

SAKRAL DAN PROFAN DALAM KAITAN DENGAN RITUS DAN TUBUH: SUATU TELAAH FILSAFATI MELALUI AGAMA DAN KONSEP DIRI

Antonius Subianto Bunyamin | Department of Philosophy,
Parahyangan Catholic University,
Bandung, Indonesia.

Abstract:

Rationalism has led to the inability of capturing the presence of the divine in human activities. In such situations, the rites tend to be seen as a mere ceremonial activities and secularism pervades religious life in the believers' ways of living of their faith. Secularism happens when people only look at the physical and material elements in the religious activities, and not the work of the Spirit in an institution or in particular rites. Secular world happens because God no longer has a place in human life. A religious becomes a secular person if he or she is "not afraid of God", "does not appreciate God", and "does not recognize God's role in life". God is probably recognised, but God is far from the real life. To counter secularism in the rites and bridging the sacred and the profane worlds, rites should never be separated from life, the concept of life needs to be developed from the concept of the self as God's image, and the self-concept needs to be renewed constantly towards the direction of the integral self.

Keywords:

the sacred • the profane • rites • secularism • religious activities • integral concept of the self • the concept of life • body • liturgy • religion in the world

Pengantar: Konsep Diri Mempengaruhi Pemahaman Sakral dan Profan

Dalam pemikiran filsafati Plato, manusia itu terdiri atas tubuh (*soma*) dan jiwa (*psyche*). Jiwa bersifat kekal sedangkan tubuh bersifat sementara. Jiwa dianggap sebagai realitas sejati, sedangkan tubuh dipandang sebagai bayangan jiwa, bahkan penjara jiwa. Oleh karenanya, kematian merupakan pembebasan jiwa dari penjara badani. Dikotomi struktur manusia inilah yang menjadi cikal bakal dari dualisme tubuh dan jiwa yang kemudian mempengaruhi teologi yang dikembangkan Agustinus (abad IV) dan filsafat modern yang dideklarasikan oleh Descartes (abad XVI). Pandangan teologis Agustinus dan filsafat Descartes ini mempengaruhi pandangan hidup manusia secara keseluruhan, termasuk konsep tubuh dan jiwa serta dunia profan dan sakral dalam liturgi.

Di samping konsep Plato, terdapat konsep trikotomi struktur manusia yang terdiri dari tiga bagian yaitu tubuh (*soma*), jiwa (*psyche*), dan roh (*pneuma*). Pandangan ini dapat ditemui dalam teologi Paulus dengan konsep manusia yang lebih utuh. “Semoga Allah damai sejahtera menguduskan kamu seluruhnya dan semoga roh, jiwa, dan tubuhmu terpelihara sempurna dengan tak bercacat pada kedatangan Yesus Kristus, Tuhan kita” (1 Tes 5: 23). Paulus menjelaskan manusia yang sempurna dan tak bercacat itu terdiri dari *soma, psyche, pneuma*.

Roh adalah unsur ilahi yang dihembuskan oleh Allah hingga manusia hidup (Kej 2:7) atau memiliki hidup baru dalam Roh (Yoh 20:22). Roh itu kekal, bebas, dan hakikatnya mempersatukan serta mengendalikan tubuh dan jiwa. Dosalah yang menyebabkan roh ini dikendalikan oleh tubuh dan jiwa. Jiwa adalah unsur hidup manusia yang diciptakan bersamaan dengan tubuh. Jiwa dianggap menjelma dalam organ otak untuk menjalankan fungsinya. Jiwa dikenal dengan cipta, rasa, dan karsa yang terungkap dalam pikiran, perasaan, dan kemauan. Tubuh adalah bagian luar manusia yang berupa organ-organ (panca indera) kelihatan. Tubuh mempengaruhi aktualisasi jiwa dan roh sekalipun tak menentukan.

Hanya manusialah yang diciptakan Allah dengan struktur roh, jiwa, dan tubuh. Akan tetapi, dalam filsafat modern tiga struktur manusia ini direduksi menjadi dua, yaitu jiwa (*mind*) yang dianggap bagian dalam (batin) dan tubuh

(*body*) yang dipandang bagian luar manusia. Inilah juga yang menjadi akar adanya dikotomi dunia sakral dan profan. Konsep sakral dan profan ini tidak bisa dipisahkan dari konsep diri yang dikaitkan dengan bagaimana manusia memahami dan memperlakukan tubuh, jiwa, dan rohnya. Plato mengembangkan konsep diri “*self mastery via reason*”, Agustinus “*God within inward self*”, Descartes “*Disengaged Reason*”, Lock “*Punctual Self*”, dan Montaigne “*Ever Changing Self*.”¹ Dalam konsep *Self Mastery via Reason*, Plato menekankan kekuatan *logos* (*reason*) sebagai basis dari eksistensi diri yang baik. Oleh karena itu, tatanan moral (jiwa) hidup seseorang dievaluasi baik kalau ternyata ia itu hidup atas dasar *logos* yang mengarahkan diri pada dunia ide di mana ide tertingginya adalah Yang Baik. Plato menekankan kekuatan rasio untuk mengontrol diri berhadapan dengan situasi di luar diri karena *locus* dari Yang Baik itu terletak di luar diri manusia. Di sini sudah ada dikotomi. Diri yang baik adalah yang rasional. Dalam konsep *God within Inward Self*, Agustinus mengajak kita untuk bertemu diri sendiri karena di dalam diri batiallah Kebenaran itu berada. Dengan masuk ke kedalaman diri, kita ditarik lebih dalam. Ini adalah satu langkah menuju Allah sebagai *the Good*. Diri yang baik adalah yang dengan dengan Allah karena Allah menjadi standar kebenaran. Dalam konsep *Disengaged Reason*, Descartes lebih ekstrim lagi bukan hanya menempatkan konsep Yang Baik pada diri tetapi juga menjadikan konsep Yang Baik itu sebagai bagian dari diri sendiri yang tampil dalam konsep “*cogito ergo sum*.” Oleh karenanya, Descartes berusaha menjadikan *cogito* (*je pense*) itu sebagai dasar ontologis kebenaran dengan kriteria *clara et distincta*. *Cogito* ini haruslah murni, dilepaskan dari unsur-unsur eksternal. Diri yang baik adalah diri yang rasional di mana sumbernya adalah akal budi sendiri. Di sini dualisme menjadi sangat jelas. Dalam *Punctual Self*, John Locke menekankan sumber kebenaran itu ada pada *the self* itu sendiri yang bertanggungjawab menentukan hidup yang benar. Diri yang *punctual* bukan semata diri yang dilepaskan dari unsur-unsur eksternal seperti *disengaged reason*, tetapi juga diri yang berdiri sendiri sebagai *remaking self*. Diri itulah yang menjadi subjek bertanggung-jawab dalam menciptakan terus-menerus dirinya sendiri sebagai suatu entitas mandiri. Diri yang baik adalah yang bertanggungjawab atas pembentukan dirinya sendiri. Dalam konsep *Ever Changing Self*, Michele de Montaigne melihat bahwa upaya pencarian dan penciptaan diri di mana kodrat universal manusia, yaitu *perpetual change*. Diri yang baik adalah diri yang terus mau berubah.²

