

MENGIMAJINASIKAN ULANG “YANG SAKRAL”: ANATEISME, PERTARUHAN, DAN HAL-HAL YANG TIDAK SELESAI

Haryo Tejo Bawono

Abstract:

Religion has often been defined as a response to the sacred. However, this also means that religion is considered meaningful if only one has an idea of the sacred. The problem surfaces when religion seems to be dominated with its brutal and savage face. In these tendencies, any criticism addressed to religion or any suggestion for the sake of changing views about religion will never be considered meaningful or taken into account if the believers do not touch the issue of the sacred at all. This article invites its readers to explore and to reimagine the idea of the sacred and at the same time offers different and imaginative perspectives in the light of Richard Kearney's concept of *anatheism*. Humans do not need to separate the sacred from the so-called *sensus numinis*, not only because they can become and move towards the sacred, but because their lives, bodies, minds, and actions are essentially sacred.

Keywords:

the sacred • *anatheism* • *secularism* • *sensus numinis* • *wager* • *hope*

Introduksi

Ada sebuah kejadian yang teramat biasa di pusat dunia bahari, Athena, pada 51 M: sebuah peristiwa pengadilan di Areopagus,¹ tempat yang dikhususkan untuk dewa perang bangsa Yunani, Mars, tidak jauh dari

Agora,² tempat Sokrates, filsuf pertama, divonis mati pada 399 SM. Apa yang menjadikan peristiwa di hari itu tidak biasa adalah subjek teradili: seorang laki-laki paruh baya (sekitar 50 tahun) bernama Paulus, *the Apostle*. Paulus berdiri sendiri sebagai pesakitan di sana bukan tanpa kisah. Ketika berangkat ke Athena, ia membawa begitu banyak luka dan cinta. Dihantui wajah-wajah tidak bersalah yang pernah ia persekusi,³ kegagalan karya yang mengakibatkan kerusuhan di kota sebelumnya, Makedonia;⁴ namun juga pengalaman membutakan dan mengubah hidupnya di Damsyik.⁵ Tidak ada bukti yang menguatkan bahwa ia datang ke Athena untuk bermisi.⁶

Paulus akrab dengan filsafat karena ia lahir dan dibesarkan di Tarsus, tanah kelahiran filsuf-filsuf mumpuni seperti Zeno dan Diognes, untuk sekadar menyebutkan beberapa nama. Ia berpendidikan tinggi dan memiliki gelar yang disegani di kalangan bangsa Yahudi, dan karenanya membawa semangat teologi dan filsafat Yudaisme, yang salah satunya adalah memandang idol-idol sebagai bentuk penghinaan serius terhadap iman dan pengkhianatan terhadap akal budi. Ia memiliki kewarganegaraan Roma, namun tetap dianggap sebagai orang asing di tanah Athena. Ia dikelilingi oleh kanta filosofis Pantheisme-Stoa dan lanset keraguan Agnosisme-Epikurian⁷ sebagai dua aliran filsafat yang sedang ramai dibicarakan pada masa itu. Ada juga ‘Academy’, sekolah tua yang didirikan Plato, namun pengaruhnya tidak sekuat dua aliran sebelumnya.

Athena, tanah kelahiran demokrasi itu tidak setoleran yang terdengar. Ada banyak “tuhan” dan “dewa-dewi” yang kehadiran mereka direpresentasikan melalui patung-patung di kuil-kuil yang bertebaran di mana-mana. Kultus-kultus baru pun bebas bertumbuhan. Mitras, misalnya, adalah salah satu kultus baru yang sedang populer di masa itu di antara para tentara.⁸ Namun, apa yang disampaikan Paulus di tanah tempat Burung Hantu dijadikan simbol kebijaksanaan ini, membuat resah. Sama seperti Sokrates yang pernah diadili dan diracun karena dianggap merusak anak-anak muda dan memperkenalkan keilahian yang asing, bualan Paulus mesti diinvestigasi lebih dalam.⁹ Hukuman harus ditegakkan, salib pun disiapkan.

Paulus berdiri di hadapan sembilan purnabakti Archons sebagai jurinya,¹⁰ mempertanggungjawabkan apa yang sudah ditaburkannya di pasar dan ruang beraltar di tanah Sokrates dan Plato itu. Di hadapan

sidang itu, Paulus membuka dengan sebuah kalimat yang akan menjadi bahan perdebatan yang tidak pernah selesai di antara para teolog dan filsuf sampai beratus tahun kemudian: tentang altar bertuliskan “to the Unknown God”.¹¹ Apa yang disampaikannya di hadapan para hakim agung dan para filsuf serta pemuka agama di sana bukan sebuah “teologi natural”,¹² apalagi “keindahan filosofis”, kemampuan retorikal yang dihargai masyarakat pada saat itu. Di saat genting hidup-mati itu, apa yang disampaikan Paulus lebih mirip sebuah jeritan pertanyaan dan pergulatan yang dirasakannya ketimbang sebuah penjelasan. Sebuah pertanyaan yang berujung pada akar setiap pergulatan iman, dalam setiap pengalaman beragama, dan dalam setiap perjuangan kemanusiaan: tentang “yang sakral” (*the sacred*).

Ada yang sakral/suci/kudus¹³ yang melekat pada kompleksitas pengalaman keimanan yang dialaminya dan juga Tuhan yang dijumpainya, yang saat itu tidak dikenali dan bisa jadi tidak lagi dirasakan para hakim agung, filsuf, teolog, dan para pengunjung ruang pengadilan. Bahkan mungkin Paulus sendiri merasakannya sebagai sesuatu yang senantiasa datang-pergi, membuka-menutup, tersibak-terselubung: Tuhan yang senantiasa menghadir dan selalu menjadi *the unknown God*.¹⁴ Paulus akhirnya terluput dari gada eksekusi judicial pada 51 M itu, namun jejak eksistensial pertanyaan tentang yang sakral masih hidup saat ini, bahkan mungkin urgensinya lebih terasa pada dekade belakangan ini. Bukan hanya karena orang hidup di masa ketika seakan-akan tidak dimungkinkan lagi bertanya “masih adakah yang sakral?” tanpa menimbulkan dubiusitas metodologis karena kecurigaan terhadap metafisika dan ontologi, namun lebih-lebih karena dalam dunia keseharian manusia sepertinya tidak sungkan lagi menjadikan yang sakral benteng dan alasan untuk segala bentuk kenistaan, kebecelakaan, kekejaman, dan kejahatan yang mungkin dilakukan manusia.

Dengan membahas perihal “yang sakral” (*the sacred*) dan segala sesuatu yang bersentuhan di sekitarnya, tulisan ini akan masuk melalui pintu yang lain, pintu yang pernah dimimpikan para filsuf Abad Pencerahan: semesta sekularisme. Apakah orang saat ini benar-benar hidup dalam dunia yang sepenuhnya sekuler/profan¹⁵ sebagaimana diramalkan, dimimpikan, dan bahkan dirancang para filsuf itu? Benarkah orang hidup di Abad Kematian Tuhan (*the death of God*)?

Membaca Ulang Proyek Pencerahan tentang Sekularisme

Tidak banyak orang mengenal nama Vincenzo Peruggia, dan dengan alasan yang cukup masuk akal: ia bukan siapa-siapa, ‘hanya’ karyawan biasa di sebuah museum di Paris, Museum Louvre. Namun, pada Agustus 1911 ia menghebohkan seluruh Paris dan kemudian seluruh negara, bahkan ke seluruh dunia. Peruggia menguntit *la jaconde* (Ita. *La Gioconda*, lukisan wajah Madonna Lisa del Giocondo yang biasa disingkat dan dikenal dengan Mona Lisa) karya Leonardo da Vinci. Proses pencarian Mona Lisa yang hilang ini berlangsung lama dan dramatis, salah satunya adalah penahanan para tersangka: pelukis Pablo Picasso dan penyair Guillaume Apollinaire. Peruggia akhirnya dibekuk dan tersingkaplah motif di balik kenekatan yang dilakukannya: secuil materialisme, namun segudang nasionalisme/patriotisme. Menurutnya, sebagaimana pelukis dan lukisan yang digondolnya itu berasal dari Italia, di tanah kelahiran lukisan itulah senyum Madonna seharusnya merekah dan menggantung. Dalam pikiran Peruggia seakan-akan harusnya ada batas yang jelas dalam seni, sebagaimana batas antarbangsa. Mungkin Peruggia salah besar bila membayangkan batas-batas negara sejelas dan segamblang pigura lukisan karena realitasnya semua batas itu adalah batas imajiner. Namun, Peruggia tidak sepenuhnya dungu: tumpahan warna dan goresan kuas Leonardo da Vinci juga membawa cerita tentang batas tersendiri: batas antara yang sakral dan yang sekuler. Berbeda dari lukisan-lukisan Renaissance pada masa itu yang akrab dengan tema-tema religius (tokoh, peristiwa, dan lain-lain), lukisan ini bertutur tentang seorang perempuan biasa yang tersenyum. Tidak ada Tuhan yang mengawasi dari atas. Tidak ada malaikat yang menari-nari di pinggirnya. Tidak ada teologi pada latar belakangnya. Dan yang terpenting: tidak ada Gereja di dalamnya.

Mungkin semesta Mona Lisa inilah yang dibayangkan oleh para filsuf pada Abad ke-19 seperti Auguste Comte, Herbert Spencer, Emile Durkheim, Max Weber, Karl Marx, dan Sigmund Freud, yang percaya bahwa signifikansi agama dan apapun yang ada di dalamnya niscaya perlahan-lahan akan memudar, berhenti, dan akhirnya menghilang bersamaan dengan terbitnya masyarakat industri.¹⁶ Benih pemikiran semacam ini sudah ada sejak Abad Pencerahan, yang meyakini bahwa takhayul teologis, ritual liturgis simbolis, praktik-praktik kekudusan, adalah produk masa lalu dan

tidak akan laku lagi dijual di zaman modern. Mereka cenderung meyakini bahwa manusia sedang memasuki masa-masa sekuler, sekularisme, sebagai kebijaksanaan yang sah, yang tidak terhindarkan. C. Wright Mills meringkas proses sekularisasi ini sebagai berikut.

“Dunia pernah dipenuhi dengan yang sakral – dalam pemikiran, praktik, dan bentuk institusional. Setelah Reformasi dan Renaisans, kekuatan modernisasi menyapu dunia dan sekularisasi, sebuah proses sejarah yang wajar [*a corollary historical process*], melucutkan [*loosened*] dominasi yang sakral. Pada waktunya, yang sakral akan menghilang sama sekali kecuali, *mungkin*, di wilayah pribadi.”¹⁷

Bagi Mills, bahkan yang sakral itu meski di wilayah pribadi menjadi sekadar ‘kemungkinan’ saja. Namun, orang bertanya soal kapan masa itu akan benar-benar terjadi, karena meskipun seakan-akan sudah mencicipi nubuat para filsuf itu, tampak fenomena yang mengatakan sebaliknya: popularitas kehadiran umat di gereja-gereja di Amerika Serikat meroket, suburnya spiritualitas *New Age* di Eropa Timur, bertumbuhnya gerakan-gerakan fundamentalis dan partai-partai agama di dunia Islam, mengguritanya gerakan-gerakan evangelis di Amerika Latin, dan berjangkitnya konflik-konflik etnis-agama di berbagai belahan dunia.¹⁸ Peter L. Berger yang pernah menaruh hati pada proses sekularisme pun akhirnya membuat kesimpulan: “Dunia saat ini, dengan beberapa pengecualian ... masih sangat religius seperti dulu, dan bahkan di beberapa tempat lebih religius ketimbang sebelumnya. Ini berarti bahwa seluruh literatur yang oleh para sejarawan dan ilmuwan sosial secara longgar diberi label “teori sekularisasi” pada dasarnya adalah keliru [*is essentially mistaken*].”¹⁹ Secara agak dramatis Rodney Stark dan Roger Finke menyarankan untuk menguburkan impian sekularisasi abad sebelumnya: “Setelah hampir tiga abad nubuat dan tafsiran yang gagal total atas masa kini dan masa lalu, tampaknya sudah waktunya untuk membawa doktrin sekularisasi ke kuburan teori-teori yang gagal, dan di situ kita bisikkan, ‘Beristirahatlah dalam damai’.”²⁰

