

**Dr. Irfan Noor, M.Hum**

**AGAMA  
SEBAGAI UNIVERSUM  
SIMBOLIK**

**Kajian Filosofis Pemikiran Peter L. Berger**

Pengantar:

Editor:  
Muhaimin M.A.

PUSTAKA PRISMA  
YOGYAKARTA  
2011

*Agama Sebagai Universum Simbolik*

**AGAMA SEBAGAI UNIVERSUM SIMBOLIK**

**Kajian Filosofis Pemikiran Peter L. Berger**

@ Irfan Noor

Pustaka Prisma Yogyakarta

viii + 208 Halaman; 14 x 21 cm

ISBN: .....

Editor: Muhaimin

Rancang Sampul: Muhaimin

Penata Isi: Syahrani

Penerbit

**PUSTAKA PRISMA**

Suryowijayan MJ 1/406

Yogyakarta

e-mail: [agvenda9000@gmail.com](mailto:agvenda9000@gmail.com)

telp. 085 220 553 550

Dicetak oleh:

**ASWAJA PRESSINDO**

Jl. Plosokuning V/73, Minomartani,

Sleman, Yogyakarta

Cet. I: November 2010

@Hak cipta dilindungi Undang-undang

*Karya sederhana ini ku persembahkan ...  
kepada ayahnda H. M. Laily Mansur (alm.)  
Dari spiritmu yang pernah ada,  
Untuk segala cinta, hormat, dan  
kebanggaanku, meski engkau tak sempat melihatnya.  
Terimakasih untuk segalanya.  
Buat mama atas ketegaran, kasih sayang,  
dan do'a yang selalu Menyertai setiap langkah ...*

# *Agama Sebagai Universum Simbolik*

# **KATA PENGANTAR**

Puji syukur penulis panjatkan kehadiran Allah SWT atas terselesaikannya penulisan buku yang berasal dari tesis magister penulis pada program studi ilmu filsafat di Pascasarjana Universitas Gadjah Mada Jogjakarta.

Intisari kandungan buku ini merupakan penelitian filsafat terhadap pokok pemikiran Peter L. Berger tentang realitas dan fungsi sosial agama sebagai universum simbolik dalam realitas eksistensial sosial manusia. Penelitian ini berupaya untuk menemukan hubungan yang esensial antara agama dengan realitas eksistensial manusia. Upaya ini dilakukan untuk memperoleh suatu pemahaman yang mendasar tentang hakikat agama dalam masyarakat.

Dalam konteks penerbitan buku ini, penulis mengucapkan ribuan terimakasih kepada pihak-pihak yang sangat berjasa dalam mewujudkan karya intelektual ini, baik dalam bentuk tesis maupun dalam bentuk sebuah buku. Antara lain pihak-pihak yang sangat berjasa tersebut adalah Prof. Dr. M. Amin Abdullah dan Prof. Dr. Micheal Sastrapratedja, SJ., yang selama penelitian tesis bertindak sebagai pembimbing utama dan kedua. Kedua beliau ini telah

## *Agama Sebagai Universum Simbolik*

memberikan bimbingan dan arahan yang tak ternilai bagi pengembangan intelektual penulis walau saat mereka membimbing keduanya berada dalam kesibukan yang amat padat sebagai Rektor IAIN Sunan Kalijaga dan Rektor Universitas Katolik Sanata Dharma.

Di samping itu, penulis juga ingin menghaturkan penghargaan yang setinggi-tingginya kepada kedua orang tua yang telah mendidik penulis secara lahir dan batin. Almarhum ayahanda tercinta H. M. Laily Mansur yang meninggal pada tanggal 4 Agustus 1998, sehingga tidak sempat menyaksikan keberhasilan ananda. Semoga karya ini merupakan “kado” bagi semua spirit dan inspirasinya dalam karir akademis ananda. Kepada ibunda tercinta, semoga ketabahan dan kasih sayangnya selalu menyertai perjalanan hidup ini.

Penulis juga tidak lupa menyampaikan penghargaan yang setinggi-tingginya kepada istriku, Hetty Fajarwati dan ananda, Muhammad Iqbal Fadhilah yang tercinta. Semoga cinta dan kasih sayang selalu mengiringi kita semua.

Pihak-pihak yang tidak bisa disebutkan namanya yang banyak membantu bagi terlaksananya penyelesaian penelitian tesis ini.

Tiada yang dapat penulis sampaikan selain iringan do'a, semoga Allah SWT melimpahkan ganjaran-Nya sesuai dengan amal baik yang diberikan kepada penulis.

Sungai Andai, 07 Desember 2010

Penulis,

**Dr. Irfan Noor, M.Hum.**

# Daftar Isi

<b>KATA PERSEMBAHAN</b> .....	iii
<b>KATA PENGANTAR</b> .....	iv
<b>DAFTAR ISI</b> .....	vii
<b>Bab I PENDAHULUAN</b> .....	1
A. Latar Belakang Masalah .....	1
B. Kerangka Pemikiran .....	9
<b>Bab II MEMAHAMI SOSOK INTELEKTUAL</b>	
<b>PETER L. BERGER</b> .....	19
A. Kehidupan dan Perkembangan Intelektual .....	19
B. Pemikiran yang Mempengaruhi .....	31
C. Metode dan Titik-Tolak Pemikiran .....	47
D. Gagasan Dasar Pemikiran Berger .....	49
<b>Bab III MANUSIA DAN DUNIA SOSIAL</b> .....	57
A. Kedirian Manusia dan Dunianya .....	58
B. Objektivitas dan Status Dunia Sosial .....	70
C. Manusia: Antara Tatanan Sosial Objektivitas dan Subjektivitas .....	91

## *Agama Sebagai Universum Simbolik*

<b>Bab IV ARTI PENTING AGAMA DALAM</b>	
<b>KONSTRUKSI DUNIA SOSIAL .....</b>	<b>105</b>
A. Kosmos sebagai Titik-Tolak tentang Agama .....	106
B. Tingkat Legitimasi Agama dan Basis Dunia Sosial .....	112
C. Muatan Legitimasi Universum Simbolik Agama .....	117
D. Universum Simbolik Agama dan Modernitas .....	130
<b>Bab V AGAMA DAN SIKAP EKSISTENSIAL</b>	
<b>MANUSIA TERHADAP DUNIANYA .....</b>	<b>147</b>
A. Agama dan Problem Keberhinggaan Eksistensial Manusia .....	147
B. Agama dan Struktur Pengalaman Manusia .....	167
C. Agama dalam Drama Manusia Modern .....	175
D. Studi Agama Empiris: Sebuah Ikhtiar untuk Re-Orientasi Masa Depan .....	184
<b>Bab IV KESIMPULAN .....</b>	<b>187</b>
<b>DAFTAR PUSTAKA .....</b>	<b>193</b>
<b>GLOSSARY .....</b>	<b>202</b>
<b>BIODATA PENULIS .....</b>	<b>207</b>



# Bab I

## PENDAHULUAN

### A. Latar Belakang Masalah

Kontroversi yang sering terjadi dalam setiap usaha teoritisasi realitas sosial dalam sosiologi modern dan kontemporer adalah kuatnya kecenderungan untuk menekankan salah satu kutub dari realitas sosial tersebut, yakni *individu* atau *masyarakat*. Kecenderungan ini, misalnya, dapat dilihat dalam perkembangan awal sosiologi modern sebagaimana yang dirumuskan oleh August Comte. Comte, dalam konteks ini, sangat menekankan gambaran masyarakat yang “holistis”, yakni kesatuan, yang dalam bentuk dan arahnya tidak tergantung pada inisiatif bebas anggotanya, melainkan pada proses spontan-otomatis perkembangan akal budi manusia. Artinya, perkembangan masyarakat merupakan hukum universal yang berlaku bagi semua individu yang ada di dalamnya (Veeger, 1993: 20).

Pada rentang waktu yang agak berbeda, Karl Marx masuk dalam jalur yang sama, yakni memusatkan perhatiannya pada tingkat struktur sosial. Marx, dengan memperhatikan ini, ingin menjelaskan bagaimana cara orang menyesuaikan dirinya dengan lingkungannya (Johnson, 1994): 121). Ia, dalam konteks inilah, sangat menekankan

## *Agama Sebagai Universum Simbolik*

aspek struktur sosial yang memberi kondisi riil bagi suatu kesadaran individu. Baginya, kesadaran tidak lain daripada keadaan yang disadari, sehingga bukanlah pada ide-ide dominan atau pandangan hidup, raelitas sosial itu ditemukan tapi pada apa yang mendasari struktur sosial itu sendiri. Marx, dengan demikian, sangat menekankan aspek struktur sosial daripada individu (Ritzer, 1996: 154).

Pola kecenderungan ini juga sangat ditekankan oleh Emile Durkheim secara yang lebih ekstrem. Durkheim menekankan masyarakat sebagai sesuatu yang riil, berada secara lepas dari individu-individu yang kebetulan termasuk di dalamnya dan bekerja menurut prinsip-prinsipnya sendiri yang khas, yang tidak harus mencerminkan maksud-maksud individu yang sadar (Johnson, 1994: 214). Artinya, masyarakat bagi Durkheim memiliki posisi yang mengatasi kehadiran individu dan mencerminkan realitas sosial itu sendiri (Campbell, 1994: 174).

Sementara pada perkembangan lain sosiologi, pola kecenderungan yang menekankan kutub individu terumuskan dalam sosiologi Max Weber. Menurutnya, bukanlah struktur-struktur sosial atau peranan-peranan sosial yang pertama-tama menghubungkan orang dan menentukan isi corak kelakuan mereka, melainkan “arti-arti” yang dikenakan orang kepada kelakuan mereka (Veeger, 1993: 175). Bagi Weber, dengan demikian, hanya individu-individu yang riil secara objektif, dan bahwa masyarakat hanyalah satu nama yang menunjuk pada sekumpulan individu-individu. Konsep struktur sosial atau tipe-tipe fakta sosial lainnya yang lebih daripada individu dan perilakunya serta interaksinya dianggap sebagai suatu abstraksi spekulatif tanpa suatu dasar apapun dalam dunia empiris. Struktur sosial dalam perspektif Weber didefinisikan dalam istilah-istilah yang bersifat

probabilitas dan bukan sebagai suatu kenyataan empirik yang terlepas dari individu-individu (Johnson, 1994: 222).

Pola kecenderungan ini kemudian mengalami perkembangan lain di tangan Talcott Parsons. Melalui teori *fungsionalisme-struktural*, Parsons yang pada awalnya ingin memperlihatkan bagaimana posisi individu dari perannya dalam fungsi-fungsi struktur sosial akhirnya terjebak untuk menekankan arti penting struktur sosial. Titik tekan ini disebabkan oleh tujuannya untuk menjelaskan “bagaimana keteraturan masyarakat itu dimungkinkan. Individu, dalam pemikiran Parsons, diganti oleh sistem sosial. Individu menjadi dilihat dari segi struktur sosial yang merumuskan dia sebagai siapa, dan mengenakan kepadanya hal-hal yang diharapkan oleh masyarakat. Ketunggalan individu lenyap dibalik peranan-peranan yang telah dilembagakan oleh masyarakat. Pelembagaan itu diadakan demi suatu kesatuan (integrasi) dan orde masyarakat (Veeger, 1993: 201).

Adapun George Herbert Mead melalui teorinya “*interaksionisme-simbolik*” justru menekankan peran pikiran (mind) yang menjadi dasar individu dalam interaksinya dengan lingkungannya. Pikiran manusia mengartikan dan menafsirkan benda-benda dan kejadian-kejadian yang dialami. Manusia mengenakan arti-arti tertentu kepada dunianya sesuai dengan skema-skema interpretasi yang telah disampaikan melalui proses-proses sosial (Veeger, 1993: 223). Bagi interaksionisme-simbolik, dengan demikian, struktur sosial sifatnya hanya menyediakan kondisi-kondisi tindakan individu, tetapi tidak menentukan. Struktur sosial dalam pemikiran Mead, dengan demikian, kembali diabaikan.

Tampak sekali dalam penjelasan tentang bentuk-bentuk kecenderungan dalam teoritisasi realitas dalam sosiologi modern dan kontemporer di atas bahwa persoalan

## **Agama Sebagai Universum Simbolik**

determinisme atau kausalitas sepihak menjadi problem yang mendasar. Persoalan inilah yang sesungguhnya ingin diatasi oleh Peter L. Berger dalam bangunan teorinya *the social construction of reality*. Ia, dalam bangunan teorinya ini, ingin memberi alternatif terhadap problem determinisme tersebut di atas, yang menganggap individu semata-mata dibentuk oleh struktur sosial, dan tidak mempunyai peran dalam pembentukan struktur sosial. Adapun artikulasi pemikiran yang ingin ditampilkannya dalam konteks ini adalah perspektif yang bersifat dialektis. Perspektif ini tampak sekali mendasari titik-tolakannya dalam memahami posisi manusia dengan dunianya, sebagai berikut:

*...tidak ada kodrat (nature) insani dalam arti suatu substratum yang telah di-tetapkan secara biologis dan yang menentukan keanekaragaman bentukan-bentukan sosio-kultural. Yang ada hanyalah kodrat insani dalam arti konstanta-konstanta antropologis yang membatasi dan memungkinkan bentukan-bentukan sosio-kultural manusia. Tetapi bentuknya yang khusus dari keinsanian itu ditentukan oleh bentukan-bentukan sosio-kultural itu dan berkaitan dengan variasi-variasinya yang sangat banyak itu. Sementara bisa saja dikatakan bahwa manusia mempunyai kodrat, adalah lebih berarti untuk mengatakan bahwa manusia mengkonstruksi kodratnya sendiri; atau lebih sederhana lagi, bahwa manusia menghasilkan dirinya sendiri (Berger & Luckmann, 1967: 49).*

Titik tolak ini sendiri, bagi Berger, merupakan semacam pralegomena filosofis yang, tentunya, bersifat pra-sosiologis (Berger & Luckmann, 1967: 20). Perspektif yang bersifat dialektis inilah yang kemudian digambarkan dalam teorinya tentang tiga momentum proses dialektis, yakni eksternalisasi, objektivasi, dan internalisasi (Berger, 1969: 4).

Berger, dalam konteks ini, ingin menggambarkan proses yang melalui tindakan dan interaksinya manusia menciptakan

secara terus menerus suatu realitas yang dimiliki bersama, yang dialami secara faktual objektif dan penuh arti secara subjektif. Realitas sosial yang dialami manusia sehari-hari, dengan demikian, dikonstruksikan secara sosial (*socially constructed*). Menurut Berger, masyarakat itu sendiri, dengan berbagai institusinya, diciptakan dan dipertahankan atau diubah melalui tindakan dan interaksi manusia. (Berger & Luckmann, 1967: 93).

Pola pemahaman ini sesungguhnya menegaskan bahwa penekanan sepihak atas salah satu aspek — *individu* atau *masyarakat* — yang terjadi dalam diskursus sosiologi modern merupakan reduksi atas kesemestaan realitas sosial. Hubungan antara individu dan masyarakat, demikian juga, tidak dapat dipahami dalam kerangka kausalitas linear, sebagaimana kecenderungan kuat yang muncul pada “ilmu-ilmu positif” terhadap realitas sosial. Setiap momentum proses dalam kerangka pemikiran dialektis ini merupakan “sebab” sekaligus “akibat”, atau “akibat” sekaligus “sebab”.

Tampak sekali dalam penjelasan singkat di atas bahwa kerangka berpikir Berger yang khas. Posisi pemikiran seperti ini kemudian semakin kentara pada kerangka pemahaman Berger menyangkut realitas agama. Menurut Berger, agama memang merupakan bentuk proyeksi manusia. Ia dihasilkan lewat proses eksternalisasi (Berger, 1969: 88). Bentuk proyeksi ini, bagi Berger, sesungguhnya merupakan bentuk cerminan “bagaimana manusia mengambil sikap-sikap eksistensial yang berbeda dihadapan aspek-aspek anomik pengalamannya dalam dunia sosial. Sikap itu kemudian direfleksikan secara teoritis dalam sistem-sistem keagamaan untuk suatu usaha nomisasi” (Berger, 1969: 80). Lebih spesifik lagi, proyeksi tersebut merupakan cara mengatasi “keberhinggaan eksistensial” (*to transcend the finitude of in-*

## ***Agama Sebagai Universum Simbolik***

*dividual existence*) (Berger & Luckmann, 1967: 103). Agama, dalam konteks proyeksi ini, pada akhirnya berfungsi sebagai universum simbolik, yang tidak lain merupakan “tudung kudus” yang memberikan legitimasi atas tatanan dunia sosial yang sifatnya konstruktif dan biografi individu yang ada di dalamnya dengan melindunginya dari chaos dan anomie (Berger, 1969: 26-28).

Fungsi yang begitu mendasar bagi eksistensi sosial manusia di-dalam-dunia ini didasarkan karena agama mampu menghubungkan konstruksi-konstruksi realitas rawan dari masyarakat-masyarakat empiris dengan realitas murni. Realitas-realitas rawan dunia sosial itu didasarkan pada realissimum kudus, yang menurut definisinya berada di luar kemungkinan-kemungkinan yang timbul dari makna-makna manusiawi dan aktivitas-aktivitas manusia (Berger, 1969: 32)

Agama, dengan demikian, melegitimasi lembaga-lembaga sosial dengan memberi-kannya status ontologis yang absah, yaitu dengan meletakkan lembaga-lembaga tersebut di dalam suatu kerangka acuan kudus dan kosmik. Konstruksi-konstruksi historis aktivitas manusia itu dilihat dari suatu titik tertinggi yang mengatasi sejarah maupun manusia (Berger, 1969: 33-34).

Dalam konteks tersebut, Berger menegaskan bahwa konstruksi legitimasi agama itu sendiri sesungguhnya muncul dari aktivitas manusia, tetapi begitu dikristalisasikan ke dalam kompleksitas makna yang menjadi bagian dari suatu tradisi agama, legitimasi-legitimasi itu bisa memperoleh semacam otonomi terhadap aktivitas tersebut (Berger, 1969: 41-42). Universum simbolik, dalam hal ini, adalah perangkat-perangkat tradisi teoritis yang mengintegrasikan berbagai

bidang makna dan mencakup tatanan kelembagaan dalam suatu totalitas simbolis (Berger & Luckmann, 1967: 95). Simbolis, dalam pengertian ini, mempunyai makna sebagai pelembagaan yang mengacu kepada berbagai kenyataan yang lain dari kenyataan pengalaman sehari-hari (Berger & Luckmann, 1967: 97).

Fungsi universum simbolik adalah menempatkan segala sesuatu pada “tempat yang benar”. Oleh karenanya, jika sudah diandaikan adanya universum simbolik, maka sektor-sektor yang saling bertentangan dalam kehidupan sehari-hari akan dapat diintegrasikan dengan mengacu secara langsung kepada universum simbolik itu (Berger & Luckmann, 1967: 98-99). Arti sosial universum simbolik, dengan demikian adalah menentukan batas-batas kenyataan sosial (Berger & Luckmann, 1967: 102). Dari sini inilah, tampak sekali kekhasan pemikiran Berger tentang agama. Ia tidak saja khas dalam melakukan teoritisasi tentang realitas agama, tetapi juga dalam memahami posisi agama dalam historisitas manusia.

Kajian mengenai persoalan di atas, tentunya, sangat menarik dan perlu untuk dilaksanakan. Hal ini karena Berger secara menarik mengaitkan proses-proses legitimasi agama atas dunia sosial dengan problem eksistensial manusia terhadap dunianya. Ini artinya, rumusan Berger mengenai agama telah menyentuh persoalan paling krusial tentang realitas sosial agama yang sering diasosiasikan sebagai yang steril terhadap historisitas manusia.

Dengan demikian, buku ini berupaya secara komprehensif menelaah pemikiran Peter L. Berger. Penelitian tentang agama sebagai universum simbolik dalam pemikiran Berger sejauh dapat dilacak belum pernah dikaji secara utuh.

## *Agama Sebagai Universum Simbolik*

Buah pemikiran Berger memang banyak dikutip dan diungkapkan oleh pemikir lain, namun baru sepotong-potong. Horrel misalnya, dalam “converging Ideologies: Berger and Luckmann and Pastoral Epistles”, yang termuat dalam *Journal for the Study of the New Testament* (No. 5/1993), mengkaji bagaimana konsekuensi penerapan teori konstruksi Sosial Bergerian atas kajian-kajian Pastoral. Ahern juga dalam “Re-enchanting the World: Berger’s Sacramental Approach to Religion” yang termuat dalam *Toronto Journal of Theology* (11/1, 1995), yang mengkaji secara kritis tentang pendekatan induktif yang diajukan oleh Berger tentang kemungkinan adanya dinamika agama dalam masyarakat modern. Zondang dalam “Religion in Modern Society” yang termuat dalam *Journal of Empirical Theology* (No.5, 1992), mencoba melakukan pengujian empiris atas tipologi Bergerian tentang reaksi (*reduktif, deduktif, dan induktif*) atas agama dalam masyarakat modern. Adapun Gill dalam “Objectivity and Social Reality” yang termuat dalam *Philosophy Today* (Fall 1998), berusaha melakukan kajian filosofis atas konstruksi teori Berger tentang hakikat masyarakat dan proses-proses pembentukannya. Mursanto dalam “Realitas Sosial Agama Menurut Peter L. Berger” yang termuat dalam kumpulan karangan *Diskursus Kemasyarakatan dan Kemanusiaan* (Gramedia, 1993), lebih pada resume buku *The Sacred Canopy* secara sistematis dan penilaian secukupnya.

Adapun kajian dalam buku ini sendiri merupakan suatu penelitian yang dijalankan dari suatu perspektif filsafat, khusus dari sudut telaah perspektif fenomenologi eksistensial. Melalui sudut pandang ini diharapkan bisa melengkapi berbagai kajian yang telah ada sebelumnya.



## **B. Kerangka Pemikiran**

Menurut Poloma, pandangan dasar sosiologi pengetahuan Berger tentang masyarakat dan agama sesungguhnya telah terangkum dalam suatu buku utama *The Social Construction of Reality* (1966). Buku ini memang ditulis bersama Thomas Luckmann, tetapi teori yang dikembangkan di dalamnya telah pernah diketengahkan dalam karyanya yang lebih awal, yakni *Invitation to Sociology* (1963). Karyanya *The Social Construction of Reality* inilah yang kemudian dijadikan dasar pengembangan intelektualnya di kemudian hari (Poloma, 1984: 306).

Pokok-pokok pemikiran dari buku tersebut, sebagaimana yang ditunjukkan Oleh Kleden, terangkum dalam suatu teori tentang realitas yang dikonstruksikan secara sosial. Teori ini sesungguhnya pertama kali diperkenalkan oleh Alfred Schutz, dan kemudian dipopulerkan serta dikembangkan oleh Berger dalam kepustakaan sosiologi berbahasa Inggris. Teori ini menunjukkan bahwa masyarakat dan kebudayaan sesungguhnya merupakan buatan manusia sendiri, yang kemudian dibakukan dalam berbagai pranata sosial. Pada tahap lebih lanjut, agar pranata ini dapat dipertahankan dan dilanjutkan, haruslah ada pembenaran terhadap pranata tersebut. Adapun pranata itu sendiri juga dibuat oleh manusia sendiri melalui proses objektivikasi sekunder (Kleden, 1998: 15-19).

Menurut Kleden lebih lanjut, bahwa dengan mengatakan bahwa masyarakat dan kebudayaan itu bersifat buatan, berarti bahwa masyarakat dan kebudayaan itu bukanlah sesuatu yang hadir secara alamiah dan tumbuh dari suatu esensinya yang ontologis, melainkan buatan, konstruksi dan produksi manusia sendiri. Akan tetapi di pihak lain, konstruksi sosial

## *Agama Sebagai Universum Simbolik*

itu pada tahapan objektivitasnya akan menghasilkan berbagai konstruksi yang objektif dan independen, yang eksistensi tidak bisa dinafikan begitu saja (Kleden, 1998: 20).

Horrel, dalam konteks asumsi di atas itulah, menandakan bahwa pemikiran Berger bersifat dialektis. Artinya, Berger mampu memberikan alternatif terhadap determinisme yang menganggap individu semata-mata dibentuk oleh struktur sosial dan tidak mempunyai peran dalam pembentukan struktur sosial. Menurut Horrel, dengan demikian, pola pemikiran Berger adalah upaya untuk mengatasi bentuk-bentuk kausalitas sepihak (Horrel, 1993: 87-89).

Tepat sekali, dalam konteks ini pula, penilaian Poloma atas paradigma pemikiran Berger. Dikatakannya bahwa secara metodologis sosiologi Berger memperlihatkan usaha untuk menjembatani yang makro dan mikro, bebas nilai, interaksionis dan strukturalis. Berger, dengan usaha ini, mensintesis dunia sosial objektif yang dijelaskan oleh kaum fungsionalis dengan dunia subjektif yang ditekankan oleh para ahli psikologi sosial. Berger dengan demikian, mencoba mengembangkan pendekatan baru dalam sosiologi dengan mencoba mensintesis strukturalisme dan interaksionisme (Poloma, 1984: 314).

Penilaian di atas tersebut sesungguhnya, menurut Hardiman, tidak lepas dari keberhasilan Berger mengaitkan konsep “eksternalisasi” dan “objektifikasi” yang sudah dikembangkan oleh Hegel, Marx, dan kemudian Durkheim, dengan konsep “internalisasi” yang dikembangkan oleh G.H. Mead. Hasil perpaduan tersebut adalah sebuah “triad dialektika” yang bisa menjelaskan bahwa struktur objektif adalah produk kesadaran manusiawi dan kesadaran

manusiawi pada gilirannya adalah produk struktur yang dibentuknya sendiri (Hardiman, 1993: 114).

Semua aspek dari pola pemikiran Berger ini, menurut Sastrapratedja, merupakan bentuk warisan dari pendekatan sosiologi klasik yang bersifat objektif, interpretatif dan komprehensif. Berger, dengan warisan tersebut, berusaha menganalisa kenyataan sosial sebagaimana adanya, tanpa memberikan penilaian etis atau politis. Namun di sisi lain kenyataan objektif itu mengandung makna atau nilai yang tidak kentara begitu saja. Oleh karena itu, untuk menemukan makna dan nilai tersebut dibutuhkan interpretasi. Menafsirkan kenyataan objektif berarti mencoba memahami makna dari berbagai pranata sosial, menjelaskan hakikatnya dan hubungan kausalnya. Tak boleh luput pula dari pengamatan makna historis dan dampaknya bagi individu (Sastrapratedja, 1992: xiii).

Menurut Poloma lebih lanjut bahwa pokok-pokok pemikiran tersebutlah yang kemudian diterapkan secara teoritis terhadap persoalan agama dalam bukunya *The Sacred Canopy* (1967) (Poloma, 1984: 314). Buku ini menurut penilaian Niniant Smart menunjukkan suatu perspektif yang paling baru dalam sosiologi agama, setelah karya-karya monumental dari Weber tentang agama. Berger dengan memberikan suatu gambaran yang dialektis tentang masyarakat dan agama, mampu memformulasikan pandangannya tentang agama sebagai yang tidak semata-mata efek atau refleksi dari proses sosial tapi juga menjadi faktor dalam setiap proses sosial. Ini artinya, Berger mampu mengatasi kerangka pandang terhadap agama sebagaimana yang telah digariskan secara berbeda-beda oleh Marx, Durkheim, dan Weber (Smart, 1973: 74).

## *Agama Sebagai Universum Simbolik*

Titik pandang inilah yang pada akhirnya, menurut Hill, yang membedakan Berger dengan Thomas Luckmann dalam memandang agama. Jika Luckmann cenderung untuk mengikuti garis pemikiran Durkheim yang melihat agama sebagai “fakta sosial” belaka, maka Berger mencoba mensintesis karakter pikiran Marx dan Weber (Hill, 1985: 141-142). Menurut Ahern, Berger lebih jauh mampu menunjukkan aspek yang menjadi substansi agama itu sendiri (Ahern, 1995: 25).

Hal yang perlu digarisbawahi mengenai asumsi sosiologi tentang agama adalah bukan isi agama itu sendiri, melainkan agama sebagai institusi, agama sebagai salah satu bagian dari tindakan sosial, serta peranan yang dimainkan agama dalam masyarakat. Asumsi-asumsi sosiologi tentang agama, dengan demikian, lebih bersifat empiris dan deskriptif bukan evaluatif apalagi normatif. Ini artinya, bahwa titik beranjak sosiologi adalah pengalaman konkret sekitar apa yang dimengerti dan dialami manusia dalam pengalaman beragamanya.

Oleh karena itulah, Berger secara tegas menekankan bahwa teori sosiologi menurut logikanya sendiri harus memandang agama sebagai suatu proyeksi manusiawi, dan dengan logika yang sama tidak mempunyai pretensi apapun untuk mengatakan kemungkinan bahwa proyeksi ini merujuk kepada sesuatu yang lain dari kedirian manusia yang menjadi proyekturnya (Berger, 1969: 180).

Dasar pijakan teoritis kajian sosiologi terhadap agama inilah yang sesungguhnya terrefleksi dalam krusialitas kajian sosiologi agama. Hal ini bisa dilihat bahwa kajian agama dalam sosiologi selama ini sering mengikuti arah kecenderungan-kecenderungan yang ada dalam diskursus tentang hubungan individu dengan masyarakat yang menjadi

wacana penting dalam sosiologi modern dan kontemporer. Kecenderungan yang terjadi dalam sosiologi tersebut, sebagaimana yang telah diungkapkan sebelumnya adalah penekanan sepihak atas salah satu kutub, yakni individu atau masyarakat. Kecenderungan ini tentunya sangat mewarnai perspektif sosiologi tentang posisi agama dalam dunia sosial.

Pola kecenderungan yang menekankan kutub masyarakat dari sosiologi Comte, Marx, sampai Durkheim dan Parsons, telah menghasilkan suatu asumsi bahwa agama merupakan cerminan dari gejala di tingkat struktur sosial. Sementara, pola kecenderungan yang menekankan kutub individu terumuskan dalam sosiologi Weber hingga Herbert Mead menghasilkan suatu asumsi bahwa agama merupakan matrik makna yang berperan dalam tindakan sosial individu.

Problematika tentang realitas agama inilah yang juga ada pada pemikiran Berger. Pemikiran Berger tentang agama menyangkut rumusannya mengenai agama sebagai univesum-simbolik yang menciptakan ‘tudung suci’ dalam masyarakat, yang lahir dari proses pensikapan eksistensial manusia atas tatanan dunianya yang cenderung memiliki tingkat anomitas yang tinggi.

Dengan menekankan bahwa titik berangkat kajian sosiologi dari pengalaman konkret manusia, maka landasan teori yang digunakan untuk merefleksikan pokok-pokok pemikiran Berger mengenai agama ini adalah kategori-kategori refleksi fenomenologi eksistensial. “Fenomenologi” sendiri, secara etimologis, berarti “ilmu tentang fenomen-fenomen atau tentang yang tampak (Bertens, 1987: 3). Fenomenologi dengan mengacu pada pengertian tersebut dalam batasan yang luas dapat diartikan sebagai “cara” untuk

## *Agama Sebagai Universum Simbolik*

membicarakan apa saja yang dihayati oleh kesadaran, sementara itu dalam batasan sempit, ia menjadi ilmu rigoros yang berbicara tentang status dari “penampakan” itu sendiri. Fenomenologi dalam pengertian terakhir ini berurusan dengan hubungan antara “wilayah-wilayah realitas” dengan “proses-proses kesadaran”. Sampai di sini, “status ontologis” penampakan untuk sementara atau definitif “diletakkan dalam tanda kurung”.

Fenomenologi dalam arti rigoros tersebut pada dasarnya bersifat transendental karena terkait dengan usaha menghubungkan syarat-syarat penampakan dalam struktur subjektif manusia. Adapun fenomenologi disebut eksistensial jika fenomenologi dijadikan metode untuk dan diarahkan pada problematik eksistensi (Bertens, 1987: 5).

“Fenomenologi eksistensial” ini berangkat dari suatu perkembangan terakhir pemikiran Husserl. Penelitian-penelitian terakhirnya sudah berbicara tentang berbagai aspek yang menyangkut “manusia-dalam-dunia”. Penelitian-penelitian ini menunjukkan eksistensial lantaran masalah “persepsi” semakin diutamakan dimana dalam karya awalnya bersifat marjinal. Husserl menempatkan “persepsi” sebagai dasar pertama dan asal-usul genetis bagi semua kegiatan kesadaran. Fenomenologi Husserl menjadi semakin empiristis ketika “transendensi” dimaknakan sebagai suatu “tatap-muka” yang menjadikan kesadaran melampaui dirinya sendiri. Batasan empiristis ini nampak pada pernyataannya bahwa wilayah akal-budi pada dasarnya berasal dari sintesa-sintesa pasif pada tahap persepsi, yang diidentifikasi sebagai suatu tahap asali yang tidak dapat dikonstitusi dan tidak dapat diasalkan dari sesuatu yang lain. “Dunia”, dengan demikian, bukan lagi sebagai dasar “kosmologi transendental” pengalaman, namun sebagai “horison yang

dihayati” yang lebih bersifat eksistensial, yang mendahului setiap objek. Dunia merupakan apa yang secara universal dan pasif sudah terdapat sebelumnya mendahului setiap aktivitas-aktivitas putusan dan satu-satunya dasar kepercayaan yang mendasari setiap pengalaman mengenai objek-objek khusus (Bertens, 1987: 8-10).

Fenomenologi, untuk selanjutnya, merupakan perjumpaan antara fenomenologi Husserl dengan filsafat eksistensial, yang menemukan bentuknya sebagai “gerakan” yang memakai metode fenomenologi dengan intensi yang sangat berbeda di antara masing-masing filsuf. Tema besar yang melingkari gerakan ini adalah “tubuh milik sendiri”, “kebebasan”, dan “orang lain” (Bertens, 1987: 14).

Dalam konteks ini, agama yang menjadi fokus kajian dalam buku ini tentunya akan diletakkan dalam konteks kerangka pemikiran di atas. Agama ataupun pengalaman keagamaan, dalam hal ini, merupakan pengalaman yang terjadi dalam “ruang bagian dalam” (*inner space*) manusia. Manusia pada “ruang bagian dalam” ini mengembangkan suatu pusat kekuatan, sehingga kebebasannya berkembang secara penuh dan berhubungan secara langsung dengan pusat kekuatan alam semesta (yang dalam bahasa teologis disebut Allah). Otto menjelaskan bahwa dalam “ruang bagian dalam” manusia itu ada suatu struktur a priori terhadap sesuatu yang irasional. Struktur a priori ini laiknya struktur a priori terhadap rasionalitas manusia sebagaimana yang dikemukakan oleh Kant dalam filsafatnya mengenai akal-budi manusia. Struktur tersebut, menurut Otto, terletak dalam “perasaan hati”. Kesadaran akan “yang kudus” (*sensus religiosus*) adalah salah satu dari struktur a priori irasional manusia itu. Kesadaran beragama, dengan demikian, adalah kepekaan kepada “yang kudus”. Manusia atas dasar

## *Agama Sebagai Universum Simbolik*

kesadaran beragama inilah mengalami hal-hal yang duniawi sebagai petunjuk dari “yang Ilahi”. Mengalami “yang kudus” ini pada puncaknya dapat diisi dengan idea tentang Allah. Idea tentang Allah ini dalam strukturnya bersifat formal. Ia dirumuskan begitu saja, dan manusia melalui ini secara intuitif dan afektif mampu melihat misteri “yang Ilahi” melalui penampakan simbol-simbol duniawi (Otto, 1958: 143-145).

Struktur pengalaman keagamaan tersebut, secara fenomenologis, bersifat “tergantung”. Agama lalu atas dasar ini sering didefinisikan sebagai *the feeling of dependence* (perasaan ketergantungan). Perasaan ini muncul karena adanya “perasaan keterciptaan” (*creature of feeling*), dimana manusia mengalami bahwa ia hilang dalam ketiadaan. Semua itu dialami secara subjektif. Pengalaman keagamaan dengan demikian merupakan suatu *self-consciousness*. Manusia terhadap “yang kudus” mengalami suatu perasaan misterium tremendum (menakutkan) dan misterimus fascinosum (mempesona). Kedua perasaan tersebut dapat dialami manusia sampai puncaknya yang paling tinggi, yakni keadaan ekstase dalam pengalaman mistik (Otto, 1958: 9-13). Ini disebabkan kegiatan pengalaman keagamaan adalah kegiatan mengaktualisasikan diri atau transendensi diri dari spektrum diri ego-individu menuju ego-semesta (Mercur, 1997, 145). Pengalaman inilah yang disebut oleh Maslow sebagai “pengalaman puncak” (*peak experiences*) (Maslow, 1968: 71-102).

Agama, dalam konteks ini, menjadi suatu konstanta dalam pengalaman manusia. Ia bergumul di antara kategori-kategori manusia yang terhingga yang cenderung untuk membatasinya, juga dengan keterbukaannya terhadap transendensi yang cenderung melampauinya. Itu sebabnya



agama menjadi sangat eksistensial dan sangat pribadi. Agama karena karakteristiknya yang sangat eksistensial inilah mampu mengikat komitmen pribadi secara total dari manusia. Agama akhirnya tidak hanya menjadi soal “percaya” (*to believe*) melainkan soal “mempercayakan diri” (*to trust*). Agama, dalam konteks inilah, menjadi kebutuhan dasar manusia, karena ia menjadi sarana untuk pertahanan eksistensial manusia atas aktivitasnya dalam dunianya (Mc Inner, 1990: 83-85). □

## *Agama Sebagai Universum Simbolik*

## **Bab II**

# **MEMAHAMI SOSOK INTELEKTUAL PETER L. BERGER**

Suatu kajian mengenai pemikiran tokoh tanpa memperhitungkan kondisi internal dan eksternal yang melingkari kehidupan dan pemikirannya, boleh jadi akan menghasilkan kesimpulan yang tidak utuh. Hal ini dikarenakan seorang tokoh adalah hasil sejarah atau anak zamannya. Agar tidak terjebak dalam persoalan yang demikian, dalam bahasan ini lebih dahulu diteliti latar belakang pemikirannya, baik secara internal maupun secara eksternal. Penelitian atas latar belakang internal dan eksternal ini penting dalam rangka merekonstruksi corak dan metode pemikiran tokoh. Tentunya, dari sudut telaah filosofis, penerapan corak dan metode berpikir ini dalam bangunan teoritis akan memiliki implikasi dan konsekuensi filosofis.

### **A. Kehidupan dan Perkembangan Intelektual**

#### **1. Latar Belakang Internal**

Peter L. Berger adalah salah seorang sosiolog terkemuka Amerika abad kedua puluh. Ia kelahiran Vienna, Austria. Memperoleh gelar master dan doktor dari New School for Social Research. Karir akademis sebagai seorang sosiolog

## *Agama Sebagai Universum Simbolik*

dialami oleh Berger dalam dua periodisasi perkembangan (Parera, 1990: xii-xiii). *Periode pertama*, pemikiran Berger dimulai dengan titik tolak pada dua buku perdananya *The Precarious Vision* (1961) dan *The Noise of Solemn Assemblies* (1961), yang mengulas tentang fungsi atau posisi kritis sosiologi agama berhadapan dengan perkembangan refleksi teologis di kalangan umat Kristen di negara-negara Barat. Kedua karya ini memberikan pijakan awal bagi Berger (sebelum tahun 1960 Berger mengajar etika sosial di Hartford Seminary Foundation) dalam pergumulan dengan masalah sosiologi pengetahuan pada periode berikut dalam perjalanan kariernya sebagai ahli sosiologi. *Periode kedua*, dimulai Berger ketika ia meninggalkan tugasnya sebagai profesor Etika Sosial di Hartford Seminary dan diangkat sebagai guru besar sosiologi pada New School for Social Research New York, sebagai pusat gerakan fenomenologi di Amerika Serikat. Salah satu tokoh gerakan fenomenologis di bidang ilmu-ilmu sosial dan sekaligus guru Berger adalah Alfred Schutz. New School for Social Research merupakan salah satu lembaga di University of Buffalo, yang menerbitkan majalah *Philosophy and Phenomenological Research*. Tidak mengherankan kalau fenomenologi memengaruhi alam pikiran Berger karena perguruan tinggi itu merupakan almamater dan sekaligus lingkungan kerja Berger. Karir terakhir Berger di bidang sosiologi sampai saat ini adalah guru besar pada Universitas Boston.

Berger telah menghasilkan buku-buku yang mencakup bidang kajian teori sosiologi, politik, agama, dan modernisasi. Buku-buku tersebut antara lain, *The Precarious Vision* (1961), *Invitation to Sociology* (1963), *The Enclaves* (1965), bersama Thomas Luckmann menulis buku *The Social Construction of Reality* (1966), *The Noise of Solemn Assemblies* (1967), *The Sa-*

*cred Canopy* (1967), *The Rumor of Angels* (1969), bersama dengan Brigitte Berger dan Hansfried Kellner menulis buku *The Homeless Mind* (1973), *Pyramids of Sacrifice* (1974), *Protocol of a Damnation* (1975), *Against the World; For the world* (1976), *Facing Up to Modernity* (1977), *The Heretical Imperative* (1979), *The other Side of God* (1981), bersama Hansfried Kellner menulis buku *Sociology Reinterpreted* (1981), bersama Richard Neuhaus menulis buku *To Empower People*, Bersama Brigitte Berger menulis buku *The War over the Family* (1983), *The Capitalist Revolution* (1986).

## 2. Latar Belakang Eksternal

### a. Situasi Sosio-Intelektual Amerika

Konstruksi pemikiran Berger sebagai sebuah kegiatan intelektual tidaklah berdiri sendiri. Ia sesungguhnya secara eksternal sangatlah dipengaruhi oleh situasi dimana ia berada, yakni situasi sosio-intelektual Amerika Serikat waktu itu. Pendekatan positivistik, yang sudah menjadi tradisi metodologi ilmu-ilmu alam, merupakan faktor dominan berkembangnya teoriteori sosiologi di sana. Perkembangan ilmu-ilmu sosial diresapi oleh pengaruh pemikiran model rasionalitas teknokratis, yang dianut oleh para teknokrat, politisi, birokrat, kelompok professional lainnya serta ilmuwan dari disiplin-disiplin lainnya. Ilmu-ilmu sosial dikembangkan sejauh menjadi sarana teoritis untuk mencapai tujuan-tujuan praktis, yang tersirat dalam pelbagai perekayasaan sosial (*social engineering*). Hampir tidak berkembang luas dalam suasana intelektual semacam itu sosiologi alternatif seperti sosiologi interpretatif atau humanistis, yang menempatkan kegiatan sosial sebagai bagian dari kegiatan manusia konkret yang multi-dimensional seperti yang

## Agama Sebagai Universum Simbolik

dimengerti oleh filsafat manusia. Manusia konkret dengan segala problematikanya, termasuk kebebasannya, menjadi titik tolak pencarian hakikat masyarakat sebagai tugas utama pengembangan sosiologi (Berger, 1963).

Berger menandakan situasi ini sebagai berikut:

*Sosiologi Amerika masa kini cenderung mengesampingkan salah satu pihak. Perspektifnya, dengan demikian, mengenai masyarakat cenderung merupakan apa yang oleh Marx dinamakan suatu reifikasi (verdinglichung; pembendaan); artinya, suatu distorsi yang tidak dialektik dari kenyataan sosial yang mengaburkan sifat kenyataan itu sebagai suatu produk manusia yang berlangsung terus-menerus, dengan memandangnya dari segi kategori-kategori semacam benda yang hanya cocok bagi dunia alam. Bahwasanya dehumanisasi yang terkandung secara implisit di dalamnya diperlunak oleh nilai-nilai yang berasal dari tradisi yang lebih luas dalam masyarakat, baik dari segi moral tapi tidak relevan secara teoritis (Berger & Luckmann, 1967: 197-198).*

Berger, karena penguasaannya terhadap bahasa-bahasa Eropa (termasuk bahasa Jerman), mempunyai akses ke sumber-sumber awal sosiologi di Eropa, termasuk karya-karya Max Weber dan Emile Durkheim. Ia juga mempunyai akses pada sumber-sumber awal karya sosiologi pengetahuan seperti karya-karya Max Scheler, yang juga digunakan oleh Karl Mannheim (1893-1947), yang kemudian menulis karya-karyanya tentang sosiologi pengetahuan dalam bahasa Inggris dan digunakan di kalangan ahli sosiologi Amerika. Berger, dengan bantuan literatur Eropa daratan yang dikuasai oleh pakar-pakar di New School, akhirnya membangun penilaian atas situasi ilmu-ilmu sosial Amerika. Ternyata situasi faktual ilmu-ilmu sosial di Amerika waktu itu memendam pertikaian problematika metodologi yang mirip-mirip dengan situasi

konflik metodologis pada akhir abad ke-19 dan awal abad ke-20 di lingkungan intelektual Eropa (khususnya Jerman), ketika Max Weber tampil sebagai tokoh yang memper-tahankan posisi humanistik dari sosiologi sebagai subdisiplin humaniora. Max Weber, dalam situasi konflik itu, berusaha mensintesis pendekatan positivistik dan pendekatan ide-alistis untuk membangun pendekatan ilmu-ilmu sosial yang khas dan otonom (Berger, 1963).

b. Sosiologi pengetahuan dan Posisi Intelektual Berger

Konstruksi pemikiran Berger itu sendiri, jika ditinjau dari sudut konstelasi perkembangan cabang-cabang disiplin sosiologi, sesungguhnya mencerminkan kaitan yang erat dengan sosiologi pengetahuan. Adapun istilah “sosiologi pengetahuan” (*wissenssoziologie*) itu sendiri awalnya diciptakan oleh Max Scheler pada tahun 1920-an (Berger & Luckmann, 1967: 4). Sosiologi pengetahuan, sebagaimana oleh Stark ungkapkan, merupakan sebuah cabang dari sosiologi yang mengkaji proses-proses sosial yang melibatkan produksi pengetahuan (Stark, 1971: 475). Sementara itu, dalam konteks ini, Mannheim secara lebih luas menandakan sebagai berikut:

*“Sosiologi pengetahuan adalah salah satu dari cabang-cabang termuda dari sosiologi; sebagai teori cabang ini berusaha menganalisis kaitan antara pengetahuan dan eksistensi; sebagai riset sosiologis-historis, cabang ini berusaha menelusuri bentuk-bentuk yang diambil oleh kaitan itu dalam perkembangan intelektual manusia” (Mannheim, 1998:287).*

Apabila dilihat dari konteks dasar pemikiran sosiologi pengetahuan tersebut, basis konstruksinya sendiri sesungguhnya telah ada jauh sebelum Scheler merumuskannya, yakni pada pola pemikiran Karl Marx,

## *Agama Sebagai Universum Simbolik*

Friedrich Nietzsche, dan Wilhelm Dilthey (Mannheim, 1998: 336-338). Marx, misalnya, pernah merumuskan konsepnya tentang “ideologi” (ide-ide yang merupakan senjata bagi berbagai kepentingan sosial) dan tentang “kesadaran palsu” (alam pikiran yang teralienasi dari keberadaan sosial yang sebenarnya dari si pemikir). Adapun yang teristimewa dari kedua gagasan itu adalah konsep kembarnya tentang “substruktur/superstruktur” (*Unterbau/Ueberbau*) yang menandakan bahwa “pemikiran manusia didasarkan atas kegiatan manusia (“kerja” dalam arti yang seluas-luasnya) dan atas hubungan-hubungan sosial yang ditimbulkan oleh kegiatan itu”. Sementara Nietzsche melalui anti-idealismenya telah memberikan perspektif mengenai pemikiran manusia sebagai satu alat dalam perjuangan untuk mempertahankan kelangsungan hidup dan untuk berkuasa. Adapun Dilthey melalui historisismenya memperkenalkan tentang relativitas semua perspektif mengenai berbagai peristiwa manusia karena terkait dengan situasi sosial dari pemikiran tersebut (Berger & Luckmann, 1967: 6-8).

