

# STRUKTUR RASA ADORASI

Leo Agung Srie Gunawan\*

Program Studi Ilmu Filsafat, Fakultas Filsafat, Unika Santo Thomas

Email: leoscj@gmail.com

## Abstract

The true religious feeling is rooted in adoration. The taste of adoration is derived from the experience of God which indeed shake one's soul. *On one side*, the experience of God leads to the recognition of God as the Great Creator of the universe. In this case, *God is experienced as the everything*. *On the other side*, it causes that human being encounters the self-recognition as a helpless creature. *One feels as a nothingness of creature* here. The feeling of adoration, therefore, has a religious structure in human soul that has a direction to God. As the structure of soul, the adoration is likely to be subjective which means that the subject experiences God (*the world of ideas*) and at the same time, it is objective that God is experienced by the subject (*the real world*). The object of the experience of adoration is, particularly, transcendent. Finally, the sense of adoration is needed to revive the living of faith for the believers.

**Kata-kata Kunci:** *Pengalaman religius, rasa adorasi, struktur jiwa, karakter subjektif-objektif-transenden, penghayatan iman.*

Istilah "adorasi" digunakan dalam Ibadat Adorasi dalam salah satu peribadatan Gereja Katolik. Dalam Ibadat Adorasi, "objek upacaranya" adalah Sakramen Mahakudus yang merupakan kehadiran Allah secara *realis-presentia*. Berdasarkan hal ini, Ibadat Adorasi berpusat pada Allah yang hadir secara "material" dan "konkret" yang dapat disentuh, diraba, dan dirasa.

Lebih dari Ibadat Adorasi, adorasi mempunyai kedalaman maknanya dalam rasa adorasi. Dalam hal ini, rasa adorasi itu berasal dari pengalaman seseorang akan sesuatu yang transenden. Karena itu, rasa adorasi hanya ditemukan kebenarannya dalam pengalaman akan Allah. Walaupun kita dapat menjelaskan apa artinya rasa adorasi, tetapi kita

---

\* Leo Agung Srie Gunawan, lisensiat dalam bidang ilmu Filsafat: lulusan Universitas Gregoriana, Roma; dosen Filsafat pada Fakultas Filsafat Unika St. Thomas, Sumatera Utara.

tidak mengalaminya, kita belum sampai pada kebenarannya. Yang namanya rasa, apapun bentuknya, mestilah bereksistensi dalam pengalaman. Dengan ini, kita dapat menyatakan bahwa pengalaman menjadi tempat ditemukannya rasa adorasi.

Berkaitan dengan rasa adorasi, pertama-tama kita perlu berbicara hakikat pengalaman. Secara umum, pengalaman berarti "subjek berkontak langsung dengan objeknya". Kontak langsung adalah syarat pertama untuk sebuah pengalaman. Tanpa kontak langsung subjek dengan objeknya, tidak ada pengalaman. Tidak hanya kontak langsung, pengalaman membutuhkan keterbukaan subjek terhadap objeknya. Subjek baru mengalami kehadiran objek jika seluruh diri subjek membuka dirinya terhadap keberadaan objeknya. Keterbukaan ini mengandaikan kesadaran. Dengan kesadaran ini, subjek menangkap kehadiran sepenuhnya dari keberadaan objek yang dialaminya. Kadang-kadang terjadi bahwa subjek memang berkontak langsung dengan objeknya, tetapi subjek tidak hadir dengan kesadarannya yang menyebabkan objek tidak dialami sepenuhnya. Pengalaman ini dapat dikatakan sebagai pengalaman yang tidak utuh. Bagaimanapun, keutuhan pengalaman hanya terjadi dalam kesadaran subjek akan kehadiran objeknya.

I have several times within the past few years felt the so-called 'consciousness of a presence.' The experiences which I have in mind are clearly distinguishable from another kind of experience which I have had very frequently, and which I fancy many persons would also call the 'consciousness of a presence.' But the difference for me between the two sets of experience is as great as the difference between feeling a slight warmth originating I know not where, and standing in the midst of a conflagration with all the ordinary senses alert.<sup>1</sup>

Pengalaman mencapai kesungguhannya dalam kesadaran akan sebuah kehadiran (*consciousness of a presence*). Betapa pentingnya, kesadaran akan sebuah kehadiran dalam sebuah pengalaman.<sup>2</sup> Jika

<sup>1</sup> William James, *The Varieties of the Religious Experience*, hlm. 50.

<sup>2</sup> T.S. Eliot menambahkan apa artinya berpengalaman dalam hidup kita: "We had the experience but missed the meaning, [...] And approach to the meaning restores the experience" ("The Dry Salvages", *Four Quartets*; dalam, William James, *The Varieties of the Religious Experience*, hlm. xxxix).

kesadaran akan sebuah kehadiran terjadi, hati manusia akan terlibat dalam kehadiran objek pengalaman dan rasa akan menanggapi sebagai wujud keterlibatan hati dalam kehadiran objek pengalaman. Rasa menjadi respons terhadap kehadiran dan sekaligus bukti dari keterlibatan hati. Dengan ini, kita dapat mengatakan bahwa kesadaran akan kehadiran adalah kesadaran akan kehadiran subjek terhadap objek pengalaman. Kesadaran ini merupakan keterlibatan hati manusia yang memuncak dalam perasaan yang ditimbulkannya. Dari sinilah, rasa bukan sekadar pengalaman subjektif, tetapi pengalaman subjektif yang sungguh-sungguh berdasar pada pengalaman yang objektif, yaitu kesadaran akan kehadiran objek yang dialami subjek.

Kehadiran di sini dapat diartikan sebagai “kehadiran bagi diri sendiri” dan “kehadiran bagi orang yang lain”. Pengalaman adalah subjek kesadaran yang terlibat dengan kehadiran yang lain (*pour soi*). Kehadiran pihak lain menyentuh kesadaranku sehingga aku berpartisipasi terhadap yang lain. Jika subjek hanya sibuk dengan diri sendiri – subjek yang hanya sadar akan diri sendiri tanpa melibatkan pada kehadiran yang lain (*en soi*) – pengalaman belum terjadi dalam diri subjek karena subjek tidak terlibat dalam kehadiran objeknya. Dengan kata lain, kesadaran bagi kehadiran yang lain (*pour soi*) menyebabkan pengalaman karena kehadiran objek yang disadari subjek. Sementara, kesadaran dalam dirinya sendiri (*en soi*) tidak menyertakan pengalaman karena tidak ada partisipasi subjek terhadap objeknya.<sup>3</sup>

### **Pengalaman Religius**

Ada banyak pengalaman dalam hidup kita. Di sini, kita mau berbicara tentang pengalaman yang berkaitan dengan Allah sebagai titik tolak rasa adorasi kepada Allah. Pengalaman ini sering disebut pengalaman akan Allah yang bersumber pada pengalaman religius.

---

<sup>3</sup> Di sini, kita meminjam istilah J.P. Sartre tentang kesadaran dalam dirinya (*en soi*) dan kesadaran bagi yang lain (*pour soi*). Pengalaman sebagai sebuah kesadaran akan kehadiran yang lain mirip dengan pengalaman “*en soi*” dan “*pour soi*”. J.P. membetulkan pernyataan tentang relasi dari keduanya: “Il n’est ni vrai ni faux puisqu’il n’existe pas *pour soi*. Il est simplement, tout juste comme cette table qui n’est ni vraie ni fautive *en soi* mais simplement réelle” (Jean-Paul Sartre, *L’être et le néant*, hlm. 81).

Pertanyaannya adalah “apa itu pengalaman religius”? William James menjawab pertanyaan ini dengan pernyataan:

It is precisely as being solemn experiences that I wish to interest you in religious experiences. So I propose — arbitrarily again, if you please — to narrow our definition once more by saying that the word “divine,” as employed therein, shall mean for us not merely the primal and enveloping and real, for that meaning if taken without restriction might well prove too broad. The divine shall mean for us only such a primal reality as the individual feels impelled to respond to solemnly and gravely, and neither by a curse nor a jest.<sup>4</sup>

Secara prinsip, pengalaman religius adalah *perasaan dasariah* yang mempunyai kekhasannya, yaitu dialami secara langsung dan dirasakan secara badaniah (*primary feeling is presently lived and bodily felt*). Dengan ini, perasaan dasariah ini tidak menghadirkan dirinya sebagai sesuatu yang berasal dari perasaan lain atau konsep. Sebaliknya, konsep dan simbol berasal dari perasaan dasariah ini dan selalu mengacu kepadanya. Karena itu, pengalaman religius sebagai sebuah fenomena yang dirasakan langsung mempunyai karakter dasar berkaitan dengan kata-kata atau simbol-simbol yang kita gunakan untuk mengartikulasikannya. Dengan kata lain, sifat dasar dari “perasaan religius” melampaui konseptualisasi. Perasaan religius ini merupakan hal yang esensial dalam agama sebagai benteng kehidupan manusia. Perasaan ini bersifat dasariah, sederhana, juga bukan hasil refleksi pikiran dan bukan hasil dari gagasan pikiran, dan berhubungan dengan alam bawah sadar; akhirnya kita harus menyatakan bahwa pengalaman religius adalah sesuatu yang nyata dalam diri kita. Inilah perasaan yang mempunyai kedalamannya yang adalah perasaan yang nyata.<sup>5</sup>

Hakikat dari pengalaman religius merupakan “sebuah perasaan yang dialami dalam hubungan dengan Yang Ilahi” (*a bodily-felt-relating to the divine*). Berdasarkan hal ini, pengalaman religius menyangkut “rasa yang dialami”, yaitu “sesuatu yang dirasakan langsung” (*primary*

<sup>4</sup> William James, *The Varieties of the Religious Experience*, hlm. 35.

<sup>5</sup> William James menegaskan bahwa konsep dan rumusan teologis hanyalah “produk kedua” sebagai sebuah konsekuensi atas dan tidak terpisahkan dari perasaan dasar yang merupakan akar dari pengalaman religius. Faktanya, mereka bergantung kepada perasaan dasar untuk keberadaannya mereka (Lihat John J. Shea, *Religious Experience: William James and Eugène Cundliffe*, hlm. 88).

*feeling*); artinya, pengalaman religius bukanlah sebuah gagasan, pemikiran, konsep, khayalan, atau imajinasi yang bersumber pada pikiran seseorang. Sebaliknya, sumber pengalaman religius adalah sesuatu yang dialami sampai menyentuh perasaan seseorang dengan “objek pengalaman”, yaitu Yang Ilahi. Akibatnya, pengalaman religius bukanlah gagasan tentang Allah. Berkaitan dengan gagasan akan Allah, orang tahu bahwa Allah itu mahakasih. Tetapi, orang sering tidak sadar tentang pengetahuannya. Ketidaksadaran ini berasal dari pengenalan akan Allah yang tidak didasarkan oleh pengalaman yang dirasakan langsung (*primary feeling*). Dalam hal ini, kita dapat mengatakan bahwa pengenalan akan Allah ini sama dengan “pengetahuan akan Allah” dan bukan “pengalaman religius.”