Konsep diri tersebut itu sangat mempengaruhi pengertian profan dan sakral pada zaman tertentu karena konsep diri tersebut merumuskan sumber kebenaran yang memungkinkandiri menjadi benar (baik). Di dalam

pemahaman tentang sumber kebenaran tersebut, bagaimana manusia memahaminya apakah sebagai sesuatu yang sakral atau profan.

Agama dalam Dunia Antara Sakral dan Profan³

Dalam kehidupan manusia purba, sebenarnya tidak terdapat konsep dikotomi antara dunia sakral dan profan karena konsep utuh hidup manusia (diri). Oleh karena itu aktivitas fisik sosial juga merupakan aktivitas psikis spiritual. Penemuan-penemuan fosil manusia, bahkan dari Zaman Batu Awal, menunjukkan adanya ekspresi religius yang ditampilkan dengan berbagai upacara ritual. Ini menjadi bukti adanya agama yang menjadi bagian integral dalam masyarakat primitif awal.⁴ Esensi manusia pada waktu ini ditampilkan dalam eksistensi agama sebagai kegiatan spiritual dan sosial manusia yang muncul dalam bentuk yang khas,⁵ bervariasi baik secara historis maupun geografis karena agama merupakan elemen dasar dalam hidup baik komunal maupun individual.⁶ Pada awalnya, agama menjadi bagian utuh dari hidup manusia purba yang tak terpisahkan dari aspek-aspek hidup lainnya. Di sana agama menjadi *mode of being* dan *mode of living*.

Dalam sejarah, ketika peradaban mulai terbentuk atau disadari ada bentuknya, pada saat itulah agama menjadi salah satu produk kebudayaan yang dibedakan dari hasil-hasil kebudayaan yang lain, seperti bahasa, ilmu pengetahuan, mitos, dan seni.⁷ Maka, di sini mulai terjadi perubahan dari *mode of being* menjadi *mode of having*, dari *mode of living* menjadi *mode of doing*. Pergeseran ini membawa konsekuensi besar karena agama kini bukan lagi merupakan unsur intrinsik melainkan bagian ekstrinsik hidup. Agama bukan lagi suatu aktivitas internal melainkan telah menjadi aktivitas eksternal. Tegasnya, agama telah menjadi suatu produk masyarakat tertentu. Agama telah menjadi suatu komoditi.⁸

Dalam khasanah filsafat yang dianggap sebagai *mater scientiarum*, lahirnya filsafat terjadi karena perubahan paradigma dari *mitos* menuju *logos*, dari dunia mitis, ketika tiada dikotomi antara dunia profan dan sakral menuju dunia logis,⁹ yang memisahkan dunia profan rasional dengan dunia sakral spiritual. Perubahan ini mempengaruhi pemahaman agama yang semula sangat didominasi oleh pemikiran mitis. Perubahannya ini menyebabkan munculnya klasifikasi agama: ada agama tradisional yang berpijak pada pemikiran kultural, lokal, dan emosional dan ada agama konvensional (“paska-tradisional”) yang berdasar pada konsep rasional, universal, dan objektif. Agama tradisional dikawal oleh berbagai mitos dan legenda, sedangkan agama konvensional dijaga oleh sistem keyakinan dan kepercayaan teologis yang biasanya ketat.

Ketika menjadi suatu sistem, agama mengekspresikan diri dalam bentuk visi dan misi. Visi dan misi ini dibuat baik untuk menjaga kontinuitas dan kualitas agama maupun untuk menambah produktivitas dan kuantitas pengikutnya. Maka, untuk mengamankan visi dan misi, agama membutuhkan seperangkat fungsi yang terorganisir. Hal ini memungkinkan agama berkembang dari suatu organisme hidup yang terdiri dari pribadi-pribadi kreatif dan dinamis yang menyatu dengan (atau menjadi bagian dari) alam semesta menjadi suatu organisasi ketat yang cenderung bersifat reaktif dan statis guna mengontrol alam semesta. Maka, yang dipentingkan pada saat itu adalah struktur fungsional yang terbagi menjadi hierarki dan kaum awam dengan uraian tugasnya masing-masing. Belum lagi, ada pembagian struktural dalam hierarki. Agama telah menjadi suatu lembaga institusional.¹⁰ Perubahan dan perkembangan seperti ini menyebabkan makin kuatnya dikotomi dunia profan dan sakral.