Adapun yang menandai periode awal dari kelahiran sosiologi pengetahuan yang dikembangkan oleh Scheler adalah ilmu ini lahir dalam sejarah diskursus filsafat di Jerman. Suasana filosofis yang menandai periode awal kelahirannya ini tampak sekali pada minat Scheler dalam sosiologi pengetahuan yang hanya merupakan satu episode yang sepintas saja dalam karir filosofisnya. Tujuan akhirnya adalah pembentukan suatu antropologi falsafati yang akan mengatasi relativitas sudut-sudut pandang yang berlokasi spesifik historis dan sosial. Sosiologi pengetahuan lalu akan menjadi alat untuk mencapai



tujuan ini, dan tugas utamanya adalah untuk menembus kesulitan-kesulitan yang ditimbulkan oleh relativisme sehingga tugas filsafat yang sesungguhnya dapat dimulai. Sosiologi pengetahuan, dalam konteks ini, merupakan *ancilla philosophiae* (pembantu filsafat).

Sejalan dengan orientasi ini, sosiologi pengetahuan Scheler merupakan sebuah metode negatif. Hal ini karena sosiologi pengetahuan Scheler mendasarkan pada suatu asumsi bahwa masyarakat menentukan kehadiran (*Dasein*) tetapi tidak menentukan hakikat (*Sosein*) ide-ide. Maka, sosiologi pengetahuan itu merupakan prosedur untuk menelaah seleksi sosio-historis dari isi ide-ide itu (Berger & Luckmann, 1967: 8). Inilah yang menjadi ciri dari bangunan sosiologi pengetahuan Scheler.

Sosiologi pengetahuan Scheler, dalam kerangka seperti ini, adalah usaha untuk menganalisa dengan sangat terinci cara pengetahuan manusia dibentuk oleh masyarakat. Ia menandakan bahwa pengetahuan manusia diberikan dalam masyarakat sebagai suatu a priori bagi pengalaman individu dengan memberikan kepadanya tatanan maknanya. Tatanan ini, meskipun tergantung kepada suatu situasi sosio-historis tertentu, menampakkan diri kepada individu sebagai cara yang sudah sewajarnya untuk memandang dunia. Scheler menamakannya “pandangan dunia yang relatif-natural” (*relativnaturliche weltanschauung*) dari suatu masyarakat (Berger & Luckmann, 1967: 8).

Adapun periode kedua dari perkembangan sosiologi pengetahuan ditandai oleh pengembangan lebih lanjut di tangan Karl Mannheim. Ia menandai suatu peralihan letak sosiologi pengetahuan ke dalam suatu konteks sosiologi

yang lebih sempit. Sosiologi pengetahuan dengan rumusan inilah sampai di dunia berbahasa Inggris. Sosiologi pengetahuan, dalam konteks periode kedua inilah, tidak lagi begitu dibebani oleh wacana filosofis dibandingkan dengan periode awalnya yang telah dirumuskan oleh Scheler. Wacana ini bisa dilihat dalam karya utamanya *Ideology and Utopia*.

Pemahaman Mannheim tentang fokus kajian dalam sosiologi pengetahuan, demikian pula, jauh lebih besar jangkauannya dibandingkan dengan pemahaman Scheler. Perhatian utama Mannheim adalah gejala ideologi. Akan Tetapi di sini, ia memahami ideologi sebagai karakteristik tidak hanya dari pemikiran lawan melainkan juga dari pemikiran sendiri. Ia, dalam kerangka ini, ingin menegaskan bahwa tidak ada pemikiran manusia yang kebal terhadap pengaruh-pengaruh ideologisasi dari konteks sosialnya (Mannheim, 1998: 214) Ini artinya, pengetahuan dan eksistensi merupakan dua hal yang tidak bisa dipisahkan. Semua manusia akan menangkap realitas berdasarkan perspektif dirinya. Latar belakang sosial dan psikologi individu yang mengetahui tidak bisa dilepaskan dalam proses terjadinya pengetahuan (Mannheim, 1998: 302).

Menurut Mannheim, daripada berdebat tentang objektivitas pengetahuan yang hasilnya tidak mungkin, lebih baik menjelaskan hubungan antara pengetahuan tersebut dengan perspektif eksistensi dari manusia yang memproduksi pengetahuan tersebut. Pengertian seseorang jauh akan bertambah tentang permasalahannya jika seseorang mengetahui hubungan-hubungan yang ada antara pengetahuan manusia dan eksistensinya.

Mannheim, dalam konteks inilah, menciptakan istilah “relasionisme” untuk menunjukkan perspektif epistemologis dari sosiologi pengetahuannya di hadapan berbagai relativitas sosio-historis. Artinya, suatu pengakuan yang bijaksana bahwa pengetahuan selalu merupakan pengetahuan dari segi suatu posisi tertentu (Mannheim, 1998: 326-327).

Sementara periode ketiga dari lingkup perkembangan sosiologi pengetahuan di dunia berbahasa Inggris, yakni Amerika, diskusi awalnya cenderung diwarnai oleh berbagai kritik dan modifikasi. Hal ini, tentunya, tidak lain cerminan dari posisinya yang marjinal dalam diskursus sosiologi Amerika. Semua ini terlihat sekali karena rumusan Mannheim tentang sosiologi pengetahuan begitu memegang kendali atas kerangka acuan umum dalam perkembangan sosiologi pengetahuan di sana.

Fenomena ini bisa dilihat pada Talcott Parsons misalnya. Parsons cenderung hanya memberi komentar terhadap kehadiran sosiologi pengetahuan sebagai cabang dari sosiologi umum, itupun sebatas kritik terhadap Mannheim. Adapun C. Wright Mills bisa dikatakan merupakan tokoh yang paling nyaring kritiknya terhadap keberadaan sosiologi pengetahuan. Sementara yang bisa disebut agak serius adalah Robert Merton. Ia berupaya menyusun sebuah paradigma bagi sosiologi pengetahuan, dengan merumuskan kembali tema-tema utamanya dalam bentuk yang padat dan koheren. Konstruksinya ini, tentunya, merupakan upaya untuk mengintegrasikan cara pendekatan sosiologi pengetahuan dengan cara pendekatan strukturalisme-fungsional. Sementara Theodor Geiger berusaha mengintegrasikan sosiologi

## *Agama Sebagai Universum Simbolik*

pengetahuan dengan suatu pendekatan neo-positivis terhadap sosiologi pada umumnya (Berger & Luckmann, 1967: 11-12).

Mungkin bisa disebut bahwa hanya Werner Stark, di antara sekian perkembangan yang ada, yang mampu untuk merumuskan sosiologi pengetahuan yang melampaui Mannheim. Pelampauan ini dilihat dari usaha Stark untuk meninggalkan fokus Mannheim terhadap masalah ideologi. Bagi Stark, tugas sosiologi pengetahuan bukanlah untuk membersihkan dari prasangka atau menelanjangi distorsi-distorsi yang ditimbulkan secara sosial, melainkan untuk menelaah secara sistematis kondisi-kondisi sosial bagi pengetahuan sebagai pengetahuan. Namun demikian, pelampauan ini tampaknya hanya merupakan peralihan figur, yakni bahwa Stark lebih condong kepada Scheler. Sampai di sini sesungguhnya tidak ada sumbangsan berarti yang mampu melampaui rumusan sebelumnya.

Adapun perkembangan yang sungguh-sungguh berarti dari sosiologi pengetahuan di Amerika hanya bisa disebut pada apa yang telah dilakukannya oleh Peter L. Berger dan Thomas Luckmann dalam buku mereka *The Social Construction of Reality*. Inilah menandai periode keempat dari perkembangan lebih lanjut sosiologi pengetahuan. Perkembangan ini ditandai oleh peralihan fokus kajian sosiologi pengetahuan secara lebih mendasar. Dari peralihan fokus inilah ditunjukkan posisi intelektual yang khusus dan khas dari keduanya dalam konteks diskursus perkembangan sosiologi pengetahuan.

Menurut Berger dan Luckmann, karena titik-tolak sosiologi pengetahuan berada di tingkat empiris, maka

sudah tentu ia seharusnya memfokuskan pada segala sesuatu yang dianggap sebagai “pengetahuan” dalam masyarakat. Artinya, segala yang menyangkut apa yang “diketahui” oleh masyarakat sebagai “kenyataan” dalam kehidupan mereka sehari-hari yang tidak teoritis atau yang prateoritis melainkan “pengetahuan” akal sehat (*common sense*). “Pengetahuan” inilah yang sesungguhnya memegang kendali dan sangat sentral dalam masyarakat, karena ia merupakan jaringan makna yang tanpanya tak satupun masyarakat dapat hidup (Berger & Luckmann, 1967: 14). Tiap individu dalam masyarakat berpartisipasi dalam “pengetahuan”-nya dengan cara tertentu (Berger & Luckmann, 1990: 15).

Sampai di sini, dua kata kunci di atas tentang “pengetahuan” dan “kenyataan” sangatlah penting untuk ditekankan, karena menyangkut suatu kualitas yang terdapat dalam fenomena-fenomena yang individu akui sebagai memiliki keberadaan yang tidak tergantung kepada kehendak individu sendiri, dan juga menyangkut kepastian bahwa fenomena-fenomena itu nyata dan memiliki karakteristik-karakteristik yang khusus (Berger & Luckmann, 1967: 1).

Sementara, masalah “ide-ide” termasuk masalah yang khusus mengenai ideologi, hanya merupakan satu bagian dari masalah sosiologi pengetahuan yang lebih luas, dan malahan tidak merupakan bagian yang sentral darinya. Hal ini karena hanya satu kelompok orang yang sangat terbatas saja — dalam tiap masyarakat — yang melakukan kegiatan dalam bidang teori, dalam urusan “gagasan-gagasan”, dan dalam penyusunan *weltanschauung* (Berger & Luckmann, 1967: 15).

Sampai pada konteks ini, fokus sosiologi pengetahuan yang sesungguhnya, dengan demikian, adalah selain variasi empiris dari “pengetahuan” dalam masyarakat-masyarakat manusia, juga proses-proses dengan mana setiap perangkat “pengetahuan” (*body of knowledge*) pada akhirnya ditetapkan secara sosial sebagai “kenyataan”. Artinya, apa saja yang dianggap sebagai “pengetahuan” dalam suatu masyarakat, terlepas dari persoalan kesahihahan atau ketidaksahihan yang paling dasar dari “pengetahuan” itu, dan sejauh semua “pengetahuan” manusia itu dikembangkan, dialihkan, dan dipelihara dalam berbagai situasi sosial (Berger & Luckmann, 1967: 3). Ini artinya, ada perluasan ruang-lingkup jangkauan dari sosiologi pengetahuan, yakni pada apa yang disebut dengan pembentukan kenyataan oleh masyarakat itu sendiri (*social construction of reality*) (Berger & Luckmann, 1990: 16).

Pada level perhatiannya atas pembentukan kenyataan oleh masyarakat inilah, Berger dan Luckmann sesungguhnya telah keluar dari kerangka acuan yang telah dirumuskan dalam bangunan sosiologi pengetahuan sebelumnya. Adapun kerangka acuan ini tidak lain diambil dari pokok-pokok pikiran Alfred Schutz tentang *the social construction of reality*. Ini artinya, sosiologi pengetahuan di tangan Berger dan Luckmann mengalami redefinisi secara mendasar atas asumsi-asumsi fenomenologi sosial Schutz tentang dunia sosial sehari-hari. Mereka, dengan bertitik-tolak dari problem pembentukan kenyataan oleh masyarakat ini, melakukan sintesis yang cemerlang atas beberapa posisi pemikiran sosiologis yang cenderung bertentangan sebagai kerangka-bangun sosiologi pengetahuan bagi pengembangan lebih lanjut (Collin,

1997: 64-79). Beberapa posisi pemikiran sosiologis tersebut adalah Karl Marx, Emile Durkheim, Max Weber, dan George Herbert Mead (Berger & Luckmann, 1990: 17).

Sampai pada posisi intelektual yang sama dari keduanya ini, yakni Berger dan Luckmann dalam konteks perkembangan sosiologi pengetahuan di atas, keduanya ternyata berbeda visi dalam memahami realitas sosial agama dalam konteks konstruksi masyarakat. Jika Berger cenderung kepada perspektif Marx-Weber, maka Luckmann cenderung kepada perspektif Durkheim (Hill, 1985: 141). Tampak, dalam konteks inilah, bahwa walaupun mereka berangkat dari titik-tolak yang sama dalam bangunan sosiologi pengetahuan, mereka akhirnya memiliki perbedaan di tingkat aplikasi, yang justru menunjukkan posisi intelektual mereka masing-masing.

## **B. Pemikiran yang Mempengaruhi\***

### 1. Karl Marx: *Dialektika Materialisme-Historis*

Pusat perhatian Marx adalah tingkat struktur sosial. Marx, dengan memperhatikan ini, ingin menjelaskan bagaimana cara orang menyesuaikan dirinya dengan lingkungan fisiknya (Johnson, 1994: 121). Menurut Marx, perkembangan semua masyarakat merupakan hasil interaksi yang produktif dan berulang kali antara lingkungan alam dan manusia. Manusia mulai membedakan dirinya dari binatang segera setelah ia mulai memproduksi kebutuhan-kebutuhannya. Kegiatan produktif, dengan demikian, merupakan akar dari masyarakat. Artinya, produksi adalah tindakan sejarah pertama dan produksi kebutuhan material adalah syarat dasar dari semua sejarah dalam menopang kehidupan manusia.

## *Agama Sebagai Universum Simbolik*

Berangkat dari sinilah Marx menekankan bahwa tiap macam sistem produksi, tentunya, membawa serta suatu pola tertentu hubungan sosial antara individu-individu yang terlibat dalam proses produktif tersebut (Giddens, 1992: 43).

Marx, dengan mengasumsikan demikian, sesungguhnya ingin menegaskan bahwa hukum dasar perkembangan masyarakat adalah cara produksi kebutuhan-kebutuhan material manusia. Artinya, cara produksi menentukan masyarakat dan pengembangannya (Magnis-Suseno, 1999: 137). Inilah yang menjadi prinsip dasar pandangan Marx tentang materialisme-historis. Prinsip dasar ini terumuskan dalam ungkapan Marx “bukan kesadaran manusia yang menentukan keadaan mereka, tetapi sebaliknya keadaan sosial merekalah yang menentukan kesadaran mereka”. Keadaan sosial manusia adalah produksinya, pekerjaannya. Manusia ditentukan oleh produksi mereka, baik yang mereka produksikan, maupun cara mereka memproduksi. Jadi individu-individu tergantung pada syarat-syarat material produksi mereka (Magnis-suseno, 1999: 138-139).

Pandangan ini disebut materialis karena sejarah dianggap ditentukan oleh syarat-syarat produksi material. Materialisme, tentunya, bukanlah dalam arti filosofis, tapi bersifat sosial dalam pengertian faktor yang menentukan suatu perubahan sosial.

Cara memproduksi itu juga menentukan kesadaran manusia. Menurut Marx, “kesadaran tidak mungkin lain dari keadaan yang disadari, dan keadaan manusia adalah proses manusia yang sungguh-sungguh” (Magnis-Suseno, 1999: 140). Kerangka berpikir inilah yang menjadi dasar bagi Marx untuk membangun teorinya mengenai “infrastruktur” yang mendasari “superstruktur” sosial (Johnson, 1994: 121). Infrastruktur adalah cara produksi atau ekonomi



menentukan corak bangunan superstruktur sosial (agama, ideologi, filsafat, dan nilai-nilai budaya).

Kunci untuk memahami kenyataan sosial, dengan demikian menurut Marx, tidak ditemukan dalam ide-ide dominan atau pandangan-pandangan hidup. Hal ini dikarenakan ide-ide tersebut bersifat “epifenomena”. Artinya, ide-ide itu merupakan cerminan dari kondisi-kondisi kehidupan material dan struktur ekonomi dimana orang menyesuaikan dirinya dengan kondisi-kondisi itu.

Tekanan Marx atas kondisi material itu sendiri, dengan demikian, merupakan kebalikan dari interpretasi idealistik Hegel mengenai sejarah. Hal ini diungkapkan oleh Marx sebagai berikut:

*“Metode dialektika saya sendiri bukan saja berbeda dari metode dialektika Hegel, tetapi lawan langsung darinya. Bagi Hegel... proses berpikir itu... adalah pencipta dari dunia material, dan dunia material hanya manifestasi lahir dari “idea”. Bagi saya sebaliknya dari itu, idea tidak lain daripada dunia material yang terefleksikan oleh pikiran manusia dan dipindahkan menjadi buah pikiran” (Marx, 1986: 11).*

Sampai pada bahasan ini, tampak sekali Marx sangat menekankan pentingnya kondisi-kondisi material, sehingga cenderung dinilai sangat mengabaikan kenyataan kesadaran subjektif. Namun demikian, penelusuran yang seksama terhadap pikiran-pikiran Marx sesungguhnya tidaklah demikian halnya. Posisi kesadaran subjektif dalam lingkungan-lingkungan material dalam konstruksi pemikiran Marx haruslah dilihat sebagai posisi yang dikondisikan. Marx jadinya tidak mengabaikan samasekali kedudukan penting kesadaran subjektif.

Asumsi ini dapat dilihat dalam ungkapan Marx sendiri, sebagai berikut:

## Agama Sebagai Unversum Simbolik

*“Manusia membuat sejarahnya sendiri, tetapi mereka tidak membuatnya secara sesukanya; mereka tidak membuat sejarah dalam lingkungan yang mereka pilih sendiri, tetapi dalam lingkungan yang secara langsung dihadapi dari masa lalu. Tradisi dari semua generasi yang telah tiada menekan seperti suatu mimpi buruk dalam benak orang yang masih hidup” (Diambil dari kutipan Ritzer, 1996: 154).*

Posisi kesadaran subjektif yang dikondisikan ini menunjukkan bahwa pola hubungan manusia dengan struktur sosial tidak searah begitu saja, tapi bersifat dialektis. Titik-tolak dialektika ini bagi Marx berada dalam lingkungan-lingkungan material. Tentunya, inilah yang membedakannya dengan Hegel.

### 2. Emile Durkheim: Faktisitas Struktur Sosial

Asumsi umum yang fundamental yang mendasari pendekatan Durkheim terhadap sosiologi adalah bahwa fakta sosial itu nyata dan mempengaruhi kesadaran individu serta perilakunya. Fakta sosial ini berbeda dari karakteristik psikologis dan biologis, serta karakteristik individu lain-lainnya (Johnson, 1994: 174). Asumsi ini sesungguhnya mencerminkan suatu posisi yang umumnya berhubungan dengan *realisme sosial*. Artinya, masyarakat dilihat sebagai sesuatu yang nyata, berbeda secara terlepas dari individu-individu yang kebetulan termasuk di dalamnya dan bekerja menurut prinsip-prinsipnya sendiri yang khas, yang tidak mencerminkan maksud-maksud individu yang sadar (Johnson, 1994: 214)

Ada tiga karakteristik fakta sosial yang dikembangkan oleh Durkheim yang berbeda dengan fakta individu. *Pertama*, fakta sosial bersifat eksternal terhadap individu. *Kedua*, fakta sosial itu memaksa individu. *Ketiga*, fakta sosial itu bersifat

umum atau tersebar secara meluas dalam suatu masyarakat (Durkheim, 1964: 2).

Ketiga karakteristik dari fakta sosial tersebut bisa dengan jelas bila dilihat dalam ungkapan Durkheim berikut ini:

*“Jadi kita sampai pada satu titik dimana kita dapat merumuskan dan menentukan dengan tepat batas-batas bidang sosiologi. Ini terdiri dari hanya suatu kelompok gejala terbatas. Suatu fakta sosial harus dikenai oleh kekuatan memaksanya yang bersifat eksternal yang memaksa atau mampu memaksa individu, dan hadirnya kekuatan ini dapat dikenal kalau tidak diikuti, baik dengan adanya suatu sanksi tertentu maupun perlawanan yang diberikan kepada setiap usaha individu yang cenderung melanggarnya. Namun orang dapat juga mengenalnya dengan terse-barnya fakta sosial itu dalam kelompok itu, asalkan... dia memperhatikan... bahwa eksistensi fakta sosial itu sendiri terlepas dari bentuk-bentuk individu yang diasumsikan dalam penyebarannya itu” (Durkheim, 1964: 10).*

Fakta sosial di sini meliputi kebiasaan-kebiasaan, adat-istiadat dan cara hidup umumnya manusia sebagaimana yang terkandung pada institusi-institusi, hukum-hukum, moral-moral, dan ideologi-ideologi politis. Semua ini memang bisa bekerja di dalam kesadaran individu tetapi mereka itu merupakan fenomena yang dapat dibedakan dari kesadaran individu itu sendiri. Fakta sosial berada “di luar” diri individu dalam arti bahwa fakta itu datang kepadanya dari luar dirinya sendiri dan menguasai tingkah-laku. Karena itu, ilmuwan sosial mesti memperlakukan fakta sosial sebagai “benda-benda” (Durkheim, 1964: 3).

Durkheim, dengan menempatkan fakta sosial sebagai benda-benda, menempatkan setiap gejala sosial sebagai yang teramati dan terukur. Dia, misalnya, menyamakan “kepadatan sosial” dengan konsentrasi populasi, memakai statistik untuk membuat pernyataan-pernyataan faktual umum mengenai

## *Agama Sebagai Universum Simbolik*

masyarakat masyarakat sebagai keseluruhan, dan menganggap proses-proses teramati dari berbagai jenis sanksi hukum sebagai ciri-ciri permukaan dari kenyataan sosial yang mendasarinya (Campbell, 1994: 168). Itulah kekhususannya, sehingga realitas sosial oleh Durkheim disebut sebagai *realitas sui generis*.

Tujuan dari kerangka berpikir di atas adalah menangkap fenomena-fenomena sosial dalam hukum-hukum yang mengartikulasikan pengulangan-pengulangan yang tetap dari rangkaian-rangkaian yang dapat diamati. Melalui penetapan kejajakan-kejajakan tersebut akan ditemukan sebab-akibat segala fenomena sosial yang sepenuhnya ada dalam fenomena sosial itu sendiri bukannya pada unsur-unsur pra-sosial kodrat manusia. Menurut Durkheim, fakta-fakta tersebut tidak bisa begitu saja di-reduksi ke taraf-taraf kenyataan yang lebih rendah sebagaimana dalam psikologi dan biologi (Durkheim, 1964: 45).

Ciri khas positivisme Durkheim ini adalah usaha untuk mendekati masyarakat sebagai sebuah kenyataan organis yang independen yang memiliki hukum-hukumnya sendiri, perkembangan dan hidupnya sendiri. Ini semua sangat berkaitan dengan pendiriannya yang sangat deterministik, yakni individu tidak berdaya dihadapan pembatasan-pembatasan dari kekuatan-kekuatan sosial yang menghasilkan penyesuaian diri dengan norma-norma sosial (Campbell, 1994: 170).

Sampai pada tingkat bahasan ini, Durkheim mempunyai pandangan yang khas tentang individu dan masyarakat. Bagi Durkheim, 'Individu' adalah sebuah kategori residual dari apa yang disebut dengan masyarakat. Sisa ini tidak lebih daripada sebuah substratum yang seragam. Apa yang biasanya dianggap sebagai ciri-ciri universal kodrat manusia,

termasuk kemampuan untuk memilih dan bernalar, sebenarnya merupakan produk situasi lingkungan yang sama-sama dimiliki semua manusia. Sementara itu, masyarakat pada dasarnya adalah fenomena moral atau normatif, yang menyangkut pengaturan tingkah-laku individu melalui sebuah sistem yang dipaksakan atau sistem eksternal yang memaksakan nilai-nilai dan aturan-aturan (Campbell, 1994: 174).

### 3. Max Weber: *Tindakan-tindakan Individu*

Posisi Weber dalam wacana sosiologi berhubungan dengan posisi nominalis, yakni bahwa hanya individu-individu yang riil secara objektif. Adapun masyarakat hanyalah satu nama yang menunjuk pada sekumpulan individu-individu (Johnson, 1994: 214). Bagi Weber, bukanlah struktur-struktur sosial atau peranan-peranan sosial yang pertama-tama menghubungkan orang dan menentukan isi corak kelakuan mereka, melainkan “arti-arti” subjektif yang dikenakan orang kepada kelakuan mereka (Veeger, 1993: 175). Hal ini dikarenakan kondisi manusia sebagai kondisi yang menuntut pelaksanaan pilihan-pilihan dalam hubungannya dengan tujuan-tujuan akhir dari tingkah-laku. Manusia, pada taraf tertentu, harus memilih nilai-nilainya dan memutuskan sendiri bagaimana tindakan-tindakannya menjadi rasional, emosional atau tradisional. Kodrat manusia mempunyai kecenderungan untuk membuat pilihan-pilihan nilai (Campbell, 1994: 210). “Tindakan sosial”, dengan demikian, tentunya selalu berpangkal dari tindakan individu yang memiliki makna subjektif, dan diarah pada orang lain (Campbell, 1994: 204).

Namun demikian, posisi struktur sosial, dalam perspektif Weber, bukanlah sebagai suatu kenyataan empirik

## *Agama Sebagai Universum Simbolik*

yang ada terlepas dari individu-individu. Ia lebih didefinisikan oleh Weber sebagai sesuatu yang bersifat probabilitas (Johnson, 1994, 222). Itu artinya, Weber tidak menempatkan persoalan kausalitas sebagai sesuatu yang bersifat satu arah (*one way model*). Bagi Weber selalu dimungkinkan adanya beberapa faktor yang mewarnai suatu kejadian sosial. Suatu sebab bisa menjadi akibat jika ia bersifat *memadai* untuk kejadian yang akan mengikutinya. Inilah yang disebut Weber sebagai *adequate causality* (Ritzer, 1996: 225).

Walaupun demikian, untuk memahami kenyataan sosial yang ada, Weber secara metodologis lebih menempatkan konsep tindakan individual yang bermakna sebagai pusat teori sosiologinya. Titik-tolak ini diambil atas dasar pertimbangan bahwa ciri dari suatu hubungan-hubungan sosial adalah hubungan-hubungan tersebut bermakna bagi mereka yang mengambil bagian di dalamnya. Itu sebabnya kemudian bahwa pemahaman mengenai corak masyarakat hanya dapat dicapai melalui suatu pemahaman mengenai segi-segi subjektif. Melalui analisis atas berbagai macam tindakan manusia inilah dapat diperoleh pengetahuan tentang masyarakat (Campbell, 1994: 199).

Weber kemudian, atas dasar titik-tolaknya pada tindakan individu, mendefinisikan sosiologi sebagai sebuah ilmu yang mengusahakan pemahaman interpretatif mengenai tindakan sosial untuk menghasilkan sebuah penjelasan kausal mengenai gejala-gejala dalam masyarakat (Campbell, 1994: 201). Corak sosiologi ini sesungguhnya merupakan bentuk kompromistis Weber atas perselisihan positivisme tentang generalisasi-generalisasi kausal dengan pandangan partikularistik sejarawan atas relevansi analisis kausal terhadap tingkah-laku manusia (Ritzer, 1996: 221).

Pemahaman interpretatif ini dalam kerangka metodologinya tidak lain adalah *verstehen*. Pemikiran Weber tentang *Verstehen* ini sesungguhnya merupakan bentuk perluasan penerapan hermeneutika atas teks kepada kehidupan sosial, khususnya tahapan-tahapan subjektif dari indi-vidu (Ritzer, 1996: 223). Kerangka kerja metode ini adalah memahami sebuah tindakan sebagai tindakan yang khas, lalu bergerak ke arah generalisasi kausal (Campbell, 1994: 205). Tujuan Weber tidak lain adalah masuk ke “arti-arti” subjektif yang berhubungan dengan berbagai “kategori interaksi manusia”, sehingga bisa memahami arah perubahan sosial yang terjadi dalam suatu masyarakat (Johnson, 1994: 215).

Berdasarkan pola kerja metode inilah, konsep tipe-tipe ideal (*ideal types*) dibangun oleh Weber. Pengertian dari tipe-tipe ideal di sini adalah suatu alat *heuristic*, yang berguna untuk penelitian empiris dalam memahami aspek spesifik dari dunia sosial (Ritzer, 1996: 226). Weber menjelaskan hal ini sebagai berikut:

*“Suatu tipe ideal dibentuk dengan suatu penekanan yang berat sebelah mengenai satu pokok pandangan atau lebih, atau dengan sintesa dari gejala-gejala individual konkret, yang sangat tersebar, memiliki sifatnya sendiri-sendiri, yang kurang lebih ada dan kadang-kadang tidak ada, yang diatur menurut titik-pandangan yang diberi tekanan secara berat sebelah ke dalam suatu konstruk analitis yang terpadu... Dalam kemurnian konseptualnya, konstruk mental ini... tidak dapat ditemukan secara empiris dimanapun secara nyata (Weber, 1949: 90).*

Tipe ideal merupakan contoh model kegiatan-kegiatan sosial yang dipakai dalam menafsirkan tingkah-laku manusia. Ia adalah ekstrapolasi-ekstrapolasi atas segi-segi tindakan yang dipilih yang membentuk sebuah kompleks yang dapat

## *Agama Sebagai Universum Simbolik*

dimengerti, yang dengannya seorang peneliti bisa memahami tingkah-laku aktual (Campbell, 1994: 206).

### 4. Alfred Schutz: *Pengalaman Intersubjektif dan Dunia Sehari-hari*

Menurut Schutz, problem utama dalam ilmu sosial adalah studi tentang dunia kehidupan sehari-hari (*the world of daily life*), tentang realitas akal sehat (*common sense*) yang didiami oleh setiap orang bersama sesamanya yang lain dengan begitu saja (*taken-for-granted*) (Natanson, 1986: 72). Tugas seorang fenomenolog sosial, dalam konteks ini, adalah menemukan, menggambarkan, dan menganalisa ciri-ciri esensial dari dunia biasa ini (*mundane world*).

Dunia kehidupan sehari-hari ini adalah dunia yang paling fundamental dan dunia terpenting bagi manusia. Dia menjadi tatanan tingkat satu (*the first-order reality*), yang sekaligus menjadi sumber dan dasar bagi pembentukan tatanan-tatanan lainnya. Bahasa dan makna, misalnya, dibentuk dalam dunia kehidupan sehari-hari, dan terjadi juga interaksi antara anggota-anggota masyarakat. Dari semua ini kemudian dibangun berbagai tipe harapan dan tingkah laku. Berdiri, atas dasar tatanan tingkat pertama ini, berbagai tatanan tingkat kedua (*the second order reality*) seperti ilmu pengetahuan, filsafat, atau teknologi. Dunia kehidupan sehari-hari, dengan demikian, merupakan kenyataan yang paling dasar yang tanpanya kenyataan-kenyataan sosial lainnya tidak dapat dipahami karena kehilangan landasannya. Dunia kehidupan sehari-hari, dengan demikian, bukanlah sekedar suatu realitas, tetapi merupakan realitas terpenting dalam kehidupan manusia dan menjadi realitas utama (*the paramount reality*) (Schutz, 1962: 234).



Arti penting dari dunia kehidupan sehari-hari ini tampak sekali dalam ungkapan Schutz berikut ini:

*“Dunia kehidupan sehari-hari [ini] merupakan dasar (archetype) pengalaman kita terhadap realitas. Semua wilayah-wilayah makna yang lain bisa dianggap sebagai modifikasinya” (Schutz, 1962: 233).*

Namun demikian, pengalaman sosial yang terjadi di dalam dunia sehari-hari tersebut bukanlah suatu bentuk pengalaman yang hampa makna, tetapi merupakan bentuk pengalaman yang dibentuk dalam jaringan-jaringan dimensi, relasi, dan bentuk pengetahuan yang sangat rumit. Jaringan-jaringan tersebut mendasari pengalaman fundamental setiap makhluk sosial. Artinya, ia terlahir sebagai penduduk suatu dunia-hidup, hidup dalam suatu dunia intersubjektif, dan berpartisipasi dalam relasi dan interaksi dengan manusia-manusia lainnya dalam suatu arena kehidupan. Realitas sosial itu diterima sebagai *a pragiveness of sociality*, suatu dunia yang dialami sebagai suatu bentuk yang terorganisir, suatu kancah pergaulan yang mempunyai sejarah tertentu, dan ia terlibat di dalamnya. Keberadaan dunia pengalaman itu, dalam sikap naturalnya, tidak pernah dipersoalkan (*taken-for-granted*) dan menjadi dunia akal sehat (*the common sense world*) dengan berbagai dinamika kehidupan (Schutz, 1962, 234).

Karena sifat dari dunia kehidupan sehari-hari itu bersifat *taken for granted*, maka kerangka dasar bagi pengertian manusia tentang realitas dunianya sendiri adalah akal sehat (*common-sense*). Akal sehat didefinisikan sebagai pengetahuan yang ada pada setiap orang yang sadar. Pengetahuan ini sebagian besar tidak berasal dari penemuan sendiri, tapi diturunkan secara sosial dari orang-orang sebelumnya. Dari akal-sehat inilah lambat-laun terbentuk tumpukan tipefikasi

## *Agama Sebagai Universum Simbolik*

atau konstruksi makna yang rumit (Schutz, 1980: 141). Inilah yang menjadi dasar individu untuk melakukan suatu interaksi sosial.

Tipefikasi itu sendiri adalah susunan dan bentukan tipe-tipe pengertian dan tingkah-laku untuk memudahkan pengertian dan tindakan. Pengertian seperti sopir, dosen, mahasiswa, atau pegawai adalah tipe-tipe pengertian dan tingkah laku yang relatif sama dalam kelompoknya, sekalipun anggapan ini tidak selalu benar. Tipefikasi yang tidak lain merupakan generalisasi ini sesungguhnya tidak bisa dihindari dalam dunia akal sehat karena tanpa generalisasi dalam tipe-tipe tersebut akan terlalu sulit bagi seseorang untuk mengembangkan pengertian dalam setiap interaksinya. Hal ini dikarenakan seseorang harus menyelidiki benar-benar tingkah-laku tiap individu dan menyusun pengertian seseorang dari awal (Schutz, 1980: 142).

Tipefikasi ini tidak hanya menyangkut pandangan dan tingkah laku, tetapi menyangkut juga pembentukan makna. Hal ini terjadi karena orang-orang yang terlibat dalam komunikasi melalui bahasa dan interaksi sosial membangun semacam sistem relevansi bersama, dengan melepaskan dari tiap individu atau tiap peristiwa hal-hal yang bersifat individual untuk merujuk satu atau beberapa ciri yang sama yang dianggap relevan (Campbell, 1994: 238).

Akar segala hal yang telah dijelaskan di atas adalah menyangkut “intensionalitas kesadaran manusia yang terarah secara transendental kepada orang lain”. Itulah sebabnya, bisa dibedakan antara “perilaku sosial” dan “tindakan sosial”. Jika perilaku sosial merupakan bentuk intensionalitas kesadaran yang terarah secara transendental kepada orang lain dan muncul dalam aktivitas yang spontan,

maka tindakan sosial selain terarah kepada orang lain juga harus punya dampak eksternal tertentu (Schutz, 1980: 143).

Menurut Schutz, dalam tindakan sosial, pelakunya harus mengarahkan perhatian kepada makna subjektif orang lain (*other-orientation*). Keterarahan ini berdasarkan suatu rencana dengan motif-tujuan tertentu yang bisa mempengaruhi orang lain (*effecting-the-other*) melalui ekspresi atau signifikasi eksternal atau pengaruh sosial (*social effecting*) lainnya. Tindakan sosial dapat dirumuskan sebagai aksi intensional yang terarah berdasarkan proyeksi dan motif-tujuan tertentu. Lalu dimanifestasikan melalui ekspresi atau signifikasi eksternal tertentu dengan maksud mempengaruhi orang lain. Aksi-aksi *other-orientation* dan *effecting-the-others* ini mengandung suatu pengertian terjadinya suatu “relasi-orientasi” atau suatu “relasi-mempengaruhi”. Jika bentuk relasi ini terjadi di antara dua atau lebih pelaku sosial, maka terjadi “relasi sosial (Schutz, 1980: 151).

Dari dua tipe relasi sosial inilah terbentuk berbagai variasi wilayah dunia sosial, yakni dunia sosial yang langsung dialami (*world of consociates, Umwelt*), dunia orang-orang sezaman (*world of contemporaries, Mitwelt*), dunia para pendahulu (*world of predecessors, Vorwelt*), dan dunia para pengganti (*world of successors, Folgewelt*) (Ritzer, 1996: 400).

##### 5. George Herbert Mead: *Interaksi Manusia dan Pikiran*

Posisi perspektif Mead dalam sosiologi sesungguhnya mencerminkan perspektif behaviorisme sosial (Ritzer, 1996: 363). Posisi ini merupakan bentuk perluasan dari behaviorisme John B. Watson, yang hanya berupa *stimulus-response*, yakni bahwa perilaku dapat dijelaskan menurut gerak-gerak refleks yang dipelajari atau yang sudah menjadi

## *Agama Sebagai Universum Simbolik*

kebiasaan, rangsangan-rangsangan lingkungan, atau proses-proses psikologis, yang pada prinsipnya, dapat diukur secara empiris. Adapun keadaan kesadaran atau proses mental tidak diperhitungkan sama sekali karena tidak dapat diukur secara empiris. Kesadaran atau proses-proses mental hanya ditempatkan dalam konteks psikologi empiris (Ritzer, 1996: 362).

Menurut Mead, pola hubungan manusia dengan lingkungannya atau sesamanya tidaklah bersifat reflektif semata, tapi lebih merupakan hubungan yang dialektis. Posisi yang dialektis inilah yang tercermin pada dimensi pikiran (*mind*) yang menjadi kapasitas organisme manusia (Johnson, 1990: 10).

Bagi Mead, peran pikiran (*mind*) dalam diri manusia adalah untuk mengartikan dan menafsirkan benda-benda dan kejadian-kejadian yang dialami. Namun demikian, cara manusia mengartikan dunia dan diri-sendiri di sini sangatlah berhubungan erat dengan masyarakatnya (Veeger, 1993: 222). Artinya, manusia mengenakan arti-arti tertentu kepada dunianya sesuai dengan skema-skema interpretasi yang telah disampaikan kepadanya melalui proses-proses sosial (Ritzer, 1996: 365-366).

Tampak sekali di sini bahwa pikiran dalam perspektif Mead bukanlah suatu entitas yang harus dihubungkan dengan tempat. Namun demikian, pikiran merupakan proses, yang dengan proses itu individu menyesuaikan dirinya dengan lingkungannya. Adapun proses ini adalah komunikasi dan interaksi dimana individu-individu saling mempengaruhi, saling menyesuaikan diri, atau dimana tindakan-tindakan individu saling cocok (Turner, 1986: 314). Pikiran, dengan demikian, lebih dilihat dalam konteks fungsionalnya (Ritzer, 1996: 363).

Dinamika proses komunikasi ini dapat ditunjukkan pada setiap berlangsungnya “percakapan isyarat”, yang merupakan dasar bagi kemungkinan munculnya respon yang sama, yang bisa memberikan arti isyarat. Dari sinilah dimungkinkan munculnya arti-arti bersama yang akan membentuk komunikasi simbol. Karakteristik khusus dari komunikasi simbol manusia adalah bahwa dia tidak hanya terbatas pada isyarat-isyarat fisik semata, tapi juga kata-kata yang merupakan simbol-simbol suara yang mengandung arti-arti bersama dan bersifat standar. Mead, dengan menekankan ini, sesungguhnya ingin menegaskan bahwa orang dapat merangsang dirinya sendiri dalam cara yang sama seperti mereka dapat merangsang orang lain (Johnson, 1990: 12-14). Ini artinya, komunikasi sebagai bagian dari cara manusia berinteraksi dengan sesamanya selalu dalam konteks yang saling mempengaruhi.

Hubungan antara komunikasi dengan kesadaran subjektif, dalam pandangan Mead, sedemikian dekat, sehingga proses berpikir subjektif atau refleksi dapat dilihat sebagai sisi yang tak kelihatan dari komunikasi. Ini artinya, sebagaimana sifat dari komunikasi itu sendiri, proses berpikir subjektif selalu mendasarkan pada sifatnya yang dialogis timbal-balik antara perspektifnya sendiri dengan perspektif orang lain yang terlibat. Hal ini sangat tampak sekali bahwa proses berpikir sering dimulai atau dirangsang oleh munculnya suatu masalah atau hambatan yang menghalangi tindakan-tindakan individu untuk memenuhi kebutuhan atau tujuannya. Kesadaran atau berpikir subjektif dan interpretasi terhadap rangsangan-rangsangan lingkungan tidak berhubungan dengan model *stimulus-response* atau model perilaku refleks yang dipelajari (Johnson, 1990: 14-16).

## *Agama Sebagai Universum Simbolik*

Sampai pada konteks inilah, meskipun konsep diri manusia berada dalam kesadaran subjektif, individu tidaklah dilahirkan dengan suatu konsep-diri. Manusia secara bertahap memperoleh suatu konsep-diri dalam interaksinya dengan orang-orang lain sebagai bagian dari proses yang sama dengan mana pikiran itu muncul. Hal ini mengingat bahwa konsep-diri terdiri dari kesadaran individu mengenai keterlibatannya dalam seperangkat hubungan sosial yang sedang berlangsung. Kesadaran-diri ini merupakan hasil dari suatu proses reflektif yang tidak kelihatan dimana individu itu melihat tindakan-tindakan pribadi dari titik pandang orang lain (Zeitlin, 1998: 347).

Sehubungan dengan proses-proses inilah, konsep “pengambilan peran” (*role taking*) amatlah penting dalam pembentukan konsep-diri manusia. Artinya, semakin seseorang mengambil-alih atau membatinkan peranan-peranan sosial, semakin terbentuk pula identitas atau kediriannya. Pada akhir proses ini seseorang yang bersangkutan akan memiliki suatu gambaran tentang *generalized other*, yaitu “orang lain pada umumnya”, yang merupakan simbolisasi abstrak tentang standar tindakan-tindakan sosial yang ditetapkan dalam masyarakat. Individu, dalam konteks ini, dimasyarakatkan melalui proses-proses psikoilogis, sehingga menjadi *representan* kelompok atau masyarakatnya (Veeger, 1993: 223-224). Namun demikian, konsep-diri tidaklah terbatas pada persepsi-persepsi orang secara pasif mengenai reaksi-reaksi dan definisi-definisi orang lain. Individu juga merupakan subjek yang bertindak. Dimensi diri, dengan demikian, terdiri dari diri sebagai objek yang ditunjukkan oleh Mead dengan “*me*”, dan diri sebagai subjek yang ditunjukkan dengan “*I*”. Dimensi kedirian yang

demikian ini tidak lepas dari ruang kapasitas yang dimiliki manusia atas spontanitas dan kebebasan (Turner, 1986: 315-316). Artinya, manusia selalu berkoeksistensi di antara kebebasannya sebagai makhluk yang berkesadaran dan diterminitas sosial yang melingkupinya.

### **C. Metode dan Titik-tolak Pemikiran**

Format pemikiran Berger tentang dunia sosial, sebagaimana yang telah diungkapkan sebelumnya, sesungguhnya merupakan suatu analisa sosiologis mengenai kenyataan di tingkat eksistensi kehidupan sehari-hari yang membimbing perilaku dalam kehidupan sehari-harinya. Kenyataan itu secara khas tampil bagi akal-sehat anggota masyarakat biasa (Berger & Luckmann, 1967: 19).

Menurut Berger, agar supaya kenyataan hidup sehari-hari itu bisa dipahami, maka terlebih dahulu harus dijelaskan sifat intrinsiknya sebelum memulai analisa sosiologis. Atas kebutuhan inilah, perlu sekali untuk masuk pada penjelasan-penjelasan dalam persoalan-persoalan filsafat (Berger & Luckmann, 1967: 19).

Berger menjelaskan posisi wacana filosofis dalam kajian sosiologi pe-ngetahuannya, sebagai berikut:

*Untuk tujuan ini... kami memberikan garis-garis besar ciri-ciri utama dari apa yang kami anggap sebagai suatu pemecahan yang memadai bagi masalah filosofis ini — memadai, segera kami tambahkan, dalam arti bahwa ia dapat dijadikan titik-tolak bagi analisa sosiologis. Karena itu pertimbangan-pertimbangan berikut ini merupakan semacam prolegomena filosofis dan, pada dirinya sendiri bersifat pra-sosiologis (Berger & Luckmann, 1967: 20)*

Untuk mencapai titik-tolak tersebut, Berger lebih cenderung memilih fenomenologi sebagai metode

## *Agama Sebagai Universum Simbolik*

pendekatan dalam memberi basis utama bagi kajian sosiologinya.

Berger, dalam konteks inilah sesungguhnya banyak dipengaruhi oleh fenomenologi eksistensial yang menekankan analisa dunia kehidupan (*life world*), yaitu keseluruhan pengalaman manusia yang dilingkupi oleh lingkungan alamiah, objek buatan manusia dan berbagai peristiwa — realitas kehidupan sehari-hari yang diistilahkan dengan realitas utama (*paramount reality*). Pengaruh fenomenologi eksistensial itu terlihat juga dalam pandangannya tentang manusia. Dunia manusia ditandai oleh keterbukaan. Perilaku manusia hanya sedikit saja ditentukan oleh naluri. Ia harus membentuk sendiri perilakunya. Ia harus memaksakan suatu tertib pada pengalamannya. Kegiatan pengaturan atau penertiban ini merupakan kegiatan yang berlangsung terus (Sastrapratedja, 1992: xiv).

Asumsi ini didasarkan dalam melihat kesadaran manusia sebagai kesadaran yang intensional, yakni selalu terarah kepada objek. Sebaliknya kesadaran juga dipengaruhi objek di luarnya.

Berger menegaskan hal ini sebagai berikut:

*Kesadaran selalu intensional; ia selalu terarah kepada objek. Kita, bagaimanapun, tidak akan dapat memahami apa yang dianggap sebagai semacam substratum (dasar) dari kesadaran itu sendiri, melainkan hanya kesadaran tentang sesuatu. Hal itu berlaku baik objek kesadaran itu dialami sebagai sesuatu yang termasuk dalam dunia fisik, lahiriah atau dipahami sebagai unsur suatu kenyataan subjektif batiniah (Berger & Luckmann, 1967: 20).*

Dari sini, hubungan manusia dan masyarakat dengan segala pranatanya lebih dilihat secara dialektis. Dari sini pula,



Berger memberikan alternatif terhadap determinisme yang menganggap individu semata-mata dibentuk oleh struktur sosial dan tidak mempunyai peran dalam pembentukan struktur sosial. Ia menolak kausalitas sepihak, sebagaimana yang terungkap dalam kutipan di bawah ini:

*“... Pemahaman dialektis atas manusia dan masyarakat sebagai produk-produk timbal-balik memungkinkan suatu sintesis teoritis atas pendekatan-pendekatan gaya Weber dan Durkheim terhadap sosiologi tanpa kehilangan makna fundamental salah satunya. Pemahaman Weber atas realitas sosial secara terus menerus dibentuk oleh pemaknaan manusiawi dan pemahaman Durkheim atas hal yang sama sebagai memiliki sifat choseite daripada sifat individu kedua-duanya adalah benar. Masing-masing dari mereka memaksudkan fondasi subjektif dan faktisitas objektif dari fenomena kemasyarakatan, yang dengan begitu menuju ke arah hubungan dialektis dari subjektivitas dengan objek-objeknya. Dengan cara yang sama, kedua pemahaman itu hanya benar kalau bersama-sama...”*  
(Berger, 1969: 187).