Bagaimanapun, pengalaman religius sebagai “rasa terhubung langsung” kepada Yang Ilahi; walaupun pengalaman ini tidaklah jelas sama sekali. Perlahan-lahan sebagai perasaan yang dialami, pengalaman ini mulai mendapatkan kejelasannya yang mempunyai kekhasan bagi setiap orang dalam momen kehadiran dengan segala aspek dan warna yang tersirat. Dalam hal ini, pengalaman religius mendapatkan perwujudannya yang unik bagi setiap orang. Menurut John Shea, pengalaman religius dapat berupa pengalaman *ketidakhadiran Allah* atau *pengalaman kehadiran Allah*. Juga pengalaman ini dapat dirasakan sebagai hal yang menantang, meneguhkan, mengoreksi, atau mendukung hidup seseorang. Selain itu, pengalaman ini dapat berwujud rasa kedekatan dengan Allah, atau dicirikan oleh rasa berhadapan dengan Sang Misteri atau Sang Penguasa, atau perasaan yang dalam akan kebahagiaan dan kedamaian. Singkatnya, “*rasa terhubung langsung*” kepada Yang Ilahi terjadi dalam suatu momen dan mengubah sebagai pribadi yang meneruskan hubungan dengan Yang Ilahi.<sup>6</sup> Rasa terhubung ini mendapatkan perwujudan yang unik bagi setiap orang seperti penjelasan berikut ini:

The “divine” in religious experiencing may be represented in any number of changing ways. It may be an objective, transcendent God who acts and responds. It may be the mystery within sacred time and space. It may be the depth revealed in an interpersonal sharing of love and hope. It may be the

<sup>6</sup> Berk. John J. Shea, *Religious Experience: William James and Eugene Candler*, hlm. 90.

coalescing dynamic of a universe striving for fulfillment. The images of God are as varied as those who have them, from the "gentle breeze" of Elijah to the "beauty ever ancient, ever new" of Augustine, to the "present God" of Brother Lawrence, to the "Thou" of Martin Buber, "the God of love and affliction" of Simone Weil, and even the "Unstared Stare" of Jean-Paul Sartre.<sup>7</sup>

Selanjutnya, William James menggambarkan kenyataan pengalaman religius dalam hidup manusia. Menurutnya, ada jenis-jenis pengalaman religius: seseorang mengalami pengalaman religius dengan perasaan ketergantungan; orang lain merasakannya sebagai bentuk dari rasa takut; yang lain menghubungkannya dengan kehidupan seksual; yang lain lagi mengidentifikasinya dengan perasaan yang tak terbatas. William James menjelaskan bahwa ada ketakutan religius, kasih religius, kekaguman religius dan kegembiraan religius. Tetapi, kasih religius hanyalah emosi alami cinta manusia yang diarahkan ke objek religius; ketakutan religius hanyalah ketakutan biasa akan persaingan, sehingga dapat dikatakan, getaran yang sering terjadi di dalam hati manusia, sejauh gagasan tentang pembalasan ilahi dapat membangkitkan ketakutan religius. Selanjutnya, kekaguman religius adalah sensasi inderawi yang sama yang kita rasakan di hutan saat senja, atau di ngarai gunung; hanya kali ini pengalaman datang pada kita berkaitan dengan hal yang supranatural kita. Ia menambahkan bahwa sebagai keadaan pikiran yang konkret, terdiri dari perasaan ditambah jenis objek tertentu, "emosi religius", tentu saja merupakan entitas psikis yang dapat dibedakan dari emosi biasa lainnya; tetapi tidak ada dasar untuk mengasumsikan "emosi religius" abstrak yang sederhana hadir sebagai afeksi mental dasarnya yang berbeda dengan sendirinya, hadir dalam setiap pengalaman religius tanpa kecuali.<sup>8</sup>

---

<sup>7</sup> John J. Shea, *Religious Experience: William James and Eugene Gundlin*, hlm. 90-91.

<sup>8</sup> Bdk. William James, *The Varieties of the Religious Experience*, hlm. 27. Dalam kaitannya dengan pengalaman religius, William James memberikan catatan: "I say this in spite of the monistic utterances of many mind-cure writers; for these utterances are really inconsistent with their attitude towards disease, and can easily be shown not to be logically involved in the experiences of union with a higher Presence with which they connect themselves. The higher presence, namely, need not be the absolute whole of things, it is quite sufficient for the life of religious experience to regard it as a part, if only it be the most ideal part." (William James, *The Varieties of the Religious Experience*, hlm. 107).

Lebih jauh, pengalaman religius ini mempunyai karakternya dalam “sebuah proses hidup dan perubahan” (*a process which is living and changing*). “Proses hidup dan perubahan” ini adalah karakter yang merupakan sifat yang membedakan dari pengalaman yang lainnya. Dalam pengalaman religius, ada proses hidup dan perubahan. Ketika orang mengalami pengalaman religius, ada sesuatu yang sedang berproses dalam dirinya. Dengan pengalaman religiusnya, seseorang bisa mengalami suara hatinya tidak tenang, mungkin ada rasa tidak pantas, mungkin ada tuntutan yang harus dipenuhi dalam hidupnya. Berdasarkan pengalaman ini, ia bisa bergulat dalam dirinya untuk mempertimbangkan, memutuskan, dan memilih pada suatu cara hidup yang dituntut oleh suara hatinya untuk berubah dari cara hidup yang lama kepada cara hidup yang baru; suatu cara hidup yang menantang dirinya. Karena itu, ciri otentik pengalaman religius terdapat pada perubahan hidup seseorang; perubahan dari hidup yang buruk kepada yang baik, dari yang biasa kepada yang luar biasa, dan dari orang jahat kepada orang kudus. Kita dapat mengatakan bahwa pengalaman religius dalam dirinya sendiri merupakan proses perubahan hidup dalam diri seseorang.<sup>9</sup>

Pengalaman religius ini diwujudkan secara penuh melalui cara yang berpusat pada pengalaman (*an experiential focusing*). Seorang pribadi yang mengalami pengalaman religius menyebabkan proses keterbukaan (*a process of unfolding*). Dalam hal ini, pengalaman religius merupakan proses keterbukaan tentang makna yang masih tersembunyi dalam relasinya kepada Yang Ilahi. Proses keterbukaan dalam relasi dengan Allah berlangsung lebih jauh dan lebih intens dalam pengalaman rasa yang bermakna. Dengan berpusat pada pengalaman, sebuah perubahan dalam kualitas dan sikap yang berdasar pada rasa yang terhubung dengan Allah. Perubahan ini tampak bahwa seorang pribadi menjadi lebih bebas, lebih berpengharapan, lebih hidup dalam relasinya dengan Allah, sementara rasa akan Allah sering tampak pada seseorang lebih damai dan lebih bebas batinnya terhadap hal yang fana.<sup>10</sup> Dalam hal ini, William James menegaskan bahwa dalam pengalaman religius, ada koneksi yang definitif antara perasaan religius dan pertobatan.

<sup>9</sup> John J. Shea, *Religious Experience: William James and Eugene Gundlin*, hlm. 87.

<sup>10</sup> Bdk. John J. Shea, *Religious Experience: William James and Eugene Gundlin*, hlm. 95-96.

Menurutnya, pertobatan adalah proses dari “perasaan-perasaan yang mati” kepada “perasaan-perasaan yang hidup”. Pertobatan ini didasarkan pada perasaan religius yang merupakan hasil dari pengalaman perseptual sebagai cahaya alamiah yang tidak dapat digantikan.<sup>11</sup>

Berdasarkan pengalaman religiusnya, orang mengalami pertumbuhan dalam hidupnya. Proses pertumbuhan ini menunjukkan bahwa *pengalaman religius sejati mempunyai daya ubah dalam hidup seseorang*. Dengan demikian, pengalaman religius merupakan sebuah dimensi konkret dari seorang pribadi yang mengalami proses dan faktanya bahwa pengalaman ini merupakan sebuah proses pertumbuhan yang menentukan dan berdasarkan pengalaman. Dalam pertumbuhan ini, pengalaman religius merupakan bagian dari proses pertumbuhan (*a growth process*). Selanjutnya, pengalaman religius merupakan proses konkret pertumbuhan yang merupakan tanggapan terhadap “Yang Ilahi” atau “kekuatan yang lebih besar”. Dalam hal ini, pengalaman religius adalah sebuah keterhubungan dengan Yang Ilahi sebagai sebuah interaksi dengan kekuatan yang lebih besar. Karena itu, pertumbuhan religius merupakan pertumbuhan dalam sebuah relasi manusia dengan Yang Ilahi.<sup>12</sup>

### Rasa Adorasi

Pengalaman religius merupakan dasar dari rasa adorasi. Dengan pengalaman religiusnya, seseorang merasakan kehadiran Allah yang pantas untuk dipuja sebagai Sang Pencipta dan Allah yang pantas dipuji oleh manusia sebagai makhluk ciptaan. Inilah rasa adorasi yang timbul dari pengalaman religius, yaitu pengalaman akan kehadiran Allah yang Mahaagung. Berkaitan dengan rasa adorasi, pertama-tama kita perlu melihat kedalaman arti kata adorasi itu sendiri.

---

<sup>11</sup> Berkaitan dengan pengalaman perseptual, William James menambahkan: “Percepts and concepts interpenetrate and melt together, impregnate and fertilize each other. Neither, taken alone, knows reality in its completeness. We need them both, as we need both our legs to walk with” (John J. Shea, *Religious Experience: William James and Eugene Cundlin*, hlm. 96).

<sup>12</sup> Bdk. John J. Shea, *Religious Experience: William James and Eugene Cundlin*, hlm. 98.

## Arti Adorasi

Pertama-tama, kita mau menelusur arti kata “adorasi”.<sup>13</sup> Pada umumnya, penelusuran arti kata mau tidak mau mengacu kepada hakikatnya. Dengan menemukan arti kata yang bersangkutan, kita sedang mencari hakikatnya. Dalam hal ini, sekurang-kurangnya kita mengetahui “ruang-lingkup” dari arti kata yang bersangkutan. Dengan mencari tahu arti kata “adorasi”, kita mengetahui gambaran kata dan sekaligus menangkap pemahaman kata yang dimaksud.