Bagi Emile Durkheim, ada begitu banyak definisi tentang agama. Meski demikian, ada karakter dasar yang mutlak dalam agama, yaitu *the characteristic of the supernatural* dan *the idea of divinity*.¹¹ Kalau kedua karakter dasar ini diterima sebagai unsur yang mampu memenuhi kerinduan naluri religiusitas manusia, agama harus kembali menitik-beratkan unsur adikodrati serta pribadi dan dunia ilahi dalam aktivitasnya. Kedua unsur tersebut melampaui kemampuan formulasi konseptual. Konsep apapun tentang yang adikodrati dan yang ilahi akan merupakan suatu reduksi atas realitas ilahi dalam dunia insani.¹² Formulasi konseptual tetap dibutuhkan guna komunikasi yang tampil dalam bentuk visi dan misi. Akan tetapi, konsep jangan menjadikan miskin kekayaan pengalaman langsung dengan yang ilahi dan adikodrati.

Setiap agama kiranya perlu mengajak para pemeluknya untuk tidak terjebak pada tantangan konseptual tentang Yang Ilahi, melainkan memfasilitasi mereka untuk mengalami Yang Ilahi secara pribadi menurut norma dan keyakinan yang dipercayai diterima dalam revelasi. Agama harus menempatkan diri sebagai *field of experience* bukan semata sebagai *field of knowledge*. Apa yang dialami mesti diketahui dalam kesadaran, walaupun sering tak terumuskan dalam pengetahuan teoretis. Apa yang dialami tidak mesti mutlak berasal dari pengetahuan yang diperoleh melalui pencerapan indera karena ada pengetahuan tanpa referensi, tanpa mediasi inderawi (George Berkeley), melainkan dengan revelasi ilahi dalam dunia insani yang lebih sering dialami secara pribadi. Tantangan agama *hic et nunc* adalah bagaimana menjadikan dirinya sebagai tempat di mana orang-orang dapat masuk ke dalam dunia sakral dan berjumpa dengan pribadi ilahi. Di sana orang akan mengalami bukan kepuasan psikologis akibat ketidakpuasan

patologis seperti yang dicurigai oleh Anton Vergote,¹³ melainkan keheningan dan ketenangan mistik. Pada saat itu orang bisa mengalami Allah secara pribadi yang mungkin berbeda, tapi tidak bertentangan, dengan formulasi dogmatis. Pengalaman religius semacam ini dirumuskan oleh Rudolf Otto sebagai pengalaman akan Yang Kudus yang tak terumuskan oleh kata-kata dan tak terungkap lengkap dalam simbol sekalipun. Di sana orang masuk dalam *mysterium traemendum et fascinans*.¹⁴ Perjumpaan dengan Yang Kudus memungkinkan seseorang mengalami kekecilan dan kekerdilan, bahkan rasa takut religius di hadapan Pribadi yang Maha Kuasa. Pada saat itu orang mengalami *the sublime* (Emanuel Kant). Pengalaman ini mengantarkan manusia pada sikap rendah hati karena menyadari diri tak ada artinya di hadapan Yang Kudus dan pada sikap takwa karena menyadari dirinya *nothing* di hadapan Yang Maha Besar yang dialami sebagai Sang Khalik. Pertemuan dengan Yang Kudus memungkinkan seseorang mengalami keindahan dan ketenangan, bahkan rasa damai religius di hadapan Pribadi yang Maha Rahim. Pada saat itu orang juga mengalami *the beauty* (Emanuel Kant). Pengalaman ini membawa manusia pada sikap syukur karena menyadari kebaikan dan kemurahan Yang Kudus dan mengarahkan pada sukacita karena menyadari diri sebagai pribadi yang beruntung bisa bersua dengan Pribadi yang sangat dirindukan; tak layak namun diperkenankan berjumpa dengan Allah (pengalaman Musa). Berbagai pengalaman ini memungkinkan pemeluk agama memiliki ruang sakral, di mana ia bersanding dengan Yang Kudus dalam keheningan.

Saat ini agama terpanggil untuk mengumandangkan kembali pengalaman akan pribadi ilahi. Justru dalam dunia sekular sekarang ini agama ditantang untuk memberi makna yang dalam pada dunia. Agama harus mampu membawa orang pada *courage to be*, keberanian untuk bereksistensi karena masuk ke kedalaman hidup, di mana ia mengalami *acceptance* dan *forgiveness*.¹⁵ Kedalaman hidup semacam ini memungkinkan seseorang mampu menangkap jejak-jejak ilahi dalam dunia insani sekalipun dalam kosmos sekular.

Peter Berger melihat jejak-jejak ilahi justru pada saat perubahan paradigma dari mitos ke logos terjadi. Thales dari Miletos, filsuf pertama Yunani, menyerukan bahwa segala hal itu penuh dengan alah-alah.¹⁶ Plotinos menunjukkan adanya unsur-unsur transenden yang berlebihan yang menjurus bahkan telah sampai pada panteisme yang kemudian ditegaskan oleh Spinoza dalam konsep *Deus cive Natura*.¹⁷ Dalam kristianitas, Allah muncul dalam diri para utusanNya yang disebut *angeli Theou*.¹⁸ *Angeli Theou* ini mampu menangkap transendensi dan eksistensi Ilahi dalam dunia insani.

Rupanya dunia sekular mengikis kehadiran *angeloi Theou*.¹⁹ Bagi Berger, penemuan kembali hal-hal yang supernatural dan transendental merupakan kemungkinan bagi teologi saat ini untuk mereposisi agama. Pada akhir bukunya, *A Rumor of Angels*, Berger menekankan perlunya orang mendekati agama dengan minat-minat terhadap kebenaran yang mungkin daripada terhadap aspek-aspek manifestasi religius tertentu.²⁰

