

## ASAL-USUL PEMIKIRAN TENTANG SEKULARISME DI ABAD PERTENGAHAN

**Martin Suryajaya**

Sekolah Pascasarjana, Institut Kesenian Jakarta, Jakarta

Email: [martinsuryajaya@ikj.ac.id](mailto:martinsuryajaya@ikj.ac.id)

### **Abstrak**

*Artikel ini melacak asal-usul wacana sekularisme dalam filsafat politik Abad Pertengahan, khususnya dalam pemikiran Dante Alighieri, Marsilius Padua dan William Ockham. Pertanyaan pokok yang membimbing kajian ini adalah: sejauh mana benih pemikiran mengenai sekularisme sudah muncul pada masa Abad Pertengahan? Metode yang digunakan untuk menjawab pertanyaan tersebut adalah telaah filosofis atas konflik antara kuasa temporal dan spiritual yang menjadi konteks perdebatan mengenai kedudukan penguasa sekuler dalam hubungannya dengan otoritas keagamaan tertinggi. Dengan memeriksa respons terhadap kekuasaan mutlak gereja, terlihat adanya sejumlah alternatif berbeda yang salah satunya adalah sekularisme. Melalui penelusuran itu ditemukan bahwa sekalipun terdapat benih-benih sekularisme dalam pemikiran William Ockham, ia tetap mengandaikan paradigma religius tentang dunia yang mengasalkan sumber pembagian kewenangan temporal dan spiritual pada Tuhan, sedangkan Dante dan Marsilius Padua justru mengklaim otoritas religius dikandung dalam otoritas sekuler. Pemisahan gereja dari negara masih dilakukan dalam pengandaian penyelenggaraan ilahi di dunia. Pengandaian inilah yang membedakannya dari sekularisme modern.*

**Kata kunci:** Sekularisme, Kuasa Temporal, Kuasa Spiritual, Caesaropapisme, Sekularitas Tipe 1.

### **Abstract**

*This article traces the origins of the discourse of secularism in medieval political philosophy, particularly in the thought of Dante Alighieri, Marsilius Padua, and William Ockham. The main question guiding this study is: to what extent did the seeds of thought about secularism appear in the Middle Ages? The method used to answer this question is a*

*philosophical study of the conflict between temporal and spiritual power, which is the context of the debate about the position of secular rulers in relation to the highest religious authority. Examining the response to the absolute power of the church, it is seen that there are a number of different alternatives, one of which is secularism. Through this search, it was found that even though there are seeds of secularism in the thoughts of William Ockham, he still presupposes a religious paradigm about the world that presupposes the attribution of the source of temporal and spiritual authority to God, whereas Dante Alighieri and Marsilius Padua claim that religious authority is contained within the secular authority. The separation of the church from the state is still carried out under the presupposition of divine providence in the world. It is this assumption that distinguishes it from modern secularism.*

**Keywords:** *Secularism, Temporal Power, Spiritual Power, Caesaropapism, Type 1 Secularity.*

---

## PENDAHULUAN

Sudah menjadi kebiasaan dalam sejarah filsafat politik bahwa pemikiran politik yang berkembang sejak abad ke-16 ditandai oleh sejumlah ciri yang kemudian identik dengan modernitas. Para pengkaji sejarah filsafat politik modern menyebutkan ciri-ciri itu antara lain sekularisme dan demokrasi (Wood 2012: 2), penghormatan kepada individu (Edwards & Townshend 2002: 4) dan kemampuan deliberasi rasional warga negara (Bolan 2016: 10). Bahkan kelahiran ide modernitas politik itu sendiri terkadang diasalkan pada Thomas Hobbes yang membangun filsafat politik di atas dasar konsep kedaulatan (Korab-Karpowicz 2016: 170). Sekularisme, demokrasi, individualisme dan kedaulatan, oleh karena itu, dapat dipandang sebagai konsep-konsep kunci filsafat politik modern.

Artikel ini akan berfokus pada satu konsep modern, yakni sekularisme, dan memeriksa sejauh mana konsep tersebut telah dirumuskan dalam sejarah pemikiran Abad Pertengahan. Pertanyaan riset utama yang diajukan di sini adalah: sejauh mana

benih pemikiran mengenai sekularisme sudah muncul pada masa Abad Pertengahan?

Terdapat tiga pemikir Abad Pertengahan yang akan dibahas dalam artikel ini: Dante Alighieri, Marsilius Padua dan William Ockham. Dalam telaah atas sumbangan pemikiran ketiganya terhadap wacana mengenai sekularisme, teks yang akan digunakan adalah karya Dante berjudul *Monarchy* (terjemahan Prue Shaw atas *De Monarchia* yang dibandingkan dengan edisi bahasa Latin dalam [danteonline.it/monarchia](http://danteonline.it/monarchia) yang juga disunting oleh Prue Shaw), tiga karya Marsilius Padua berjudul *The Defender of The Peace* (terjemahan Annabel Brett atas *Defensor Pacis*), *Defensor Minor* (terjemahan Cary J. Nederman atas *Defensor Minor*) dan *De translatione Imperii* (terjemahan Fiona Watson dan Cary J. Nederman atas *De translatione Imperii*), serta dua karya William Ockham berjudul *A Dialogue* (terjemahan John Kilcullen atas *Dialogus*) dan *Eight Questions on the Power of the Pope* (terjemahan John Kilcullen atas *Octo quaestiones de potestate papae*).

Sebelum melangkah lebih jauh, perlu dijernihkan terlebih dulu definisi sekularisme yang digunakan dalam artikel ini. Berasal dari kata Latin *saeculum* yang berarti suatu periode waktu, 'sekular' kerap diartikan sebagai hal-hal yang berkenaan dengan kehidupan saat ini dan bukan kehidupan setelah kematian (Zuckerman & Shook 2017: 5). Sekularisme berkembang sebagai pemikiran politik modern yang memisahkan urusan keagamaan dan urusan kenegaraan. Kendati begitu, ada banyak wajah sekularisme modern: sementara sekularisme di Amerika Serikat, misalnya, berurusan dengan kebebasan warga dari campur tangan negara dalam kehidupan keagamaan, sekularisme di Prancis (yang disebut *laïcité*) cenderung lebih asertif dan berurusan dengan perlindungan negara atas warga dari ekses-ekses keagamaan (Barras 2017: 144).

Dalam karya berpengaruhnya, *A Secular Age*, Charles Taylor menyajikan klasifikasi sekularitas yang berguna. Ia membedakan tiga tipe sekularitas: pemisahan antara agama dan politik (sekularitas tipe 1), penyusutan praktik keagamaan masyarakat (sekularitas tipe 2) dan keadaan yang memungkinkan sifat opsional

keyakinan akan Tuhan (sekularitas tipe 3) (Taylor 2007: 1–3). Artikel ini akan lebih berfokus pada sekularitas tipe 1 dalam klasifikasi Taylor. Adapun demikian, sekularitas tipe 1 masih terlalu umum untuk bisa memilah unsur-unsur penting dalam perkembangan sekularisme di Abad Pertengahan. Sekularitas tipe 1 dapat dianalisis lebih lanjut sebagai konjungsi tiga tesis:

S1: Penolakan atas kekuasaan mutlak institusi keagamaan

S2: Pemisahan antara urusan keagamaan dan kenegaraan

S3: Argumen non-agamawi yang menjustifikasi S1 dan S2

S1 dapat dikatakan syarat mutlak (*necessary condition*) atau hal yang harus dipenuhi agar suatu pemikiran dapat dipertimbangkan sebagai pemikiran sekuler. Namun, S1 saja tidak cukup. Seorang pemikir bisa saja menolak kekuasaan gereja universal dalam urusan politik sekaligus menerima kekuasaan gereja dalam lingkup politik nasional. Untuk itu, diperlukan S2 yang merupakan syarat memadai (*sufficient condition*) pertama dari sekularisme: agama tidak boleh mencampuri konstitusi negara dan pengelolaan kebijakan publik. Sekalipun begitu, ini saja tidak cukup menggambarkan sekularisme modern. Diperlukan syarat memadai kedua, yakni S3: argumen yang digunakan untuk melandasi S1 dan S2 tidak boleh didasarkan pada kitab suci atau credo iman keagamaan.

Sebuah sekularisme tanpa S3 adalah sekularisme yang dibayangkan *dari dalam* dunia religius. Salah satu manifestasinya adalah pandangan bahwa kuasa temporal dan kuasa spiritual harus dikelola secara terpisah *karena Tuhan menghendaki demikian*. Ini adalah suatu sekularisme yang dijustifikasi berdasarkan argumen teologis. Sebaliknya, sekularisme dengan S3 adalah sekularisme yang mengambil alasannya dari suatu sumber di luar Tuhan (hukum kodrat, sejarah, fisika atau ekonomi-politik). Ini adalah suatu sekularisme yang dijustifikasi berdasarkan argumen non-religius, yang tercermin misalnya dalam penggantian konsep Tuhan menjadi Pengada Tertinggi (*Supreme Being*), penggantian kalender religius menjadi sekuler dan pemberlakuan sistem perayaan kenegaraan sekuler sejak Revolusi Prancis (Taylor 2007:

412). Perbedaan inilah, seperti akan terlihat nanti, yang mengemuka dalam sekularisme Abad Pertengahan dan memisahkannya dari sekularisme modern.

