yang masuk akal. Akan tetapi, negara dan

budaya ilmiah dapat berfungsi sebagai variabel independen yang masuk akal, karena hubungan Gereja-negara dan pandangan dunia ilmiah yang dilakukan oleh Pencerahan sangat berbeda di Eropa dan Amerika. Apa yang tidak pernah dimiliki Amerika Serikat adalah negara *absolut* dan mitra Gerejawi, Gereja negara *caesaro-papis*.

Casanova (2003) mengatakan atas pelukan *takhta* dan altar di bawah *absolutisme* yang dilakukan oleh *caesaro-papis* talah yang mungkin menentukan kemunduran agama Gereja di Eropa. Secara konsisten di seluruh Eropa, Gereja dan sekte yang belum didirikan di sebagian besar negara telah mampu menahan kecenderungan sekularisasi dengan lebih baik daripada Gereja yang sudah mapan. Itu adalah upaya untuk melestarikan dan memperpanjang susunan Kristen di setiap negara dan dengan demikian untuk menolak diferensiasi fungsional modern yang hampir menghancurkan Gereja-Gereja di Eropa. Pencerahan dan kritiknya terhadap agama menjadi pembawa proses sekularisasi yang independen di mana pun Gereja-Gereja mapan menjadi hambatan bagi proses modern diferensiasi fungsional atau menentang emansipasi bidang sekuler kognitif-ilmiah, politis-praktis, atau estetis-ekspresif dari pengajaran agama dan Gerejawi. Dalam kasus-kasus seperti itu, kritik Pencerahan atas agama biasanya diadopsi oleh gerakan sosial dan partai politik, yang dalam prosesnya menjadi ramalan yang memuaskan diri sendiri. Sebaliknya, di mana pun agama itu sendiri menerimanya, bahkan mungkin lebih jauh, diferensiasi fungsional dari wilayah sekuler dari ranah keagamaan, Pencerahan radikal dan kritiknya terhadap agama menjadi sangat dahsyat. Sederhananya, semakin banyak agama menolak proses diferensiasi

modern, yaitu sekularisasi dalam arti pertama, semakin lama mereka cenderung menderita penurunan agama, yaitu sekularisasi dalam pengertian kedua.

3) Tesis Privatisasi Agama

Sebagai akibat dari tesis tentang diferensiasi, penghancuran agama memerlukan privatisasi agama. Menurut Casanova (2001) Agama memang menjadi 'urusan pribadi'. Se jauh kebebasan hati nurani, 'kebebasan pertama' serta rekondisi dari semua kebebasan modern, secara intrinsik terkait dengan 'hak privasi' - dengan pelebagaan modern ruang privat yang bebas dari gangguan pemerintah dan juga kebebasan. dari kontrol Gerejawi dan sejauh hak privasi berfungsi sebagai dasar liberalisme modern dan individualisme modern, maka memang privatisasi agama sangat penting bagi masyarakat modern. Akan tetapi, ini adalah versi lain dari teori tesis privatisasi bentuk agama 'publik' yang sah di dunia modern (Jose Casanova, 2012), yang tidak selalu merupakan reaksi fundamentalis anti-modern dan yang tidak perlu membahayakan kebebasan individu modern atau struktur berbeda yang modern. Banyak kritik dan revisi paradigma sekularisasi baru-baru ini berasal dari fakta bahwa pada tahun 1980-an agama-agama di seluruh dunia secara tak terduga mendorong diri mereka sendiri ke dalam arena publik dari kontestasi moral dan politik, menunjukkan bahwa agama-agama di dunia sekuler modern terus berlanjut dan kemungkinan akan berlanjut untuk memiliki dimensi publik.

D. Kerangka Teori

mbar 2. 1 Kerangka Teori Penelitian