Keterhindaran dari setiap hipotesis kausal atau genetik inilah yang menjadi karakteristik dari analisa fenomenologi. Analisa ini lebih jauh lagi mempunyai karakteristik yang terhindar dari pernyataan-pernyataan ten-tang status ontologis dari fenomena yang sedang dianalisa. Melalui analisa fenomenologi ini dimungkinkan untuk menyingkap berbagai lapisan pengalaman, dan berbagai struktur makna yang terlibat (Berger & Luckmann, 1967: 20).

## **D. Gagasan Dasar Pemikiran Berger**

### **1. Kenyataan Hidup Sehari-hari dan Karakteristiknya**

Analisa sosiologi pengetahuan yang dibangun oleh Berger, sebagaimana yang diungkapkan di atas, adalah mengenai kenyataan hidup sehari-hari yang membimbing

## *Agama Sebagai Universum Simbolik*

perilaku dalam kehidupan sehari-hari. Menurut Berger, di antara anekaragam kenyataan yang dihadapi manusia, terdapat satu kenyataan yang menampilkan diri sebagai kenyataan *par excellence*. Itulah kenyataan hidup sehari-hari, sehingga disebut sebagai kenyataan utama (*paramount*). Ia disebut dan diposisikan begitu karena sangat mempengaruhi kesadaran dengan cara yang paling masif, mendesak dan mendalam (Berger & Luckmann, 1967: 21, 23).

Kenyataan hidup sehari-hari tidak hanya diterima begitu saja sebagai kenyataan oleh anggota masyarakat biasa dalam perilaku yang mempunyai makna subjektif dalam kehidupan mereka. Ia juga merupakan satu dunia yang berasal dari pikiran-pikiran dan tindakan-tindakan mereka, dan dipelihara sebagai yang “yang nyata” oleh pikiran dan tindakan itu, sehingga cenderung untuk menganggapnya sebagai suatu hal yang normal dan sudah jelas-dengan-sendirinya. Dari kenyataan inilah terbentuk sikap alamiah seseorang padanya. Seseorang juga memahami kenyataan hidup sehari-hari sebagai suatu kenyataan yang tertib dan tertata. Kenyataan hidup sehari-hari, tampaknya sudah diobjektifikasi. Artinya, sudah dibentuk oleh suatu tatanan objek-objek yang sudah dibentuk *sebagai* objek-objek sejak sebelum seseorang hadir (Berger & Luckmann, 1967: 21).

Berger dalam konteks ini menegaskan sebagai berikut:

*Kenyataan hidup sehari-hari diorganisasikan di sekitar “sini” badan saya dan “sekarang” kehadiran saya. “Di sini dan sekarang” merupakan fokus perhatian saya kepada kenyataan hidup sehari-hari. Yang merupakan “di sini dan sekarang”, yang dihidirkan kepada saya dalam kehidupan sehari-hari merupakan realissimum (yang paling nyata) bagi kesadaran saya (Berger & Luckmann, 1967: 22).*

Kenyataan hidup sehari-hari itu, di samping terdiri dari kehadiran-kehadiran langsung, juga mencakup fenomen-fenomen yang tidak hadir “di sini dan sekarang”.

Ini berarti bahwa seseorang mengalami kehidupan sehari-hari dalam berbagai kadar kedekatan dan kejauhan, baik dari segi ruang maupun waktu. Yang paling dekat adalah wilayah kehidupan sehari-hari yang secara langsung dapat dimanipulasi. Wilayah ini mengandung dunia yang berada dalam jangkauan, dunia dimana seseorang bertindak untuk memodifikasinya atau dunia dimana seseorang bekerja. Dunia ini, dengan demikian, merupakan dunia *par excellence* bagi seseorang (Berger & Luckmann, 1967: 22).

Arti penting lainnya dari karakteristik kenyataan hidup sehari-hari tampak dalam wilayah makna-makna. Dibandingkan dengan kenyataan hidup sehari-hari, kenyataan-kenyataan lainnya tampak sebagai wilayah-wilayah makna yang berhingga (*finite*), daerah-daerah kantong (*enclave*) di dalam kenyataan utama yang ditandai oleh makan-makna dan modus-modus pengalaman yang sudah dibatasi. Kenyataan utama itu seakan-akan menyelimutinya pada semua sisi, dan kesadaran yang selalu kembali kepada kenyataan utama itu bagaikan dari suatu tamasya (Berger & Luckmann, 1967: 25).

Dunia kehidupan sehari-hari, sampai pada bahasan karakteristik di atas, secara struktural memiliki struktur ruang dan waktu. Artinya, ruang meliputi segala sesuatu yang berdimensi sosial sebagaimana pada fakta bahwa wilayah-wilayah manipulasi seseorang silang-menyilang dengan wilayah-wilayah manipulasi orang-orang lain. Adapun waktu merupakan satu sifat intrinsik dari kesadaran. Arus kesadaran selalu ditata menurut waktu, sehingga

## *Agama Sebagai Universum Simbolik*

menjadi suatu episode yang tak terelakkan sifatnya dan menjadi faktisitas yang harus diperhitungkan.

Struktur waktu juga memaksa. Begitu pula, struktur waktu itu memberikan historisitas yang menentukan situasi seseorang dalam dunia kehidupan sehari-hari (Berger & Luckmann, 1967: 27). Hanya di dalam struktur waktu inilah kehidupan sehari-hari memberi kekhasan kenyataan (*accent of reality*) kepada seseorang (Berger & Luckmann, 1967: 28).

### 2. Interaksi Intersubjektif dan Tipifikasinya

Kenyataan hidup sehari-hari itu selanjutnya menghadirkan diri kepada seseorang sebagai suatu dunia intersubjektif, suatu dunia yang dihuni seseorang bersama-sama dengan orang-orang lain. Intersubjektivitas ini membedakan dengan tajam kehidupan sehari-hari dari kenyataan-kenyataan lain yang seseorang sadari (Berger & Luckmann, 1967: 22).

Berger menggambarkan karakter intersubjektivitas ini sebagai berikut ini:

*Saya tidak dapat bereksistensi dalam kehidupan sehari-hari tanpa secara terus-menerus berinteraksi dan berkomunikasi dengan orang-orang lain. Saya tahu bahwa sikap alamiah saya terhadap dunia ini bersesuaian dengan sikap alamiah orang-orang lain, bahwa mereka juga memahami berbagai objektivikasi yang menata dunia ini, bahwa mereka juga mengorganisasi dunia ini di sekitar "sini dan sekarang" dari keberadaan mereka di dalam dunia itu, dan mempunyai proyek-proyek untuk dikerjakan di dalamnya (Berger & Luckmann, 1967: 23).*

Sikap alamiah adalah sikap kesadaran akal sehat justru karena ia mengacu kepada suatu dunia yang sama-sama dialami oleh orang banyak. Pengetahuan akal-sehat (*common*

*sense knowledge*) adalah pengetahuan yang seseorang punyai bersama-sama dengan orang-orang lain dalam kegiatan rutin yang normal dan sudah jelas-dengan-sendirinya, dalam kehidupan sehari-hari.

Kenyataan hidup sehari-hari dialami bersama dengan orang lain, dan adalah berlangsung dalam situasi tatap-muka, yang merupakan pro-totipikal dari interaksi sosial. Orang lain dihadirkan kepada seseorang dalam situasi tatap-muka yang saat-kini (*present*) jelas sekali bagi mereka berdua. Subjektivitas orang lain dalam situasi tatap-muka terbuka bagi seseorang melalui gejala-gejala yang maksimal (Berger & Luckmann, 1967: 28-29). Situasi ini juga bisa mereproduksi kekayaan akan gejala subjektivitas yang menampakkan diri. Hanya di sinilah subjektivitas orang lain benar-benar “dekat”. Kenyataan ini merupakan bagian dari kenyataan hidup sehari-hari secara keseluruhan, dan karena itu masif dan sifatnya memaksa (Berger & Luckmann, 1967: 29).

Hal lain yang juga penting untuk diperhatikan adalah orang lain itu dihadirkan *begitu saja* dalam situasi tatap-muka. Karena itu, masalah “apa dia itu” terus-menerus tersedia bagi saya. Ketersediaan ini berlangsung secara bersinambung dan pra-reflektif.

Sampai di sini, pola interaksi intersubjektif selalu dimediasi oleh skema-skema tipifikasi. Adapun skema-skema ini sendiri sudah dipolakan sejak semula (Berger & Luckmann, 1967: 30). Skema-skema tipifikasi itu merupakan dasar seseorang untuk dipahami dan “diperlakukan” dalam perjumpaan tatap-muka. Tipifikasi-tipifikasi ini secara terus-menerus mempengaruhi interaksi seseorang dengan yang lain. Oleh karena itulah, kenyataan sosial kehidupan sehari-hari dipahami dalam suatu rangkaian (*continuum*) berbagai

## *Agama Sebagai Universum Simbolik*

tipifikasi, yang menjadi semakin anonim dengan semakin jauhnya tipifikasi itu dari “di sini dan sekarang” dalam situasi tatap-muka (Berger & Luckmann, 1967: 33).

### 3. Cadangan Pengetahuan dalam Masyarakat

Apa yang telah dijelaskan di atas mengenai intersubjektivitas dan tipifikasi itu tidak akan memadai tanpa memahami konsep tentang cadangan pengetahuan. Aspek ini sangat mendasari keberlangsungan suatu interaksi intersubjektif dan pola tipifikasinya.

Cadangan pengetahuan masyarakat (*social stock of knowledge*) sesungguhnya merupakan bentuk akumulasi yang selektif dari pengalaman biografi maupun historis yang terus-menerus diobjektivasi dan dipelihara dalam masyarakat. Berkat akumulasi ini, terbentuklah suatu cadangan pengetahuan masyarakat (*social stock of knowledge*) yang dialihkan dari generasi ke generasi dan yang tersedia bagi individu dalam kehidupan sehari-hari (Berger & Luckmann, 1967: 41).

Cadangan pengetahuan masyarakat di sini berfungsi sebagai “penentu tempat” individu-individu dalam masyarakat dan dasar bagi “perlakukan” yang sesuai pada mereka. Oleh karena kehidupan sehari-hari didominasi oleh motif pragmatis, maka pengetahuan resep, artinya pengetahuan yang terbatas pada kompetensi pragmatis dalam kegiatan-kegiatan rutin, menduduki tempat yang menonjol dalam cadangan pengetahuan masyarakat (Berger & Luckmann, 1967: 42).

Cadangan pengetahuan masyarakat juga berfungsi dalam membedakan kenyataan menurut tingkat keakrabannya. Ia memberikan informasi yang kompleks dan

terinci tentang sektor-sektor kehidupan sehari-hari yang seringkali harus seseorang hadapi. Cadangan pengetahuan masyarakat itu selanjutnya memberikan kepada seseorang skema-skema tipifikasi yang diperlukan untuk kegiatan-kegiatan rutin utama dalam kehidupan sehari-hari, tidak hanya tipifikasi orang-orang lain, akan tetapi juga tipifikasi dari segala macam peristiwa dan pengalaman, baik yang sosial maupun yang alami. "Latar belakang alami dari peristiwa-peristiwa itu pun ditipifikasi di dalam kerangka cadangan pengetahuan itu. Dengan jalan menghadirkan diri kepada seseorang sebagai satu keseluruhan yang terintegrasi cadangan pengetahuan masyarakat itu juga memberikan kepada seseorang cara-cara untuk mengintegrasikan unsur-unsur yang berlainan dari pengetahuan seseorang sendiri (Berger & Luckmann, 1967: 43).

Kesahihan pengetahuan ini bagi seseorang diterima begitu saja olehnya sendiri dan oleh orang lain sampai ada perkembangan baru, yakni sampai timbul sebuah masalah yang tidak bisa dipecahkan dalam kerangka pengetahuan itu (Berger & Luckman, 1967: 44). Namun demikian, yang perlu digarisbawahi di sini adalah meskipun cadangan pengetahuan masyarakat menghadirkan dunia sehari-hari dengan cara yang terintegrasi, dengan diferensiasi menurut wilayah-wilayah keakraban dan kejauhan, ia tetap membiarkan totalitas dunia itu dalam keadaan tidak transparan. Kenyataan hidup sehari-hari selalu tampak sebagai sebuah wilayah yang terang yang di baliknya terdapat suatu latar belakang yang gelap. Pengetahuan seseorang mengenai kehidupan sehari-hari terstruktur menurut berbagai relevansi. Beberapa di antaranya ditentukan oleh kepentingan-kepentingan pragmatis seseorang yang paling dekat, dan yang lain oleh situasi umum seseorang dalam masyarakat (Berger & Luckmann,

### *Agama Sebagai Universum Simbolik*

1967: 45). Yang menjadi khas dari struktur relevansi ini bahwa struktur-struktur relevansi pokok yang mengacu kepada kehidupan sehari-hari disajikan kepada seseorang sudah dalam keadaan siap-pakai oleh cadangan pengetahuan masyarakat itu sendiri (Berger & Luckmann, 1967: 46). □



## **Bab III**

# **MANUSIA DAN DUNIA SOSIAL**

Ada dua arti penting mengapa bab ini dijadikan bagian dari proses penelitian yang sedang dilakukan: (1) untuk menunjukkan corak pemikiran Berger yang bersifat dialektis dalam memahami hubungan manusia dengan dunia sosialnya; (2) untuk memperlihatkan apa yang menjadi kerangka teoritis pemikiran Berger tentang arti penting posisi agama sebagai universum simbolik dalam dunia sosial yang akan dibahas pada bab berikutnya.

Poros pemikiran Berger yang ingin ditunjukkan dalam bab ini, sekaligus menjadi kerangka dasar bagi pemahaman bab selanjutnya, menyangkut usahanya untuk memahami hakikat manusia yang berada dalam proses eksistensi dalam dunia, bukannya dalam suatu pemahaman tentang substratum kodratnya, dan menyangkut usahanya untuk memahami dunia sosial yang bukan hadir secara alamiah dan tumbuh dari suatu esensinya yang ontologis, tapi sebagai konstruksi manusia itu sendiri, yang kemudian dibakukan dalam berbagai pranata sosial.

Asumsi tentang proses eksistensi manusia dan dunia sosial yang bersifat konstruktif ini, ditunjukkan Berger

## *Agama Sebagai Universum Simbolik*

melalui tiga teorinya tentang eksternalisasi, objektifikasi, dan internalisasi yang juga merupakan bentuk momentum dialektis yang selalu menjadi pengandaian manusia dalam pola hubu-ngannya dengan dunia sosial.

Dunia sosial, melalui kerangka inilah, dipahami secara dialektis sebagai kenyataan subjektif dan kenyataan objektif. Ini artinya, manusia dan dunia sosial selalu mengalami proses dialektika yang terus menerus. Oleh karena itulah, “sebab” dan “akibat” di tingkat sosial, bersifat saling mengandaikan, sebagaimana juga sifat dari tiga momentum tersebut yang saling mengandaikan. Namun demikian, pola hubungan tersebut tidaklah diandaikan secara stabil, tetapi selalu dihadapkan dengan tingkat kerawanan yang tinggi terhadap anomi yang ditimbulkan oleh apa yang disebut Berger sebagai “keberhinggaan eksistensial” (*the finitude of individual existence*) karena titik tolak eksistensi sosial manusia yang utama adalah interaksi dalam kehidupan sehari-hari.

### **A. Kedirian Manusia dan Dunianya**

Berdasarkan asumsi filosofis Husserl tentang kapasitas kesadaran yang intensional yang mendasari kedirian manusia (Berger & Luckmann, 1967: 20), maka Berger menempatkan kapasitas kedirian manusia sebagai titik-tolak argumentasi tentang pola relasi manusia dengan dunianya. Berger, dengan mengasumsikan tentang intensionalitas kesadaran Husserlian ini, sesungguhnya ingin menandakan bahwa “orientasi-dunia” merupakan kecenderungan yang khas manusiawi.

Asumsi ini tampak jelas ketika kedirian manusia itu dipahami Berger sebagai yang menempati kedudukan yang khas dalam dunia binatang. Kekhasan ini tercermin pada

ketidakpunyaannya terhadap lingkungan yang spesifik (Berger & Luckmann, 1967: 47). Tidak seperti binatang menyusui tingkat tinggi lain yang dilahirkan dengan suatu organisme yang sudah lengkap, manusia itu “belum selesai” saat dia dilahirkan (Berger, 1969: 4). Inilah yang menjadi ciri khas perkembangan ontogenetis manusia.

Periode *foetal* (janin) pada manusia berlangsung terus sampai dengan sekitar tahun pertama sesudah kelahirannya. Bayi manusia pada masa ini tidak hanya sudah berada *di dalam* dunia luar; ia juga mempunyai hubungan timbal-balik dengannya, dengan sejumlah cara yang kompleks. Organisme manusia itu secara biologis terus berkembang ketika ia berhubungan dengan lingkungannya. Proses menjadi manusia, dengan kata lain, berlangsung dalam hubungan timbal-balik dengan suatu lingkungan. Manusia yang sedang berkembang itu tidak hanya berhubungan secara timbal-balik dengan suatu lingkungan alam tertentu, tetapi dengan suatu tatanan budaya dan sosial yang spesifik, yang dihubungkan dengannya melalui perantara orang-orang berpengaruh (*significant others*) yang merawatnya (Berger & Luckmann, 1967: 48).

Semua ini sesungguhnya berkaitan dengan hubungan-hubungan yang khas manusiawi antara organisme dan diri. Hubungan ini merupakan hubungan ekstrinsik. Manusia, di satu pihak, adalah tubuh dan, sementara di pihak lain adalah yang mempunyai tubuh. Artinya, manusia mengalami dirinya sendiri sebagai suatu entitas yang tidak identik dengan tubuhnya, tetapi sebaliknya, yang memiliki tubuh itu yang dapat mempergunakannya. Pengalaman manusia, dengan demikian, mengenai dirinya sendiri selalu mengambang dalam keseimbangan antara keberadaan *sebagai tubuh* dan

## *Agama Sebagai Universum Simbolik*

*mempunyai tubuh*, suatu keseimbangan yang harus diperbaiki berulang-ulang (Berger & Luckmann, 1967, 50).

Inilah yang disebut oleh kaum fenomenolog sebagai fenomena unik dari “kebertubuhan” manusia (Bertens, 1987). Saya dalam kehidupan biasa cenderung menyamakan “aku” dengan apa yang saya punya. Padahal, *mempunyai* selalu berarti juga ‘mampu untuk...’ Tetapi anehnya, kuasa yang terkandung dalam milik itu gampang bisa berubah statusnya, sampai akhir-nya si pemilik dikuasai oleh miliknya. Inilah yang oleh Marcel bahwa tapal batas antara “Ada” dan “mempunyai” mengalami kekaburan (Bertens, 1996: 66-70). Ini artinya, tubuh itu bukan subjek begitu saja dan bukan objek begitu saja, tapi pada waktu yang bersamaan harus dikatakan juga bahwa tubuh adalah kedua-duanya. Menurut Marcel aku *adalah* tubuhku, tetapi serentak juga harus ditambah bahwa dipandang dari segi lain aku juga *mempunyai* tubuhku. Semua ini merupakan cerminan cara beradanya tubuh yang khas sebagai penengah antara manusia dan dunianya (Bertens, 1987: 59). Lewat tubuh aku menghadap orang lain dan menuju benda-benda. Adapun orang lain juga menjumpai aku lewat tubuhku dan barang-barang menyajikan diri kepadaku lewat tubuhku pula. Tubuh merupakan penghubung antara subjek dan dunianya. Tubuh memainkan peranan sebagai “penengah”, tetapi penengah dalam arti yang unik, karena di satu pihak tak terpisahkan dengan aku dan di lain pihak berakar dalam dunia (Bertens, 1987: 58).

Sampai pada konteks ini, juga terrefleksikan dalam masalah ini keadaan organisme manusia yang “belum selesai” pada saat dilahirkan itu erat kaitannya dengan sifat yang relatif tidak terspesialisasinya struktur instinktualnya. Struktur instinktual manusia pada saat dilahirkan tidak terspesialisasi dan tidak diarahkan pada suatu lingkungan

yang khas spesiesnya. Tidak ada dunia manusia, dengan demikian, sebagaimana dalam pengertian dunia binatang. Dunia manusia adalah suatu dunia yang harus di-bentuk oleh aktivitas manusia sendiri (Berger, 1969: 4-5). Hal ini sudah tentu merupakan petunjuk yang sangat jelas bahwa hubungan manusia dengan lingkungannya bercirikan pada keterbukaan dunia (*world-openness*) (Berger & Luckmann 1967: 47).

Fenomena-fenomena kedirian manusia inilah yang mewarnai proses manusia “menjadi manusia”. Ada suatu dasar biologis dengan kata lain, bagi proses “menjadi manusia” dalam arti perkembangan kepribadian dan perolehan budaya. Meskipun ada batas fisiologis dalam hal kemungkinan dan keragaman cara-cara untuk menjadi manusia dalam hubungan timbal-balik dengan lingkungan, organisme manusia menunjukkan suatu kekenyalan yang sangat besar dalam tanggapannya terhadap kekuatan-kekuatan lingkungan yang bekerja terhadapnya (Berger & Luckman, 1967: 48).

Berger menegaskan masalah ini sebagai berikut:

*... tidak ada kodrat (nature) insani dalam arti suatu substratum yang telah ditetapkan secara biologis dan yang menentukan keaneka-ragaman bentukan-bentukan sosio-kultural. Yang ada hanyalah kodrat insani dalam arti konstanta-konstanta antropologis yang mem-batasi dan memungkinkan bentukan-bentukan sosio-kultural manusia. Tetapi bentuknya yang khusus dari keinsanian itu ditentukan oleh bentukan-bentukan itu dan berkaitan dengan variasi-variasinya yang sangat banyak itu. Sementara mungkin saja bisa dikatakan bahwa manusia mempunyai kodrat, adalah lebih berarti untuk mengatakan bahwa manusia mengkonstruksi kodratnya sendiri; atau lebih sederhana lagi, bahwa manusia menghasilkan dirinya sendiri (Berger & Luckmann, 1967: 49).*

## *Agama Sebagai Universum Simbolik*

Organisme manusia berkembang, dalam hubungan timbal-balik ini, ke arah penyelesaiannya. Tahap “penyelesaian” inilah yang disebut dengan periode terbentuknya diri manusia (*human-self*).

Pembentukan diri ini, tentunya, harus dimengerti dalam kaitan dengan perkembangan organisme yang berlangsung terus-menerus. Berkaitan juga dengan proses sosial dimana diri itu berhubungan dengan lingkungan manusia yang alami dan manusiawi. Watak diri ini tidaklah terbatas pada konfigurasi khusus yang menjadi identifikasi diri, tapi juga pada perlengkapan psikologis yang menjadi embel-embel konfigurasi itu. Bagi Berger, dengan demikian, diri tidak bisa dipahami dengan memadai terlepas dari konteks sosial tempat organisme dan diri itu dibentuk (Berger & Luckmann, 1967: 50).

Tampak sekali sampai pada bahasan ini, titik berangkat pemikiran Berger tentang manusia berada dalam suatu pemahaman tentang kedirian manusia yang tidak diandaikan atas asumsi suatu substratum yang mendasari kodratnya, tapi diandaikan atas eksistensi yang sadar akan dunia. Eksistensi di sini mengandung arti ontologis, yakni suatu “keterlibatan” di-dalam-dunia. Hal ini karena makna kehadiran manusia di dunia adalah untuk “menjadi manusia” (Luijpen, 1960: 19). Sehingga dengan demikian, kedirian manusia tidaklah bermakna “Aku” yang terisolasi, tapi Aku yang selalu melibati dunia.

Istilah “dunia” juga, dalam konteks ini, menjadi bermakna eksistensial karena merupakan tempat manusia melakukan proses eksistensi. Ini artinya, dunia adalah sekitarku yang tidak berada di sana begitu saja, tetapi dipengaruhi dan mempengaruhi aku (Karlina, 1994: 64). Asumsi ini, dengan demikian, menunjukkan posisi pemikiran

Berger yang cenderung eksistensialis. Dengan lain ungkapan sebagaimana dikatakan oleh Sartre “*existence comes before essence*” (Sartre, 1948: 26).

Adapun titik-tolak eksistensi sosial manusia itu sendiri, menurut Berger, adalah kenyataan hidup sehari-hari. Hal ini karena kehidupan sehari-hari menampilkan diri sebagai kenyataan yang ditafsirkan oleh manusia dan mempunyai makna subjektif bagi mereka sebagai satu dunia yang koheren (Berger & Luckmann, 1967: 19). Artinya, kenyataan itu tidak hanya diterima begitu saja sebagai kenyataan oleh anggota masyarakat biasa dalam perilakunya yang mempunyai makna subjektif dalam kehidupan mereka, tetapi juga merupakan satu dunia yang berasal dari pikiran-pikiran dan tindakan-tindakan mereka, dan dipelihara sebagai “yang nyata” oleh pikiran dan tindakan itu (Berger & Luckmann, 1967: 20).

Oleh karena itulah, kenyataan hidup sehari-hari itu menjadi kenyataan *par excellence* dalam wilayah eksistensi sosial manusia. Posisinya yang istimewa inilah yang menempatkannya sebagai kenyataan utama (*paramount reality*). Semua ini tidak lain karena ia mampu mempengaruhi kesadaran dengan cara yang paling masif, mendesak, dan mendalam. Atas dasar posisinya yang istimewa inilah, kenyataan ini sering dianggap sebagai suatu hal yang normal dan sudah jelas-dengan-sendrinya. Artinya, pengaruhnya mampu membentuk sikap alamiah seseorang untuk membentuk asumsi tentang suatu kenyataan yang tertib dan tertata. Kenyataan hidup sehari-hari, dengan lain ungkapan, disadari sebagai hal yang terobjektivasikan. Ia sudah terbentuk oleh suatu tatanan objek-objek yang sudah diberi nama sebagai objek-objek sejak sebelum seseorang hadir (Berger & Luckmann, 1967: 21-23).

## *Agama Sebagai Universum Simbolik*

Sementara itu, wilayah spektrum kenyataan hidup sehari-hari itu sendiri berada di sekitar “sini” badan saya dan “sekarang” kehadiran saya. Artinya, “di sini dan sekarang” merupakan fokus perhatian saya yang utama. Hal ini karena “di sini dan sekarang” dihadirkan kepada saya dalam kehidupan sehari-hari merupakan *realissimum* (yang paling nyata) bagi kesadaran saya. Namun demikian, kenyataan hidup sehari-hari itu tidak hanya terdiri dari kehadiran-kehadiran yang langsung saja, tetapi juga men-cakup fenomena-fenomena yang tidak hadir “di sini dan sekarang”. Ini berarti bahwa saya mengalami kehidupan sehari-hari dalam berbagai kadar kedekatan dan kejauhan, baik dari segi ruang dan waktu (Berger & Luckmann, 1967: 22).

Hal yang mendasar dari asumsi di atas mengapa kenyataan hidup sehari-hari merupakan dunia *par excellence*, karena merupakan wilayah kehidupan yang secara langsung dapat dimanipulasi oleh badan saya. Wilayah ini mengandung dunia yang berada dalam jangkauan saya, dunia dimana saya bertindak untuk memodifikasi kenyataannya, atau dunia dimana saya bekerja. Kesadaran saya di dalam dunia kerja ini didominasi oleh motif-motif yang pragmatis (Berger & Luckmann, 1967: 22).

Adapun pola relasi yang menjadi kenyataan hidup sehari-hari itu sendiri adalah suatu dunia intersubjektif, suatu dunia yang saya huni bersama-sama dengan orang lain. Intersubjektivitas inilah yang membedakan dengan tajam kehidupan sehari-hari dari kenyataan-kenyataan lain yang saya sadari. Selain itu pula, kenyataan inilah yang memberi dasar bagi keberadaan kenyataan hidup sehari-hari. Ia, dalam konteks ini, merupakan dasar pembentuk sikap alamiah tentang objektivitas dunia yang sedang didiaminya. Sikap



alamiah ini adalah sikap kesadaran akal sehat yang mengacu kepada suatu dunia yang sama-sama dialami oleh banyak orang. Pengetahuan akal sehat (*common-sense knowledge*) adalah pengetahuan yang saya punyai bersama orang lain dalam kegiatan rutin yang normal dan sudah jelas dengan sendirinya dalam kehidupan sehari-hari (Berger & Luckmann, 1967: 23).

Kenyataan hidup sehari-hari, dalam konteks inilah, bisa diterima begitu saja sebagai kenyataan. Ia tidak memerlukan verifikasi tambahan selain kehadirannya yang sederhana. Ia memang sudah ada di sana sebagai faktisitas yang memaksa dan sudah jelas-dengan-sendirinya. Namun demikian, hal ini bukan berarti kehidupan sehari-hari tidak pernah menjadi problematis. Ada suatu saat tertentu kesinambungannya dipotong oleh kemunculan suatu masalah. Jika hal ini terjadi, maka kenyataan hidup sehari-hari berusaha untuk mengintegrasikan sektor problematis itu ke dalam apa yang tidak problematis (Berger & Luckmann, 1967: 24).

Sampai pada konteks bahasan di atas, tampak ada suatu kenyataan yang selalu “menghantui” wilayah kenyataan kehidupan sehari-hari dan kenyataan itu ada di luar ketentuan tatanan kenyataan hidup sehari-hari. Jika dibandingkan dengan kenyataan hidup sehari-hari, kenyataan-kenyataan lain tampak sebagai wilayah-wilayah makna yang berhingga (*finite provinces of meaning*), daerah-daerah kantong (*enclaves*) di dalam kenyataan utama yang ditandai oleh makna-makna dan modus-modus pengalaman yang sudah dibatasi.

“Daerah-daerah makna terbatas” ini merupakan akibat penggolongan makna dalam proses tipefikasi yang mendasari eksistensi sosial manusia dalam kehidupan sehari-hari. Tipefikasi ini dilakukan karena makna dasar pengertian

## *Agama Sebagai Universum Simbolik*

manusia dalam interaksinya sehari-hari adalah pengetahuan akal-sehat (*common sense knowledge*) yang terbentuk dalam bahasa percakapan sehari-hari. Adapun penggolongan makna ini menciptakan semacam “keberhinggaaan eksistensial” dalam wilayah eksistensi sosial manusia, karena dunia sosial itu tidak hanya terdiri dari fenomena fenomena yang memiliki makna yang ditentukan oleh kenyataan hidup sehari-hari itu, tetapi juga fenomena-fenomena yang berada di luar ketentuan tersebut. Inilah sebabnya, “wilayah-wilayah makna terbatas” dipahami sebagai wilayah makna yang dikarakterisasikan oleh pembelokan perhatian dari ketentuan yang menentukan eksistensi kenyataan hidup sehari-hari (Berger & Luckmann, 1967: 25). Adapun pergeseran ke suatu “wilayah makna yang berhingga” ini merupakan pergeseran dari jenis yang jauh lebih radikal dari beberapa pergeseran dalam kehidupan sehari-hari. Artinya, suatu perubahan yang radikal terjadi dalam ketegangan kesadaran (Berger & Luckmann, 1967: 25).

Sampai pada pembahasan tentang kedirian manusia ini, tampaknya suatu pencurahan, atau apa yang disebut Berger dengan eksternalisasi, kedirian manusia secara terus-menerus ke dalam dunia, secara fisik maupun mental, merupakan suatu keharusan antropologis. Keberadaan manusia tidak mungkin berlangsung dalam suatu lingkungan interioritas yang tertutup dan tanpa gerak. Keberadaan manusia harus terus-menerus mengeksternalisasikan diri dalam aktivitas (Berger & Luckmann, 1967: 52). Kedirian manusia itu, dengan demikian, esensinya melakukan eksternalisasi (Berger, 1969: 4). Hal ini dikarenakan aktivitas membangun dunia manusia merupakan konsekuensi langsung dari konstruksi biologis manusia itu sendiri (Berger, 1969: 6). “Kebelumselesaian”, dengan demikian membuat

manusia menjadi makhluk sosial budaya. Artinya, dunia sosial beserta kebudayaan yang menyertainya adalah usaha tak kunjung usai untuk melengkapi keganjilan antropologis manusia.

Sampai pada titik-tolak kapasitas kedirian manusia yang bereksternalisasi ini, Berger sesungguhnya mempertegas-kan kembali sikap penolakan fenomenologi tentang keterpisahan subjek-objek. Penegasan ini diartikulasikan secara lebih empiris dalam kenyataan sosial tentang keterpisahan realitas sosial subjektif dan objektif dalam diskursus sosiologi, yang terwakili oleh Weber dan Durkheim. Keterpisahan itu cenderung mendistorsi realitas sosial yang multidimensi.

Dari titik tolak tentang kapasitas kedirian manusia ini, ada dua implikasi langsung atas pengertian mengenai dunia sosial dan corak hubungan manusia dengannya. *Pertama*, tatanan sosial sebagai tidak merupakan bagian dari “kodrat alam”, dan tidak dijabarkan dari “hukum-hukum alam”. Tatanan sosial *hanya* ada sebagai produk aktivitas manusia (Berger & Luckmann, 19-67: 52).

*Kedua*, ketidakstabilan bawaan merupakan ciri dari kondisi hubungan organisme manusia dengan lingkungannya (Berger, 1969: 6). Organisme manusia tidak memiliki sarana biologis yang diperlukan untuk memberi stabilitas bagi perilaku manusiawi. Jika dikembalikan pada sumber-sumber daya organismenya sendiri, eksistensi manusia akan merupakan eksistensi dalam keadaan khaos (Berger & Luckmann, 1967: 51).

Asumsi di atas sesungguhnya menegaskan bahwa eksternalisasi bersifat terus-menerus. Manusia dan tatanan sosial, dengan demikian, adalah korelatif. Kesimpulan yang

## **Agama Sebagai Universum Simbolik**

ditarik di atas tampak sejalan dengan penjelasan Berger mengenai upaya manusia untuk mendapatkan kestabilan tatanan sosial. Menurut Berger, kestabilan tatanan manusia-wi justru diperoleh manusia dari dua hal. *Pertama*, dari suatu tatanan sosial yang sudah ada yang mendahului setiap perkembangan organisme individu (Berger & Luckmann, 1967: 51). Artinya, walaupun secara intrinsik terdapat keterbukaan-dunia bagi susunan biologis manusia, selalu sudah ditentukan terlebih dulu oleh tatanan sosial. Dari tatanan sosial ini diberi arah dan kestabilan kepada bagian terbesar perilaku manusia (Berger & Luckmann, 1967: 51). *Kedua*, dari karakter ketidakstabilan yang inheren dalam organisme manusia itu sendiri mengharuskannya untuk mengusahakan adanya suatu lingkungan yang stabil bagi perilakunya. Berger menegaskan masalah ini sebagai berikut:

*Manusia sendiri harus menspesialisasikan dan mengarahkan dorongan-dorongannya. Fakta-fakta biologis ini merupakan praandaian-praandaian bagi produksi tatanan sosial. Dengan kata lain, meski tidak satupun dari tatanan sosial yang ada dapat diasalkan dari data biologis, keharusan bagi adanya tatanan sosial itu sendiri berasal dari perlengkapan biologis manusia (Berger & Luckmann, 1967: 52).*

Tatanan sosial yang dimaksud tidak lain adalah dunia manusia, yang mengandung pengertian sebagai kebudayaan. Tujuan utamanya menurut Berger, tentunya, adalah memberikan kepada kehidupan manusia struktur-struktur kokoh yang sebelumnya tidak dimiliki oleh manusia secara biologis (Berger, 1969: 6).

Kebudayaan, dengan demikian berdasarkan pada perspektif di atas, merupakan totalitas produk-produk manusia yang mencakup material dan non-material.

Sementara itu, yang terpenting dari aspek kebudayaan non-material ini adalah masyarakat karena dari mereka terbentuk hubungan-hubungan berkelanjutan antara manusia dengan sesamanya. Karena merupakan unsur dari kebudayaan, masyarakat sepenuhnya juga bersifat sebagai produk manusia sama seperti kebudayaan non-material itu (Berger, 1969: 6).

Berger menandakan karakteristik tertentu dari masyarakat ini sebagai berikut:

*Masyarakat terdiri dan diselenggarakan oleh manusia yang melakukan aktivitas. Pola-polanya selalu berhubungan dengan ruang dan waktu, tidak tersedia di alam, tidak juga bisa disimpulkan secara apa-pun dari "hakikat manusia" (Berger, 1969: 7).*

Berger di pihak lain juga menegaskan arti penting dari masyarakat itu sebagai berikut:

*Masyarakat menempati suatu posisi terhormat di antara formasi-formasi kebudayaan manusia. Ini adalah berkat satu fakta antropologis dasar lainnya, yakni sosialitas esensial manusia... Ini berarti bahwa manusia selalu hidup dalam kolektivitas-kolektivitas dan, bahkan, dia akan kehilangan kemanusiaannya jika dia dikucilkan dari manusia-manusia lainnya (Berger, 1969: 7).*

Oleh karena itu, bisa dipahami kemudian bahwa masyarakat tentunya tidak hanya merupakan hasil dari kebudayaan, tetapi merupakan kondisi yang diharuskan bagi kebudayaan itu. Masyarakat membentuk, membagi, dan mengkoordinasi aktivitas-aktivitas pembangunan-dunia manusia. Hanya dalam masyarakat produk-produk dari aktivitas-aktivitas itu bisa bertahan untuk waktu yang lama (Berger, 1969: 7).

Sampai pada bahasan di atas tersebut, eksternalisasi tidak semata-mata mencerminkan hakikat dan posisi

## *Agama Sebagai Universum Simbolik*

manusia yang bereksistensi dalam kehidupan sehari-hari yang merupakan aktor dalam dunianya, tetapi juga mencerminkan asal-usul dunia sosial. Inilah yang sesungguhnya menjadi dasar pemahaman Berger tentang dualitas tatanan sosial subjektif dan objektif yang bersifat dialektis.

### **B. Objektivitas dan Status Dunia Sosial**

#### 1. Pembiasaan dan Pelembagaan

Hal yang melekat dalam semua kegiatan manusia di atas tersebut adalah terjadinya proses pembiasaan (*habitualization*). Tindakan-tindakan yang sudah dijadikan kebiasaan itu tentu tetap bersifat bermakna bagi individu, walaupun sudah menjadi bagian dari hal-hal yang rutin (Berger & Luckmann, 1967: 53).

Arti penting dari pembiasaan ini sendiri adalah memberi arah dan spesialisasi bagi kegiatan yang tidak terdapat dalam perlengkapan biologis manusia. Ia membebaskan ketegangan-ketegangan yang diakibatkan oleh dorongan-dorongan yang tidak terarah. Artinya, pembiasaan itu memberikan suatu latar-belakang yang stabil bagi kelangsungan kegiatan manusia. Latar belakang kegiatan yang sudah dibiasakan inilah yang menjadi dasar atau latar depan bagi perencanaan dan inovasi tindakannya di masa depan. Pembiasaan, dari segi makna-makna yang diberikan oleh manusia kepada kegiatannya, dengan demikian menyebabkan tidak perlunya lagi tipe situasi didefinisikan kembali (Berger & Luckmann, 1967: 53).

Hal yang terpenting dari pembiasaan kegiatan ini untuk selanjutnya menjadi dasar terjadinya setiap proses pelembagaan kegiatan. Titik tolak peralihan pembiasaan

kepada pelembagaan ini terjadi ketika ada suatu tipifikasi yang timbal-balik dari tindakan-tindakan yang sudah terbiasa bagi berbagai tipe pelaku (Berger & Luckmann, 1967: 54).

Tipifikasi-tipifikasi timbal-balik dari tindakan-tindakan ini tentu saja tumbuh dalam perjalanan sejarah yang dialami bersama. Fungsinya tentunya mengendalikan perilaku manusia dengan jalan membuat pola-pola perilaku yang telah didefinisikan lebih dulu. Ia menyalurkan pola-pola perilaku ke suatu arah di antara sekian arah lain yang secara teoritis mungkin. Sifat pengontrol ini, dengan demikian, juga melekat pada pelembagaan itu. Ini artinya, mengatakan bahwa suatu segmen kegiatan manusia sudah dilembagakan, dengan demikian, sama artinya dengan mengatakan segmen kegiatan manusia itu sudah di tempatkan di bawah kendali sosial. Mekanisme-mekanisme pengendali tambahan hanya diperlukan sejauh proses-proses pelembagaan tidak berhasil (Berger & Luckmann, 1967: 54-55).

Sampai pada konteks inilah, bersamaan dengan historisitasnya, bentukan-bentukan itu memperoleh sifatnya yang lain, yakni objektivitas. Ini berarti bahwa lembaga-lembaga yang sudah memperoleh bentuk yang jelas sekarang dialami sebagai berada di atas dan di luar individu-individu. Lembaga-lembaga itu sekarang dialami sebagai mempunyai kenyataan sendiri. Suatu kenyataan yang dihadapi oleh individu sebagai satu fakta yang eksternal dan memaksa (Berger & Luckmann, 1967: 58).

Menurut Berger, pada titik inilah, seseorang bisa berbicara tentang dunia sosial, dalam arti, sebuah kenyataan yang dihadapi oleh individu dengan cara yang analog dengan kenyataan dunia alamiah (Berger & Luckmann, 1967: 59). Hal yang paling tampak kemudian bagi individu adalah bahwa

## *Agama Sebagai Universum Simbolik*

biografinya sendiri menjadi episode yang terletak dalam sejarah kenyataan objektif ini (Berger & Luckmann, 1967: 60). Proses-proses inilah yang disebut oleh Berger sebagai proses objektifikasi.

Asumsi-asumsi di atas inilah yang mewarnai status suatu kebudayaan bagi manusia. Ketika kebudayaan telah mengalami proses objektifikasi, akan terdapat suatu makna ganda dalam penerapannya. Kebudayaan itu objektif dalam pengertian bahwa kebudayaan menghadapi manusia se-bagai suatu kelompok benda-benda dalam dunia nyata. Ia eksis di luar kesadarannya sendiri. Kebudayaan ada di sana. Kebudayaan juga objektif dalam pengertian bahwa ia bisa dialami dan diperoleh secara kolektif (Berger, 1969: 10).

Kondisi-kondisi ini juga berlaku bagi aspek kebudayaan yang disebut sebagai masyarakat. Masyarakat berhadapan dengan manusia sebagai suatu faktisitas eksternal yang secara subjektif tidak transparan dan tidak memaksa (Berger, 1969, 11). Masyarakat, suatu realitas objektif, memberikan sebuah dunia bagi manusia untuk ditempatinya. Dunia ini melingkupi biografi individu, yang tergelar sebagai suatu rangkaian peristiwa *di-dalam* dunia tersebut. Biografi individu itu sendiri, bahkan, adalah nyata secara objektif sejauh hal itu bisa dipahami di dalam struktur-struktur pokok dunia sosial (Berger, 1969: 13). Objektivitas masyarakat mencakup semua unsur pembentuknya, meskipun semua itu tidak lain adalah produksi-produksi manusia (Berger, 1969: 13).

## 2. Pengendapan dan Reifikasi

Sampai pada pembahasan masalah proses objektivasi dunia sosial di atas tersebut, pada diri manusia sendiri, keseluruhan pengalaman yang dimilikinya hanya mampu tersimpan dalam kesadaran sebagian kecil saja. Pengalaman-



pengalaman yang tersimpan itu untuk selanjutnya mengendap. Artinya, menggumpal dalam ingatan sebagai entitas yang bisa dikenal dan diingat kembali. Pengendapan intersubjektif juga terjadi jika beberapa individu mengalami biografi bersama lalu menjadi cadangan pengetahuan bersama. Pengendapan intersubjektif itu hanya benar-benar dinamakan sosial jika sudah diobjektivasikan dalam suatu sistem tanda, yang memungkinkan berulangnya objektivasi pengalaman bersama itu (Berger & Luckmann, 1967: 67).

Sistem tanda itu biasanya dan terutama adalah bersifat linguistik. Hal ini karena fungsi bahasa itu sendiri adalah mengobjektivasi pengalaman-pengalaman bersama dan menjadikannya tersedia bagi semua orang didalam komunitas bahasa itu. Bahasa juga memberikan cara-cara untuk mengobjektifikasi pengalaman-pengalaman baru, dan memungkinkannya memasukkan ke dalam cadangan pengetahuan yang sudah ada (Berger & Luckmann, 1967: 68).

Arti penting bahasa di sini tidak lepas dari kemampuannya dalam mengabstraksi pengalaman dari kejadian-kejadian biografis yang individual menjadi suatu kemungkinan objektif setiap orang, atau setidaknya setiap orang dari tipe tertentu. Objektivasi pengalaman dalam bahasa ini memungkinkannya untuk dimasukkan dalam suatu himpunan tradisi yang lebih luas. Bahasa, dengan demikian, menjadi tempat penyimpanan kumpulan besar endapan-endapan kolektif, yang bisa diperoleh secara monotonik, yakni sebagai keseluruhan yang kohesif dan tanpa merekonstruksi lagi dari proses pembentukannya semula (Berger & Luckmann, 1967: 69).

Proses ini menggarisbawahi semua endapan yang sudah diobjektivasi bukan hanya tindakan-tindakan yang sudah dilembagakan. Ia dapat juga mengacu pada pengalihan

## Agama Sebagai Universum Simbolik

tipifikasi orang-orang lain dan makna-makna yang memenuhi spesifikasi lembaga-lembaga yang sudah ada (Berger & Luckmann, 1967: 69).

Proses-proses objektivikasi ini, pada selanjutnya selalu berpotensi untuk cenderung mengalami reifikasi kenyataan menjadi faktisitas bukan manusiawi. Reifikasi di sini merupakan proses atas fenomena-fenomena manusiawi seolah-olah semua itu benda-benda (*things*), dalam arti bukan manusiawi atau mungkin adi-manusiawi (*supra-human*).

Berger mengungkapkan hal ini sebagai berikut:

*Reifikasi adalah pemahaman produk-produk kegiatan manusia dengan seolah-olah hal-hal itu bukan produk manusia — seperti fakta-fakta alam, akibat-akibat kosmis, atau manifestasi kebendaan Ilahi. Reifikasi mengimplikasikan bahwa manusia mampu melupakan kenyataan bahwa ia sendirilah yang telah menghasilkan dunia manusiawi dan, selanjutnya, bahwa dialektika antara manusia, yang memproduksi, dan produkenya, sudah hilang dalam kesadaran... ia dialami oleh manusia sebagai suatu faktisitas yang asing, suatu opus elienum (karya asing) yang berada di luar kendalinya dan bukan sebagai opus proprium (karya sendiri) dari kegiatan produksinya sendiri (Berger & Luckmann, 1967: 89).*

Reifikasi sesungguhnya merupakan sesuatu yang inheren dalam setiap proses-proses objektif. Ia bisa dilukiskan sebagai suatu langkah ekstrem dalam proses objektivasi, dimana dunia yang diobjektivasi kehilangan sifatnya untuk bisa dipahami sebagai suatu kegiatan manusia dan dipahami sebagai suatu faktisitas yang beku, bukan manusiawi dan tidak dapat dimanusiawikan (Berger & Luckmann, 1967: 89).

Hubungan antara manusia dengan dunianya menjadi terbalik dalam kesadaran. Manusia, produsen suatu dunia,

dipahami sebagai epifenomena dari proses-proses yang bukan manusiawi. Makna-makna manusiawi tidak lagi dimengerti sebagai yang menghasilkan dunia melainkan sebagai produk “alam benda-benda” (Berger & Luckmann, 1967: 89).