Terdapat empat hal yang akan diuraikan dalam bagian pembahasan. *Pertama*, pelacakan mengenai asal-usul perdebatan tentang kuasa spiritual dan kuasa temporal yang melatari kemunculan benih-benih ide sekularisme. *Kedua*, kajian tentang pemikiran Dante Alighieri yang merespon kekuasaan mutlak gereja dengan monarki universal. *Ketiga*, kajian tentang pemikiran Marsilius Padua yang mengintegrasikan kuasa spiritual ke dalam kuasa temporal. *Terakhir*, kajian tentang pemikiran William Ockham yang mendukung pemisahan kuasa dan gereja dengan argumen anti-absolutisme.

## PEMBAHASAN

### 1. Konflik antara Dua Kuasa: Konteks Kelahiran Sekularisme Abad Pertengahan

Konflik antara kuasa temporal dan spiritual pada masa Abad Pertengahan mengemuka dalam konteks diskusi mengenai doktrin 'supremasi kepausan', yakni *plenitudo potestatis* (kekuasaan paripurna) di tangan paus. Klaim kekuasaan semacam itu tidak terberi sejak mula, melainkan merupakan hasil dari konsolidasi kekuatan religius dalam tegangannya dengan kekuatan sekuler. Sekitar abad ke-5, Paus Leo menuliskan sepucuk surat yang menyatakan bahwa para wakil paus, yakni para uskup dan kardinal, tidak memiliki 'kekuasaan paripurna' (*plenitudinem potestatis*), melainkan mesti berbagi tanggung-jawab (*in partem sollicitudinis*) (Robinson 2007: 282). Di situ belum ada argumen ataupun justifikasi bagi kekuasaan paripurna di tangan paus. Namun, perlahan-lahan frasa *plenitudo potestatis* mengemuka sebagai konsep yang mencirikan kekuasaan paus.

Mula-mula, posisi yang diambil kepausan terhadap penguasa sekuler adalah semacam dualisme kekuasaan. Inilah yang mengemuka dalam surat paus Gelasius I kepada kaisar Romawi Timur, Anastasius I, pada 494:

“Dunia ini [*hic mundus*] utamanya diperintah oleh dua hal: kewenangan suci [*auctoritas sacrata*] para uskup dan kekuasaan [*potestas*] kerajaan. [...] biarpun engkau memerintah umat manusia, bagaimanapun kau tetap tunduk pada mereka yang ditugaskan menangani perkara religius dan kau mengupayakan dari mereka jalan keselamatanmu [...] dalam apa yang berkenaan dengan penerimaan dan pemberian sakramen surgawi, engkau mesti jadi hamba ketimbang orang yang berkuasa.” (Robinson 2007: 288-289)

Surat ini menjadi sumber rujukan tekstual yang paling banyak dikomentari dalam perdebatan tentang kekuasaan religius versus sekuler sepanjang Abad Pertengahan. Melalui surat tersebut, Gelasius mengartikulasikan sebuah posisi yang kemudian lazim dikenal sebagai dualisme atau paralelisme: ada dua kekuasaan paralel yang bekerja dengan wilayah cakupan yang berbeda, sementara kekuasaan sekuler berurusan dengan pemerintahan manusia sebagai warga negara, kekuasaan religius berurusan dengan pemerintahan manusia sebagai warga surgawi.

Dualisme inilah yang dirumuskan melalui distingsi antara dua istilah: *potestas* atau ‘kekuasaan’ yang mengacu pada kapasitas politik penguasa sekuler dan *auctoritas* atau ‘kewenangan moral’ yang mengacu pada kapasitas politik penguasa religius. Sementara raja memiliki *potestas*, paus memiliki *auctoritas*. Dua kapasitas politik ini mulanya menyatu dalam sosok kaisar Romawi sebagai pemegang kekuasaan tertinggi (*imperator*), kekuasaan untuk menyelenggarakan hukum (*tribunicia potestas*) dan pemimpin agama tertinggi (*pontifex maximus*). Kesatuan antara kekuasaan sekuler dan religius ini masih berlanjut dalam tradisi kekaisaran Romawi Timur, dalam sistem yang sekarang dikenal sebagai caesaropapisme, yakni pemimpin sebagai kaisar sekaligus paus. Namun model semacam itu tak dikenal di Eropa Barat, khususnya ketika kerajaan Romawi Barat tumbang oleh serbuan suku-suku Jermanik. Di sana, kekuasaan sekuler runtuh dan mengalami fragmentasi, sementara kekuasaan religius, walaupun ikut merasakan dampak dari invasi suku-suku Jermanik, selamat dalam

gejolak itu dan malah berhasil mengkonsolidasikan diri sebagai kekuatan mandiri. King (2007: 146–147), misalnya, memperlihatkan bahwa sejak abad ke-5 kota Roma lebih dilihat sebagai "kota Santo Petrus" dan bukan lagi sebagai "kota Kaisar Agustus" ketika suku-suku Jermanik menerima agama Kristen dan mengakui otoritas Paus sebagai penerus Santo Petrus.

Namun, tentu saja, pemisahan antara kedua jenis kekuasaan tersebut tak sepenuhnya tetap dan seragam. Ada proses tarik-ulur yang amat panjang dan mempersulit kita untuk memberikan gambaran yang pasti tentang hubungan antara keduanya. Di satu sisi, para raja wangsa Carolingian—keturunan Charlemagne—kerap berlaku sebagai 'raja sekaligus imam' (*rex et sacerdos*) dengan menunjuk para imam gereja untuk menjadi uskup atas restu raja dan para bangsawan (Luscombe 2007: 166–167). Di sisi lain, pihak kepausan juga secara aktif merangsek masuk ke dalam urusan pemerintahan sekuler: mengekskomunikasi dan melengserkan raja karena dianggap tak sejalan dengan kepentingan 'Bapa Suci' di Vatikan.

Beriringan dengan pertikaian antara penguasa religius dan sekuler, berkembang pulalah suatu proses peniruan timbal-balik: raja meniru paus dengan bertindak seolah ia memiliki wewenang spiritual, sementara paus meniru raja dengan berlaku seakan ia memiliki kekuasaan imperial. Laku peniruan atas pakem kekaisaran sekuler (*imitatio imperii*) ini diwujudkan oleh gereja antara lain atas dasar dokumen *Donatio Constantini*. Dokumen ini konon berasal dari tangan kaisar Constantinus I dan ditujukan pada paus Sylvester I di abad ke-4. Dikisahkan bahwa sang paus menyembuhkan kaisar Kristen pertama itu dari penyakit lepra dan membaptisnya masuk secara resmi ke dalam agama Katolik. Kemudian, sebagai balasannya, Constantinus membagi sebagian kekuasaan imperialnya pada sang paus dan para penerusnya serta mengakui keunggulan kuasa spiritual kepausan di atas kuasa sekuler yang ia miliki. Hal ini, tulis Constantinus dalam dokumen tersebut, dilandaskan pada fakta bahwa jabatan paus berasal dari Petrus sebagai *princeps apostolorum* (pemimpin para rasul/murid

Yesus) sehingga paus berkedudukan sebagai *princeps* yang memiliki *potestas* (*Donation of Constantine XIV*).

Namun, dokumen yang amat berpengaruh bagi klaim kepausan atas kekuasaan sekuler ini ternyata palsu, hasil pemalsuan dari sekitar abad ke-8 oleh pihak gereja. Keaslian dokumen tersebut telah dipertanyakan dan disangkal sejak abad ke-11. Kaisar Romawi Suci, Otto III, pada 1001 menyatakan bahwa *Donatio Constantini* adalah dokumen palsu. Berangkat dari pandangan kuno bahwa tugas raja adalah menjadi ‘pelindung’ (*defensor*) paus dan gereja, para intelektual pendukung kekuasaan sekuler menarik kesimpulan lebih jauh. Oleh karena perlindungan mensyaratkan hierarki kekuatan—seseorang hanya bisa dilindungi oleh ia yang lebih kuat—maka pembela paus berarti juga pencipta (*creator*) paus (Robinson 2007: 297). Dengan kata lain, kewajiban penguasa sekuler untuk melindungi paus mengimplikasikan hak penguasa sekuler untuk menunjuk paus. Akhirnya, dokumen itu terbukti palsu berdasarkan analisis filologis yang dilakukan Lorenzo Valla di abad ke-16.

