FUNDAMENT LATIHAN ROHANI S. IGNATIUS

arti dan fungsinya

TOM JACOBS SJ

Menurut **W. Peters** "fundament" atau "azas dan dasar" Latihan Rohani S.Ignatius sebetulnya "semacam catatan pendahuluan saja". Tidak disebut "meditasi", bahkan "latihan"pun tidak. Tidak termasuk Latihan Rohani. Cukup "diterangkan" [19] atau "diperhatikan" [167. 177.179], bukan direnungkan. Dimaksudkan untuk "orang yang terikat pada tugas masyarakat atau pekerjaan lain yang penting, tetapi yang terpelajar dan berbakat dan sanggup menyediakan satu setengah jam untuk menjalani latihan" [19]. Rupa-rupanya bahan ini tidak terlalu mudah juga. Tetapi perlu untuk orang yang sibuk dengan urusan duniawi, supaya jangan mencampuradukkan tujuan dan sarana. Dan inilah, menurut Peters, alasannya mengapa fundament itu begitu kering dan rasional.[1]

J. Lewis juga berpendapat bahwa "karena rumusannya teks ini seolah-olah jatuh dari langit ke dalam buku Latihan Rohani".[2] Tidak memperlihatkan cara berfikir atau gaya S.Ignatius. Namun, menurut Lewis, inti-pokok teks ini barangkali keluar dari pengalaman S. Ignatius sendiri, mungkin dari visiun pada Cardoner. Jadi dari kurun waktu sebelum ia belajar pada universitas. Tetapi perumusannya barangkali berasal dari lingkungan akademis, dan mungkin Ignatius memanfaatkan teks dari orang lain. Itupun pendapat **H. Pinard de la Boullaye**: "Nada abstrak, sifat filosofis, caranya yang kontras tajam dengan meditasi-meditasi yang hampir pasti dirumuskan di Manresa, semua itu kiranya membenarkan pandangan bahwa fundament ditambahkan pada teks pokok yang pertama, entah di Alkala, entah lebih kemudian di Paris."[3]

Tetapi pendapat terakhir ini tidak disetujui oleh **C. de Dalmases**. Menurut penerbit edisi kritis Latihan Rohani ini "dengan mengingat artinya bagi struktur Latihan Rohani, kiranya pasti bahwa fundament termasuk *substansi* Latihan Rohani, dan oleh karena itu ditulis di Manresa, kendatipun dalam bentuk yang kurang sempurna dan lebih sederhana".[4] Sebagai argumen P.Dalmases mengemukakan a.l. bahwa rumusan fundament dalam teks *Helyaris* (dari th. 1535) memang lebih sederhana.[5] Malah sumber-sumber untuk sejarah Latihan Rohani sama sekali tidak berbicara mengenai fundament. Semua pandangan tentang fundament berdasarkan interpretasi fundament sendiri, khususnya mengenai arti dan fungsinya.

A. Codina dalam bukunya yang besar mengenai sumber Latihan Rohani mengaku juga bahwa informasi historis langsung mengenai fundament tidak ada. "Namun", katanya, "hubungannya dengan latihan pertama minggu pertama dan dengan semua latihan, khususnya dengan pemilihan *(electio)*, sedemikian rupa, sehingga sungguh merupakan azas yang daripadanya diambil semua kebenaran Latihan Rohani, dan dasar yang diatasnya didasari seluruh bangunan."[6] Secara khusus Codina menunjuk kepada annotasi ke-empat, di mana S.Ignatius memberikan suatu gambaran mengenai seluruh Latihan Rohani, dan dengan demikian mengandaikan fundament. Hal itu diuraikan lebih lanjut berdasarkan annotasi 18, mengenai orang yang tidak mampu menjalani Latihan Rohani seluruhnya: Di situ disebut sekelompok latihan sederhana yang dapat diberikan kepada orang semacam itu, yakni pemeriksaan hati khusus dan umum, cara berdoa pertama (mengenai sepuluh perintah Tuhan, dosa-dosa pokok, dst.), pengakuan dosa dan komuni. Pada kelompok ini Codina juga mau menggolongkan azas dan dasar. Tetapi dengan demikian tidak jelas lagi bagaimana fundament masih dapat disebut azas dan dasar bagi semua latihan yang lain, kalau sebenarnya termasuk suatu kelompok latihan khusus, yang sedikit banyak berdiri sendiri.

Padahal pokok persoalan terdapat dalam **perbedaan besar** antara fundament dan latihan yang lain itu. Menurut **Jon Sobrino** perbedaan itu tidak hanya menyangkut perumusan, yang mungkin dapat diterangkan dari tahap-tahap redaksi Latihan Rohani. Perbedaan menyangkut isi fundament sendiri. Kata Sobrino: "Meditasi awal mengenai Allah sebagai Azas dan Dasar bukanlah pangkal pengalaman kristiani mengenai Allah. Seandainya demikian, maka sebetulnya meditasi-meditasi mengenai Kristus sudah tidak perlu lagi. Bahkan lebih jelek lagi, meditasi itu akan membuat Yesus menjadi teladan saja, yang se-

cara konkrit memperlihatkan kepada kita bagaimana harus membuat sesuatu yang sebetulnya sudah kita ketahui – secara teoretis – dari meditasi awal itu. ... Dalam struktur teologis seluruh Latihan Rohani meditasi awal mengenai Allah sebagai Azas dan Dasar dimaksudkan untuk mengeksplisitkan suatu pengandaian fundamental yang mendasari hidup manusia. Tetapi meditasi itu sendiri bukanlah fundament azasi bagi kehidupan insani atau kristiani. Yang terakhir itu tidak berdasar pada faham awal ini mengenai Allah, sebab Allah Yesus adalah Allah yang lain, yang hanya dapat dikenal melalui Yesus." Hal ini tidak berarti bahwa Sobrino membuang fundament. Sebaliknya ia memberikan suatu interpretasi, yang nanti masih harus dibicarakan. Tetapi yang jelas bahwa ia juga tidak dapat menerima pandangan Codina dan banyak orang lain, yang melihat fundament dalam arus dan pandangan yang sama seperti latihan-latihan yang lain, khususnya searah dengan kontemplasi-kontemplasi mengenai hidup Yesus. "Perlu dicatat", kata Sobrino, "bahwa di situ jalan pikiran Loyola sangat berbeda dengan awal Minggu Pertama. Kalau Ignatius berbicara mengenai "Azas dan Dasar yang Pertama" dalam Minggu Pertama, ia memakai argumen yang dapat ditangkap oleh pikiran manusia, paling sedikit secara teoretis. Tetapi bila sudah sampai Minggu Kedua, yang begitu penting, kontras antara raja duniawi dan raja abadi sudah memperlihatkan bahwa hidup kristiani berarti mengikuti Yesus."[7] Kesulitan pokok terletak dalam *kristologi* fundament, yang ternyata tidak ada. Dan kiranya hal itu bisa dipahami, mengingat situasi historis Ignatius.

Latar Belakang Teologis

Dalam teologi zaman Ignatius karya penciptaan tidak pernah (secara eksplisit) dihubungkan dengan misteri Allah Tritunggal. Konsili Florence dalam *Decretum pro Jacobitis* (1442) menegaskan bahwa "Bapa dan Anak dan Roh Kudus bukanlah *tiga* prinsip ciptaan, melainkan *satu* prinsip" (DS 704/1331). Rumusan yang tajam ini kiranya berpangkal pada **S. Thomas Aquinas** yang mengajarkan bahwa "menciptakan adalah karya Allah karena keberadaanNya sendiri, yang adalah hakikatNya dan yang dimiliki oleh ketiga Pribadi bersama. Maka karya penciptaan tidak khas untuk salah satu dari ketiga Pribadi, melainkan dilakukan bersama-sama oleh seluruh Trinitas" (STh I q45 a6c).