Reifikasi dalam konteks ini dirumuskan oleh Berger sebagai berikut:

*Reifikasi merupakan suatu modalitas dari kesadaran; lebih tepat lagi, suatu modalitas dari objektifikasi dunia manusia oleh manusia. Bahkan sambil memahami dunia secara reifikasi, manusia terus memproduksi suatu kenyataan yang mengingkari manusia itu sendiri (Berger & Luckmann, 1967: 89).*

Reifikasi yang terjadi atas lembaga-lembaga, dengan demikian, mempunyai kecenderungan untuk memberikan suatu status ontologis yang terlepas dari kegiatan dan pemberian arti oleh manusia (Berger & Luckmann, 1967: 90). Reifikasi di sini tidak lain merupakan suatu kecenderungan yang ekstrem dari proses objektivasi yang terjadi dalam tatanan sosial manusiawi.

Pada level inilah, dunia sosial menjadi apa yang disebut oleh Durkheim sebagai faktisitas kenyataan yang benar-benar otonom dan objektif, serta koersif terhadap manusia. Jika sebelumnya manusia merupakan aktor dalam dunia sosial, sekarang ganti manusia harus menyesuaikan diri dengan tuntutan-tuntutan proseduralnya. Bahkan jauh dari itu, manusia ditelan oleh hasil objektifikasinya sendiri. Itulah “kematian manusia” yang diumumkan oleh para ahli waris Nietzsche dewasa ini (poststrukturalisme).

### 3. Legitimasi dan Struktur Kemasuk-Akalan Dunia Objektif

Sampai pada pembahasan proses objektifikasi dan reifikasi dunia sosial, legitimasi merupakan persoalan yang sangat

## *Agama Sebagai Universum Simbolik*

penting dalam konteks bahasan ini. Hal ini karena menyangkut bagaimana tatanan objektif itu tetap masuk-akal secara subjektif, sehingga kelangsungannya tetap terjaga dari generasi ke generasi berikutnya. Upaya ini dilakukan untuk menghindari suatu penyimpangan dari rangkaian tindakan yang sudah diprogramkan secara kelembagaan, yang merupakan akibat dari adanya jarak yang terbentang antara manusia dunia sosial selama proses objektivasi. Ini artinya, penyimpangan bisa terjadi ketika muncul keterputusan hubungan kenyataan objektif dengan kenyataan subjektif, atau dengan proses-proses sosial konkret, yakni asal-usulnya.

### a. Legitimasi dan Fungsi Sosialnya

Dengan mengasumsikan kemungkinan munculnya keterputusan antara kenyataan subjektif dengan kenyataan objektif di atas, maka legitimasi sebagai proses sesungguhnya merupakan suatu objektivasi makna “tingkat kedua”. Fungsinya tidak lain untuk membuat objektivasi “tingkat pertama” yang sudah dilembagakan menjadi tidak semata-mata tersedia secara objektif tapi juga masuk akal secara subjektif (Berger & Luckmann, 1967: 92).

Ini artinya, perlunya legitimasi bukan karena dunia sosial yang telah diobjektifikasikan tampak kurang nyata, tetapi karena ia merupakan kenyataan historis, yang sampai kepada generasi baru sebagai tradisi dan bukan sebagai ingatan biografis. Karena itu menjadi perlu untuk menafsirkan maknanya kepada generasi baru melalui berbagai rumusan yang memberikan legitimasi. Rumusan-rumusan itu harus konsisten dan komprehensif dari segi tatanan kelembagaan, agar dapat meyakinkan generasi baru (Berger, Luckmann, 1967:61). Rumusan-rumusan

ini dipelajari oleh generasi baru selama berlangsungnya proses sosialisasi mereka ke dalam tatanan kelembagaan tersebut (Berger & Luckmann, 1967: 62).

Sampai di sini, legitimasi, dengan demikian, berfungsi “menjelaskan” tatanan kelembagaan dengan memberikan kesahihan kognitif kepada makna-maknanya yang sudah diobjektifikasikan. Ini dilakukan dengan memberikan martabat normatif kepada perintah-perintah praktis. Unsur penting dalam legitimasi, dengan demikian, adalah unsur kognitif dan normatif. Ini artinya legitimasi tidak sekedar soal “nilai-nilai”, tapi juga mengimplikasikan “pengetahuan” (Berger & Luckmann, 1967: 93). Maksudnya, legitimasi tidak hanya memberitahukan kepada individu mengapa ia harus melakukan suatu tindakan tertentu dan bukan tindakan lain, tapi juga memberitahukan mengapa segala sesuatu berlangsung seperti *apa adanya*. “Pengetahuan”, dengan demikian, mendahului “nilai” dalam legitimasi lembaga-lembaga (Berger & Luckmann, 1967: 94).

Legitimasi juga berfungsi “integratif”. Integrasi di sini mengacu pada dua tingkat pengertian. *Pertama*, mengintegrasikan keseluruhan tatanan kelembagaan yang berasal dari proses-proses yang berbeda. Soal kemasukakalan (*plausibility*) di sini mengacu kepada pengakuan subjektif akan adanya suatu arti yang menyeluruh “dibalik” motif-motif individu dan sesamanya, yakni motif-motif yang menonjol dalam situasi yang bersangkutan tetapi hanya melembaga sebagian-sebagian saja. Inilah yang meru-pakan tingkat “horisontal” dari integrasi dan kemasuk-akalan. Ia menghubungkan tatanan kelembagaan secara keseluruhan dengan sejumlah individu yang berpartisipasi di dalamnya dalam

## *Agama Sebagai Universum Simbolik*

sejumlah peran. Ia juga menghubungkan sejumlah proses kelembagaan yang parsial dimana seseorang mungkin berpartisipasi dalam suatu waktu tertentu (Berger & Luckmann, 1967: 92). *Kedua*, pemberian makna subjektif atas rangkaian biografi individu dalam berbagai tahapannya yang berurutan dan sudah ditentukan secara kelembagaan, sehingga membuat keseluruhannya masuk akal. Karena itu, suatu tingkat “vertikal” di dalam rentang kehidupan individu masing-masing, harus ditambahkan kepada tingkat “horisontal” dari integrasi dan kemasuk-akalan subjektif tatanan kelembagaan (Berger & Luckmann, 1967: 92-93).

### b. Tingkatan Legitimasi dan Arti penting Universum simbolik

Sampai pada bahasan dari fungsi legitimasi sebagai dasar kemasuk-akalan dari suatu dunia objektif bagi individu, asal-usul dari legitimasi itu sendiri berangkat dari proses-proses sosial itu sendiri.

Legitimasi dalam bentuk awal muncul begitu terjadi pengalihan suatu sistem objektivikasi linguistik mengenai pengalaman manusia. Inilah yang mendasari semua legitimasi tingkat pertama. Legitimasi dalam tingkat pertama ini adalah semua afirmasi tradisional yang sederhana. Tingkat ini, tentu saja, masih pra-teoritis, tetapi merupakan landasan bagi “penge-tahuan” yang jelas-dengan-sendirinya (*self-evident*). Ia, dengan demikian, menjadi tumpuan bagi semua teori selanjutnya (Berger & Luckmann, 1967: 94).

Proses pembentukan legitimasi ini selanjutnya berkembang menuju proposisi-proposisi yang teoritis dalam suatu bentuk yang masih belum sempurna. Bisa

ditemukan di sini berbagai skema penjelasan yang menyangkut perangkat-perangkat makna objektif. Skema-skema itu sangat pragmatis, dan langsung menyangkut tindakan-tindakan konkret. Peribahasa, kaidah-kaidah moral dan kata-kata mutiara merupakan hal yang lazim pada tingkat legitimasi yang kedua ini (Berger & Luckmann, 1967: 94).

Selanjutnya pembentukan legitimasi ini berkembang pula kepada teori-teori yang eksplisit. Legitimasi atas suatu sektor kelembagaan di tingkat ini berdasarkan suatu perangkat pengetahuan yang berbeda-beda. Legitimasi semacam ini memberikan kerangka referensi yang cukup komprehensif bagi masing-masing sektor perilaku yang sudah melembaga. Inilah legitimasi tingkat ketiga (Berger & Luckmann, 1967: 95).

Adapun legitimasi tingkat keempat adalah universum-universum simbolik. Ia adalah perangkat-perangkat tradisi teoritis yang mengintegrasikan berbagai bidang makna dan mencakup tatanan kelembagaan dalam suatu totalitas simbolis. Proses-proses simbolis adalah proses-proses pelembagaan yang mengacu kepada berbagai kenyataan yang lain dari kenyataan pengalaman sehari-hari. Tingkat legitimasi ini selanjutnya dibedakan dari yang disebutkan terdahulu oleh lingkup integrasinya yang bermakna (Berger & Luckmann, 1967: 95).

Asal-usul universum simbolik itu sendiri, sebagaimana pembentukan legitimasi yang lebih rendah sebelumnya, berakar dalam konstitusi manusia, yakni eksistensi manusia yang bereksternalisasi secara terus-menerus. Manusia, dalam proses eksternalisasi ini, memproyeksikan makna-maknanya sendiri ke dalam

## *Agama Sebagai Universum Simbolik*

kenyataan. Pada titik inilah universum-universum simbolik berakar. Fungsinya adalah mengkonstitusikan batas-batas terjauh dari proyeksi ini (Berger & Luckmann, 1967: 104).

Sampai di sini, universum simbolik dipahami sebagai matrik dari semua makna yang diobjektivasi secara sosial dan yang nyata secara subjektif. Artinya, keseluruhan masyarakat historis dan keseluruhan biografi individu dilihat sebagai peristiwa-peristiwa yang berlangsung di dalam universum ini. Yang terutama dari keseluruhan itu adalah situasi-situasi marjinal dalam kehidupan individu. Situasi-situasi seperti itu dialami dalam mimpi dan lamunan sebagai bidang-bidang makna yang terlepas dari kehidupan sehari-hari, dan yang memiliki kenyataan khasnya sendiri. Dunia wilayah kenyataan yang terlepas itu dalam universum-simbolis diintegrasikan ke dalam suatu totalitas yang bermakna yang “menjelaskan” dan juga “mem-benarkan”nya. (Berger & Luckmann, 1967: 96).

Walaupun universum simbolis itu memang dibangun melalui berbagai proses sosial, yakni melalui proses-proses objektifikasi, pengendapan, dan akumulasi pengetahuan, namun kemampuannya untuk memberi makna jauh melampaui wilayah kehidupan sosial. Oleh karena itulah, individu dapat “menempatkan” dirinya di dalamnya, bahkan dalam pengalaman-pengalamannya yang paling menyendiri sekalipun (Berger & Luckmann, 1967: 96).

Universum simbolis, dengan demikian, memungkinkan penataan pemahaman subjektif atas pengalaman biografis. Pengalaman-pengalaman yang berbeda diintegrasikan dengan jalan memasukkannya ke dalam universum makna yang sama yang menaungi keselu-



ruhannya. Hal ini dilakukan untuk memahami wilayah-wilayah makna yang berbeda yang tidak dapat dipahami di dalam kenyataan sehari-hari melalui penataan berdasarkan suatu hirarki sejumlah kenyataan, sehingga tidak menakutkan lagi. Pengintegrasian kenyataan situasi marjinal ini sangat penting artinya, karena menyangkut ancaman yang paling gawat terhadap eksistensi dalam masyarakat yang sudah menjadi rutin dan dianggap sebagai sudah sewajarnya (Berger & Luckmann, 1967: 97-98).

Berkaitan dengan pembahasan di atas, universum simbolik juga berfungsi menata sejarah. Ia menempatkan semua peristiwa kolektif dalam suatu kesatuan kohesif yang mencakup masa lampau, sekarang, dan masa depan. Mengenai masa lampau ia membentuk satu "ingatan" yang merupakan milik bersama semua individu yang disosialisasikan di dalam kolektivitas yang bersangkutan. Mengenai masa depan, ia membentuk suatu kerangka acuan bersama bagi proyeksi tindakan-tindakan individu.

Universum simbolik, dengan demikian, menghubungkan manusia dengan orang-orang yang hidup sebelum dan sesudah dia dalam suatu totalitas bermakna. Ia dengan cara itu mengatasi keberhinggauan eksistensial individu dan memberikan makna kepada kematian individu. Semua anggota suatu masyarakat sekarang dapat memahami diri mereka sebagai *termasuk dalam* suatu universum bermakna, yang sudah ada sebelum mereka lahir dan akan tetap ada setelah mereka mati. Komunitas empiris dipindahkan ke tahap kosmis yang dengan penuh keagungan tidak tergantung kepada eksistensi individu yang berubah-ubah (Berger & Luckmann, 1967: 103).

## *Agama Sebagai Universum Simbolik*

Sampai pada pembahasan di atas, Fungsi nomis dari universum-simbolik bagi pengalaman individu bisa dilukiskan dengan sederhana sekali dengan mengatakan bahwa ia “menempatkan segala sesuatu pada tempatnya yang benar” (Berger & Luckmann, 1967: 98). Universum simbolik, dengan demikian, memungkinkan tingkat integrasi yang tertinggi bagi makna-makna yang tidak cocok yang telah diaktualisasikan dalam kehidupan sehari-hari dalam masyarakat. Universum-simbolik juga memungkinkan tahap-tahap yang berlainan dalam biografi (Berger & Luckmann, 1967: 99).

Fungsi legitimasi yang sama juga berlaku terhadap “kebenaran” identitas subjektif individu. Karena sifat sosialisasi itu sendiri, identitas subjektif merupakan satu entitas yang rapuh. Ia tergantung kepada hubungan-hubungan individu dengan orang-orang yang berpengaruh (*significant others*), yang bisa saja berubah atau menghilang. Kerapuhan itu bertambah oleh pengalaman-pengalaman pribadi dalalam situasi-situasi marjinal (Berger & Luckmann, 1967: 99).

Satu fungsi legitimasi yang strategis dari universum simbolis bagi biografi individu adalah “tempat” kematian. Pengalaman tentang kematian orang lain dan, kemudian,antisipasi tentang kematian dirinya merupakan situasi marjinal *par excellence* bagi individu. Integrasi kematian ke dalam kenyataan utama dari eksistensi sosial, oleh karena itu, sangat penting artinya bagi setiap tatanan kelembagaan. Legitimasi tentang kematian, dengan demikian, mewujudkan kemungkinan individu untuk terus hidup dalam masyarakat setelah kematian orang-orang berpengaruh. Legitimasi ini juga mengantisipasi

kematiannya sendiri dengan memperingan rasa takut sedemikian rupa. Tugas legitimasi dengan cara ini untuk terus melaksanakan kegiatan rutin sehari-hari tidak lumpuh. Legitimasi seperti itu memberikan kepada individu suatu resep untuk “mati dengan cara yang benar”. Resep ini secara optimal, akan tetap mempertahankan sifatnya yang masuk-akal, jika kematian seseorang sudah mendekat (Berger & Luckmann, 1967: 101).

Berger Mengungkapkan arti penting legitimasi tentang kematian ini sebagai berikut:

*Potensi transendensi dari universum-simbolik dalam legitimasi kematianlah memanifestasikan dirinya dengan cara yang paling jelas, dan terungkaplah sifat meredakan ketakutan mendasar dari legitimasi tertinggi bagi kenyataan utama kehidupan sehari-hari. Keunggulan objektivasi sosial kehidupan sehari-hari hanya akan dapat mempertahankan masuk-akalan subjektifnya jika ia terus-menerus dilindungi dari kengerian yang hebat (teror). Tatanan kelembagaan, pada tingkat makna, merupakan suatu tameng bagi kengerian itu. Suatu keadaan anomis karena itu berarti kehilangan tameng ini dan individu berada dalam keadaan terbuka, sendirian, menghadapi gempuran mimpi buruk. Sementara kengerian yang timbul dari kesendirian mungkin sudah terkandung dalam sosialitas konstitusional manusia, ia memanifestasikan diri pada tingkat makna dalam ketidakmampuan manusia untuk mempertahankan suatu eksistensi bermakna dalam keadaan terisolasi dari berbagai konstruksi nomis dalam masyarakat (Berger & Luckmann, 1967: 101-102).*

Universum simbolis melindungi individu dari teror terdahsyat itu dengan jalan memberikan legitimasi yang paling mendasar kepada struktur-struktur tatanan kelembagaan yang memberikan perlindungan.

Sampai pada masalah inilah bisa dimengerti bahwa arti sosial dari universum simbolis, dengan demikian,

## *Agama Sebagai Universum Simbolik*

merupakan semacam langit-langit yang menaungi tatanan kelembagaan maupun biografi individu. Mereka juga menentukan batas-batas kenyataan sosial. Artinya, mereka menentukan batas-batas dari apa yang relevan dari segi interaksi sosial (Berger & Luckmann, 1967: 102). Dari aspek fungsi legitimasi di tingkat universum simbolik inilah agama menduduki posisi istimewa.

### c. Universum Simbolik dan Aspek Pengembangannya

Menurut Berger, universum simbolik itu dipandang sebagai suatu konstruksi kognitif bersifat teoritis. Ia berasal dari proses-proses refleksi subjektif yang setelah melalui objektivasi sosial melahirkan ikatan-ikatan yang eksplisit antara tema-tema penting (*significant themes*) yang berakar dalam berbagai lembaga. Pembentukan suatu universum simbolis, tentunya, karena sifatnya yang teoritis tersebut, mengandaikan adanya refleksi teoritis (Berger & Luckmann, 1967: 104).

Refleksi yang sistematis tentang kodrat universum simbolik akan muncul setelah suatu universum simbolik diobjektivasi sebagai satu produk “pertama” ini. Berteori tentang universum simbolis itu sendiri dilukiskan sebagai legitimasi tingkat kedua (Berger & Luckmann, 1967: 105).

Hal yang menyangkut refleksi sistematis ini sesungguhnya menyangkut perjalanan historis dari suatu universum-simbolik dalam menghadapi berbagai tantangan zaman yang berbeda. Tantangan itu meliputi munculnya generasi baru, penyimpangan, dan munculnya berbagai alternatif universum simbolik lainnya. Situasi inilah mendorong pengembangan konseptualisasi teoritis yang sistematis atas aspek kognitif dan normatif dari universum simbolik. Pengembangan teoritis dari

universum simbolik ini, dengan demikian, mengalami berbagai tingkatan sebagaimana juga dalam berbagai tingkatan legitimasi lembaga-lembaga.

Hal yang perlu dikemukakan atas masalah di atas, dasar-dasar teoritis pengembangan universum simbolik ini sendiri sudah terdapat dalam masyarakat pada tingkat yang lebih naif, dan yang diwujudkan dalam universum simbolik yang bersangkutan. Bahan yang diperlukan, dengan kata lain, untuk pengembangannya merupakan pemekaran yang lebih lanjut dari universum simbolik awal. Terdapat, dengan demikian, kesinambungan antara skema-skema dalam berbagai pengembangan atau pemekaran (Berger & Luckmann, 1967: 109).

Tahap-tahap pengembangan tersebut bisa diurutkan dari mitologi, teologi, dan ilmu pengetahuan.

Mitologi merupakan bentuk paling kuno dari legitimasi pada umumnya. Mitologi merupakan fase yang perlu dalam perkembangan pemikiran manusia sebagai pemikiran. Mitologi sebagai suatu konsepsi tentang kenyataan yang mengandaikan bahwa dunia pengalaman sehari-hari ini terus-menerus diresapi oleh kekuatan-kekuatan yang sakral. Konsepsi seperti itu dengan sendirinya mengandaikan suatu tingkat kesinambungan yang tinggi antara tatanan sosial dan tatanan kosmis, dan antara semua legiti-masi mereka masing-masing; segenap kenyataan tampak seperti terbuat dari bahan yang sama (Berger & Luckmann, 1967: 110).

Mitologi sebagai suatu peralatan konseptual letaknya paling dekat dengan taraf naif dari universum simbolik. Itulah sebabnya mengapa dalam sejarah berulang-ulang muncul fenomena berbagai tradisi mitologis yang tidak

## *Agama Sebagai Universum Simbolik*

konsisten tetapi bisa terus berdampingan satu sama lain tanpa adanya integrasi teoritis. Ketidakkonsistenan itu secara tipikal hanya terasa setelah tradisi-tradisi itu menjadi problematis dan sudah berlangsung sema-cam integrasi (Berger & Luckmann, 1967: 111).

Sistem-sistem mitologi untuk selanjutnya dikembangkan lebih jauh dengan mengusahakan peniadaan hal-hal yang tidak konsisten dan mempertahankan universum mitologis yang terintegrasi secara teoritis. Mitologi yang sudah merupakan “ajaran keagamaan” kemudian beralih menjadi konseptualisasi teologis yang sebenarnya. Konsep-konsep teologis, dalam konteks ini kemudian, mulai beranjak dari taraf naif. Kosmos mungkin masih dipahami dari segi kekuatan-kekuatan atau mahluk-mahluk sakral dari mitologi lama, tetapi entitas-entitas sakral ini telah digeser ke jarak yang lebih jauh.

Jika pemikiran mitologis beroperasi di dalam kontinuitas antara dunia manusia dan dunia para dewa, maka pemikiran teologis berfungsi untuk memperantarai kedua dunia itu. Kehidupan sehari-hari, dengan berlangsungnya peralihan dari mitologi ke teologi ini, tampak tidak begitu terus-menerus dirembesi oleh kekuatan-kekuatan sakral (Berger & Luckmann, 1967: 111).

Teologi berfungsi sebagai paradigma bagi konseptualisasi filosofis dan ilmiah mengenai kosmos. Sementara teologi lebih dekat dengan mitologi dalam hal isi religius, definisi-definisinya tentang kenyataan, lebih dekat dengan konseptualisasi yang kemudian mudah diskularisasikan dalam lokasi sosialnya.

Ilmu pengetahuan modern merupakan satu langkah yang ekstrem dalam perkembangan ini. Ilmu pengetahuan tidak hanya menuntaskan pergeseran hal-hal yang sakral dari dunia kehidupan sehari-hari, tetapi ia bahkan menggeser pengetahuan untuk mempertahankan universum itu sendiri dari dunia itu (Berger & Luckmann, 1967: 112). Kehidupan sehari-hari tidak lagi memiliki legitimasi keramat dan jenis kejelasan teoritis yang dapat mengaitkannya kepada universum-simbolis dalam totalitasnya yang dikehendaki. Tipe-tipe konseptual inilah yang telah muncul dalam sejarah dalam berbagai modifikasi dan kombinasi yang tak terbilang banyaknya.

#### 4. Dunia Sosial Objektif dan Pengalaman-Diri

Sampai pada bahasan tentang perangkat legitimasi yang menjadi bagian penting dalam persoalan tatanan sosial objektif di atas, konsekuensi penting yang diterima oleh manusia adalah menyangkut pengalaman-diri (*self-experience*). Hal ini karena selama berlangsungnya suatu tindakan, ada suatu identifikasi diri dengan arti objektif dari tindakan itu. Artinya, tindakan yang sedang berlangsung itu menentukan pemahaman-diri bagi si pelaku, dan itu dilakukan dalam arti objektif yang secara sosial diberikan kepada tindakan itu. Si pelaku, dengan demikian, memahami dirinya dalam identifikasi dengan tindakan yang sudah diobjektifikasi secara sosial (Berger & Luckmann, 1967: 72-73).

Ini artinya satu segmen dari diri telah diobjektivasi. Satu segmen dari diri yang diobjektifikasi secara sosial ini merupakan “diri-sosial” (*social-self*). Ini dialami secara subjektif sebagai yang berbeda bahkan berhadapan dengan diri dalam totalitasnya (Berger & Luckmann, 1967: 73).

## *Agama Sebagai Universum Simbolik*

Segmen diri inilah yang kemudian menimbulkan *duplikasi kesadaran*. Duplikasi ini mengakibatkan penyingkiran, pembekuan atau pengucilan satu bagian kesadaran terhadap bagian yang lain. Sebagian dari diri, dengan kata lain, menjadi terobjektivasi bukan saja terhadap orang-orang lain tetapi juga terhadap diri sendiri, sebagai seperangkat representasi dunia sosial (Berger, 1969: 83).

Manusia, dalam konteks ini, menghasilkan “ke-lain-an” (*otherness*), baik di luar maupun di dalam dirinya sebagai akibat dari kehidupannya dalam masyarakat. Pekerjaan-pekerjaan manusia, sejauh hal itu merupakan bagian dari suatu dunia sosial, menjadi bagian dari realitas yang lain dari dirinya. Pekerjaan-pekerjaan itu “melepaskan diri” dari dia. Manusia juga “melepaskan diri” dari dirinya sendiri, sejauh bagian dirinya itu dibentuk oleh sosialisasi (Berger, 1969: 85).

Manusia, dalam kondisi seperti ini, secara tidak langsung telah melakukan proses, yang disebut Berger sebagai, alienasi. Alienasi ini terjadi dalam sosialitas manusia, yang secara antropologis memang diperlukan. Namun perlu ditegaskan di sini bahwa konsep alienasi dari Berger ini berbeda dari konsep Marx. Berger dalam hal ini mengungkapkan sebagai berikut:

*Konsep alienasi yang dipakai di sini, tentu saja diambil dari Marx, walaupun kami telah melunakkan ketajamannya yang semula ditampilkan oleh Marx dalam konsepnya guna menghadapi Hegel. Kita tidak mengikuti Marx, terutama dalam gagasan teologis-semunya bahwa alienasi adalah hasil dari “dosa-dosa” tatanan sosial historis tertentu atau dalam harapan-harapan utopianya bagi penghapusan alienasi (yakni Aufhebung-nya) melalui revolusi sosialis. Karena itu kita sepakat bahwa pemakaian atas konsep tersebut memiliki implikasi-implikasi “kanan” bukannya “kiri” (Berger, 1969: 197).*



Alienasi di sini merupakan suatu kepanjangan dari proses objektivasi, yang dengan itu objektivitas dunia sosial manusia (“hidup”) ditransformasikan dalam kesadaran menjadi objektivitas alam bukan manusia. Representasi manusia secara tipikal yang merupakan realitas dunia sosial itu ditransformasikan dalam kesadaran menjadi “benda-benda” non-manusiawi, tanpa makna, dan diam. Representasi-representasi tersebut dibendakan. Hubungan aktual antara manusia dan dunianya itu terbalik dalam kesadaran. Aktor menjadi hanya apa yang dilakukan terhadapnya. Prosedur dipahami sebagai hanya produk saja. Aktivitas itu sendiri dalam keadaan kehilangan dialektika kemasyarakatan ini tampak sebagai sesuatu yang lain, yakni sebagai proses, takdir atau nasib (Berger, 1969: 86).

Sampai di sini, yang mendasari persoalan di atas adalah menyangkut peranan yang harus dilakoni individu dalam dunia sosial objektif. Individu dengan memainkan peranan berarti berpartisipasi dalam suatu dunia sosial (Berger & Luckmann, 1967: 74).

Peranan merepresentasikan tatanan kelembagaan. Representasi ini berlangsung pada dua tingkat. *Pertama*, pelaksanaan peranan merepresentasikan dirinya sendiri. *Kedua*, peranan merepresentasikan suatu keseluruhan rangkaian perilaku yang melembaga. Hanya melalui representasi dalam pelaksanaan peran itu maka lembaga dapat memanifestasikan diri dalam pengalaman yang sebenarnya. Mengatakan bahwa peranan merepresentasikan lembaga-lembaga, dengan demikian, sama dengan me-ngatakan bahwa peranan memungkinkan lembaga-lembaga untuk mengada, secara terus-menerus, sebagai suatu kehadiran yang nyata dalam pengalaman individu-individu yang hidup (Berger & Luckmann, 1967: 74-75). Representasi suatu lembaga dalam

## *Agama Sebagai Universum Simbolik*

dan oleh peranan, dengan demikian, merupakan representasi *par excellence*. Setiap pelaksanaan peranan yang konkret mengacu pada arti objektif dari lembaga (Berger & Luckmann, 1967: 76).

Sampai di sini, sifat peranan-peranan itu sendiri sesungguhnya merupakan perantara (*mediator*) sektor-sektor tertentu dari cadangan pengetahuan bersama. Berdasarkan peranan yang dimainkannya, individu dimasukkan ke dalam bidang-bidang tertentu dari pengetahuan yang diobjektifikasi secara sosial, tidak hanya dalam arti kognitif yang lebih sempit, melainkan juga dalam arti “pengetahuan” tentang norma-norma, nilai-nilai, dan malahan emosi. Setiap peranan, dengan cara ini, membuka pintu masuk ke dalam suatu sektor tertentu dari keseluruhan cadangan pengetahuan dalam masyarakat. Ini mengimplikasikan suatu distribusi pengetahuan dalam masyarakat (Berger & Luckmann, 1967: 76-77).

Hubungan antara Peranan dan pengetahuan bisa dilihat dari dua sudut pandang. Peranan-peranan itu dilihat dari perspektif tatanan kelembagaan tampak sebagai representasi dan perantara kelembagaan dari kumpulan-kumpulan pengetahuan yang sudah diobjektifikasi secara kelembagaan. Tiap peranan dilihat dari perspektif beberapa peranan membawa serta suatu embel-embel atau tambahan pengetahuan yang didefinisikan secara sosial. Kedua perspektif ini menunjuk pada fenomena global yang sama, yang merupakan dialektika esensial masyarakat. Perspektif yang pertama dapat diringkaskan dalam proposisi bahwa masyarakat hanya mengada sejauh individu-individu menyadarinya, yang kedua dalam proposisi bahwa kesadaran individu ditentukan secara sosial. Dapat dikatakan dengan mempersempit persoalannya kepada peranan-peranan bahwa disatu pihak tatanan

kelembagaan hanya nyata sejauh ia diwujudkan dalam peranan-peranan yang dilakukan, dan bahwa dipihak lain peranan-peranan merepresentasikan suatu tatanan kelembagaan yang mendefinisikan sifat-sifat mereka darimana mereka memperoleh arti yang objektif (Berger & Luckmann, 1967: 78). Posisi manusia dalam masyarakat yang demikian inilah yang disebut oleh Berger sebagai *man in society* (Berger, 1971: 81-109).

### **C. Manusia; Antara Tatanan Sosial Objektif dan Subjektif**

Jika pada konteks bahasan tentang proses eksternalisasi, Berger menunjukkan kemungkinan posisi manusia sebagai aktor dalam dunia sosial, maka dalam sisi yang berlainan pada konteks objektivasi, Berger menunjukkan kemungkinan adanya suatu faktisitas dunia sosial yang otonom. Lalu yang menjadi persoalan adalah di mana titik-balik hubungan dialektis manusia terhadap dunianya yang sudah mengalami proses objektivasi dan berdiri secara otonom di luar kedirian manusia. Pentingnya melihat titik-balik dialektis ini, karena menurut Berger, manusia pertama-tama tidak dilahirkan begitu saja sebagai anggota masyarakat. Ia cenderung dilahirkan dengan suatu pra-disposisi ke arah sosialitas (Berger & Luckmann, 1967: 129).

Apalagi titik-balik dialektis ini digambarkan oleh Berger sebagai usaha “mengambil-alih” dunia oleh individu dimana sudah ada orang lain. Pengambil-alihan ini sendiri, sampai tingkat tertentu merupakan satu proses awal bagi setiap organisme manusiawi (Berger & Luckmann, 1967: 130). Hanya dengan mengambil-alih ini dunia sosial menjadi kenyataan subjektif. Ini artinya, ada suatu proses yang harus dilaluinya yang tidak semata-mata bermakna adaptasi.

## **Agama Sebagai Universum Simbolik**

Posisi inilah yang disebut oleh Berger sebagai internalisasi. Yang dimaksud adalah pemahaman atau penafsiran yang berlangsung dari suatu peristiwa objektif sebagai pengungkapan suatu makna menjadi bermakna secara subjektif bagi seseorang.

Internalisasi dalam arti umum ini merupakan dasar bagi pemahaman mengenai sesama, dan pemahaman mengenai dunia sebagai sesuatu yang maknawi dari kenyataan sosial. Sementara itu, Internalisasi dalam bentuk yang kompleks menunjukkan bahwa seseorang tidak hanya “memahami” proses-proses subjektif orang lain yang berlangsung sesaat. Seseorang juga “memahami” dunia dimana orang lain hidup dan dunia itu menjadi dunianya sendiri. Ini mengandaikan bahwa orang lain dan seseorang mengalami kebersamaan dalam waktu dengan cara yang lebih dari sekedar sepintas lalu (Berger & Luckmann, 1967: 129).

Berger mengilustrasikan situasi kompleks ini sebagai berikut:

*Sekarang kami masing-masing tidak hanya memahami definisi pihak lainnya tentang situasi-situasi yang dialami bersama, kami juga mendefinisikan situasi-situasi itu secara timbal-balik. Suatu hubungan motivasi tercipta antara kami dan menjangkau ke masa depan. Yang paling penting, sekarang terdapat suatu pengidentifikasian timbal-balik yang berlangsung terus-menerus antara kami. Kami tidak hanya hidup dalam dunia yang sama, tetapi kami masing-masing berpartisipasi dalam keberadaan pihak lain (Berger & Luckmann, 1967: 130).*

### **1. Sosialisasi; Titik-Tolak Internalisasi Dunia Objektif**

Konteks keterlibatan inilah yang nantinya disebut oleh Berger sebagai *society in man* (Berger, 1971: 110 - dst.). Hal ini karena Individu yang akan menjadi anggota masyarakat

harus mengalami internalisasi. Proses ontogenetik untuk mencapai tahap ini adalah sosialisasi. Sosialisasi itu sendiri berarti proses yang dipakai untuk mendidik generasi baru untuk hidup sesuai dengan program-program kelembagaan masyarakat (Berger, 1969: 15). Ia merupakan suatu proses adaptasi yang paling awal yang selalu harus diandaikan pada setiap manusia dalam lingkungannya.

Sosialisasi, sebagaimana disebut di atas, berlangsung pada dua tahap. Tahap pertama sering disebut dengan *sosialisasi primer*. Sosialisasi ini dijalankan untuk menjadi anggota masyarakat dalam masa anak-anak. Sosialisasi primer itu biasanya merupakan sosialisasi yang paling penting bagi seorang individu manusia. Ia menjadi struktur dasar bagi semua sosialisasi sekunder. Sementara sosialisasi pada tahap kedua adalah *sosialisasi sekunder*. Ia merupakan proses lanjutan yang mengimbaskan individu yang sudah disosialisasikan itu ke dalam sektor-sektor baru yang spesifik dari dunia objektif yang dihuni suatu masyarakat tertentu.

#### a. Sosialisasi Primer

Sosialisasi pada tingkat pertama merupakan sosialisasi yang tidak bisa dipisahkan dari proses identifikasi dari “orang-orang berpengaruh”. Artinya, diri merupakan suatu entitas yang direfleksikan, yang memantulkan sikap yang mula-mula diambil oleh orang-orang yang berpengaruh terhadap (entitas) diri tadi. Individu menjadi sebagaimana ia disapa oleh orang-orang yang berpengaruh (Berger & Luckmann, 1967: 132).

Berger mengilustrasikan proses identifikasi orang-orang berpengaruh ini sebagai berikut:

## Agama Sebagai Unversum Simbolik

*Tiap individu dilahirkan ke dalam suatu struktur sosial yang objektif dimana ia menjumpai orang-orang yang berpengaruh dan yang bertugas mensosialisasikannya. Orang-orang yang berpengaruh itu ditentukan begitu saja baginya. Definisi mereka tentang situasi dirinya ditetapkan baginya sebagai suatu kenyataan objektif. Ia, dengan demikian, dilahirkan tidak hanya ke dalam suatu struktur sosial yang objektif tetapi juga ke dalam suatu dunia sosial objektif. Orang-orang yang berpengaruh yang mengantarai dunia dengan dirinya, memodifikasi dunia itu selama proses pengantaraan berlangsung. Mereka memilih aspek-aspek dari dunia itu yang sesuai dengan lokasi mereka sendiri dalam struktur sosial, dan juga atas dasar watak-watak khas individual mereka yang berakar dalam biografi mereka masing-masing. Dunia sosial “disaring” sebelum sampai kepada individu melalui penyeleksian ganda ini (Berger & Luckmann, 1967: 131).*

Hal yang perlu ditegaskan pada masalah identifikasi ini, sebagaimana yang menjadi ciri pendekatan Berger, adalah bukan sesuatu yang mekanistik dan sepihak. Ia melibatkan suatu dialektika antara identifikasi oleh orang lain dan identifikasi oleh diri sendiri, identitas yang diberikan secara objektif dan identitas yang diperoleh secara subjektif. Dialektika, yang berlangsung setiap saat individu mengidentifikasi diri dengan orang-orang yang berpengaruh merupakan semacam partikularisasi dalam kehidupan individu (Berger & Luckmann, 1967: 133).

Adanya dialektika ini, dengan demikian, menunjukkan adanya keunikan, *sub specie aeternitatis*, dalam “identitasidentitas kolektif” dari eksistensi individu (Berger & Luckmann, 1967: 174). Dialektika sendiri bagi individu berarti mengungkapkan diri dalam suatu situasi sosio-historis yang sudah berstruktur (Berger & Luckmann, 1967: 180). Ia memanifestasikan diri dalam pembatasan *timbang-balik* antara organisme dan masyarakat (Berger & Luckmann, 1967: 181).

Inilah yang disebut oleh Berger sebelumnya sebagai ciri khas organisme manusia, karena ia memiliki kekenyalan yang sangat besar dalam tanggapannya terhadap kekuatan-kekuatan lingkungan yang bekerja terhadapnya.

Kembali pada masalah utama. Pentingnya sosialisasi primer ini, karena ia menciptakan suatu abstraksi yang semakin tinggi dalam kesadaran seorang anak dari peranan-peranan dan sikap-sikap orang-orang lain tertentu ke peranan-peranan dan sikap-sikap pada umumnya.

Abstraksi dari berbagai peranan dan sikap orang-orang yang secara konkret berpengaruh dinamakan orang lain umumnya (*generalized others*). Pembentukan dalam kesadaran berarti bahwa individu mengidentifikasi dirinya tidak hanya dengan orang-orang lain yang konkret, melainkan dengan orang-orang lain pada umumnya (masyarakat). Hanya dengan identifikasi yang digeneralisasikan inilah identifikasi dirinya sendiri memperoleh kestabilan dan kesinambungan (Berger & Luckmann, 1967: 132).

Terbentuknya orang lain pada umumnya dalam kesadaran menandai suatu fase yang menentukan dalam sosialisasi. Apabila orang lain pada umumnya sudah terwujud dalam kesadaran, maka terbentuklah suatu hubungan yang simetris antara kenyataan objektif dan kenyataan subjektif (Berger & Luckmann, 1967: 133). Simetri ini mencerminkan tentang adanya yang nyata “di luar” sesuai dengan yang nyata “di dalam”. Kenyataan objektif dengan mudah dapat “diterjemahkan” ke dalam kenyataan subjektif, dan sebaliknya (Berger & Luckmann, 1967: 134).

Artinya penting simetri antara dunia objektif masyarakat dengan dunia subjektif individu adalah sangat menentukan keberhasilan sosialisasi (Berger, 1969: 15). Simetri antara kenyataan objektif dan kenyataan subjektif, namun demikian, tidak pernah merupakan satu keadaan yang statis dan tidak berubah untuk selama-lamanya. Ia selalu diproduksi dan direproduksi secara aktual. Artinya, hubungan antara individu dan dunia sosial yang objektif merupakan semacam aktual penyeimbang yang berlangsung terus-menerus (Berger & Luckmann, 1967: 134). Eksistensi manusia, dengan demikian, merupakan suatu “tindak penyeimbang” yang terus-menerus antara manusia dan dirinya, manusia dan dunianya (Berger, 1969: 5-6).

Inilah pula, sebagaimana yang telah diungkapkan dalam bahasan sebelumnya, yang telah terefleksi dalam fenomena unik “kebertubuhan manusia”. Artinya pengalaman manusia mengenai dirinya sendiri selalu mengambang dalam keseimbangan antara keberadaan *sebagai* tubuh dan *mempunyai* tubuh, suatu keseimbangan yang harus diperbaiki berulang-ulang.

Berger mengungkapkan masalah ini sebagai berikut:

*Perlu ditekankan bahwa simetri antara kenyataan objektif dan kenyataan subjektif tidak bisa sempurna. Kedua kenyataan bersesuaian satu sama lain, tetapi tidak ko-ekstensif, selalu “tersedia” lebih banyak kenyataan objektif daripada apa yang benar-benar diinternalisasi ke dalam kesadaran tiap individu, semata-mata karena isi sosialisasi ditentukan oleh distribusi pengetahuan dalam masyarakat. Tidak ada individu yang menginternalisasikan keseluruhan dari apa yang diobjektivasi sebagai kenyataan dalam masyarakatnya, juga tidak seandainya masyarakat dan dunianya merupakan masyarakat dan dunia yang relatif sederhana. Selalu terdapat unsur-unsur dari kenyataan subjektif, di pihak lain, yang tidak berasal dari sosialisasi,*



*seperti kesadaran mengenai badan saya sendiri sebelum dan terlepas dari setiap pemahamannya yang dipelajari secara sosial (Berger & Luckmann, 1967: 133-134).*

Perlu untuk ditegaskan di sini bahwa pengidentifikasian diri dengan orang-orang berpengaruh dalam sosialisasi primer berlangsung secara kuasi-otomatis dan juga merupakan sesuatu yang kuasi-takterelakkan. Ia menginternalisasinya sebagai dunia satu-satunya, sebagai satu-satunya dunia yang ada dan yang bisa dipahami, sebagai dunia *out court*. Dunia yang diinternalisasi dalam sosialisasi primer, dengan demikian, jauh lebih kuat tertanam dalam kesadaran dibandingkan dengan dunia yang diinter-nalisasi dalam sosialisasi sekunder (Berger & Luckmann, 1967: 135).

Dunia pertama individu terbentuk, dengan demikian, dalam sosialisasi primer. Kekukuhannya yang khas dapat dijelaskan oleh hubungan individualnya yang tak terelakkan dengan orang-orang yang pertama sekali mempengaruhinya (Berger & Luckmann, 1967: 135-136). Ini karena adanya dasar rasa percaya yang tidak hanya pada pribadi-pribadi orang-orang yang berpengaruh, tapi juga pada definisi tentang situasi. Keharusan adanya suatu kenyataan pertama (*protorealism*) ini dalam pemahaman dunia berlaku baik dari segi filogenetik maupun ontogenetik (Berger & Luckmann, 1967: 136).

Sosialisasi primer ini dianggap berakhir jika konsep tentang orang lain pada umumnya (dan segala sesuatu yang menyertainya) telah terbentuk dan tertanam dalam kesadaran individu. Pada titik inilah seseorang sudah merupakan anggota efektif dalam masyarakat dan secara subjektif memiliki suatu diri dan sebuah dunia.

Internalisasi masyarakat, identitas, dan kenyataan ini perlu ditegaskan sebagai yang tidak terjadi sekali jadi dan selesai tuntas. Sosialisasi tidak pernah total dan tidak pernah selesai (Berger & Luckmann, 1967: 137). Karenanya, ancaman selalu dihadapi secara terus-menerus ke arah kenyataan subjektif. Prosedur-prosedur pemeliharaan kenyataan, dengan demikian, perlu dikembangkan untuk menjamin adanya suatu ukuran simetris antara kenyataan objektif dan kenyataan subjektif (Berger & Luckmann, 1967: 147).

### b. Sosialisasi Sekunder

Selanjutnya, dari prose sosialisasi primer di atas dilanjutkan dengan sosialisasi sekunder. Sosialisasi sekunder adalah proses memperoleh pengetahuan khusus sesuai dengan perannya (*role-specific knowledge*), yang berakar dalam pembagian kerja (Berger & Luckmann, 1967: 138).

Sosialisasi sekunder sesungguhnya merupakan proses internalisasi “subdunia-subdunia” yang merupakan kenyataan-kenyataan parsial. “Subdunia-subdunia” itu, namun demikian, merupakan kenyataan yang kurang-lebih kehesif, bercirikan komponen-komponen yang normatif, efektif, dan kognitif.

Proses-proses formal dalam sosialisasi sekunder sangat ditentukan oleh masalah konsistensi antara sosialisasi primer dengan sosialisasi sekunder. Untuk menciptakan dan mempertahankan konsistensi ini, sosialisasi sekunder mengandaikan prosedur-prosedur konseptual untuk mengintegrasikan berbagai perangkat pengetahuan (Berger & Luckmann, 1967: 140). Sementara itu, tidak seperti sosialisasi primer, sosialisasi ini bisa

berlangsung secara efektif melalui identifikasi timbal-balik yang masuk dalam tiap komunikasi antar manusia, asalkan konteks kelembagaannya dipahami. Orang-orang berpengaruh di sini, dengan demikian, lebih diposisikan sebagai fungsionaris-fungsionaris kelembagaan dengan tugas formal untuk mengalihkan pengetahuan tertentu (Berger & Luckmann, 1967: 142).

Inilah sesungguhnya yang menyebabkan tingkat anonimitas peranan dalam sosialisasi sekunder tinggi. Pokok pangkalnya adalah sifat efektif hubungan sosial yang terjadi dalam sosialisasi sekunder. Artinya, peranan dalam sosialisasi ini sangat bersifat situasional dan kontekstual (Berger Luckmann, 1967: 142).

Kondisi ini pada akhirnya memberi implikasi pada warna kenyataan dari pengetahuan yang diinternalisasi dalam sosialisasi ini, yang harus diperkuat dengan teknik-teknik khusus pedagogis (Berger & Luckmann, 1967: 143). Sifat sosialisasi sekunder yang “artifisial” ini, dengan demikian, cenderung lebih terbuka lagi bagi definisi-definisi tandingan tentang kenyataan. Hal ini dikarenakan kenyataan mereka tidak begitu kukuh berakar dalam kesadaran (Berger & Luckmann, 1967: 148).

Ancaman atas berbagai definisi tandingan ini, namun demikian, tidak akan terjadi di tingkat kenyataan hidup sehari-hari. Karena, pertahanan diri di tingkat kenyataan hidup sehari-hari sudah terkandung dalam kegiatan-kegiatan rutin. Ia secara terus-menerus diperkuat kembali dalam interaksi individu dengan orang-orang lain. Orang lain yang dijumpai dalam kehidupan sehari-hari berfungsi untuk menegaskan kembali kenyataan sub-jektifnya (Berger & Luckmann, 1967: 149).

Wahana yang paling penting dalam memelihara kenyataan ini adalah percakapan. Percakapan terutama berarti bahwa orang berbicara satu sama lain. Tuturan, dengan demikian, menduduki tempat istimewa dalam keseluruhan alat percakapan. Bagian terbesar dari proses memelihara kenyataan dalam percakapan adalah yang bersifat implisit dan dilakukan secara sambil lalu. Ketiadaan sifat sambil lalu menandakan adanya keterputusan dalam kegiatan rutin. Ketiadaan ini, setidaknya-tidaknya secara potensial, merupakan ancaman terhadap kenyataan yang diterima sebagai sudah sewajarnya (Berger & Luckmann, 1967: 152). Alat percakapan, di samping itu pula, harus bersinambung dan konsisten. Terputusnya kesinambungan atau konsistensi *ipso facto* juga menimbulkan ancaman bagi kenyataan subjektif yang bersangkutan (Berger & Luckmann, 1967: 154). Frekuensi percakapan, dalam konteks ini, sering dinilai secara keseluruhan meningkatkan potensinya untuk melahirkan kenyataan. Akan tetapi kekurangan frekuensi kadang-kadang bisa dikompensasi oleh intensitas percakapan yang berlangsung. Percakapan-percakapan tertentu juga bisa didefinisikan dan dilegitimasi melalui status “otoritatif” (Berger & Luckmann, 1967: 154). Sementara itu, pemeliharaan dalam keadaan krisis tetap melalui berbagai prosedur yang ada dalam kenyataan sehari-hari, ditambah tingkat konfirmasinya atas kenyataan harus lebih eksplisit dan intensif (Berger & Luckmann, 1967: 156).