Berdasarkan arti katanya, “adorasi” dalam bahasa Inggris kata kerja “to adore” berarti: *menyukai, mencintai, memuja, dan menyembah*. Dari empat arti yang diberikan, kita dapat menelusuri lapisan-lapisan arti dan pemaknaannya. *Lapisan pertama* “adorasi” berkaitan dengan sikap menyukai. Sikap adoratif bermula dari rasa suka. Ketika kita mengatakan “suka”, objek yang kita sukai mempunyai daya tarik bagi jiwa kita. Dalam hal ini, kita dapat mengatakan bahwa adorasi bermula dari rasa suka yang disebabkan oleh daya tarik dari objeknya. *Lapisan kedua* “adorasi” adalah mencintai. Kata mencintai lebih dalam maknanya daripada menyukai. Afeksi dalam tindakan mencintai lebih dalam bersauh di dalam jiwa seseorang jika dibandingkan dengan afeksi tindakan menyukai. Kita dapat mengatakan tindakan suka berkaitan dengan daya tarik dari “kulit dari objeknya”, sementara tindakan mencintai berhubungan dengan daya tarik dari “isi dari objeknya”. Dengan kata lain, kepadatan rasa afeksi dari tindakan mencintai lebih padat densitasnya, tetapi afeksi dari tindakan menyukai densitasnya tidak padat. *Lapisan ketiga* “adorasi” merupakan sikap memuja. Ketika orang memuja, sang pujaan mempunyai sesuatu yang lebih. Tindakan memuja terarah kepada objek pujaan yang di dalamnya mempunyai sifat yang unggul dalam dirinya. Sikap memuja terarah kepada “superioritas dari objek pujaan”. Tekanan dari sikap memuja adalah eksistensi dari objek

---

<sup>13</sup> Istilah “adorasi” berakar dari bahasa Latin “adoro” (e, I) yang mempunyai dua arti: *arti relasi antar manusia*: berbicara kepada, memberi hormat kepada raja dan *arti relasi manusia dengan Allah*: memohon sesuatu, menyembah sujud, bersujud kepada Allah, berbakti kepada Allah; sedangkan kata benda “adoratio, onis” (f) berarti “sembah sujud” (Lih. K. Prent CM, et al. *Kamus Latin-Indonesia*, hlm. 19-20)

pujaan. *Lapisan keempat* "adorasi" merupakan tindakan menyembah. Tindakan ini berhadapan dengan objek sesembahan yang absolut dalam dirinya dan sekaligus subjek yang merasa bergantung sepenuhnya secara absolut. Tindakan menyembah merupakan tanggapan atas kehampaan dari subjek yang menyembah berhadapan dengan kesempurnaan dari objek sesembahan. Secara khusus, tekanan makna dari tindakan menyembah adalah subjek yang menyembah yang mengalami rasa ketiadaan berhadapan dengan Sang Ada.

Sementara, kata benda dari "adoration" mengandung arti: cinta yang mendalam, pemujaan, dan penyembahan. Cinta yang mendalam sebagai "adorasi" adalah tindakan mencintai dengan sepenuh jiwa-raga dan berkaitan dengan rasa menghargai dan rasa kedekatan yang dalam. Dalam sebuah rasa adorasi, ada cinta yang mendalam yang dapat berwujud kepada pemujaan dan penyembahan. Ini merupakan wujud dari cinta yang mendalam arti "adorasi". Pemujaan berkaitan dengan hal material yang berwujud, sementara penyembahan berkaitan dengan hal immaterial yang tidak berwujud. Dengan demikian, ada dua dimensi "rasa adorasi" yaitu kepada yang jasmani dan kepada yang rohani. Pemujaan merupakan "rasa adorasi" yang terarah kepada hal yang dapat disentuh, diraba, dilihat, dan didengar. Hal ini dapat berupa benda, makhluk, dan manusia. Sementara itu, penyembahan adalah "rasa adorasi" yang terarah kepada Tuhan yang tidak dapat disentuh, diraba, dilihat, dan didengar. "Adoration" mempunyai wajah ganda, yaitu hal yang materiil dan immateriil

Berkaitan dengan "adorasi", kita diingatkan akan makna adorasi. Apa yang disebut dengan "adorasi": sebuah kata yang kepadanya kata ini mengenal untuk dapat dijelaskan. Tanpa keraguan, adorasi dalam kodratnya dilupakan, tidak dipelihara, dan diarsipkan seperti sebuah dokumen atau direkam seperti sebuah memori. Jika ada sebuah memori atau sebuah dokumen, kemudian kita tidak lagi berbicara "yang tidak dapat diakses": tetapi tidak dapat lagi berbicara tentang alamat yang dituju; tidak dapat lagi menjadi tipe pendekatan ini, tentang kedekatan atau bahkan intimasi dengan apa yang disebut tidak dapat diakses. Kita dapat mengatakan bahwa kita tidak dapat lagi mengakses kepada apa yang tidak dapat diakses. Dalam pengalaman "adorasi", kita mesti

menjaga keutuhan yang tetap. Inilah yang tetap dalam pengalaman adorasi bahwa kita menyentuh, apa yang kita sentuh atau apa yang kadang-kadang tersentuh, atau apa yang menyentuh kita, tanpa sungguh-sungguh kita mengenalnya, meskipun kita tidak menyadarinya. Di sini, kita sedang berhadapan dengan Yang Transenden. Mau tidak mau, makna adorasi yang sesungguhnya berkaitan dengan relasi dalam dunia. Pengalaman adorasi adalah tanggapan batin terhadap "relasi bersentuhan" dengan dunia. Dunia ini menyentuh atau disentuh oleh hal yang tak dapat dibandingkan, sesuatu yang bukan dari dunia ini. Tanpanya dunia bukanlah dunia, tetapi hanyalah alam semesta, yaitu sebuah komposisi dari bagian-bagian yang tersusun dari elemen-elemen dan dimensi-dimensi. Tetapi, dunia bukanlah bagian-bagian, elemen-elemen, atau pun dimensi-dimensi: dunia adalah pertunjukkan tentang yang bereksistensi "sentuhan rasa" yang terbuka kepada hal yang tidak terbatas dari "sesuatu yang berada di luar". Karena itu, "adorasi" merupakan pengalaman akan hal yang tidak terbatas yang berada dalam peristiwa yang terbatas (*The infinite in the finite*).<sup>14</sup>

### ***Getaran Roh Manusia***

*The infinite in the finite* mendefinisikan *pengalaman adorasi*. Perjumpaan antara manusia yang terbatas dan Allah yang tak terbatas menimbulkan pengalaman yang menggetarkan dalam diri manusia. Kita menyebut pengalaman ini sebagai "getaran roh manusia". Dalam kaitannya dengan pengalaman adorasi, getaran ini merupakan inti dari pengalaman adorasi. Pengalaman itu tidak sekadar pengetahuan yang dipersepsi oleh pikiran seseorang, tetapi perasaan yang menggetarkan ke dalam hati seseorang. Kita dapat menyebut perasaan ini sebagai *perasaan religius*, yang merupakan kekhususan dari *pengalaman religius*.<sup>15</sup> merupakan akar dari rasa adorasi.

<sup>14</sup> Bdk. John D. Caputo, *Adoration: The Deconstruction of Christianity II*, film, 2-3.

<sup>15</sup> Kita perlu membedakan istilah "perasaan religius" dan "pengalaman religius", walaupun keduanya menunjuk pada hal yang sama, yaitu relasi manusia dengan Yang Transenden. Pada umumnya, pengalaman religius mengacu pada *peristiwa* yang terjadi yaitu relasi subjek dengan "objek yang transenden". Sementara, perasaan religius lebih menekankan *pengaruh* pada subjek yang mengalami relasi subjek dengan objeknya. Dengan kata, pengalaman

Roh manusia tergetar ketika ia mengalami suatu pengalaman yang cocok dengan dirinya. Pengalaman yang mampu menggetarkan roh manusia adalah pengalaman yang mempunyai "frekuensi gelombang" yang sama antara roh manusia dengan peristiwa yang dialaminya. Peristiwa yang dialami dalam pengalaman religius adalah "perjumpaan dengan Allah" sebagai pribadi yang tak terbatas. Dalam hal ini, getarannya terjadi karena roh manusia pada hakikatnya yang tak terbatas "berjumpa" dengan Allah yang tak terbatas. Dalam hal ini, ada pertemuan dari dua kenyataan yang tak terbatas (roh manusia dan pengalaman akan Allah). "Frekuensi gelombang" yang tak terbatas bertemu dalam diri manusia. Akibatnya adalah roh manusia mengalami "getaran religius" yang merupakan akar dari pengalaman adorasi.

Selanjutnya, Rudolf Otto menjelaskan "getaran roh manusia" dalam empat elemen "emosi religius": *elemen tremendum*, *elemen kekaguman*, *elemen energi*, dan *elemen fascinosum*. Keempat elemen ini dirangkum dalam ungkapan yang digunakan oleh Rudolf Otto sebagai '*mysterium tremendum*' yang dijelaskan sebagai berikut:

The feeling of it [*mysterium tremendum*] may at times come sweeping like gentle tide, pervading the mind with a tranquil mood of deepest worship. It may pass over into a more set and lasting attitude of the soul, continuing, as it were, thrillingly vibrant and resonant, until at last it dies away and the soul resumes 'profane', non-religious mood of everyday experience. It may burst in sudden eruption up from the depth of the soul with spasm and convulsion, or lead to strangest excitements, to intoxicated frenzy, to transport, and to ecstasy. It has its wild and demonic forms and can sink to an almost grisly horror and shuddering. It has its crude, barbaric antecedents and clearly manifestations, and again it may be developed into something beautiful and pure and glorious. It may become the hushed, trembling, and speechless humility of the creature in the presence of - whom or what? In the presence of that which is a *mystery* inexpressible all creatures.<sup>16</sup>

Berdasarkan pengalaman *mysterium tremendum*, Rudolf Otto menjelaskan *elemen tremendum* yang berakar pada "emosi religius" berhadapan dengan Yang Ilahi (*muminous emotion*). Dalam emosi religius

---

religius melihat pengalaman objektif sebagai peristiwa dan perasaan religius menilai pengalaman subjektif sebagai pengalamannya.