Ajaran ini sebenarnya sudah mulai dengan **S. Augustinus**. Dalam teologi Timur refleksi mengenai Allah masih berpangkal pada ketiga pribadi ilahi dan dari situ dicoba memahami kesatuan Allah. Sebaliknya

di Barat titik pangkal menjadi kesatuan Allah, yang kemudian dimengerti sebagai kesatuan tiga Pribadi.[9] Khususnya Augustinus amat menekankan kesatuan Allah itu. Bahkan, karena konfrontasi dengan neoplatonisme dan manikheisme Augustinus tidak hanya menekankan kesatuan dan keesaan Allah, tetapi juga mengembangkan suatu teologi mengenai Allah yang lebih bersifat rasional-ontologis dan religios-etis daripada soteriologis-trinitaris. Faham Allah tunggal seolah-olah "disesuaikan" dengan data revelasi mengenai Allah Tri-tunggal. Hal itu terasa terutama dalam teologinya mengenai penciptaan. Tekanan pada kesatuan Allah berarti bahwa dalam karyaNya "keluar" *(ad extra)* Allah bertindak sebagai satu prinsip. Iman akan Trinitas tidak memainkan peranan dalam teologi tentang karya penciptaan, yang oleh karena itu juga tidak dilihat dalam hubungannya dengan karya penyelamatan. Tekanan ada pada kemaha-kuasaan Allah. Dan dengan demikian ciri khas kristiani kurang tampak dalam iman akan penciptaan. Tentu saja Augustinus mengakui Allah Tri-tunggal, juga dalam karya penciptaan. Tetapi perbedaan antara Bapa, Anak dan Roh Kudus, yang oleh Augustinus diterangkan secara psikologis: Anak sebagai "pengetahuan" dan Roh sebagai "cinta", tidak dikaitkan dengan karya Anak dan Roh dalam dunia. Allah menciptakan dunia sebagai *"summa essentia"*, bukan sebagai Bapa, Anak dan Roh Kudus. Cuma, kegiatan Allah "bersama" ini kemudian dihubungkan dengan kekhasan masing-masing pribadi: Bapa menciptakan melalui Anak ("pengetahuan"Nya) dan Roh ("cinta"Nya). Tetapi tekanan ada pada Trinitas "imanen", bukan pada Trinitas "ekonomis". Dan oleh karena itu peranan kosmis Kristus tidak disebut. Augustinus memang menyatakan bahwa Pencipta dan Penebus adalah satu Allah yang sama. Tetapi dalam teologinya mengenai karya penciptaan penebusan tidak punya peranan. **Irenaeus** masih menyebut Kristus kepenuhan zaman, tujuan seluruh penciptaan. Begitu juga **Origenes** berbicara mengenai peranan Kristus sebagai Pengantara dalam karya penciptaan. Dan pada umumnya dalam teologi Timur Kristus dilihat sebagai "Sang Manusia", suri-teladan dan tujuan seluruh ciptaan. Tetapi di Barat, khususnya sejak Augustinus, semua itu lain. Kristus menjadi prinsip penciptaan sejauh dalam prinsip ini Allah menciptakan dunia oleh sabdaNya, oleh kebijaksanaanNya, oleh kebenaranNya. "Apa yang dikerjakan Bapa, yang sama juga dikerjakan Anak, kata Yohanes (Yoh 5,19). Apa yang dibuat Bapa, juga dibuat Anak. Bapa membuat dunia, Anak membuat dunia, Roh Kudus pun membuat dunia. Seandainya mereka tiga Allah, maka juga ada tiga dunia. Tetapi kalau Bapa, Anak dan Roh Kudus itu satu Allah, maka dibuat satu dunia

oleh Bapa dengan perantaraan Anak dalam Roh Kudus. Jadi Anak membuat apa yang dibuat Bapa, dan tidak membuatnya dengan cara yang lain. Ia membuat yang sama dengan cara yang sama".[10] Allah Tritunggal, yang adalah Allah tunggal, menciptakan segala sesuatu.

Teologi abad pertengahan[11] mengambil alih dan mengembangkan pandangan Augustinus itu. Semula pengaruhnya malah sebegitu besar, sehingga unsur-unsur teologi kristiani praktis menghilang dalam filsafat neo-platonis. Tidak lagi dicari arti keselamatan karya penciptaan, berdasarkan Kitab Suci, melainkan diusahakan suatu rumusan filosofis-konseptual yang obyektip. Dogma penciptaan makin menjadi suatu konstruksi kosmologis. Dengan perkembangan filsafat alam, perhatian untuk sejarah keselamatan, dan permulaannya dalam penciptaan, makin mundur. Terutama **S. Anselmus** berusaha untuk secara konsekuen merumuskan misteri penciptaan dalam kategori-kategori pemikiran rasional. Refleksinya berpangkal pada "Yang mutlak ada", *"summum bonum"* dan *"summum ens"*. Terutama dalam *Sententiae* **Petrus Lombardus** teologi penciptaan secara total dipisahkan dari ajaran mengenai Trinitas (imanen). Penciptaan dipandang sebagai bahan pemikiran filosofis. Dan oleh karena karya Lombardus itu mempunyai pengaruh sampai abad ke-XVI, maka tidak mengherankan bahwa pada zaman Ignatius tidak ada faham penciptaan yang bersifat triniter atau kristologis. Sebab juga ajaran resmi Gereja dengan tegas mengajarkan bahwa penciptaan adalah karya Allah *tunggal*. Hal itu sudah menjadi pendapat umum sejak teologi skolastik abad ke-XII, ketika "sistem" pemikiran adalah Aristoteles (dan bukan lagi neo-platonisme dari Augustinus). Khususnya Thomas Aquinas berusaha untuk "menterjemahkan" ajaran Alkitab mengenai penciptaan dalam kategori pemikiran Aristoteles. Tetapi dengan pandangan metafisis itu karya penciptaan menjadi sesuatu yang tertutup dalam dirinya sendiri, sudah diselesaikan pada awal dunia, dan sebenarnya tidak lagi termasuk sejarah keselamatan. Teologi penciptaan menjadi filsafat kosmologis. Arah pemikiran ini seakan-akan mencapai "puncak"nya dalam **nominalisme**, yang melihat karya penciptaan semata-mata dari segi *"causa efficiens"*. Allah tunggal dan Allah Tri-tunggal mulai dipisahkan sebagai Pencipta dan Penyelamat.

Memang masih ada teolog yang berpikir secara triniter-soteriologis, mis. **S. Bonaventura**. Tetapi pada umumnya dipertahankan bahwa karya penciptaan adalah karya Allah tunggal, dan secara eksplisit tidak mempunyai sifat trinitaris. Sejak Thomas, Allah tunggal dan Allah Tritunggal semakin dipisahkan. Karena kerangka pemikiran filosofis juga teologi berpangkal pada *essentia* ilahi, dan bukan lagi pada karya tiga

pribadi dalam sejarah keselamatan. Thomas mengekstrimkan Augustinus. Dan tidak ada orang yang mempersoalkan hal itu. Praktis sampai konsili Vatikan II "teologi sekolah" mengajarkan sebagai dogma *(de fide definita)*, bahwa "karya Allah keluar dilakukan oleh ketiga Pribadi ilahi bersama-sama".[12] Paling-paling ditambahkan bahwa Bapa menciptakan melalui Anak dalam Roh Kudus, sebagaimana sudah diajarkan oleh Augustinus. Tetapi karya Allah "keluar" dilihat sebagai kodrat ilahi sendiri, sejauh berhubungan dengan dunia luar dalam pengetahuan dan kehendak ilahi. Kemudian didiskusikan masalah "kodrat" dan "subyek" *(suppositum)*. Tetapi didapati kesan bahwa semua itu hanya menyangkut masalah perumusan, bukan pemahaman teologis. Singkatnya, seluruh ajaran ini tidak lain daripada semacam ontologi dengan embel-embel teologis.