## 2. Internalisasi dan Kemungkinan Transformasi

Sampai pada tingkat pembahasan ini, sosialisasi yang dibahas di atas mengimplikasikan kemungkinan bahwa

kenyataan subjektif bisa ditransformasikan. Transformasi di sini adalah suatu proses di berbagai tingkat modifikasi, dimana individu “berganti dunia”. Artinya, keberadaan seseorang dalam suatu masyarakat pada akhirnya tidak bisa lepas dari suatu keterlibatan dalam proses yang terus-menerus untuk memodifikasi kenyataan subjektif (Berger & Luckmann, 1967: 157). Walaupun transformasi sesungguhnya merupakan proses sosial yang tidak bersifat total, tetapi ada kasus-kasus transformasi tertentu yang tampak total. Transformasi seperti itu dinamakan perselang-selingan (*alternation*).

Perselang-selingan ini terjadi melalui proses resosialisasi. Proses-proses yang mirip dengan sosialisasi primer, karena menyangkut pemindahan yang radikal warna-warna kenyataan. Ia harus meniru sedapat mungkin pengidentifikasian yang sangat efektif dengan personil sosialisasi yang merupakan ciri khas masa kanak-kanak. Proses-proses ini, namun demikian, tetap berbeda karena tidak dimulai secara *ex nihilo* (Berger & Luckmann, 1967: 157).

Perselang-selingan ini, tentunya, harus mencakup kondisi-kondisi sosial maupun konseptual, dimana yang sosial berfungsi sebagai matrik bagi yang konseptual (Berger & Luckmann, 1967: 158). Kondisi sosial di sini adalah tersedianya suatu struktur kemasuk-akalan yang efektif. Ia merupakan landasan sosial yang berfungsi sebagai “laboratorium” transformasi. Struktur kemasuk-akalan ini akan diantarkan kepada individu melalui orang-orang berpengaruh (Berger & Luckmann, 1967: 157).

Orang-orang berpengaruh itu merupakan pemandu memasuki kenyataan baru. Mereka mewakili struktur

## *Agama Sebagai Universum Simbolik*

kemasuk-akalan dalam peranan yang mereka mainkan berhadapan dengan individu. Mereka mengantari dunia baru itu kepada individu. Dunia individu memperoleh fokus kognitif dan afektif dalam struktur kemasuk-akalan tersebut. Hal ini, dari segi sosial, berarti suatu konsentrasi yang intens dari semua interaksi yang bermakna di dalam kelompok yang mengandung struktur kemasuk-akalan itu, dan khususnya terhadap personal yang mendapat tugas re-sosialisasi. Prototipe historis penyelingan ini bisa ditunjukkan pada peristiwa konversi (berganti agama).

Struktur kemasuk-akalan itu harus menjadi dunia individu, menggantikan semua dunia-dunia lainnya, khususnya dunia yang “dihuni” oleh individu itu sebelum perselang-selingannya. Perselang-selingan, dengan demikian, melibatkan satu reorganisasi dari alat percakapan. Berger mengungkapkan hal ini sebagai berikut:

*Pihak-pihak yang terlibat dalam percakapan yang bermakna berubah. Kenyataan subjektif mengalami transformasi dalam percakapan dengan orang-orang baru yang berpengaruh. Ia dipelihara dengan percakapan yang berlanjut dengan mereka atau di dalam komunitas yang mereka wakili (Berger & Luckmann, 1967: 159).*

Persyaratan konseptual yang paling penting bagi perselang-selingan adalah tersedianya suatu aparat legitimasi untuk keseluruhan tahapan transformasi. Yang harus dilegitimasi itu tidak hanya kenyataan baru, tetapi tahap-tahap yang dilalui untuk memperoleh dan memeliharanya, serta untuk meninggalkan atau menolak semua kenyataan alternatif. Kenyataan lama harus ditafsirkan kembali di dalam rangka aparat legitimasi kenyataan. Di samping penafsiran kembali harus ada pula penafsiran kembali peristiwa-peristiwa khusus masa lalu dan orang-orang yang dulu berpengaruh.

Suatu penafsiran kembali yang radikal makna peristiwa-peristiwa dan orang-orang dari masa lampau dalam biografi seseorang di sini diperlukan (Berger & Luckmann, 1967: 160).

Re-sosialisasi adalah semacam pemutusan “simpul Gordius” — yakni dengan jalan menghentikan saja usaha mencari konsistensi dan membangun kembali kenyataan *de novo* (baru) (Berger & Luckmann, 1967: 161). Masa lalu ditafsirkan kembali dalam re-sosialisasi agar sesuai dengan kenyataan yang sekarang dan untuk meretrojeksikan ke masa lampau berbagai unsur yang secara subjektif tidak tersedia ketika itu (Berger & Luckmann, 1967: 162).

Sampai pada konteks inilah, jika pada tahapan eksternalisasi, Berger telah menunjukkan bahwa manusia sebagai aktor dalam dan asal dari dunianya, maka dalam tahapan objektivasi, Berger justru menunjukkan tentang faktisitas dunia sosial yang otonom terhadap manusia. Dualitas tatanan sosial ini kemudian disintesiskan oleh Berger secara cemerlang dalam tahapan internalisasi. Pada tahapan internalisasi ini, Berger menunjukkan bagaimana dunia sosial objektif dan otonom terhadap manusia itu, kemudian, “diambil-alih” oleh manusia. Pertama-tama, dalam tahapan internalisasi ini, manusia cenderung bersifat adaptif, dan selanjutnya membuka kemungkinan bagi suatu transformasi tatanan yang tadinya objektif dan otonom terhadap manusia menjadi tatanan yang bersifat subjektif. Di titik inilah, *triad dialektika* Berger menemukan momentumnya yang penting dalam problem dualisme manusia dan struktur dunia sosial yang menjadi kontroversial dalam wacana sosiologi modern dan kontemporer.

Berger, dalam konteks inilah, sesungguhnya menggarisbawahi posisi pemikirannya yang menegaskan

### *Agama Sebagai Universum Simbolik*

bahwa dunia sosial bukanlah sesuatu yang hadir secara alamiah dan tumbuh dari suatu esensinya yang ontologis. Namun demikian dunia sosial merupakan buatan, konstruksi, dan produksi manusia sendiri. Begitu juga yang menyangkut manusia. Kedirian manusia tidak diandaikan dari suatu substratum yang mendasari kodratnya, tetapi didasarkan atas suatu proses untuk 'menjadi manusia'. Dua asumsi inilah yang mendasari tingginya tingkat anomitas pola hubungan manusia dan dunianya. Oleh karenanya, selalu saja ada kemungkinan bagi suatu dekonstruksi bagi tatanan yang ada bagi manusia (Collin, 1997: 66-72). Hal ini, tentunya, sangat membawa kerawanan bagi eksistensi manusia karena ia tidak memiliki sumber kestabilan dalam susunan organismenya. □



## **Bab IV**

# **ARTI PENTING AGAMA DALAM KONSTRUKSI DUNIA SOSIAL**

Hal yang paling mendasar dari perspektif konstruktivistik Berger tentang dunia sosial, sebagaimana yang telah diungkapkan dalam bab sebelumnya, adalah tingginya tingkat anomitas tatanan tersebut bagi manusia. Manusia dalam kondisi ini selalu dihadapkan dengan proses marginalisasi situasi-situasi kehidupan, yakni keluar dari batas-batas tatanan yang menentu-kan eksistensi rutin sehari-hari. Kondisi inilah yang menegaskan arti penting legitimasi dalam dunia sosial. Legitimasi di sini menyangkut struktur kemasuk-akalan dan kelangsungan dunia sosial secara subjektif bagi individu. Hal ini mengingat dunia sosial itu sendiri merupakan kenyataan historis, yang sam-pai pada generasi baru sebagai tradisi. Di sinilah arti penting legitimasi sebagai objektivasi “tingkat kedua”. Ia merupakan prosedur untuk tetap “berorientasi realitas” (tetap berada dalam realitas yang didefinisikan secara resmi) dan “kembali ke realitas” (kembali dari situasi marginal ke nomos yang ditetapkan).

Yang menarik dan menjadi khas dari pemikiran Berger dalam posisi demikian adalah menempatkan agama sebagai instrumen terpenting da-lam legitimasi. Hal ini karena

## **Agama Sebagai Universum Simbolik**

agama, secara historis, mampu menciptakan naungan berupa tata lambang demi keterpaduan masyarakat. Tata lambang ini memuat berbagai makna, nilai, dan kepercayaan dalam suatu masyarakat yang “disatupadukan” dalam penafsiran atas realitas. Ia menghubungkan hidup manusia dengan kosmos sebagai keseluruhan. Pada level asumsi inilah tampak kekhasan pemikiran Berger di bidang sosiologi pengetahuan yang menjadi acuan penelitian ini.

### **A. Kosmos sebagai Titik-Tolak tentang Agama**

Sebelum lebih jauh masuk pada pembahasan tentang arti penting agama dalam tatanan sosial, tentunya, sangatlah penting melihat apa yang menjadi dasar pijak teoritis Berger tentang agama itu sendiri. Dasar pijak teoritis pemikiran Berger tentang agama sesungguhnya berada dalam proses-proses sosial itu sendiri. Asumsi ini tampak sekali dalam penegasan Berger sendiri dalam kutipan sebagai berikut:

*“... apapun bentuk konstelasi yang suci mungkin pada ‘akhirnya’, secara empiris konstelasi tersebut adalah produk aktivitas dan keber-artian manusia — yaitu merupakan proyeksi manusiawi. Manusia, selama proses eksternalisasi, memproyeksikan makna-makna mereka ke dalam semesta sekeliling mereka. Proyeksi-proyeksi ini diobjektivasi-kan dalam dunia bersama masyarakat manusia (Berger, 1969: 88).*

Sementara itu fungsi agama sebagai universum simbolik yang memiliki instrumen legitimasi juga berada dalam posisi yang tidak lepas dari proses-proses sosial di atas. Ini bisa dilihat dari pendapat Berger sebagai berikut:

*Legitimasi-legitimasi keagamaan muncul dari aktivitas manusia, tetapi begitu dikristalisasi ke dalam kompleksitas makna yang menjadi bagian dari suatu tradisi keagamaan, legitimasi-legitimasi itu bisa*

*memper-oleh semacam otonomi terhadap aktivitas tersebut. Bahkan legitimasi-legitimasi itu bertindak-balik terhadap tindakan-tindakan dalam kehidupan sehari-hari, mentransformasikan tindakan-tindakan tersebut, terkadang secara radikal (Berger, 1969: 41-42).*

Atas dasar pijak teoritis tentang agama di atas inilah, Berger mem-berikan dasar teoritis bagi suatu keabsahan kajian empiris agama. Dasar teoritis ini mengacu pada keterkaitan agama dengan wilayah matrik makna pengalaman manusia. Hal ini bisa dilihat dalam kutipan berikut ini:

*Jika telah ditetapkan asumsi religius fundamental yang mengatakan bahwa suatu realitas lain, bagaimanapun, menyentuh atau berbata-san dengan dunia empiris, maka segi-segi yang sakral akan dimulia-kan dengan status “pengalaman” asli. Tidak perlu dikatakan lagi, asumsi ini tidak dapat dilakukan di dalam suatu konteks sosiologis atau konteks ilmiah lainnya. Status epistemologis puna laporan ma-nusia religius ini, dengan kata lain, harus dikekang dengan ketat. “Dunia-dunia yang lain” itu tidak secara empiris ada bagi tujuan-tujuan analisis ilmiah. Atau, lebih tepat, dunia-dunia yang lain itu hanya bisa diperoleh sebagai kantong-kantong makna di dalam dunia ini, dunia pengalaman manusia di alam dan sejarah. Dunia-dunia tersebut, dengan kondisi demikian, harus dianalisis sama seperti semua makna manusiawi lainnya, yaitu sebagai unsur dunia yang dibangun secara sosial (Berger, 1969: 88).*

Dasar pijak teoritis ini, sebagaimana yang telah diuraikan secara luas dalam bab sebelumnya, sesungguhnya berangkat dari asumsi tentang eksistensi manusia yang dipahami sebagai eksistensi aktivitas yang meng-eksternalisasi. Manusia, selama proses eksternalisasinya, mencurahkan makna ke dalam realitas. Pencurahan ini, dengan demikian tentunya, mengasumsikan bahwa setiap masyarakat manusia

## *Agama Sebagai Universum Simbolik*

adalah sebuah bangunan makna-makna yang tereksternalisasi dan terobjektivikasi yang mengarah kepada totalitas yang bermakna (Berger, 1969: 27). Inilah yang oleh Schutz sebut bahwa dunia sosial merupakan endapan dari jaringan-jaringan dimensi dan relasi makna-makna yang sangat rumit (Schutz, 1980). Ini semua dikarenakan tindakan-tindakan sosial yang mendasari seluruh fenomena hubungan-hubungan sosial dalam dunia sosial selalu didasarkan atas makna-makna subjektif. Oleh karenanya, tepatlah kiranya jika Berger berasumsi bahwa setiap aktivitas sosial manusia tidak lain merupakan suatu usaha membangun-dunia. Aktivitas membangun-dunia itu sendiri merupakan aktivitas penataan bermakna atau nomisasi (Berger, 1969: 3).

Sampai pada asumsi di atas, dunia sosial dengan demikian merupakan sebuah nomos, baik secara objektif maupun subjektif. Nomos objektif muncul dalam proses objektifikasi sebagaimana adanya (Berger, 1969: 20). Nomos objektif itu kemudian diinternalisasi selama proses sosialisasi menjadi tatanan pengalamannya sendiri yang subjektif.

Ada beberapa manfaat dari proses ini untuk manusia. *Pertama*, individu bisa “memahami” biografinya sendiri. *Kedua*, Unsur-unsur yang beragama dari masa lalunya ditata dalam kerangka tentang apa yang “diketahui secara objektif” mengenai kondisi dirinya serta kondisi orang lain. *Ketiga*, pengalaman yang berkelanjutan diintegrasikan ke dalam tatanan yang sama walaupun ada beberapa modifikasi. *Keempat*, masa depan memperoleh bentuknya yang sangat bermakna berkat diproyeksikannya tatanan tersebut ke masa depan (Berger, 1969: 21).

Nomos itu sendiri memiliki pengertian bahwa hidup dalam dunia sosial, dengan demikian, berarti menjalani

kehidupan yang tertib dan bermakna. Itu artinya pula keterasingan secara radikal dari dunia sosial merupakan suatu ancaman yang sangat kuat bagi individu. Keterasingan itu akan meruntuhkan tatanan fundamental dimana individu bisa memahami kehidupannya dan mengenali identitasnya. Individu tidak saja akan kehilangan pedoman moral, dengan konsekuensi psikologis yang merugikan, tetapi juga mengaburkan pedoman kognitifnya. Namun bahaya yang paling kuat dari keterasingan adalah ketanpamakaan (*meaninglessness*) (Berger, 1969: 21-22).

Asumsi demikian menandakan bahwa titik-tolak kenyataan eksistensial manusia itu adalah pengalaman yang dibentuk dalam dunia kehidupan sehari-hari, yakni suatu dunia yang memiliki jaringan makna yang telah tertata. Sampai pada konteks bahasan ini, fungsi dunia sosial, dengan demikian, melindungi individu dari proses marginalisasi situasi-situasi kehidupan individu, yakni keluarnya dari batas-batas tatanan yang menentukan eksistensi rutin sehari-hari. Situasi-situasi marginal seperti itu biasanya terjadi dalam impian atau khayalan. Situasi-situasi itu bisa muncul pada cakrawala kesadaran sebagai kecurigaan atas definisi-definisi realitas yang diterima sebelumnya mungkin rapuh atau palsu. Kecurigaan itu juga meliputi identitas diri dan orang lain. Adapun situasi marginal *par excellence* adalah kematian. Kematian menghadapkan masyarakat kepada suatu masalah besar, yakni kontinuitas hubungan-hubungan manusia dan asumsi-asumsi dasar tentang tatanan yang melandasi masyarakat (Berger, 1969: 23).

Adanya situasi-situasi marginal yang berbanding lurus dengan situasi tertib yang bermakna ini menunjukkan tingginya tingkat anomitas dari tatanan sosial manusiawi tersebut. Untuk itu, agar individu tetap menjalani kehidupan

## *Agama Sebagai Universum Simbolik*

yang tertib dan bermakna haruslah ada prosedur-prosedur untuk tetap “berorientasi realitas” (tetap berada dalam realitas yang didefinisikan secara resmi) dan “kembali ke realitas” (kembali dari situasi marginal ke nomos yang ditetapkan) (Berger, 1969: 24).

Hal ini, tentunya, agar kehadiran dunia sosial bagi individu menjadi kewajaran yang semestinya. Makna-makna kunci dari tatanan sosial tidak semata-mata berguna, harus dimiliki, dan benar, tapi juga bagian tak ter-pisahkan dari “hakikat hal-hal” universal (Berger, 1969: 24). Artinya, makna-makna yang ada dalam penataan dunia sosial itu melebur dengan makna-makna fundamental dalam semesta. Pada titik inilah, Nomos selalu mengandaikan kosmos. Bentuk kecenderungan inilah yang mendorong munculnya konsep mikrokosmos-makrokosmos dalam masyarakat tradisional. Ini artinya, adanya suatu kecenderungan untuk selalu memproyeksikan tatanan yang dibangun secara manusiawi ke dalam semesta sebagaimana adanya (Berger, 1969: 25).

Arti penting kosmos atas nomos inilah yang dijadikan oleh Berger sebagai titik tolak dalam membangun kerangka pemahaman tentang agama. Hal ini dikarenakan agama, bagi Berger, merupakan suatu usaha manusia untuk membentuk suatu kosmos yang sakral. Agama, dengan kata lain, adalah kosmisasi dalam suatu cara yang sakral (Berger, 1969: 25).

Kata “sakral” sendiri menunjukkan suatu kualitas kekuasaan yang misterius dan menakjubkan yang berkaitan langsung dengannya, yang diyakini berada dalam objek-objek pengalaman tertentu. Kualitas ini bisa disandangkan pada objek-objek alami atau artifisial, pada binatang, atau manusia. Kualitas tersebut akhirnya mungkin dibentuk dalam mahluk-

mahluk sakral, dari roh-roh lokal sampai dewa-dewa langit tertinggi. Yang terakhir ini, pada gilirannya, mungkin berubah bentuk menjadi kekuatan-kekuatan atau asas-asas purna yang mengatur kosmos, tidak lagi dibayangkan dalam kerangka personal tetapi masih mengandung status sakral (Berger, 1969: 25).

Fenomena inilah yang oleh Mircea Eliade dalam bukunya *Patterns in Comparative Religion*, dipandang sebagai fenomena hierofani. Artinya, “yang kudus” menampakkan diri dalam simbol-simbol duniawi. Manusia, dalam konteks simbol-simbol tersebut, beragama berusaha untuk hidup di tengah-tengahnya. Ia menjadi syarat bagi keberadaannya di dunia ini, karena merupakan kekuatan bagi dunia ini untuk menjadi tertib.

Kata “sakral” pada tingkat tertentu adalah lawan kata dari “profan”, yang mempunyai arti sebagai sesuatu yang tidak memiliki status sakral. Kata ini, namun demikian, pada tingkat yang lebih dalam memiliki suatu kategori lawan, yakni kekacauan (*chaos*) (Berger, 1969: 26). Oleh karena itulah, usaha hidup religius sama saja dengan usaha “berada”, mengambil bagian dalam realitas, melengkapi diri dengan kekuatan bertahan terhadap kekacauan atau sesuatu yang lebih ekstrem, yakni ketanpamakaan.

Sampai pada konteks ini, Berger sesungguhnya telah menegaskan apa yang menjadi aspek substantif dari agama, yakni “yang sakral. Se-hingga demikian tata lambang yang khas yang dibangun oleh agama dan berbeda dari lainnya adalah ia bersifat sakral. Perbedaan inilah yang menjadi tolak-ukur dalam menilai setiap bentuk proyeksi manusiawi lainnya dalam dunia sosial. Ini artinya, Berger sesungguhnya telah memasuki suatu wilayah paradigma kajian agama yang

## *Agama Sebagai Universum Simbolik*

berkembang di awal abad ke-20, yakni pertimbangan seksama atas fenomena unik dari setiap manifestasi fenomena tertentu.

Kosmos yang ditegakkan oleh agama itu, dengan sendirinya “meng-atas-i” (*transcend*) dan meliputi manusia dalam penataan realitas. Ia mem-berikan tameng terakhir dalam menghadapi kecemasan anomi. Hal ini dikarenakan konstruksi-konstruksi manusiawi dalam kosmos sakral memper-oleh kulminasi purnanya.

Agama, dengan demikian, sangat memainkan peran strategis dalam usaha manusia membangun dunia. Hal ini dikarenakan agama mereflek-sikan jangkauan terjauh dari eksternalisasi-diri manusia, dari peresapan makna-maknanya sendiri ke dalam realitas. Tatanan manusia dengan ke-rangka acuan agama diproyeksikan ke dalam totalitas kedirian. Agama, dengan begitu, merupakan usaha berani manusia untuk membayangkan adanya keseluruhan semesta sebagai bernilai manusiawi (Berger, 1969: 27-28). Dengan lain perkataan, sebagaimana yang diungkapkan oleh Van der Leeuw, bahwa agama merupakan “bentuk perluasan kehidupan agar supaya lebih kaya, lebih dalam, dan lebih luas” (Van der Leeuw, 1967: 112).

## **B. Tingkat Legitimasi Agama dan Basis Sosial Dunia**

Sampai pada bahasan tentang titik-tolak Berger tentang agama pada proses kosmisasi ini, agama tampak sekali diposisikan sebagai pemberi keabsahan ontologis atas dunia manusiawi. Hal ini, tentunya, sangat menyangkut tingkat legitimasi agama sebagai universum simbolik. Legitimasi di sini berarti berkaitan dengan bagaimana tatanan sosial yang



objektif itu selalu masuk-akal dan tetap berlangsung bagi individu.

Arti penting legitimasi itu sendiri, dengan demikian, sebagaimana yang telah diuraikan dalam bab sebelumnya, karena dunia sosial yang telah diobjektivasi merupakan kenyataan historis, yang sampai kepada ge-nerasi baru sebagai tradisi. Oleh karena itulah, Berger mengartikan legitimasi sebagai suatu objektivasi “tingkat kedua”, yang fungsinya untuk membuat objektivasi “tingkat pertama” menjadi semakin tersedia secara objektif dan masuk-akal secara subjektif.

Adapun arti penting penting tingkat legitimasi agama sebagai universum-simbolik itu sendiri, menurut Berger, karena agama secara historis merupakan instrumen legitimasi yang paling tersebar dan efektif. Hal ini dikarenakan kemampuan dari agama yang dapat menghubungkan konstruksi-konstruksi realitas rawan dari masyarakat-masyarakat empiris pada realitas purna. Realitas-realitas rawan dunia sosial itu didasarkan pada *realissimum* sakral, yang menurut definisinya berada di luar kemungkinan-kemungkinan yang timbul dari makna-makna manusiawi dan aktivitas-aktivitas manusia (Berger, 1969: 32).

Konstruksi-konstruksi historis aktivitas manusia dengan sendirinya dilihat dari suatu titik yang tinggi, yang meng-atas-i (*trancend*) sejarah maupun manusia. Konsepsi tatanan kelembagaan, melalui titik-tolak ini, mengalami transformasi hubungan. Segala yang “di bawah sini” memiliki analognya “di atas sana”. Berpartisipasi dalam tatanan kelembagaan dengan sendirinya memiliki makna yang juga berpartisipasi dalam kosmos Ilahiah (Berger, 1969: 33).

Konteks refleksi skema mikrokosmis/makrokosmis yang sangat berpe-ran dalam sejarah pelegitimasian tatanan

## *Agama Sebagai Universum Simbolik*

sosial ini itu sendiri, secara historis, memang banyak mengalami transformasi. Bentuk transformasi ini cenderung menjadi kategori-kategori filosofis dan teologis yang sangat abstrak. Namun demikian, segi-segi pokok mikrokosmis/makrokosmis itu tetap tidak berubah (Berger, 1969: 34-35).

Sampai di sini, bagian agama yang sangat penting dalam proses legitimasi yang perlu digarisbawahi adalah kemampuan unik agama untuk “menempatkan fenomena-fenomena manusia di dalam suatu konteks acuan kosmik”. Ia menghubungkan realitas yang didefinisikan secara manusiawi dengan realitas purna yang universal dan sakral. Konstruksi-konstruksi aktivitas manusia yang secara inheren rawan dan bersifat sementara, oleh karenanya, diberi semacam kemantapan dan ketetapan purna. Nomos-nomos yang dibangun secara manusiawi, dengan kata lain, diberi suatu status kosmik (Berger, 1969: 35-36).

Legitimasi-legitimasi keagamaan di tingkat ini, dipandang dari sudut objektivitas kelembagaan, mendasarkan realitas yang didefinisikan secara sosial pada realitas purna semesta alam, yakni realitas “apa adanya”. Dunia sosial, dengan dilegitimasi oleh agama, dengan sendirinya memiliki status ontologis yang absah

Dunia sosial, dengan sendirinya juga, menjadi tak terelakkan karena sudah diterima keberadaannya tidak saja oleh manusia tapi juga oleh Tuhan-tuhan. Kerawanan empiris lembaga-lembaga tersebut ditransformasikan menjadi kemantapan sebagai perwujudan struktur-struktur dasar semesta alam. lembaga-lembaga itu berada di atas kematian individu-individu dan penguasaan seluruh kolektivitas, karena telah didasarkan pada suatu masa sakral yang di dalamnya sejarah manusia hanyalah salah satu episodenya (Berger, 1969: 36).

Dipandang dari sudut kesadaran subjektif individual, legitimasi ke-agamaan, memungkinkan individu memiliki suatu rasa kebenaran puna, baik secara kognitif maupun normatif, dalam peran-peran yang diharapkan harus dimainkannya dalam masyarakat. Menurut Berger, dalam konteks peran-peran ini, identifikasi diri individu dengan lembaga-lembaga mem-peroleh satu dimensi, yakni pengakuan. Pengakuan ini tidak hanya dari pihak-pihak manusia lain yang mengakuinya, tetapi juga pihak-pihak lain yang supra manusiawi yang terefleksi dalam semesta alam (Berger, 1969: 37).

Bila pemahaman mikrokosmis/makrokosmis atas hubungan antara masyarakat dengan kosmos itu berlaku, maka paralelisme antara kedua bidang tersebut secara tipikal melingkupi juga peranan spesifik. Peran-peran itu kemudian dimengerti sebagai pengulangan-pengulangan tiruan dari realitas kosmik yang mereka wakili. Semua peran sosial, dengan demikian, adalah representasi dari kompleksitas makna yang terobjektivasi lebih besar (Berger, 1969: 38). Representasi-representasi makna manusiawi menjadi tiruan misteri-misteri Ilahi.

Sampai di sini, tampak jelas bahwa agama dalam kapasitas legi-timatifnya ini, juga berperan dalam menafsirkan tatanan masyarakat dalam kerangka suatu tatanan semesta alam yang sakral dan melingkupi segala-lanya. Agama, melalui cara ini, dapat menghubungkan kekacauan yang merupakan antitesis dari semua nomos yang dibangun secara sosial de-ngan sumber kekacauan yang merupakan antagonis tertua yang sakral. Asumsi Berger ini tampak sekali dalam kutipan berikut ini:

*Menentang tatanan masyarakat berarti menghadapi bahaya terjerumus ke dalam anomi. Namun menentang tatanan masyarakat*

## **Agama Sebagai Unversum Simbolik**

*yang dilegitimasi secara keagamaan berarti mengadakan alienasi dengan kekuatan-kekuatan kegelapan purba (Berger, 1969: 39).*

Sampai pada bahasan tentang kapasitas legitimasi agama ini, instrumen yang cukup penting dalam memainkan kapasitas tersebut adalah ritual. Menurut Berger, ritual religius merupakan suatu instrumen penting dalam proses “pengingatan” (Berger, 1969: 40). Pentingnya “pengingatan” ini menyangkut suatu kelangsungan yang terus-menerus dari definisi-definisi realitas yang telah diobjektifikasi secara sosial. Arti penting ini adalah suatu tatanan sosial, dengan demikian, tidak hanya dilihat dari kualitas penerimaan dan pbenarannya saja. Tatanan sosial juga berhubungan dengan lamanya bertahan dari generasi ke generasi selanjutnya.

Itu sebabnya semua yang menyangkut bentuk ideasi keagamaan selalu didasarkan pada aktivitas keagamaan. Aktivitas ini berkait dengan analog yang dialektis antara aktivitas manusia dengan hasil-hasil kerja da-lam konteks yang lebih luas. Hal-hal tersebut mengembalikan berulang kali kontinuitas antara saat sekarang dan tradisi kemasyarakatan, Ia me-nempatkan pengalaman-pengalaman individu dan berbagai kelompok masyarakat dalam konteks suatu sejarah yang meng-atas-i mereka semua (Berger, 1969: 40).

Agama, dalam konteks demikian, bertindak mempertahankan realitas dunia yang dibangun secara sosial yang di dalamnya manusia eksis dalam kehidupan sehari-hari. Tindakan pertahanan ini dilakukan dengan jalan mengintegrasikan realitas-realitas marjinal dari kehidupan manusiawi ke dalam suatu nomos komprehensif (Berger, 1969: 42). Agama, dalam konteks tindakan ini, memberikan realitas-realitas itu suatu status kognitif yang *lebih tinggi* (Berger, 1969: 43).

Inilah “basis” sosial bagi kelanjutan eksistensi suatu dunia yang nyata bagi kedirian-kedirian manusia. “Basis” ini, dengan sendirinya disebut sebagai struktur penalarannya. Itu artinya, eksis dalam suatu dunia keagamaan tertentu bagi individu berarti eksis dalam konteks sosial tertentu tempat dunia itu bisa mempertahankan penalarannya. Itu artinya pula, jika nomos kehidupan individu itu lebih atau kurang koekstensif dengan nomos dunia keagamaan, maka pemisahan dari yang terakhir itu berarti ancaman anomi (Berger, 1969: 49).

### **C. Muatan Legitimasi Universum Simbolik Agama**

#### 1. Teodisi dan Sikap Masokistis

Penjelasan atas kapasitas tingkat legitimasi agama sebagai universum simbolik yang mampu memberi basis sosial bagi individu di atas, sesungguhnya sangat menyangkut apa yang menjadi muatan dari “kekuatan” agama itu sendiri.

Menurut Berger apapun tingkat kecanggihan teoritis dari perangkat legitimasi agama sebagai universum simbolik, sesungguhnya, merupakan suatu teodisi. Teodisi ini, dengan sendirinya, merupakan sesuatu yang ber-sifat teoritis yang menjelaskan fenomena-fenomena manusiawi dalam kerangka suatu pandangan menyeluruh atas semesta (Berger, 1969: 53).

Adapun muatan yang mendasari dari semua tingkat teodisi adalah sikap penyerahan diri (masokisme) kepada daya penataan masyarakat yang terdapat dalam setiap fenomena konstruksi dunia sosial. Kehidupan individual, dalam setiap penataan masyarakat (nomos), selalu ditempatkan dalam

## *Agama Sebagai Universum Simbolik*

suatu jalinan makna yang melingkupi segalanya dan berada di atas kehidupan individu tersebut. Individu yang menginternalisasi makna-makna ini pada saat yang sama juga mentransendir dirinya dari sifat individualitasnya (Berger, 1969: 54).

Individu, dalam konteks meng-atas-i individualitasnya dan keunikan pengalaman individualnya itu, dengan sendirinya melihat dirinya “secara benar”, yaitu di dalam koordinat-koordinat realitas yang ditetapkan oleh masyarakatnya. Akibatnya, berbagai ancaman menjadi bisa ditolerir selagi langit-langit nomos yang melindungi itu meluas sampai meliputi pengalaman-pengalaman yang bisa merendahkan individu (Berger, 1969: 54-55).

Muatan teodisi yang dasarnya sesungguhnya bertitik-tolak dari fenomena yang mendasari semua struktur tatanan sosial, dengan demikian, mengasumsikan bahwa keberadaan teodisi selalu mendahului bangunan legitimasi, baik yang bersifat keagamaan maupun yang lain. Teodisi, dengan demikian, bertindak sebagai lapis bawah. Ia merupakan dasar bagi bangunan-bangunan legitimasi berikutnya.

Sampai di sini, karena teodisi juga menyangkut persoalan transendensi manusia atas individualitasnya, maka teodisi itu juga mengekspresikan suatu konstelasi psikologis yang sangat dasar, yang sangat menopang keberhasilan legitimasi-legitimasi belakangan (Berger, 1969: 55).

Adapun hal yang lebih mendasar dari semua penjelasan tentang teodisi di atas, bahwa masokisme, apakah religius ataukah bukan, adalah bersifat prateoritis dan dengan demikian sudah ada sebelum munculnya suatu teodisi spesifik. Sikap masokistik adalah sikap yang merupakan salah satu faktor irasionalitas yang selalu ada dalam masalah

teodisi. Individu, dengan kandungan masokisnya, memungkinkan terintegrasinya pengalaman-pengalaman anomik biografinya ke dalam nomos yang ditegakkan secara sosial serta padanan subjektifnya yang berada dalam kesadaranannya (Berger, 1969: 57-58).

Adapun fungsi sosial dari setiap perangkat teodisi, dengan demikian, adalah kemampuan menjelaskan tentang ketimpangan-ketimpangan yang ada dalam masyarakat. Bentuk penjelasannya sering lebih bersifat kontradiktif. Bentuk kontradiksi ini terefleksi dalam melihat dua fenomena yang saling berhadapan. *Pertama*, teodisi bisa berfungsi sebagai “candu” bagi mereka yang tidak berkuasa dan berkekurangan untuk menerima situasi mereka. “Candu”, dalam konteks ini, bisa menghalangi mereka untuk memberontak. Itu sebabnya, dalam semua kasus, runtuhnya penalaran teodisi model ini memiliki konsekuensi yang potensial untuk revolusi. *Kedua*, teodisi bisa bertindak sebagai pembenaran-pembenaran yang bersifat subjektif bagi yang memiliki kekuasaan dan privilage dari posisi sosial mereka (Berger, 1969: 59). Keduanya ini secara jelas menunjukkan bahwa teodisi punya peran strategis dalam memelihara dunia sosial.

Sampai pada konteks ini, terdapat tipe-tipe historis teodisi dalam konteks suatu kontinum rasionalitas-irasionalitas. Tipe-tipe ini mewakili sikap khusus dalam berhadapan dengan fenomena-fenomena anomik. Tipe awal teodisi, secara historis, dalam kaitan dengan tipologi-tipologi ini, menunjukkan kutub irasional yang mencakup suatu transendensi diri yang sederhana dan tidak diuraikan secara teoritis yang ditimbulkan oleh identifikasi sepenuhnya dengan kolektivitas. Artinya, tidak ada perbedaan tajam antara konsepsi individu dengan kolektivitasnya. Kedirian paling

## *Agama Sebagai Universum Simbolik*

dalam dari individu itu dianggap sebagai fakta miliknya sendiri ke dalam kolektivitas — klan, suku, bangsa. Identifikasi individual ini dengan semua pihak yang berinteraksi dengannya membantu peluluhan kediriannya dengan kedirian pihak-pihak lain (Berger, 1969: 60).

Tipe awal dari jenis teodisi ini bisa didapati dalam agama primitif. Terdapat dalam agama ini, secara tipikal, bukan saja suatu kontinuitas antara individu dan kolektivitas, tetapi juga antara masyarakat dan alam. Kehidupan individu itu tertanam dalam kehidupan kolektivitas, dan yang terakhir inilah tertanam dalam totalitas kedirian, baik manusiawi maupun nonmanusiawi. Keseluruhan semesta itu diresapi oleh kekuatan sakral yang sama. Peresapan ini berlangsung mulai dari asal-usul bentuk pra-pribadinya yang asli sampai personifikasi-personifikasi belakangan yang animistik dan mitologis. Maka kehidupan manusia itu tidak terpisah secara tajam dari kehidupan yang melingkupi seluruh semesta. Selama mereka tinggal dalam nomos yang ditegakkan secara sosial, mereka berpartisipasi dalam suatu semesta yang juga memberikan “tempat” pada fenomena-fenomena anomik. Teodisi-teodisi primitif semacam itu secara tipikal meletakkan suatu kontinuitas ontologis di antara generasi (Berger, 1969: 61).

Model teodisi macam ini, sesungguhnya dalam sejarah, tidak hanya terdapat pada agama-agama primitif. Hal ini karena, dalam sejarah Teodisi ini mengalami transformasi dalam bentuk-bentuk yang lebih halus. Asumsi ini, misalnya, dapat ditunjukkan dalam fenomena mistisisme. Mistisisme adalah sikap keagamaan tempat manusia mencari penyatuan dengan kekuatan-kekuatan dan kedirian-kedirian sakral. Mistisisme menimbulkan pengakuan semua individualitas menghilang dan diserap ke dalam lautan Ilahiah yang



Mahaluas (Berger, 1969: 63). Mistisisme dengan kandungan sikap penyerahannya ini, sesungguhnya, menunjukkan teodisinya sendiri. Teodisi ini merefleksikan tentang segala sesuatu itu adalah Tuhan. Suatu unsur masokistik, dalam konteks ini, tampak sekali secara kuat hampir dalam semua ragam mistisisme (Berger, 1969: 64).

Sementara itu, pada kutub lain dari kontinum rasional-irasioanal teodisi, yakni kutub yang paling rasional, dapat ditunjukkan pada kompleks *karma-samsara*. Teodisi ini menunjukkan setiap anomie yang mungkin terjadi itu diintegrasikan ke dalam suatu penafsiran atas semesta yang sepenuhnya rasional, dan melingkupi segalanya dalam kombinasi antara konsepsi *karma* (hukum sebab-akibat yang tak terelakkan yang mengatur semua tindakan, manusiawi atau bukan, dalam semesta alam) dan *samsara* (roda kelahiran kembali). Kompleks *karma-samsara*, dengan demikian, memungkinkan munculnya sebuah teladan simetri sepenuhnya antara teodisi-teodisi pen-deritaan dan kebahagiaan. Kompleks itu melegitimasi kondisi-kondisi semua lapisan sosial secara serentak. Proses pelegitimasi ini, tentunya, juga dikaitkan dengan konsepsi-konsepsi *dharma* (kewajiban sosial, terutama kewajiban kasta) (Berger, 1969: 65).

Sampai pada bahasan ini, ada tiga dasar bagi keberadaan teodisi. *Pertama*, ia ditegakkan dengan memproyeksikan kompensasi bagi fenomena-fenomena anomik ke dalam suatu masa depan yang dipahami dalam konteks dunia kini. Artinya, penderitaan dan ketidakadilan masa sekarang itu dijelaskan dengan mengacu kepada nomisasi masa depan. Tentu saja haruslah dimasukkan ke dalam kategori ini manifestasi-manifestasi mesianisme-millenarianisme dan eskatologi religius. Kompleks mesianik-millenarian ini mengajukan

## *Agama Sebagai Universum Simbolik*

suatu teodisi dengan merelatifikasikan penderitaan atau ketidakadilan masa sekarang dalam kerangka penanggulangannya di masa depan. Fenomena-fenomena anomik itu, dengan kata lain, dilegitimasi dengan mengacu pada suatu nomisasi di masa depan. Ia, dengan demikian, memadukan kembali fenomena-fenomena itu di dalam tatanan bermakna menyeluruh (Berger, 1969: 68). *Kedua*, tipe teodisi yang menengahkan suatu pembalikan penderitaan dan kejahatan masa sekarang ke dalam kehidupan sesudah mati. Kehidupan nanti menjadi tempat nomisasi (Berger, 1969: 69). *ketiga* adalah tipe teodisi dualistik. Dualistas, di sini dipahami sebagai dualistas antara jiwa dan benda. Dunia dalam totalitas materialnya adalah ciptaan kekuatan-kekuatan jahat. Fenomena-fenomena anomik di dunia ini, karena itu, tidak dipahami seperti menerobosnya kesemerawutan yang mengganggu ke dalam kosmos yang tertata. Sebaliknya, dunia ini *adalah* kawasan kesemerawutan, negativitas, dan kekacauan. Manusialah yang menerobos masuk, sebagai si asing dari kawasan lain. Penebusan adalah kembalinya jiwa dari pengucilannya dalam dunia ini ke tempatnya yang sejati. Suatu kawasan cahaya yang sepenuhnya lain dari apapun yang ada di dalam realitas-realitas semesta kebendaan. Harapan bagi penebusan, dengan demikian, berhubungan dengan suatu nostalgia mendalam akan rumah sejati manusia (Berger, 1969: 71-72).

Semesta empiris, dalam perspektif ketiga ini, tidak lagi menjadi suatu kosmos tetapi menjadi suatu arena dimana kosmisasi itu sedang terjadi. Karena itu apa yang terlihat sebagai anomik adalah hal-hal yang cocok bagi kawasan yang belum tuntas, dan harus dicari dalam kawasan yang sepenuhnya berada di luar realitas semesta empiris. Perkembangan tipe dualistik ini secara radikal didevaluasi.

Benda kemudian dipahami sebagai realitas negatif, demikian juga tubuh manusia dan segala kreasinya.

Sampai konteks ketiga dasar berdirinya suatu teodisi ini, perkembangan yang paling penting dalam masalah teodisi adalah wacana mono-teisme radikal dan etis (Berger, 1969: 72). Perkembangan ini juga menunjukkan bentuk transformasi dalam sikap masokistis.

Tuhan, dalam wacana monoteisme radikal dan etis ini, ditransendensikan secara radikal, yaitu didudukkan sebagai pihak lain secara total dihadapan manusia. Berger menjelaskan masalah ini sebagai berikut:

*Terdapat secara implisit dalam transendensi ini sejak semula, pemecahan masokistik par excellence terhadap masalah teodisi – penyerahan diri kepada pihak lain yang total itu, yang tidak bisa digugat atau ditentang, dan yang berdasarkan hakikatnya, merupakan kedaulatan di atas setiap standar etis manusiawi yang pada umumnya nomik (Berger, 1969: 74).*

Penyerahan diri total kepada kehendak Allah inilah, menurut Berger, yang menjadi sikap fundamental Islam. Perkembangan yang paling radikal, tetapi juga paling konsisten, dari sikap ini terdapat dalam berbagai konsepsi tentang takdir ilahiah (Berger, 1969: 75).

## 2. Alienasi dan Kesadaran Palsu

Sampai pada bahasan tentang keterkaitan erat antara teodisi dengan sikap-sikap masokistik di atas, unsur lain yang juga sangat penting dalam uraian Berger tentang muatan kapasitas legitimasi agama sebagai universum simbolik adalah daya alienasi dalam membentuk kesadaran palsu. Jika Sikap masokistik dijadikan Berger sebagai titik-tolak suatu bangunan teodisi, maka alienasi sesungguhnya

## Agama Sebagai Unversum Simbolik

bisa dipandang sebagai muara dari teodisi itu sendiri.

Ada baiknya untuk mengetahui bagaimana Berger memaknai “alie-nasi” ini sebelum masuk kepada persoalan yang lebih jauh. Berger menjelaskan sebagai berikut:

*Konsep alienasi yang dipakai di sini, tentu saja diambil dari Marx, walaupun kami telah melunakkan ketajamannya yang semula di-tampilkan oleh Marx dalam konsepnya guna menghadapi Hegel. Kita tidak mengikuti Marx, terutama dalam gagasan teologis-semunya bahwa alienasi adalah hasil dari “dosa-dosa” tatanan sosial-historis tertentu atau dalam harapan-harapan utopianya bagi penghapusan alienasi (yaitu Aufhebung-nya) melalui revolusi sosialis. Karena itu kita sepakat bahwa pemakaian atas konsep tersebut memiliki implikasi-implikasi “kanan” bukannya “kiri” (Berger, 1969: 197).*

Perspektif Berger tentang alienasi dari agama dalam konteks ini tampak sekali bersifat positif. Tendensi ini sesungguhnya lebih mencerminkan upaya untuk memahami fungsi sosial agama dalam konteks upaya manusia mencari dasar kestabilan dunia sosial yang menjadi perhatian utamanya. Ini tentunya berbeda dengan Marx yang cenderung melihat alienasi dari sisi yang negatif, karena fokus perhatiannya terhadap kecenderungan eksploitasi sosial dalam masyarakat.

Menurut Berger, unsur alienasi dalam konteks melihat “kekuatan” agama dalam masyarakat, sesungguhnya merupakan bentuk artikulasi dari salah satu kualitas pokok dari yang sakral. Hal yang paling pokok dalam konteks yang sakral ini pada pengalaman keagamaan adalah “ke-lain-an” (*otherness*), manifestasinya *totaliter aliter*, yang sama sekali lain (*the wholly other*), jika dibandingkan dengan kehidupan manusia yang profan, sehari-hari. “Ke-lain-an” inilah yang merupakan inti dari ketakutan religius, ketakutan *nominous*

(suci), pemujaan terhadap apa yang secara total meng-atasi semua dimensi yang hanya manusiawi (Berger, 1969: 87).

Agama, dengan prinsip-prinsip “ke-lain-an” tersebut menjelaskan dunia yang dibangun manusia itu dalam konteks yang mengingkari bahwa dunia itu diproduksi manusia. Nomos manusia menjadi suatu nomos Ilahi. Sekurang-kurangnya suatu realitas yang mendapat maknanya dari luar lingkup manusia. Agama, dengan demikian, berfungsi melakukan stabilitas dan kontinuitas kepada formasi-formasi tatanan sosial yang secara intrinsik adalah rawan. Hal ini mengingatkan bahwa tujuan fundamental dari legitimasi religius adalah transformasi produk manusia menjadi faktisitas supramanusiawi dan nonmanusiawi.

Berger, sampai pada masalah ini, memberikan penjelasan tentang duduk masalah alienasi dari agama, sebagai berikut:

*Tanpa harus bertindak ekstrem yaitu menyamakan agama dengan alienasi (yang berarti mengadakan suatu asumsi epistemologis yang tidak akan berlaku dalam konteks ilmiah), bisa dikatakan bahwa bagian historis dari agama dalam usaha-usaha manusia membangun dunia dan memelihara dunia itu sebagian besar adalah hasil dari daya alienasi yang inheren dalam agama (Berger, 1969: 89).*

Agama, dalam kaitan dengan alienasi ini, mengungkapkan bahwa dalam realitas ada kedirian dan kekuatan yang asing bagi dunia manusia. Meskipun demikian, penegasan ini, dalam segala bentuknya, tidak bisa diusut secara empiris. Penegasan ini lebih merupakan kecenderungan kuat dari agama untuk mengalienasi dunia manusia. Artinya, dalam menem-patkan yang asing di atas manusia, agama cenderung mengalienasi manusia dari agama itu sendiri.