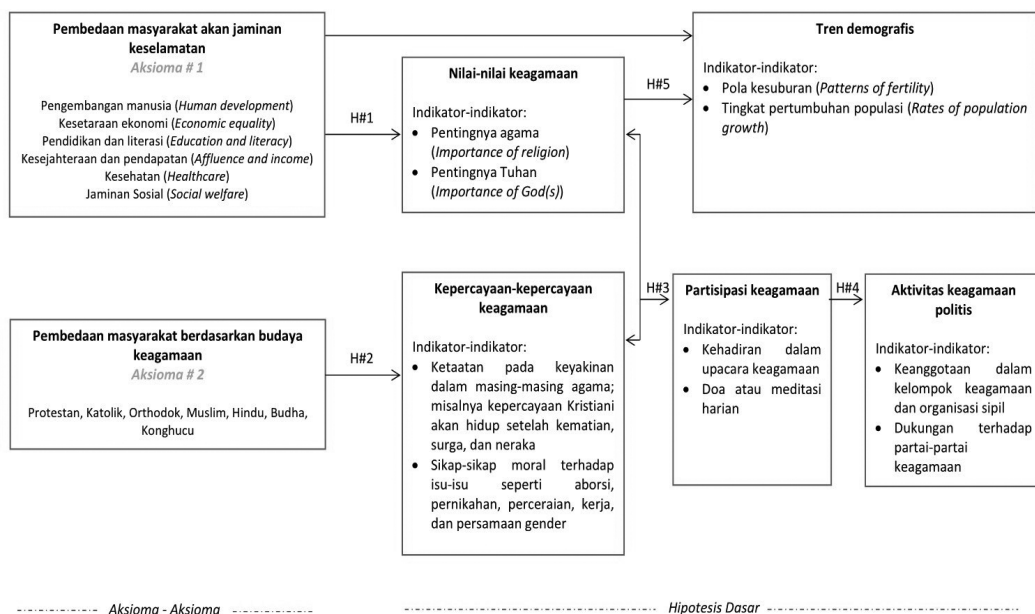
Jadi apakah para filsuf pengusung proyek sekularisme itu benar-benar keliru dan salah membaca tanda-tanda zaman? Apakah perdebatan antara yang sakral dan sekuler sudah selesai? Tampaknya tidak demikian. Para filsuf dan peneliti sekuler sebelumnya menggunakan aksioma-aksioma dan hipotesis-hipotesis yang tidak lagi memungkinkan untuk membaca tanda-tanda zaman. Secara garis besar pemikiran mereka bisa digolongkan

menjadi dua perspektif: rasional dan fungsional. Perspektif rasional beranggapan bahwa kebangkitan cara melihat dunia yang rasional oleh manusia lambat laun akan mengikis dasar-dasar iman yang karakternya tidaklah rasional (takhayul, misterius, dan magis). Manusia akan menuju sebuah cara pandang dunia yang didasari bukti-bukti empiris standar, pengetahuan saintifik fenomena natural, dan kecanggihan teknologis serta penguasaan alam semesta. Sementara itu, perspektif fungsional meyakini bahwa agama bukan sekadar sistem kepercayaan dan ide-ide, melainkan (dan terutama) juga sebuah sistem-tindakan yang melibatkan ritual-ritual formal dan upacara-upacara seremonial untuk menandakan, menemani, dan memaknai bagian-bagian penting kehidupan manusia seperti kelahiran, pernikahan, kematian, panen raya, dan yang sejenisnya. Sistem-tindakan memainkan peran yang esensial dalam masyarakat sebagai sebuah keseluruhan karena sistem ini menjaga, merawat, dan melestarikan solidaritas dan kohesi sosial, ketertiban dan stabilitas. Ini semua sistem-tindakan yang menguntungkan dan bermanfaat bagi banyak orang. Para fungsionalis percaya bahwa kemajuan industri membawa sebuah karakter masyarakat yang baru yaitu diferensiasi fungsional (*functional differentiation*), ketika organisasi-organisasi dan tenaga-tenaga profesional semakin terspesialisasi dan terfokus sehingga menjadikan apa yang selama ini adalah otoritas pemegang dan penjaga fungsi-fungsi di atas tidak lagi berada di satu tangan, yaitu agama. Singkatnya, perspektif rasional berujung pada hilangnya iman *dalam* dan *kepada* agama; sementara perspektif fungsional bercerita tentang hilangnya tujuan *dari* agama.

Salah satu kekeliruan besar dua perspektif di atas adalah membayangkan agama sebagai pasar: ada gemuruh kompetisi pasar bebas antara *supply* (*top-down*) dan *demand* (*bottom-up*), ada ritual konsumtif dan transaksional. Agama dianggap memberikan *supply* dari atas yang dibutuhkan manusia sehingga ketika *supply* tidak lagi dibutuhkan, ia akan menghilang dengan sendirinya. Atau, agama dianggap sebagai *demand* dari bawah sehingga ketika fungsi *demand* itu tergantikan, ia akan memudar dengan sendirinya. Dalam artikel “The Sacred and the Profane in Consumer Behavior: Theodigy on the Odyssey”, para penulisnya mengeksplorasi ritual dasar konsumsi dan melihat bahwa konsumsi telah menjadi semacam kendaraan untuk mengalami yang sakral,²¹ dan menyimpulkan bahwa sifat dan

manifestasi yang sakral begitu melekat (*inherent*) pada perilaku konsumsi manusia.²² Melihat agama sebagai pasar memang memudahkan untuk membuat analisis dan menarik kesimpulan. Tetapi mungkin kenyataannya jauh lebih besar dan mendalam dari sekadar *supply* dan *demand*, konsumsi dan transaksi, karena di dalamnya ada “yang sakral” yang senantiasa menggeliat dan mengelak untuk dengan mudah dijual dan dibeli, ditangkap dan dimengerti bahkan oleh agama itu sendiri, dan karenanya teori-teori sekularisme itu tidak terbukti.

Salah satu upaya menaikkan versi teori sekularisme yang menarik untuk dicermati adalah apa yang dirumuskan dalam buku *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide* karya Pippa Norris dan Ronald Inglehard. Buku ini meluaskan area penelitian dan melebarkan jangkauan fenomena yang teramati dengan tujuan dan kesadaran bahwa pemikiran tradisional akan teori sekularisasi tidak lagi memadai dan perlu di-*upgrade*.²³ Agama tidak lenyap dari dunia, dan sepertinya juga tidak menuju ke arah sana; meskipun demikian, konsep sekularisasi menangkap sebuah bagian penting dalam proses yang sedang terjadi saat ini.²⁴ Di dalam buku itu, Norris dan Inglehard mengembangkan versi teori sekularisasi yang memberi penekanan pada rasa perlindungan eksistensial (*existential security*), yaitu perasaan bahwa keberlangsungan hidup seseorang (*survival*) ada dalam posisi *taken for granted*.²⁵ Secara singkat para peneliti ini yakin bahwa sari pati ide perlindungan eksistensial menunjukkan adanya kebebasan dari berbagai risiko atau bahaya serius, dan juga sebagai sesuatu yang penting di dalam religiusitas.²⁶ Proses penelitian mereka bisa dirangkum sebagai berikut:²⁷



Figur 1. Penelitian Noris dan Inglehard (2011)

Kesimpulan dari penelitian dengan data yang begitu masif dan rentang waktu yang lama ini adalah sebagai berikut. *Pertama*, publik dari semua masyarakat industri maju telah bergerak ke arah orientasi yang lebih sekuler selama lima puluh tahun terakhir, namun, *kedua*, dunia secara keseluruhan sekarang memiliki lebih banyak orang dengan pandangan agama tradisional daripada sebelumnya, dan mereka merupakan proporsi yang berkembang dari populasi dunia.²⁸ Secara sederhana, negara-negara maju semakin sekuler, dan negara-negara berkembang semakin religius. Namun, para penulis ini memberi beberapa catatan penting yang perlu diperhatikan ketika membaca kesimpulan ini, yaitu proses sekularisasi bukanlah hukum besi melainkan tendensi,²⁹ artinya ia adalah sebuah proses yang tidak selesai dan mungkin tidak pernah akan selesai. Bila dikatakan bahwa sekularisasi adalah sebuah tendensi, artinya dua kesimpulan di atas akan tetap berjalan beriringan meskipun orang mungkin tergoda untuk berandai-andai apa yang akan terjadi bila setiap masyarakat di dunia bergerak ke arah yang sama, dalam kecepatan yang seimbang. Jawabannya: dua kesimpulan itu akan tetap terpisahkan dan tidak akan pernah bertemu.³⁰ Ini adalah kesimpulan yang menarik untuk dikaji lebih mendalam, karena

seakan-akan apa yang sakral dan sekuler akan selalu ada berdampingan dan beriringan. Mungkin selama ini orang telah terlalu menjauh dari yang sakral, sehingga untuk memahami yang sekuler saja masih terbata-bata. Mungkin sebenarnya batas antara yang sakral dan sekuler hanyalah sebuah batas imajiner. Mungkin sebenarnya tidak ada perkelahian dialektis antara yang sakral dan yang sekuler. Untuk bisa menjawab pelbagai kemungkinan ini, akan dilihat secara khusus tentang “yang sakral.”

Yang Sakral dalam Perahu Neurath

Ada kisah percakapan yang menarik dalam drama khas Yunani, *Ion*, karya Euripides. Seorang ratu Athena, Kreusa, merencanakan pembunuhan seorang pahlawan perang dengan menggunakan dua tetes darah Gorgon. Darah Gorgon adalah cairan ajaib, yang bisa menghidupkan dan menyembuhkan, namun juga bisa membunuh dan meracuni. Dalam plot ini, ratu itu melibatkan budak kepercayaannya, ia menjelaskan dari mana darah Gorgon berasal.³¹

- Kreusa* : Dari sebuah hantaman yang mematikan, tetesan-tetesan darah menyembur dari pembuluh darah yang berlubang....
- Budak* : Bagaimana cara pakainya? Apa sifat-sifatnya?
- Kreusa* : Ini menangkal semua jenis penyakit dan memelihara kehidupan.
- Budak* : Dan tetesan yang satu lagi?
- Kreusa* : Ini membunuh. Ini diambil dari ular berbisa Gorgon.
- Budak* : Engkau membawa tetesan-tetesan itu bersamaan atau terpisah?
- Kreusa* : Apakah yang baik dan yang jahat bisa dicampur?
Terpisah, tentu saja.

Percakapan ini digunakan René Girard ketika mencoba mengilustrasikan kekerasan (*violence*) yang adalah konsekuensi alamiah pengorbanan (*sacrifice*) sebagai akar setiap agama, karena selama ini para ahli kurang melihat sisi kekerasan dalam ritual pengorbanan, padahal kekerasan dalam kurban bisa menjadi kunci penting dalam memahami apa yang biasa disebut sebagai agama. Bagi Girard, kekerasan sebagaimana juga agama, memiliki ambivalensinya sendiri, bertaburan elemen misteri, memiliki sisi rasional

dan irrasional.³² Semua paradoks ini dilukiskan dalam kisah tetesan-tetesan darah Gorgon: tidak ada yang bisa tampak sangat mirip selain dua tetes darah, tetapi dalam cerita ini tidak ada lagi yang lebih berbeda. Terlalu mudah untuk mencampurnya dan menghasilkan substansi yang akan menghapus semua perbedaan antara yang murni dan yang tidak murni; batas antara yang 'baik' dan 'buruk' menghilang. Selama yang murni dan tidak murni dibedakan dan berjarak, kemungkinan polutif terburuk apapun bisa dibersihkan, namun sekali mereka tercampur, permurnian tidak akan mungkin lagi tercipta.³³ Mungkin itu juga yang terjadi dengan apa yang secara umum dipisah sebagai "yang sakral" dan "yang sekuler". Bisa jadi kenyataannya adalah dua hal itu adalah berbeda namun sama, sekaligus sesuatu yang jangan sampai tercampur.