Reaksi

Kiranya reaksi terhadap arus pemikiran teologis ini mulai dengan karangan **Karl Rahner** dari tahun 1960: "Catatan mengenai ulasan dogmatis *DE TRINITATE*".[13] Rahner menegaskan bahwa "Trinitas imanen" ***sama dengan*** "Trinitas ekonomis" atau soteriologis. Dogma mengenai Allah Tritunggal bukanlah suatu konstruksi pikiran, melainkan perumusan wahyu yang diberikan oleh dan dalam Yesus Kristus. Dan oleh karena itu dogma dan teologi Trinitas bukan hanya ajaran mengenai diri Allah sendiri, tetapi juga (bahkan terutama) mengenai karya pewahyuan dan penyelamatan Allah. Wahyu bukan "informasi" mengenai Allah, yang hanya menyangkut Allah saja dan bukan manusia. Allah mewahyukan *diri*, dan itu berarti bahwa Ia memberikan diri kepada manusia. Maka pewahyuan mengenai Trinitas berarti bahwa manusia diikutsertakan dalam hidup Trinitas itu sendiri. Inkarnasi bukanlah sesuatu yang "ditambah" pada hidup Allah. Dalam Inkarnasi Allah melaksanakan diri menurut rencana kehendakNya yang abadi. Namun, justru karena Allah menyatakan diri dalam bentuk insani yang sosio-historis terbatas, maka Inkarnasi merupakan *suatu* peristiwa dalam sejarah dunia, yang adalah sejarah penyelamatan Allah. Tidak seluruh sejarah dunia adalah pewahyuan diri Allah secara pribadi seperti yang terjadi dalam Inkarnasi. Tetapi seluruh sejarah dunia adalah sejarah keselamatan, sejauh terarah kepada peristiwa Yesus Kristus. Dan oleh karena itu seluruh sejarah keselamatan bersifat trinitaris.

Pandangan Rahner sekarang sudah agak umum diterima, kendatipun masih banyak detail dan problim khusus didiskusikan lebih lanjut.[14]

Secara khusus dikemukakan bahwa relasi-relasi dalam Trinitas tidak hanya dapat dilihat dari sudut Bapa sebagai sumber segala-galanya. Anak tidak hanya "dilahirkan", tetapi Ia juga "taat" kepada Bapa dan "memuliakanNya", dan itu secara konstitutif dan esensial. Begitu juga Roh tidak hanya "dihembuskan", tetapi Ia "memenuhi" Anak dan menggerakkanNya dalam ketaatan dan kemuliaanNya. Apa yang diwahyukan dalam Kitab Suci mengenai kegiatan Anak dan Roh juga termasuk kehidupan Allah yang "imanen". Bapa tidak pernah ada dan tidak pernah dapat dipikirkan tanpa Anak. Dan oleh karena itu Bapa juga bukan Allah selain dalam hubungan dengan Anak. Dan yang sama berlaku juga untuk relasi Roh dengan Bapa, dan dengan Anak. Memang benar bahwa Bapa adalah awal dan sumber, tetapi bukan dalam arti bahwa Anak dan Roh pasif saja. Dalam teologi klasik kekhasan pribadi-pribadi ilahi masing-masing kurang ditonjolkan. Masing-masing pribadi mengambil bagian dalam "kodrat" ilahi dan dengan demikian masing-masing adalah Allah sendiri. Dalam rumusan Augustinus: "Apa-apa yang dikatakan mengenai Allah berhubung dengan diriNya, harus dikatakan tiga kali, mengenai masing-masing pribadi: mengenai Bapa dan Anak dan Roh Kudus, dan mengenai Trinitas seluruhnya tidak dikatakan dalam bentuk jamak, tetapi dalam bentuk tunggal".[15]

Tetapi Bapa adalah Allah justru dalam hubunganNya dengan Anak dan Roh Kudus. Dan oleh karena itu bukan hanya Bapa sendiri, tetapi juga karyaNya mempunyai hubungan intrinsik dengan Anak dan Roh. Tepatlah rumusan syahadat kuno: "Aku percaya akan Allah, Bapa yang mahakuasa, pencipta langit dan bumi". Juga kalau "Bapa" di sini tidak lagi diartikan metaforis, tetapi sungguh trinitaris, maka tetap benar: Bapa adalah pencipta langit dan bumi, tetapi tidak lepas dari Anak dan Roh. Kalau karya penciptaan dilihat melulu dari segi *"causa efficiens"* (Pius XII; DS 2290/3814), berarti dalam kerangka kategori-kategori filosofis Aristoteles, maka kekhasan pribadi-pribadi tidak menonjol. Tetapi kalau karya penciptaan dilihat sebagai awal karya penyelamatan, menurut pandangan Kitab Suci, maka Bapa menciptakan ke arah inkarnasi Anak oleh Roh Kudus. Kalau Allah adalah Allah Tritunggal, maka seluruh karyaNya bersifat trinitaris, dan bukan hanya sebagian saja. Allah Tunggal sama dengan Allah Tritunggal. Dan oleh karena itu juga tidak dapat dibedakan antara karya Allah Tunggal, yakni penciptaan, dan karya Allah Tritunggal, yaitu penyelamatan. Hal itu tidak berarti bahwa Allah hanyalah Tritunggal *karena* mewahyukan diri dalam Yesus Kristus. Karya penyelamatan adalah karya Allah yang bebas. Dan untuk mengungkapkan itu berguna membedakan antara

Trinitas imanen dan ekonomis. Bapa, dalam keallahanNya tidak ditentukan oleh dunia, tetapi Ia ditentukan oleh Anak yang menjadi dunia dan dengan demikian menjadi-kan dunia. Misteri Allah sungguh dinyatakan kepada manusia dalam hidup Anak, lebih khusus lagi dalam wafat dan kebangkitanNya. Kristus mati dalam penyerahan total kepada Bapa. Dan penyerahan total kepada Bapa dalam maut mengungkapkan keadaan Anak sebagai Anak. Anak hidup seluruhnya dari Bapa. Dan itu menjadi nyata dalam wafatNya yang bermuara dalam kebangkitanNya.[16] Baru dalam kerangka sejarah keselamatan misteri Allah Tritunggal mempunyai arti. Trinitas imanen yang dilepaskan dari Trinitas ekonomis tidak berfungsi lagi.

Penciptaan sebagai Penyelamatan

Sebaliknya dalam kerangka pemikiran trinitaris juga karya penciptaan bukan lagi sesuatu yang di luar sejarah keselamatan. Teologi penciptaan ditentukan bukan hanya oleh ketergantungan total dunia pada Allah, tetapi lebih-lebih oleh pewahyuan Allah dalam Kristus dan dalam Roh. Bapa, yang mengutus Anak dan Roh, adalah pencipta dunia juga. Tetapi Bapa menciptakan dunia oleh SabdaNya, yang adalah Penebus dan Tuhan alam semesta. Dan Roh disebut "Tuhan yang menghidupkan", karena daripadaNya berasal hidup dunia dan hidup sorga. Memang dari kesadaran akan penciptaan, yang adalah sebetulnya kesadaran *diri* sebagai makhluk, manusia tidak dapat *menyimpulkan* sejarah keselamatan. Bahkan inkarnasi Anak ke dalam dunia merupakan tindakan Allah tersendiri, yang khusus dan terbatas. Namun daripada itu tidak dapat ditarik kesimpulan bahwa tidak ada hubungan antara kedua itu. Karya penciptaan dalam teologi klasik pertama-tama ditandai oleh *perbedaan radikal* antara Sang Pencipta dan makhlukNya (lih. kons. Lateran IV: DS 432/806; band. Vatikan I: DS 1782/3001). Teologi trinitaris, yang berpusat pada misteri inkarnasi, menekankan hubungan yang erat antara Allah dan ciptaanNya. Sebab dalam Kristus Allah menjadi satu dengan makhlukNya.