Asumsi di atas secara jelas menunjukkan bahwa apapun

## *Agama Sebagai Universum Simbolik*

kebaikan-kebaikan “purna” dari penjelasan keagamaan atas semesta pada umum-nya, kecenderungan empiris mereka adalah untuk memalsukan kesadaran manusia yang menyangkut bagian semesta yang dibentuk oleh aktivitasnya sendiri, yaitu dunia sosio-kultural. Pemalsuan ini juga bisa disebut sebagai pemistikan, mistifikasi. Dunia sosio-kultural, yang merupakan bangunan makna manusiawi, dilingkupi oleh misteri yang sebagian berasal dari dunia bukan manusia. Tabir pemistikan yang menyelimuti produksi tersebut oleh agama diberikan pemahaman-pemahaman semacam itu. Ekspresi-ekspresi manusia yang terobjektivasi kemudian menjadi simbol gelap Ilahiah. Manusia, melalui alienasi ini, menjadi terlindungi dari kecemasan anomik. Penjelasan di atas semakin tampak pada penegasan Berger dalam kutipan berikut ini:

*Agama memistikkan lembaga dengan menjelaskan bahwa lembaga tersebut sebagai diberikan dari atas dan di luar eksistensi empiris lembaga itu dalam sejarah suatu masyarakat (Berger, 1969: 90).*

Mistifikasi keagamaan pada akhirnya sangatlah membantu suatu proses pemalsuan yang bisa disebut sebagai ketidak-jujuran. Ketidakjujuran adalah bentuk kesadaran palsu yang di dalamnya terjadi dialektik antara diri yang tersosialisasi dengan diri dalam realitas itu yang tidak dipahami oleh kesadaran. Alienasi dan kesadaran palsu selalu menimbulkan pemutusan di dalam kesadaran hubungan dialektik antara manusia dengan produk-produknya. Pemutusan berarti suatu pengingkaran atas dialektik sosio-kultural fundamental (Berger, 1969: 92-93).

Sampai di sini, agama, dalam konteks pemistikan ini, pada akhirnya juga sangatlah membantu memperkuat penginternalisasian dunia ke dalam kesadaran individual.

Peran-peran yang diinternalisasi membawa kekuasaan misterius yang ditempelkan pada mereka oleh legitimasi-legitimasi keagamaan. Identitas yang disosialisasi secara keseluruhan kemudian bisa dipahami oleh individu sebagai sesuatu yang sakral, yang didasarkan pada “hakikat sesuatu” sebagaimana diciptakan atau dikehendaki oleh tuhan-tuhan. Identitas tersebut, dengan kondisi demikian, menjadi kehilangan cirinya sebagai sebuah produk manusiawi. Ia menjadi suatu *data* mutlak. Realitasnya secara langsung didasarkan dalam *realissimum* supramanusiawi yang ditampilkan oleh agama (Berger, 1969: 95).

Menurut Berger, kemudian, hal yang menjadi esensi dari semua alienasi, dengan demikian, adalah aplikasi suatu kemutlakan fiktif atas dunia yang dibangun secara manusiawi. Kon-sequensi praktis yang paling penting dari hal itu adalah bahwa sejarah dan biografi empiris itu secara palsu dipahami sebagai berdasar dalam keharusan-keharusan supra-empiris. Ke-daruratan-kedaruratan eksistensi manusia yang tak terhingga itu ditransformasi menjadi manifestasi hukum universal yang mutlak. Pilihan-pilihan menjadi menjadi takdir. Umat manusia kemudian hidup dalam dunia yang telah mereka buat sendiri seolah-olah mereka ditakdirkan demikian itu oleh kekuasaan-kekuasaan yang tidak berkaitan dengan aktivitas-aktivitas pem-bangunan dunia mereka sendiri. Bila alienasi itu dilegitimasi secara keagamaan, maka ketergantungan kekuasaan itu sangat kuat, baik dalam nomos kolektif maupun dalam kesadaran individu. Makna-makna aktivitas manusia yang diharapkan itu mengkristal menjadi suatu “dunia lain” yang maha besar dan misterius, yang berada di atas dunia manusia sebagai suatu realitas asing. Dengan berbagai sarana “kelainan” dari yang sakral, maka alienasi dunia yang dibangun manusia

## *Agama Sebagai Universum Simbolik*

akhirnya dilegitimasi. Sejauh pembalikan hubungan ini antara manusia dan dunianya yang berakibat pada suatu pengingkaran atas pilihan manusia, maka kontak dengan yang sakral itu dipahami dalam konteks “ketergantungan total” (Berger, 1969: 95).

Umat manusia, dalam “ketergantungan total” inilah, menghasilkan Tuhan-Tuhan mereka, sementara mereka memahami diri sebagai “total bergantung” pada produk-produk mereka ini. Tetapi “dunia lain” Tuhan-Tuhan tersebut mengambil suatu otonomi tertentu di hadapan aktivitas manusia yang terus memproduksinya. Realitas supraempiris yang diajukan oleh proyeksi agama itu mampu menindakbalik terhadap eksistensi empiris manusia dalam masyarakat.

Berger menjelaskan masalah ini sebagai berikut:

*Maka akan sangat keliru kalau menganggap formasi-formasi religius sebagai hanya akibat-akibat mekanis dari aktivitas yang menghasilkan formasi-formasi itu, yaitu sebagai “refleksi-refleksi” diam dari basis kemasyarakatannya. Sebaliknya, formasi-formasi religius memiliki ke-mampuan bertindak atas dan memodifikasi basis itu. Namun kenyataan ini memiliki suatu konsekuensi aneh — yaitu, kemungkinan de-alienasi itu sendiri dilegitimasi secara religius. Kecuali jika hal ini dipahami, sebuah pandangan sepihak mengenai hubungan antara agama dan masyarakat pasti akan terjadi (Berger, 1969: 96).*

Berger tampak sekali dalam kutipan di atas ingin menegaskan posisi agama yang tidak hanya mengalienasi tapi juga mendealienasi. Artinya, sementara agama memiliki suatu kecenderungan intrinsik (dan secara teoritis dapat dipahami) untuk melegitimasi alienasi, terdapat juga kemungkinan bahwa dealienasi secara keagamaan dapat dilegitimasi dalam kasus-kasus historis khusus.



Agama, dalam konteks ini memang bisa memandang lembaga-lembaga menjadi *sub specie aeternitatis*, tergolong jenis kekal. Meski begitu bisa juga terjadi bahwa formasi-formasi yang sama itu secara radikal *direlatifkan*, justru karena formasi-formasi tersebut dilihat sebagai tergolong jenis kekal. Ini bisa mengambil bentuk yang cukup berbeda dalam berbagai tradisi keagamaan (Berger, 1969: 96-97).

Menurut Berger, dalam tradisi Injili konfrontasi tatanan sosial dengan keagungan Tuhan yang transenden bisa juga merelatifkan tatanan ini sedemikian rupa. Hal ini bisa terjadi lewat refleksi yang menghadapkan Tuhan dan lembaga-lembaga, lembaga-lembaga itu, dengan demikian, tampak tidak lain dari-pada karya-karya *manusiawi*, tidak memiliki kesucian inheren atau abadi (Berger, 1969: 98).

Lembaga-lembaga bisa direlativisasi dan dengan demikian dimanusiawikan bila dilihat dari *sub species aeternitatis*. Peran-peran yang mewakili lembaga-lembaga ini juga termasuk yang bisa direlativisasi. Kesadaran palsu dan ketidakjujuran, dengan demikian, bisa ditampakkan sebagai sarana-sarana agama juga. Akhirnya, secara paradoks, keseluruhan jalinan mistifikasi keagamaan yang melingkupi tatanan sosial bisa secara drastis di-lepaskan dari tatanan sosial tersebut — *dengan sarana keagamaan*. Tata-nan sosial dengan sendirinya menampakkannya sebagai tidak lain dari-pada buatan manusia (Berger, 1969: 99).

Oleh karenanya bisa dikatakan, bahwa agama muncul dalam sejarah sebagai kekuatan yang memelihara dunia sekaligus sebagai kekua-tan yang mengguncangkan dunia. Kedua pemunculan ini menempatkan agama sebagai alienasi selain juga mendealienasi. Agama dalam semua manifestasinya, dengan demikian, merupakan suatu proyeksi

## *Agama Sebagai Universum Simbolik*

besar semesta. Suatu proyeksi yang terpantul kembali sebagai suatu realitas asing yang akan menghantui produsernya (Berger, 1969: 100). Dalam konteks inilah, sering terjadi kontroversi pandangan bahwa agama sebagai sumber kekuatan perubahan sosial ataukah sebagai kekuatan pemaparan struktur yang telah ada.

Sampai pada level bahasan ini, usaha keagamaan sesungguhnya mengungkapkan adanya urgensi dan intensitas pencarian manusia bagi makna. Proyeksi-proyeksi maha besar kesadaran keagamaan merupakan usaha manusia untuk membuat realitas itu bermakna secara manusiawi. Hal ini tampak sekali dalam paradoks alienasi keagamaan. Proses dehumanisasi dunia sosio-kultural lewat alienasi justru membangun harapan fundamental bahwa realitas sebagai keseluruhan mungkin mempunyai tempat yang bermakna bagi manusia.

Lebih mendasar lagi dari semua penjelasan di atas, adalah posisi agama dalam konstelasi pengalaman manusia mencerminkan *bagaimana manusia mengambil sikap-sikap eksistensial yang berbeda* dihadapan aspek-aspek anomik pengalamannya. Sikap itu kemudian direfleksikan se-cara teoritis dalam sistem-sistem keagamaan untuk suatu usaha nomisasi (Berger, 1969: 80). Lebih spesifik lagi, mencerminkan cara mengatasi “keberhinggaan eksistensi individu” (*to transcend the finitude of individual existence*) (Berger & Luckmann, 1967: 103)

### **D. Universum-Simbolik Agama dan Modernitas**

Sampai pada konteks bahasan tentang kerangka teoritis agama sebagai universum-simbolik, sebagaimana yang telah dijelaskan di atas, sesuai dengan sifat dialektisnya sebagai fenomena sosial, agama mengalaminya titik baliknya dalam

suatu situasi modern. Titik balik ini menyangkut perubahan sosial yang dibawa oleh proses modernisasi yang berangkat dari inovasi-inovasi teknologis dengan dimensi-dimensi ekonomi, sosial dan politik (Berger, 1977: 101). Perubahan ini pada level kesadaran manusia telah membawa perubahan pemahaman atau definisi tentang kenyataan dari kerangka sakral kepada kerangka rasional (Berger, 1992: 29-43).

Sampai titik inilah agama mendapatkan tantangan terberat sepanjang sejarah perkembangannya. Hal ini karena, hampir sepanjang sejarah manusia, agama memainkan peranan vital dalam memberikan naungan berupa tata-lambang demi keterpaduan masyarakat. Tata lambang ini memuat berbagai makna, nilai, dan kepercayaan dalam suatu masyarakat yang “disatupadukan” dalam penafsiran realitas. Ia bersifat komprehensif yang menghubungkan hidup manusia dengan kosmos sebagai keseluruhan (Berger, 1992: 75). Tantangan agama dalam konteks modernitas ini menyangkut fenomena menguatnya proses sekularisasi dan pluralisasi nilai.

Mengkuatnya proses modernisasi, dengan demikian, sama artinya dengan runtuhnya sistem tata lambang yang memberi basis keterpaduan masyarakat. Ini artinya, modernitas bisa disebut sebagai simbol terkoyaknya “langit suci” yang selama ini melindungi masyarakat beragama. Itu artinya pula, modernitas merefleksikan runtuhnya struktur kemasuk-akalan dunia sosial yang bersifat parokhial.

#### 1. Transendentalisasi Tuhan sebagai Asal Sekularisasi

Sebelum memasuki pembahasan yang lebih jauh tentang agama sebagai univesum simbolik dalam realitas masyarakat modern, ada baiknya terlebih dahulu untuk membahas tentang aspek-aspek yang terdapat dalam modernitas itu

## *Agama Sebagai Universum Simbolik*

sendiri, yakni sekularisasi dan pluralisasi.

Sekularisasi dalam konteks modernisasi ini merupakan “proses dimana sektor-sektor masyarakat dan kebudayaan dipisahkan dari dominasi institusi dan simbol-simbol keagamaan (Berger, 1969: 107). Proses ini memang lebih merefleksikan suatu sejarah masyarakat Barat modern, namun sekularisasi sebagai bagian yang tak terpisahkan dari modernitas itu sendiri merupakan fenomena-fenomena mendunia (Berger, 1969: 156). Hal ini mengingatkan bahwa asal-usul sekularisasi berada dalam proses ekonomi industrial yang dinamik. Kedekatan kepada proses-proses produksi industrial dan gaya-gaya kehidupan yang mengiringinya merupakan penentu pokok sekularisasi (Berger, 1969: 109).

Sekularisasi itu sendiri dalam cakupan yang lebih luas, bagi Berger, tidak semata-mata bersifat empiris tapi juga berada dalam proses-proses normatif yang mewarnai apa yang menjadi proses empiris.

Menurut Berger, jika dunia modern bisa ditafsirkan sebagai suatu realisasi semangat Kristiani yang lebih tinggi, maka Kristenitas bisa dianggap sebagai faktor patogenik utama yang bertanggungjawab atas keadaan yang sangat menyedihkan dari dunia modern ini (Berger, 1969: 110). Kristenitas dalam konteks ini adalah Protestanitas. Menurut Berger, Protestanisme merupakan suatu pengkerutan besar dalam lingkup dari “yang sakral” dalam realitas. Hal ini dikarenakan ia cenderung melepaskan dirinya sejauh mungkin dari tiga kelengkapan yang paling kuno dan paling kuat dari yang sakral — misteri, mukjizat, dan magis (Berger, 1969: 111). Penganut protestan tidak lagi hidup dalam suatu dunia yang terus-menerus diresapi oleh kedirian-kedirian dan kekuatan-kekuatan sakral. Realitas itu, dalam konteks Kristenitas ini, terpolarisasi antara suatu ketuhanan yang

radikal transenden dan suatu kemanusiaan yang “jatuh” secara radikal, sehingga hampa kualitas sakral. Di antara mereka terletak suatu semesta yang sama sekali “alami”, yang memang adalah ciptaan Tuhan, tetapi tidak memiliki nilai-nilai kesucian. Artinya, ada kecenderungan transendensi radikal Tuhan berhadapan dengan suatu semesta imanensi radikal. Maka dunia ini secara religius menjadi benar-benar sendirian (Berger, 1969: 112). Protestanisme, dalam konteks ini, bertindak sebagai pembuka jalan yang sangat menentukan bagi sekularisasi, apapun mungkin nilai penting faktor-faktor lainnya (Berger, 1969: 113).

Menurut Berger, jika penafsiran atas kaitan historis antara Protestanisme dengan sekularisasi ini diterima, maka akar-akar sekularisme itu sendiri sesungguhnya ada dalam sumber-sumber paling dini dari agama Israel (Berger, 1969: 113). Pada inti agama Israel kuno terletak penolakan keras atas versi-versi tatanan kosmik Mesir maupun mesopotamia. Peningkaran besar dari agama Israiliah ini bisa dilihat dalam konteks tiga motif besar (Berger, 1969: 115).

*Pertama* adalah motif transendentalisasi. Perjanjian lama mengajar-kan satu Tuhan yang berdiri *di luar* kosmos. Kosmos di sini sesungguhnya memang merupakan ciptaan-Nya, tetapi dihadapi-Nya dan tidak dimasuki-Nya (Berger, 1969: 115). Tuhan adalah transenden secara radikal karena itu tidak bisa dikaitkan dengan suatu fenomena alami atau manusiawi. Lebih jauh, Tuhan ini bertindak secara historis bukannya kosmis dalam sejarah Israel (Berger, 1969: 116). Tampak sekali di sini, ekspresi yang sangat jelas dari polarisasi fundamental antara Tuhan transenden dengan manusia, yang sepenuhnya di”demitologis-”kan (Berger, 1969: 117).

*Kedua* adalah motif historisasi. Motif historisasi tersirat

## *Agama Sebagai Universum Simbolik*

dalam polarisasi ini. Dunia, yang tidak lagi memiliki kekuatan-kekuatan Ilahiah yang mitologis, menjadi suatu arena tindakan-tindakan besar Tuhan (yaitu, arena *Heilsgeschichte*), dan juga menjadi arena aktivitas manusia yang sangat diindividualisir (yaitu, arena “sejarah profan”). Itulah sebabnya, kepercayaan Israel adalah suatu kepercayaan yang *historik*, mulai dari sumber-sumbernya sampai ke kodifikasi hukum-hukumnya (Berger, 1969: 117). Transendentalisasi Tuhan dan “pembebasan dunia dari sihirnya” ini telah membuka suatu “ruang” bagi sejarah sebagai arena tindakan Ilahiah maupun tindakan manusiawi. Yang pertama, yaitu dilakukan oleh Tuhan yang berdiri sepenuhnya di luar dunia. Yang kedua, yaitu mengisyaratkan adanya individualisme dalam konsepsi manusia. Manusia tampak sebagai pelaku historis di hadapan Tuhan. Manusia individual itu dilihat tidak lagi sebagai wakil-wakil kolektivitas-kolektivitas yang digambarkan secara mitologis, tetapi sebagai individu-individu yang berbeda dan unik, yang melakukan tindakan-tindakan penting sebagai individu (Berger, 1969: 118). Berger menjelaskan posisi “individualisme” ini dalam konteks pembahasan ini, sebagai berikut:

*Ini tidak mengisyaratkan, bahwa Perjanjian Lama memaksudkan “individualisme” sama dengan yang dimaksudkan Barat modern, juga bukan konsepsi individu yang ada dalam filsafat Yunani, tetapi Perjanjian Lama memberikan suatu kerangka kerja religius bagi konsepsi mengenai individu, kewibawaan dan kebebasannya bertindak (Berger, 1969: 119).*

Ketiga adalah motif rasionalisasi. Rasionalisasi ini merupakan bentuk animus Yahwisme yang antimagis. Unsur ini mengambil bentuk tindakan pembersihan semua unsur magis dan orgiastik dari kultus, serta pengembangan hukum agama sebagai disiplin fundamental kehidupan sehari-hari. Begitu juga tindakan rasionalisasi dalam penegasannya atas

totalitas kehidupan sebagai ibadah kepada Tuhan (Berger, 1969: 120).

Transendentalisme, dalam konteks ini dengan demikian, merupakan unsur normatif, yang bagi Berger, ikut memberi basis bagi proses sekularisasi yang memuncak pada era modern.

## 2. Pluralisasi nilai dan Privatisasi Agama

Sampai pada bahasan tentang sekularisasi ini tampak jelas adanya kecenderungan kuat polarisasi yang sakral dan yang profan. Polarisasi ini terefleksi pada kecenderungan pemisahan kelembagaan antara negara dengan agama. Kecenderungan global ini menampakkan adanya kemunculan suatu negara yang terbebas dari pengaruh lembaga-lembaga keagamaan maupun penafsiran-penafsiran keagamaan atas tindakan politis. Salah satu konsekuensi penting dari hal ini adalah bahwa negara tidak lagi bertindak sebagai pelaku pengukuhan atas nama lembaga keagamaan yang dominan. Negara sekarang mengambil peran berhadapan dengan kelompok-kelompok keagamaan (Berger, 1969: 130). Legitimasi keagamaan atas negara dihapuskan atau jikapun tetap dipertahankan, hanya sebagai ornamen-ornamen yang tidak memiliki realitas sosial (Berger, 1969: 133).

Itulah sebabnya, bagi Berger, modernisasi atau modernitas adalah pluralisasi nilai, norma, makna dan simbol yang menjurus kepada segmentasi budaya dan kemajemukan pandangan hidup. Akibat dari semua ini adalah bahwa setiap orang harus membuat pilihan, keputusan, perencanaan sendiri. Ada peralihan dari nasib kepada pilihan bebas (Berger, 1980: 11-19). Konsekuensi yang paling nyata dari hal ini secara institusional adalah kecenderungan privatisasi agama

## *Agama Sebagai Universum Simbolik*

(Berger, 1980: 266).

Agama, dalam konteks ini, menampakkan diri dalam bentuknya sebagai kompleks legitimasi yang dengan sendirinya bersifat sukarela untuk dimanfaatkan oleh nasabah yang tidak di-paksa. Agama, dengan keadaan semacam ini, ditempatkan dalam konteks pribadi kehidupan sosial sehari-hari dan ditandai oleh watak-watak yang sangat khas dari lingkungan suatu masyarakat modern. Salah satu watak dasarnya adalah “individualisasi”. Ini berarti, bahwa agama pribadi adalah suatu persoalan “pilihan” atau “preferensi” individu atau keluarga inti. Pilihan ini tentunya tidak memiliki kualitas kebersamaan yang mengikat. Religiositas seperti itu, bagaimanapun “riil”-nya bagi individu yang menganutnya, tidak lagi dapat memenuhi tugas klasik agama. Tugas klasik itu adalah membangun suatu dunia bersama dalam mana semua kehidupan sosial itu menerima makna purna yang mengikat bagi semua orang. Sebaliknya religiusitas semacam ini terdapat pada kantong-kantong khusus kehidupan sosial yang secara efektif dipisahkan dari sektor-sektor sekular masyarakat modern. Nilai-nilai yang berkaitan dengan religiusitas pribadi itu, secara tipikal, tidak relevan dengan konteks kelembagaan selain lingkungan pribadi (Berger, 1969: 133-134).

“Polarisasi” agama yang mengarah pada suatu situasi pluralistik ini dikarenakan adanya kecenderungan kuat untuk de-monopolisasi tradisi-tradisi keagamaan (Berger, 1969: 135). Kepatuhan dengan demikian dalam konteks demonopolisasi ini menjadi sukarela. Tradisi agama yang sebelumnya bisa diterapkan dengan paksa, kini harus *dipasarkan*. Tradisi itu harus “dijual” pada seorang nasabah yang tidak lagi dipaksa untuk “membeli”. Situasi pluralistik, dengan demikian adalah *situasi pasar*. Di dalamnya, lembaga-



lembaga keagamaan menjadi pelaku-pelaku pemasaran dan tradisi-tradisi keagamaan menjadi komoditas-komoditas konsumen. Aktivitas keagamaan kemudian tidak lebih daripada logika ekonomi pasar (Berger, 1969: 138).

Akibat dari situasi pluralistik ini tidak terbatas pada aspek-aspek struktural-sosial dari agama, tapi juga mempengaruhi produk pelaku pema-saran keagamaan. Situasi pluralistik memperkenalkan suatu bentuk baru pengaruh-pengaruh duniawi, yakni pengaruh dinamika preferensi konsu-men (Berger, 1969: 145). Tradisi-tradisi keagamaan, dengan demikian dalam situasi ini, menjadi sulit dipertahankan sebagai suatu kebenaran yang tidak berubah. Hal ini dikarenakan dinamika preferensi konsumen itu dimasukkan ke dalam lingkungan keagamaan. Kandungan religius, dengan demikian, menjadi tunduk pada “mode” (Berger, 1969: 146). Begitu juga preferensi konsumen juga menggambarkan “kebutuhan” lingkungan. Ini berarti bahwa agama bisa dengan lebih mudah dipasarkan bila agama bisa diper-lihatkan sebagai “relevan” dengan kehidupan pribadi dan tidak diiklankan sebagai mengharuskan pengabdian-pengabdian khusus kepada lembaga-lembaga umum yang besar tersebut (Berger, 1969: 147).

Situasi pluralistik yang dijelaskan di atas dengan begitu cenderung menjerumuskan agama ke dalam suatu krisis kredibilitas. Orientasi pluralistik menjadikan agama lebih sulit untuk mempertahankan atau membangun kembali struktur-struktur pe-nalaran yang layak bagi agama. Struktur-struktur penalaran kehilangan kekokohnya karena struktur-struktur itu tidak lagi bisa meminta masyarakat sebagai keseluruhan untuk bertindak sebagai pengukuhan sosial (Berger, 1969: 150).

Berger menjelaskan situasi ini sebagai berikut:

*Singkatnya, selalu terdapat “semua yang lain itu” yang menolak mengukuhkan dunia yang bersangkutan. Secara ringkas, maka menjadi makin sulit bagi “penghuni-penghuni” sesuatu dunia agama untuk tetap entre nous dalam masyarakat kontemporer. Mengingkari pihak lain (tidak hanya individu-individu, tetapi juga keseluruhan lapisan) tidak lagi bisa dijaubkan dari “pihak sendiri”. Lagi pula, struktur-struktur penalaran tidak tampak tahan lama sebagai akibat dinamika budaya konsumen (Berger, 1969: 151).*

Fenomena ini menunjukkan bahwa situasi pluralistik memperbanyak jumlah struktur penalaran yang saling berkompetisi, dengan begitu, terjadilah relativisasi kandungan-kandungan keagamaannya. Pluralitas, dalam konteks ini dengan demikian, cenderung menimbulkan disorientasi dan rasa ketidakberartian hidup karena hilangnya kepastian. Manusia modern dengan sendirinya pada titik ini mulai memasuki situasi tanpa rumah (*homelessness*).

Lebih spesifik, kandungan-kandungan keagamaan itu menjadi di”subjektif”kan dalam pengertian rangkap. Yakni, “realitas”-nya menjadi suatu masalah “pribadi” dari individu, yaitu kehilangan sifat penalarannya antar-pribadi. “Realitas”nya kemudian dipahami sebagai berakar dalam kesadaran individu bukannya dalam suatu kefaktaan-kefaktaan dunia eksternal. Agama, dengan demikian, tidak lagi mengacu kepada kosmos atau sejarah, tetapi kepada *existenz* atau psikologi individu (Berger, 1969: 152). Artinya, *realissimum* yang diacu agama itu dialih-tempatkan dari kosmos atau sejarah ke kesadaran eksistensial individu. Kosmologi menjadi antropologi. Sejarah menjadi biografi. Di titik inilah telah terjadi pergeseran yang sangat mendasar tentang titik-tolak tentang agama. Dari sinilah pula asumsi

yang mendasar tentang fungsi substantif agama mengalami peru-bahan secara mendasar.

### 3. Modernitas dan Titik-Tolak Antropologis tentang Agama

Perubahan-perubahan yang dihadirkan oleh situasi modernitas di atas inilah, yang oleh Berger, yang menyebabkan polarisasi respon agama atas situasi tersebut. Menurut Berger dalam situasi kehilangan objektivitasnya ini ada tiga pola respon agama dalam kasus agama Kristen dalam menghadapi tan-tangan dunia modern. *Pertama*, pola deduksi, yakni menegaskan kembali otoritas tradisi agama. Pola ini dilakukan oleh Karl Barth. Titik tolak teologi dialektik ini adalah wahyu Allah, *Deus Dixit* (Allah bersabda). Berger menyebut pola ini sebagai anti-antropologi. Segala pernyataan tentang manusia hanya dapat dibuat atas dasar Wahyu Allah. Allah dalam bahasa Paul Tillich adalah jawaban atas pertanyaan manusia dan pertanyaan itu sendiri hanya dimungkinkan oleh jawaban Allah (Berger, 1980: 66-94). *Kedua*, pola reduksi, yakni tradisi keagamaan ditafsirkan dalam kerangka sekular dengan tujuan agar bermakna bagi manusia zaman sekarang. Pola ini dilakukan oleh R. Bultmann melalui konsepnya tentang demitologisasi. Pernyataan keagamaan direduksi sebagai pernyataan tentang eksistensi manusia semata-mata. Pendekatan ini dikritik oleh Berger sebagai tidak kritis terhadap kategori-kategori modernitas. Usaha “penerjemahan” itu berakhir dengan pengingkaran diri. Pendekatan reduktif akhirnya mengabaikan makna keagamaan dari segi naturalistik semata-mata tidak memadai lagi, karena kebenaran keagamaan harus ditempatkan dalam konteks yang lebih luas (Berger, 1980: 95-124). *Ketiga*, pola induktif, yakni usaha untuk menyingkap pengalaman manusiawi dalam tradisi

## *Agama Sebagai Universum Simbolik*

keagamaan. Pendekatan ini berusaha menemukan yang transenden dalam pengalaman manusia. Pendekatan ketiga inilah yang oleh Berger dianggap sebagai pendekatan yang membuka kemungkinan teologi di masa sekarang dan memungkinkan ditemukannya kembali “yang adi kodrati”. Pendekatan ini berbeda dari pendekatan deduktif karena yang menjadi titik-tolak adalah pengalaman manusia; ia juga berbeda dari pendekatan reduktif, karena pengalaman manusia itu diperlakukan sebagai pengalaman khas, yang menunjuk pada yang transenden (Berger, 1980: 125-156).

Pendekatan ini mencoba menggali apa yang esensial dalam pengalaman. Berger di sini mencoba memadukan sosiologi dan teologi. Untuk selanjutnya, Berger secara fenomenologis mengupas berbagai pengalaman manusia untuk menemukan tanda-tanda transendensi (*signals of transcendence*) atau “yang adikodrati” dalam realitas modernitas. Hal ini bagi Berger, karena jika proyeksi agama manusia dihubungkan dengan suatu realitas yang adi-manusia (*superhuman*) dan adi-kodrati (*super-natural*), maka logislah mencari jejak-jejak realitas itu dalam diri orang yang melakukan proyeksi itu (Berger, 1970: 47).

“Tanda-tanda transendensi” secara empiris diberikan dalam situasi manusia. Ia dapat ditemukan di dalam ranah (*domain*) realitas “kodrati” manusia tetapi yang muncul ke taraf tertentu yang melampaui realitas. Artinya, suatu transendensi yang ada dalam keseharian hidup, yakni pengalaman-pengalaman yang menampakkan perwujudan inti kemanusiaan, inti kejiwaan manusia pada dirinya sendiri (Berger, 1970: 53).

Berger, secara fenomenologis dalam konteks ini, menemukan lima unsur pengalaman manusia yang

menyangkut tanda-tanda transendensi (*signals of transcendence*). *Pertama*, kecenderungan akan keteraturan sebagaimana yang diungkapkan oleh Eric Voegelin. Menurut Berger, se-jumlah sejarah masyarakat adalah keteraturan, suatu struktur makna yang melindungi, yang bertindak dihadapan *chaos*. Ini artinya, hilangnya keter-aturan tertentu baik individual maupun kelompok akan terancam oleh serangkaian teror fundamental, teror kekacauan (Berger, 1970: 53).

Ada berbagai, dalam konteks ini, cara manusia menciptakan keter-aturan, yakni: berhubungan dengan keteraturan alam semesta dan suatu keteraturan Ilahi. Namun demikian, hal yang dasariah dari suatu keteraturan adalah kepercayaan manusiawi sepenuhnya, yang berkaitan erat dengan kepercayaan dasar tentang realitas. Hal ini dialami bukan hanya dalam sejarah masyarakat dan peradaban, tetapi juga dalam sejarah hidup setiap individu. Artinya, kecenderungan manusia akan keteraturan bertumpu pada suatu kepercayaan atau keyakinan bahwa realitas itu “teratur”, “seperti seharusnya ada” (Berger, 1970: 54).

Menurut Berger, setiap isyarat keteraturan ini dalam arti yang funda-mental merupakan suatu tanda transendensi. Hal ini dikarenakan dalam kecenderungan manusia untuk memberikan ruang lingkup jagat raya ini ke arah realitas keteraturan, ada gerakan batin untuk memberikan lingkup pandangan pada keteraturan. Gerak batin atau dorongan mengarah bukan hanya pada keteraturan manusiawi, tapi berkaitan dengan suatu keteraturan yang mengatasi dorongan itu (Berger, 1970: 56, 57). Ke-cenderungan manusia akan keteraturan, dengan demikian, mengimplikasikan keteraturan semesta dan setiap isyarat keter-aturan merupakan suatu tanda keteraturan adikodrati.

## *Agama Sebagai Universum Simbolik*

*Kedua*, kecenderungan kepada permainan sebagaimana diungkapkan oleh Johan Huizinga. Bagi Huizinga, unsur-unsur *ludic* atau sifat bermain dapat ditemukan dalam banyak sektor kebudayaan manusia, sampai pada titik mana dapat diperdebatkan bahwa kebudayaan pada diri sendiri tidak mungkin tanpa dimensi permainan (Berger, 1970: 57-58).

Satu aspek dari permainan yang perlu ditekankan di sini adalah bahwa permainan terdiri dari serangkaian alam diskursus yang terpisah, dengan peraturannya sendiri yang mendukung, “rentang waktu-nya”, peraturan dan asumsi umum tentang dunia yang “sesungguhnya”. Permainan, dalam konteks ini, cenderung menciptakan rentang waktu yang berbeda dari kehidupan sehari-hari. Ia juga menciptakan suatu “wilayah tersendiri” dengan kronologinya sendiri. Hal ini karena di dalam permainan ada kegembiraan yang merupakan tujuan (Berger, 1970: 58). Dalam kegembiraan inilah terjadi transendensi pengalaman, yakni mengatasi dirinya sendiri dan mengatasi “kodrat” manusia hingga sampai pada pembenaran “adikodrati (Berger, 1970: 60).

*Ketiga*, kecenderungan pada harapan sebagaimana diungkapkan oleh Ernst Bloch. Keberadaan manusia tidak dapat secara memadai dipahami tanpa hubungannya dengan kecenderungan manusia yang tidak tertaklukkan pada harapan masa depan. Hal ini dikarenakan eksistensi manusia selalu berorientasi ke masa depan. Manusia berada dengan secara tetap memperluas “ada”nya menuju masa depan, baik dalam kesadaran maupun dalam segala aktivitasnya. Dimensi pokok “kemasadepanan” manusia inilah yang merupakan harapan. Melalui harapan manusia dapat mengatasi kesulitan-kesulitan yang dihadapi di sini dan sekarang. Manusia melalui harapan menemukan makna dalam menghadapi penderitaan yang hebat. Harapan manusia, dalam banyak hal, selalu

menegaskan dirinya dalam pengalaman yang mengungkapkan kekalahan final, yakni kematian (Berger, 1970: 61). Inilah yang oleh Jaspers disebut sebagai “situasi marjinal”. Manusia dalam menghadapi “situasi marjinal” inilah menempatkan harapan sebagai bentuk transendensi.

*Keempat*, pengalaman akan tindakan yang dikutuk secara universal, yang bukan hanya menuntut penghukuman (*condemnation*) tetapi juga kutukan (*damnation*) dalam arti kata keagamaan secara penuh. Para pelaku tidak hanya ditempatkan di luar komunitas manusia, tetapi ia juga memisahkan dirinya sendiri dalam jalan final dari tertib moral yang meng-atasi masyarakat manusia. Kutukan di sini mengandaikan suatu harapan “ganti rugi” yang lebih dari yang sekedar manusiawi (Berger, 1970: 67-68). Ini artinya “ganti rugi” di sini merupakan jalan menuju transendensi.

*Kelima*, kecenderungan terhadap humor. Arti penting humor dalam konteks ini karena dalam kelucuan itu memantul keterkungkungan (*imprisonment*) jiwa manusia di dunia. Fungsi humor di sini bukan hanya pengenalan ketidaksesuaian yang lucu dalam keadaan hidup manusia, ia juga merelatifkannya. Humor mengakibatkan keterkungkungan itu bukan-lah akhir segala-galanya tetapi dapat diatasi. Humor dengan demikian memberikan tanda transendensi (Berger, 1970: 70).

Upaya Berger untuk mencari jejak-jejak transendensi dalam ranah pengalaman kodrati manusia di atas, tentunya, mencerminkan bentuk antisipasi terhadap proses marjinalisasi agama dalam masyarakat. Namun, yang lebih penting dari hal tersebut adalah upaya mencari dasar-dasar relevansi agama dalam kondisi sosial yang telah mengalami perubahan besar dan mendasar. Jika pada pembahasan

## *Agama Sebagai Universum Simbolik*

sebelumnya agama di-asumsikan sebagai bentuk proyeksi manusiawi atas kondisi eksistensialnya, maka tentunya dasar-dasar relevansi agama haruslah dicari pada apa yang menjadi muara proyeksi tersebut. Di sinilah arti penting pendekatan Berger tersebut.

Sampai pada konteks bahasan dari keseluruhan bab ini, dengan mengaitkan realitas agama dengan fungsinya sebagai universum simbolik, Berger sesungguhnya telah menunjukkan arti penting agama dalam proses konstruksi tatanan dunia sosial yang dibangun oleh manusia. Tingkat ano-mitas yang mendasari setiap hubungan manusia dan dunianya dan konstruksi dunia sosial itu sendiri, menempatkan agama pada posisi penting dalam wilayah keberadaan eksistensial manusia dalam dunianya. Agama sebagai universum simbolik mampu menjadi prosedur bagi manusia untuk tetap “berorientasi realitas” (tetap berada dalam realitas yang didefinisikan secara resmi) dan “kembali ke realitas” (kembali dari situasi marjinal ke nomos yang ditetapkan). Hal ini mengingatkan manusia dalam dunia sosial yang bersifat konstruktif selalu dihadapkan dengan proses-proses mar-jinalisasi situasi-situasi kehidupan, yakni keluar dari batas-batas tatanan yang menentukan eksistensi rutin sehari-harinya. Kondisi inilah yang menegaskan arti penting agama dalam dunia sosial.

Jika dalam bahasannya tentang kerangka teoritis agama sebagai universum simbolik, agama dipandang sebagai dasar kemasuk-akalan dunia sosial, maka dengan mengaitkan univ-er-sum simbolik agama itu sen-diri dengan situasi modernitas Berger sesungguhnya menunjukkan bagai-mana produk-produk sosial itu selalu mengalami dialektika sendiri. Bagi Berger, semua produk sosial tidaklah bersifat deterministik semata tapi juga dialektis. Berger, dalam konteks



seperti inilah, secara tidak langsung telah menunjukkan pada tingkat mana proses reproduksi atau perubahan sosial menuju tatanan sosial baru dan perangkat legitimasinya bisa terjadi. Artinya, reproduksi atau perubahan sosial terjadi di tingkat proses-proses yang mendasari konstruksi sosial itu sendiri, yakni ketika struktur kemasuk-akalannya telah kehilangan dasar-dasarnya di tingkat proses-proses sosial yang menyertainya. Inilah yang terjadi pada sistem legitimasi agama yang telah ditunjukkan Berger ketika ia mengaitkan universum simbolik agama dengan modernitas.

Jika pada masyarakat pra-modern, agama mampu berdiri secara kokoh sebagai struktur kemasuk-akalan tatanan masyarakat yang sifatnya kohesif, maka pada masyarakat modern, agama mengalami kehilangan dasar-dasarnya bagi kemasuk-akalan tatanan yang sifatnya plural dan sekular. Ini artinya, telah terjadi transformasi dan reproduksi tatanan lama menuju tatanan baru yang didasarkan pada proses-proses sosial itu sendiri. □

*Agama Sebagai Universum Simbolik*

## **Bab V**

# **AGAMA DAN SIKAP EKSISTENSIAL MANUSIA TERHADAP DUNIANYA**

Arti penting bab ini dalam rangkaian penelitian yang mengkaji salah-satu pokok pemikiran Peter L. Berger tentang Agama Sebagai Universum Simbolik ini adalah sebagai bab pembahasan. Oleh karenanya, ada tiga pokok sasaran utama yang ingin dicapai: (1) mengkritisi beberapa asumsi sentral dari pemikiran Berger, baik yang menyangkut pokok pikirannya yang mendasari teorinya tentang agama maupun yang menyangkut teorinya tentang agama itu sendiri, dari suatu perspektif filsafat; (2) menunjukkan beberapa aspek kekurangan dan kelebihan dari pemikiran yang dibangun oleh Berger; (3) memperlihatkan diskursus baru yang telah dibuka oleh Berger sebagai dasar pengembangan pemikiran lebih lanjut

### **A. Agama dan Problem Keberhinggauan Eksistensial Manusia**

Asumsi yang mendasar dari pemikiran Berger tentang agama, seba-gaimana yang telah ditunjukkan dalam bab sebelumnya, adalah agama merupakan bentuk proyeksi

## *Agama Sebagai Universum Simbolik*

manusia dalam mengatasi keberhinggaan ek-sistensialnya (*to transcend the finitude of individual existence*). Keberhinggaan eksistensial dalam pemikiran Berger di sini adalah “situasi marjinal” yang merupakan suatu situasi yang berlangsung di luar tatanan yang me-ntukan eksistensi rutin sehari-hari. Situasi ini merupakan apa yang disebut oleh Schutz sebagai “daerah-daerah makna yang terbatas” (*the finite provinces of meaning*). Apa yang menjadi hal yang mendasar dari situasi ini adalah kecenderungan untuk mendorong terjadinya semacam diskonti-nuitas hubungan manusia dengan asumsi-asumsi dasar yang disebut realitas sosial yang melandasi tatanan masyarakat. Oleh karena, karakteristik kenyataan hidup sehari-hari yang diterima begitu saja sebagai “yang tertib dan tertata” akan “terganggu”. Problem ini muncul dan sangat penting dalam bangunan pemikiran Berger tentang dunia sosial yang sifatnya konstruktif, karena titik-tolak kenyataan eksistensial manusia itu adalah pengalaman yang dibentuk dalam kehidupan sehari-hari. Artinya, keber-adaan manusia sangat ditentukan oleh batas-batas historis dan makna yang ia terima selama ia menjalani kehidupan sehari-hari. Di sini lah makna tingginya tingkat anomitas dalam dunia sosial, dan di sini pulalah letak arti penting legitimasi universum simbolik agama

Hal ini karena fungsi sosial dari tatanan universum simbolik agama ini adalah untuk mentransendir dan mengintegrasikan manusia atas berbagai “batas-batas” realitas yang melingkupinya wilayah eksistensi hidupnya sehari-hari. Sampai di sini, asosiasi Berger terhadap agama dengan problem keberhinggaan eksistensial ini, tentunya, menunjukkan suatu aspek yang paling mendasar dari cara beradanya manusia-di-dalam-dunia.

## 1. Manusia Berada-di-dalam-Dunia

Pokok pemikiran Berger sendiri tentang keberadaan manusia-di-dalam-dunia, sebagaimana yang telah ditunjukkan dalam bab III, ber-rangkat dari suatu pemahaman tentang kedirian manusia yang tidak di-andaikan atas asumsi suatu substratum yang mendasari kodratnya. Berger, dalam konteks penolakan atas pengandaian pada suatu substratum ini, memberi dua kata kunci pemahaman tentang manusia dan dunia sosial dan pola hubungan antara keduanya. Dua kata kunci tersebut adalah kedirian yang “belum selesai” dan keterbukaan-dunia (*world-openness*).

Menurut Berger, manusia secara ontogenetis dilahirkan dalam bentuk kedirian yang “belum selesai”. Keberadaannya di-dunia, dengan demikian, merupakan proses untuk “menjadi manusia”. Manusia, dalam konteks ter-sebut, secara terus-menerus melakukan proses eksternalisasi diri. Ia selama proses tersebut mencurahkan makna-makna ke dalam realitas.

Sampai pada konteks tersebut, asumsi Berger ini sesungguhnya ingin menunjukkan bahwa ciri hakiki dari manusia yang paling umum adalah “ada-dalam-dunia”. Diasumsikan, dalam konteks ini, bahwa “menjadi manusia secara fundamental ber-arti mengada (*to exist*)” (Luijpen, 1960: 18-19). Mengada berarti “keluar” (*stand out*) sebagai yang unik dan khas yang selalu milik-ku dan yang mengekspresikan diri melalui kata-ganti personal “Aku” (Macquarrie, 1980: 17). Ini artinya, hidup sebagai manusia berarti ke-luar dari immanensinya dan mengarah kepada yang lain (Ortega, 2000: 54). Ini artinya pula, kedirian manusia sangat ditentukan dalam konteks keter-libatannya dalam dunia. Ia menghadirkan dirinya hanya dalam kaitannya

## *Agama Sebagai Universum Simbolik*

dengan dunia. Tidak ada cara berada manusia yang dapat digambarkan tanpa keterkaitan dengan dunia (Ortega, 2000: 55).

Sampai di sini, kemudian, “Ada-dalam”, sebagaimana dalam per-spektif Heideggerian, tidak diartikan sebagaimana benda yang secara spasial menempati ruang. Benda-benda itu ha-nya “*vorhandenheit*” (*presence-at-hand*), yakni hanya terletak begitu saja di depan orang, tanpa ada hubungannya dengan orang itu. Benda-benda itu hanya berarti, jikalau dihubungkan dengan manusia. Sementara manusia juga berdiri, akan tetapi ia mengambil tempat di tengah-tengah dunia sekitarnya. Ber-ada, dalam konteks ini, berarti menempati atau mengambil tempat, keluar dari dirinya, dan berdiri di tengah-tengah segala “yang berada”. Oleh karena manusia “berada-di-dalam-dunia”, maka ia dapat memberi tempat kepada benda-benda yang di sekitarnya, ia dapat bertemu dengan benda-benda itu dan juga dengan manusia-manusia lain. Inilah yang di-maksud sebagai “keterlibatan” Dasein. “Ada-dalam” harus diartikan secara eksistensial, dan dengan demikian dilihat bukan secara ontis tetapi ontologis. “Ada-dalam” adalah struktur Dasein, bukan suatu sifat yang sewaktu-waktu dapat ditanggalkan dari Dasein. Asumsi ini tampak sekali dalam ungkapan Heidegger sebagaimana yang terdapat dalam kutipan sebagai berikut:

*“Being-in... is a state of Dasein’s being; it is an existentielle. So one cannot think of it as the being-presence-at-hand of some corporeal thing (such as human body) “in” a being which is presence-at-hand” (Heidegger, 1962: 365).*

Dengan mengasumsikan karakter “keterlibatan” ini, maka eksistensi manusia menunjukkan suatu yang sadar akan dunia. Asumsi atas bentuk keterlibatan ini,

sesungguhnya, tidak lepas dari kapasitas kesadaran yang dimiliki manusia. Kesadaran selalu dan mesti merupakan kesadaran akan sesuatu, yakni tentang sesuatu yang bukan kesadaran itu sendiri. Kesadaran, dengan demikian, secara esensial ber-orientasi kepada sesuatu atau intensional (Luijpen, 1960: 20). Ini artinya, manusia yang berkesadaran adalah selalu dan mesti terlibat dalam suatu dunia, karena kesadaran bukan terkunci dalam dirinya.

Sampai pada konteks kapasitas kesadaran ini, sadar berarti sudah berada di luar diri sendiri. Subjek, dengan demikian, tidaklah dipahami se-bagai yang harus menerobos “wadah” dari kesadaran, karena kesadaran bukanlah suatu wadah. Lingkup kesadaran telah memasukkan yang lain (Gallagher, 1994: 45). Inilah yang merupakan ciri dari inteligibilitas kesadaran (Gallagher, 1994: 46).

Semua yang diungkapkan di atas, sesungguhnya, tidak lepas dari apa yang menjadi segi fungsional kesadaran yang intensional tersebut. Hal ini karena, melalui intensionalitas suatu kesadaran dimungkinkan data-data inderawi yang semula cerai-berai menyatu sebagai objek yang tampil. Intensionalitas juga menyebabkan terjadinya identifikasi, yakni mengada-kan sintesis atas berbagai aspek, segi, dan tahapan dari suatu objek. Inten-sionalitas selanjutnya mengadakan konstitusi, yakni menampilkan objek pada kesadaran. Konstitusi inilah yang memungkinkan tampilnya realitas (Karlina, 1994: 45). Namun demikian, konstitusi bukan berarti kesadaran menciptakan dunia, tapi kesadaran ada agar penampakan dunia dapat berlangsung. Kesadaran bukan semata-mata cermin atas apa yang ber-langsung di luarnya, tetapi suatu aktivitas. Tidak ada dunia-pada-dirinya yang lepas dari kesadaran (Karlina, 1994: 45).

## *Agama Sebagai Universum Simbolik*

Asumsi di atas, dengan demikian, menunjukkan bahwa tidak ada selubung yang memisahkan subjek dengan objek. Realitas tampil pada kesadaran. Hal ini dapat terjadi karena kodrat kesadaran adalah terarah pada realitas. Ini artinya, tidak ada sesungguhnya apa yang disebut dengan dunia ontologis yang terpilah dari subjek. Tidak ada pula suatu subjektivitas murni yang lepas dari dunia. “Keterlibatan”, dengan demikian, merupakan cara berada manusia-di-dalam-dunia (Karlina, 1994: 42).