Bila akrab dengan karya Thomas Merton, orang akan mendapati kisah seperti berikut. Di sebuah sore sebagaimana sore-sore lainnya, Merton sedang berada di pojok persimpangan jalan di Louisville, Kentucky, di sebuah pusat perbelanjaan. Orang berlalu-lalang dan bertransaksi tanpa mengenal jeda. Tiba-tiba Merton merasa seperti dipenuhi dengan rasa mendalam kebersatuan dengan orang-orang yang ada di sekelilingnya itu: "Saya tiba-tiba diliputi kesadaran bahwa saya mencintai semua orang itu, bahwa mereka adalah saya dan saya adalah mereka, bahwa kita bukanlah orang asing satu sama lain meskipun kita benar-benar tidak saling mengenal."³⁴ Merton "mendadak melihat rahasia keindahan dalam hati mereka... inti dari realitas mereka" sebagaimana Tuhan melihat mereka.³⁵ Ini adalah salah satu contoh pengalaman perjumpaan manusia dengan apa yang biasa disebut sebagai yang sakral, dan merupakan peristiwa yang tidak asing bagi manusia di manapun, di masa lalu atau masa kini. Orang mengalaminya pada saat berdoa, mengagumi keindahan alam, merasakan keheningan dan kedamaian, dan lain-lain; singkatnya, saat seseorang keluar dari diri sendiri dan merasakan bahwa ia adalah bagian dari sesuatu yang lebih 'besar'.

Yang sakral dan yang sekuler sering dipertentangkan satu sama lain, namun pada kenyataannya mungkin disparitas ini terselesaikan dalam peristiwa-peristiwa ketika yang sakral memanifestasikan diri dalam apa yang profan, sekuler, dan banal. Ini adalah apa yang disebut William James sebagai "pengalaman religius" (*religious experience*), atau perjumpaan dengan

‘keilahian’ (*divine being*); ada juga yang menyebutnya sebagai “realitas ultim” (*ultimate reality*) kebenaran.³⁶ Apapun istilah yang digunakan untuk pengalaman jenis ini, intinya adalah bahwa di dalamnya orang menjumpai apa yang disebut sebagai “yang sakral” (*the sacred*). Namun, istilah sakral itu sendiri bukanlah istilah yang mudah untuk dipahami. *Pertama*, karena penggunaan kata ini ketika digunakan untuk sesuatu yang berkaitan dengan religiusitas akan terdengar sangat problematik: sebuah tautologi, referensi partikular yang tidak berujung.³⁷ *Kedua*, pada masa kini istilah ini bukan saja bisa digunakan untuk sesuatu yang berkaitan dengan religiusitas, tetapi bisa digunakan juga untuk hal-hal lain yang tidak ada urusannya sama sekali dengan religiusitas: *sacred democracy*; *sacred economic*; *sacred duty*, *sacred transaction*, dan lain-lain. Mathew T. Evans membuat empat pembagian khusus tentang penggunaan kata ‘sakral’ berdasarkan sumber dan penghayatan: 1. Yang Sakral Personal (*The Personal Sacred*), merujuk pada segala sesuatu yang dianggap sakral oleh seseorang atau sekelompok orang; 2. Yang Sakral Spiritual (*The Spiritual Sacred*), mengacu pada segala sesuatu yang dianggap sakral karena berkaitan dengan dunia spiritual; 3. Yang Sakral Sipil (*The Civil Sacred*), menunjuk pada apapun yang dianggap sebagai sakral di ruang-ruang publik, institusi-institusi publik, dan sejenisnya; dan 4. Yang Sakral Religius (*The Religious Sacred*), mengarah pada segala sesuatu yang dianggap dijiwai makna-makna nonduniawi.³⁸ Bahkan, Evans sendiri harus mengakui bahwa batas-batas di antara empat kategori yang dibuatnya itu sering kali samar-samar (*blurry*).³⁹

Selain itu, bagaimana membedakan kata ‘sakral’ (*sacred*) dan ‘kudus’ (*holy*) adalah sulit. Beberapa bahasa memang secara khusus membedakan kedua kata ini, tetapi bahasa yang lain menggunakan kata yang sama untuk kedua kata itu. Misalnya, dalam bahasa Inggris didapati ‘holy’ dan ‘sacred’, bahasa Latin ‘sanctum’ dan ‘sacrum’, bahasa Perancis ‘saint’ dan ‘sacré’, sedangkan bahasa Jerman memakai kata ‘heilig’ untuk keduanya, begitu juga bahasa Rusia menggunakan satu kata, ‘sviaty’.⁴⁰ Berbagai kesulitan itu tidak menghalangi orang untuk semakin mengenal yang sakral, dan usaha untuk ini pun sudah dilakukan sejak dahulu. Berikut akan dilihat secara ringkas pemikiran tentang “yang sakral” dalam sejarah pemahaman manusia melalui beberapa tokoh penting yang berbicara soal yang sakral.⁴¹

a. Friedrich Schleiermacher (1768-1834)

Friedrich Schleiermacher mengamati bahwa setiap manusia memiliki semacam 'kesalehan' (*piety*), yaitu sejenis rasa devosional terhadap kesadaran internal akan kehadiran Tuhan.⁴² Perasaan adanya kesadaran akan kehadiran Tuhan ini disebut *sensus numinis* (*religious feeling* – perasaan religius).⁴³ Disebut perasaan karena sifatnya yang prakonseptual, prarefleksif, dan prapredikatif. Namun, ini bukan sekadar pengalaman, tetapi pengalaman langsung atau nyata karena pengalaman macam ini bisa membawa dampak transformatif, berefek perubahan mendalam dalam diri subjek.⁴⁴

Awalnya Schleiermacher menggunakan dua istilah berbeda yang menjadi syarat-syarat pengalaman kesalehan, yaitu intuisi (*intuition*) dan perasaan (*feeling*). Kedua hal ini adalah bagian dari “kesadaran-diri seketika” (*immediate self-consciousness*). Dalam karyanya lebih lanjut ia menggantikan kedua istilah ini dengan *perasaan ketergantungan absolut* (*the feeling of absolute dependence*).⁴⁵ Pergantian ini dikarenakan ada sesuatu yang datang lebih dahulu ketimbang perasaan “kesadaran-diri seketika”. Ada dua aspek yang datang sebelum “kesadaran-diri seketika” ini, yaitu *pertama*, sebuah “elemen yang disebabkan-oleh-diri-sendiri” (*self-caused element*) atau sebuah “Ada” (*Being*). Elemen ini mengungkapkan eksistensi subjek bagi dirinya sendiri. *Kedua*, sebuah “elemen yang tidak-disebabkan-oleh-diri-sendiri” (*non-self-caused element*) atau sebuah kesadaran yang “dengan-cara-tertentu-menjadi” (*having-by-some-means-come-to-be*). Elemen ini menunjukkan bahwa subjek senantiasa berkoeksistensi (*co-existence*) dengan sesuatu yang Lain (*an Other*).⁴⁶ Karenanya, kesadaran-diri seketika ini akan selalu membawa sebuah pertanyaan besar “Mengapa/Dari-mana” (*Whence*) yang berkonotasi pada *perasaan ketergantungan absolut* atau kehadiran Tuhan yang misterius: “kesadaran akan ketergantungan yang absolut, atau, sama juga dengan, kesadaran akan dalam relasi dengan Tuhan.”⁴⁷ Penting dalam pemikiran Schleiermacher adalah *sensus numinis* ini terjadi dalam kehidupan konkret subjek dan tidak bisa ditangkap penuh dalam konsep.

Formulasi Schleiermacher tentang *perasaan ketergantungan absolut* ini secara esensial adalah usaha untuk menggambarkan pengalaman religius manusia. Meskipun sering dianggap sebagai seorang ‘emosionalis’,⁴⁸ setidaknya Schleiermacher telah membantu memahami sebuah horizon yang dulunya belum dengan jelas terpetakan dan orang bisa mendekati yang sakral.

b. Rudolf Otto (1869-1937)

Rudolf Otto mengembangkan gagasan Schleiermacher tentang *perasaan ketergantungan absolut* di atas dan memulainya dengan menunjukkan apa yang kurang. *Pertama*, dalam gagasan Schleiermacher agak sulit untuk memisahkan *perasaan ketergantungan absolut* dari emosi-emosi manusiawi lain atau dari jenis-jenis ketergantungan yang analog. Padahal, perasaan yang berkaitan dengan *sensus numinis* adalah tatanan yang amat sangat berbeda dengan yang lain, atau “fakta-buta utama dan elementer dalam kehidupan psikis kita” (*primary and elementary datum in our psychical life*).⁴⁹ Perasaan ini adalah suatu “kesadaran keterciptaan” (*creature consciousness*) atau “perasaan keterciptaan” (*creature feeling*): “Ini adalah sebuah emosi akan sebuah keterciptaan, semacam rasa ditenggelamkan dan dibanjiri rasa ketiadaartian (*nothingness*)-nya sendiri di hadapan sesuatu yang tertinggi (*supreme*) yang melampaui semua ciptaan.”⁵⁰

Kedua, gagasan Schleiermacher mengandaikan bahwa eksistensi Tuhan berasal dan tersimpulkan dari pengalaman subjek akan ketergantungan itu, padahal Otto menganggap bahwa supaya perasaan keterciptaan bisa hadir dalam diri subjek, *numen praesens* harus de facto ada.⁵¹ *Ketiga*, Otto tidak menemukan pembedaan yang jelas dan tegas dalam pemikiran Schleiermacher antara “kesadaran akan keberciptaan” (*consciousness of createdness*) dan “kesadaran akan keterciptaan” (*consciousness of creatureness*). Yang pertama adalah produk dari “sisi rasional ide tentang Tuhan” (konseptual), yang terakhir adalah aspek eksistensial seketika, yang menandakan rasa “kekerdilan” (*smallness*) manusia tercipta di hadapan Pencipta.⁵²

Untuk mengisolasi dan menjernihkan pengalaman akan yang sakral, Otto menciptakan kata *numinous* (Latin, *numen*, roh, spirit) yang mengacu pada ‘objek’ atau konten dari pengalaman yang “ia rasakan sebagai sesuatu yang objektif dan di luar dirinya sendiri.”⁵³ Ia mengembangkan kategori yang menguraikan pengalaman subjektif perjumpaan dengan *numinous* tersebut, dan membedakannya menjadi tiga bentuk pengalaman perjumpaan: *mysterium tremendum et fascinans*.⁵⁴ Kata ‘misteri’ (*mysterium*) mengacu pada konten objektif yang diterima sebagai sesuatu yang “teramat lain” (*wholly other*). Di sini seseorang sadar bahwa objek yang ditangkap adalah sebuah “skema realitas” yang “memiliki tatanan yang

sama sekali berbeda”.⁵⁵ Kata ‘menggetarkan’ (*tremendum*), merangkum tiga elemen sekaligus: *anfulness*, yaitu perasaan gentar, ngeri, cemas, atau teror, atau yang menyebabkan seseorang ‘gemeteran’ dalam sebuah kedalaman; *majesty*, yaitu rasa “kekuatan-luar-biasa” (*overpoweringness*) yang terpancar dari *numinous*, serentak pula, sebuah kesadaran akan ‘kekecilan’ (*diminutiveness*) eksistensial subjek; dan *urgency*, atau ‘energi’ yang biasanya secara simbolik diekspresikan sebagai “vitalitas, renjana, greget, keinginan, kekuatan, gerak, kegembiraan, aktivitas, impetus.”⁵⁶ Dan terakhir, ‘mempesona’ (*fascinans*) yang secara atraktif membangkitkan “kegembiraan yang meluap-luap dan ekstasi” dalam diri subjek. Elemen terakhir ini sering dianggap “kebahagiaan mistis” (*the mystic’s bliss*), atau “kedamaian yang melampaui segala pemahaman”.⁵⁷ Dari perspektif teologis, pertobatan atau transformasi diri mengalir dari aspek ini.