Seiring dengan perkembangan supremasi kepausan, muncullah berbagai pembenaran teoretis bagi kemandirian kekuasaan religius berhadapan dengan kekuasaan sekuler. Alcuin, seorang rohaniwan dari abad ke-8, menulis dalam sepucuk suratnya: “kuasa sekular dan spiritual itu terpisah; yang pertama menggenggam pedang kematian di tangannya, yang terakhir memegang kunci kehidupan di lidahnya” (Robinson 2007: 289). Frasa ‘kunci kehidupan’ itu tak lain mengacu pada kitab Injil yang menempatkan Petrus sebagai penerima ‘kunci kerajaan surga’. Dari sinilah mengemuka ajaran tentang dua pedang (*gladius*), yakni pedang material yang dipegang para raja dan pedang spiritual yang dimiliki paus. Idealnya, kepemilikan kedua pedang itu tetap terpisah, seperti dinyatakan raja Inggris Edgar kepada kardinal Dunstan di abad ke-10: “Di tanganku terdapat pedang Constantinus, sementara engkau menggenggam pedang Petrus” (Robinson 2007: 303). Namun, *dualitas* semacam ini tak selamanya bisa dipertahankan.



Pada abad ke-9, dalam sebuah sidang gereja, pernyataan tua paus Gelasius dikutip dalam sebuah rumusan yang berbeda dari aslinya. Dinyatakan bahwa “gereja [*ecclesia*] utamanya terbagi ke dalam dua sosok, yakni imam dan raja” (Robinson 2007: 298). Sementara teks asli Gelasius menyatakan bahwa ‘dunia ini’ (*hic mundus*) terbagi ke dalam dua jenis yurisdiksi, kutipan abad ke-9 itu menyebutkan bahwa keduanya berada di dalam yurisdiksi ‘gereja’ (*ecclesia*). Dengan begitu, dua kekuasaan yang mulanya terpisah kini hendak disatukan di bawah gereja: pedang sekuler dan pedang spiritual adalah dua fungsi yang berbeda dari lembaga yang sama. Inilah yang ditekankan Bernard Clairvaux dalam risalahnya, *De Consideratione*, yang dipersembahkan bagi paus Eugenius III: pedang spiritual dihunus oleh para rohaniawan gereja, sementara pedang material dihunus oleh tentara tetapi atas restu gereja (*On Consideration* IV.3.7).

Dengan konsepsi tentang dua fungsi gereja ini, dualisme antara kekuasaan sekuler dan religius ditelan ke dalam monisme kekuasaan religius. Sang paus memegang pedang spiritual secara langsung dan mengendalikan pedang material secara tidak langsung. Atau, dalam ungkapan Bernard yang terkenal, kekuasaan sekuler mesti menghunus pedangnya “atas restu gereja” (*On Consideration* IV.3.7). Watt (2007: 374) menguraikan bahwa di sini digunakan istilah *nutus* secara harfiah berarti ‘anggukan’ yang menandai persetujuan dan karenanya mengimplikasikan restu. Jadi penguasa sekuler diharapkan menghunus pedangnya hanya di bawah anggukan para pejabat gereja. Inilah yang mengemuka dalam konteks Perang Salib di mana paus menyerukan pada para raja Eropa untuk merebut Yerusalem dari tangan kesultanan Turki.

Namun, apa gunanya memiliki ‘pedang spiritual’ yang tak bisa menebas apa-apa? Dalam konteks Abad Pertengahan, arti pentingnya tak bisa diremehkan. Pedang spiritual itu mengacu pada kuasa yang diberikan Yesus pada Petrus untuk ‘mengikat’ dan ‘menceraikan’: apa yang diikat Petrus, atau penerusnya, di dunia akan terikat di surga, sementara apa yang diceraikan di bumi akan diceraikan di surga (Mat 16:19). Kuasa untuk mengikat dan

menceraikan ini memiliki signifikansi politik dalam wujud penjatuhan sanksi ekskomunikasi. Hal ini tampak, sebagaimana diperlihatkan oleh Watt (2007: 385), misalnya dalam ekskomunikasi terhadap Kaisar Frederick II yang "mencampakkannya dari komunitas Kristen" dan membuatnya digulingkan dari takhta Kekaisaran Romawi Suci. Dengan dicampakkan ke luar komunitas Kristen, raja yang mengalami ekskomunikasi akan kehilangan persetujuan moral dari rakyatnya untuk memerintah. Melalui penjatuhan sanksi ekskomunikasi, dalam ungkapan Gregorius VII, paus memiliki wewenang untuk "membatalkan sumpah setia rakyat pada penguasa lalim" (Robinson 2007: 301). Delegitimasi moral inilah yang ditakutkan para penguasa sekuler dari 'pedang spiritual' kepausan.

Kemenangan gereja atas penguasa sekuler memberi angin segar bagi usaha untuk mengendalikan politik sekuler menurut kehendak paus. Pada 1245, misalnya, kaisar Romawi Suci Frederick II dilengserkan melalui proses ekskomunikasi. Ibarat pengidap lepra, orang yang dikenai ekskomunikasi—bahkan bila ia kaisar sekalipun—akan dilucuti dari segala privileseunya. Dengan mengekskomunikasikan seorang raja, paus secara tak langsung membatalkan sumpah setia yang diikat para abdi dan rakyatnya pada sang raja. Tak hanya itu, setiap orang yang tetap mengabdikan atau bahkan berasosiasi dalam bentuk apapun dengan ia yang telah dijatuhi ekskomunikasi dengan sendirinya akan terkena sanksi ekskomunikasi (Watt 2007: 384–385).

Puncak dari segala puncak supremasi kepausan terpampang dengan jelas dalam dokumen *Unam Sanctam* (1302) yang dikeluarkan paus Bonifacius VIII. Dokumen ini ditujukan untuk menegaskan kekuasaan mutlak paus berhadapan dengan penguasa sekuler, khususnya raja Prancis Philip IV. Dalam peperangannya melawan Inggris, raja Philip membutuhkan dana sebanyak-banyaknya dalam tempo sesingkat-singkatnya. Maka itu, ia menetapkan kebijakan untuk memajukan gereja. Kebijakan ini secara teologis mencoreng klaim supremasi gereja atas kekuasaan sekuler. Dalam *Unam Sanctam* inilah paus Bonifacius melontarkan ungkapan

yang terkenal: “hanya ada satu gereja universal dan apostolik, di luarnya tak ada keselamatan ataupun pengampunan dosa” (Tierney 1964: 188). Dinyatakan juga bahwa pedang temporal mesti ditempatkan di bawah pedang spiritual. Karenanya, jika penguasa sekuler memerintah secara keliru, ia mesti diadili oleh penguasa spiritual dan apabila penguasa spiritual keliru, ia hanya bisa diadili oleh pihak yang berada di atasnya, yakni Tuhan. Oleh karena tak ada keselamatan di luar gereja, dan gereja berada di bawah pimpinan paus, maka dapat disimpulkan bahwa tidak ada keselamatan di luar pengabdian pada paus.

Dalam konteks konsolidasi kuasa spiritual inilah muncul sejumlah pemikir politik, sebagian dari kalangan gereja sendiri, yang berusaha memisahkan kuasa temporal dari kuasa spiritual dan memberikan otonomi kepada kuasa temporal untuk bertindak dalam lingkup kewenangannya. Tiga pemikir akan menjadi fokus dalam tulisan ini, yakni Dante Alighieri (1265–1321), Marsilius Padua (1275–1342) dan William Ockham (1287–1347). Ketiganya sama-sama hendak mengkritik kekuatan mutlak gereja tetapi mengambil solusi yang berbeda.

## 2. Benih Sekularisme dalam Monarki Universal Dante Alighieri

Dante Alighieri biasa dikenal sebagai penyair yang menghasilkan puisi epik paling dikenang sepanjang Abad Pertengahan, *Divina Commedia*. Namun, bukan hanya penyair, Dante juga menuliskan sebuah risalah pemikiran politik yang amat kontroversial pada zamannya, yakni *De Monarchia*, yang di sini dirujuk dalam versi terjemahannya, *Monarchy*. Risalah itu, bisa dibilang merupakan traktat pertama yang secara sistematis mengajukan argumen bagi pemisahan antara kewenangan religius dan kekuasaan sekuler. Ditulis pada masa ketika paus Bonifacius VIII sedang gencar-gencarnya mengkampanyekan supremasi kepausan melawan para raja sekuler, *Monarchy* dianggap sebagai teks bid’ah dan dibakar oleh gereja. Sampai akhir abad ke-19, kitab

itu termasuk ke dalam daftar buku-buku yang dilarang oleh gereja Katolik.

Para komentator cenderung mengartikan pemikiran politik dalam karya tersebut sebagai argumen bagi dualitas kuasa temporal dan sekular yang tidak bisa saling mencampuri. Watt (2007: 411), misalnya, memandangnya bersama dengan *Defensor pacis* karya Marsilius Padua sebagai "posisi tradisional kekaisaran yang dualis", yang memisahkan kewenangan spiritual dan kewenangan temporal melawan ketunggalan kekuasaan di bawah gereja yang dirumuskan dalam dokumen *Unam Sanctam*. Pandangan semacam ini juga dianut oleh Davis (2007: 268) yang menafsirkan bahwa Dante menganggap hukum gereja (*canon law*) seharusnya hanya berlaku dalam kehidupan keagamaan dan bukan pemerintahan sekuler karena pemerintahan itu adalah yurisdiksi sang kaisar dan pejabat di bawahnya. Penafsiran semacam itu cenderung menempatkan Dante sebagai pemikir yang mendukung pemisahan urusan negara dan agama. Demikian pula dengan Lepsius (2016: 1158) yang memandang Dante "menjustifikasi kuasa sekuler yang otonom". Namun, dalam penafsiran yang lebih baru, antara lain dalam Stocchi-Perucchio (2017: 14–15), terdapat penekanan pada dualitas politik yang tercakup dalam rangka penyelenggaraan ilahi. Kajian dalam artikel ini cenderung mengkonfirmasi penafsiran terakhir itu.