<sup>16</sup> Rudolf Otto, *The Idea of the Holy*, hlm 26-27.

ini, ada kekuatan yang mendesak secara misterius. Hal ini ditunjukkan dengan ketertarikan yang kuat berulang kali dilakukan oleh elemen yang bersifat mencekam dan menggetarkan. Rasa menggetarkan tampak kembali dalam sebuah bentuk yang mulia melampaui ukuran bahwa jiwa tidak mampu merumuskan dengan kata-kata dan bergetar secara batin dengan getaran hati yang tidak biasa. Rumusannya adalah "Allah dalam dirinya hadir; hati menjadi damai di hadapan-Nya; merunduk, memuji-Nya secara batiniah". Dalam rumusan ini, rasa menggetarkan dirasakan dengan lebih lembut, walaupun memberikan kesan yang membingungkan akal budi, tetapi bukanlah sesuatu yang tidak dipahami oleh pikiran. Hal ini menjadi sebuah kekaguman mistik dan membebaskan batin sebagai konsekuensinya. Pengalaman ini direfleksikan dalam kesadaran diri bahwa "rasa sebagai ciptaan" telah dilukiskan sebagai perasaan dari ketiadaan personal dan penenggelaman di hadapan objek yang menghembuskan kekaguman secara langsung dialami.<sup>17</sup>

"Rasa sebagai ciptaan" merupakan bagian dari elemen *tremendum*. Rasa ini dapat dirumuskan sebagai "aku bukan apa-apa dan Allah itu segala-galanya". Menurut Rudolf Otto, rasa sebagai ciptaan ini tidak pertama-tama berasal dari *kesadaran akan ketergantungan mutlak* dari diri sendiri sebagai akibatnya dan sebabnya dari Allah, tetapi *kesadaran akan keagungan mutlak* Allah di hadapan diri sendiri. Hal ini merupakan elemen pengalaman *tremendum* yang asal-usulnya dipahami sebagai "kelimpahan tentang kekuasaan Allah" menjadi "kelimpahan tentang keberadaan ciptaan".<sup>18</sup> Dengan ini, kita dapat mengatakan bahwa "rasa sebagai ciptaan" merupakan pengalaman yang membuat getaran roh manusia. Di sinilah, pengalaman adorasi berlangsung.

Dari satu pihak, elemen *mysterium* bersumber pada *elemen kekaguman (awfulness)*. Pengalaman yang menggetarkan jiwa manusia berasal dari rasa kagum terhadap pengalaman *myterium*. Oleh Rudolf Otto, hal disebut sebagai pengalaman yang tidak biasa; artinya, manusia dalam keadaan biasa tidak mampu mengalami rasa kagum terhadap pengalaman yang menggetarkan (*nominous*). Pengalaman ini lebih dari

<sup>17</sup> Bdk. Rudolf Otto, *The Idea of the Holy*, hlm. 30-32.

<sup>18</sup> Bdk. Rudolf Otto, *The Idea of the Holy*, hlm. 35-36.

dari sekadar ketakutan biasa atau ketakutan yang alamiah, tetapi ketakutan yang menggetarkan yang di dalamnya manusia natural berjumpa dengan "sesuatu yang supranatural". Karena itu, pengalaman ini menyiratkan bahwa sesuatu yang misteri menampilkan hal yang tidak jelas di hadapan pikiran dan sekaligus menyentuh perasaan. Rudolf Otto menegaskan bahwa pengalaman ini mengisyaratkan penerapan pertama dari sebuah kategori penilaian yang tidak memiliki tempat dalam dunia natural harian yang berisi pengalaman biasa.<sup>19</sup> Di lain pihak, elemen kekaguman ini merupakan buah dari elemen *myterium*. Dengan kata lain, elemen *myterium* berdampak pada elemen kekaguman. Setelah orang mengalami pengalaman menggetarkan, kekaguman lahir pada saat orang merefleksikan pengalamannya. Merefleksikan berarti melihat kembali pengalaman dengan kaca mata yang baru. Dengan merefleksikan, orang diharapkan mampu melihat pengalamannya secara "jelas dan terbedakan".<sup>20</sup> Hal ini hanya akan terjadi kalau orang telah memiliki jarak dengan pengalamannya, baik jarak dalam arti waktu maupun perasaan. Dengan melihat pengalaman yang menggetarkan secara "jelas dan terbedakan", biasanya rasa kagum mengiringi sebagai buah dari pengalaman *mysterium* yang telah direfleksikannya.

René Descartes menegaskan kekaguman sebagai motor dari "pengalaman adorasi". Pertama, kita secara alamiah kagum kepada sesuatu yang melampaui keberadaan kita.<sup>21</sup> Berdasarkan pernyataan Descartes, kita dapat mengatakan bahwa kekaguman lahir dari perbedaan eksistensi antara subjek dan objek. Perbedaan ini bukanlah perbedaan sejajar, tetapi tidak sejajar: objek lebih tinggi dari subjek. Karena karakternya ini, pengalaman kagum dalam pengalaman adorasi bersifat transenden. Descartes menegaskan bahwa ketika kita pertama kali mengalami objek yang memberikan kejutan kepada kita, dan kita menilainya sebagai hal yang baru, atau sungguh-sungguh berbeda dari apa yang kita kenali sebelumnya atau dari apa yang kita pikirkan

<sup>19</sup> Bdk. Rudolf Otto, *The Idea of the Holy*, hlm. 29.

<sup>20</sup> "Jelas dan terbedakan" adalah istilah René Descartes, yaitu "clair et distinct" yang menjadi cara berfungsinya. Istilah "clair" menekankan kejelasan *objek dalam dirinya sendiri* dan kata "distinct" memberikan kejelasan bahwa objek bersangkutan berbeda dengan objek-objek lainnya (*objek berhadapan dengan objek lainnya*).

<sup>21</sup> Bdk. René Descartes, *Metaphysics*, I, VI, 231; John M. Morris, *Descartes Dictionary*, 245.

seharusnya, hal ini membuat kita mengalami kekaguman.<sup>22</sup> Karena itu, kekaguman adalah sebuah kejutan yang tiba-tiba dari jiwa manusia, yang menyebabkannya kembali untuk mempertimbangkan dengan perhatian objek-objek yang tampak jarang dan luar biasa.<sup>23</sup>

Selain elemen kekaguman, elemen *myterium* menghasilkan *elemen energi*. Dalam elemen kekaguman, subjek mengalami “Yang Transenden” yang berbeda dengan dirinya dan melampaui dirinya. Dalam pengalaman ini, masih ada distansi antara subjek dan objeknya; tetapi subjek merasakan perbedaan, keunikan, dan kedaulatan dari kehadiran “Yang Transenden”. Sementara, dalam elemen energi, subjek mengalami “Yang Transenden” sebagai yang menggerakkan dirinya untuk bersatu dengan-Nya. Orang yang mengalami elemen energi dalam pengalaman akan Yang Transenden akan menghidupi “inspirasi” dari pengalamannya. Elemen ini dialami sebagai energi yang menggerakkan subjek sehingga kecenderungannya adalah menghilangkan distansi antara subjek dan objeknya. Seolah-olah, elemen energi ini bertujuan mempersatukan subjek dengan Yang Transenden.

Rudolf Otto melukiskan elemen energi sebagai vitalitas, kegairahan, kehendak, kekuatan, gerakan, aktivitas, dan dorongan. Walaupun wujudnya bermacam-macam, ia menekankan bahwa elemen energi mengarah kepada persatuan dalam keagungannya dengan energi ini. Dalam arti, sebuah kekuatan yang tidak mengenal batas dan tetap, tetapi bersifat aktif, mendesak, memaksa, dan hidup. Pengalaman dalam elemen energi ini berlangsung secara nyata dalam pengalam mistisisme. Menurut Otto, elemen energi itu sangat hidup dan menjadi faktor yang menentukan dalam mistisisme volutaristis, yaitu mistisisme cinta. Mistisisme ini dapat dilihat dengan sangat jelas dalam “api yang membakar” dari cinta. Dalam desakan energi, cinta mistikus mengidentikkan kemesraan cinta Ilahi dengan kemarahan kudus Allah

<sup>22</sup> Bdk. René Descartes, *The Passions of the Soul*, II, 53, XI, 373; John M. Moris, *Descartes Dictionary*, 246.

<sup>23</sup> Bdk. René Descartes, *The Passions of the Soul*, II, 70, XI, 380; John M. Moris, *Descartes Dictionary*, 246.

yang menghanguskan dan membakar jiwa! Ini adalah energi yang sama, yaitu kemesraan dan kemurkaan, hanya diarahkan berbeda.<sup>24</sup>

Ketiga elemen memuncak pada elemen *fascinosum*. Jika elemen *tremendum* menyatakan pengalaman “kontak langsung” dengan Yang Transenden; elemen kekaguman menyatakan perbedaan antara subjek dengan Yang Transenden; dan elemen energi merupakan pengaruh yang diberikan dari pengalaman perjumpaan subjek dan Yang transenden, elemen *fascinosum* menekankan respon subjek terhadap Yang Transenden. Pengalaman dengan Yang Transenden membangkitkan daya tarik. Ini adalah elemen daya tarik yang mempunyai dua dimensi. Dalam pengalaman religius seseorang: di satu pihak, Yang Transenden menyingkapkan “daya tariknya” kepada subjek; di lain pihak, subjek menangkap “daya tarik” yang diwahyukan oleh Yang Transenden.

Elemen *fascinosum* digambarkan sebagai “Cinta semata-mata dan kepercayaan belaka, demi seluruh kemuliaan dan kebahagiaan yang dipancarkan, tidak menjelaskan pada kita bahwa momen keterpesonaan yang bekerja dalam pujian terdalam dari hati kita”. Ini menandakan elemen *fascinosum* bekerja secara misterius dalam jiwa kita. Rudolf Otto menyatakan bahwa ini adalah tempat elemen *fascinosum* ditemukan.

### Getaran Ganda Adorasi

Rasa Adorasi mesti menyentuh jiwa manusia. Rasa tersentuh ini merupakan indikasi ada pengalaman religius dalam rasa adorasi, yaitu perjumpaan dengan Allah. Perjumpaan ini adalah pengalaman luar biasa yang mampu menyentuh dan selanjutnya menggetarkan jiwa berkat

---

<sup>24</sup> Bdk. Rudolf Otto, *The Idea of the Holy*, hlm. 29; Identifikasi pengalaman kemesraan cinta ilahi dan kemarahan Kudus Allah terjadi karena seorang mistik mengalami “pathos Dei”, yaitu seorang mistikus ikut menderita bersama dengan Allah. Dalam pengalaman mistik, kemesraannya dengan Allah menyatukan jiwa mistikus dan hati Allah. Akibatnya, keprihatinan Allah terhadap dunia menjadi keprihatinan mistikus. Kemarahannya kepada dunia tidak didorong oleh rasa emosionalnya, tetapi rasa sehat-seperasaannya dengan Allah karena martabat hidup manusia diinjak-injak oleh sesamanya. Inti kemarahan seorang mistik adalah keadaan hidup manusia yang tidak sesuai dengan kehendak Allah, seperti dipikarkan St. Irenaeus: “Gloria Dei homo vivens” (Kemuliaan Allah adalah keperluan martabat hidup manusia).

pengalaman religius yang adalah pengalaman menggetarkan dalam hidup manusia.