Bukan hanya bahwa Otto melangkah lebih dalam dengan memperlihatkan secara subjektif konten *sensus numinis*, namun juga menunjukkan karakter ganjil setiap pengalaman perjumpaan *mysterium tremendum et fascinans* yaitu sebuah harmoni-kontras, yaitu bagaimana elemen-elemen yang berlawanan serentak membentuk harmoni.⁵⁸

c. Gerardus Van der Leeuw (1890-1950)

Van der Leeuw mencoba menerapkan kaidah-kaidah fenomenologi dalam studinya tentang yang sakral, dan karenanya menggeser penekanan dari deskripsi atas reaksi subjektif (seperti Schleiermacher dan Otto) ke deskripsi atas ‘objek’ atau konten, sejauh itu dapat dipahami melalui manifestasi-manifestasinya.⁵⁹ Ini tidak berarti Van der Leeuw meniadakan relasi dan kebersatuan antara subjek dan objek. Struktur interpretatif fundamental dari Van der Leeuw bergerak di sekitar prinsip gagasan Daya (*Power*) religius, dan pelbagai manifestasi Kehendak (*Will*) dan Bentuk (*Form*). Daya religius adalah dasar fundamental setiap agama. Daya menyerap dalam keseluruhan semesta.⁶⁰ Ada tiga reaksi subjek terhadap Daya ini: *pertama*, saat orang berjumpa dengan Daya dalam *sensus numinis* akan ada sebuah kesadaran seketika bahwa “ini adalah sesuatu yang sangat ‘Lain,’ (*Other*) yang teramat sangat istimewa dan amat mengesankan”.⁶¹ Ini adalah elemen *mysterium* dari Daya. Seraya menyadari “keberangkatan dari

semua yang biasa dan akrab,” subjek serentak dijangkiti “kesadaran akan ketergantungan absolut” akan yang sangat Lain (*the Other*) yang teramat perkasa ini.⁶² Perjumpaan ini bisa memiliki efek transformatif atas diri subjek dalam arti pertobatan atau kelahiran kembali. *Kedua*, apa yang dipahami sebagai ‘Daya’ juga dipahami sebagai *tremendum*. Di titik ini Daya seakan-akan mengharuskan perasaan ketertundukan (*reverence*), terlepas dari apapun manifestasinya, misalnya benda, person. Kita diharuskan memperlakukan objek, orang, roh, atau ritual dengan perasaan kagum dan hormat.⁶³ *Ketiga*, ada elemen *fascinans* dalam pengalaman Daya ini. Ini bisa termasuk rasa kagum sebagaimana perasaan ketakjuban.⁶⁴

Daya juga “memiliki Kehendak” (*acquire Will*). Ini terjadi ketika Daya religius dialami sebagai yang tersamar, nirbentuk, dan impersonal. Daya juga bisa tinggal dalam Kehendak, yaitu sebagai petunjuk, sifat, dan kekuatan. Secara demikian, Kehendak sering dikaitkan dengan roh, hantu, malaikat, dewa, atau Tuhan. Masyarakat primitif melihat dunia dan alam ini sebagai yang dilingkungi Kehendak, atau “kehendak-kehendak”. Inilah yang secara klasik diasosiasikan dengan teori *animisme*.⁶⁵ Daya juga bisa dipahami melalui pelbagai manifestasi Bentuk (*Form*). Van der Leeuw menegaskan: “Yang sakral, karenanya, harus memiliki bentuk (*form*): ia harus bisa “dilokalkan” (*localizable*), baik secara spasial, secara temporal, secara visual, maupun secara auditif. Atau secara lebih sederhana: yang sakral harus “meruang” (*take place*).⁶⁶ Manusia sering mengkonkretkan pengalaman mereka akan yang sakral melalui pelbagai bentuk peribadatan (*worship*): “Dalam ibadat, bentuk kemanusiaan terdefiniskan, sementara bentuk ketuhanan menjadi konten iman, dan bentuk dari relasi resiporal kedua hal itu dialami dalam tindakan.”⁶⁷ Singkatnya, Daya dihadirkan melalui keseluruhan bentuk ritual keagamaan, dan akan selalu hadir meskipun sebuah bentuk ritual dilanggar. Akhirnya menurut Van der Leeuw, Daya, Kehendak, dan Bentuk menyusun “keseluruhan konsep tentang yang sakral”.⁶⁸

d. Mircea Eliade (1907-1986)

Mircea Eliade memulai pemikirannya dengan apa yang ditemukan pemikir-pemikir sebelumnya bahwasanya sakral senantiasa memanifestasikan

dirinya dalam kekuatan tatanan yang sungguh sangat berbeda (*the wholly Other*) dari apa yang dialami. Ia menciptakan istilah *hierophanies* (Yunani, *hieros*: yang sakral, *the sacred*; dan *phainein*: memperlihatkan, *to show*) yang menunjuk pada persepsi akan yang sakral.⁶⁹ Ini adalah istilah dalam artinya yang terluas menunjuk pada semua hal yang memanifestasikan yang sakral. Saat *hierophanies* termanifestasi sebagai keilahian, dewa atau Tuhan, disebut sebagai *theophany*; ketika termanifestasi sebagai objek kekuatan (*power*) disebut sebagai *kratophany*.⁷⁰ Apa dan siapapun bisa bertransformasi menjadi *hierophanies*, namun karakter dasar hierophani tetap sama, yaitu juga memanifestasikan essensi yang berlawanan; maksudnya adalah bahwa “setiap ketertampakan yang sakral dalam hierophani tidak menghilangkan eksistensi profannya.”⁷¹ Implikasinya jelas: ada paradoks yang senantiasa hadir bersamaan dalam setiap hieropani, yaitu seraya memanifestasikan dirinya, yang sakral juga membatasi dirinya sendiri. Sikap orang pun bisa ambivalen di hadapan yang sakral ini. Di satu sisi, orang terpikat pada “daya, kekuatan, kekudusan yang sakral”. Di sisi lain, ada semacam perasaan takut bahwa apa yang memikat dari yang sakral akan menguasai dan melenyapkan kehidupan ‘profan’ mereka sepenuhnya.

Penting diperhatikan bahwa hieropani ini bagi manusia dirasakan sebagai sesuatu yang real, pengalaman yang nyata (*lived experience*) yang secara simultan menyingkap dan serentak menyembunyikan yang sakral.⁷² Seperti yang dikatakan di atas bahwa apapun memiliki potensi menjadi hieropani, berarti bahwa pengalaman-pengalaman normal, biasa, keseharian yang umumnya dianggap *illusory*, *unreal*, *profane* pun ketika *ditangkap dengan sebuah cara yang spesifik*, ketika *dinterpretasi* dengan cara tertentu, bisa menjadi otentik, nyata, dan sakral.⁷³ Singkatnya, bisa menjadi sebuah hieropani. Bila semua eksistensi bisa menjadi hieropani, “sebuah manifestasi dari yang sakral,” lantas perbedaan yang memisahkan peristiwa atau sesuatu yang profan dan yang sakral adalah *persepsi* atas peristiwa atau sesuatu itu sendiri. Semua ini membawa sebuah kesimpulan bahwa persepsi *pasti* membuat sebuah peristiwa atau sesuatu menjadi hieropani.⁷⁴ Bila kesimpulan Eliade ini benar, “yang sakral adalah sebuah elemen dalam struktur kesadaran manusia.”⁷⁵

Ketika berhadapan dengan yang sakral, manusia mengalami paradoks, sebuah *coincidentia oppositorum* (Latin, “keseperluan yang berlawanan”, *coinciding of opposite*), menjumpai manifestasi-manifestasi yang sakral,

atau hieropani; dan mereka berhadapan dengan koeksistensi paradoksal antara yang sakral dan yang profan. Bagi Eliade, *coincidentia oppositorum* ini bukan hanya bisa ditemukan di dasar *sensus numinis*, namun ia juga sebuah karakter untuk struktur umum keilahian (*the general structure of divinity*).⁷⁶ Secara lebih jelas bisa dilihat struktur ini dalam berbagai simbol dan mitos di berbagai belahan dunia, misalnya, dalam figur-figur androgini atau kisah-kisah yang melukiskan sintesis, kolaborasi, atau perjanjian antara dewa yang baik dan dewa yang jahat. Tidak berlebihan bila Eliade menyimpulkan bahwa *coincidentia oppositorum* adalah “sebuah hasrat ‘purba’ [archaic] kemanusiaan... untuk kembali pulang menuju eksistensi primordial sebelum kisah penciptaan terjadi, pada sebuah ‘khaos’ [chaos] sebelum kosmos tercipta.”⁷⁷ Dan di sini orang harus merasa puas dengan definisi singkat yang ditawarkan Eliade tentang yang sakral, yakni sebaliknya dari profan (*the opposite of profane*).⁷⁸

e. Anna-Teresa Tymieniecka (1923-2014)

Gagasan Tymieniecka menarik untuk ditampilkan bukan hanya karena ia menyakini begitu berbedanya *sensus numinis* sehingga harus digunakan istilah-istilah baru untuk mendeskripsikannya, tetapi terutama karena ia melihat persoalan yang sakral bukan sebagai “objek penelitian” sebagaimana para tokoh-tokoh sebelumnya, melainkan sebuah proses perjalanan atau proses kreatif. Bila Eliade sampai pada pemahaman bahwa yang sakral sudah ada dalam struktur kesadaran setiap manusia, dan ada dialektika atau konjungsi di antara elemen-elemen yang terkait dengannya, Tymieniecka percaya bahwa yang terjadi adalah proses realisasi sirkular yang tidak pernah berhenti (*incomplete*).⁷⁹ Begitu umum dan istimewanya pengalaman perjumpaan yang “wholly Other” ini, istilah ‘subjek’ tidaklah memadai untuk menampung keberlimpahan pengalaman semacam ini. Tymieniecka menyebutnya ‘jiwa’ (*soul*).⁸⁰ Sebagaimana Eliade yang percaya bahwa ada semacam “hasrat purba” dalam setiap diri manusia, Tymieniecka juga melihat adanya “arus deras ikhtiar” (*strivings streams*) dalam setiap jiwa yang senantiasa menariknya untuk tenggelam dalam realitas yang sakral.⁸¹

Menurut Tymieniecka, dari sudut pandang fenomenologi kehidupan, secara alami jiwa akan mengalami dua tahap perkembangan berulang dalam hidupnya:⁸² *Pertama*, “taraf puitik” (*poetic achievement*), yakni proses

pengalaman keseharian yang dijalani setiap jiwa, ketika setiap usaha yang dilakukannya (yaitu, proses penciptaan) diarahkan pada keindahan-keindahan manusiawi. Di tahap ini para pekerja, seniman, akademisi, dan lain-lain, berusaha mencapai dan mencipta sesuatu demi sesuatu yang ‘duniawi’, entah itu harta, kedudukan, karya seni, gelar, prestasi, kesejahteraan, dan lain-lain. Dan ketika sampai titik kebosanan, negasi atau antitesis, tibalah jiwa pada fase *kedua* yaitu “taraf spiritual” (*spiritual achievement*). Pada ruang ini, jiwa bergerak ke balik setiap keindahan dan menyadari kehadiran yang sakral, dan terbentangleh tiga sekuensi pergerakan jiwa:⁸³ “eksaminasi radikal” (*radical examination*), yang terjadi saat jiwa menyadari keberkekurangan, ketakberartian pengalaman keindahan manusiawinya, ada sebuah “gempa di fondasi” kemanusiaannya. Lalu, ada pergerakan menuju “keberadaan teragungkan” (*exalted existence*), ketika jiwa secara sementara percaya akan sesuatu “absolut yang terbatas” (*a circumscribable absolute*). Dalam proses ini seluruh pertanyaan dan pernyataan manusiawi dan eksistensial tertransformasi menjadi ungkapan syukur, keberterimaan. Dan gerakan terakhir, “keabadian mistik” (*the perennial mystics*) secara essensial dikarakterisasikan pergerakan jiwa menuju ketanpaan sebuah intensi atau objek tertentu (*without an intentional or achievable object*).