Yang menjadi soal dalam teologi penciptaan bukanlah pertanyaan apakah karya penciptaan sendiri masih termasuk sejarah keselamatan atau tidak. Yang dipersoalkan adalah relasi Allah-dunia. Kalau relasi itu bukan titik pangkal pemikiran (teologis), maka terpaksa manusia memikirkan dan menggambarkan relasi itu (secara filosofis) menurut model diri manusia sendiri. Berpangkal pada dirinya sendiri manusia dapat mengambil sikap skeptis terhadap dunia. Ia juga dapat mengamini

hidupnya sebagai pemberian dan dengan demikian – secara implisit – mengakui adanya Sang Pemberi hidup. Pengakuan itu sudah merupakan suatu "kepercayaan", tetapi tanpa menjadi relasi sebagai hubungan antar-pribadi. Sebaliknya iman akan penciptaan dari semula ditentukan oleh relasi itu. Dan relasi itu sendiri akhirnya berakar dalam relasi antara Bapa dan Anak dalam Roh Kudus. Bapa dan Anak berada dalam suatu *diastasis* (jarak) abadi, yang "dijembatani" oleh Roh Kudus (relasi). *Diastasis* ini adalah "tempat" karya penciptaan dalam Allah: Bapa menempatkan manusia di hadapan diriNya sebagaimana Anak berada di hadapan Bapa, dalam Roh Kudus.[17] Maka relasi manusia dengan Allah dalam Kristus bukanlah suatu "tambahan" pada relasi sebagai makhluk-ciptaan, melainkan dasar dan arahnya. "Pengungkapan diri Allah yang imanen dalam kepenuhan abadiNya, adalah syarat yang memungkinkan Allah mengungkapkan diri keluar, dan yang terakhir mewahyukan yang imanen".[18] Manusia – dalam iman – harus memahami diri berpangkal pada Yesus Kristus sebagai Anak dalam relasiNya dengan Bapa. Anak "menerima" diri sepenuhnya dari Bapa. Begitu juga, manusia, yang diciptakan dalam Anak itu, seluruhnya bersifat "penerimaan".[19] Manusia beriman mengaku diri sebagai pemberian Allah. Dan relasinya dengan Allah sudah mulai dalam penciptaan. Sebab Bapa menciptakan manusia karena Ia mencintai Anak. Penciptaan manusia tidak hanya harus dimengerti dalam perspektif relasi Bapa Anak dalam Roh Kudus, tetapi juga harus dihayati dalam relasi itu. Bahwa relasi penciptaan tidak identik dengan relasi iman (yang dalam tradisi dirumuskan sebagai soal kodrat dan rahmat), harus dimengerti dari historisitas inkarnasi. Yesus Kristus, yang adalah pengungkapan Sabda ilahi sendiri, adalah juga orang Nasaret, seorang manusia di samping sekian jutaan manusia yang lain. Relasi Yesus dengan Allah mendasari dan mengarahkan relasi semua orang lain itu dengan Allah, namun secara hakiki berbeda dengannya juga, karena tidak ada orang lain yang adalah Sang Sabda sendiri. Oleh karena itu relasi penciptaan sudah mengarahkan manusia kepada Allah, tetapi belum berarti hubungan pribadi dengan Allah. Relasi itu merupakan dasar untuk relasi rahmat, yang memberikan arti penuh kepada relasi penciptaan.

Interpretasi Kristologis Fundament

Kembali kepada fundament: Sejarah teologi yang dilukiskan di atas juga ditemukan dalam sejarah interpretasi fundament. Dalam *directorium* yang dikatakan dari S.Ignatius sendiri dianjurkan supaya

fundament "dipertimbangkan baik-baik", yakni dalam tiga bagian, mengenai tujuan hidup, mengenai sarana-sarana dan mengenai "kesukaran mengambil ini atau itu tanpa mengetahui dengan pasti mana yang lebih cocok".[20] Oleh karena itu pertimbangan fundament selanjutnya dikembangkan menjadi semacam meditasi, sudah pada zaman **P. Claudius Aquaviva**, pengganti Ignatius yang ke-empat (1581-1615).[21] Dan berabad-abad lamanya meditasi-meditasi itu diberikan tanpa mempersoalkan sifat kristologis atau trinitaris fundament. Biasanya meditasi-meditasi itu untuk bagian terbesar hanya merupakan refleksi rasional intelektual saja. Sering gagasan juga didukung oleh kutipan-kutipan dari Kitab Suci, namun tanpa mempersoalkan latar-belakang teologisnya.[22]

Masalah teologis itu untuk pertama kalinya muncul dengan jelas dalam disput antara **J. Bover** dan **P. Bouvier** pada tahun 1920-an.[23] Dalam karangannya mengenai fundament P.Bouvier menulis:

> Sebelum mencari dukungan pada cahaya iman dalam bagian berikut Latihan Rohani, S.Ignatius mengarahkan diri kepada rasio dulu. Ia menetapkan azas-azas, yang cukup dijabarkan saja, kemudian menarik kesimpulan-kesimpulan daripadanya untuk orang yang mencari kesempurnaan. ... Maka fundament tidak mengandaikan pengangkatan kita kepada tata adikodrati, juga bukan kemerosotan dan kekacauan yang adalah akibat dari kedurhakaan awal, pun tidak ajaran, teladan dan kurban Yesus Kristus.[24]

Pandangan itu ditolak mentah-mentah oleh J.Bover.[25] Bagi Bover fundament bukan teks filsafah, tetapi seluruhnya bersifat teologi. Pertama-tama karena pribadi Ignatius sendiri dan orang yang mau menjalani Latihan Rohani itu, tetapi juga karena keseluruhan dinamika Latihan Rohani, khususnya karena hubungannya dengan "pemilihan", tetapi juga karena istilah "menyelematkan jiwanya", yang terang berhubungan dengan iman. Secara khusus Bover menegaskan bahwa dengan pandangannya ini Bouvier menempatkan diri di luar tradisi interpretasi fundament. Begitu pada th. 1929 **Walter Sierp**, dengan mengikuti pendapat Bover, mengatakan bahwa dalam fundament Ignatius "memikirkan tata adikodrati". Namun, kalau Sierp dalam bagian kedua bukunya memberikan banyak meditasi mengenai fundament, maka dalam renungan mengenai "nilai jiwa" dibedakan dengan cukup tajam antara nilai itu 1. dalam tata kodrat; 2. dalam tata rahmat; dan 3. dalam tata kemuliaan.[26] Dan antara ketiga itu tidak ada hubungan. Dan karangan **Johann J. Gruber** dari 1951 sebenarnya masih mempunyai corak yang sama.[27]

Maka karangan **Hugo Rahner** dari 1962 "Mengenai Kristologi Latihan Rohani" sungguh membuka jalan baru bagi interpretasi fundament juga.[28] Rahner juga mengatakan bahwa fundament memberi kesan "dingin, hampir filosofis", dan khususnya "secara eksplisit sama sekali tidak menyebut Kristus". Tetapi kalau dilihat dalam keseluruhan dinamika Latihan Rohani, khususnya dalam hubungan dengan meditasi mengenai Raja dan Dua Panji dan terutama dengan "pemilihan", maka juga fundament harus diartikan secara kristologis. Oleh karena itu, kalau fundament mau diberikan dalam bentuk meditasi, maka kata-katanya harus dikembangkan dalam kerangka kristologis yang berpangkal pada "panggilan Raja". Kata Rahner: "Hanya Sang Sabda yang menjadi manusia adalah manusia sempurna; hanya di dalam dan melalui Dia kita dapat memuji, menghormati serta mengabdi Pencipta dan Tuhan; dan hanya manusia Kristus telah memenuhi tuntutan "lebih" dalam wafatNya di kayu salib yang mengalahkan setan dan oleh karena itu memungkinkan keselamatan jiwa".

Rahner mendasari pendapatnya terutama pada dua fakta, yakni bahwa Ignatius menyebut Kristus "Pencipta" dan bahwa karya penciptaan terarahkan kepada inkarnasi Sang Sabda. Yang pertama berarti bahwa Kristus ikut menciptakan, dan yang kedua bahwa Ia adalah tujuan segala ciptaan. Dalam Latihan Rohani Ignatius memang menyebut Kristus "Pencipta": Dalam "wawancara" pada meditasi mengenai tiga dosa orang diajak "membayangkan Kristus Tuhan kita di hadapanku, tergantung pada salib, dan bertanya kepadaNya dalam wawancara, bagaimana Dia, *Pencipta* sendiri, sampai menjadi manusia" [53]. Yang lain adalah koreksi pada tambahan ketujuh untuk minggu ke-IV: Orang didorong untuk "bergembira dalam Pencipta dan Penebusnya" [229c]. Rumus yang serupa ditemukan dalam surat-suratnya[29] dan juga dalam Konstitusi dan "examen generale".[30] Bagi Ignatius Kristus adalah Allah, dan itu berarti "Pencipta". Namun di samping itu Ignatius melihat Kristus juga, khususnya dalam kemanusiaanNya, sebagai tujuan seluruh karya penciptaan. Hal itu dikatakan dengan cukup jelas dalam "katekismus"nya, y.i. *"De doctrina christiana":*

> Sesudah Allah Tuhan kita menciptakan surga, dunia dan segala sesuatu, dan ketika manusia pertama sudah di taman firdaus, maka diwahyukan kepadanya bagaimana Anak Allah telah mengambil keputusan untuk menjadi manusia; dan setelah Adam dan Hawa melakukan dosa, mereka menyadari bahwa Allah telah mengambil keputusan untuk menjadi manusia guna menebus dosa mereka. Dan mereka didandani dengan kulit, dan diusir dari taman firdaus, dan selanjutnya mereka menceriterakan

kepada anak-anak mereka bagaimana Anak Allah, Pencipta dan Tuhan kita, telah mengambil keputusan untuk menjadi manusia.[31]

Bagi Ignatius penciptaan memang awal dan dasar sejarah keselamatan. Maka Kristus bukan hanya "Tuhan dan Pencipta", tetapi juga pusat sejarah keselamatan. Dan kedua itu tidak lepas satu dari yang lain. Dalam karya penciptaan Kristus sudah terarah kepada inkarnasi.