Tiang dasar dari rasa adorasi berada dalam seluruh pengalaman religius. Pengalaman ini merupakan fakta bahwa manusia mempunyai sifat ganda dan dihubungkan dengan dua wilayah pemikiran: sebuah "wilayah yang mencakup" dan "wilayah yang memperdalam".<sup>25</sup> *Wilayah yang mencakup* merupakan gerakan jiwa yang merasakan kehadiran Allah dalam pengalaman adorasi berhadapan dengan keagungan Allah. Wilayah ini dapat digambarkan sebagai jiwa yang memeluk totalitas eksistensi dari Sang Pencipta. Sementara, *wilayah yang memperdalam* adalah gerakan jiwa yang merasakan kehadiran dirinya dalam rasa adorasi berhadapan dengan keagungan Allah. Dalam wilayah yang memperdalam ini, jiwa mengakui kekecilan dirinya berhadapan dengan keagungan Allah. Dalam wilayah ini, kita dapat membayangkan jiwa yang memasuki ruangan dirinya yang kecil.

Dua wilayah ini menjadi gerakan ganda dalam jiwa. Hal ini disebut sebagai gerakan ganda dalam jiwa karena terjadi secara serentak dalam pengalaman adorasi. Artinya, gerakan ini hadir secara bersamaan walaupun tidak selalu dirasakan bersamaan. Kadang-kadang gerakan yang satu lebih dominan dari gerakan yang lain. Walaupun gerakan yang satu lebih menonjol daripada yang lain tidak berarti gerakan yang lain tidak ada. Jika gerakan yang satu tampak ke luar, maka gerakan jiwa yang lain ada ke dalam dan sebaliknya. Intinya, gerakan jiwa disebut ganda karena mereka ada bersama dan satu sama lain saling mengadaikan keberadaannya.

### ***Getaran Rasa Keagungan***

Rasa keagungan itu berakar pada rasa kagum yang bermula dari rasa yang mengatasi keberadaan kita. Ketika kita kagum pada suatu karya seni, kita sedang menyatakan bahwa karya seni tersebut mengatasi

---

<sup>25</sup> Penulis membandingkan pendapat dari William James dalam pernyataannya "...man has a dual nature, and is connected with two spheres of thought..." Dua bidang pemikiran ini, penulis menghubungkan dengan "rasa adorasi" sebagai "pengakuan akan Allah" dan "pengakuan akan diri" (Bdk. William James, *The Varieties of the Religious Experience*, hlm. 80-81).

kemampuan kita untuk membuatnya.<sup>26</sup> Demikian juga, ketika kita kagum pada permainan sirkus, kita sedang menyatakan bahwa kita tidak mampu melakukan permainan tersebut karena mengatasi kemampuan kita. Demikianlah, rasa kagum mengindikasikan adanya “ada sesuatu yang mengatasi kita”.

Rasa keagungan adalah partikularitas dari rasa kagum. Jika *rasa kagum* terarah kepada ciptaan, maka *rasa keagungan* terarah kepada Sang Pencipta. Ketika kita *kagum* melihat bintang-bintang di langit pada waktu malam, kita sekaligus menyatakan rasa kagum pada bintang-bintang sebagai ciptaan, tetapi juga kita mengalami *rasa keagungan* ketika kita menyadari Sang Pencipta di balik bintang-bintang itu. Pada umumnya, rasa kagum terhadap suatu karya tertentu selalu menyeret pikiran kepada pelaku yang membuatnya. Di sini, berlaku logika tentang sebab-akibat bahwa suatu akibat ada yang menyebabkannya; suatu karya tertentu, ada yang membuatnya. Berkaitan dengan hal ini, rasa kagum atau rasa keagungan berada dalam wilayah logika tentang sebab-akibat.

Rasa keagungan itu mempunyai arahnya kepada Allah. Selanjutnya, rasa keagungan menjadi rasa adorasi ketika rasa keagungan mampu menggetarkan jiwa manusia. Dalam dirinya sendiri, rasa keagungan mestilah sebuah rasa yang menggetarkan. Yang membuat rasa keagungan menggetarkan jiwa karena ada pengalaman akan “sesuatu yang di luar sana”. Rasa kagum berarti perjumpaan dengan “sesuatu yang bukan diriku”. Ketika kita mengalami rasa keagungan, kita sedang berhadapan sesuatu yang kita tidak mampu melakukannya, atau pengalaman yang menyentuh kedalaman rohani, atau Pribadi yang sungguh memukau jiwa. “Sesuatu yang di luar sana” adalah kenyataan yang tidak terbatas (*infinity*). Dengan kata lain, rasa keagungan merupakan pengalaman akan kenyataan yang tidak terbatas (*infinity*) dan kenyataan yang terbatas (*finity*). Relasi antara yang terbatas (kita) dan

---

<sup>26</sup> Rasa kagum hadir ketika seseorang menikmati sebuah karya seni. Ungkapanannya adalah “luar biasa”. Ungkapan “luar biasa” ini bisa diterapkan berkaitan dengan *subjek seni*, yaitu orang yang membuat karya seni (seniman). Lebih daripada itu, ungkapan ini diujukan kepada *objek seni*, yaitu estetika karya seni yang dihasilkan. Ketika orang mengalami rasa kagum terhadap karya seni karena orang melihat *keindahan* karya seni. Berhadapan dengan keindahan, kita bereaksi dengan rasa kagum. Tanggapan yang tepat berhadapan dengan keindahan adalah kelaguman (rasa kagum).

yang tak terbatas (Allah) dalam perwujudan dari proses eksterioritas sebagai “sesuatu yang di luar sana”. Proses eksterioritas merupakan perwujudan kepada superioritas; Proses ini tidak berada dalam diri kita yang terserap dalam rasa kekaguman, tetapi kita sedang merasakan wilayah ketidakterbatasan, yaitu mencicipi ketidakterbatasan, tetapi kita tetap berada dalam rasa kita. Rasa kekaguman dapat disebut sebagai proses eksterioritas yang di dalamnya mengalami ketidakterbatasan sebagai “kerinduan akan Sesuatu yang Tak Terbatas” (*the Desire for Infinity*).<sup>27</sup> Rasa kekaguman seperti inilah yang mampu menggetarkan jiwa sebagai perwujudan dari rasa adorasi.

Adorasi sebagai getaran rasa kekaguman adalah perjumpaan akan sesuatu yang lain dari diriku. Perjumpaan ini dialami sebagai sesuatu yang berbeda sepenuhnya dari keberadaanku. Kita dapat mengatakan bahwa rasa kekaguman menjadi adorasi karena perjumpaan itu adalah perjumpaan yang diwarnai oleh keberbedaan yang esensial. Keberbedaan itu terdapat pada “aku dalam keterbatasanku” dan “Sesuatu yang Lain dalam ketidakterbatasannya”. Dalam keberbedaan yang esensial ini, “Sesuatu” itu menyatakan dirinya sebagai “Yang Lain” (*the Other*). Keberlainan dari “Sesuatu yang Lain” tidak bergantung pada kualitas yang membedakan antara Dirinya dan aku, karena pembedaan dari kodrat ini menyiratkan secara tepat antara kita. Dalam hal ini, “Sesuatu yang Lain” tinggal dalam ketidakterbatasan-Nya yang transenden sebagai Sesuatu yang Asing secara tidak terbatas. Kehadiran dalam penampakan-Nya memberikan kepada kita bahwa penghayatan iman diperbaharui dan relasi dengan ciptaan dikembangkan dalam pandangan yang baru. Inilah makna perjumpaan yang membangkitkan rasa adorasi. Mau tidak mau, rasa adorasi disebabkan oleh perjumpaan akan “Yang Lain”. Jika rasa adorasi merupakan hasil dari perjumpaan akan Yang Lain dalam ketidakterbatasan, maka pengalaman Yang Lain dalam perbedaan yang

---

<sup>27</sup> “To push being as exteriority is to apprehend infinity as the Desire for Infinity, and thus to understand that the production of infinity calls for separation, the production of the absolute arbitrariness of the I of the origin” (Lith. Immanuel Levinas, *Totality and Infinity*, hlm. 292).

esensial mengundang kita untuk mengakui keberbedaan dalam ketidakterbatasan-Nya.<sup>28</sup>

Ketika orang mengalami rasa kekaguman akan Allah, secara tidak disadari, ia sedang mengakui eksistensi-Nya. Bagaimanapun, rasa kekaguman adalah sebuah tindakan pengakuan. Rasa kekaguman ini menyatakan tentang pengakuan akan Allah yang tidak terbatas. Dalam rasa kekaguman, kita sedang menyatakan bahwa eksistensi Allah yang tak terbatas itu berbeda dengan eksistensi kita. Dalam rasa kekaguman yang adalah pengakuan akan Allah, ada dua gerakan di dalamnya. *Dari satu pihak*, pengakuan menyatakan bahwa subjek yang lain diafirmasi keberadaannya. Ketika kita mengakui Allah, kita sedang menyatakan bahwa Allah itu ada; Allah itu bereksistensi. *Di lain pihak*, pengakuan menyatakan bahwa subjek yang lain menjadi bagian dari diriku. Alasannya jelas, karena aku adalah subjek yang mengakui. Pada saat kita mengakui Allah dalam rasa kekaguman kita, Allah menjadi bagian diri kita dalam sikap pengakuan kita. Ungkapan “pengakuan” ini sangat jelas maknanya berkaitan dengan kata “pengakuan” yang berarti “menjadi bagian dari aku”. Dalam dua gerakan ini, sikap adoratif menunjukkan rasa kekaguman yang sejati. Orang yang menghayati sikap adoratif melakukan dua gerakan pengakuan: Allah diafirmasi keberadaannya dan Allah menjadi bagian dirinya.

### **Getaran Rasa Kecil**

Rasa kecil adalah tanggapan dari perjumpaan dengan keagungan Allah. Tidak otomatis, jiwa yang berjumpa dengan pengalaman yang transenden bisa mengalami rasa kecil. Rasa kecil hanya dialami dalam jiwa yang mengalami totalitas dirinya, yaitu jiwa terserap dalam pengalaman akan keagungan Allah. Jiwa yang total mengandaikan sikap polos seperti anak kecil sehingga jiwa mudah tersentuh oleh pengalaman yang mengagumkan. Jiwa yang total tidak memiliki sikap *a priori* terhadap pengalamannya. Jiwa tertentu bisa bersikap *a priori* jika berhadapan dengan pengalaman yang mengagumkan bila peristiwanya

---

<sup>28</sup> Bdk. Levinas menjelaskan perjumpaan dengan “Yang Lain” dalam perbedaan yang esensial dalam pemikirannya tentang “Infinity and the Face” (Lih. Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity*, hlm. 194-197).

dianggap sudah biasa. Bagi para nelayan yang setiap hari melihat *sunset* atau *sunrise*, mereka tidak lagi melihat keagungan *sunset* atau *sunrise*. Demikian juga, orang-orang yang tinggal di pergunungan dengan pemandangannya yang indah, menghayatinya sebagai hal yang biasa. Bila orang ingin mengalami jiwa yang hadir dalam totalitasnya, ia mesti menghayati seperti "anak kecil". Anak kecil berjiwa polos karena ia tidak *a priori* terhadap pengalamannya. Seorang anak kecil selalu mengalami kekaguman dengan pengalaman-pengalaman yang dijumpainya. Jiwa polos seperti anak kecil mampu hadir dalam totalitasnya yang membuat jiwa mengalami keagungan Allah.