Tymieniecka melihat bahwa ini semua adalah proses kreativitas utuh yang berulang-ulang, sesuatu yang tidak pernah berhenti, tidak pernah selesai. Itulah sebabnya ia menggambarkannya sebagai perjalanan jiwa dari “yang sakral menuju yang ilahi (*divine*)”, namun apa yang disebut ‘ilahi’ pun adalah sesuatu yang sakral. Bila ada istilah yang pas untuk menggambarkan yang sakral, istilah itu adalah ‘Abadi’ (*Eternal*).⁸⁴

Sebagaimana telah dilihat di atas, ide tentang “yang sakral” senantiasa dikelilingi lapisan-lapisan paradoks yang tidak terperikan. Paradoks yang dijumpai pertama ditemukan dalam kaitannya dengan konsep yang berseberangan dengannya, yaitu “yang sekuler”. Paradoks yang lain dilihat dalam segala hal yang berkaitan dengannya: subjek yang mengalami dan bahkan di dalam konsep tentang yang sakral itu sendiri. Tetapi, mungkin di sinilah letak persoalannya, di sinilah persimpangan jalan yang sakral. Ia menjadi semacam perahu Neurath (*Neurath’s boat*).⁸⁵

Pertaruhan Anateistik

Pada suatu hari seorang sejarawan dan rasionalis berkebangsaan Inggris, Edward Gibbons, berjalan sore santai dan melewati bangunan besar, tinggi, indah nan agung di kota *Chartres*, Perancis. Ia berdiri sebentar di depan bangunan itu, menatapnya sejenak sambil sedikit memiringkan kepala, mengernyitkan dahi dan melanjutkan perjalanan santai sore itu. Pada buku otobiografinya, ia melukiskan pengalaman sore hari itu demikian: “Saya berhenti hanya untuk melontarkan pandangan jijik pada tumpukan takhayul yang megah dan melanjutkan perjalanan.” Apa yang ia lihat pada sore hari yang indah itu adalah sebuah mahakarya yang sampai saat ini termasyhur: Katedral Norte-Dame Chartres.⁸⁶ Gibbons melihat sesuatu yang indah di situ, namun ia tidak bisa merasakan yang sakral di sana. Ia tidak sendirian. Apa yang tidak bisa dirasakannya itu dirumuskan oleh James George Frazer dalam *The Golden Bough: A Study of Magic and Religion* sebagai sains-lancung (*false science*): “sebuah sistem palsu akan hukum natural yang adalah juga panduan perilaku yang keliru; ini adalah sebuah sains-lancung (*false science*) yang adalah juga sebuah seni-kandas (*abortive art*).”⁸⁷ Frazer bahkan menunjukkan betapa bahayanya ide tentang yang sakral itu dan menyebutnya sebagai sihir menular (*contagious magic*) karena karakternya yang begitu luas dan bisa dihubung-hubungkan dengan apapun, atau sebuah perdempetan (*contiguity*): “sihir menular membuat kesalahan dengan berasumsi bahwa hal-hal yang telah berhubungan satu sama lain adalah sudah selalu berhubungan.”⁸⁸

Akhir-akhir ini dengan rendah hati orang mesti menyadari dan mengakui bahwa apa yang dikatakan Giggons dan Frazer di atas bukanlah sekadar cibiran atau hinaan, karena orang menyaksikan sendiri kebrutalan dan kengerian yang bisa dilakukan atas nama agama. Orang semakin menyadari bahwa ternyata agama memiliki banyak wajah. Sudah banyak usaha untuk menjernihkan sengkabut dan kemelut yang berkaitan dengan seribu satu wajah agama, namun orang sering lupa akan satu hal: bila meyakini bahwa agama sudah senantiasa didefinisikan sebagai respons manusia akan yang sakral, tentu agama hanya akan bermakna jika seseorang memiliki gagasan akan yang sakral. Maka, kritikan, gugatan, atau pertanyaan terhadap agama tidak akan banyak berarti jika orang enggan mempertanyakan bahkan

menggugat yang sakral itu sendiri. Inilah alasan mengapa Simon Blackburn, seorang ateis, berteriak, “Selamatkan yang sakral!” Karena, bahkan ia yang adalah seorang ateis meyakini bahwa masih ada nilai intrinsik dari apa yang biasa disebut sebagai yang sakral. Terhadap pertanyaan “Diselamatkan dari siapa?”, Blackburn akan menjawab “dari orang-orang beragama itu sendiri.”⁸⁹

Mungkin selama ini orang mengimajinasikan “yang sakral” sebagai suatu – menggunakan istilah Richard Kearney – “cheap grace,” sesuatu yang diterima begitu saja, yang dengannya orang tidak bisa berbuat banyak selain menerima; begitu nyaman tanpa perjuangan, sehingga menjadi sebuah ilusi tanpa mempertanyakan, menjadi “quick fix” untuk segala hal yang tidak terjelaskan;⁹⁰ begitu murah sehingga tidak ada kemungkinan untuk dipertaruhkan. Yang sakral seakan-akan menjadi semacam falibilisme universal, sebuah perahu Neurath. Orang perlu merebut ini dan berani mengimajinasikan ulang yang sakral sebagai sesuatu yang lain, mungkin lebih sebagai sebuah *lesson*, pedagogi, edukasi. Dan untuk ini, orang bisa menggunakan konsep *anateisme* yang menjadi pemikiran utama Kearney.⁹¹

Anateisme (*Anatheism*) bisa dibaca sebagai “ana-theism” (*God after God*, Tuhan yang hadir setelah ‘kematian Tuhan’ – *the death of God*), atau “an-atheism” (sebuah atheisme), atau “a-n-a/theism” (*ad-[after] and ab-[before]/theism*), yakni tentang pengulangan dan kepulangan (*repetition and return*), tetapi bukan dalam arti gerakan kenangan (*backward*), melainkan keputusan melompat (*forward*).⁹² Ini bukan sesuatu yang sebenarnya baru. Ini hanya sebuah penamaan baru untuk sesuatu yang sudah lama ada, dan yang secara konstan terulang-ulang kembali, baik dalam sejarah manusia maupun dalam kehidupan manusia.⁹³ Anateisme adalah semacam undangan untuk mengunjungi kembali apa yang mungkin disebut sebagai adegan utama di layar agama: perjumpaan dengan yang sakral sebagai “Seseorang yang teramat sangat asing” (*a radical Stranger*)⁹⁴ yang di hadapannya orang memilih, atau bisa juga tidak memilih, untuk memanggilnya Tuhan. Secara sederhana bisa dibaca sebagai kondisi kemungkinan bagi sebuah sikap religius. Dan ini adalah juga sebuah pertarungan: mungkin orang akan kembali mengenali Tuhan (*ana-theisme*) atau mungkin tidak akan mengenal dan lalu menolak Tuhan (*an-atheisme*).

Ada dua hal penting dalam memahami anateisme. *Pertama*, bahwa yang sakral senantiasa hadir sebagai “a radical Stranger”; dan *kedua*, bahwa

ini adalah sebuah pertaruhan (*wager*). Akan dibahas dulu yang pertama. Kearney menerangkan bahwa yang sakral persis berada di persilangan antara spiritualitas dan religiusitas;⁹⁵ apa yang spiritual memang bisa melibatkan yang sakral dan yang religius, namun yang sakral juga bisa beroperasi secara independen terlepas dari keduanya.⁹⁶ Kata ‘spiritualitas’ memang sebuah kategori yang sangat luas dan lentur, bisa berarti apapun (*anything*) dan segalanya (*everything*), namun umumnya kata ini menunjuk pada sesuatu (*something*), bahkan sesuatu yang berharga. Biasanya orang berbicara tentang “perjalanan spiritual” (*spiritual quest*), dan memang banyak sekali jalan yang tersedia: melalui keindahan karya Botticelli, Bach, atau bahkan Bob Dylan, sampai pada gerakan-gerakan teosofikal Zaman Baru, ramalan astrologis, atau lewat pelbagai bentuk meditasi dan yoga transendental.⁹⁷ Berbagai jalan ini bisa dilalui tanpa komitmen khusus pada sejenis denominasi agama apapun. Maksudnya, yang spiritual itu melibatkan pencarian yang tidak mesti melibatkan agama/religi (yang dipahami sebagai satu set utuh keyakinan, *credo* klaim kebenaran, tradisi ritual, kode-tindakan institusional).⁹⁸

Yang sakral menetap di suatu tempat di antara yang spiritual dan yang religius itu. Yang sakral sangat jelas terbedakan dengan yang religius, tetapi juga terbedakan dengan yang spiritual dalam arti yang sakral adalah sesuatu yang ditemukan ketimbang sesuatu yang dicari. Ia selalu ada di sana sebelum orang sadar ia di sana – sebelum persepsi (*self-awareness*), sebelum kesadaran (*consciousness*), sebelum epistemologi.⁹⁹ Orang tidak *mengetahui* (*cognize*) yang sakral, tetapi *mengenal* (*re-cognize*) yang sakral.¹⁰⁰ Kata Latin *sacer* (yang kudus, *the sacred*) memiliki akar kata yang sama dengan *secretus* (rahasia, *secret*) yang merupakan terjemahan kata Yunani *mysterion* (mata tertutup, *blindfolded*).¹⁰¹ Artinya, yang sakral selalu berarti yang menangkap dan mengejutkan manusia, yang belum terkonstruksi dan terbayangkan sebelumnya, titik buta manusia. Di sini orang bahkan sudah bisa merasakan bahwa yang sakral memiliki sesuatu yang ‘lebih’, yang secara radikal Berbeda (*Other*), gaib, transenden, dan tidak mungkin untuk membayangkannya sampai orang membayangkannya kembali secara baru, sampai seseorang membuat yang tak-mungkin menjadi mungkin melalui sebuah lompatan iman. Yang sakral adalah realisasi bahwa ada sesuatu di sana yang lebih ketimbang ‘saya’, ‘kami’, atau bahkan ‘kita’. Singkatnya, kata Kearney, yang sakral adalah “yang asing yang melampaui pikiran normal

tentang hukum dan logika, mengguncang-guncang horizon, perspektif, dan praanggapan konvensional manusia.”¹⁰² Perjumpaan dengan yang sakral ini disebut momen anateistik, dan momen ini adalah momen yang menggetarkan dan menentukan.

Menurut Kearney, yang sakral ini bisa dialami dalam dan melalui yang sekuler; bahkan dua istilah itu harus ditulis bersamaan dengan tanda penghubung yang jelas, sakral-sekuler, karena ada relasi yang tidak terpisahkan di antara keduanya, meskipun terbedakan satu dengan yang lainnya. Anateisme berbicara tentang ‘interanimasi’ (*interanimation*) antara yang sakral dan sekuler, bukan tentang fusi atau kericuhan (*confusion*) di antara keduanya. Meski bukan dua hal yang sama, keduanya memiliki hubungan yang tidak terpisahkan. Anateisme tidak mengatakan bahwa yang sakral adalah (*is*) yang sekuler; tetapi yang sakral *di dalam* (*in*), *melalui* (*through*), dan *tentang* (*toward*) yang sekuler.¹⁰³ Anateisme bukanlah sebuah ateisme yang mau membuang Tuhan, menolak yang sakral demi yang sekuler; bukan juga sebuah teisme yang menampik keduniawian, menyingkirkan yang sekuler demi yang sakral; bukan juga sebuah panteisme yang meleburkan apa yang sakral dan sekuler.¹⁰⁴ Sampai di titik ini, sebenarnya tidak ada yang terlalu berbeda dengan apa yang telah disampaikan oleh para pemikir-pemikir sebelumnya tentang “the wholly other,” “coincidentia oppositorum”, dan lain-lain. Namun, anateisme tidak berhenti di titik ini. Penjelasan berikut ini menjadikannya berbeda: bahwa semua ini adalah sebuah pertarungan (*wager*).

Seperti yang disinggung di atas, setiap orang mengalami momen anateistik, saat perjumpaan dengan yang sakral, *a radical Stranger*. Momen ini bukan kisah yang ditemukan hanya dalam cerita kitab-kitab suci (misalnya, kisah Paulus di awal tulisan ini, kisah Abraham, anunsiasi Maria, dan lain-lain), kisah-kisah religius, mitos-mitos klasik, kisah-kisah kepahlawanan, dan kisah-kisah kemanusiaan, tetapi juga dijumpai dalam kehidupan sehari-hari. Momen anateistik terjadi dalam situasi-situasi batas, kebingungan dan disorientasi eksistensial, dalam rutinitas doa, kebosanan dan keraguan, keterasingan dan kerinduan, dalam keheningan dan juga keramaian, dan yang sejenisnya; singkatnya, dalam momen-momen ketika orang tidak lagi yakin siapa dirinya dan akan melangkah ke mana ia. Momen anateistik ini dialami secara real sampai ke tulang-berulang – suasana hati, rasa,

indra, emosi – sebelum orang sempat menginterogasinya secara teoretis di dalam pikirannya. Momen-momen seperti ini bukanlah hal yang asing bagi seorang teis maupun ateis, karena “tidak ada seorang manusia pun yang bisa secara absolut yakin tentang keabsolutan.”¹⁰⁵ Dan ini bukan sekadar sebuah momen perjumpaan, melainkan sebuah saat pertarungan. Disebut pertarungan, karena ada risiko yang amat besar.