Sesudah Rahner banyak orang lain mulai mengatakan yang sama. **Gilles Cusson** menarik perhatian pada fakta bahwa Ignatius melihat Kristus selalu dalam hubungan dengan Bapa dan Roh Kudus. Lebih khusus Kristus adalah "jalan masuk" kepada Allah, mengantar kepada Allah. Atau, dari sudut Allah, Kristus adalah Allah yang mendatangi manusia. Maka dalam Latihan Rohani baik Allah maupun Kristus disebut "Tuhan yang kekal" [63 dan 95]. Kendatipun dibedakan Bapa dan Anak, namun Ignatius mendekati Kristus pertama-tama sebagai Allah dan itu berarti sama seperti Bapa.[32] Oleh **A. Haas** dan **J. Thomas** pandangan ini dihubungkan dengan mistik Ignatius, sebagaimana ditemukan terutama dalam "Buku harian"nya.[33] Haas melihat kemiripan antara pengalaman mistik Ignatius mengenai penciptaan dunia dan mengenai Ekaristi, yang diceriterakan dalam "Suka-duka seorang peziarah" (no.29). Dan Thomas menarik perhatian pada fakta bahwa dalam pengalaman rohani Ignatius pada akhir hidupnya Kristus seolah-olah "menghilang" dalam Trinitas. Dalam buku hariannya Ignatius berkata bahwa Kristus "adalah seluruhnya Allahku" (no.87). Thomas malah berkata bahwa bagi Ignatius Kristus adalah "nama manusiawi bagi Allah". Kristus terintegrasi seluruhnya dalam hidup Trinitas, bukan hanya sebagai Sang Sabda, tetapi juga dalam kemanusiaanNya.

Dipermasalahkan Lagi

Sudah pada tahun 1953 **J. Levie** mencoba memberi suatu interpretasi biblis-kristologis dari fundament. Tetapi apa yang disebut suatu uraian mengenai fundament dalam terang S.Paulus, sebenarnya hanyalah ulasan mengenai sikap lepas-bebas berpangkal pada Fil 3,20: "kewargaan kita ada di sorga".[34] Tema itu diilustrasi dengan banyak kutipan dari surat-surat Paulus. Tetapi unsur kristologis sebetulnya hanya disebut dalam komentar pada Fil 3,12: "aku mengejarnya, kalau-kalau aku dapat juga menangkapnya, *karena akupun telah ditangkap oleh Kristus Yesus*". Dan bagaimana hal itu berhubungan dengan fundament, tidak dibicarakan. Padahal soalnya bukanlah mengambil suatu tema dari Latihan Rohani, khususnya fundament (yang dipilih menurut

selera sendiri), dan mencocokkannya dengan Kitab Suci. Masalah yang sesungguhnya ada dua: Bagaimana fundament berfungsi dalam keseluruhan dinamika Latihan Rohani; dan apa faham teologis yang ada di belakangnya. *Mengandaikan* bahwa fundament bukan filsafat saja, tanpa hubungan dengan Kristus, dan bertujuan mengarahkan dan melatih kemauan,[35] tidak menjawab masalah.

Maka lebih tepatlah usaha **Fiorito** yang berpangkal pada teks fundament sendiri dalam konteks seluruh Latihan Rohani. Khususnya Fiorito menanyakan arti kata "Allah Tuhan kita" dan mengartikannya secara kristologis. Tetapi selanjutnya Fiorito membedakan dua aspek dalam karya penciptaan, yakni tindakan penciptaan sendiri dan tujuan penciptaan. Dalam yang pertama Kristus ikut sebagai Sabda kekal, *consubstansial* dengan Bapa dan Roh Kudus, dan sebagai itu Kristus dapat disebut "Pencipta". Tetapi yang kedua langsung menyangkut Kristus, juga sebagai manusia dan karenanya Ia disebut "Tuhan". Jadi sebagai *subyek* penciptaan hanyalah Sang Sabda (Kristus dalam keallahanNya), sebagai *obyek* Kristus seluruhnya, termasuk kemanusiaanNya. Dalam fundament dibicarakan *yang kedua:* Kristus adalah *tujuan* karya penciptaan. Dan itu diungkapkan dengan kata "Allah *Tuhan* kita", yang harus diabdi. Maka kristosentrisme fundament bersifat trinitaris, obyektif, kerygmatik (menyangkut rencana Allah) dan rohani-kosmik (dasar hidup rohani).[36]

Kendatipun ulasan ini merupakan langkah yang penting dalam interpretasi fundament, namun sebetulnya juga masih belum menjawab masalah yang sesungguhnya. Untuk karya penciptaan sendiri masih tetap berlaku pandangan Augustinus. Dan lebih lagi, Kristus memang dilihat sebagai tujuan penciptaan, tetapi *in abstracto*. Penciptaan tidak dilihat dalam kerangka sejarah keselamatan. Malahan didapati kesan bahwa juga dalam pandangan Fiorito tekanan tetap ada pada *perbedaan* antara Pencipta dan makhlukNya. Soal relasi Allah-dunia tidak dibicarakan. Dan khususnya Kristus sebagai titik-pangkal seluruh teologi penciptaan tidak disebut. Maka di sini timbul pertanyaan apakah ini pandangan Fiorito ataukah paham fundament sendiri?

Sobrino menjawab dengan tegas sekali: Fundament tidak punya banyak hubungan dengan faham Allah yang biblis dan kristiani. "Faham Allah yang paling mendalam harus dicari di lain tempat dalam Latihan Rohani; yakni "dalam petunjuk-petunjuk Ignatius mengenai cara yang tepat untuk mendekati Allah" dengan mengikuti Yesus sejarah. "Kemuridan (discipleship) adalah cara untuk sampai kepada Allah yang sejati".[37]

Kritik ini dirumuskan dengan lebih tajam lagi oleh **Juan Segundo**. Fundament sama sekali tidak bersifat kristologis, melainkan bercorak Perjanjian Lama dan skolastik. Manusia menghadap Allah sebagai majikannya. Hidup di dunia ini adalah suatu "tes" (ujian); kalau "lulus" manusia mencapai kebahagiaan kekal. Tidak ada unsur sejarah keselamatan sama sekali; semua abstrak dan metafisik. Dan seluruhnya individualistik. Memuji, meluhurkan dan mengabdi Allah tidak lain daripada *sarana* untuk mencapai tujuan hidup, y.i. keselamatan jiwaku. Faham ini memang mengecewakan, tetapi "tidak masuk akal mengharapkan bahwa Ignatius akan menyajikan suatu teologi yang berbeda dari orang sezamannya".[38] Dan teologi itu sebetulnya tidak hanya ditemukan dalam fundament, tetapi dalam seluruh struktur Latihan Rohani. Maka tidak mengherankan pula bahwa Segundo minta "suatu re-orientasi baru yang penting dalam seluruh dinamika Latihan Ignatius, yakni menghapus Minggu Pertama". Dan sebetulnya "re-orientasi" itu juga tidak terbatas pada Minggu Pertama saja. Sebab seluruh visi awal berhubungan langsung dengan kristologi minggu-minggu berikut, yakni suatu kristologi dari atas, yang memang tidak berfikir dari sejarah keselamatan. Singkatnya, "tanpa perubahan mendalam baik dalam isi maupun dalam metodenya Latihan Ignatius ... menciptakan suatu spiritualitas yang didasarkan atas suatu kristologi yang *dewasa ini* dianggap tidak lengkap bahkan salah, atau setidak-tidaknya berlawanan dengan butir-butir jelas dalam teologi Vatikan II."[39] Kiranya pandangan radikal ini merupakan tantangan untuk meneruskan refleksi mengenai fungsi dan arti fundament.