*Monarchy* adalah risalah yang cukup ringkas. Di dalamnya Dante berfokus menjawab tiga pertanyaan (*Monarchy* I.ii.3). *Pertama*, apakah monarki diperlukan bagi terselenggaranya dunia yang baik? *Kedua*, apakah bangsa Romawi memperoleh kedudukannya dalam monarki sesuai dengan haknya? *Ketiga*, apakah kewenangan raja berasal dari kewenangan Tuhan secara langsung atau dari kewenangan wakil Tuhan di bumi? Apa yang perlu diperjelas di awal adalah pengertian khas Dante tentang monarki. Yang ia maksud sebagai monarki bukan sekadar pemerintahan oleh seorang raja, melainkan pemerintahan seluruh dunia oleh seorang raja atau kaisar. Monarkinya berciri universal. Itulah sebabnya, Dante merumuskan monarki sebagai "penguasa

tunggal yang mengatasi segalanya dalam waktu" (*Monarchy* I.ii.2). Seperti dijelaskan oleh penerjemah dalam catatan kaki *Monarchy* I.ii.2, penekanan Dante di sini adalah pada ketunggalan (*unicus*) penguasa dan berkenaan dengan semua urusan temporal (*super omnes in tempore*). Artinya, monarki yang dimaksud Dante adalah suatu kerajaan yang merangkum semua kekuatan politik yang ada di dunia. Kekaisaran Romawi adalah salah satu contoh klasiknya.

Titik berangkat analisis Dante adalah dengan mempertimbangkan terlebih dulu kodrat manusia dan tujuan tertinggi dari setiap asosisasi politik. Prinsip dasarnya adalah asumsi bahwa "Tuhan dan alam tidak melakukan apapun dengan sia-sia" (*Deus et natura nil otiosum facit*) (*Monarchy* I.iii.3). Tidak ada yang terbuang dengan percuma dalam penciptaan semesta dan dalam kinerja alam yang telah ditetapkan Tuhan. Dengan kata lain, segala yang ada memiliki fungsi tertentu: mulut untuk bersuara, mata untuk melihat dan sebagainya. Namun hakikat atau kodrat dari sesuatu ditentukan oleh fungsi khasnya, yakni fungsi yang hanya dimiliki sesuatu itu secara eksklusif dan tak dapat ditemukan dalam hal lain, sesuatu yang disebut Dante sebagai "kodrat esensial" (*Monarchy* I.iii.4). Fungsi khas atau kodrat esensial ini adalah fungsi tertinggi yang bisa diwujudkan sesuatu dan tak bisa diwujudkan oleh hal yang derajatnya berada di bawahnya. Manusia memiliki sehimpun fungsi yang membuatnya bisa hidup. Namun kalau sekadar hidup, pohon juga hidup. Manusia memiliki sekumpulan fungsi yang membuatnya bisa bergerak bebas. Akan tetapi, kalau cuma bergerak bebas, binatang juga bergerak bebas. Manusia memiliki sehimpun fungsi yang membuatnya bisa berpikir. Inilah fungsi khas yang ada pada manusia dan tak bisa ditemukan dalam hal-hal yang lebih rendah dari manusia (*Monarchy* I.iii.7). Berpikir, dengan demikian, merupakan kodrat manusia.

Tatanan yang baik seturut kodrat manusia, mengikuti alur berpikir di atas, adalah tatanan yang memungkinkan realisasi tertinggi dari pikiran manusia, baik dalam pikiran kontemplatif maupun dalam tindakan praktis yang merupakan penubuhan dari pikiran kontemplatif. Orang tak bisa berpikir matang, dan

karenanya tak mungkin pula bertindak baik, bila keadaan eksternal membuatnya tidak tenang dan terus-menerus terancam (*Monarchy* I.iv.2). Maka dari itu, dengan bercermin pada perkataan Yesus "Damai besertamu" (*Monarchy* I.iv.4), Dante menyimpulkan bahwa tatanan yang baik seturut kodrat manusia adalah tatanan yang memastikan adanya 'perdamaian' (*pax; peace*). Namun karena perdamaian adalah suatu kondisi yang relatif—ditentukan oleh hubungan antara dua atau lebih entitas—maka perdamaian hanya bisa dipastikan kalau itu berbentuk 'perdamaian universal' (*pax universalis; universal peace*) (*Monarchy* I.iv.5). Perdamaian antara dua negara belum bisa dikatakan sebagai perdamaian yang sesungguhnya, sebab masih terbuka kemungkinan adanya negara ketiga yang mengintervensi dan mencaplok dua negara itu (*Monarchy* I.x.2-5). Karena itu, perdamaian sejati hanya bisa terwujud apabila ia universal—dengan kata lain, apabila seluruh dunia dipersatukan di bawah satu negara. Tatanan politik yang ideal bagi manusia adalah tatanan politik yang universal.

Demikianlah Dante mengajukan serangkaian argumen yang semuanya mengkonfirmasi kebaikan monarki universal. Perdamaian dunia hanya mungkin terwujud apabila dunia dipimpin oleh sesosok raja universal, atau apa yang disebutnya sesosok "Kaisar Agustus yang abadi" atau "monarki sempurna" (*Monarchy* I.xvi.1). "O umat manusia," demikian Dante, "berapa banyak badai, malapetaka dan kehancuran mesti menghempas sementara kalian—berubah jadi binatang berkepala-banyak—mengharapkan hal-hal yang bertentangan" (*Monarchy* I.xvi.4-5). Pemerintahan oleh orang banyak, "binatang berkepala-banyak", dalam pandangan Dante hanya akan mengombang-ambingkan manusia dan menjauhkannya dari tujuan asosiasi politik sejati, yakni perdamaian universal.

Menoleh pada kekaisaran Romawi, Dante menemukan model monarki universalnya. Ia kemudian menunjukkan bahwa bangsa Romawi memperoleh status monarkinya melalui suatu laku yang sesuai dengan haknya. Dante mengartikan 'hak' (*ius*) sebagai "suatu hubungan antar individu berkenaan dengan benda-benda dan

orang-orang" (*realis et personalis hominis ad hominem proportio*) (*Monarchy* II.v.1). Tujuan akhir dari sistem hak adalah agar tercapai 'kebaikan bersama' (*bonum comune*). Dari sini kemudian Dante menyimpulkan bahwa "barangsiapa mengedepankan kebaikan bersama bertujuan pada perwujudan hak" (*Monarchy* II.v.4). Lantas ia menunjukkan bahwa bangsa Romawi menguasai dunia sebetulnya untuk memajukan kebaikan bersama, bahwa mereka menjamin terselenggaranya tatanan politik yang adil dan melibatkan semua pihak sesuai dengan porsinya masing-masing (*Monarchy* II.v.19). Oleh karena itu, bangsa Romawi mencapai status monarkinya berdasarkan hak. Kekaisaran semacam Romawilah yang dijadikan model kuasa sekuler berhadapan dengan kekuasaan spiritual gereja.

Bagaimana caranya menjamin bahwa kekaisaran Romawi, atau yang serupa dengannya, memiliki otonomi dari intervensi gereja? Dante menjalankan tugas itu dalam *Monarchy* buku III dengan menyanggah aneka argumen yang pernah dikemukakan terkait supremasi kuasa spiritual di atas kuasa temporal.

*Pertama*, argumen gerejawi bahwa yang lebih senior dari segi umur memiliki kuasa yang lebih besar dibandingkan yang lebih junior (*Monarchy* III.v.1). Dikatakan bahwa Nabi Yakub melahirkan Lewi dan Yehuda—yang pertama adalah pelopor penguasa religius dan yang kedua pelopor penguasa sekuler. Dari segi umur, Lewi lebih tua dari Yehuda, maka penguasa religius lebih berwenang ketimbang penguasa sekuler. Menurut Dante, argumen semacam ini terjebak dalam kesesatan yang dikenal sebagai "penyebab yang bukan sebab" (*non causa ut causa*) (*Monarchy* III.v.5). Argumen gerejawi itu menempatkan senioritas sebagai sebab dari kewenangan, padahal di antara keduanya tak ada hubungan kausal. Ada orang yang berkuasa tetapi lebih muda daripada mereka yang ia kuasai. *Kedua*, argumen gerejawi bahwa karena paus adalah 'wakil Tuhan', dan Tuhan adalah penguasa spiritual sekaligus temporal, maka paus adalah penguasa spiritual dan temporal (*Monarchy* III.vi.2). Dante menunjukkan bahwa silogisme ini tidak sah sebab 'Tuhan' dan 'wakil Tuhan' merujuk pada dua entitas

yang berbeda, dengan kapasitas yang juga berbeda. Dari fakta bahwa Tuhan merupakan penguasa temporal dan spiritual, kita tak bisa menyimpulkan bahwa wakil-Nya memiliki kekuasaan yang sama.