Posisi cara mengada manusia-di-dalam-dunia yang demikian juga terrefleksi pada posisi tubuh manusia. Menurut Merleau-Ponty, tubuh sebagai wahana dari cara manusia-berada-dalam-dunia, yang disebutnya *etre-au-monde*. Kebertubuhan-ku menunjukkan bahwa aku dan dunia-ku saling terlibat dan terus-menerus aku *terlibat* dengan lingkungan dunia yang terbatas. Aku sadar akan tubuhku melalui dunia, dan tubuhku itu menjadi *poros* dari dunia. Hal ini karena aku mengenali objek-objek sekitarku sebagai sesuatu yang bersegi-segi. Aku juga memeriksa dari segi-segi sehingga dengan cara itu aku menyadari duniaku dengan perantaraan tubuhku. Tubuhku adalah subjek, karena merupakan suatu cara memandang dunia dan suatu cara dimana sikap-sikap subjektifku aku kenali sendiri. Melalui tubuh itu, *aku* mengungkapkan eksistensiku, karena aku dikenal sebagai subjek melalui tubuhku. Tubuh-ku mengekspresikan aku, tetapi juga sebaliknya, tubuhku itu aku ekspresikan. Tubuhku adalah subjek, juga karena melalui tubuh aku memberi makna dan bentuk pada objek-objek. Tubuhku, dengan demikian, adalah subjek karena melalui tubuh itu aku mengada-di-dunia. Suatu subjek murni tanpa tubuh bukan hanya mengerikan tetapi juga tidak mungkin



karena aku menyadari diriku melaluinya (Merleau-Ponty, 1962: 98-199).

Menurut Merleau-Ponty juga, berada-dalam-dunia (*etre-au-monde*) sebagai cara mengadaku di dunia mengandung paradoks. Artinya, bila aku bergerak ke arah dunia, aku mengubur intensi-intensi praktis dan per-septual ke dalam objek-objek. Namun demikian, pada saat yang bersamaan, objek-objek ini pada akhirnya menampakkan diri mendahului dan bersifat eksternal terhadap intensi-intensi tersebut. Objek-objek itu ada bagiku hanya sejauh menimbulkan pemikiran-pemikiran dan kehendak-kehendak di dalam diriku. Manusia dan dunianya, dalam arti ini, ada dalam kesatuan asali yang berketegangan secara dialektis (Bertens, 1996: 139).

Tubuh, dalam konteks ini, tidak lagi hanya dipahami sebagai *partes extra partes* atau objek, melainkan sebagai kemungkinan bagi manusia untuk berkomunikasi dengan dunia. Semen-tara di pihak lain, dunia itu sendiri tidak lagi dipahami sebagai kumpulan objek-objek tertentu, melainkan sebagai suatu *cakrawala* yang tersembunyi di dalam seluruh pengalaman manusia karena senantiasa mendahului setiap pemikiran tertentu (Hardiman, 1988: 288).

Pada konteks inilah, Merleau-Ponty bermaksud menunjukkan bahwa eksistensi manusia bukanlah eksistensi pada dirinya sendiri dan juga bukan kesadaran murni. Manusia bukanlah badan berjiwa atau jiwa berbadan, melainkan badan yang menjiwa dan jiwa yang membadan, dan dengan cara ini manusia itu mendunia (Hardiman, 1988: 350). Oleh karenanya, jika subjektivitas dianggap sebagai keterarahan kepada yang lain, maka tentu-nya bentuk hubungan antara subjek dan dunia selalu bersifat dialektis.

## *Agama Sebagai Universum Simbolik*

Subjektivitas dan dunia adalah korelatif; yang satu mengandaikan yang lain. Subjektivitas terarah kepada dunia dan dunia tampak bagi subjektivitas.

Sampai di sini, “keterlibatan” dengan demikian juga menandakan adanya “keterbukaan-dunia” bagi manusia. Keterbukaan menjadi khas manusiawi karena manusia memiliki tiga komponen penting, yakni ke-pekaan (*befindlichkeit*), mengerti (*verstehen*), dan berbicara (*rede*). Kepekaan di sini menunjukkan aspek emosi dan perasaan yang dimiliki manusia dalam menanggapi lingkungannya, sementara mengerti menunjukkan bahwa manusia hidup dalam suatu kesadaran akan “berada”nya. Ada-pun berbicara menunjukkan cara manusia mengungkapkan dirinya kepada yang lain.

Sampai di sini, mengada dengan demikian tidak berarti hanya ada dalam dunia, tetapi juga ada “pada” (*at*) dunia. Unsur “pada” menunjukkan suatu jenis karakter yang dinamis (Luijpen, 1960: 39). Oleh karenanya, dengan mengatakan bahwa eksistensi manusia merupakan ada-”pada”-dunia menunjukkan maksud bahwa dia tidak sama sekali tidak bergerak dalam dunia (Luijpen, 1960: 40).

Jika kerangka analisis ini dihadapkan pada asumsi Berger tentang posisi manusia dalam dunia sosial, maka posisi pemikiran Berger menunjukkan kecenderungan untuk menekankan aspek “eksistensi”. Ungkapan ini dengan kata lain sebagaimana dikatakan oleh Sartre bahwa “*existence comes before essence*” (Sartre, 1948: 26).

Sartre dalam konteks ini menyatakan sebagai berikut:

*Tidak ada kodrat manusia yang bisa dipandang sebagai asasi. Manusia tidak lain dari apa yang dia tuju. Dia ada sejauh dia menyadari dirinya. Manusia dengan demikian itu bukan apa-apa*

*kecuali jumlah perbuatan-perbuatannya. Bukan apa-apa kecuali bagaimana hidupnya (Sartre, 1948: 50).*

Apa yang tampak jelas dalam kutipan ini adalah tekanan kepada inti kehidupan manusia dan pengalamannya, yakni terhadap kesada-rannya yang langsung dan subjektif (Copleston, 1973: 15).

Kerangka-pikir ini tentunya sangat berkesesuaian dengan perkembangan paradigma pemikiran filsafat Barat di akhir abad ke-19, atau lebih-lebih pada pertengahan abad ke-20 yang telah mengalami pergeseran yang fundamental. Pergeseraan paradigma yang cukup penting dan relevan yang dimaksud adalah pergeseran pendulum “idealis” ke arah “historis” dan pendulum “esensi” ke arah “eksistensi” (M. Amin Abdullah, 1996: 6).

Fenomena ini bisa diilustrasikan dalam suatu titik berangkat ungkapan Marx *“the ideal is nothing else than the material world reflected by human mind and translated in forms of thought”* (Marx, 1986: 11). Tekanan pada aspek “materialitas” manusia yang pada dasarnya merupakan reaksi terhdap pandangan Hegel, kemudian mendapatkan artikulasi yang lebih human melalui pemahaman eksistensialisme tentang “eksistensi manusia”.

Sampai di sini, posisi dunia yang menjadi tempat manusia berada, kemudian, juga bermakna eksistensial karena menjadi tempat seseorang menjalani kehidupannya. Artinya, dunia adalah sekitaku yang tidak berada di sana begitu saja, tetapi dipengaruhi dan mempengaruhi aku (Karlina, 1994: 63-64).

Dalam konteks inilah bisa dipahami ketika Berger mengapresiasi model dialektika dalam cara manusia secara simultan menghasilkan dan dihasilkan oleh masyarakat, dan

## *Agama Sebagai Universum Simbolik*

menekankan dunia yang dikonstruksi se-cara sosial. Namun demikian, sebagaimana yang diungkapkan oleh David Horrell dalam tulisannya *Converging Ideologies: Berger and Luckmann and the Pastoral Epistles*, tekanan Berger yang begitu kuat atas kualitas dunia sosial yang bersifat objektif, eksternal, dan diterima begitu saja, justru me-ngaburkan pada tingkat mana tatanan sosial itu secara terus-menerus direproduksi dalam dan melalui aktivitas subjek manusia. Kekaburan ini, tentunya, telah mengabaikan hubungan penting antara transformasi dan reproduksi, yang justru merupakan jantung dialektika di tingkat sosiologis untuk perubahan so-sial (Horrell, 1993: 90).

Asumsi ini dikemukakan oleh Horrel berdasarkan ilustrasi Berger ten-tang objektivitas dunia sosial itu dengan mengacu pada bahasa. Persa-maan ini, karena bahasa memiliki aturan yang sudah diberikan secara objektif (Berger, 1969: 12). Padahal, sebagaimana yang diungkapkan oleh Giddens, bahwa setiap penggunaan bahasa disamping mempergunakan aturan-aturan dari bahasa itu, pada saat yang sama juga mereproduksi aturan-aturannya (Giddens, 1976: 103-104, 118-129, 161). Oleh karenanya, dalam setiap tindakan transformasi selalu ada kemungkinan akan reproduksi (Giddens, 1976: 128). Bahasa, seperti masyarakat, tidak semata-mata diberikan secara objektif, tetapi dihasilkan kembali dan ditransformasikan dalam dan melalui aktivitas yang terus menerus. Giddens mengungkapkan hal ini sebagai berikut:

*“Every act which contributes to the reproduction of a structure is also an act of production, a novel enterprise, and as such may initiate change by altering that structure at same time as it re-produces it — as the meanings of words change in and through their use” (Giddens, 1976: 128).*

Sampai pada konteks ini, ilustrasi Berger tentang objektivitas dunia sosial di atas, dianggap oleh Horrel, cenderung menggambarkan posisi sosiologi Berger yang pro status quo (Bandingkan dengan Gill, 1988: 256-269).

Kritik Horrel di atas, pada batas-batas tertentu, bisa diterima sebagai titik krusial dalam pemikiran Berger. Namun demikian, jika memperhatikan pembahasan Berger mengenai kaitan universum simbolik agama dengan proses sekularisasi dalam dunia modern akan tampak di sana perspektif yang cukup menggugurkan asumsi Horrel di atas. Transformasi dan reproduksi, dalam bahasan tersebut, terjadi di tingkat proses-proses sosial itu sendiri, yakni ketika struktur kemasuk-akalan dunia mengalami keruntuhan dihadapan kondisi-kondisi sosial yang diakibatkan aktivitas-aktivitas sosial dalam masyarakat itu sendiri.

Yang perlu ditegaskan di sini mengapa Berger cenderung sangat menekankan arti penting dunia sosial objektif dan legitimasi yang mengi-ringinya karena menyangkut “ketidakstabilan” hubungan manusia dengan lingkungannya. Hal ini tidak lepas dari kondisi ontogenetis manusia yang “belum selesai”. Oleh karenanya, organisme manusia tidak memiliki sarana yang diperlukan untuk memberi stabilisasi bagi perilaku manusia. Eksistensi manusia, dengan demikian, merupakan eksistensi dalam keadaan khaos jika sumber-sumber kestabilan itu dicari pada kapasitas organisme manusia itu sendiri. Dalam konteks inilah manusia selalu lebih dulu mengandaikan struktur sosial yang bersifat stabil.

Untuk selanjutnya, hal yang dapat diterima dari kritik atas pemikiran Berger adalah asumsi-asumsi Berger tentang konstruksi dunia sosial, seba-gaimana yang diungkapkan

## *Agama Sebagai Universum Simbolik*

Horrel melalui kritik Giddens, yang tidak mempertimbangkan problem ideologi dan kepentingan (Horrel, 1993: 92). Tidak ada, dengan kata lain, pertimbangan yang memadai tentang dimensi ideologis dalam proses konstruksi realitas sosial: kepentingan siapa-kah yang diberikan oleh tatanan sosial dan bagaimana ketidakadilan dan eksploitasi bersembunyi secara “alamiah” dalam konstruksi realitas sema-cam itu? (Horrel, 1993: 92). Oleh karena itulah benar sekali penilaian yang menandakan bahwa Berger, dalam konteks ini hanya berusaha meng-analisa kenyataan sosial sebagaimana adanya, tanpa memberikan penilai-an etis atau politis (Sastrapratedja, 1992: xiii). Itulah point kelemahan pemikiran Berger yang cukup mendasar tentang konstruksi dunia sosial.

### 2. Batas Eksistensial Manusia

Kembali kepada persoalan cara manusia mengadalam-dunia, pengalaman yang dibangun oleh manusia akan dunia tadi dipahami juga bersifat eksistensial dan mendalam. “Eksis-tensial” dalam arti bahwa pe-ngalaman itu menyangkut keber-adaan-ku sendiri. “Mendalam”, dalam rangka pengalaman macam ini, berarti bahwa dunia dialami sampai pada batas-batasnya. Sampai pada batas waktu, batas ruang, batas alam vital yaitu maut.

Menurut Jaspers, adanya “situasi batas” (*grenzsituation*) ini menunjuk-kan bahwa manusia tidak pernah lepas dari situasi-situasi tertentu. Hidup dan bertindak sebagai manusia berarti mengubah dan menciptakan situasi-situasi. Namun demikian, betapapun besarnya perubahan-perubahan yang saya jalankan dengan aktivitas saya, selalu tinggal bahwa saya terikat pada situasi-situasi itu (Hoffman, 1957: 106).

Adapun dalam konteks pemikiran Berger, “situasi batas” tersebut dipahami menurut alur pemikiran Schutz, yaitu

“daerah-daerah makna terbatas” (*the finite provinces of meaning*) yang dibangun akibat penggolongan makna dalam proses tipefikasi yang mendasari eksistensi sosial manusia dalam kehidupan sehari-hari.

Tipefikasi di sini merupakan penyusunan dan pembentukan tipe-tipe pengertian dan tingkah laku untuk memudahkan pengertian dan tingkah laku dalam interaksi sehari-hari antar individu. Tipe-tipe pengertian dan tingkah laku ini mengandung cara pandang dan bentuk tingkah laku yang relatif sama dalam kelompoknya. Penyusunan dan pembentukan tipe-tipe pengertian dan tingkah laku ini dilakukan karena makna dasar pengertian manusia dalam interaksinya sehari-hari adalah pengetahuan akal sehat (*common sense knowledge*) yang terbentuk dalam bahasa percakapan sehari-hari. Namun demikian, sebagaimana oleh Schutz maksudkan, bahwa tipefikasi ini tidak hanya menyangkut pandangan dan tingkah laku, tetapi juga menyangkut pembentukan makna (Schutz, 1970: 252-253).

Persoalan tentang “daerah-daerah makna terbatas” (*the finite provinces of meaning*), dalam konteks pembentukan makna inilah, yang dimaksudkan oleh Schutz bertempat, dan “keberhinggaan eksistensial” (*the finitude of individual existence*) yang dimaksudkan oleh Berger bertempat. Hal ini karena penggolongan makna dalam berbagai tipe ini pada akhirnya mengakibatkan perbedaan masing-masing daerah makna, karena masing-masing mempunyai gaya kognitif (*cognitive style*) yang berbeda kepada kenyataan (Schutz, 1970: 253-254).

Adapun penggolongan makna ini menciptakan semacam “keberhinggaan eksistensial” dalam eksistensi sosial kehidupan manusia sehari-hari, sebagaimana yang

## *Agama Sebagai Universum Simbolik*

dimaksudkan oleh Berger, karena kenyataan hidup sehari tidak hanya terdiri dari fenomena-fenomena yang memiliki makna yang ditentukan oleh eksistensi kehidupan sehari-hari itu sendiri yang memiliki tingkat subjektivitas yang tinggi, tapi juga fenomena-fenomena yang berada di luar ketentuan tersebut. Inilah sebabnya, “wilayah-wilayah makna terbatas” dalam pemikiran Berger dipahami sebagai wilayah makna yang dikarakterisasikan oleh pembelokan perhatian dari ketentuan yang menentukan eksistensi kenyataan hidup sehari-hari (Berger & Luckmann, 1967: 25).

Pentingnya untuk memahami persoalan tentang situasi yang disebut sebagai “daerah-daerah makna terbatas” di sini, karena daerah-daerah ini memungkinkan munculnya diskontinuitas hubungan manusia dengan asumsi-asumsi dasar yang melandasi tatanan masyarakat. Akibatnya, akan menggoyahkan kenyataan masyarakat yang dibangun secara sosial dalam kehidupan sehari-hari.

Pada saat-saat “pengalaman-batas” itulah manusia membutuhkan suatu transendensi-diri. Seseorang, dengan sampai pada batas dunia ini, seolah-olah menyentuh apa yang terletak di seberang batas itu, yang tidak duniawi lagi sifatnya. Itulah sebabnya, menurut Jaspers, “situasi batas” ini menjadi jalan menuju pengalaman tentang “transendensi” (Bertens, 1981: 135).

Transendensi-diri itu sendiri, dengan demikian, sesungguhnya merupakan kebutuhan dasar manusia berada-dalam-dunia. Namun demikian, manusia sendiri saja tidaklah total untuk melakukan proses transendensi tersebut, ia sangat memerlukan “Yang Lain” sebagai tujuan transendensi tersebut. Oleh karena transendensi ini terdapat dalam dimensi yang sangat dasar dari pengalaman agama,



maka agama sangatlah esensial bagi manusia (Geisler & Corduan, 1988: 39).

Bisa dipahami, dalam konteks ini, ketika Van der Leeuw mendefinisikan agama sebagai:

*“Perluasan kehidupan sampai batas-batas yang paling jauh. Manusia religius ingin suatu kehidupan yang lebih kaya, lebih dalam dan lebih luas; ia menginginkan kuasa untuk dirinya. Dengan kata lain, manusia mencari di dalam dan pada kehidupan suatu keunggulan (Uberlegenheit) agar ia dapat menggunakan atau agar ia dapat memujanya” (Van der Leeuw, 1967: 112).*

Asumsi ini ditekankan karena menyangkut karakter kedirian manusia, yang oleh Van der Leeuw, dianggap masih selalu dalam proses “menjadi”. Manusia, singkatnya, merupakan makhluk yang “belum selesai”. Manusia, dalam hal ini, menerima kehidupan tidak begitu saja. Ia mencari kuasa untuk meningkatkan kehidupannya, untuk memberi makna yang lebih luas dan dalam pada kehidupannya (Van der Leeuw, 1967: 150). Pencarian manusia akan kuasa ini tidak hanya membawanya sampai ke batas, tetapi manusia tahu juga bahwa ia sampai ke daerah asing. Manusia sadar bahwa ada sesuatu yang menyambutnya, sesuatu “Yang-Mutlak-Lain” (Van der Leeuw, 1967: 160).

Di sinilah bisa dipahami tentang asumsi Berger yang mengasumsikan bahwa agama merupakan proyeksi manusia dalam mengatasi keberhinggauan eksistensialnya. Hal ini karena proyeksi dalam konteks universum simbolik semakin menyempurnakan segala bentuk proyeksi manusiawi. Ini semua disebabkan oleh titik tolaknya adalah kosmos yang mengatasi manusia. Oleh karena itulah, ketika agama menjadi basis proyeksi tersebut, maka proyeksi itu akan mendapatkan titik-purna yang lebih jauh, karena agama mampu

## *Agama Sebagai Uniuersum Simbolik*

memberikan apa yang disebut oleh Paul Tillich *the universal ultimate concern*. Agama, dengan demikian, sebagaimana Eliade ungkap-kan juga, merupakan solusi paradigmatik bagi setiap krisis eksistensial. Hal ini mengingat, agama dipercaya mampu membawa ke asal-usul yang tran-senden, sehingga memungkinkan manusia mentransedensikan situasi personal dan akhirnya memperoleh akses dengan dunia lain. Simbol-simbol umat beragama memungkinkan untuk “membuka” semes-ta baginya (Eliade, 1957: 210-211).

Agama dalam konteks ini menjadi suatu konstanta dalam penga-laman manusia. Ia bergumul di antara kategori-kategori manusia yang terhingga yang cenderung untuk membatasinya, juga dengan keterbuka-annya terhadap transendensi yang cenderung melampauinya. Itulah sebabnya agama menjadi sangat eksistensial dan sangat pribadi. Agama karena karakteristiknya yang sangat eksistensial inilah mampu mengikat komitmen pribadi secara total dari manusia. Agama akhirnya tidak hanya menjadi soal “percaya” (*to believe*) melainkan soal “mempercayakan-diri (*to trust*). Agama, dalam konteks inilah, menjadi kebutuhan dasar manusia, karena ia menjadi sarana untuk pertahanan eksistensial manusia atas akti-vitasnya dalam dunia (Mc Inner, 1990: 83-85).

### 3. Proyeksi manusia dan Agama

Sampai pada alur penjelasan di atas inilah, “proyeksi” selalu menjadi titik-acuan bagi kajian empiris terhadap agama. Titik-acuan ini sangat di-tekankan karena bagaimanapun kajian sosiologi merupakan kajian yang sifatnya empiris yang berada di luar kategori teologis ataupun etis. Kajian empiris terhadap agama, dengan demikian, harus mencerminkan apa yang disebut Berger sebagai “ateisme metodologis”. Secara

lebih jauh Berger menegaskan titik-tolak metodologis kajian empiris agama sebagai berikut:

*“... teori sosiologis (dan, bahkan, suatu teori lain yang bergerak di dalam kerangka kerja disiplin-disiplin empiris) akan selalu memandang agama sebagai sub species temporis, dengan demikian membiarkan secara terbuka pertanyaan apakah, dan bagaimana, agama bisa juga dipandang sub specie aeternitatis. Maka teori sosiologi harus, menurut logikanya sendiri, memandang agama sebagai suatu proyeksi manusiawi, dan dengan logika yang sama tidak mempunyai apapun guna dikatakan mengenai kemungkinan bahwa proyeksi ini mungkin merujuk kepada sesuatu yang lain dari kedirian manusia proyekturnya” (Berger, 1969: 180).*

Sampai pada level penjelasan ini, problem realitas agama dalam konteks kajian empiris menemui titik krusial. Agama, dengan bertitik tolak pada pemahaman dari suatu proyeksi manusia, cenderung dipandang semata-mata “proyeksi manusiawi”. Artinya, ada suatu kecenderungan yang sangat kuat untuk mengasosiasikan agama sebagai bentuk proyeksi semata.

Hal ini bisa dilihat pada tokoh-tokoh seperti Marx, Feuerbach, Freud yang cenderung untuk menekankan aspek proyeksi sebagai substansi agama. Kenyataan ini bisa dilihat pada ungkapan Marx terhadap realitas agama sebagai berikut:

*“Religious distress is at the same time the expression of real distress and the protest against real distress. Religion is the sign of the oppressed creature, the heart of a heartless world, just as it is the spirit of a spiritless situation. It is the opium of the people . . . The abolition of religion as the illusory happiness of the people is required for their real happiness. The demand to give up the illusion about its condition is the demand to give up a condition which needs illusions” (Marx, 1955: 42).*

## *Agama Sebagai Universum Simbolik*

Agama, dalam bahasa ekstrem Feuerbach, tidak lebih daripada pro-yeksi hakikat manusia. Namun kemudian manusia lupa bahwa proyeksi itu adalah dirinya sendiri. Oleh karenanya, “bukan Tuhan yang menciptakan manusia, tetapi sebaliknya Tuhan adalah ciptaan angan-angan manusia” (Magnis-Suseno, 1999: 68).

Implikasi definisi agama yang demikian cenderung untuk meman-dang agama sebagai suatu mekanisme kompensasi dan produk tatanan sosial yang destruktif (Hill, 1985: 105). Konteks asumsi demikian inilah yang menyebabkan pandangan-pandangan Marx dan Feuerbach tentang agama cenderung bersifat pejoratif.

Berger sendiri, walaupun meletakkan aspek proyeksi sebagai titik-tolak kajian agamanya, namun ia menolak implikasi bahwa agama dapat dilihat semata-mata sebagai “efek” atau “refleksi” proses-proses sosial. Bagi Berger, “aktivitas manusia yang memproduksi masyarakat *juga* yang memproduksi agama berhubungan secara dialektis”. Oleh karenanya, mungkin saja terjadi bahwa dalam suatu perkembangan historis tertentu, suatu proses sosial adalah akibat dari ideasi keagamaan, sementara dalam perkembangan lain justru terjadi adalah kebalikannya. Artinya, implikasi keakaran agama dalam aktivitas manusia itu *tidak* dalam hal bahwa agama itu selalu merupakan suatu variabel ketergantungan dalam sejarah suatu masyarakat, tetapi sebaliknya agama memperoleh realitas objektif dan subjektifnya dari manusia, yang memproduksi dan mereproduksi agama dalam kehidupan mereka berkelanjutan (Berger, 1969: 47).

Berger, dengan menekankan aspek agama yang tidak semata-mata “efek” atau “refleksi”, sesungguhnya dengan

sendirinya menandas suatu realitas agama yang mengatasi fenomena manusiawi. Berger, dalam konteks inilah, memasuki wilayah substansi agama (Baum, 1980: 29-30). Maka dengan mendefinisikan agama melalui kerangka substantif “sakral”, agama tidak hanya dirujuk sebagai suatu “produk manusia” yang dibuat dari bahan-bahan yang manusiawi tapi juga non-manusiawi (Ahern, 1995: 25). Oleh karena itulah, bagi Berger agama sesungguhnya tidak semata-mata sebagai “kanopi” yang melindungi, tapi juga “kanopi yang sakral”. Inilah yang membedakan Berger. Penegasan perbedaan ini tampak sekali dalam kutipan berikut:

*“Saya mempertanyakan kemanfaatan suatu definisi yang menyamakan agama dengan tout court manusia. Adalah satu hal untuk menunjukkan dasar-dasar antropologis keagamaan dalam kapasitas manusia terhadap transendensi diri, dan hal lain lagi jika menyamakan ke-duanya. Bagaimanapun, terdapat cara-cara transendensi-diri dan semesta-semesta simbolik, yang mengiringinya yang sangat berbeda satu sama lain, apapun identitasnya asal-usul antropologis mereka. Itulah pendapat saya, tidak ada keuntungannya kalau mengatakan, bahwa sains modern adalah suatu bentuk agama... Saya kira lebih berguna kalau mencoba mengadakan suatu definisi agama sub-stantif dari permulaan, dan memperlakukan akar antropologis dan fungsionalitas sosialnya sebagai masalah-masalah yang berbeda” (Berger, 1969: 177).*

Sampai pada konteks ini, Berger sesungguhnya tidaklah sendirian dalam memberi kualitas tertentu pada agama. Durkheim dalam bukunya *Elementary Forms of the Religious Life* juga memakai kerangka yang sama, tetapi cenderung menekankan aspek fungsionalitas sebagai kerangka substantif agama. Dalam hal ini, ketika Durkheim berbicara tentang “yang sakral” dan “yang profan” selalu berada dalam konteks persoalan masyarakat dan kebutuhan-

## *Agama Sebagai Universum Simbolik*

kebutuhannya. Artinya, “yang sakral” bagi dia merupakan sesuatu yang bersifat sosial, yakni yang berhubungan dengan *clan* (marga), sementara “yang profan” adalah lawannya, yakni yang berhubungan dengan individu. Bagi Durkheim, simbol-simbol dan ritual-ritual yang sakral sepertinya menunjukkan yang supranatural, akan tetapi sesungguhnya semua itu hanya penampakan luarnya saja. Tujuan simbol dan ritual adalah semata-mata untuk membuat orang sadar tentang tugas-tugas sosial mereka dengan mensimbolisasikan *clan* sebagai Dewa Totem mereka (Pals, 1996: 164).

Berger sendiri, dalam konteks ini, lebih condong untuk mengikuti jejak Rodulf Otto dan Mircea Eliade untuk menekan aspek “yang sakral” sebagai kategori yang khas pada agama. Hal ini karena “yang sakral” bagi kedua tokoh ini menyangkut persoalan agama. Bagi Eliade misalnya, agama menempatkan “yang sakral” dalam dan pada dirinya, dan bukan semata-mata sebagai suatu cara untuk menggambarkan yang sosial. Dia me-mahaminya sebagai kepercayaan terhadap wilayah supra-natural. Semen-tara Otto menggunakan kata ini untuk menggambarkan jenis pengalaman individu manusia dalam menjumpai sesuatu yang luar biasa (Pals, 1996: 165).

Berger, dengan menunjukkan apresiasi yang empatik terhadap aga-ma tersebut, menunjukkan suatu kecenderungan dalam arah *Religionswissenschaft* di awal abad ke-20. Kecenderungan itu ditandai oleh kesadaran tentang kondisi konkret dan unik setiap manifestasi sejarah. Asumsi ini bisa dilihat pada pendapat Mircea Eliade sebagai berikut:

*“Hampir tanpa mengetahuinya, sejarawan agama-agama menemukan dirinya dalam lingkungan budaya yang sangat berbeda*

*dari situasi Max Muller dan Tylor atau bahkan Frazer dan Marret. Situasi baru ini adalah situasi yang diwarnai oleh Nietzsche dan Marx, Dilthey, Croce, Ortega; suatu situasi dimana semboyannya bukan Alam tetapi Sejarah (Eliade, 1964: 166).*

Ini artinya, ada upaya yang tampak jelas sekali dalam bangunan sosiologi Berger untuk melihat agama dalam perspektif yang lebih empatik untuk mempertimbangkan aspek-aspek yang konkret dari agama. Ini, tentu-nya, menunjukkan gambaran langkah maju dalam kajian terhadap agama di bidang sosiologi.

## **B. Agama dan Struktur Pengalaman Manusia**

### **1. Pengalaman Agama dan Realitas “Yang Kudus”**

Sampai pada pembahasan kualitas agama sebagai “yang sakral” di atas, tentunya, sangat menyangkut persoalan pola struktur pengalaman manusia dalam mengalami dan memaknai kehadiran agama dalam realitas pengalamannya sendiri. Apalagi, sebagaimana pendapat banyak ahli yang menegaskan bahwa persoalan agama adalah tidak semata-mata intelektual tapi lebih pada pengalaman itu sendiri (Geisler & Corduan, 1988: 13).

Sampai di sini, pada dasarnya setiap pengalaman, termasuk pengalaman agama adalah “pertemuan” yang bersifat konatif, yaitu penga-laman yang ada secara langsung dan murni. Seseorang, dalam penga-laman itu, mengalami pertemuan deng-an “yang lain”. Pengalaman ini, bersifat langsung dan murni, dan terjadi pada taraf tidak sadar. Artinya seseorang belum menyadari adanya, karena setiap pengalaman konatif berlangsung tanpa kata.

Ketika seseorang mulai menyadari, dan mulai berbicara mengenai pengalaman tersebut, masuklah seseorang dari

## *Agama Sebagai Universum Simbolik*

“aspek konatif” kepada “bahasa yang bersifat reflektif, yakni pengalaman yang sudah diabstraksi ke dalam pola-pola data inderawi. Begitu juga yang terjadi dalam setiap pengalaman agama. Adapun setiap renungan tentang pengalaman agama, sesungguhnya selalu juga berlangsung dari pengalaman yang bersifat konatif ini. Artinya pengalaman konatif diusahakan untuk dikenali secara intelektual dari suatu *silent experience* (pengalaman diam) kepada suatu *spatio-temporal pattern experience* (bentuk-bentuk pengalaman yang bersifat ruang-waktu) yang bisa terjadi dalam berbagai konteks yang tak terbatas.

Kata “pengalaman” di sini, tentunya, tidak diartikan secara inderawi seperti pengalaman empiris dalam sains. Hal ini dikarenakan kata “pengalaman” di sini, lebih mengacu kepada suatu pertemuan dan kegiatan antara subjek dan objek: suatu pengalaman yang nantinya akan mem-bawa seseorang kepada kebersamaan. Pengalaman agama, dalam arti ini, sebenarnya merupakan sebuah pengalaman yang tidak terungkapkan. Namun demikian, karena ada yang disebut “bahasa agama”, yaitu bahasa yang ada dalam kitab suci, dalam praktek-praktek ibadah, ungkapan-ungkapan yang muncul dalam proses internalisasi, objektivasi, dan sosia-lisasi, maka pengalaman agama menjadi sesuatu yang bisa direnungkan. Berger, dalam konteks inilah, merumuskan tiga kategori agama, yakni agama sebagai pengalaman, refleksi, dan tradisi (Berger, 1979: 50). Adapun titik berangkat bagi pengembangan agama itu sendiri dan pengem-bangannya adalah dunia pengalaman intersubjektif sehari-hari yang bersifat pra-reflektif.

Sampai pada konteks ini, jika gambaran tentang pengalaman tadi dikaitkan dengan pengalaman agama, maka pengalaman tersebut boleh dikatakan merupakan suatu



“*shock*” yang disebabkan oleh “Yang Maha-Lain”. Yang Maha-Lain ini sering kali diistilahkan dengan “suci”, “kudus”, “keramat”. Semua ini, tentunya, merupakan pengalaman yang terjadi dalam “ruang bagian dalam” (*inner space*) manusia.

Otto menjelaskan bahwa dalam “ruang bagian dalam” itu ada suatu struktur *a priori* terhadap sesuatu yang irasional. Struktur ini persis sebagaimana struktur *a priori* terhadap rasionalitas manusia sebagaimana yang dikemukakan oleh Kant dalam filsafatnya mengenai akal-budi manusia. Struktur tersebut, menurut Otto, terletak dalam “perasaan hati”. Salah satu struktur apriori yang irasional yang merupakan perlengkapan jiwa manusia ini adalah “kesadaran beragama” (*sensus religiosus*). Jika setiap kesadaran bersifat intensional, maka kesadaran beragama pun bersifat demikian. Manusia dalam kesadaran beragama keluar dari dirinya sendiri menuju Tuhan. Kesadaran beragama, dengan demikian, adalah kesadaran akan “Yang Kudus”. Ini artinya, kesadaran beragama adalah bentuk kepekaan kepada “Yang Kudus”. *Sensus religiosus* membuat manusia mengalami hal-hal yang sifatnya duniawi sebagai petunjuk dari hal-hal “Yang Ilahi”. Pengalaman inilah yang menyediakan bahan untuk “mengisi” gagasan “Allah” yang menurut Kant semata-mata formal. Artinya, Ia dirumuskan begitu saja, dan manusia melalui ini secara intuitif dan afektif mampu melihat misteri “Yang Ilahi” melalui penampakan simbol-simbol duniawi (Otto, 1958: 143-148).

Oleh karenanya ada benarnya pendapat Van der Leeuw yang menyatakan bahwa agama merupakan “keterkaitan manusia dengan sesuatu yang lain, yang bukan manusiawi”. Begitu juga ada benarnya pula pendapat Eliade yang menyatakan bahwa agama pada dasarnya adalah pertemuan

## *Agama Sebagai Universum Simbolik*

manusia dengan Yang Suci. Posisi inilah yang mendasarkan Eliade untuk menekankan bahwa inti agama sebagai dialektika antara yang sakral dan yang profan. Asumsi ini ditekankan karena bagi seorang beragama, dunia penuh dengan hierofani-hierofani. Itu berarti bahwa bagi seorang beragama “yang kudus” menampakkan diri dalam simbol-simbol duniawi (Eliade, 1958: 1-4).

Eliade, dengan asumsi seperti ini, ingin menegaskan bahwa manusia beragama selalu berusaha hidup dalam dunia yang sakral atau di tengah-tengah simbol-simbol yang telah disakralkan. Hal ini bagi dia sama dengan masalah *to be or not to be*. “Yang Sakral” itu merupakan kekuatan bagi dia. Yang Sakral itu sebenarnya sama dengan syarat untuk berada. Per-tentangan antara “yang sakral” dan “yang profan” itu bagi dia bisa disetarafkan dengan “real” dan “tidak real”. Usaha hidup beragama, dengan demikian, sama saja dengan usaha “berada”, mengambil bagian dalam realitas, melengkapi diri dengan kekuatan (Bertens, 1992: 48).

Dari semua struktur pengalaman keagamaan tersebut, secara feno-menologis, cenderung untuk menciptakan perasaan “ketergantungan yang total”. Itulah sebabnya Schleiermacher menggambarkan pengalaman agama sebagai “perasaan ketergantungan mutlak” (*feeling of absolute dependence*) (Otto, 1958: 9). Perasaan ini muncul karena manusia terhadap “yang kudus” mengalami suatu perasaan *mysterium tremendum* (mena-kutkan) dan *mysterium fascinans* (mempesona). Kedua perasaan tersebut dapat dialami manusia sampai puncaknya yang paling tinggi, yakni keadaan ekstase dalam pengalaman mistik. Itulah yang disebut oleh Otto sebagai struktur dari Numinous (Otto, 1958: 12-13).

Perasaan yang bertentangan itu ditimbulkan oleh sifat-sifat *Numi-nosum* yang merupakan objek perasaan-perasaan manusia. Objek perasaan religius itu sendiri, sebagai *mysterium tremendum et fascinans*, terdiri atas dua kutub yang dialami serentak. Di satu pihak, objek yang *numineus* itu dialami sebagai bersifat tak terhampiri, dahsyat, murka, cemburu. Ia dialami manusia sebagai mahakuasa dan mahamulia. Sesuai dengan sifat-sifat ini, manusia merasa dirinya sebagai “mahluk”, merasa dirinya sebagai ciptaan saja. *Creature-consciousness* ini merupakan pantulan subjektif dari sifat *maiestas* atau *overpoweringness* yang dimiliki oleh objek pengalaman ber-agama itu. Di pihak lain, misteri ilahi itu juga menarik bagi manusia: menawan, memikat serta menyenangkan hatinya. Yang Ilahi menjadi dialami sebagai suatu misteri yang menentramkan hati manusia yang gelisah (Otto, 1958: 19-24). Inilah juga dan dalam konteks inilah, apa yang digambarkan oleh Berger tentang alienasi yang menjadi muatan teodisi agama. Ini karena pengalaman agama memungkinkan untuk menimbulkan peralihan “ke dunia lain”, karena ia merupakan produsen endemis dari wilayah-wilayah makna yang terbatas (Berger & Luckmann, 1967: 26).

Sampai di sini, kembali pada persoalan yang menyangkut objek pengalaman beragama, Otto menciptakan istilah “numinous” ini dalam rangka menghindari konotasi etis dan moral dalam istilah “suci”. “Yang *Nominous*”, dengan demikian, berarti yang suci tetapi tanpa konotasi etisnya dan yang supranatural serta yang tidak ditentukan. Esensi Yang *Numinous* ini tidak dapat dimengerti rasio manusiawi, tetapi hanya dapat diketahui hakikatnya oleh *sensus numinous*, yaitu perasaan mengenal Yang *Nominous* itu (Otto, 1958: 60-65).

## *Agama Sebagai Universum Simbolik*

Otto, dalam konteks ini, sesungguhnya dengan tepat menganggap bahwa yang kudus merupakan unsur khas yang mencirikan pengalaman religius dalam semua gagasan dan perasaannya yang bervariasi. Kekhususan pengalaman religius ini berupa pengalaman “numinus” tadi (Dhavamony, 1998: 103). Inilah, tentunya, yang dimaksud Otto dengan pengalaman numinus sebagai kategori *sui generis* dan tidak dapat dianggap sebagai pengalaman biasa lainnya. Hal ini karena perasaan-perasaan religius bukanlah sekedar penampilan dari psikologi manusia, tetapi sebagai suatu cara untuk memahami Yang Kudus (Dhavamony, 1998: 104).

Bisa dipahami dalam konteks inilah mengapa Berger menetapkan suatu definisi substantif atas agama, di samping definisi fungsional yang mendominasi kajian sosiologi tentang agama. Oleh karenanya, walaupun Berger tetap memegang prinsip-prinsip dasar kajian sosiologis yang sifatnya empiris dalam melihat agama, Berger tetap berusaha untuk melihat agama tidak semata-mata sebagai “proyeksi manusia” belaka yang bertaraf manusiawi namun juga mengatasi manusia. Ini artinya, Berger berupaya untuk tidak terjebak pada sikap reduksionisme yang berlebihan dalam memahami fenomena khas agama.

### 2. Dimensi dan Fungsi Sosial Agama

Sampai pada alur pembahasan di atas, rumusan Berger yang menyangkut fungsi sosial dari agama sebagai universum simbolik menunjukkan suatu asumsi Berger tentang realitas agama di tingkat sosial. Tampak sekali, dalam konteks ini, agama merupakan kebutuhan eksistensial manusia dalam menopang eksistensinya dalam kehidupan sehari-harinya.

Asumsi ini jika ditelusuri ke belakang sejalan dengan apa yang telah dirumuskan oleh Mircea Eliade tentang “yang

sakral” sebagai kategori agama. Agama dengan definisi tentang “yang sakral” dan “yang profan” berfungsi bagi manusia dalam menentukan batas-batas realitas mana yang harus diterimanya dalam eksistensi hidupnya. Artinya, “yang sakral” bagi manusia beragama sama dengan syarat untuk berada. Hal ini karena “yang sakral” dan “yang profan” itu tidak lain daripada “real” dan “tidak real”-nya suatu kenyataan dunia yang ia diami (Eliade, 1958: 1-4).

Rumusan tentang fungsi sosial agama ini, tentunya sangatlah terkait dengan persoalan dimensi sosial agama. Artinya, kapasitas fungsi sosial agama ada karena menyangkut konteks historisitasnya dalam memasuki wilayah yang disebut “*human construction*”, dimana agama terlibat dalam kesadaran berkelompok (sosiologis), kesadaran pencarian asal-usul (antro-pologis), kesadaran pemenuhan kebutuhan kesejahteraan hidup (ekonomi) dan kesadaran historis lainnya (M. Amin Abdullah, 1996: 30). Dari asumsi ini tentunya banyak hal yang bisa dilihat dari fungsi sosial agama lebih dari apa yang telah dirumuskan oleh Berger di atas.

Durkheim misalnya, melihat agama sebagai faktor esensial bagi iden-titas dan integrasi masyarakat. Hal ini karena kepercayaan-kepercayaan agama lebih memperlihatkan kenyataan masyarakat itu sendiri dalam bentuk simbolis (Baum, 1980: 25). Sementara Weber memandang agama sebagai sistem ide, yang merupakan kekuatan otonom dan kreatif dalam perubahan sosial. Agama dengan demikian berfungsi sebagai matrik makna yang berperan dalam tindakan individu-individu dalam masyarakat (Hill, 1985: 106).

Adapun Talcott Parsons cenderung melihat fungsi sosial agama se-bagai sistem nilai yang memberikan informasi

## **Agama Sebagai Universum Simbolik**

terhadap sistem sosial lewat sosialisasi terhadap sistem kepribadian. Agama dengan ditempatkan sebagai sistem nilai, dengan demikian, dapat memperbaharui sistem sosial, di samping juga berperan sebagai kontrol sosial (Kehrer & Hardin, 1985: 155). Sedangkan Clifford Geertz cenderung untuk melihat agama sebagai fakta budaya, sehingga cenderung untuk merumuskannya sebagai “sistem budaya”. Artinya, simbol-simbol sakral tertentu dari agama memuat makna dari hakikat dunia dan nilai-nilai yang diperlukan manusia untuk hidup di dalam masyarakatnya. Simbol-simbol keagamaan macam begitu mampu untuk menggiring bagaimana seseorang merasa cocok untuk melihat, merasa, berpikir dan bertindak. Bila kecocokan itu sudah dijadikan kepercayaan umum tidak mengherankan jika tujuan sebuah masyarakat adalah mengusahakan bagaimana kecocokan itu diberlakukan, diperteguh dan diulang-ulang dalam berbagai bentuk upacara bagi para warganya. Asumsi ini tampak sekali dalam kutipan sebagai berikut:

*Suatu agama adalah: “(1) sebuah sistem simbol-simbol yang berlaku untuk; (2) menetapkan suasana hati dan motivasi-motivasi yang kuat, yang meresapi, dan yang tahan lama dalam diri manusia dengan; (3) merumuskan konsep-konsep mengenai suatu tatanan umum eksistensi dan; (4) membungkus konsep-konsep ini dengan semacam pancaran faktualitas, sehingga; (5) suasana hati dan motivasi-motivasi itu tampak khas realistik (Geertz, 1992: 5).*

Sampai di sini, hal yang tampak dari rumusan kaum sosiolog tentang agama di atas cenderung mencerminkan apa yang disebut oleh Ignas Kleden sebagai “hanya melihat apa yang hendak dilihatnya” (Kleden, 1988: 26). Sebagai contoh apa yang telah dilakukan oleh Weber misalnya. Dalam menyelidiki munculnya kapitalisme industri di Barat, Weber

hanya melihat pengaruh Calvinisme, dan tidak (mau) melihat pengaruh yang sangat besar dari penemuan-penemuan baru di bidang teknik (Kleden, 1988: 27).

Hal yang sama inilah yang tampak dari rumusan Berger tentang arti penting sosial agama. Teori Berger tentang agama, dengan demikian, belum mampu mencakup wilayah luas dari kesemestaan sosial keber-agamaan manusia. Ini artinya, ia cenderung mereduksi wilayah fungsional agama di tingkat sosial hanya pada satu sisi, yakni agama berfungsi sebagai alat legitimasi di tingkat universum simbolik.

### **C. Agama dalam Drama Manusia Modern**

#### **1. Terkoyaknya Langit Suci; dari Agama Privat sampai Agama Kultus**

Hal yang menarik dari pokok-pokok pemikiran Berger tentang fungsi sosial agama sebagai universum simbolik untuk lebih jauh direfleksikan kem-bali adalah kaitannya dengan fenomena modernitas. Identifikasi Berger tentang modernitas sebagai simbol terkoyaknya langit suci mungkin bisa dipahami karena gejala-gejala sosial dalam modernisasi memang meng-arah ke sana. Hal ini karena modernisasi merupakan simbol titik tolak peralihan pendulum realitas dari kosmos kepada antropos. Peralihan ini, tentunya, sangatlah mempengaruhi keakaran universum simbolik agama di tingkat sosial masyarakat modern.

Ilustrasi Berger dan banyak ahli memang menunjukkan bahwa gejala modernisasi yang melanda masyarakat telah membawa beberapa peru-bahan mendasar dalam masyarakat tersebut. Hal yang sering disebut-sebut sebagai bagian dari modernisasi adalah sekularisasi dan pluralisasi.

## *Agama Sebagai Universum Simbolik*

Jika pada sekularisasi, masyarakat modern dihadapkan pada suatu situasi dimana agama mengalami marjinalisasi peran sentralnya dalam masyarakat, maka pada pluralisasi, masyarakat dihadapkan pada suatu situasi dimana terjadi proses sekmentasi sektor dan nilai-nilai kehidupan masyarakat. Implikasi yang nyata dari kedua proses ini bagi keberagaman masyarakat modern adalah menguatnya proses privatisasi agama dari peran-peran publik dan bentuk-bentuk kelembagaan simbolik.

Pada level ini, tentunya, sekularisasi berarti juga desakralisasi, yakni pembebasan tatanan sosio-kultural dari ikatan-katan keagamaan. Ia sema-cam apa yang disebut oleh Robert N. Bellah sebagai “devaluasi radikal terhadap struktur sosial yang ada, berhadapan dengan cita mengenai hubungan Tuhan-manusia yang sentral” (Bellah, 1976: 151). “Devaluasi radikal” di sini, tentunya, bermakna diturunkannya nilai-nilai sakral menjadi objek yang hanya mengandung kegunaan praktis sehari-hari saja (Madjid, 1992: xxv).

Sekularisasi itu sendiri, dalam kasus masyarakat Indonesia, pada level pengertian ini dinilai sangat positif oleh cendekiawan muslim Indonesia Nurcholish Madjid. Ia sendiri memaknai sekularisasi sebagai berikut:

*“Dalam hal ini, yang dimaksudkan (sekularisasi) ialah setiap bentuk “perkembangan yang membebaskan”. Proses pembebasan ini diperlukan karena umat Islam, akibat perjalanan sejarahnya sendiri, tidak sanggup lagi membedakan nilai-nilai yang disangkanya Islamis itu, mana yang transendental dan mana yang temporal” (Madjid, 1992: 218).*

*“... Tetapi (sekularisasi) dimaksudkan untuk “menduniamikan” nilai-nilai yang sudah semestinya bersifat duniawi dan melepaskan umat Islam dari kecenderungan untuk “meng-ukhrowi-kan”-nya” (Madjid, 1992: 207).*



Bentuk artikulasi pandangan di atas terhadap kondisi konkret masyarakat muslim Indonesia terefleksi secara tegas dan konkrit dalam suatu slogan Nurcholish Madjid *Islam Yes, partai Islam No* (Madjid, 1992: 205).