Fungsi Fundament

Fundament bukan latihan yang pertama. Itulah meditasi mengenai tiga dosa [45]. Dan dalam teks yang paling kuno juga tidak jelas di mana mulai Minggu Pertama. Namun dalam *Versio prima* dari th. 1541 fundament [23] termasuk minggu yang pertama, bersama dengan keterangan mengenai maksud Latihan Rohani [21-22], mengenai pemeriksaan batin khusus [24-31] dan umum [32-43] dan mengenai pengakuan umum [44]. Semua itu kiranya boleh dipandang sebagai "persiapan". Bahwa Ignatius amat mementingkan persiapan sebelum mulai Latihan sendiri, tampak dari *Memoriale* B.Petrus Faber.[40] Dan dalam kerangka persiapan itu juga diberikan fundament. Bahkan harus diberikan "paling awal", menurut *Directorium* dari S.Ignatius sendiri, bersama dengan anotasi 1, 20, 5 dan 4.[41] Khususnya mengenai fundament dikata-

kan bahwa "harus diterangkan sedemikian rupa, sehingga ia (yang melalukan Latihan) diberi kesempatan, menemukan apa yang dicari." Maka untuk itu Ignatius menyediakan satu hari penuh, eventual bersama dengan pemeriksaan khusus. Bahkan bisa diteruskan selama dua hari.[42] Sebab fundament mau memberikan persiapan mental dan sebetulnya merupakan semacam "ringkasan" dari suatu persiapan panjang yang mendahuluinya. "Persiapan mental" itu berarti persiapan untuk mengambil sikap yang *praktis*. "Bagi Ignatius hidup kristiani harus berupa praxis", kata Sobrino.[43] Pada akhir Latihan Rohani ia masih menegaskan bahwa "cinta harus dinyatakan lebih dengan tindakan daripada dengan kata-kata" [230]. Dan seluruh Latihan Rohani diarahkan kepada praxis: "Untuk menaklukkan diri dan mengatur hidup, tanpa mengambil keputusan di bawah (pengaruh) suatu perasaan yang tidak teratur" [21]. Betapapun "pelagian" bunyinya kata-kata ini, maksudnya jelas: Tujuan Latihan Rohani adalah pengaturan hidup. Maka dari semula orang harus mempunyai sikap keterarahan kepada praksis itu. Dan itu mau ditanamkan atau ditegaskan mulai dengan fundament. Dalam teks fundament tekanan ada pada bagian kedua: "**Maka dari itu** perlu kita mengambil sikap *indiferentes* ..." [23].[44] Tetapi untuk sikap ini diberi dasar atau motivasi: "Manusia **diciptakan** untuk (memuji, menghormati dan mengabdi) Allah Tuhan kita ... dan semua hal lain **diciptakan** untuk manusia". Dasar atau motivasi adalah penciptaan. Dan untuk memahami sikap praktis yang dikehendaki Ignatius, perlu memahami arti penciptaan itu.

Arti Fundament

Dalam menafsirkan Latihan Rohani Sobrino membedakan antara pernyataan teologis eksplisit dan faham teologis implisit yang ada di bawahnya. Yang pertama berasal dari milieu teologis dan eklesial Ignatius, sedangkan yang kedua mengungkapkan pandangan Ignatius yang asli.[45] Kiranya lebih penting, khususnya berhubung dengan fundament, membuat pembedaan antara yang **pokok** dan yang **sekunder**. Agak umum diterima bahwa rumusan fundament berasal dari periode Paris, dan oleh karena itu tentu dipengaruhi oleh teologi di sana. Tetapi tidak begitu saja bentuk (rumus) bisa dipisahkan dari isi. Ignatius mengambil alih rumus-rumus guna mengungkapkan gagasannya sendiri. Maka, kalau bentuk tidak dapat diterima, isi juga menjadi soal. Segundo berpendapat bahwa "menyelamatkan jiwanya" merumuskan tujuan hidup manusia. Ini bukan hanya soal rumus. Memang, kalau ditekankan "dan

melalui itu menyelamatkan jiwanya", dapat diperoleh kesan bahwa "memuji, menghormati dan mengabdi Tuhan" adalah sarana atau setidak-tidaknya *syarat* untuk mencapai tujuan keselamatan itu.[46] Bagaimana Ignatius sendiri melihat hubungan antara kedua itu, tidak begitu jelas, namun cukup penting. Tetapi dari keseluruhan Latihan Rohani kelihatan bahwa yang **pokok** adalah hormat, pujian dan pengabdian Tuhan.[47] Hal itu sudah kentara dari *doa persiapan* sebelum setiap latihan [46]. Begitu juga dari catatan pada meditasi mengenai "Tiga orang" [157] (band. [20] dan [167]).

Terhadap kalimat kedua fundament dapat diajukan keberatan, bahwa bernada *individualistis:* "semua hal lain diciptakan untuk manusia". Dengan "manusia" dimaksudkan orang yang melakukan Latihan Rohani;[48] "orang". Dan dalam "hal lain" menurut keterangan P. Roothaan termasuk juga "hal-ikhwal manusiawi".[49] Maka tidak dapat disangkal bahwa bukan hanya rumus, tetapi juga visinya bersifat individualistis. Dan terhadap hal itu tidak hanya Segundo yang berkeberatan.[50] Tetapi sejauh mana visi ini berupa **pokok**? Dari "pengantar" untuk pemilihan [169] jelas sekali bahwa masalah pokok adalah hubungan antara sarana dan tujuan (band. [179]). Maka rumusan individualistis mengenai sarana, biarpun tidak tepat, tidak kena pada soal pokok. Hal itu sebetulnya sudah jelas dari kalimat ketiga: "Manusia harus mempergunakan itu (= *sarana-sarana*), sejauh menolong untuk (mencapai) tujuannya". Arti kata "mempergunakan" (sepanyol: *usar*) menjadi lebih jelas, kalau dibandingkan dengan lawannya: *quitarse*, yang berarti "mengundurkan diri dari, melepaskan".[51] Dengan kata-kata itu diungkapkan suatu otonomi dan kebebasan terhadap "sarana-sarana".

Tetapi Ignatius tahu bahwa sikap ini tidak begitu saja boleh diandaikan. "Maka dari itu perlu kita membuat diri *indiferentes*".[52] Arti kata itu sulit ditentukan. Ignatius memakainya dalam Latihan Rohani empat kali: di sini dalam fundament [23], dalam catatan pada meditasi tentang "tiga orang" [157] dengan arti yang tepat sama dengan fundament, dan dua kali dalam konteks pemilihan: [170] dan [179]. Yang pertama menyangkut *bahan* pemilihan: harus baik atau *indiferentes*, yang di sini berarti "netral". Tetapi dalam [179] diberikan penjelasan yang cukup luas mengenai *indiferencia:* "bersikap *indiferente,* tanpa perasaan tak-teratur, sedemikian rupa sehingga tidak lebih cenderung atau tertarik untuk menerima hal yang ditawarkan daripada merelakannya, dan tidak lebih (cenderung) untuk merelakannya daripada untuk menerimanya; tetapi lebih di tengah, seperti jarum neraca, guna mengikuti

apa yang dirasa lebih menjadi kemuliaan dan pujian Allah Tuhan kita serta keselamatan jiwaku". Kemiripan dengan rumusan fundament mencolok. Tetapi sikap *indiferente* dijelaskan lebih terang: tidak lebih cenderung ke sana atau ke mari. [53]

Dengan *sikap* indiferente dimaksudkan sikap *otonom*, bebas, merdeka. Maka Ignatius juga menambahkan "dalam segala hal yang diizinkan kepada kemerdekaan kemauan bebas kita dan tidak terlarang". Dan diberikan contoh-contoh: sehat-sakit, kaya-miskin, kehormatan-kehinaan, hidup panjang – hidup pendek, "dan begitu terus". Tetapi kemudian ditambahkan "dengan melulu menginginkan dan memilih apa yang ***lebih*** membawa ke arah tujuan yang untuknya kita diciptakan". Menurut Bernard, Ignatius di sini menekankan sikap *subyektip* orang,[54] sebagaimana kelihatan dari kata-kata "dari pihak kita". Tetapi Segundo berpendapat bahwa sikap ini mustahil, dan Peters bahwa lebih baik tidak terlalu mendesak dan menonjolkan sifat "lebih" ini.[55] Tetapi kalau dalam anotasi 5 sudah dinasehatkan supaya "masuk dengan hati lapang dan besar terhadap Pencipta dan Tuhan, dengan mempersembahkan segala kemauan dan kemerdekaan kepadaNya" [5], maka tidak mengherankan bahwa sikap yang sama diharapakan dalam fundament.