*Ketiga*, argumen gerejawi bahwa karena Rasul Petrus disertai kuasa untuk mengikat dan menceraikan segalanya, dan gereja didirikan di atas kewenangan Petrus, maka gereja memegang kuasa untuk mengikat dan menceraikan segalanya (*Monarchy* III.viii.2). Dante mempersoalkan luas cakupan term 'segalanya'. Apabila yang dimaksud dengan itu adalah segala sesuatu secara mutlak, itu tak masuk akal sebab Yesus sendiri tak mungkin bisa menghapuskan dosa orang yang tak sudi bertobat. Jadi cakupan term 'segalanya' itu terbatas. Karena itu kuasa gereja untuk mengikat dan menceraikan pun terbatas. Apa batasnya? Tak lain adalah segala yang berkaitan langsung dengan urusan spiritual, bukan urusan temporal (*Monarchy* III.viii.11).

*Keempat*, dokumen *Donatio Constantini* menyatakan bahwa atas rasa terima kasihnya pada paus berkat disembuhkan penyakit lepranya, kaisar Constantinus memberikan pada paus, mewakili gereja, sejumlah privilese imperial (*Monarchy* III.x.1). Dante tidak mempersoalkan keaslian dokumen itu. Ia menggugatinya dari ranah logika perundang-undangan. Hukum menetapkan bahwa fungsi kaisar adalah untuk menjamin kesatuan kekaisaran. Namun konon kaisar Constantinus membagi kekaisarannya dan memberikan sebagiannya pada gereja. Tindakan ini bertentangan dengan fungsi kaisar sebagaimana didefinisikan hukum (*Monarchy* III.x.5). Karenanya, tindakan itu ilegal. Akibatnya, privilese imperial yang sudah diberikan pada gereja pun mesti dianggap hangus sebab dasarnya ilegal. Alasannya jelas: seorang kaisar tidak dapat secara sah menjalankan kebijakan yang bertentangan dengan fungsi dari adanya jabatan kekaisaran itu sendiri (*Monarchy* III.x.10-12).

Di samping sanggahan atas sejumlah klaim gerejawi tersebut, Dante juga memberikan argumen langsung yang menunjukkan bahwa kekuasaan temporal raja tidak bersumber dari kuasa spiritual gereja (*Monarchy* III.xiii.3). Asumsinya begini: sesuatu tak



bisa disebut sebagai sumber atau penyebab adanya sesuatu yang lain apabila yang kedua sudah ada bahkan sebelum adanya yang pertama. Manusia tidak bisa dibilang sebagai penyebab adanya gandum karena tanaman gandum sudah ada sejak sebelum adanya manusia. Demikian pula dengan kuasa temporal dan spiritual. Kerajaan sudah ada bahkan sebelum adanya gereja. Oleh karenanya, tulis Dante, "kuasa spiritual gereja bukanlah penyebab kuasa kekaisaran" (*Monarchy* III.xiii.3). Keduanya sama-sama bersumber dari Tuhan.

Lantas bagaimana menjelaskan kedudukan gereja dan kerajaan? Dante menjawabnya dengan bertolak dari watak ganda manusia sebagai makhluk duniawi sekaligus surgawi (*Monarchy* III.xvi.4). Manusia merupakan binatang yang mengupayakan pemenuhan hidup materialnya di bumi. Namun, ia sekaligus juga warga surgawi berkat janji penebusan dosa yang dibawa oleh Yesus. Karena itu, manusia memerlukan dua pemandu untuk bisa mewujudkan kehidupan material dan spiritual yang baik (*Monarchy* III.xvi.10). Ia perlu gereja untuk menjamin partisipasinya dalam kehidupan kekal di surga. Namun, ia juga perlu raja untuk memastikan terselenggaranya pemenuhan kebutuhan hidup dan perdamaian di bumi. Keduanya berjalan secara paralel dan otonom satu sama lain.

Sekalipun Dante menolak derivasi kuasa temporal kaisar dari kuasa spiritual gereja, ia tidak menolak bahwa kuasa temporal kaisar itu datang dari Tuhan. Ia menyatakan: "kuasa imperial diturunkan secara langsung dari puncak segala pengada, yakni Tuhan" (*Monarchy* III.xiii.1-2). Dalam arti ini, benarlah yang dikatakan Stocchi-Perucchio (2017: 14-15) bahwa Dante mengakui "kesetaraan martabat dua institusi, kekaisaran dan gereja, masing-masing dinobatkan seturut penyelenggaraan ilahi untuk membimbing manusia ke tujuan duniawi dan surgawi". Oleh karena itu, ditinjau dari sistem klasifikasi sekularisme yang digunakan dalam artikel ini, posisi Dante dapat dianggap memenuhi syarat mutlak sekularisme, yakni menolak kekuasaan mutlak institusi keagamaan (S1). Adapun demikian, ia menerima

bahwa kuasa temporal kaisar diperoleh langsung dari Tuhan dan karenanya tidak sepenuhnya memisahkan urusan negara dengan agama (non-S2). Selain itu, argumennya dibangun hampir sepenuhnya dari tradisi penafsiran kitab suci (non-S3), seperti terlihat dalam banyak sekali rujukan ke Alkitab sebagai dasar argumen di *Monarchy* buku III. Jadi, sekalipun ada benih sekularisme dalam pemikiran Dante, tetapi pemikirannya tidak bisa digolongkan sebagai sekularisme dalam bentuknya yang utuh.

### 3. Marsilius Padua dan Caesaropapisme

Marsilius Padua (1275-1342) menulis *Defensor pacis*, yang pada artikel ini dirujuk dalam terjemahannya, *The Defender of the Peace*, sebuah risalah yang memuat kritik sistematis atas kuasa absolut gereja atas kewenangan sekuler. Pemikirannya kerap dianggap sebagai cikal-bakal sekularisme. Hal ini terutama mengemuka dalam penafsiran lama seperti yang diajukan Alan Gewirth, seperti dicatat dalam Garnett (2006: 5), bahwa pemikiran Marsilius adalah bentuk lain dari "sekularisme" dan "individualisme". Penafsiran ini rupanya bertahan cukup lama karena dalam Davis (1991: 345-346), misalnya, dapat ditemukan pandangan bahwa pemikiran Marsilius merupakan titik awal kemunculan "prinsip separasionis" yang menjadi landasan bagi "negara sekuler". Demikian pula Nederman (2009: 164) yang menganggap Marsilius hendak membangun "suatu teori politik sekuler". Namun, ada juga penafsiran lain seperti Koch (2012: 171), yang cenderung melihat pemikirannya bukan sebagai upaya memikirkan "separasi yang jelas antara gereja dan negara", melainkan upaya untuk "meleburkan gereja ke dalam negara sekuler". Pendapat ini juga didukung oleh Watt (2007: 421) yang menyebut Marsilius sebagai pemikir yang membangun "logika caesaropapisme". Pembacaan yang dilakukan dalam uraian berikut, seperti akan terlihat, cenderung mengkonfirmasi penafsiran Koch dan Watt.

Seperti para penulis filsafat politik zaman kuno, ia berefleksi tentang sebab-sebab kemunduran tatanan politik. Lewat refleksi

inilah ia tiba pada kesimpulan bahwa salah satu sebab paling menentukan pada masa itu ialah konflik antara kuasa sekuler dan religius. Menurut Marsilius, konflik ini dilandasi oleh anggapan keliru bahwa gereja tidak hanya memegang kunci kerajaan surga tetapi juga kunci kerajaan manusia, yakni merasa "lebih berkuasa daripada para raja" (*Defender* I.19.8). Para petinggi gereja yang haus kekuasaan lah yang semestinya disalahkan atas konflik antara kuasa sekuler dan religius yang mengancam perdamaian (*Defender* I.19.12). Marsilius meluangkan bagian kedua yang panjang dari bukunya untuk mendedahkan kekeliruan berpikir itu.

Mula-mula, Marsilius membedakan tiga pengertian gereja (*Defender* II.2.2-3). *Pertama*, ia melacak pengertian 'gereja' berdasarkan asal katanya dalam bahasa Yunani, yakni *ekklesia*. Dalam pengertian Yunaninya, kata tersebut mengacu pada majelis rakyat yang beranggotakan praktis semua warga polis (lelaki dewasa berstatus bebas) dan bersidang untuk keperluan membuat rancangan hukum. Marsilius mengartikannya secara lebih abstrak sebagai "perkumpulan orang yang tercakup dalam sebuah pemerintahan" (*Defender* II.2.2). *Kedua*, gereja dapat juga diartikan sebagai keseluruhan hierarki religius dalam agama Kristen, yakni mulai dari para pastor biasa, para uskup, kardinal hingga paus. *Ketiga*, gereja bisa diartikan sebagai 'persekutuan kaum beriman' (*congregatio fidelium*) atau kumpulan orang yang memeluk kepercayaan yang sama tentang Tuhan (*Defender* II.2.3). Pengertian inilah yang menurut Marsilius paling sesuai dengan makna asli istilah 'gereja' sebagaimana mengemuka sejak awal di antara jemaat Kristen purba.