Rasa kecil merupakan buah dari keagungan Allah. Ketika orang mengalami rasa kecilnya, sebenarnya ia pertama-tama sedang mengalami Allah yang tidak terbatas. Ketidakterbatasan Allah ini menyebabkan pengakuan akan dirinya yang kecil. Di dalam rasa kecil, orang sedang mengakui bahwa ia tidak mampu berlaku seperti Allah yang tak terbatas. Karena itu, rasa kecil menyatakan bahwa aku tidak pantas menjadi bagian ketidakterbatasan Allah, tetapi aku hanya pantas mengakui keterbatasan diriku. Pengalaman ini merupakan sikap adoratif yang sejati yang di dalamnya ada pujian akan ketidakterbatasan Allah dan pengakuan akan keterbatasan diri.

Rasa kecil hanya terjadi jika ada kejujuran batin. Dalam hal ini, rasa kecil mengandaikan kejujuran batin akan pengalaman berhadapan dengan Allah yang tak terbatas. Akibatnya, rasa kecil juga mengandaikan kejujuran batin akan ketidakberdayaan diri sebagai makhluk yang terbatas. Tanpa kejujuran batin, rasa kecil bisa dipadamkan dari jiwa orang yang mengalaminya. Bagi orang ateis, ia sudah menutup dirinya untuk tidak mengakui eksistensi Allah. Berjumpa dengan pengalaman yang transenden, orang ateis mungkin sekali akan bersikap rasionalisasi terhadap pengalaman batinnya. Ia akan berusaha menjelaskan pengalaman yang transenden sebagai peristiwa natural belaka. Dalam ketidakjujuran batinnya, ia barangkali akan menyatakan bahwa pengalaman yang transenden bukanlah peristiwa supranatural. Di sinilah, rasa kecil merupakan ungkapan kejujuran batin. Artinya, rasa kecil adalah rasa asali berkaitan dengan pengalaman yang transenden. Demikian juga, rasa kecil adalah rasa alamiah yang dimiliki manusia

berhadapan dengan Allah yang tak terbatas. Sebaliknya, penyangkalan terhadap rasa kecilnya, orang sedang menghayati rasa palsu dan rasa tidak alamiahnya. Itulah ketidakjujuran rasa religius. Dalam hal ini, sikap adoratif mesti mengandaikan kejujuran batin berhadapan dengan Allah yang tidak terbatas. Tanpa kejujuran batin, sikap adoratif akan kehilangan hakikatnya.

Rasa kecil itu berhubungan dengan pengakuan diri. Dalam pengakuan diri, orang yang merasa terbatas bisa berupa pengalaman ketidakberdayaan. Dengan pengalaman tidak berdaya, rasa kecil mau tidak mau terarah kepada Allah; Allah menjadi sumber pengharapan dalam rasa kecil karena sifat tidak terbatasnya. Pengalaman tidak terbatas dalam diri manusia adalah kerinduan akan Allah yang tidak terbatas. Dalam keadaan ini, ada hubungan relasional antara “rasa keagungan” dan “rasa kecil”. Pertama-tama, rasa kecil adalah buah dari rasa keagungan. Rasa kecil tidak bisa dilepaskan dari rasa keagungan. Rasa kecil mengandaikan rasa keagungan dibaliknya. Tidak ada rasa kecil yang berdiri sendiri tanpa diawali oleh rasa keagungan. Dalam hal ini, semakin orang mengakui keagungan Allah, semakin ia mengakui kekecilannya di hadapan Allah. Menurut Rudolf Otto, rasa kecil ini bukanlah “momen ketiadaan”, tetapi “sukacita yang tak terlukiskan dan “rasa ditinggikan dalam kekecilan”. Sulitlah untuk melukiskan sepenuhnya pengalaman ini. Pengalaman rasa kecil ini seperti efek dari orkestra yang meriah ketika seluruh bagian-bagian suara musik telah melebur ke dalam satu harmoni yang begitu menyentuh dan meninggalkan kesan kepada pendengarnya.<sup>29</sup>

### **Karakter Rasa Adorasi**

Sekarang, kita mau berbicara tentang karakter rasa adorasi. *Di satu pihak*, pembahasan tentang “rasa keagungan” dan “rasa kecil” merupakan bagian fenomena dari karakter adorasi. Dalam kedua getaran rasa tersebut, karakter rasa adorasi tampak dalam gejala-gejalanya. Pada saat kita menyebut sebagai fenomena karakter adorasi, kita sedang berurusan dengan apa yang tampak dalam pengalaman (*the phenomenal*

---

<sup>29</sup> Rudolf Otto mengutip pernyataan William James (Rudolf Otto, *The Idea of the Holy*, hlm. 51).

thing). Apa yang disebut tampak merupakan pengalaman seseorang yang berkaitan dengan sesuatu yang transenden.

Di lain pihak, kedua getaran rasa itu menyentuh jiwa manusia yang menjadi rasa adorasi dan sebaliknya rasa adorasi menyentuh jiwa manusia. Kita dapat mengatakan bahwa rasa adorasi ini merupakan perasaan religius yang berasal dari pengalaman tentang hal yang transenden. Dalam hal ini, rasa adorasi mengandaikan adanya struktur jiwa dalam diri manusia. Di sini, struktur jiwa yang memungkinkan rasa adorasi merupakan *noumena* yang menjadi karakter adorasi (*the noumenal thing*). Berdasarkan hal ini, pertama-tama kita perlu berbicara tentang struktur jiwa sebagai *locus* dari rasa adorasi.

### **Struktur Jiwa**

Manusia yang hidup di dalam dunia ini mempunyai dua bagian dalam jiwa dan badannya. Jiwa merupakan bagian yang esensial dari manusia yang menjadikan “aku sebagai aku”. Jiwa adalah bagian dari hidup mental yang berkaitan dengan manusia yang di dalamnya jiwa memungkinkan orang bisa berpikir, merasa, dan memilih.<sup>30</sup> Berdasarkan deskripsi ini, kita mempunyai dasar penjelasan tentang struktur jiwa dengan dua alasan. *Pertama*, jiwa merupakan bagian esensial dari hidup manusia yang tanpanya manusia kehilangan hakikatnya. Dengan jiwa, manusia menjadikan dirinya “aku sebagai aku”. *Kedua*, jiwa merupakan bagian dari hidup mental. Dengan pernyataan ini, kita mendapatkan pendasaran bahwa rasa adorasi merupakan peristiwa mental dalam jiwa dan sekaligus mengandaikan struktur jiwa di dalamnya.

Jika manusia memiliki rasa adorasi dalam sikap mengakui akan keagungan Allah (*God is everything*) dan sekaligus mengakui kekecilan diri (*I am nothing*), hal ini mengandaikan keterarahan jiwa kepada Allah. Keterarahan jiwa ini memungkinkan jiwa untuk mengalami rasa adorasi dalam dirinya. Keterarahan ini bukan sekadar “peristiwa belaka”, tetapi keterarahan ini menyangkut “struktur jiwa”. Artinya, keterarahan jiwa kepada Allah bukan sekadar “peristiwa kebetulan” dalam pengalaman

---

<sup>30</sup> Lih. Richard Swinburne, “Soul, Nature, and Immortality”, dalam Edward Craig (ed), *The shorter Routledge Encyclopedia of Philosophy*, hlm. 982.

seseorang, melainkan keyataan terdalam dari jiwa seseorang. Dalam struktur jiwa, keterarahan jiwa kepada Allah bersifat hakiki bahwa keterarahan ini merupakan kodrat jiwa yang mau tidak mau mengarah kepada Allah. Kita dapat mengatakan bahwa keterarahan jiwa kepada Allah merupakan keharusan yang berasal dari kodrat jiwa itu sendiri.

Keterarahan jiwa kepada Allah sebagai struktur jiwa ditandai dengan kerinduan akan Allah. Dengan kata lain, kerinduan jiwa akan Allah merupakan penampakan dari struktur jiwa dalam diri seseorang. St. Agustinus memberikan kesaksian ini: "Engkau menciptakan kami untuk diri-Mu dan hatiku belum tenang sebelum beristirahat dalam Engkau".<sup>31</sup> Berdasarkan kesaksian St. Agustinus ini, kita dapat menyatakan bahwa *penciptaan manusia diperuntukkan bagi Allah*. Peruntukan ini bukanlah demi kepentingan Allah, melainkan demi kepentingan manusia, yaitu keterarahan kodrat manusia kepada Allah. Dari kodratnya, manusia tidak bisa dipisahkan dari Allah. Gambaran ini seperti air: sekalipun ada di mana-mana, air dari kodratnya akan mengalir ke tempat yang lebih rendah. Demikianlah jiwa, sekalipun hidup dengan berbagai urusannya, jiwa mempunyai kecenderungan yang terarah kepada Allah. Pernyataan berikutnya menyatakan bahwa *jiwa manusia hanya akan tenang berada dalam Allah*. Kecenderungan manusia yang mencari kepuasan jiwa dalam hal duniawi, justru jiwa tidak mendapatkan kepuasannya. Semakin jiwa mencari kepuasan dirinya di luar Allah, semakin jiwa tidak puas akan dirinya. Hal ini dapat digambarkan seperti air yang dituangkan ke gurun pasir; seberapa pun banyaknya air yang dituangkan akan hilang karena diserap pasir. Keadaan ini menganalogikan bahwa kepuasan sejati jiwa hanya berada di dalam Allah. Selanjutnya, Hendri Suso mempertegas ketertarikan jiwa kepada Allah sebagai struktur jiwa. Ia menyebutnya sebagai "rahmat yang mendahului" (*the prevenient grace*). Inilah deskripsinya:

Loving, tender Lord! My mind has from the days of my childhood sought something with *an earnest thirst of longing*, Lord, and what that is have I not yet perfectly apprehended. Lord, I have now for many a year been in hot pursuit of it, and never yet have I been able to succeed, for I know not aright what it is. And yet *it is something that draws my heart and my soul after it*, and

<sup>31</sup> Lih. Agostino d'Ippona, *La Confession*, hlm. 17.

without which *I can never attain to full repose*. Lord, I was fain in the earliest days of my childhood to seek it among created things, as I saw others before me do. And *the more I sought, the less I found it*: and the nearer I went, the further I wandered from it.... Now my heart rages for it, for fain would I possess it.... Woe is me! .... What is this, or how is it fashion, that plays within me in such *hidden wise*.<sup>12</sup>

Berdasarkan deskripsi Suso, kita dapat menyatakan bahwa ketertarikan jiwa kepada Allah merupakan kerinduan yang begitu dalam (*an earnest thirst of longing*). Kerinduan ini menarik jiwa untuk mencari sesuatu yang begitu menggelisahkan dirinya dan kegelisahan ini tidak pernah mencapai ketenangannya. Tetapi ketika pencarian jiwa sebagai perwujudan akan ketertarikan jiwa kepada Allah dilakukan, orang akan mengalami pengalaman yang paradoksal. Semakin orang mencari, semakin orang sedikit menemukan; semakin orang mendekat, semakin orang merasa jauh. Dalam pengalaman ini, petualangan rohani menjadi hal yang tak terhindarkan untuk menghayati pengalaman paradoksal dalam hidup manusia. Karena itu, ketertarikan jiwa kepada Allah dalam pengalaman paradoksal ini merupakan kebijaksanaan tersembunyi (*in such hidden wise*).