Tema Penciptaan

Pada sikap "lebih" itu sebenarnya berkonsentrasi segala kesulitan sekitar fundament. Bukankah sikap itu hanya mungkin dalam Kristus dan dengan mengikutiNya? Bukankah sikap itu baru boleh diharapkan pada akhir Latihan Rohani? Bagaimana mungkin sikap itu diambil dengan motivasi penciptaan saja? Di sinipun terdapat problematik pokok seputar fundament: filsafat atau teologi? kodrat atau rahmat? Allah atau Kristus? Kiranya diskusi Bouvier-Bover, dan terutama pengarahan baru oleh Hugo Rahner telah menjawab pertanyaan itu. Maka dengan mempergunakan distinksi dari Sobrino, harus dikatakan bahwa menurut teologi implisit, yang berasal dari inspirasi pribadi Ignatius, fundament dapat disebut "kristologis".[56] Tetapi dengan demikian belum dijawab pertanyaan: Apa maksud **tema penciptaan** di dalamnya?

Kiranya perlu diperhatikan bahwa dalam fundament Ignatius sebetulnya tidak berbicara mengenai karya penciptaan, tetapi mengenai ***tujuan*** penciptaan. Ia tidak berkata: Allah menciptakan, tetapi manusia diciptakan *untuk*.[57] Tujuan itu ada dua: (1) "memuji, menghormati dan mengabdi Allah"; dan (2) "menyelamatkan jiwa sendiri". Dan dari konteks Latihan Rohani kelihatan bahwa bagi Ignatius tujuan pertama

adalah yang utama. "Allah adalah azas dan tujuan *(principium et finem)* segala sesuatu" (Vatikan I: DS 1785/ 3004). "Dunia diadakan demi kemuliaan Allah" (DS 1805/3025). Tetapi "Kemuliaan Allah adalah manusia yang hidup" (S.Irenaeus, c.Haer 4,20.7). Memang benar, bahwa Tuhan sendiri adalah tujuan penciptaan: "BagiNya dan olehNya segala sesuatu dijadikan" (Ibr 2,10). Karena Tuhan satu-satunya dasar penciptaan, maka ia juga satu-satunya tujuan. Namun Tuhan menciptakan dunia untuk membagikan kebaikan dan kebahagiaanNya sendiri. Kalau – secara teologis – penciptaan dilihat sebagai awal sejarah keselamatan, maka penciptaan tidak lain daripada meng-ada-kan manusia sebagai partner dialog dengan Tuhan. Tuhan mau memberikan diri. Maka – lagi: secara teologis – juga manusia termasuk faham penciptaan. Dan kebahagiaan manusia pun adalah tujuan penciptaan. Sebab penciptaan berarti bahwa Allah mengadakan yang bukan-Allah sebagai partnerNya. Penciptaan seluruhnya tertuju kepada makhluk. Karena penciptaan adalah karya yang seluruhnya khusus bagi Allah, maka sewajarnya Allah sendiri disebut sebagai tujuan pertama dan utama penciptaan. Namun dengan tidak mengecualikan manusia sebagai tujuan yang real juga. Justru kalau penciptaan dilihat dalam kerangka sejarah keselamatan, maka tidak ada alasan untuk mempertentangkan kedua tujuan itu (sebagaimana dibuat oleh Segundo). Dan kalau penciptaan dilihat sebagai awal dialog Allah dengan makhlukNya, maka secara implisit unsur kristologis sudah disebut juga. Sebab Kristus adalah "yang sulung di antara banyak saudara" (Rom 8,29).

Namun demikian akhirnya kembali lagi pertanyaan, mengapa Ignatius menampilkan tujuan hidup manusia dalam hubungan dengan penciptaan? Bahkan bisa dibalik pertanyaan: Mengapa Ignatius hanya berbicara mengenai penciptaan dalam hubungan dengan tujuan hidup manusia? Lima kali Ignatius berbicara mengenai "barang tercipta", dalam arti "makhluk", tanpa refleksi khusus [60.165.166. 235.236.316]. Satu kali ia memakai kata "menciptakan" dalam kisah (ceritera) Adam dan Hawa [58]. Lima kali dalam hubungan dengan tujuan hidup [19.23.50.169.179]. Dan dua kali ia melawankan Sang Pencipta dengan makhluk ciptaanNya [39c.58]. Kedua kategori terakhir kiranya berhubungan satu dengan yang lain. Transendensi Allah diakui dalam sikap pujian, hormat dan pengabdian. Inilah sikap yang berkaitan dengan penciptaan. Bila Ignatius berbicara mengenai hubungan kasih dengan Allah, khususnya dalam "Kontemplasi untuk mendapatkan cinta" [230-237], ia *tidak memakai kata "menciptakan"*. Relasi penciptaan berarti jarak. Dan itu teologis tepat.

"Menciptakan" adalah karya yang khas ilahi. Kitab Suci mempunyai kata yang khusus untuk itu: BARA. Mengakui Allah sebagai "Pencipta langit dan bumi" sama dengan mengakui Dia sebagai Allah. Dan dengan demikian juga terungkap keterbedaan total dan radikal antara Allah dan manusia, *de facto* dan *de iure* (Vatikan I: "re et essentia", DS 1782/3001). Maka dengan kata "penciptaan" sebenarnya lebih diungkapkan "kemakhlukan" atau keadaan manusia sebagai makhluk daripada tindakan Allah. Kalau dalam Kitab Suci penciptaan digambarkan sebagai tindakan awal Allah, maka kisah ini harus dilihat sebagai "mitologi" dalam arti penggambaran sifat transendental dalam bentuk ceritera. Oleh karena itu tindakan awal ini tidak boleh diartikan secara temporal. Dengan kisah ini diungkapkan bahwa Allah adalah dasar eksistensi manusia secara total dan radikal. Penciptaan bukan hanya awal sejarah sebagai keseluruhan, melainkan awal dari setiap saat atau unsur dari sejarah itu. Tuhan *senantiasa* mengadakan manusia sebagai partner dialogNya. Tindakan Tuhan selalu dan di mana-mana mendahului setiap peristiwa sejarah manusia yang konkrit. Penciptaan bukan sesuatu yang "pernah" terjadi dan sekarang sudah selesai dan lewat. Penciptaan adalah misteri pemberian diri Allah yang senantiasa dan terus-menerus mengadakan dan memanggil manusia kepada hubungan pribadi denganNya.

Tetapi dengan mengakui Allah sebagai Pencipta manusia mengaku diri sebagai makhluk, dan itu berarti "kekosongan". Sudah dalam 2Mak 7,28 dikatakan "bahwa Allah tidak menjadikan semuanya dari barang yang sudah ada". Selanjutnya kesadaran itu akan diungkapkan dengan rumus penciptaan "ex nihilo" (dari tidak apa-apa). Pada dasarnya rumus inipun hanya mengatakan bahwa penciptaan secara mutlak merupakan awal hidup. Tidak ada yang mendahuluinya. "Bumi belum terbentuk", kata buku Kejadian, "dan kosong" (*tohu wa bohu*, Kej 2,2). Tidak ada apa-apa. Awal setiap makhluk adalah "tohu wa bohu", tanpa bentuk dan kosong. Dari dirinya sendiri makhluk adalah "nihilum", tidak apa-apa. Di hadapan Tuhan makhluk adalah kekosongan belaka. "Apakah yang engkau punyai, yang tidak kauterima?", tanya Paulus (1Kor 4,7).