Setidak-tidaknya ada dua aspek pertarungan anateistik: *pertama*, aspek epistemik,¹⁰⁶ yaitu pertarungan ini berkaitan dengan apa yang bisa, atau tidak bisa, diketahui orang tentang Tuhan. Ini adalah sisi kalkulatif dan filosofis pertarungan, dan sudah banyak filsuf yang menjelaskan aspek epistemik ini (pertaruhannya Pascal, lompatan imannya Kierkegaard, *second innocence* atau *naïveté* nya Ricoeur, *adien*-nya Derrida, dan lain-lain). Lebih jelas lagi, aspek ini bukan sekadar tentang apa yang nanti akan dipercaya (*God, the Übermensch*, dan lain-lain) atau yang nanti tidak akan dipercaya, tetapi juga secara esensial tentang bagaimana cara seseorang akan mempercayainya (kerendahan hati, keterbukaan, kesombongan, kekerasan, ketertutupan, dan lain-lain). Aspek *kedua* pertarungan anateistik ini adalah aspek eksistensial,¹⁰⁷ atau bisa juga disebut sebagai aspek imajinatif, yaitu berkaitan dengan apa yang dilakukan dari apa yang diketahui dan dipercayai (atau yang tidak diketahui dan yang tidak dipercayai). Kedua aspek ini senantiasa ada dalam tegangan terus-menerus dan mengakibatkan sejenis disorientasi-reorientasi. Artinya, orang akan senantiasa berada dalam pertarungan-pertarungan baru setiap saat; tidak ada seorangpun yang bisa menghindari momen dan pertarungan anateistik ini. Pertarungan anateistik ini membawa juga di dalamnya sejenis risiko: entah itu akan berakhir pada sebuah iman yang lebih matang (entah dalam agama yang sama atau yang lain), atau bisa juga berujung pada ateisme, atau agnostisisme (ketika orang tidak mau bertaruh meskipun merasakan momen anateistik).¹⁰⁸

Kearney mengajak semua orang, di manapun orang berdiri saat ini, apapun posisinya yang dipilih saat ini, untuk berani mengambil pertarungan ini terus-menerus agar apapun yang dianggap berharga (ke-teis-annya, ke-ateis-annya, ke-agnostis-annya) senantiasa disegarkan kembali dan orang tidak jatuh dalam perangkat absolutisme yang tinggal selangkah lagi menuju kefanatikan, radikalisme, dan indifferensialisme akut.¹⁰⁹ Kearney menyebutkan ada “getaran lima-sisi” (*the fivefold motion*) dalam anateisme yang perlu diperhatikan untuk menjaga agar momen dan pertarungan

anateistik ini senantiasa merekah:¹¹⁰ imajinasi, humor, komitmen, kearifan (*discernment*), dan hospitalitas. Seseorang tidak akan pernah bisa bertaruh dan memilih secara anateistik di antara pilihan-pilihan yang ada, bila seseorang tidak benar-benar bebas. *Imajinasi* bukan sekadar simptom bahwa seseorang benar-benar bebas, atau kebebasan adalah harga yang diberikan imajinasi, melainkan juga orang membutuhkan imajinasi untuk merespon jurang-jurang menganga, paradoks-paradoks, kontradiksi yang berkelindan di kehidupan: antara yang sakral dan yang sekuler, antara transendensi dia/mereka dan imanensi aku/kami, yang manusiawi dan ilahi, dan lain-lain. Dan pengakuan bahwa imajinasi adalah satu-satunya tanggapan manusia terhadap gap-gap yang ada ini berarti bahwa pertaruhan anateistik ini pasti dikarakterisasi oleh semacam kerendahan hati yang mendalam yang mengakui ketidaksempurnaan dan keterbatasan manusia, “batas duniawi dan manusiawi” seseorang. *Humor* memagari orang terhadap dogmatisme dan mengingatkan bahwa bahkan ketika berurusan dengan isu-isu yang paling serius, orang tidak bisa menganggap dirinya terlalu serius, dan humor akan membantunya untuk ingat bahwa, melalui “kemampuan untuk menjumpai dan meleraikan yang berseberangan”, terlepas dari bagaimana hal-hal itu tampak baginya, mungkin maksudnya berbeda.

Pertaruhan anateistik ini juga harus dikarakterisasi *komitmen* dan kesetiaan. Komitmen dan kesetiaan memastikan kehendak seseorang membuat pertaruhan, keberaniannya untuk membuat lompatan benar-benar terjadi seakan-akan ‘hasil’ (apapun itu) sudah dipastikan, kemungkinan-kemungkinan semakin terbuka, kebenaran dilaksanakan. Namun, tidak semua pertaruhan, pilihan, keraguan yang ada dalam kehidupan manusia posisinya sejajar. Ada pertaruhan yang adil dan jujur, ada pertaruhan yang buruk dan busuk. Dan karena orang tidak mengetahui sejak awal mana pertaruhan yang baik dan mana yang buruk, *kearifan (discernment)* diperlukan untuk memilah-milah. Namun, meskipun *discernment* ini melekat pada proses pertaruhan anateistik, tidak berarti bahwa pengetahuan, ketajaman, kecerdasan harus mengalahkan kasih. Kasih, terutama kasih akan yang asing, adalah getaran terakhir dari “getaran lima-sisi” yang terbaik, yang umumnya dikenal dengan nama “*hospitalitas*”. *Hospitalitas* mengandaikan bahwa orang harus berusaha untuk memulai pengandaian-pengandaianya, mendasari praduga-praduganya dengan kasih ketimbang ketakutan, persahabatan ketimbang pengusiran. Kearney bahkan menyebut *hospitalitas* ini sebagai

sebentuk “*fides quaerens intellectum*”¹¹¹ (iman yang mencari pengertian) karena getaran kelima inilah yang harus menjadi dasar getaran sebelumnya, *discernment*. Menjadikan kasih sebagai sistem sikap default pun merupakan salah satu risiko yang harus diambil.

Hal di atas juga adalah sebuah edukasi, karena Kearney mau mendidik orang masuk ke dalam sebuah pengharapan yang tidak berdasar pada janji-janji, tetapi pada kemungkinan-kemungkinan yang belum tersingkap sama sekali. Anateisme membuka ruang untuk keterkejutan, nuansa, dan pemahaman bahwa kebenaran itu sendiri tersingkap dan serentak tersembunyi. Anateisme adalah sebuah edukasi dalam imajinasi teologis, sebuah tuntunan menuju harapan bertumbuhnya diskursi tentang sosok Tuhan yang mungkin dan bisa memanggil untuk berbela rasa. Di dalamnya mungkin orang akan merasakan kehadiran “yang sakral”, yang tidak hanya membutuhkan nabi atau imam, tetapi juga penyair dan pelukis.

Sebuah Pilihan: Optimisme atau Pengharapan?

Dalam sebuah perjumpaan daring yang disiarkan di kanal YouTube YES (Yalta European Strategy), Yuval Noah Harari dan Rutger Bregman menyampaikan versi sejarah masing-masing. Sebagaimana diketahui, versi sejarah Harari terekam dalam salah satu buku *bestseller*-nya, *Sapiens: A Brief History of Humankind*, dan versi Bregman ditulis dalam buku *bestseller*-nya, *Humankind: A Hopeful History*. Secara singkat, versi Harari adalah versi sejarah yang dingin, bahwa sejarah manusia berjalan dengan hukum alamnya sendiri (*the survival of the fittest*) yang secara linier akan membawa manusia pada kemajuan dan perkembangan-perkembangan sendiri yang bahkan sudah dirumuskan dalam buku Harari yang lain, *Homo Deus*. Sementara itu, Bregman melihat perkembangan manusia dengan hukum alam yang lebih ceria dan sangat berbeda, yang disebutnya *the survival of the friendliest*,¹¹² dan akan membawa konsekuensi-konsekuensi perkembangan sejarahnya sendiri. Harari menyebut manusia dengan nama ilmiahnya, “Homo Sapiens”, sedangkan Bregman menyebut manusia sebagai “Homo Puppy”.¹¹³ Dalam percakapan yang dipandu oleh Zanny Beddoes (editor *The Economist*) tersebut bisa dilihat perbedaan utama antara Harari dan Bregman ketika melihat sejarah dan manusia: Harari memiliki optimisme mengenai jalannya sejarah, sedangkan Bregman memiliki ‘pengharapan’.

Optimisme adalah masalah grafik, data, dan rasionalitas; singkatnya, sebuah pandangan dari “atas dan jauh,” atau menggunakan istilah Harari sendiri, “pandangan dari satelit”. Pengharapan tidak berhenti pada hal-hal itu, tetapi pada “fakta yang belum ada”, keyakinan bahwa apa yang tidak mungkin bisa sangat mungkin terjadi apabila orang merubah paradigma dasarnya dalam memandang manusia dan dunia. Dan Bregman memulainya dari yang paling mendasar bahwa pada dasarnya manusia adalah baik.¹¹⁴

Secara tidak sadar selama ini orang diajar untuk melihat bahwa sejarah mengandaikan bahwa manusia pada dasarnya adalah jahat. Dalam buku *Humankind: A Hopeful History*, Bregman menunjukkan berbagai data dan fakta bahwa sebenarnya yang terjadi adalah sebaliknya. Ada banyak contoh yang disodorkan Bregman untuk membuktikan keyakinannya ini dari berbagai sudut: dari cerita-cerita populer, psikologi, politik, filsafat, dan lain-lain. Misalnya, novel klasik penerima anugerah Nobel, *Lord of the Flies* (1954) dari William Golding, yang bukan hanya diterjemahkan ke dalam banyak bahasa dan terjual jutaan salinan, tetapi juga beberapa kali dialih-terjemahkan ke dalam bentuk seni lain, yakni drama dan film. Novel ini sudah menjadi pegangan wajib dan semacam *worldview* baku ketika orang melihat fenomena keseharian. Ringkasnya, novel ini bercerita tentang sekelompok anak yang terdampar di sebuah pulau dan bagaimana mereka berinteraksi satu sama lain. Novel diakhiri dengan kematian dan tetesan air mata tentang betapa gelapnya hati setiap manusia, bahkan pada hati anak-anak. Namun, kisah nyata dengan *setting* yang benar-benar sama terjadi pada 1966 pada sekumpulan anak-anak yang terdampar di sebuah pulau di Samudera Pasifik. Akhir dari kisah nyata ini sungguh-sungguh bertolak belakang dari cerita *Lord of the Flies*, sebab mereka saling bertukar keahlian dan mereka semua hidup dan menjadi sahabat sampai akhir hayat mereka. Namun, kisah nyata ini tersembunyi bagi publik dan orang lebih menyukai versi fiksinya, versi ‘kemungkinan’ kejadian semacam ini.