### ***Tiga Karakter Dasar***

Pembicaraan tentang tiga karakter dasar dapat dilihat dari dua sisi. *Dari satu sisi, suatu struktur mengandaikan elemen-elemen yang menyusunnnya*. Dapat kita katakan, struktur jiwa tersusun atas tiga elemen dasar: "elemen subjektif, elemen objektif, dan elemen transenden". *Dari lain sisi, suatu pengalaman dicirikan oleh karakter-karakternya*. Berdasarkan hal ini, pengalaman rasa adorasi sebagai keterarahan jiwa kepada Allah mengandaikan karakter-karakter di dalamnya. Dalam hubungan dengan pengalaman jiwa yang terarah kepada Allah, kita dapat menyebutnya sebagai tiga karakter dasar: "karakter subjektif, karakter objektif, dan karakter transenden". Dengan kata lain, kita akan menyebut tiga elemen dasar, bila berkaitan dengan struktur jiwa dan kita akan menyebut tiga karakter dasar, bila berhubungan dengan keterarahan jiwa

---

<sup>12</sup> Rudolf Otto mengutip pernyataan Hendrik Suso (Rudolf Otto, *the Idea of the Holy*, hlm. 133).

kepada Allah sebagai kodrat dari struktur jiwa. Karena kita sedang membahas keterarahan jiwa kepada Allah, maka kita akan menggunakan terminologi tiga karakter dasar ini.

*Karakter pertama adalah subjek yang mengalami Allah* (karakter subjektif). Subjek yang mengalami Allah merupakan titik tolak dari setiap pengalaman. Benarlah bahwa subjek adalah pusat dari kenyataan; tanpa subjek, tidak ada kenyataan dunia. Subjek sebagai pusat kenyataan mau menyatakan bahwa subjek adalah pusat kesadaran. Di dalam subjek, kesadaran menjadi hadir dan dialami. Karena kesadaran ini, setiap pengalaman mempunyai maknanya dalam diri manusia. Demikianlah, rasa adorasi merupakan kesadaran akan keterarahan jiwa kepada Allah. Dalam rasa adorasi, subjek mengalami tentang keagungan Allah dan sekaligus kekecilan dirinya dalam pusat kesadarannya.

Karakter subjektif dalam rasa adorasi ini dipengaruhi oleh kondisi subjek. Walaupun pengalamannya sama, tidak setiap subjek akan mengatakan hal yang sama. Pengalaman yang sama akan ditentukan oleh partisipasi subjek terhadap pengalamannya. Partisipasi subjek dalam pengalaman ini merupakan perwujudan dari kondisi subjek. Kondisi subjek ini bisa dipengaruhi oleh kemampuan subjek, keadaan subjek, dan interpretasi subjek. Sekurang-kurangnya tiga hal ini yang membentuk kondisi subjek dalam karakter subjektif dalam rasa adorasi yang adalah pengalaman akan Allah yang membangkitkan rasa keagungan dan rasa kecil. Lebih jauh, pengalaman akan Allah bisa menjadi "bukti eksistensi" sekurang-kurangnya "bukti personal" yang dialami secara subjektif. Kurang lebih, Mario Pangallo menegaskan hal ini dalam pernyataannya: "Jika Allah dialami sebagai yang absolut, tak terpahami, dan tak terbayangkan dalam hakikat-Nya, kita wajib mengakui apa pun jalan yang ditempuh itu harus melampaui pengalaman empiris dalam dinamisme refleksif dalam pengalaman yang melampaui pengalaman itu sendiri".<sup>33</sup>

Mau tidak mau, karakter subjektif berkaitan dengan ekspresi rasa adorasi. Ungkapan ini menjadi bagian dari manusia sebagai makhluk berbahasa. Lebih jauh, bahasa sebagai ungkapan komunikasi merupakan

<sup>33</sup> Lih. Mario Pangallo, *Il Creatore del Mondo*, hlm. 39

tuntutan manusia sebagai makhluk sosial. Dengan kata lain, konsekuensi dari makhluk sosial adalah bahwa manusia mesti mengkomunikasikan dirinya dalam bahasa. Ketika subjek mengalami pengalaman akan Allah, subjek bisa merumuskan dalam bahasa yang digunakan. Tetapi bahasa tidak mewakili pengalaman dengan segala rasanya. Pada umumnya, bahasa sebagai ekspresi pengalaman melakukan dua tindakan, yaitu mengungkapkan dan sekaligus menyembunyikan. Ini baru soal bahasa sebagai ekspresi pengalaman pada umumnya. Apalagi, bahasa yang mau mengekspresikan pengalaman akan Allah, pasti akan jauh lebih sulit. Kita dapat menyimpulkan bahwa apa yang dialami subjek adalah jauh lebih kaya daripada apa yang dirumuskan dalam bahasa. Bahasa dalam pengalaman subjektif tidak mampu menampung segala kekayaannya; bagaimanapun, setiap pengalaman subjektif selalu menyimpan misterinya.

*Karakter kedua adalah Allah yang dialami subjek (karakter objektif).* Jika dalam karakter subjektif, subjek merupakan “pusat kesadaran”. Dalam karakter objektif, Allah adalah “sasaran kesadaran” dari subjek; subjek yang sadar akan Allah. Karakter subjektif menekankan “ada yang terjadi dalam subjek”, sedangkan karakter objektif menegaskan “penyebab yang terjadi dalam subjek”. Karakter objektif ini mau menegaskan bahwa pengalaman akan Allah bukanlah rekayasa dari subjek yang mengalami. Dalam karakter objektif, subjek tidak menyebabkan dirinya, tetapi subjek disebabkan sesuatu di luar dirinya, yaitu pengalaman akan Allah. Penyebab di luar dirinya ini membuat subjek mengalami rasa kekaguman akan Allah dan rasa kecil dalam diri orang yang mengalaminya.

Dalam karakter objektif, Allah merupakan peristiwa objektif yang berarti Allah ada di luar subjek yang mengalami. Rasa adorasi menegaskan bahwa Allah dialami sebagai “Pribadi yang lain dari subjek”. Keberlainannya ini sungguh-sungguh lain yang membuat jurang perbedaan antara Allah dan subjek. Karena itu, karakter objektif adalah jurang yang tak terjembatani karena Allah adalah Pribadi yang tak terbatas, sedangkan subjek adalah pribadi yang terbatas. Keberlainan antara Allah dan subjek sebagai “jurang yang tak terjembatani” oleh John

Haught disebut sebagai “ketidakhadiran Allah” (*the absence of God*). Inilah pernyataannya:

Therefore, that God is not easily accessible to our senses or to our whims and wishes should be no more of a scandal than that the dimension of depth is incapable of being brought under our comprehending control. That God cannot be brought into objectifying focus is no more remarkable than that the source of our courage is not always as available to us as are tools and other manipulable objects of our experience. God is not one object among others in our experience. Rather, God may be understood as the ultimate horizon which makes all our experience possible in the first place. Therefore, it may not be appropriate for us to speak of an “experience” of God, if we mean “experience” in the ordinary sense of the term. God’s presence is unobtrusive. The divine does not force itself into the range of objects or event that make up the content of our ordinary experience. Instead, God may be “thought of” as the inexhaustible depth and ground out of which all of our experience arise.<sup>34</sup>

John Haught menyadarkan kita bahwa pengalaman akan Allah dalam rasa adorasi itu bukanlah pengalaman inderawi. Lebih tepat, kita menyebutnya sebagai pengalaman iman karena pengalaman ini melampaui pengalaman inderawi. Selanjutnya, ia menyadarkan kita bahwa objektivitas akan pengalaman Allah itu sebagai ketidakhadiran Allah.

*Karakter ketiga adalah objek yang dialami bersifat transenden.* Jika karakter objektif Allah, menurut John Haugt, adalah “ketiadaan Allah” dalam objektivitasnya, maka kita perlu melengkapinya dengan karakter transenden; bahwa Allah bereksistensi secara objektif dalam karakter transenden-Nya. Dalam pemahaman objektivitas, kita sering memahaminya sebagai hal yang dapat dibuktikan dalam pengalaman inderawi. Tentu saja, hal ini tidak berlaku untuk Allah karena Allah itu melampaui pengalaman inderawi. Dengan menyatakan bahwa objektivitas itu melampaui pengalaman inderawi, karakter objektif tentang Allah itu bersifat transenden, yaitu karakter transenden.