Dengan berpangkal pada kebenaran karena mampu mencermati jejak-jejak adikodrati dan pribadi ilahi melalui pengalaman, agama perlu melakukan reafirmasi sebagai bagian upaya reposisi. Cara reafirmasi yang paling mungkin bagi Berger adalah cara induktif.²¹ Cara induktif bermaksud membawa pengalaman-pengalaman dalam dunia sekular ke dalam refleksi alam tradisi religius. Dengan kata lain, pengalaman keseharian dicari akar dan maknanya dalam tradisi dan esensi agama. Setelah itu, pengalaman-pengalaman yang sudah diberi isi diterapkan kembali dalam dunia sekular, diafirmasikan secara baru. Di sini agama melakukan proses sekularisasi. Sekularisasi adalah proses menempatkan unsur-unsur yang berbeda bahkan kadang dianggap bertentangan, yaitu urusan sakral dan profan, urusan adikodrati dan kodrati, urusan agama dan dunia pada porsi dan posisinya masing-masing dalam komposisi yang seimbang menurut urgensinya sendiri-sendirinya. Kedua unsur tersebut tidak dipertentangkan sebagai hal yang berlawanan, melainkan sebagai wilayah yang mempunyai otoritas masing-masing. Keduanya tetap berhubungan, tetapi tidak boleh dicampur-adukan. Proses sekularisasi membangkitkan agama keterpurukannya yang mungkin telah dijadikan komoditas ekonomis dan politis serta membebaskan pemeluknya dari kemuakan psikologis dan tendensi patologis. Agama seharusnya menjadi tempat pengalaman perjumpaan dengan Allah yang memberi inspirasi dan aspirasi untukewartakan kebenaran dalam dunia sekular. Maka, agama seharusnya memberi isi, visi, dan koreksi pada urusan dunia sehingga tatanan sosial, politis, dan ekonomis memiliki misi yang sesuai dengan agama, yaitu kebenaran. Dengan kata lain, urusan “pasar” harus mengalir dari “altar” dan persembahan pada “altar” merupakan hasil pergulatan di tengah “pasar”. Dengan begitu relasi agama dengan dunia adalah relasi konfirmasi²² bukan manipulasi. Pada saat itu agama menjadi fasilitas dan aktivitas bagi realisasi *mode of being* yang bersumber dari *religious experience* dan bermuara pada hidup nyata sebagai *mode of living*.

Ritus yang merupakan aktivitas spiritual yang utama dalam agama juga mengalami proses tegangan antara dunia profan dan sakral. Apalagi upacara ritual keagamaan terpusat pada kegiatan pencurahan darah melalui kekerasan

terhadap korban demi yang ilahi. Upacara spiritual-sakral dalam relasi dengan yang ilahi dilaksanakan melalui kegiatan badani-profani dengan cara-cara insani. Tegangan antara aspek profani dan sakral dalam dunia perlu didamaikan lewat reposisi agama sendiri sebagai *mode of being* dan *mode of living* dalam situasi dunia konkret saat ini. Ritus seharusnya mampu menghantar pemeluknya pada *unio mystica* dengan yang Ilahi dengan tetap menghargai dan mensyukuri yang insani. Yang spiritual hanya mungkin dilaksanakan melalui aktivitas badani.

Pentingnya Tubuh dalam Liturgi Kristen Abad Pertengahan²³

Dalam tradisi dan teologi ritus sejak kristianitas awal, tubuh mendapat peranan penting dalam upacara ritual keagamaan. Bahkan gereja abad pertengahan berusaha menginkorporasikan tubuh spiritual dalam ekspresi ritual dengan menekankan pentingnya pengalaman tubuh dan pengalaman kolektif akan kehadiran yang kudus. Di sini praktek dan makna liturgi harus ditemukan dalam tubuh.²⁴

St. Ambrosius (abad V) memahami pembaptisan sebagai suatu transformasi tubuh menuju keadaan tak berdosa dalam tubuh Kristus yang murni. Ia menegaskan di Basilika Milan bahwa transformasi tersebut akan terjadi kalau tubuh yang dibaptis dioles air suci dari kolam suci di depan Basilika. Di sini terjadi transformasi baik somatis maupun ontologis. Bahkan sebelum pembaptisan, seorang calon baptis diurapi minyak sekujur tubuhnya sebagai seorang atlet Kristus supaya mampu melakukan tindakan fisik yang keras seperti melakukan pantang dan puasa. Demikianpun, St. Sirilus menegaskan bahwa pengurapan beberapa bagian tubuh merupakan bagian penting dalam pembaptisan, seperti pengurapan telinga supaya bisa mendengar misteri ilahi, pengurapan hidung supaya bisa mencium aroma Kristus, dan pengurapan dada untuk melindungi diri dari yang jahat. Di sini upacara ritual tubuh menjadi jalan untuk terjadinya pembentukan pribadi (diri) seorang kristen baru.²⁵

Pentingnya peranan tubuh sensual dalam pengalaman spiritual juga ditegaskan oleh St. Agustinus bahwa pengetahuan akan dunia secara langsung membawa kita pada pemahaman akan Allah.²⁶ Keduanya baik indera maupun batin manusia berperan penting dalam pengalaman akan cinta Allah.

St. Bonaventura (Abad XII) meyakini bahwa pengetahuan akan Allah selalu dimediasi oleh pengalaman badani seperti pengalaman akan "kemanisan." Pengalaman akan Allah selalu terjadi dalam pertemuan badani.

Alam semesta di mana kita berada adalah penampakan dari yang Ilahi. Ciptaan dianggap sebagai suatu buku di mana Allah Tritunggal dapat dibaca.

Sekalipun Agustinus dan Bonaventura menekankan peranan tubuh dalam ritus, keduanya memiliki pendekatan teologis yang berbeda. Bonaventura sangat meyakini bahwa indera mempunyai kekuatan dan kemampuan untuk menentukan jiwa secara langsung sehingga manusia dalam menjumpai Allah dalam kontak langsung dengan dunia eksternal. Sebaliknya, Agustinus meyakini bahwa jiwalah yang membentuk sensasi badani sehingga tanpa dasar spiritual (psikologis) tak mungkin mengalami pengalaman badani akan keindahan ilahi.