Bentuk kecenderungan dari modernisasi terhadap proses sekularisasi yang berimplikasi pada munculnya pola keberagamaan privat, pada tingkatan tertentu, memang merupakan gejala yang sering diidentikkan dengan setiap proses modernisasi itu sendiri. Gejala ini tampak sekali dari hasil pengamatan John Naisbitt dan Patricia Aburdene tentang menguatnya suatu kecenderungan yang menekankan aspek spiritualitas dalam beragama masyarakat modern. Kecenderungan ini, tentunya, merupakan bentuk paling konkret dari gejala privatisasi agama. Bagi Naisbitt dan Aburdene gejala ini diungkapkan secara sloganistik sebagai *Spirituality, Yes; Organized Religion, No* (Naisbitt & Aburdene, 1991: 295). Gejala ini pada akhirnya, dengan demikian, selain merupakan respon terhadap situasi masyarakat modern yang cenderung sangat menekankan aspek materialitas dalam kehidupannya, gejala ini juga menunjukkan suatu ciri dari fenomena keberagamaan modern yang cenderung privat.

Jika memang keadaan ini menunjukkan suatu situasi konkret masyarakat modern, tentunya, apa yang digambarkan di atas merupakan gejala yang nyata dari proses privatisasi agama yang berdampak pada terkoyaknya naungan “langit suci” yang merupakan realitas sosial agama selama ini.

Namun demikian, jauh dari realitas yang digambarkan di atas, kecenderungan yang secara diametral berbeda juga menunjukkan fenomena yang sama dalam masyarakat modern, yakni apa yang diamati oleh Alvin Toffler sebagai gejala

## **Agama Sebagai Universum Simbolik**

kultus (*cult*). Kultus merupakan bentuk gerakan spiritual (dan keagamaan) dengan sistem pengorganisasian yang ketat, penuh disiplin, absolutistik, dan kurang toleran terhadap kelompok lainnya. Contoh yang paling sering disebut gerakan kultus ini ialah *Unification Church*, *Divine Light Mission*, *Hare Krishna*, *the Way*, *People's Temple*, *Yahweh ben Yahweh*, *New Age*, *Aryan Nation*, *Christian Identity*, *the Order*, *Scientology*, *Jehovah Witnesses*, *Children of God*, dan lain-lain (Madjid, 1995: 128). Azyumardi Azra, dalam hal ini dengan menyitir banyak pendapat dari J. Milton Yinger, secara lebih luas memberikan definisi tentang kultus sebagai berikut:

*“Pada segi tertentu ‘cult’ sama dengan ‘sect’ dalam pengertian bahwa keduanya merupakan ‘sempalan’ dari suatu sistem agama yang mapan. Tetapi ‘cult’ merupakan sempalan paling ekstrem dari tradisi keagamaan dominan dalam masyarakat... Kultus hampir sepenuhnya hanya menaruh perhatiannya pada persoalan individu; sedikit sekali minat dan perhatian diberikan kepada masalah tata sosial (social order). Karena itu, tendensi anarki terhadap tata sosial sangat kuat dalam kultus (Azra, 1996: 18).*

Beberapa kecenderungan dari karakteristik dalam pola keberagamaan kultus ini, pada level teoritis tertentu, juga merupakan ciri dari kecenderungan karakteristik pola keberagamaan fundamentalisme. Paling tidak dalam hal bahwa keduanya pada awalnya mengasosiasikan diri dengan agama-agama mapan tertentu (Madjid, 1992: 585). Dalam kasus masyarakat Indonesia sendiri, gerakan yang cenderung fundamentalis ada-lah *Islam Jama'ah*, *Darul Arqom*, dan kelompok-kelompok lainnya yang cenderung menggunakan atribut-atribut simbolik keagamaan secara ketat dan ekstrem. Gejala yang terakhir, munculnya *Laskar Jihad* bisa mencerminkan kasus terbaru dari gaya keberagamaan yang fundamentalistik.

Gejala kultus ataupun fenomena munculnya gerakan fundamen-talisme ini merupakan akibat yang nyata dari masyarakat modern, yakni individualisme, hilangnya struktur kemasyarakatan yang kukuh, dan ambruk-nya makna yang berlaku secara umum (Madjid, 1995: 128). Semua akibat ini sesungguhnya, secara lebih mendasar, bersumber dari lenyapnya pandangan kosmik yang menyatukan manusia dengan lingkungannya yang lebih luas. Kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi telah menghancurkan gagasan tentang suatu alam raya sakramental; dan agama menjadi masalah hubungan antara individu dengan Tuhan (Azra, 1996: 23). Dari semua ini, akibat psikologis yang diterima masyarakat modern adalah alienasi atau keterasingan diri, yang inti pengertian alienasi itu dijelaskan oleh Eric Fromm sebagai berikut:

*Alienasi yang ditemukan dalam masyarakat modern adalah hampir total; ia meliputi hubungan manusia dengan pekerjaannya, ke benda-benda yang ia konsumsi, ke negara, ke sesamanya, dan ke dirinya sendiri. Manusia telah menciptakan suatu dunia dari barang-barang buatan manusia yang tidak pernah ada sebelumnya. Ia telah membangun permesinan sosial yang rumit untuk mengatur permesinan teknis yang ia bangun. Namun seluruh kreasinya itu tegak di atas dan mengatasi dirinya sendiri. Memang ia merasa dirinya sebagai pencipta dan pusat, tapi juga sebagai budak sebuah berhala Golem yang ia buat dengan tangannya sendiri. Semakin kuat dan besar kekuatan yang ia lepaskan, semakin ia merasa dirinya tak berdaya sebagai manusia. Ia menghadapi dirinya sendiri dengan kekuatan dirinya yang dikandung dalam benda-benda yang ia ciptakan, yang terasing dari dirinya sendiri. Ia dikuasai oleh kreasinya sendiri, dan telah kehilangan kekuasaan terhadap dirinya sendiri. Ia telah membuat sebuah patung anak sapi emas, dan berkata, "inilah dewamu yang membawa kamu keluar dari Mesir" (Dikutip dari Madjid, 1995: 129)*

## *Agama Sebagai Universum Simbolik*

Apa yang sesungguhnya mendasari dari maraknya kecenderungan terhadap kultus ataupun gerakan fundamentalisme dalam masyarakat modern, dengan demikian adalah cermin dari suatu kebutuhan akan “langit suci” yang mampu menjadi struktur kemasuk-akalan dunianya. Adapun kebutuhan itu sendiri dicari lewat dukungan pola komunitas yang eksklusif dengan menekankan metode beragama yang doktriner dan literal. Di-ciptakannya gaya keberagamaan seperti ini sesungguhnya tidak lain bertujuan untuk menciptakan kerangka kemasuk-akalan dunia mereka. Tujuan itu kemudian direfleksikan lewat pola pemikiran tekstualistik. Teks di sini merupakan bentuk artikulasi pemahaman mereka tentang pola hubungan manusia dan Tuhan yang integral yang menjadi dasar bagi penciptaan landasan integrasi makna bersama yang mengikat masyarakat.

Pada alur kecenderungan yang berbeda ini, dengan demikian, asumsi yang mengatakan bahwa modernisasi digambarkan sebagai simbol terkoyaknya langit suci, justru mempertegas arti penting agama sebagai universum simbolik. Hal ini karena, dalam konteks universum simbolik, agama mampu berfungsi sebagai pemberi orientasi dan makna hidup, serta legi-timasi bagi tertib sosial secara utuh. Dalam konteks ini, ilmu pengetahuan dan teknologi yang selama ini menjadi dasar perkembangan masyarakat modern dianggap tidak mampu menjawab kebutuhan antropologis dan psikologis mereka tentang jaminan makna dan pegangan nilai bersama yang mampu saling mengikat. Ini artinya, agama sebagai universum simbolik memang punya nilai tersendiri dalam masyarakat.

## 2. Sekularisasi; Antara Transendensi dan Immanensi Tuhan

Sampai pada bahasan di atas, tentunya, asumsi Berger tentang adanya keterkaitan antara proses sekularisasi dengan paham kebertuhanan yang transenden, sesungguhnya, mencerminkan apa yang menjadi kerangka dasar masyarakat modern dalam memandang pola hubungan manusia dengan Tuhan.

Kerangka dasar itu bisa dilihat dari apa yang disebut Max Weber sebagai *disenchantment of the world* (hilangnya pesona dunia) yang mulai terbentuk sejak *renaissance* abad ke-16, dan memuncak dengan *Aufklärung* abad ke-18. Lingkungan lahiriah, dalam konteks ini, tidak lagi mengepung dengan kekuatan-kekuatan gaibnya yang menakutkan sekaligus mempesona. Lingkungan itu sekarang dihadapi sebagai suatu dunia material atau objek belaka. Semua ini sesungguhnya tidak lepas dari tampilnya sosok Rene Descartes, dalam filsafat, sebagai juru bicara yang mempertanyakan makna objektif dunia tradisional. Ia, dalam konteks penyangsian ini, sampai pada keyakinan yang tak tergoyahkan dan bersifat pasti, yakni *de pense donc* (aku berpikir maka aku ada). Apa yang ditemukannya pada taraf epistemologis adalah peranan mutlak subjek dalam membentuk realitas. Artinya, Subjeklah yang membangun dan menciptakan realitas yang diketahui itu sehingga ada. Titik-tolak kenyataan dengan *subjectum* ini, dengan demikian, berubah dari kosmosentris kepada antroposentris.

Secara tidak dapat terhindarkan, perubahan tersebut membawa pengaruh pada cara manusia memahami dirinya dan mendorong mereka untuk meninjau kembali hubungan mereka dengan realitas tertinggi yang secara tradisional mereka sebut dengan “Tuhan”. Armstrong menjelaskan masalah ini sebagai berikut:

## Agama Sebagai Unversum Simbolik

*There was new optimism about humanity as control over the natural world, which had once held mankind in thrall, appeared to advance in leaps and bounds. People began to believe that better education and improved laws could bring light to the human spirit. This new confidence in the natural powers of human beings meant that people came to believe that they could achieve enlightenment by means of their own exertions. They no longer felt that they needed to rely on inherited tradition, an institution or an elite—or, even, a revelation from God—to discover the truth (Armstrong, 1993: 296).*

Pada level inilah, terjadi proses pengambilan jarak yang cukup men-dasar dalam pola hubungan Tuhan-manusia pada masyarakat modern, yang selama ini dipandang secara integratif dalam pandangan tradisional. Implikasinya dalam kesadaran beragama adalah kuatnya paham transendentalisme dalam sistem kebertuhanan, yang pada akhirnya cenderung menampilkan dimensi personalitas Tuhan yang lepas dari keterkaitan de-ngan setiap gejala-gejala manusiawi.

Sampai pada konteks inilah, asumsi Berger tentang keterkaitan bentuk-bentuk ideasi agama dengan kondisi-kondisi sosial mendapatkan tempat. Asumsi ini, tentunya, semakin kuat bila dihubungkan dengan hasil penelitian Amstrong, bahwa ide manusia tentang Tuhan sesungguhnya sangat bersifat historis. Artinya, tidak ada pandangan yang bersifat objektif tentang Tuhan; setiap generasi atau zaman selalu tercipta gagasan tentang Tuhan sesuai dengan kondisi-kondisi sosial yang mempengaruhinya (Amstrong, 1993: xx). Hal ini karena sudah menyangkut keakaran fungsi sosial agama yang diandaikan atas faktor yang menyangkut paham kebertuhanan dan kondisi-kondisi sosial yang mendukungnya dalam suatu masyarakat. Memang, jika ditelusuri lebih jauh dalam masyarakat modern sendiri, kecenderungan yang kuat dalam sistem kebertuhanan yang

diandaikan dalam keberagaman masyarakat modern adalah menguatnya paham deisme, yakni suatu paham kebertuhanan yang secara ekstrem menekan-transendensi Tuhan. Hal ini bisa dilihat pada kasus Thomas Jefferson yang mengaku sebagai percaya pada Tuhan (Deisme), tanpa merasa perlu mengikatkan diri kepada salah satu dari agama-agama formal yang pernah ada. Bahkan lebih jauh paham seperti ini akhirnya masuk ke dalam perumusan Deklarasi Kemerdekaan Amerika, yang terkenal dengan ungkapan *Laws of Nature* dan *Nature's God* (Madjid, 1995: 127).

Dalam kasus masyarakat Indonesia sendiri, cendekiawan muslim Indonesia Nurcholish Madjid yang menggulirkan ide “sekularisasi” sebagai jargon pembaharuan Islamnya banyak mengaitkan dengan kerangka Tauhid (paham transendensi mutlak Tuhan), yakni “Tiada Tuhan Selain Tuhan Yang Sebenarnya” (Nurcholish Madjid, 1995: 150). Ini tampak sekali, sebagai-mana yang diungkapkan oleh Dawam Rahardjo, bahwa “seluruh tulisan Nurcholis Madjid yang berkaitan dengan masalah kemodernan dari tahun 1968 sampai tahun 1990-an didominasi oleh obsesi untuk menjelaskan kaitan cita Tauhid dengan kemodernan” (Dawam Rahardjo, 1991: 27).

Sampai pada konteks bahasan ini, menguatnya paham transenden-talisme dalam kesadaran beragama masyarakat modern ini sesungguhnya tidak lepas dari kebutuhan masyarakat modern dalam membangun *elan vital* semangat humanistiknya. Hal ini karena paham transendentalisme mampu memberikan ruang lingkup yang luas dalam memberi makna ke-bebasan dan kreatifitas pada tindakan manusia. Problem ko-eksistensi Tuhan dengan kebebasan manusia, dalam konteks transendenbtalisme ini, secara lebih berarti

bisa diatasi. Paham ini, dengan demikian, mampu memberi topangan yang paling dasar bagi semangat modernitas. Semen-tara paham immanensi Tuhan lebih sering diasosiasikan dengan kebutuhan masyarakat tradisional dalam memelihara kohesifitas masyarakatnya. Impersonalisasi Tuhan yang sangat ditekankan dalam paham ini meru-pakan wujud dari upaya manusia atau masyarakat dalam memberi dasar ikatan-ikatan yang kuat.

#### **D. Arti Penting Matrik Makna Bersama dan Kebutuhan Masyarakat Terbuka**

Sampai pada alur penjelasan fungsi sosial agama sebagai universum simboik di atas, hal yang paling mendasar dari pokok pemikiran Berger yang perlu dikembangkan lebih lanjut adalah pemaknaan arti penting matrik makna bersama bagi masyarakat. Matrik makna, dalam konteks tersebut, lebih sering dipahami sebagai hal formal institusional. Pemaknaan ini tam-pak sekali pada masyarakat tradisional yang memahami matrik makna ber-sama dalam konteks keutuhan komunitas, sementara pada masyarakat modern cenderung mengartikulasikannya dalam konteks kelompok yang eksklusif. Fenomena ini bisa dilihat ketika sekelompok masyarakat modern masih cenderung untuk meng-aktualisasikan dirinya dalam pola-pola politik aliran. Padahal jika ditelusuri lebih jauh, kecenderungan masyarakat modern adalah ke arah keterbukaan, mengingat gejala pluralitas merupakan ciri yang tak terbantahkan dari masyarakat modern. Oleh karena itulah, jika matrik makna bersama yang dilahirkan oleh agama lebih dipahami secara eksklusif, maka agama justru menjadi dasar bagi setiap fenomena konflik.

Sampai pada konteks asumsi ini, adalah hal yang niscaya jika matrik makna dipahami sebagai sesuatu yang inklusif.



Hal ini karena kebutuhan akan inklusifitas merupakan kebutuhan yang paling dasar bagi suatu realitas plural. Adapun inklusifitas itu sendiri tidaklah datang begitu saja, ia harus dilahirkan dari suatu usaha dialog atau komunikasi yang emansipatif. Agama, oleh karenanya, dalam perspektif paradigma Habermasian, harus-lah diberi ruang refleksi, interaksi, dan *sharing* nilai-nilai antar manusia dalam skala yang lebih besar dan luas. Hal ini karena komunikasi timbal-balik dan *sharing* nilai-nilai, menurut Habermas, menjadi tahap awal terbentuknya peran-peran sosial, dan merupakan tahap awal moralisasi motif-motif tindakan (Hardiman, 1990: 100). Habermas mengungkapkan lebih lanjut: “sese-orang seharusnya memahami realitas sosial dalam suatu “dialog budaya” yang membebaskan (suatu rasionalitas komunikatif untuk mencapai konsensus).”

Asumsi tentang arti penting “dialog budaya” ini didasarkan pada pengakuan atas peran subjek pelaku perubahan sosial. Ini artinya, dengan mengakui peran pelaku perubahan sosial, berarti mengakui adanya kesadaran dalam diri subjek. Adapun arti penting kesadaran di sini karena di situ terletak esensi kemanusiaan yang harus dihormati. Oleh karena itulah, melalui suatu “dialog budaya” diharapkan suatu pengembangan kesadaran (*raising consciousness*) yang mampu melahirkan nilai-nilai kemanusiaan universal yang terbebaskan dari setiap gejala manipulasi dari berbagai kepentingan yang menindas. □

## *Agama Sebagai Universum Simbolik*

## **Bab VI**

# **KESIMPULAN**

Asumsi Berger mengenai keterkaitan fungsi sosial agama sebagai universum simbolik agama dengan problem eksistensial manusia, khususnya yang menyangkut problem keberhinggaan eksistensial berangkat dari suatu asumsi yang menyangkut hakikat manusia dan dunia sosial yang menjadi tempat tinggalnya. Bagi Berger, hakikat manusia tidaklah di bentuk dari suatu substratum yang mendasari kodratnya. Hal ini karena manusia secara ontogenetis dilahirkan dalam bentuk kedirian yang “belum selesai”. Atas dasar inilah, manusia dalam keberadaannya di-dunia lebih mengarah pada konteks proses untuk “menjadi manusia”. Manusia, dalam konteks tersebut, secara terus menerus melakukan proses eksternalisasi diri, yang tidak lain merupakan proses eksistensi sosial yang bertitik-tolak dalam ke-nyataan hidup sehari-hari.

Sementara itu, dunia sosial, yang menjadi tempat tinggal manusia itu sendiri bukanlah sesuatu yang hadir secara alamiah dari suatu esensinya yang ontologis melainkan konstruksi manusia sendiri. Namun demikian, walaupun ia merupakan konstruksi manusia, dunia sosial itu pada

## *Agama Sebagai Universum Simbolik*

tahapan objektivitasnya akan menghasilkan berbagai konstruksi objektif yang independen, yang eksistensinya tidak bisa dinafikan atau diabaikan, dan bahkan cenderung mempengaruhi balik pola dan corak tindakan individu. Kemudian, jika pranata itu mampu disadari sebagai buatan-buatan saja, terjadilah proses internalisasi. Pada tahapan awal proses internalisasi, manusia cenderung bersifat adaptif terhadap dunia sosial objektif. Namun untuk selanjutnya terjadi proses transformasi ke dalam kesadaran subjektif.

Sampai di sini, dipahami bahwa pola hubungan manusia dengan dunia sosialnya bersifat dialektis. Manusia dan dunia sosialnya secara simultan berhubungan dalam ketegangan antara “sebab” dan “akibat”. Namun karena titik-tolak eksistensi sosial manusia itu sendiri adalah kenyataan kehidupan sehari-hari, tentunya, sangat membatasi ruang lingkup cakrawalan pengetahuannya tentang kehadiran dunia sosial objektif yang sifatnya historis untuk dihadapinya. Dalam konteks inilah sesungguhnya posisi keberhinggauan eksistensial bertempat dalam konstata eksistensi sosial manusia. Ia mampu menjadi penyebab tingginya tingkat anomitas pola hubungan manusia dengan dunianya. Dari asumsi tentang hakikat manusia, dan dunia sosial yang bersifat konstruktif, serta pola hubungan keduanya yang digambarkan memiliki tingkat kondisi anomis yang tinggi inilah, kebutuhan akan bentuk legitimasi di tingkat universum simbolik merupakan suatu kenyataan sosial yang tidak terelakkan.

Agama sebagai universum simbolik dalam hal ini merupakan bentuk fungsi sosial agama sebagai “langit-langit suci” yang menaungi tatanan dunia sosial yang sifatnya konstruktif maupun biografi individu yang ada di dalamnya. Ia, dalam konteks ini, merupakan dasar proyeksi manusia

dalam mengatasi bentuk anomitas pola hubungan manusia dengan dunia sosial dan dunia sosial itu sendiri yang dihasilkan dari konstanta eksistensi sosial manusia yang dilingkupi oleh keadaan keberhingggaan eksistensialnya, yakni “situasi marjinal” yang merupakan suatu situasi yang berlangsung di luar tatanan yang menentukan eksistensi rutin sehari-hari manusia. Situasi ini merupakan “daerah-daerah makna yang terbatas”. Sering, dalam situasi ini, dimungkinkan terjadinya diskontinuitas hubungan manusia dengan asumsi-asumsi dasar yang disebut realitas sosial yang mendasari tatanan masyarakatnya. Oleh karenanya, akan “menggangu” karakteristik kenyataan hidup sehari-hari yang diterima begitu saja sebagai “yang tertib dan tertata”.

Rumusan Berger tentang agama sebagai universum simbolik di atas, memang, mencerminkan apa yang dimaksudkan Berger sebagai upaya manusia untuk mengatasi bentuk anomitas yang dihasilkan situasi keberhingggaan eksistensialnya. Hal ini karena menyangkut titik-tolak proyeksinya adalah kosmos yang mengatasi fenomena manusiawi. Namun justru, pada level ini, Berger cenderung mereduksi kesemestaan realitas sosial agama yang begitu luas bagi kepentingan manusia dan dunia sosialnya. Karena kapasitas fungsi sosial agama itu menyangkut konteks historisitas agama dalam memasuki wilayah yang disebut sebagai “*human construction*”, di-mana agama terlibat dalam berbagai proses-proses sosial eksistensial manusia. Dari asumsi ini, tentunya, banyak hal yang bisa dilihat dari fungsi sosial agama lebih dari apa yang telah dirumuskan oleh Berger. Oleh karena itulah, bisa dikatakan bahwa apa yang dilakukan oleh Berger ini hanya mencerminkan apa “yang hanya hendak dilihatnya”. Sementara itu, implikasi dari rumusan tersebut atas wilayah keberagamaan manusia ada-

## *Agama Sebagai Universum Simbolik*

lah menyangkut corak dan pola fungsionalnya yang tidak semata-mata ditentukan oleh ideasi agama itu sendiri tapi juga ditentukan oleh kondisi-kondisi sosial yang melingkupinya. Keduanya saling mempengaruhi satu sama lainnya. Mungkin saja terjadi bahwa dalam suatu perkembangan historis tertentu, suatu proses sosial adalah akibat dari ideasi keagamaan, sementara dalam perkembangan lain justru terjadi adalah kebalikannya. Artinya, implikasi keakaran agama dalam aktivitas manusia itu tidak dalam bahwa agama itu selalu merupakan suatu variabel ketergantungan dalam sejarah suatu masyarakat, tetapi sebaliknya agama memperoleh realitas objektif dan subjektifnya dari manusia, yang memproduksi dan mereproduksinya dalam kehidupan mereka yang berkelanjutan. Hal ini tampak sekali ketika Berger mencoba mengaitkan corak dan pola agama dengan kenyataan masyarakat modern. Agama pada masyarakat ini mengalami proses privatisasi karena akibat proses sekularisasi yang dibawa oleh corak industrial masyarakat modern. Namun demikian, corak dan pola keberagamaan masyarakat ini juga disebabkan oleh pola pemahaman kebertuhanan yang cenderung transenden, yakni paham yang menempatkan pemisahan yang tegas antara kualitas Tuhan dengan kualitas ciptaan-ciptaan-Nya. Hal ini tidak sebagaimana pola dan corak agama dalam masyarakat tradisional yang memiliki kohesifitas integrasi yang tinggi, agama mampu berfungsi sebagai *universum simbolik* secara utuh, di samping didukung oleh pola paham kebertuhanan yang bersifat immanen dalam sistem ideasi agama tradisional.

Sampai pada rumusan kesimpulan yang merupakan jawaban bagi masalah yang telah ditetapkan sebelumnya, ada tiga kritik yang bisa dibangun atas asumsi-asumsi tersebut.

*Pertama*, Berger cenderung lebih mementingkan aspek objektivitas dari dunia sosial, sehingga mengaburkan titik-tolaknya sendiri tentang aspek transformatif dan reprodktif dari dunia sosial yang diasumsikannya pada tahapan internalisasi. *Kedua*, Berger cenderung mengabaikan bentuk-bentuk kepentingan ideologis yang menyertai setiap proses konstruksi dunia sosial. *Ketiga*, sebagaimana yang telah diungkapkan sebelumnya bahwa Berger cenderung mereduksi kesemestaan realitas sosial agama.

Sampai di sini, walaupun terdapat berbagai kelemahan sebagai-mana yang ditunjukkan di atas, Berger sesungguhnya mampu membuka beberapa perspektif baru dalam kajian ilmu sosial dan agama. *Pertama*, Berger berhasil mengatasi problem dualisme manusia dan struktur sosial yang menjadi kontroversial dalam wacana sosiologi modern dan kontem-porer karena terjebak pada perspektif yang sangat deterministik. Keberhasilan ini terefleksi dalam usahanya mengaitkan konsep “eksternalisasi” dan objektifikasi” yang sudah dikembangkan oleh Hegel, Marx, dan Durkheim, dengan konsep internalisasi yang dikembangkan oleh George Herbert Mead. Hasil perpaduan tersebut adalah sebuah “triad dialektika” yang bisa menjelaskan bahwa struktur objektif adalah produk kesadaran manusiawi dan kesadaran manusiawi pada gilirannya adalah produk struktur yang dibentuknya sendiri. *Kedua*, Berger mampu melampaui kecenderungan positivistik yang mengasosiasikan agama sebagai semata-mata bentuk proyeksi manusiawi belaka. Bagi Berger agama bukanlah suatu variabel ketergantungan dalam sejarah suatu masyarakat, tetapi sebaliknya agama memperoleh realitas objektif dan subjektifnya dari manusia, yang memproduksi dan mereproduksi agama. Oleh karenanya, ada suatu hubungan yang dialektis antara bentuk-

## *Agama Sebagai Universum Simbolik*

bentuk ideasi agama dengan kondisi-kondisi sosial yang melingkupinya. *Ketiga*, Berger mampu memperlihatkan arti penting matrik makna bersama yang mampu melindungi aspek-aspek eksistensi sosial manusia. Tentunya, teori ini sangat bermanfaat untuk menelaah gejala-gejala ketanpamaknaan dunia sosial masyarakat modern. *Keempat*, Berger dengan mengaitkan kecenderungan transendentalisme dalam paham kebertuhanan dengan kondisi masyarakat modern mampu menunjukkan tentang ide ketuhanan yang bersifat historis, dan bukannya sebagai sesuatu yang objektif.

Sampai di sini, hal yang perlu dikembangkan dari pokok pemikiran Berger tentang agama adalah menyangkut arti penting matrik makna bersama bagi masyarakat. Ada suatu kecenderungan umum untuk memaknai matrik makna bersama secara formal institusional. Kecenderungan ini jika dihadapkan pada realitas masyarakat modern yang plural dan terbuka, tentunya, akan membawa gejala konflik. Oleh karena itulah, perlu sekali pengembangan orientasi bersama kepada suatu 'dialog budaya'. dalam rangka menggeser perspektif ko-eksistensi kepada pro-eksistensi. □



## DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, M. Amin, 1996, *Studi Agama; Normativitas atau Historisitas?*, Pustaka Pelajar, Yogyakarta.
- Ahern, Annette, 1995, "Re-enchanting the World: Berger's Sacramental Approach to Religion", dalam *Toronto Journal of Theology*, 11/1.
- Armstrong, Karen, 1993, *A History of God; The 4,000-Year Quest of Judaism, Christianity and Islam*, Ballantine Books, New York.
- Azra, Azyumardi, 1996, "Kultus", dalam *Muhammad Wahyuni Nafis, Rekon-struksi dan Renungan Religius Islam*, Paramadina, Jakarta
- Baum, Gregory, 1980, "Definitions of Religion in Sociology", dalam *Mircea Eliade & David Tracy, What is Religion? [Concilium Religion in the Eighties]*, T&T Clark, Edinburgh.
- Bellah, Robert N., 1976: *Beyond Belief*, Harper and Row, New York.
- Berger, Peter L., 1963, *Invitation to Sociology: A Humanistic Perspective*, Penguin Books, England.

## *Agama Sebagai Universum Simbolik*

- ., 1963, *Sociology Reinterpreted: An Essay on Method and Vocation*, Penguin Books, England.
- ., and Thomas Luckmann, 1967, *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*, Anchor Books, New York.
- ., 1969, *The Sacred Canopy: Element of a Sociological Theory of Religion*, Anchor Books, New York.
- ., 1970, *A Rumor of Angels: Modern Society and Rediscovery of the Supernatural*, Anchor Books, New York.
- ., 1976, “For a World with Windows”, dalam *Against the World for the world*, The Seabury Press, New York.
- ., 1977, *Facing Up to Modernity: Excursions in Society, Politics, and Religion*, Penguin Books, England.
- ., 1980, *The Heretical Imperative: Contemporary Possibilities of Religious Affirmation*, Collin, London.
- ., 1981, “From Secularity to World Religions”, dalam J. M. Wall, *Theologians in Transition*, New York.
- ., 1986, “The Concept of Mediating Action”, dalam Richard John Neuhaus, *Confession, Conflict, and Community*, Grand Rapids, Michigan.
- Bertens, Kees, 1981, *Filsafat Barat Abad XX*, Jilid I, Gramedia, Jakarta.

- , 1987, *Panorama Filsafat Modern*, Gramedia, Jakarta.
- , 1987, *Fenomenologi Eksistensial*, Gramedia, Jakarta.
- , 1992, “Yang Sakral dan yang Profan dalam Penghayatan Tradisional; Homo Religius Menurut Mircea Eliade”, dalam *Jurnal Ulumul Qur’an*, Vol. III, No.3. Jakarta.
- Brouwer, M.A.W., 1988, *Alam Manusia dalam Fenomenologi*, Gramedia, Jakarta.
- Collin, Finn, 1997, *Social Reality*, Routledge, London & New York.
- Copleston, F., 1958., *Existentialism and Modern Man*, Blackfriars, London.
- Campbell, Tom., 1994, *Tujuh Teori Social*, diterjemahkan oleh F. Budi Hardi-man, Kanisius, Yogyakarta.
- Durkheim, Emile, 1964, *The Rules of Sociological Method*, Free Press, New York.
- Dhavamony, Mariasusai, 1998, *Fenomenologi Agama*, Kanisius, Jakarta.
- Eliade, Mircea, 1957, *The Sacred and the Profan*, Harper and Row Pub., New York.
- , 1964, *Patterns in Comparative Religion*, Sheed and Ward, London
- Gallagher, Kenneth T., 1994, *Epistemologi: Filsafat Pengetahuan* disadur oleh P. Hardono Hadi, Kanisius, Yogyakarta.

## *Agama Sebagai Universum Simbolik*

- Giddens, Anthony, 1992, *Kapitalisme dan Teori Sosial Modern: Suatu Analisis terhadap Karya Tulis Marx, Durkheim dan Max Weber*, Universitas Indonesia Press, Jakarta.
- , 1976, *New Rules of Sociological Method: A Positive Critique of Interpretative Sociologies* Hutchison, London.
- Gill, Jerry H., 1988, “Objectivity and Social Reality: Peter L. Berger” dalam *Philosophy Today*, Fall Edition.
- Geertz, Clifford, 1992, *Kebudayaan and Agama*, diterjemahkan oleh F. Budi Hardiman, Kanisius, Yogyakarta.
- Geisler, Norman & Corduan Winfried, 1988, *Philosophy of Religion*, Grand Rafids, Michigan.
- Hardiman, Franky Budi, 1988, “Berada-di-Dunia: Merenungkan Manusia bersama Merleau-Ponty”, dalam *Majalah Basis*, Agustus-September, Yogyakarta.
- , 1990, *Kritik Ideologi: Pertautan Pengetahuan dan Kepentingan*, Kanisius, Yogyakarta.
- , 1993, “Kesadaran yang tak Bersarang” dalam *Tim Redaksi Driyarkara, Diskursus Kemasyarakatan dan Kemanusiaan*, Gramedia, Jakarta.
- , 1993, *Menuju Masyarakat Komunikatif: Ilmu, Masyarakat, Po-litik, dan Postmodernisme Menurut Jurgen Habermas*, Kanisius, Yogya-karta.

- Hill, Michel, 1985, "Sociological Approaches", dalam Frank Whaling (ed), *Contemporary Approaches to the Study of Religion in 2 Volumes*, Mouton Pub., New York.
- Hoffman, Kurt, 1957, "The Basic Concepts of Jaspers Philosophy" dalam Paul Arthur Schilpp, *The Philosophy of Karl Jaspers*, Open Court Pub. Company, Illinois.
- Horrel, David, 1993, "Converging Ideologies: Berger and Luckmann and the Pastoral Epistles, dalam *Journal for the Study of the New Testament*, No. 50.
- Johnson, Doyle Paul, 1994, *Teori Sosiologi Klasik dan Modern*, diterjemahkan oleh Robert M. Z. Lawang, Jilid I, Gramedia, Jakarta.
- , 1990, *Teori Sosiologi Klasik dan Modern*, diterjemahkan oleh Robert M. Z. Lawang, Jilid II, Gramedia, Jakarta.
- Kehrer, Gunter & Bert Hardin, 1985, "Sociological Approaches", dalam Frank Whaling, *Contemporary Approaches to the Study of Religion in 2 Volumes*, Mouton Pub., New York.
- Kleden, Ignas, 1998, "Fakta dan Fiksi tentang Fakta dan Fiksi", dalam *Jurnal Kebudayaan Kalam*, edisi 11, Jakarta.
- , 1988, *Sikap Ilmiah dan Kritik Kebudayaan*, LP3ES, Jakarta.
- Leksono-Supeli, Karlina, 1994, *Aku dalam Semesta: Suatu Kajian Filsafat atas Hubungan Subjek-Objek di*

*Agama Sebagai Universum Simbolik*

dalam Kosmologi, (Tesis), Program Pasca-sarjana  
Universitas Indonesia, Jakarta.

Luijpen, William A., 1960, *Existential Phenomenology*,  
Duquesne Univ. Press, New York.

Luckmann, Thomas, 1978, *Phenomenology and Sociology*,  
Penguin Books, New York.

Macquarrie, John., 1980, *Martin Heidegger*, Lutterworth  
Press, London.

Madjid, Nurcholish., 1992, *Islam Kemodernan dan  
Keindonesiaan*, Mizan, Bandung.

—————, 1992, *Islam, Doktrin, dan Peradaban*,  
Paramadina, Jakarta.

—————, 1995, *Islam Agama Kemanusiaan*,  
Para-madina, Jakarta.

Magnis-Suseno, Franz, 1999, *Karl Marx Dari Sosialisme  
Utopis ke Perselisihan Revisionisme*, Gramedia,  
Jakarta.

Mahendra, Yusril Ihza, 1996, “Fundamentalisme, Faktor dan  
Masa Depan-nya”, dalam Muhammad Wahyuni  
Nafis (ed), *Rekonstruksi dan Re-nungan Religius  
Islam*, Paramadina, Jakarta.

Marx, Karl, 1986, *Capital*, Edited by Friedrich Engels, The  
Univ. of Chicago, New York.

Marx, Karl and Friedrich Engels, 1955, *On Religion*, For-  
eign Languages Pub., Moscow.

Mannheim, Karl, 1998, *Ideologi dan Otopia*, diterjemahkan  
Oleh F. Budi Hardiman, Kanisius, Yogyakarta.

- Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, Routledge & Kegan Paul, London.
- Mursanto, Riyo, 1993, "Realitas Sosial Agama Menurut Peter L. Berger", dalam Tim Driyarkara (ed), *Diskursus Kemasyarakatan dan Kemanusiaan*, Gramedia, Jakarta.
- McInner, William, 1990, "Agama di Abad Duapuluh Satu", diterjemahkan oleh Dewi Yaminah, dalam *Jurnal Ulumul Qur'an*, No. 5. Vol. II, Jakarta.
- Naisbitt, John and Patricia Aburdene, 1991, *Megatrends 2000: Ten New Directions for the 1900's*, Avon Books, New York.
- Natanson, Maurice, 1968, "Alfred Schutz", dalam David L. Shills (ed), *International Ency. of the Social Sciences*, Vol. 14, The Macmillan Comp. & The Free Press, New York.
- Otto, Rodolf, 1959, *The Idea of The Holy*, Penguin Books, England.
- Ortega, Mariana, "Dasein Comes after the Epistemic Subject But Who is Dasein?", dalam *International Philosophical Quarterly*, Vol. XL., No. 1, Issue No. 157 (March 2000).
- Pals, Daniel L., 1996, *Seven Theories of Religion*, Oxford Univ. Press, New York.
- Parera, Frans Meak, 1990, "Menyingkap Misteri Manusia sebagai Homo Faber", dalam Peter L. Berger & Thomas Luckmann, *Tafsir Sosial atas Kenyataan*, LP3ES, Jakarta.

## *Agama Sebagai Universum Simbolik*

Poloma, Margaret M., Sosiologi Kontemporer, Rajawali Press, Jakarta.

Rahardjo, Dawam, 1991, "Islam dan Modernisasi: Catatan atas Paham Se-kularisasi Nurcholish Madjid", dalam Nurcholish Madjid, Islam Kemo-dernan dan Keindonesiaan, Mizan, Jakarta.

Ritzer, George, 1996, Classical Sociological Theory, McGrawHill, New York.

Sartre, Jean-Paul, Existentialism and Human Emotion, Castle, New York.

Sastrapratedja, M., 1992, "Pengantar", dalam Peter L. Berger, Kabar Angin dari Langit, LP3ES, Jakarta.

Smart, Niniant, 1973, The Science of Religion & the Sociological of Know-ledge, Princeston Univ. Press New Jersey.

Stark, Werner, 1971, "Sociology of Knowledge", dalam Paul Edward (ed), The Encyclopedia of Philosophy, Vol. VII, The Macmillan Comp. & The Free Press, New York.

Schutz, Alfred, 1970, On Phenomenology and Social Relation, Edited and with Introduction by Helmut R. Wagner, The Univ. Of Chicago Press, Chicago & London.

———., 1980, The Phenomenology of the Social World, traslt. by George Walsh and Frederick Lehnert, ed. IV., (Heinemann Educational Books, London.

———., 1962, The Problem of Social Reality: Collected Pappers I, Martinus Nijhoff Publishers, The Hugue.



- Syukur Dister, Nico, 1996, *Pengalaman dan Motivasi Beragama*, Kanisius, Yogyakarta.
- Turner, Jonathan H., 1986, *The Structure of Sociological Theory*, The Dorsey Press, Chicago.
- Van der Leeuw, 1967, *Religion in Essence and Manifestation*, Gloucester, New York.
- Veeger, K. J., 1993, *Realitas Sosial*, Gramedia, Jakarta.
- Weber, Max, 1949, *The Methodology of the Social Sciences*, Trans. & ed. By Edward A. Shils, Free Press, New York.
- Zeitlin, Irving M., 1998, *Memahami Kembali Sosiologi*, Gadjah Mada Univ. Press, Yogyakarta.

## **GLOSSARY**

**Alienasi** (*alienation*): dunia sosial dan diri yang tersosialisasi menghadapi individu sebagai faktisitas yang tidak terelakkan yang analog dengan faktisitas-faktisitas alam. Istilah ini berasal dari Karl Marx.

**Anomi** (*anomie*): bentuk penyimpangan secara radikal dari dunia sosial. Istilah ini berasal dari Emile Durkheim.

**Cadangan Pengetahuan** (*stock of knowledge*): bentuk pengalaman biog-rafis dan historis yang telah diobjektivasi, dipelihara, dan di-akumulasi, sehingga dapat dialihkan dari generasi ke generasi untuk kepentingan orientasi bersama dalam tindakan sosial. Istilah ini berasal dari Alfred Schutz.

**Eksternalisasi** (*externalization*): suatu pencurahan kedirian manusia, baik dalam aktivitas fisik maupun mental, secara terus-menerus ke dalam dunia. Istilah ini pertama-kali dikembangkan oleh Hegel melalui konsepnya tentang Entaeusserung, dan diteruskan oleh Karl Marx.

**Internalisasi** (*internalization*): suatu usaha peresapan kembali realitas sosial objektif oleh manusia, dan mentransformasikannya ke dalam struktur kesadaran subjektif. Istilah ini diambil dari George Herbert Mead.

**Immanensi**: pemahaman tentang kehadiran Tuhan dalam realitas duniawi.

**Keterbukaan-dunia** (*world-openness*): bentuk implikasi antropologis dari hubungan manusia dengan lingkungannya yang tidak ditentukan oleh substratum kodratinya dan lingkungan spesifik. Istilah ini diambil dari Helmuth Plessner dan Arnold Gehlen.

**Keberhinggauan eksistensial** (*finitude of individual existence*): suatu istilah yang merujuk pada istilah “situasi marjinal” (*grenzsituation*) yang diciptakan oleh Karl Jaspers. Namun digunakan dalam konteks pengertian Alfred Schutz tentang “finite provinces of meaning” (wilayah-wilayah makna yang terbatas) dan hubungannya satu sama lain.

**Kosmisasi**: bentuk proyeksi terhadap makna-makna dari tatanan yang dibangun secara manusiawi kepada tatanan semesta yang mengatasi fenomena manusiawi itu. Istilah ini diambil dari Mircea Eliade.

**Legitimasi** (*legitimation*): “pengetahuan” yang diobjektivasikan secara sosial yang bertindak sebagai penjelas dan pembenar atas suatu tatanan tertentu. Istilah ini berasal dari Max Weber.

**Masokisme**: sifat individual yang merendahkan diri menjadi objek yang diam dan mirip benda dihadapan sesama manusia. Istilah ini diambil dari konsep Jean Paul Sartre.

**Nomos**: suatu tatanan pengalaman yang bermakna sebagai kebalikan dari anomie. Istilah ini diambil dari Emile Durkheim.

## *Agama Sebagai Universum Simbolik*

**Universum-simbolik** (*symbolic Universe*): suatu totalitas matrik makna yang diobjektivasikan secara sosial dan nyata secara subjektif. Ia merupakan perangkat-perangkat tradisi teoritis yang tidak semata mengintegrasikan berbagai bidang makna tapi juga mencakup tatanan kelembagaan dalam suatu totalitas simbolis, yakni “sim-bolis” dalam arti proses-proses pelebagaan yang mengacu kepada berbagai kenyataan yang lain dari kenyataan pengalaman sehari-hari.

**Pengetahuan Akal Sehat** (*common-sense knowledge*): pengetahuan yang ada pada setiap orang dewasa yang sadar yang digunakan dalam kegiatan rutin kehidupan sehari-hari. Konsep ini dikembangkan oleh Alfred Schütz.

**Proyeksi**: bentuk tindakan yang mengorientasikan suatu fenomena kepada fenomena yang bersifat mengatasinya. Istilah ini pertama kali digunakan oleh Feuerbach dan kemudian diulangi oleh Marx, Nietzsche, dan Freud.

**Reifikasi** (*reification*): suatu distorsi yang tidak dialektik dari kenyataan sosial yang mengaburkan sifat kenyataan itu sebagai suatu produk manusia yang berlangsung terus-menerus, dengan memandangnya dari segi kategori-kategori semacam benda yang hanya cocok bagi dunia alam. Istilah ini berasal dari Karl Marx.

**Sekularisasi**: proses sosial dalam menduniawikan nilai-nilai yang sudah semestinya bersifat duniawi, dan melepaskannya dari kecenderungan untuk mensakralkannya.

**Struktur Kemasuk-Akalan** (*Plausibility Structure*): landasan sosial dan proses-proses sosial tertentu yang diperlukan untuk memelihara agar kenyataan objektif tetap berada dalam pengakuan subjektif.

**Teodisi**: doktrin tentang kebenaran dan kebaikan Tuhan yang dijadikan dasar dalam menjelaskan berbagai fenomena yang saling ber-tentangan yang dihadapi manusia.

**Tipefikasi** (*typification*): penyusunan dan pembentukan tipe-tipe pengertian, tingkah laku, dan makna untuk mempermudah pengertian dan tindakan dalam interaksi sosial sehari-hari. Istilah ini diambil dari Alfred Schutz.

**Transendentalisasi**: proses pemahaman tentang realitas Tuhan yang terpisah dan berada di luar realitas manusiawi.

**Objektifikasi** (*objectivation*): suatu proses dari suatu produk-produk aktivitas manusia yang telah dieksternalisasikan memperoleh sifat-nya yang objektif. Istilah ini berasal dari Hegel dan Marx tentang *Versachlichung*.

**Orang lain pada umumnya** (*generalized other*): bentuk abstraksi dari berbagai peranan dan sikap orang-orang yang secara konkret berpengaruh. Istilah ini diambil dari George Herbert Mead.

**Orang lain yang berpengaruh** (*significant others*): figur seseorang atau beberapa orang yang pertamanya sangat menentukan seorang anak dalam proses sosialisasi primernya. Istilah ini berasal dari George Herbert Mead.

## *Agama Sebagai Universum Simbolik*

## BIODATA PENULIS



Dr. Irfan Noor, M.Hum dilahirkan pada tanggal 14 April 1971 di Alabio, kabupaten Hulu Sungai Utara - Kalimantan Selatan. Pendidikan strata satu (S1) diperoleh dari jurusan Aqidah Filsafat Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Kalijaga Jogjakarta. Sedangkan pendidikan strata-dua (S2) diperoleh dari program studi Ilmu Filsafat Pascasarjana Universitas Gadjah Mada di kota yang sama. Gelar Ph.D diperoleh dari program Pengajian Antarabangsa Pasca Siswazah Universiti Utara Malaysia (UUM).

Mulai tahun 2003 menjadi Dosen tetap pada Fakultas Ushuluddin IAIN Antasari Banjarmasin. Selama menjalani karir sebagai tenaga akademik, penulis juga banyak terlibat dalam berbagai kegiatan sosial, antara lain: peneliti pada Lembaga Kajian Keislaman dan Kemasyarakatan (LK3), pengelola Jurnal Kebudayaan KANDIL, PSG IAIN Antasari, dan Koordinator Talkshow “Hikmah Islam” kerjasama LK3 Banjarmasin dengan RRI Nusantara III Pro 3 FM

Di antara beberapa kegiatan ilmiah yang pernah diikuti di tingkat nasional adalah Workshop on Civic Education yang diselenggarakan oleh *Indonesian Centre for Civic Education (ICCE)* - Universitas Islam Negeri Jakarta bekerja sama dengan The Asia Foundation di Hotel Permata Bidakara Bandung tanggal 15 – 24 Desember 2003 dan pemakalah *Annual Conference on Islamic Studies 2007* yang diselenggarakan oleh Ditjen. Pendidikan Islam Depag RI dan UIN Sultan Syarif Kasim Riau di Pekanbaru 21-24 November 2007.

## *Agama Sebagai Universum Simbolik*

Penulis juga banyak menghasilkan berbagai tulisan, baik dalam bentuk makalah seminar, artikel koran maupun artikel jurnal.