Karakter transenden ini sering disebut sebagai “ada di sana” (*Dasein*).<sup>35</sup> Secara umum, “ada di sana” sebagai karakter transenden

<sup>34</sup> John F. Haught, *What is God? How I Think about the Divine*, hlm. 20

<sup>35</sup> “Heidegger’s use of the term ‘Dasein’, with its literal meaning of ‘there-being’ or ‘being-there’, to denote the human way of being, emphasizes that human existence is *essentially*

berarti suatu eksistensi yang berada di luar subjek. Secara umum pula, eksistensi di luar subjek ini ditangkap melalui pengalaman inderawi. Berkaitan dengan rasa adorasi yang berakar pada pengalaman akan Allah, karakter transendennya tidak hanya berkaitan dengan “ada di sana”, tetapi “ada di sananya” tidak dapat ditangkap langsung oleh pengalaman inderawi. Seringkali karakter ini kita sebut sebagai “misteri” yang dijelaskan: “Sumber dari gagasan misteri secara esensial berada dalam tatanan untuk mengartikulasikan hal yang tidak memadai dari pikiran yang kita rumuskan berkaitan dengan Allah. Misteri juga bisa digunakan untuk mengungkapkan ‘perasaan yang masuk akal’ dari kerinduan yang tidak tak pernah terpuaskan....”<sup>36</sup>

Secara khusus, karakter transenden bagi Rudolf Otto merupakan perwujudan dari “Yang Kudus”. Ia menyatakan bahwa satu-satunya hal yang dapat dipercaya dalam realitas itu melampaui pengalaman inderawi dan hal yang lain itu dialami dalam pengalaman sebagai suatu realitas. Yang satu berkaitan dengan gagasan Yang Kudus dan yang lain berkaitan dengan kesadaran tentang Yang Kudus sebagai realitas yang saling mendukung dengan saling mengandaikan secara aktif dalam dunia yang hadir pada kita.<sup>37</sup> Berdasarkan hal ini kita dapat menyatakan. *Di satu pihak*, karakter transenden berurusan dengan Yang Kudus sebagai objek yang melampaui pengalaman inderawi. Tetapi, *di lain pihak*, pengalaman akan Yang Kudus hadir dalam pengalaman yang dapat diinderai. Dalam hal kita dapat, menyatakan bahwa Yang Kudus dalam kehadiran-Nya merupakan perwujudan “jejak-jejak kehadiran-Nya” (*per se*), bukan sebagai “kehadiran dalam Diri-Nya” (*in se*); bagaimanapun, Allah itu selalu lebih besar daripada apa yang kita alami. Rasa adorasi hanyalah mencicipi kebesaran Allah dalam “jejak-jejak kehadiran-Nya” yang membangkitkan iman yang hidup dalam diri orang yang mengalaminya.

---

Being-in-the-world, in effect, it affirms an internal relation between ‘human being’ and ‘world’. If two concepts are internally related, then a complete grasp of the meaning of either requires grasping its connection with the other, although the two concepts are not thereby conflated” (Stephen Mulhall, *Heidegger and Being and Time*, hlm. 40).

<sup>36</sup> John F. Haught, *What is God? How to Think about the Divine*, hlm. 115.

<sup>37</sup> Rudolf Otto, *The Idea of the Holy*, hlm. 160.

## “Credo ut Vitam”

Bagaimanapun, rasa adorasi adalah peristiwa iman. Mau tidak mau, rasa adorasi adalah pengalaman iman karena di dalamnya orang berhubungan dengan hal yang transenden; Yang Transenden ini tentu saja melampaui akal budi manusia. Di sinilah, iman mendapatkan perannya dalam pengalaman transenden dalam rasa adorasi. Dalam kaitannya dengan rasa adorasi, iman mendapatkan wujud penghayatan dalam hidup dalam “Credo ut vitam”.

“Credo ut vitam” mengingatkan kita akan ungkapan “credo ut intelligam (St. Anselmus). Jika “credo ut intelligam” berarti “aku percaya untuk memahami”, “credo ut vitam” berarti “aku percaya untuk menghidupi”. Dalam *credo ut intelligam*, fokusnya berkaitan dengan akal budi. Untuk memahami, syarat pertama yang dibutuhkan adalah iman. Hal ini mau mengatakan bahwa pengetahuan akan Allah itu berbeda dengan pengetahuan akan dunia karena pengetahuan akan Allah selain bersifat supra-inderawi juga bersifat supra-rasional. Karena pengetahuan akan Allah melampaui indera dan akal budi, maka keduanya tidak memenuhi syarat untuk mencapai pengetahuan akan Allah. Hanya iman yang notabene melampaui indera dan akal budi itu memadai untuk memahami Allah.<sup>38</sup> Selanjut, *credo ut vitam* mempunyai fokus pada penghayatan hidup, iman dalam penghayatan. Penghayatan iman yang didasarkan pada pengalaman akan Allah dalam rasa adorasinya. Dalam hal ini ada dua dimensi bolak-balik. Dari satu pihak, penghayatan iman itu berlangsung dalam rasa adorasi yang membangkitkan rasa keagungan dan rasa kecil. Dari lain pihak, rasa adorasi menjadi cara untuk menghayati iman. Rasa adorasi sejati dalam rasa keagungan dan rasa kecilnya mesti menggiring kepada pertobatan. Pertobatan adalah buah dari pengalaman rasa adorasi. Dalam hal ini, William James menegaskan makna pertobatan sebagai berikut:

---

<sup>38</sup> Di sini, St. Thomas Aquinas menegaskan bahwa keperingan iman berkaitan dengan horizon terakhir bahwa Allah menghendaki untuk menciptakan hidup manusia, sebuah horizon terakhir yang jauh dari kekuasaan alamiah dari akal budi dan khususnya hal ini tidak bisa diabaikan, jika perwujudan dari horizon terakhir harus terjadi bukan dalam arti mekanis tetapi dalam arti cocok dengan makhluk yang berakal budi (San Tommaso d'Aquino, “Fede” dalam Batisia Modin, *Dizionario Enciclopedico del Pensiero di San Tommaso d'Aquino*, hlm. 289)

We have to finish the subject of Conversion, considering at first those striking instantaneous instances of which Saint Paul's is the most eminent, and in which, often amid tremendous emotional excitement or perturbation of the senses, a complete division is established in the twinkling of an eye between the old life and the new. Conversion of this type is an important phase of religious experience...<sup>39</sup>

Selain itu, pertobatan mesti tampak dalam sikap adoratif dalam pengayatan iman. Rasa adorasi adalah pengalaman batin yang dihayati dalam iman. Tetapi juga, rasa adorasi menampakan rasanya dalam sikap adoratif. Dalam hal ini, pertobatan tampak dalam tindakan-tindakan nyata sehingga apa yang diimani (*credo*) tampak dalam apa yang dihidupi (*in vitam*). Dengan kata lain, rasa adorasi yang diterima sebagai pengalaman iman seperti iman yang diterima (*fides quae creditur*) dan sikap adoratif yang diwujudkan dalam tindakan seperti iman yang dihayati (*fides qua creditur*). Lebih tegas lagi, "Credo ut vitam" adalah kisah *fides qua* dalam rasa adorasi dan *fides quae* dalam sikap adoratif. Bagaimanapun, rasa adorasi adalah pengalaman akan keagungan Allah dan sikap adoratif adalah tindakan yang mengagungkan Allah. Secara khusus, pengalaman adorasi berlangsung dalam kontemplasi tentang Allah, kontemplasi yang terjadi secara natural atau liturgis merupakan penghayatan khusus dari pengalaman adorasi yang di dalamnya rasa adorasi dan sikap adoratif menjadi bagiannya. Dalam hal ini, René Descartes menjelaskan makna kontemplasi dalam kaitannya dengan adorasi yang membangkitkan sukacita dalam kehidupan.

I should like to pause here and spend some time in the contemplation of God; to reflect on his attributes, and to gaze with wonder and adoration at the beauty of this immense light, so far as the eye of my darkened intellect can bear it. For just as we believe through faith that the supreme happiness of the next life consists solely in the contemplation of the divine majesty, so experience tells us that this same contemplation, albeit much less perfect, enables us to know the greatest joy of which we are capable in this life.<sup>40</sup>

Akhirnya, kontemplasi merupakan jalan untuk mengalami rasa adorasi yang menyertakan sikap adoratif dan yang merupakan bagian dari

<sup>39</sup> William James, *The Varieties of the Religious Experience*, hlm. 171.

<sup>40</sup> René Descartes, AT VII 52; CSM II 35-6 (John Cottingham, *A Descartes Dictionary*, hlm. 118).

struktur rasa religius dalam perjumpaan dengan Misteri Allah. Kontemplasi sejati tidak hanya berurusan dengan pengalaman akan Allah, tetapi juga berurusan dengan tindakan nyata. Jika kontemplasi tidak menggerakkan tindakan nyata, maka hal ini bisa disebut sebagai kontemplasi mandul. Padahal kontemplasi sejati mesti berbuah dalam tindakan nyata; kontemplasi mesti menghasilkan buah-buah kehidupan yang dapat dibagikan kepada sesama. Dengan demikian, kita bisa mewujudkan buah-buah rasa adorasi dalam kontemplasi sebagai *contemplata aliis tradere*<sup>41</sup>, yaitu “memberikan kepada orang lain buah dari kontemplasi”.



---

<sup>41</sup> Inilah penyataan lengkap St. Thomas Aquinas: “Vita contemplativa simpliciter est melior quam activa quae occupatur circa corporales actus, sed vita activa secundum quam aliquis praedicando et docendo *contemplata aliis tradit*, est perfectior quam vita quae solum contemplatur, quia talis vita praesupponit abundantiam contemplationis. Et ideo Christus talem vitam elegit” (*Summa Theologiae*, III, Q. 40, A. 1, Ad 2).

## DAFTAR PUSTAKA

- Aquinas, Thomas. *Summa Theologiae* (III). Milano: Edizioni Studio Domenicano, 2014.
- Caputo, John D. *Adoration: The Deconstruction of Christianity II*. New York: Fordham University Press, 2013.
- Cottingham, John. *A Descartes Dictionary*. USA: Blackwell Publishers, 1993.
- \_\_\_\_\_. *The Cambridge Companion to Descartes*. Cambridge University Press: London, 1992.
- Edward Craig (ed). *The shorter Routledge Encyclopedia of Philosophy*. Canada: Routledge, 2005.
- D'Ippona, Agostino. *Le Confessioni*. Milano: Edizioni Paoline, 1987.
- Haight, John F. *What is God: How Think about the Divine*. New York: Paulist Press, 1986.
- James, William. *The Varieties of the Religious Experience*. London: Routledge, 2002.
- Levinas, Immanuel. *Totality and Infinity*. Pennsylvania: Duquesne University Press, 2007.
- Modin, Battista. *Dizionario Enciclopedico del Pensiero di San Tomasso d'Aquino*. Milano: Edizioni Studio Domenicano, 2000.
- Morris, John M. *Descartes Dictionary*. Philosophical Library: New York, 1971.
- Muhlall, Stephen. *Heidegger and Being and Time*. New York: Routledge, 2005.

Otto, Rudolf. *The Idea of the Holy*. London: Oxford University Press, 1923.

Pangallo, Mario. *Il Creatore del Mondo: Breve Trattato di Teologia Filosofica*. Roma: Casa Editrice Leonardo da Vinci, 2004.

Prent CM, K (et al). *Kamus Latin-Indonesia*. Semarang: Penerbitan Yayasan Kanisius, 1969.

Satre, Jean-Paul. *L'être et le Néant: Essai d'Ontologie Phénoménologique*. Paris: Tel Gallimard, 2014.

Shea, John J. *Religious Experience: William James and Eugene Gendlin*. Boston: Univeristy Press of America, 1987.