Pentingnya tubuh juga tampak dalam teks-teks liturgi abad XVI. *“The most frequently printed prayer in early sixteenth/ century primers was the Salve salutaris hostia, which emphasised the bodily suffering of Jesus as a focus for ensuring the bodily renewal of individual Christians and the Church itself.”*²⁷ Sebelum komuni, umat berdoa supaya layak dipersatukan dengan tubuh Kristus yang adalah gereja. Pada waktu konsekrasi, imam mengambil roti persis saat ia mengucapkan *accepit panem* (Ia [Yesus] mengambil roti). Tubuh imam diyakini sebagai tubuh Yesus yang mengambil roti, di mana imam mengucapkan kata-kata Yesus sendiri. Pada jaman itu, ada banyak prosesi liturgis pada awal misa yang mencerminkan posisi sosial masyarakat kota dan desa. *“The sacrificial and bloody body of Christ became an indispensable focus for much medieval devotion and the means through which the social world was restored to harmony.”*²⁸ Di situ terjadi integrasi antara keterlibatan ritual (dan sakramental) seseorang dengan integrasi dan harmoni sosial. Oleh karenanya, pengakuan dosa merupakan tindakan tanggung-jawab komunitas pada sesama daripada sebagai tindakan pengakuan pribadi. Oleh karena itu, Torevell melihat bahwa pada masa itu Ekaristi dipahami dengan tiga cara: sebagai saat di mana kehadiran ekaristik terjadi sewaktu konsekrasi oleh imam, sebagai korban ritual yang mengulangi tindakan Kristus yang menyerahkan diriNya, dan sebagai penampilan dramatik dari ekonomi penyelamatan secara keseluruhan.²⁹

Tubuh orang suci diyakini sebagai kehadiran yang ilahi. Oleh karenanya, para kudus biasanya dimakamkan di sekitar gereja, bahkan dalam gereja dan di bawah altar. Segala peninggalan yang berhubungan dengan tubuhnya dijadikan reliqui suci yang ditaruh di altar yang dihubungkan dengan kematian Yesus sebagai pengorbanan untuk keselamatan manusia. Peranan tubuh dalam ritus juga tampak dalam upacara pemakaman. Orang yang dibaptis dikuburkan dalam tanah yang diberkati sedangkan orang Yahudi, kusta, dan tak dibaptis tidak diperkenankan dimakamkan di atas tanah yang

diberkati. Oleh karenanya, pemakanan pada zaman itu menunjukkan perbedaan status sosial (religius). Upacara ritual menjadi presentasi sosial seseorang.

Yang dimaksud tubuh dalam abad pertengahan tersebut di atas adalah tubuh laki-laki. Tubuh perempuan diasosiasikan dengan dosa sehingga tak layak untuk menjadi medium komunikasi dan presensi yang Ilahi. Tubuh perempuan kudus menjadi tubuh yang memungkinkan mediasi karena “dilaki-lakikan” setelah melampui sederetan perjuangan dan pergulatan fisik dengan cara mengontrolnya hingga tidak menjadi godaan bagi perkembangan spiritual umat. Oleh karenanya, perempuan kudus (santa) dianggap sebagai santo (laki-laki). Pada saat itu perempuan *per se* diyakini tidak pernah mencapai perkembangan spiritual.³⁰

Karena pandangan negatif terhadap tubuh perempuan, dikotomi tubuh dan jiwa dikesampingkan oleh kaum mistik perempuan. Tubuh dan jiwa menjadi satu. Kebertubuhan jiwa inilah yang lebih ditonjolkan. Namun perspektif tubuh laki-laki tetaplah dominan, di mana mereka diarahkan kepada kelaki-lakian (kemanusiaan laki-laki) Yesus untuk mengalahkan kedagingan.

Relasi tubuh sebagai unsur insani (profan) dengan ritus sebagai unsur ilahi (sakral) berubah pada zaman reformasi. Hal ini dikaitkan dengan perubahan konsep tentang menjadi seorang kristiani yang baik yang tidak ditentukan oleh usaha konkret, tetapi oleh iman semata berkat rahmat. Oleh karenanya, tindakan sakramen berefek bukan karena tindakan ritual di mana rahmat turun, tetapi tergantung pada iman itu sendiri sekalipun tanpa tindakan ritual.

Peter Berger berpendapat bahwa ritus Katolik merupakan sarana kolektif yang paling bagus untuk memelihara kesatuan dan kelanjutan antara hal-hal dalam bumi dan surga. Katolik mampu mempertahankan jembatan antara dunia insani dan ilahi, antara Allah dan manusia melalui ritus, antara tubuh dan jiwa. Sebaliknya, Protestan tidak berhasil membuat jembatan ini. Bahkan menuduh sarana insani termasuk lokasi tertentu sebagai bagian dari penyembahan berhala tanpa mampu mengalami kekudusan yang ilahi dalam rupa insani. Oleh karenanya, tak ada konsep tempat suci seperti pemahaman Katolik. Hal ini tampak dalam konsep konsekrasi yang mengambil prinsip *consubstantio* (bukan *transubstantio* yang dianut Katolik) hingga tak membutuhkan tabernakel dalam gereja. Dengan berkembangnya teologi protestan semacam ini, dikotomi profan dan sakral kembali merebak dan bahkan menjadi subur bersamaan dengan berkembangnya protestantisme. Charles Taylor pun melihat hal yang sama ketika kaum puritan kristen

berkembang melalui desakralisasi sakramen, termasuk sakramen imamat, di mana imam dan awam dipandang sama.

Munculnya Descartes dengan konsep *res cogitans* dan *res extensa* memperbesar gap antara tubuh dan jiwa yang membawa konsekuensi besar pada pemahaman dan pelaksanaan praktek keagamaan, termasuk penghayatan pada ritus. Fungsi tubuh menjadi berkurang. Dalam meditasi kedua, Descartes yakin bahwa hanya dengan berpikir melalui persepsi kita dapat memahami tubuh tanpa perlu melihat atau menyentuhnya.³¹ Taylor mencermati bahwa pandangan Descartes ini memaksa kita memahami hal-hal spiritual tanpa tubuh.³² Itulah apa yang disebut dengan *disengaged reason* yang menyebabkan peranan penting tubuh pada abad pertengahan digugurkan oleh Descartes.³³ Tubuh dan dunia mau dijadikan objek rasio untuk kebenaran. Tubuh dan dunia bukan lagi menjadi bagian dari kebenaran. Perspektif yang melepaskan kebertubuhan ini menjadi dominan sampai saat ini. Dalam perspektif ini, alam semesta dinetralisasikan dari unsur-unsur spiritual. Kosmos tidak lagi dipandang sebagai tempat tinggal yang penuh makna, pakaian ilahi dalam dunia insani, maupun epiphani Allah di tengah manusia.