Kemudian secara analitik Marsilius memilah-milah pengertian hal 'temporal' dan 'spiritual'. Ada empat pengertian yang diacu dengan kata 'temporal' (*Defender* II.2.4). *Pertama*, berkenaan dengan hal-hal badani dan duniawi. *Kedua*, berkenaan dengan segala hal yang terjadi dalam waktu. *Ketiga*, berkenaan dengan sikap, perilaku dan tindakan manusia yang tujuannya adalah soal kelestarian hidupnya di bumi. *Keempat*, berkenaan dengan gairah dan tindakan sadar manusia pada orang lain seperti

yang diatur dalam hukum. Seperti halnya kata 'temporal', ada empat pengertian yang lazim dalam kata 'spiritual' (*Defender* II.2.5). *Pertama*, berkenaan dengan hal-hal non-badani dan non-duniawi. *Kedua*, berkenaan dengan gairah dan keinginan manusia dalam dirinya sendiri. *Ketiga*, berkenaan dengan hukum suci agama yang mengatur laku hidup manusia dalam hubungannya dengan Tuhan. *Keempat*, berkenaan dengan sikap, perilaku dan tindakan manusia yang ditujukan untuk keselamatan kekal setelah kematian. Lebih lanjut lagi, Marsilius mengidentifikasi dua pengertian baru tentang kata 'spiritual' yang keliru (*Defender* II.2.5). *Pertama*, berkenaan dengan tindakan sadar aparat gereja yang berhubungan dengan masalah kenikmatan duniawi orang lain. *Kedua*, berkenaan dengan kepemilikan barang orang-orang di luar hierarki gereja atau sebagian dari kepemilikan tersebut (dalam rupa kolekte). Dua pengertian terakhir itu merupakan penyelewengan wewenang dari pihak gereja sendiri.

Marsilius menunjukkan bahwa Yesus tidak pernah berpretensi memiliki kewenangan atas hal-hal temporal—sebuah pretensi yang menurutnya menjangkiti paus dan aparat gereja pada masa tersebut. Dalam *Defender* II.4.4, ia mengutip perkataan Yesus di Injil bahwa "Kerajaan-Ku bukan berasal dari dunia ini" (Yoh 18:36) dan ajaran untuk memberikan kepada Kaisar apa yang merupakan hak Kaisar serta kepada Tuhan apa yang merupakan hak Tuhan. Dalam konteks inilah Marsilius menafsirkan kesediaan Yesus untuk digelandang tentara Romawi dan ditundukkan oleh hukum Romawi di bawah Pontius Pilatus, yakni sebagai pengakuan atas kuasa temporal raja-raja sekuler (*Defender* II.4.12). Karena itu, gereja yang berpretensi mengikuti teladan Yesus seyogianya juga melakukan hal yang sejalan.

Untuk menunjukkan perbedaan tegas antara kuasa Yesus dan kuasa gereja, Marsilius membongkar pengertian 'kekuasaan paripurna' (*plenitudo potestatis*) yang lazimnya diklaim diemban oleh gereja, khususnya paus. Ia membedakan delapan pengertian yang berbeda dari istilah tersebut (*Defender* II.23.3):

1. Sebagai kuasa Tuhan untuk membuat apa saja

2. Sebagai kuasa sah yang dimiliki seseorang untuk melakukan sesuatu berdasarkan hukum
3. Sebagai yurisdiksi koersif tertinggi yang membawahi setiap kelompok dan anggota masyarakat
4. Sebagai yurisdiksi koersif tertinggi yang membawahi setiap imam dan jajaran pejabat gereja
5. Sebagai kuasa keimaman untuk mengikat dan menceraikan seseorang dari persekutuan keagamaan (mengampuni dosa, menjatuhkan ekskomunikasi, dan sebagainya)
6. Sebagai kuasa keimaman untuk menjalankan ritual keagamaan (seperti pemberian sakramen)
7. Sebagai kuasa untuk menafsirkan Kitab Suci
8. Sebagai kuasa untuk mengembalakan jiwa manusia

Dari delapan pengertian tersebut, tidak ada satu jenis kuasa pun, menurut Marsilius, yang secara paripurna dipegang gereja. Pengertian pertama jelas hanya berlaku bagi Tuhan. Pengertian kedua dan ketiga, dalam arti paripurnanya, mewujudkan dalam kuasa raja. Sementara pengertian keempat sampai dengan kedelapan hanya berlaku bagi pejabat gereja dalam pengertian yang tidak paripurna melainkan bersyarat. Kuasa untuk menjatuhkan ekskomunikasi, misalnya, tidak bisa digunakan sekehendak paus, melainkan mesti disesuaikan dengan hukum masyarakat. Keputusan tentang apakah seseorang mesti diasingkan dari masyarakat akibat dosa pada akhirnya harus ditentukan lewat proses hukum sekuler, tidak semata berdasarkan keputusan gereja. Dengan demikian, gereja tidak memiliki kekuasaan paripurna.

Pandangan Marsilius mengenai kedudukan gereja dalam hubungannya dengan kekuasaan sekuler dinyatakan kembali dalam suatu risalah pendek yang ditulis sesudah *Defensor Pacis*, yakni *Defensor Minor*, yang di artikel ini dirujuk dalam versi terjemahan dengan judul yang sama. Di sana, ia mendasarkan pengertian yurisdiksi pada akar katanya: *dictio iuris* atau “pernyataan hak” (atau juga “pernyataan hukum”) (*Defensor* I.2). Ada dua wilayah pernyataan yang dimaksud di sini. Yang pertama ialah wilayah hukum Ilahi sebagai pedoman Tuhan yang

disampaikan tanpa perantaraan pertimbangan manusia, sementara yang kedua ialah wilayah hukum manusia sebagai pedoman yang dikarang oleh “persekutuan warga” (*universitas civium*) untuk mengarahkan tindakan orang agar sesuai dengan kondisi kemasyarakatan yang ideal (*Defensor* I.4). Berkenaan dengan wilayah pertama, gereja tak punya kewenangan untuk menafsir karena hukum Ilahi tak mengenal penafsiran lanjutan sejauh sifatnya jelas dengan sendirinya. Sementara itu, wilayah kedua jelas merupakan yurisdiksi kerajaan dan bukan gereja. Oleh karena itu, dapat disimpulkan gereja tak punya yurisdiksi langsung atas dunia, baik melalui perangkat hukum Ilahi maupun hukum manusia.

Marsilius juga membangun argumen historis bagi sekularisme dengan menunjukkan bahwa sukseksi kekuasaan dari Kekaisaran Romawi ke kerajaan-kerajaan besar Eropa berlangsung secara sinambung, yakni dari Kekaisaran Romawi ke Kerajaan Frankia (*De translatione* 5). Inilah mitos tentang “penerjemahan kekuasaan” atau *translatio imperii* yang berguna untuk menjustifikasi kekuasaan sekuler raja-raja Eropa (Nicol 2007: 59). Justifikasi itu diakarkan pada kekuasaan sekuler Romawi kuno dan bukan pemberian dari gereja. Sekalipun raja tetap dilantik oleh gereja, tetapi Marsilius menggarisbawahi bahwa sejak masa Charlemagne kewenangan untuk mengangkat uskup dan kardinal ada di tangan kaisar (*De translatione* 8). Dengan cara itu, klaim tentang kuasa spiritual gereja dalam meletakkan dasar-dasar bagi kekuasaan sekuler pun dapat ditangkal.

Pandangan politik Marsilius kerap kali diasosiasikan, antara lain oleh Watt (2007: 421) dengan sejenis caesaropapisme atau visi yang menekankan monopoli kekuasaan sekuler dan religius dalam satu lembaga yang sama, yakni raja. Dalam konsepsi caesaropapis semacam ini, raja adalah sekaligus juga sejenis paus atau sosok yang punya kewenangan religius atas warga negaranya. Dengan menangkalkan campur-tangan kepausan atas perkara politik kerajaan, Marsilius secara tak langsung memberikan otonomi religius bagi raja. Kecenderungan caesaropapis inilah yang kemudian berkembang di masa modern dalam tradisi “agama negara” seperti

yang mengemuka di Inggris, yakni dengan Anglikanisme yang diberlakukan sejak era raja Henry VIII.

Dalam arti itu, sekalipun menentang supremasi kepausan dan kekuasaan mutlak gereja, Marsilius Padua tidak bisa dikatakan mendukung sekularisme. Seperti halnya Dante, Marsilius mengklaim otoritas religius dikandung dalam otoritas sekuler. Dalam arti itu, visi monarki universal Dante masih satu semangat dengan caesaropapisme Marsilius. Dengan kata lain, pemikirannya menerima S1 tetapi menolak S2 sehingga tidak memenuhi syarat memadai untuk disebut pemikiran sekuler.