Bila menonton film *Titanic* (1997), kemungkinan besar orang akan secara spontan berpikir bahwa hampir semua orang di kapal itu dibutakan oleh rasa panik dan ketakutan dan mayoritas penumpang menjadi begitu egois. Fakta berbicara berbeda, yakni bahwa proses evakuasi berjalan sangat tertib, bahkan seorang saksi mata mengingat bahwa tidak ada indikasi panik atau histeria, tidak ada tangisan ketakutan yang terdengar,

tidak lari ke sana ke mari. Tetapi, tentu saja orang lebih memilih versi yang brutal dan egoistis ketimbang versi nyatanya. Mungkin karena dalam versi nyatanya romantisme Jack dan Rose agak sulit untuk menjadi kenyataan. Kisah-kisah tersembunyi namun nyata inilah yang dimunculkan Bregman untuk menggambarkan bahwa kodrat manusia yang egoistis, agresif, dan mudah panik adalah mitos, karena fakta dan data di lapangan justru menunjukkan sebaliknya. Kadang-kadang mitos pun hadir dalam bentuk ilmiah, misalnya, “teori lapisan” (*veneer theory*) dari Frans de Waal: sebuah teori yang menegaskan bahwa peradaban tidak lebih dari sebuah lapisan tipis yang akan mudah berantakan ketika ada provokasi dalam kadar yang pas. Kenyataannya, dalam saat-saat kritis, yang terjadi sering kali adalah kebalikannya: manusia menunjukkan versi terbaik dirinya.¹¹⁵

Bukan hanya karya-karya seni, antropologi, psikologi, sosiologi populer menunjukkan kemiripan gagasan dengan *veneer theory* di atas, karena orang juga akan menemukan bahwa dalam politik, ekonomi, teologi, filsafat, ada kesamaan cara pandang bahwa manusia pada dasarnya adalah jahat atau cacat. Dunia politik bercerita tentang sejenis ular buas bernama Leviatan yang menjadi otoritas, atau berkisah tentang persaingan para serigala untuk berebut daging kekuasaan. Dunia ekonomi menggambarkan manusia seakan-akan adalah makhluk konsumtif dan materialistis, yang hanya peduli soal *supply* dan *demand*, ketika hukum dan regulasi, perusahaan dan institusi, mulai dengan asumsi bahwa orang tidak bisa dipercaya. Atau, betapa populer pandangan dan kisah klasik tentang *the original sin* ketimbang *the original blessing*. Orang lebih memilih pandangan negatif dan sinis tentang manusia dan kemanusiaan, meskipun data dan fakta di lapangan mengatakan sebaliknya. Bregman mengusulkan bahwa mungkin sebaiknya orang mulai dari cerita yang paling dasar dan benar, yaitu kisah tentang *homo puppy*, manusia yang menggemaskan dan menggembirakan, penuh dengan cinta dan pengharapan.

Mungkin inilah saat untuk melihat kembali persoalan “yang sakral” sebagai dasar setiap keyakinan, kepercayaan, atau ideologi apapun dengan sudut pandang pengharapan seperti itu. Mungkin juga masih banyak hal yang menggantung dan belum terjelaskan, namun sebuah gerak kecil menyelam dari dan ke kedalaman adalah sebuah keputusan yang baik dan berani untuk diambil. Ini bukan karena orang ingin melepaskan yang

sakral dari *sensus numinis*, melainkan karena mau mulai menyadari bahwa pada dasarnya bukan hanya karena manusia *bisa* menjadi dan menuju yang sakral, melainkan karena kehidupan, tubuh, pikiran dan perbuatannya adalah *sungguh-sungguh* sakral. Sekali lagi, ini adalah sebuah pertarungan: pertarungan yang sakral dan pertarungan akan yang sakral.

Bibliography:

- Aldridge, Allan. *Religion in the Contemporary World*. 3rd edition. Cambridge, UK.: Polity Press, 2013.
- Belk, Russell W., Melanie Wallendorf, John F. Sherry, Jr., "The Sacred and the Profane in Consumer Behavior: Theodigy on the Odyssey," dalam *The Journal of Consumer Research*, Vol. 16, No.1 (Jun., 1989): 1-38.
- Berger, Peter L. (Ed.). *The Desecularization of the World*. Washington DC: Ethics and Public Policy Center, 1999
- Bregman, Rutger. *Humankind: A Hopeful History*, terj. Elizabeth Manton & Erica Moor. London: Bloombury Publishing, 2020.
- Bruce, Steve. *Religion and Modernization*. Oxford: Clarendon Press, 1992.
- Dadosky, John D. *The Structure of Religious Knowing: Encountering the Sacred in Eliade and Lonergan*. Albany: State University of New York Press, 2004
- Dunn, Jacob P. "The Unknown God," dalam *The Biblical World* vol. 42, no 6. Chicago: University of Chicago Press, 1993: 351-361.
- Eliade, Mircea. *Myth, Dreams, and Mysteries*, terj. Philippe A. Mairet. London & Glasgow: Collins, 1968.
- _____. *Pattern in Comparative Religion*, terj. Rosemary Sheed. New York: Sheed and Ward Inc., 1958.
- _____. *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*. London: Harvest, 1968.
- Evans, Matthew T. "The Sacred: Differentiating, Clarifying and Extending Concept," dalam *Review of Religious Research*, Vol 45. No 1 (Sept. 2003): 32-47.

- Frazer, James George. *The Golden Bough: A Study of Magic and Religion*. 17B Farnham St, Parnell, Auckland: The Floating Press, 2009
- Girard, René. *Violence and the Sacred*, terj. Patrick Gregory. Baltimore, Maryland: The Johns Hopkins University Press, 1977.
- Kearney, Richard & Jens Zimmermann (Eds.). *Reimagining the Sacred: Richard Kearney Debates God With James Wood, Catherine Keller, Charles Taylor, Julia Kristeva*. New York: Columbia University Press, 2016.
- _____. *Anatheism: Returning to God after God*. New York: Columbia University Press, 2011.
- Leeuw, Gerardus Van der. *Religion in Essence and Manifestation*, terj. J. E. Turner. Glochester, MA: Peter Smith, 1967
- Norris, Pippa & Ronald Inglehard. *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- Otto, Rudolf. *The Idea of the Holy: An Inquiry into the Non-rational Factor in the Idea of the Divine and Its Relation to the Rational*, terj. J. W. Harvey. London: Oxford University Press, 1924.
- Oxtoby, Willard. “Holy (The Sacred),” dalam *Dictionary of the History of Ideas*, Vol. 2, ed. P. R. Wiener (New York: Scribner, 1973): 511-514.
- Rennie, Bryan S. *Reconstructing Eliade: Making Sense of Religion*. New York: State University of New York Press, 1996.
- Rogers, Ben (Ed.). *Is Nothing Sacred?* New York: Routledge, 2004.
- Roy, Louis. *Transcendent Experiences: Phenomenology and Critique*. Toronto: University of Toronto Press, 2001.
- Schleiermacher, Friedrich. *The Christian Faith*, 3rd edition. London: Bloomsbury T&T Clark, 2016.
- Stark, Rodney & Roger Finke. *Acts of Faith*. Berkeley, CA: University of California Press, 2000.
- Troostwijk, Chris Doude van, Matthew Clemente (Eds.). *Richard Kearney’s Anatheistic Wager: Philosophy, Theology, Poetics*. Bloomington: Indiana University Press, 2018.
- Tymieniecka, Ann-Terese (Ed.). *From the Sacred to the Divine: A New Phenomenological Approach*. Berlin/Heidelberg: Springer Science+Business Media, Kluwer Academic Publisher, 1994.
- Vial, Theodore M. *Schleiermacher: A Guide for the Perplexed*. London: Bloomsbury T&T Clark, 2013.
- Wright, N.T. *Paul: A Biography*. New York: HarperOne, 2018.

Endnotes:

- 1 Diambil dari bahasa Yunani, *Areios Pagos*, yang secara harafiah berarti “Bukit Aries”. Nama “Aries” mengacu pada nama dewa perang bangsa Yunani, namun dalam proses Helenialisme – sebuah masa peralihan kekuasaan dari Yunani Kuno ke Romawi, dan karenanya juga terjadi pengalihan budaya (termasuk bahasa) – kata Aries diterjemahkan sebagai “Mars”.
- 2 Agora adalah semacam ruang publik yang umum ditemukan di negara-kota Yunani. Secara harafiah kata ini berarti “tempat-berkumpul” atau “pertemuan”. Di tempat-tempat macam inilah terjadi aktivitas-aktivitas publik seperti pasar, pertunjukan atletik, seni, pertemuan politis, dan lain-lain.
- 3 Penggambaran Rasul Paulus yang dihantui rasa bersalah dan wajah orang-orang yang pernah ia persekusi bisa ditemukan dalam surat-suratnya (misalnya, Kis. 8:1-3; Gal. 1:13; Fil. 3:6); bahkan istilah “duri dalam daging” (2Kor. 12:7) bisa ditafsirkan dalam konteks ini dan mengingatkan Paulus untuk rendah hati. Salah satu film yang menggambarkan secara indah dan dramatis kisah Paulus dalam kaitannya dengan persekusi ini adalah *Paul, Apostle of Christ* (2018) yang ditulis dan disutradarai Andrew Hyatt, diperankan James Faulkner dan Jim Caviezel.
- 4 Jacob P. Dunn, “The Unknown God,” dalam *The Biblical World* Vol. 42, No. 6 (Chicago: University of Chicago Press, 1993) 351. Untuk selanjutnya disingkat Dunn, “The Unknown God”.
- 5 Kisah pertobatan Paulus di Damsyik ini bisa dibaca di beberapa surat Paulus, termasuk dalam Kisah Para Rasul Bab 9.
- 6 Dibandingkan dengan tempat-tempat lain, masa-masa ketika berada di Athena, Paulus hampir tidak ‘mendapatkan’ murid-murid baru, selain tentu saja Dionisius, seorang anggota pengadilan, seorang perempuan bernama Damaris, dan beberapa orang lainnya (Kis. 17); N.T. Wright, *Paul: A Biography* (New York: HarperOne, 2018) 226. Untuk selanjutnya disingkat Wright, *Paul*.
- 7 Mazhab Epikurean bisa digolongkan sebagai agnostisisme karena meskipun mazhab ini ‘percaya’ bahwa mungkin ada Tuhan/Dewa-Dewi, mereka hidup dalam dunia yang sepenuhnya terpisah dari dunia manusia dan orang tidak bisa mengetahui mereka. Dunia yang dialami dan dihidupi manusia adalah dunia yang bergerak dengan impetus-nya sendiri. Atom-atomnya bergerak ke sana-ke mari dengan hukum-hukumnya sendiri, saling berbenturan dan menghasilkan efek berbeda-beda, membentuk kehidupan yang berevolusi secara berbeda. Sedangkan Stoisme bisa dimasukkan sebagai ‘pantheis’ karena ‘Tuhan’ dan dunia bagi mereka kurang lebih sama, dan percik ilahi kehidupan (*logos*) eksis dalam segala sesuatu; Wright, *Paul*, 216-217.
- 8 *Ibid.*, 214.
- 9 Di telinga masyarakat Athena, Paulus terdengar seperti berbicara tentang seseorang bernama Yesus dan seseorang atau sesuatu yang disebut ‘Anastasis’ (kata Yunani untuk ‘kebangkitan’). Mereka mengasumsikan bahwa “Yesus dan Anastasis” adalah pasangan ilahi baru (seperti Isis dan Osiris, tetapi umumnya yang feminin disebut lebih dahulu); lih. *ibid.*, 218.
- 10 *Ibid.*, 212. *Archons*, secara harafiah berarti “Yang berkuasa” (*the ruling ones*), adalah 9 orang terpilih yang setelah masa jabatan mereka selesai terpilih menjadi anggota sidang Areopagus.