Akibat lanjut dari pandangan Descartes ini, kebenaran dipandang secara prosedural daripada secara substansial. Keunggulan rasio instrumental yang mengontrol ditekankan. Jurang dunia sakral dan profan pun kian menganga.

Penutup: Konsep Integral Profan dan Sakral Mengatasi Sekularisme

Rasionalisme Descartes menyebabkan rasionalisasi terhadap ketidakmampuan menangkap kehadiran yang ilahi dalam kegiatan manusiawi. Dalam situasi seperti itu, ritus cenderung dipandang sebagai kegiatan seremonial belaka. Pada saat itu, virus sekularisme merasuki kehidupan pemeluk agama dalam penghayatan imannya. Sekularisme terjadi ketika orang hanya melihat unsur fisik dan material dalam kegiatan spiritual bukan karya Roh dalam institusi atau pribadi atau ritus tertentu. Bagi Andre Malrauz, krisis saat ini adalah "*crisis of the spirit*". Penghayatan dan pelaksanaan praktek keagamaan dirasionalisasi dan dikonfrontasi secara negatif dengan kriteria dunia modern. Keberadaan Allah tidak ditolak, tapi peranannya disingkirkan dari hidup manusia dan dunia konkret. Bahaya orang pintar dan lihai yang menggunakan prinsip keunggulan rasio instrumental adalah membuat alasan yang masuk akal untuk membenarkan perbuatannya, termasuk menghilangkan unsur-unsur religius atau simbol-simbol keagamaan yang sebenarnya memiliki otoritas religius.

Kurniawan Muhammad (5 Nov 2007) menulis “Manusia itu dibagi menjadi tiga tingkat: tingkat mata, otak, dan tingkat hati” di Jawa Post. Manusia sekular itu adalah manusia yang berada pada tingkat mata dan otak. Orang yang masuk dalam tingkat hati, *spirit* masuk ke wilayah roh, memahami ruang ilahi dalam dirinya dan mengakui peranan Allah dalam hidupnya.

Dunia sekular terjadi karena Allah tidak lagi mendapat tempat dalam hidup insani. Seorang religius menjadi sekular kalau ia sudah “tidak takut Allah”, “tidak menghargai Allah”, dan “tidak mengakui peranan Allah”. Allah diakui ada, tetapi terpisah dari hidup nyata keseluruhan. Allah dipandang sebagai subjek terpisah dari pujian dan doa yang bermakna sosial religius (terpatok pada penampilan fisik) semata, daripada sebagai pengalaman religius. Yang sakral diprofankan.

Kalau seorang pemeluk agama sudah menjadi sekular, kegiatan keagamaan menjadi upacara belaka, tanpa makna yang menyentuh hati dan budi. Akibatnya, kalau ada sesuatu yang berkaitan dengan ritus dilanggar, ia pun merasa tak bersalah. Kalau gairah akan hidup rohani hilang, benih-benih virus sekularisme mulai tumbuh. Kalau virus sekularisme sudah merasuk praktek keagamaan, ritus menjadi sebuah drama atau bahkan menjadi tidak bermakna sama sekali. Di situlah ritus bisa menjadi *mode of doing, mode of having, dan mode of buying*.

Menjawab pertanyaan tentang sekularisme yang dilontarkan oleh para Uskup Amerika (2008), Paus Benedictus XVI menjawab: “Faith becomes a passive acceptance that certain things “out there” are true, but without practical relevance for everyday life. The result is a growing separation of faith from life: living “as if God did not exist”.³⁴ Oleh karena itu, untuk menangkis sekularisme dalam ritus dan menjembatani dunia profan dan sakral, ritus jangan pernah dipisahkan dari hidup, konsep hidup perlu dikembangkan dari konsep diri sebagai citra Allah, dan konsep diri perlu diperbaharui terus ke arah diri integral.

Endnotes:

¹ Charles Taylor membahas sejarah konsep diri sebagai dasar identitas diri Modern; Charles Taylor, *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), 111-207.

² Lihat Antonius Subianto, “Konsep Diri dalam kaitan dengan Kreativitas Autopoetik”, dipresentasikan dalam Extension Course Filsafat, Fakultas Filsafat, Universitas Katolik Parahyangan, 15 Mei 2009.

³ Bagian ini merupakan bagian kecil (dengan modifikasi) dari tulisan berjudul “Reposisi

Agama” oleh Anton Subianto dalam *Melintas*, Thn. 20, No. 61, April – Juli 2004, hlm 57-62.

⁴ “There can be no denying the fact that from prehistoric times, as far back as modern investigators have been able to trace, man has always been in possession of a religion of some sort.” Gopi Krishna, *The Biological Basis of Religion and Genius*. Ruth Nanda Anshen (Ed.) (New York: Harper & Row Publishers, 1971), 55.

⁵ “Men and women started to worship gods as soon as they became recognizably human.” Karen Amstrong, *A History of God: The 4000-Year Quest of Judaism, Christianity and Islam* (New York: Ballantine Books, 1993), xix, 3. Buku ini berbicara soal sejarah konsep Allah.

⁶ “In the history of the world, religion in widely different forms has been a basic element in society and individual life. It is the nature of most men to look beyond themselves and their society. Much of the sanction for their collective activities has derived from the beliefs which the religious sensitivities of men have produced.” Philip H. Ashby, *History and Future of Religious Thought: Christianity, Hinduism, Buddhism, Islam* (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, Inc., 1963), 1.

⁷ Ernst Cassirer, *The Philosophy of Symbolic Form: Volume 1: Language*. Trans. Ralph Manheim (New Haven & London: Yale University Press, 1968), 80.