#### **4. Benih Sekularisme dalam Anti-Absolutisme William Ockham**

William Ockham adalah seorang pastor Fransiskan yang terkenal memperjuangkan pemisahan antara kuasa spiritual dan kuasa temporal. Mulanya, akibat konflik kepausan di Avignon dengan ordo Fransiskan, Ockham terpaksa mengasingkan diri dari Avignon dan meminta perlindungan dari kaisar Romawi Suci, Ludwig dari Bavaria (McGrade 2002: 4). Kemudian, sebagai usaha balas budi, Ockham menulis serangkaian risalah yang mendukung otonomi kekuasaan raja sekuler dari campur-tangan gereja. Menurut Shogimen (2007: 232), penafsiran terhadap pemikiran politik Ockham sampai dengan paruh abad ke-20 memang cenderung menempatkannya sebagai pendukung kuasa imperial. Namun, penafsiran yang lebih kemudian, misalnya McGrade (2002: 78), cenderung menempatkannya dalam bingkai dualisme, yakni pengakuan atas kuasa temporal yang berdampingan dengan kuasa spiritual. McGrade (2002: 211) juga berargumen bahwa terdapat "separasi antara teori politik dan teologi politik" dalam pemikiran Ockham dengan mempertimbangkan bahwa pemikirannya dirumuskan dalam bingkai argumen filsafat dan bukan teologi. Jika hal ini benar, berarti Ockham mendukung tesis S3 dalam artikel ini, yakni bahwa justifikasi atas sekularitas diberikan berdasarkan

argumen non-religius. Akan tetapi, pembacaan berikut cenderung mengkonfirmasi yang sebaliknya.

Berkaitan dengan gugatannya atas klaim monopoli kuasa sekuler di tangan kepausan, Ockham mengajukan argumen bagi pemisahan kuasa spiritual dan sekuler. Mula-mula, ia berargumen bahwa komunitas kaum beriman lebih tepat dipimpin oleh satu ketimbang banyak orang (*Dialogue*, III.II.1.1). Mendasarkan dirinya pada Aristoteles, Ockham memperlihatkan bahwa kepemimpinan oleh satu orang itu lebih alamiah antara lain karena berakar pada bentuk kepemimpinan dalam organisasi sosial paling elementer, yakni rumah tangga (*Dialogue*, III.I.2.9). Dalam pengelolaan rumah tangga, seorang bapak memimpin anak-anaknya bagaikan seorang raja. Itu sudah dianggap alamiah sejak para pemikir zaman kuno. Kealamiahannya itulah pula yang terwujud, Ockham menyimpulkan, manakala kepemimpinan diserahkan pada satu orang saja. Kepemimpinan oleh satu orang tersebut mesti dilandaskan pada superioritas kebijaksanaan, termasuk dalam kepemimpinan temporal (*Dialogue*, III.II.1.3). Karena kepemimpinan mensyaratkan kebijaksanaan, sedangkan kaum agamawan hanya memiliki kebijaksanaan berkenaan dengan "urusan ilahi" dan bukan "urusan manusiawi", maka kesimpulannya hanya kewenangan kerajaanlah yang dapat memimpin kehidupan sekuler masyarakat (*Dialogue*, III.II.1.12).

Dalam artikel bertajuk *Octo quaestiones de potestate pape*, yang di sini dirujuk dalam versi terjemahannya, *Eight Questions on the Power of the Pope*, Ockham memperkarakan lebih lanjut idealisasi terkait kewenangan paus dalam konteks kekuasaan duniawi. Pertanyaan besar yang diajukan Ockham (*Eight Questions*: III.1): apakah merupakan kewenangan paus untuk menyerahkan "yurisdiksi temporal" pada penguasa sekuler?

Yurisdiksi temporal mensyaratkan kuasa koersif yang sah dalam batas-batas ruang dan waktu tertentu. Persoalannya, menurut Ockham, Yesus yang dirujuk oleh gereja sebagai sumber otoritas mereka pun tidak memiliki kuasa koersif semacam itu (*Eight Questions*: III.2). Tidak ada suatu bagian pun di dalam Injil di



mana dikatakan Yesus memiliki kuasa koersif atas masyarakat Yudea. Karena seseorang tak mungkin mewariskan sesuatu yang tak ia miliki, maka Yesus tak mungkin mewariskan kuasa temporal pada Petrus dan, secara tak langsung, pada gereja Katolik. Dari sini disimpulkan bahwa gereja tidak memiliki yurisdiksi temporal sehingga tidak mungkin paus berwenang menyerahkan hal yang tak ia miliki itu pada penguasa sekuler (*Eight Questions*: III.3).

Sumber yurisdiksi temporal, bagi Ockham, justru berasal dari kaisar atau penguasa sekuler. Karenanya, dalam perkara temporal seperti pelanggaran hukum kerajaan, paus harus tunduk pada keputusan hukum yang dikeluarkan penguasa sekuler. Selain itu, Ockham juga menambahkan, status kewargaan sang paus sebelum ia menjadi paus—yakni statusnya sebagai warga dari kerajaan A atau B—tetap mengikatnya setelah ia menjadi paus (*Eight Questions*: III.2). Sebabnya, hukum sekuler, sejauh tidak bertentangan dengan hukum kodrat dan hukum Ilahi, tidak bisa dibatalkan lewat hukum gereja. Konsekuensinya, sang paus tetap dapat diproses melalui jalur hukum dari kerajaan asalnya apabila ia melakukan pelanggaran hukum sekuler (*Eight Questions*: III.2). Seorang paus, menurut Ockham, bahkan dapat dilengserkan oleh penguasa sekuler apabila sang paus melakukan pelanggaran yang membahayakan kebaikan bersama (*Eight Questions*: III.12).

Ockham memusatkan seluruh kritiknya pada doktrin 'kekuasaan paripurna' (*plenitudo potestatis*) yang diklaim gereja berada di tangan paus. Ia berangkat dari asumsi bahwa kekuasaan paripurna merupakan hubungan kuasa yang terbentuk antara pemimpin mutlak dan budak (*Eight Questions*: III.6). Hanya dalam hubungan Tuan-budak itulah kekuasaan paripurna mengemuka. Apa yang dikerjakan si budak ialah apa yang diinginkan sang Tuan. Ide Ockham tentang tatanan politik terbaik adalah suatu tatanan yang alasan keberadaannya adalah demi memajukan "kebaikan bersama" (*bonum commune*) seluruh warganya (*Eight Questions*: III.4). Tatanan politik terbaik ada demi warganya, bukan demi pemimpinnya. Definisi inilah yang kemudian ia benturkan dengan implikasi dari doktrin kekuasaan paripurna. Oleh karena

kekuasaan paripurna niscaya mengimplikasikan tatanan politik perbudakan, sementara tatanan politik terbaik justru kebalikan dari perbudakan, maka tatanan politik yang dibangun di atas dasar kekuasaan paripurna adalah kebalikan dari tatanan politik terbaik (*Eight Questions*: III.7).

Arah pemikiran Ockham ini menarik karena dengan berargumen ke arah situ, ia sejatinya tidak hanya membongkar klaim kekuasaan paripurna paus, tetapi juga klaim kekuasaan paripurna yang mungkin dilontarkan oleh penguasa sekuler. Dengan menyatakan bahwa *plenitudo potestatis* mengimplikasikan secara niscaya tatanan perbudakan, Ockham bukan hanya membuka jalan ke arah kritik atas bentuk penerapan tertentu dari kekuasaan paripurna, tetapi juga jalan ke arah kritik atas ide kekuasaan mutlak itu sendiri. Dari situ kita dapat menyimpulkan bahwa kekuasaan yang berlaku dalam tatanan politik terbaik seharusnya merupakan kekuasaan yang terbatas. Artinya, ia dapat dikatakan telah mengantisipasi kritik atas kemutlakan kuasa kerajaan yang nantinya berkembang pesat di Eropa pada awal masa Modern (sekitar abad ke-17 dan 18).

Dua pokok utama dari pemikiran Ockham mendekatkannya pada tradisi pemikiran sekuler, yakni bahwa kaum agamawan tidak memiliki kapasitas epistemik dalam mengelola "urusan manusia" (dalam *Dialogue*, III.II.1.12) dan bahwa paus dan para pejabat gereja dapat diadili oleh kewenangan sekuler (dalam *Eight Questions*: III.2 dan III.12). Dari sini dapat disimpulkan bahwa Ockham melangkah lebih jauh ketimbang Dante dan Marsilius Padua. Berbeda dari Dante dan Marsilius yang menekankan kekuasaan mutlak kerajaan atas seluruh perkara temporal, Ockham menolak segala bentuk kekuasaan mutlak, baik itu kuasa paus maupun kaisar, karena baginya kekuasaan mutlak selalu mengandaikan hubungan perbudakan. Selain itu, karena Ockham juga berargumen bagi yurisdiksi kuasa temporal raja untuk dapat mengadili kewenangan paus, ia dapat dikatakan mempersiapkan jalan bagi otonomi politik dari institusi keagamaan.