- 11 Penjelasan tentang istilah “the Unknown God” telah menjadi bahan perdebatan panjang, dan sepertinya jauh lebih problematik dari yang dibayangkan kini. *Pertama*, orang Athena ‘mengenal’ tuhan/dewa dari nama/gambarnya; jadi konsep “the Unknown God” tampaknya seperti mengacu pada konsep Jehovah (YHWH) dalam tradisi Yahudi; namun di sisi lain, mereka juga akrab dengan konsep ketuhanan bangsa Yahudi, yang bisa dilihat dari banyak bukti, salah satunya adalah banyaknya sinagoga dan perkumpulan Yahudi saat itu di Athena. Jadi “the unknown God” tidak/bukan mengacu pada konsep Jehovah. *Kedua*, para filsuf memiliki nama/istilah untuk “Tuhan”, entah itu “Tuhan”, “Dewa”, “Yang Ilahi”, *The Supreme First Existence*, *The Supreme First Cause*, dan lain-lain, dan fakta bahwa altar ini tidak bernama mengacu bukan pada konsep ketuhanan para filsuf. Lih. Dunn, *The Unknown God*, 354-355.
- 12 Umumnya ucapan Paulus dalam sidang Areopagus ini dimengerti sebagai “teologi alamiah” (*natural theology*), yaitu semacam penjelasan argumentatif tentang eksistensi Tuhan dan kebenaran kristiani melalui semata-mata observasi dunia alamiah yang tampak (dalam konteks ini adalah sebuah altar untuk “the Unknown God”), tanpa mengacu pada pewahyuan ilahi khusus. Lih. Wright, *Paul*, 213.
- 13 Dalam tulisan ini, ketiga kata ‘sakral’, ‘suci’, ‘kudus’ tidak dibedakan satu dengan yang lainnya, *kecuali* bila ditunjukkan secara khusus.
- 14 Dunn, *The Unknown God*, 351-361.
- 15 Definisi kata ‘sekuler’ dan ‘profan’ bisa dibedakan. Misalnya, sebagai *kata sifat*, ‘sekuler’ tidak secara khusus mengacu pada sesuatu yang bersifat keagamaan; sedangkan ‘profan’ selalu dikaitkan dengan soal keagamaan seperti najis; ritual yang tidak bersih, penodaan tempat atau benda suci, dan lain-lain. Sebagai *kata benda*, ‘sekuler’ biasanya mengacu pada jabatan atau organisasi Gereja yang sekuler (misalnya, imam sekuler, gereja sekuler, dan semacamnya), atau seseorang yang tidak terikat pada aturan monastik; sedangkan ‘profan’ menunjuk pada seseorang atau sesuatu yang bersifat duniawi. Sebagai *kata kerja*, ‘profan’ berarti melanggar, melecehkan, menghina, menodai sesuatu yang dianggap sakral (seperti nama Tuhan, kitab suci, peraturan-peraturan agama). Namun, dalam tulisan ini, kedua kata itu tidak dibedakan, dan digunakan secara bergantian dengan arti yang sama, *kecuali* bila ditunjukkan secara khusus.
- 16 Steve Bruce, *Religion and Modernization* (Oxford: Clarendon Press, 1992) 170-194; bdk. Allan Aldridge, *Religion in the Contemporary World: A Sociological Introduction*, 3rd edition (Cambridge, UK.: Polity Press, 2013) Bab 3.
- 17 C. Wright Mills, *The Sociological Imagination* (Oxford: Oxford University Press, 1959) 32-33, sebagaimana dikutip dalam Pippa Norris & Ronald Inglehard, *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011) 3. Untuk selanjutnya disingkat Norris & Inglehard, *Sacred and Secular*. Cetak miring adalah dari saya.
- 18 *Ibid.*, 3.
- 19 Peter L. Berger (ed.), *The Desecularization of the World* (Washington DC: Ethics and Public Policy Center, 1999) 2.
- 20 Rodney Stark & Roger Finke, *Acts of Faith* (Berkeley, CA: University of California Press, 2000) 79.
- 21 Russell W. Belk; Melanie Wallendorf; John F. Sherry, Jr., “The Sacred and the Profane in Consumer Behavior: Theodigy on the Odyssey,” dalam *The Journal of Consumer Research*, Vol. 16, No.1 (June, 1989) 1-38.

- 22 *Ibid.*
- 23 Noris & Inglehard, *Sacred and Secular*, 4.
- 24 *Ibid.*
- 25 *Ibid.*, 13-14.
- 26 *Ibid.*
- 27 *Ibid.*, 15.
- 28 *Ibid.*, 5, 235.
- 29 *Ibid.*, 5.
- 30 *Ibid.*, 221.
- 31 René Girard, *Violence and the Sacred*, trans. Patrick Gregory (Baltimore, Maryland: The Johns Hopkins University Press, 1977) 37. Selanjutnya disingkat Girard, *Violence and the Sacred*.
- 32 Girard, *Violence and the Sacred*, 1, 3.
- 33 *Ibid.*, 38.
- 34 Willard Oxtoby, "Holy (The Sacred)," dalam *Dictionary of the History of Ideas*, Vol. 2, ed. P. R. Wiener (New York: Scribner, 1973) 511–514.
- 35 *Ibid.*
- 36 Louis Roy, *Transcendent Experiences: Phenomenology and Critique* (Toronto: University of Toronto Press, 2001) 89-104.
- 37 Matthew T. Evans, "The Sacred: Differentiating, Clarifying and Extending Concept," dalam *Review of Religious Research*, Vol. 45. No. 1 (September, 2003) 35. Evans memberi contoh pernyataan "pengalaman beragama adalah pengalaman akan 'yang sakral'" merupakan sebuah tautologi, karena apa yang sakral sudah diandaikan dalam istilah "pengalaman beragama".
- 38 *Ibid.*, 41-43.
- 39 *Ibid.*, 32-47.
- 40 *Ibid.*
- 41 Ada banyak tokoh yang berbicara soal yang sakral. Selain mereka yang disebut di sini, ada juga Bernard Lonergan, Andrew Nyunen, dan lain-lain. Karena keterbatasan tempat, dipilih beberapa tokoh yang dipandang representatif.
- 42 Theodore M. Vial, *Schleiermacher: A Guide for the Perplexed* (London: Bloomsbury T&T Clark, 2013) 68-69; selanjutnya disingkat Vial, *Schleiermacher*. Bdk. John D. Dadosky, *The Structure of Religious Knowing: Encountering the Sacred in Eliade and Lonergan* (Albany: State University of New York Press, 2004) 10; selanjutnya disingkat Dadosky, *The Structure*.
- 43 Dadosky, *The Structure*, 11.
- 44 *Ibid.*
- 45 Friedrich Schleiermacher, *The Christian Faith*, 3rd Edition (London: Bloomsbury T&T Clark, 2016) 16; selanjutnya disingkat Schleiermacher, *The Christian Faith*.
- 46 Schleiermacher, *The Christian Faith*, 13.
- 47 *Ibid.*, 13.
- 48 Emosionalis adalah orang yang membuat sebuah teori atau kebijakan-kebijakan berdasarkan keyakinan emosi pribadi seperti keyakinan agama, dan sejenisnya. Lih. Dadosky, *The Structure*, 12.

- 49 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*, trans. J. W. Harvey (London: Oxford University Press, 1924) 9; selanjutnya disingkat Otto, *The Idea of the Holy*.
- 50 *Ibid.*, 9.
- 51 *Ibid.*, 10.
- 52 *Ibid.*, 41-42.
- 53 *Ibid.*, 7-11.
- 54 *Ibid.*, 31.
- 55 *Ibid.*, 29.
- 56 *Ibid.*, 23.
- 57 *Ibid.*, 31, 34.
- 58 *Ibid.*, 31.
- 59 Dadosky, *The Structure*, 18.
- 60 Gerardus Van der Leeuw, *Religion in Essence and Manifestation*, trans. J. E. Turner (Glochester, MA: Peter Smith, 1967) 27; selanjutnya disingkat Leeuw, *Religion in Essence and Manifestation*.
- 61 Van der Leeuw, *Religion in Essence and Manifestation*, 23-24.
- 62 *Ibid.*
- 63 *Ibid.*, 24, n. 3.
- 64 *Ibid.*, 28.
- 65 *Ibid.*, 83.
- 66 *Ibid.*, 447.
- 67 *Ibid.*
- 68 *Ibid.*, 87.
- 69 Mircea Eliade, *Pattern in Comparative Religion*, trans. Rosemary Sheed (New York: Sheed and Ward Inc., 1958) xiii; selanjutnya disingkat Eliade, *Pattern*. Bdk. Mircea Eliade, *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion* (London: Harvest, 1968) 8; selanjutnya disingkat Eliade, *The Sacred*.
- 70 Mircea Eliade, *Myth, Dreams, and Mysteries*, trans. Philippe A. Mairet (London & Glasgow: Collins, 1968) 127.
- 71 Bryan S. Rennie, *Reconstructing Eliade: Making Sense of Religion* (New York: State University of New York Press, 1996) 9.
- 72 *Ibid.*, 11.
- 73 *Ibid.*
- 74 *Ibid.*, 14.
- 75 *Ibid.*, 20.
- 76 Eliade, *Pattern*, 419.
- 77 Dadosky, *The Structure*, 64.
- 78 Eliade, *Sacred Profane*, 10.
- 79 Ann-Terese Tymieniecka (ed.), *From the Sacred to the Divine: A New Phenomenological Approach* (Berlin/Heidelberg: Springer Science+Business Media, Kluwer Academic Publisher, 1994) ix; untuk selanjutnya disingkat Tymieniecka, *From the Sacred*.
- 80 *Ibid.*, 3.

- 81 *Ibid.*, 38.
- 82 *Ibid.*, 38-39.
- 83 *Ibid.*
- 84 *Ibid.*, 40.
- 85 Istilah “Perahu Neurath” diambil dari pemikiran Otto Neurath dalam bukunya *Anti-Spengler* (1921) yang menjelaskan tentang tubuh pengetahuan yang dibandingkan dengan perahu yang harus diperbaiki di laut. Setiap bagian bisa diganti-ganti, asalkan sisanya/fondasinya cukup untuk membuat perahu itu berdiri. Gambaran yang diambil dari mitos perjalanan laut Theseus ini menentang pandangan Neurath bahwa pengetahuan harus bersandar pada fondasi, dianggap sesuatu yang kebal dari kritik, dan bisa mentransmisikan kekebalan mereka ini ke proposisi-proposisi lainnya hanya dengan semacam “penumpangangan tangan.”
- 86 Cerita ini dikutip dari artikel Simon Blackburn, “Salvaging the Sacred,” dalam Ben Rogers (Ed.), “*Is Nothing Sacred?*” (New York: Routledge, 2004) 130; selanjutnya disingkat Blackburn, *Salvaging*.
- 87 James George Frazer, *The Golden Bough: A Study of Magic and Religion* (17B Farnham St, Parnell, Auckland: The Floating Press, 2009) 37.
- 88 *Ibid.*, 37-38.
- 89 Blackburn, *Salvaging*, 128-135.
- 90 Richard Kearney & Jens Zimmermann (Eds.), *Reimagining The Sacred: Richard Kearney Debates God With James Wood, Catherine Keller, Charles Taylor, Julia Kristeva* (New York: Columbia University Press, 2016) 9; selanjutnya disingkat Kearney, *Reimagining*.
- 91 Richard Kearney, *Anatheism: Returning to God after God* (New York: Columbia University Press, 2011); selanjutnya disingkat Kearney, *Anatheism*.
- 92 Kearney, *Anatheism*, 6-7; bdk. Kearney, *Reimagining*, 7-8.
- 93 Kearney, *Anatheism*, 3.
- 94 *Ibid.*, 30.
- 95 Kearney, *Reimagining*, 15.
- 96 *Ibid.*, 16.
- 97 *Ibid.*
- 98 *Ibid.*, 16.
- 99 *Ibid.*
- 100 *Ibid.*
- 101 *Ibid.*
- 102 *Ibid.*
- 103 *Ibid.*, 18.
- 104 *Ibid.*
- 105 Kearney, *Anatheism*, 28.
- 106 Chris Doude van Troostwijk, Matthew Clemente (Eds.), *Richard Kearney’s Anatheistic Wager: Philosophy, Theology, Poetics* (Bloomington: Indiana University Press, 2018) 116; selanjutnya disingkat Troostwijk, *Anatheistic Wager*.
- 107 Troostwijk, *Anatheistic Wager.*, 117.
- 108 *Ibid.*

- 109 Indiferensialisme akut merupakan se bentuk “kekecewaan modern atas dunia,” (*modern disenchantment of the world*) yang mewujud dalam ketiadaan sikap atau prinsip-prinsip dasar yang penting. Salah satu bentuknya adalah apa yang disebut Kearney sebagai “spiritual tourism” atau “consumer devotionalism”: pagi Katolik, siang ateis, sore Buddhis, malam agnostik, dan seterusnya. Lih. Kearney, *Reimagining*, 83.
- 110 Kearney, *Anatheism*, 40-47.
- 111 *Ibid.*
- 112 Rutger Bregman, *Humankind: A Hopeful History*, trans. Elizabeth Manton & Erica Moor (London: Bloombury Publishing, 2020) 88; selanjutnya disingkat Bregman, *Humankind*.
- 113 Bregman, *Humankind*, 69.
- 114 *Ibid.*, 18.
- 115 *Ibid.*, 20.