⁸ Dalam dunia modern saat ini, agama telah dicurigai menjadi suatu komoditi, entah itu komoditi ekonomis, etnis (sosial), maupun politis. Di sini agama bukan *mode of being* melainkan telah menjadi *mode of doing*, bahkan telah menjadi *mode of buying*. Orang beragama bukan untuk mencari esensi (*the Ultimate Reality*) di balik agama, melainkan mencari keuntungan entah secara ekonomis, sosial, maupun secara politis. Di samping itu agama juga dicurigai sebagai komoditas psikologis. Dalam fenomenologi agama, motivasi beragama itu bervariasi. Salah satunya adalah karena manusia mengalami frustrasi.

⁹ Perubahan paradigma ini menyebabkan perubahan total dalam masyarakat Yunani. Kini mereka ditantang untuk berpikir rasional, universal, dan objektif bukan semata puas dengan penjelasan dan keyakinan emosional dan subjektif lokal kultural.

¹⁰ Dalam dunia modern saat ini, agama terperangkap ke dalam suatu institusi. Masing-masing lembaga institusional agama saling bersaing secara negatif, bahkan sering kali secara negatif. Maka, terjadi rebutan popularitas dan populasi. Tambahan lagi, agama sebagai institusi berkonfrontasi dengan institusi lain yang justru sering menyebabkan hilangnya hakekat agama sebagai suatu kumpulan organisme dinamis yang berurusan dengan khasanah rohani.

¹¹ Emile Durkheim, *The Elementary Forms of the Religious Life*. Joseph Ward Swain (Trans.) (London: George Allen & Unwin Ltd, 1968), 24, 29. Lihat khususnya Chapter I: “Definition of Religious Phenomena and of Religion”, 23-47.

¹² “What is real is destined for destruction by the very knowledge it has of reality: knowledge is ambiguous and leads the hero to his undoing.” Kalimat Levinas tersebut muncul ketika ia membahas *Scandal of Death* dari Hegel hingga Fink; Emmanuel Levinas, *God, Death, and Time*. Bettina Bergo (Trans.) (California: Stanford University Press, 2000), 88. Selaras dengan pengetahuan tentang kematian, pengetahuan tentang Allah bisa juga mereduksi dan mendestruksi realitas adikodrati dan pribadi ilahi.

¹³ Antoine Vergote, *Guilt and Desire: Religious Attitudes and Their Pathological Derivatives*, M.H. Wood (Trans.) (Yale: Yale University Press, 1988), 3. Lih. Bab “Religion and Pathology: Guideline” 3-39.

- ¹⁴ Objek dari Yang Kudus disebut *nomen* yang mengandung elemen *mysterium tremendum et fascinans* di mana di dalamnya kita menemukan kekayaan *the unsayable experience*. Lihat Rudolf Otto, *The Idea of the Holy: An Inquiry into the Non-Rational Factor in the Idea of the Divine and Its Relation to the Rational*, John W. Harvey (Trans.) (Harmondsworth, Middlesex: Penguin Books, 1959), 26-55. Otto berpendapat bahwa pengalaman religius sebagai *the unsayable experience of the Holy* yang mengatasi penjelasan konseptual. "Holiness', -'the holy'- is a category of interpretation and valuation peculiar to the sphere of religion. It is indeed, applied by transference to another sphere—ethics— but it is not itself derived from this. While it is complex, it contains a quite specific element or 'moment' which sets it apart from 'the rational' in the meaning we gave to that word above, on which remains unexpressible—an *arretion* or *ineffabile*— in the sense that it completely eludes apprehension in terms of concepts." *Ibid.*, 19.
- ¹⁵ Bagi Paul Tillich, *the courage to be* punya banyak makna. *The courage to be* berarti punya keberanian untuk percaya dalam Allah meski ada keraguan dan ketidakberartian absolut, keberanian untuk menerima penerimaan akan yang tidak bisa diterima kendatipun ada kecemasan karena rasa bersalah, dosa, nasib, dan kematian. Dengan kata lain, *the courage to be* adalah kekuatan afirmasi-diri 'being' meskipun adanya fakta 'non-being'. Lih. Paul Tillich, *The Courage to Be* (New Haven: Yale University Press, 1954), 155-190.
- ¹⁶ Peter L. Berger, *A Rumor of Angels: Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural* (Garden City, New York: Anchor Book, 1973), 118.
- ¹⁷ Gagasan Spinoza ini diuraikan dengan sangat baik oleh Herman de Dijn dalam bab III Chapter nine: On God. Herman de Dijn, *Spinoza: The Way to Wisdom*, West Lafayette: Purdue University Press, 1996, 195-213.
- ¹⁸ *Angeloï Theoi* bukan *per se* para nabi. Salah satu ciri nabi sejati dalam Kitab Suci Perjanjian Lama adalah karena ia memiliki keprihatinan yang sama dengan Allah. Maka, seorang nabi sering disebut sebagai *pathos ilahi*, pribadi yang sehati-seperasaan dengan Allah. Jürgen Moltmann menulis bahwa Abraham Heschel-lah yang menyatakan bahwa nabi itu adalah *pathos* Allah. "De profeten hadden geen 'idee' van God, maar zagen zichzelf en het volk in een *Godssituatie*. Deze *Godssituatie* noemt Heschel het *pathos van God*." Jürgen Moltmann, *De Gekruisigde God: Het Kruis van Christus als Fundament en als Kritische Instantie van Christelijke Theologie*, drs. A.J.M. Sturkenboom (trans), Westland, Merksem: Ambo, Bilthoven, 1972, 257. Mengutip Abraham Heschel, Jürgen Moltmann juga menulis bahwa orang yang berada dalam situasi *pathos* Allah menjadi *homo sympatheticus*. Di sana terjadi *unio sympatheticus* dengan Allah. "Maar in de situatie van het pathos van God wordt de mens tot een *homo sympatheticus*. ...Hij komt met God niet in een *unio mystica*, maar in een *unio sympatheticus*., 259.
- ¹⁹ Peter L. Berger, *Ibid.*, 118.
- ²⁰ Lihat., *Ibid.*, hlm. 120.
- ²¹ Peter L. Berger, *The Heretical Imperative: Contemporary Possibilities of Religious Affirmation* (London: Collins, 1980), xi. Bagi Berger ada tiga cara kemungkinan reposisi dan reaffirmasi religi, yaitu deduktif, reduktif, dan induktif. Cara induktif dipandang sebagai cara efektif dalam dunia pluralis. Kemungkinan deduktif adalah opsi untuk mengukuhkan kembali tradisi awal dalam religi pada dunia sekular saat ini. Akibatnya adalah munculnya kaum fundamentalis yang merasa tak berdaya berhadapan dengan sekularisme. Kemungkinan reduktif adalah opsi untuk mereduksi tradisi-tradisi religius yang tidak sesuai dengan dunia sekular dan menyesuaikan diri dengan dunia sekular. Akibatnya adalah lahirnya agama-agama oportunistik yang melakukan banyak proses