Adapun demikian, dalam klasifikasi sekularisme yang diajukan di awal artikel ini, pemikiran Ockham bisa dikatakan memenuhi kondisi S1 dan S2 tetapi tidak memenuhi S3. Argumennya bagi pemisahan urusan negara dan gereja dibangun di atas tinjauan sejarah gereja dan telaah teks atas Kitab Suci, antara lain ketika ia berargumen bahwa paus harus mau diadili oleh otoritas sekuler karena Yesus pun bersikap demikian di hadapan Pontius Pilatus (*Eight Questions*: III.3). Dalam arti itu, penafsiran McGrade (2002: 211) bahwa Ockham memberikan argumen filosofis berbasis hukum kodrat bagi separasi tersebut (dan karenanya mendukung S3) tidak dapat dibenarkan. Terlalu banyak rujukan ke Kitab Suci yang muncul dalam argumentasinya sehingga sulit disimpulkan bahwa Ockham mendukung S3. Dengan demikian, hal ini memperlihatkan keterbatasan ide tentang sekularitas pada masa Abad Pertengahan: pemisahan antara kewenangan temporal dan spiritual hanya mungkin dijustifikasi berdasarkan argumen spiritual.

## SIMPULAN

Artikel Ini berangkat dari pertanyaan: sejauh mana benih pemikiran mengenai sekularisme sudah muncul pada masa Abad Pertengahan? Di sini dapat diberikan jawaban bahwa sekalipun telah terdapat benih-benih pemikiran sekularistik dalam perlawanan atas kekuatan mutlak gereja, tetapi itu tidak sertamerta sama dengan sekularisme seperti yang lazim dikenal di Era Modern.

*Pertama*, telah terdapat ancang-ancang bagi sekularisme di Abad Pertengahan, yakni penolakan atas supremasi kepausan dan kekuasaan mutlak gereja (tesis S1). Dante, Marsilius dan Ockham sama-sama menyatakan penolakan tersebut. Kendati begitu, penolakan itu tidak sama dengan sekularisme modern sebagai doktrin pemisahan kewenangan gereja dan negara. Penolakan itu adalah syarat mutlak sekularisme tetapi bukan syarat memadainya.

*Kedua*, telah terdapat usaha pemisahan kewenangan gereja dan raja dalam pemikiran politik Abad Pertengahan. Inilah yang

disebut sebagai syarat memadai pertama bagi sekularisme (tesis S2). Di sini Dante dan Marsilius Padua berpisah jalan dari Ockham: mereka masih mengakui adanya kewenangan spiritual yang dimiliki oleh raja dalam yurisdiksinya. Pemikiran Ockham memenuhi syarat memadai yang pertama untuk bisa disebut pemikiran sekuler.

*Ketiga*, tidak terdapat pendasaran non-religius atas sekularisme dalam pemikiran politik Abad Pertengahan. Agar bisa disebut sekularisme dalam pengertian modern, pemikiran tentang separasi gereja dan negara harus dirumuskan di atas andaian sekuler pula (tesis S3). Inilah syarat memadai kedua dari sekularisme modern. Di sini, bahkan Ockham tidak bisa dikatakan memenuhi syarat tersebut. Seluruh upayanya membangun pemisahan antara kewenangan gereja dan raja tetaplah diartikulasikan dari dalam penalaran yang bersumber pada kitab suci.

Melalui serangkaian argumen tersebut, dapat disimpulkan bahwa telah terdapat benih-benih sekularisme di masa Abad Pertengahan tetapi benih itu tidak tumbuh menjadi sekularisme modern karena paradigma yang melandasinya tetaplah suatu penalaran yang didasarkan pada otoritas kitab suci. Apa yang mengemuka adalah suatu 'sekularisme' dalam arti terbatas, yakni sekularitas yang dipikirkan dari dalam dan dengan memanfaatkan argumen-argumen keagamaan.

#### **DAFTAR PUSTAKA**

- Alighieri, D. (1996). *Monarchy* (Prue Shaw, Trans.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Alighieri, D. (2020). "Monarchia" (Prue Shaw, Ed.). <https://www.danteonline.it/monarchia/>
- Barras, A. (2017). Secularism in France. In: Phil Zuckerman and John R. Shook (Ed.), *The Oxford Handbook of Secularism* (pp. 142-154). New York: Oxford University Press.
- Bernard of Clairvaux (1908). *On Consideration* (George Lewis, Trans.). Oxford: Clarendon Press.

- Bolan, M.M. (2016). Understanding Modern Philosophy through Political Philosophy: The Unity of Ideal Subjects—Political, Epistemological, and Moral. *Perspectives on Political Science*, 45:1, 9-14.
- Davis, C.T. (2007). Dante and the empire. In: Rachel Jacoff (Ed.), *The Cambridge Companion to Dante, Second Edition*, (pp. 257-269). Cambridge: Cambridge University Press.
- Davis, D. (1991). Seeds of the Secular State: Dante's Political Philosophy as Seen in the De Monarchia. *Journal of Church and State*, 33(2), 327–346.
- Edwards, A. & Townshend, J. (2002). Introduction. In Alistair Edwards and Jules Townshend (Eds.), *Interpreting Modern Political Philosophy From Machiavelli to Marx* (pp. 1-20). New York: Palgrave Macmillan.
- Garnett, G. (2006). *Marsilius of Padua and 'the Truth of History'*. New York: Oxford University Press.
- King, P.D. (2007). The barbarian kingdoms. In J.H. Burns (Ed.), *The Cambridge History of Medieval Political Thought, c. 350 - c. 1450* (pp. 123-153). Cambridge: Cambridge University Press.
- Koch, B. (2012). Marsilius of Padua on Church and State. In Gerson Moreno-Riaño & Cary J. Nederman (Eds.), *A Companion to Marsilius of Padua* (pp. 139-180). Leiden: Brill.
- Korab-Karpowicz, W.J. (2016). *On the History of Political Philosophy, Great Political Thinkers from Thucydides to Locke*. London: Routledge.
- Lepsius, O. (2007). Hans Kelsen on Dante Alighieri's Political Philosophy. *The European Journal of International Law* Vol. 27 no. 4, 1153–1167.
- Luscombe, D.E. & G.R. Evans. (2007). The twelfth-century renaissance. In J.H. Burns (Ed.), *The Cambridge History of Medieval Political Thought, c. 350 - c. 1450* (pp. 306-338). Cambridge: Cambridge University Press.
- Marsilius of Padua. (1993a). Defensor Minor (Cary J. Nederman, Trans.). In Cary J. Nederman (Ed.), *Writings on the Empire: Defensor Minor and De translatione Imperii* (pp. 1-64).

- Cambridge: Cambridge University Press.
- Marsilius of Padua. (1993b). *De translatione Imperii* (Cary J. Nederman, Trans.). In Cary J. Nederman (Ed.), *Writings on the Empire: Defensor Minor and De translatione Imperii* (pp. 65-82). Cambridge: Cambridge University Press.
- Marsilius of Padua. (2005). *The Defender of the Peace* (Annabel Brett, Trans.). Cambridge: Cambridge University Press.
- McGrade, A.S. (2002). *The Political Thought of William Ockham: Personal and Institutional Principles*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nederman, C.J. (2009). *Lineages of European Political Thought: Explorations along the Medieval/Modern Divide from John of Salisbury to Hegel*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press.
- Nicol, D.M. (2007). Byzantine political thought. In J.H. Burns (Ed.), *The Cambridge History of Medieval Political Thought, c. 350 - c. 1450* (pp. 51-79). Cambridge: Cambridge University Press.
- Robinson, I.S. (2007). Church and papacy. In J.H. Burns (Ed.), *The Cambridge History of Medieval Political Thought, c. 350 - c. 1450* (pp. 252-305). Cambridge: Cambridge University Press.
- Shogimen, T. (2007). *Ockham and Political Discourse in the Late Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Stocchi-Perucchio, D. (2017). Dante Politico: Toward a Mapping of Dante's Political Thought. *Mediaevalia*, Volume 38, 2017, 13-36.
- Taylor, C. (2007). *A Secular Age*. Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Tierney, B. (1964). *The Crisis of Church & State, 1050-1300*. New Jersey: Prentice-Hall.
- Valla, L. (1922). *The Treatise of Lorenzo Valla on The Donation of Constantine* (Christopher B. Coleman, Trans.). New Haven: Yale University Press.
- Watt, J.A. (2007). Spiritual and temporal powers. In J.H. Burns (Ed.), *The Cambridge History of Medieval Political Thought, c. 350 - c. 1450* (pp. 367-423). Cambridge: Cambridge University Press.
- William of Ockham (1995a). *Dialogue*. In William Ockham. *A Letter*

- to the Friars Minor and Other Writings* (John Kilcullen, Trans.) (pp. 118-299). Cambridge: Cambridge University Press.
- William of Ockham (1995b). *Eight Questions on the Power of the Pope*. In William Ockham. *A Letter to the Friars Minor and Other Writings*, (John Kilcullen, Trans.) (pp. 300-333). Cambridge: Cambridge University Press.
- Wood, E.M. (2012). *Liberty and Property: A Social History of Western Political Thought from Renaissance to Enlightenment*. London: Verso.
- Zuckerman, P. & Shook, J.R. (2017). Introduction: The Study of Secularism. In Phil Zuckerman and John R. Shook (Ed.), *The Oxford Handbook of Secularism* (pp. 1-18). New York: Oxford University Press.