sinkretisme.

²² Ada empat relasi yang mungkin antara agama dengan urusan non-agama. Ketika membahas relasi agama dan ilmu, John Haught mengatakan ada 4 kemungkinan relasi agama dengan ilmu: 1) *Konflik* menyatakan bahwa agama dan ilmu pengetahuan tidak dapat bersatu karena mempunyai wilayah yang berbeda satu sama lain; 2) *Kontras* menyatakan bahwa agama dan ilmu pengetahuan tidak ada harus berkonflik satu dengan yang lainnya karena keduanya mempunyai cara menanggapi persoalan yang sama sekali berbeda, jangan dikait-kaitkan; 3) *Kontak* menyatakan bahwa agama dan ilmu harus berusaha mencari dialog atau interaksi dan relasi antara agama dan ilmu pengetahuan; 4) *Konfirmasi* menyatakan bahwa pada tingkatan yang paling dalam religi itu justru mendukung dan menyuburkan pencarian ilmiah dan sebaliknya pengetahuan ilmiah mendukung posisi agama. Hal ini bisa diterapkan juga dalam relasi antara urusan agama dengan dunia. John F. Haught, *Science & Religion, From Conflict to Conversation* (New York: Paulist Press, 1995), 9-25.

²³ Bagian ini diambil dari “The Body, Ritual and Liturgy in the Premodern World” karya David Torevell, *Losing the Sacred: Ritual, Modernity and Liturgical Reform* (Edinburgh: T&T Clark, 2000), 48-79.

²⁴ *Ibid.*, 48.

²⁵ David Torevell, *ibid.*, 49.

²⁶ Torevell menulis, “the senses are then able to act as messengers to the inner self”; *ibid.*

²⁷ *Ibid.*, 57.

²⁸ *Ibid.*, 58.

²⁹ David Torevell, *ibid.*, 59.

³⁰ *Ibid.*, 66.

³¹ René Descartes and George Heffernan, *Meditations on First Philosophy* (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1990), 39.

³² Charles Taylor, *op. cit.*, 146. Lih. bagian “Descartes's Disengaged Reason”, hlm. 143-158.

³³ Penjelasan Taylor berkaitan dengan konsep ketak-bertubuhan Descartes ini bisa ditemukan dalam “Descartes's Disengaged Reason”, *ibid.*, 143-158.

³⁴ Responses of His Holiness Benedict XVI to the Questions posed by the Bishop, in the meeting with the bishop of the United States of America, National Shrine of the Immaculate Conception in Washington, D.C., Wednesday, 16 April 2008.

Bibliografi:

Amstrong, Karen. *A History of God: The 4000-Year Quest of Judaism, Christianity and Islam*. New York: Ballantine Books, 1993.

Ashby, Philip H. *History and Future of Religious Thought: Christianity, Hinduism, Buddhism, Islam*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, Inc., 1963.

Berger, Peter L. *A Rumor of Angels: Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural*. Garden City, New York: Anchor Book, 1973.

Berger, Peter L. *The Heretical Imperative: Contemporary Possibilities of Religious Affirmation*. London: Collins, 1980.

Bunyamin, Antonius Subianto. “Reposisi Agama” dalam *Melintas*, Thn. 20,

No. 61, April–Juli 2004: 57-62.

- Cassirer, Ernst. *The Philosophy of Symbolic Form: Volume 1: Language*. Trans. Manhelm, Ralph. New Haven & London: Yale University Press, 1968.
- Descartes, René and Heffernan, George. *Meditations on First Philosophy*, Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1990.
- Durkheim, Emile. *The Elementary Forms of the Religious Life*. Joseph Ward Swain (Trans.), London: George Allen & Unwin Ltd, 1968.
- Haught, John F. *Science & Religion, From Conflict to Conversation*. New York: Paulist Press, 1995.
- Herman de Dijn, *Spinoza: The Way to Wisdom*, West Lafayette: Purdue University Press, 1996
- Jürgen Moltmann, *De Gekruisigde God: Het Kruis van Christus als Fundament en als Kritische Instantie van Christelijke Theologie*, drs. A.J.M. Sturkenboom (trans), Westland, Merksem: Ambo, Bithoven, 1972
- Krishna, Gopi. *The Biological Basis of Religion and Genius*. Ruth Nanda Anshen (Ed.). New York: Harper & Row Publishers, 1971.
- Levinas, Emmanuel. *God, Death, and Time*. Bettina Bergo (Trans). California: Stanford University Press, 2000.
- Otto, Rudolf. *The Idea of the Holy*. John W. Harvey (Trans.). Harmondsworth, Middlesex: Penguin Books, 1959.
- Taylor, Charles. *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- Tillich, Paul. *The Courage to Be*. The Terry Lectures Series. New Haven: Yale University Press, 1954.
- Torevell, David. *Losing the Sacred: Ritual, Modernity and Liturgical Reform*. Edinburgh: T&T Clark, 2000.
- Vergote, Antoine. *Guilt and Desire: Religious Attitudes and Their Pathological Derivatives*, M.H. Wood (Trans.). Yale: Yale University Press, 1988.