Dengan "ex nihilo" Tuhan diakui dengan sepenuhnya sebagai Allah, dalam keterbedaanNya yang radikal dari makhluk. Allah diakui sebagai "Deus semper maior"[58], Allah yang senantiasa lebih besar. Terbedakan secara total dari makhlukNya, namun tidak terpisahkan. Transendensi Allah malah mendasari imanensiNya. Transendensi tidak berarti bahwa Tuhan ditempatkan di luar dunia. Ia mengatasi dunia, tetapi justru sebagai Penciptanya. Dan sebagai Pencipta Tuhan

yang transenden hadir di dalam dunia, menjadi imanen di dalamnya. Imanensi ini, sebagai daya hidup dunia, hanya dapat dimengerti dari transendensi Allah yang secara hakiki mengatasi makhlukNya. Hanya sebagai transendensi Allah dapat menjadi imanen dalam dunia. Penciptaan pada dasarnya tidak lain daripada kesatuan antara transendensi dan imanensi ini. Allah adalah imanen di dalam dunia sebagai kreativitas.

Oleh karena itu Tuhan juga hanya dapat dikenal dalam dinamika hidup manusia. Karena Tuhan hadir secara dinamis, maka Ia tidak dapat dikenal secara statis. Hanya sejauh dihayati oleh manusia, dalam ketegangan antara imanensi dan transendensi, Allah dapat dikenal sebagai Allah. Dan itulah sebabnya bahwa Ignatius tidak mau memulai Latihan Rohani tanpa kesadaran dasariah ini. Allah harus dikenal dalam praksis. Tetapi itu bukan sesuatu yang berjalan dengan sendirinya. Untuk itu manusia harus *mencari* Allah, dalam hidupnya sendiri. Maka hanya dengan keterarahan yang jelas dan nyata kepada Allah sebagai dasar dan tujuan hidupnya manusia dapat diajak menemui Tuhan dalam hubungan yang lebih pribadi.

Kesimpulan

Sobrino berkata,[59] bahwa fundament adalah refleksi mengenai akar-akar eksistensi manusia yang paling dalam. Itu betul. Dan bahwa pemahaman diri ini diperoleh dalam dan melalui sesuatu yang secara radikal berbeda dengan kita. Itupun benar. Dan bahwa yang radikal-berbeda itu adalah "keallahan" (the deity) dan bukan Allah dari Yesus. Dan itu salah. Kesulitan dengan Sobrino dan beberapa orang lain,[60] ialah bahwa fundament dilihat sebagai suatu "pandangan filosofis", yang berbeda dengan pandangan Kitab Suci. Tetapi juga orang beriman menyadari diri sebagai makhluk ciptaan yang secara radikal berbeda dengan Penciptanya. Pengetahuan yang disebut "filosofis" atau "rasional" bukan suatu pengetahuan di *samping* atau *lepas* dari realitas iman, melainkan suatu "momen" atau aspek intrinsik daripadanya. Faham penciptaan atau lebih tepat kesadaran akan kemakhlukan merupakan tempat di mana iman diintegrasikan ke dalam kesadaran diri manusia di hadapan Allah. Kesadaran akan kemakhlukan, sejauh secara positif terarah kepada Allah sebagai dasar hidup (dan sekaligus sebagai Sang Rahasia yang mutlak), dapat disebut *"pengalaman religius"*. Di dalamnya sudah terungkap suatu kepercayaan kepada Allah sebagai Sang Pencipta, sungguhpun di sini Allah belum dikenal sebagaimana Ia me-

nyatakan diri secara pribadi. Sebagai suatu sikap dasar kepercayaan ini merupakan pengalaman eksistensial manusia. "*Iman* timbul dari pendengaran" (Rom 10,17), dan oleh karena itu belum tentu merupakan suatu pengalaman eksistensial. Sebaliknya, sejauh terikat pada pewartaan iman pertama-tama merupakan suatu pengalaman eksperiensial atau paling-paling pengalaman keagamaan yang eksperimental. Dengan demikian ada bahaya bahwa iman, khususnya iman akan penciptaan, tinggal pada taraf konseptual atau kultis, dan tidak mencapai taraf pengalaman eksistensial. Baru kalau iman dihayati di dalam kepercayaan dasar akan Allah Pencipta, maka iman itu sungguh menjadi pengalaman eksistensial. Dan sekaligus kepercayaan atau pengalaman religius itu menjadi iman, karena dihayati dalam relasi inter-personal dengan Sang Pencipta, Bapa Tuhan kita Yesus Kristus. Sikap iman sungguh-sungguh tidak mungkin selain kalau manusia dapat menyadari diri sebagai "nihilum" di hadapan Allah. Maka dalam **Didakhè** (1,2) dikatakan: "Jalan kehidupan adalah begini: Pertama-tama hendaklah engkau mengasihi Allah yang menjadikan engkau". Itupun awal Latihan Rohani S.Ignatius.

CATATAN

1) Peters, *The spiritual exercises,* hlm 44
2) Lewis (1981), *Connaissance des exercices spirituels,* hlm 78
3) Pinard de la Boullaye (1950), *Les Étapes,* hlm 15.
4) (S.Ignatius de Loyola), *Exercitia spiritualia,* MHSI 100, hlm 31
5) Mengenai teks ini lihat Calveras (1962), Estudios sobre la redacción, hlm 24
6) Codina (1926), Los orígenes, hlm 45; pandangan serupa ditemukan juga pada Coathalem, *Ignatian insights,* hlm 61-63 dan Bernard, *Pour mieux donner,* hlm 42-45
7) Sobrino, The Christ, hlm 416-417; 401-402
8) Hal itu sudah diajarkan oleh Konsili Lateran IV (1215): "satu prinsip dari alam semesta" (DS 428/ 800).
9) R.Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte, Zweiter Band: Die Dogmenbildung in der Alten Kirche,* Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft. 1959, hlm 154-157; L.Scheffczyk, *Schöpfung und Vorsehung* (M.Schmaus-A.Grillmeier (Hrsg.), Handbuch der Dogmengeschichte II 2a), Freiburg dsl., Herder, 1963, hlm 61-66; L.Scheffczyk, Lehramtliche Formulierungen und Dogmengeschichte der Trinität, dlm: J.Feiner-M.Löhrer (Hrsg.), *Mysterium Salutis, Band II: Die Heilsgeschichte vor*

Christus, Einsiedeln dsl., Benziger Verlag.1967, hlm. 202 ; juga W.Kern, Zur theologischen Auslegung des Schöpfungsglaubens, ibid. hlm 483; W.Beinert, *Christus und der Kosmos. Perspektiven zu einer Theologie der Schöpfung,* Freiburg dsl., Herder.1974, hlm 60; J.Auer, – J.Ratzinger, Kleine Katholische Dogmatik, Band III: Die Welt – Gottes Schöpfung, Regensburg, Verlag Friedrich Pustet.1975, hlm 45-47; 82-83; B.J.Hilberath, *Der Personbegriff der Trinitätstheologie in Rückfrage von Karl Rahner zu Tertullians "Adversus Praxean",* Innsbruck-Wien, Tyrolia-Verlag.1986, hlm 97-104

10) Tract. in Joh 20,9 (CC 36,208).

11) Scheffczyk, *Schöpfung und Vorsehung* (lih. di atas cat.9) hlm 72-101; Karl Rahner, The Trinity, transl.by J.Donceel [original: *Mysterium salutis* Band.II (lih. cat 9) hlm 318-397], London-Beccles, Burns & Oates – Herder and Herder.1970, hlm 13-21

12) Lih. mis. J.Brinktrine, *Die Lehre von Gott, Zweiter Band: Von der göttlichen Trinität,* Paderborn, Verlag Ferdinand Schöningh. 1954, hlm 170-175; *Die Lehre von der Schöpfung,* Paderborn, Verlag Ferdinand Schöningh, 1956, hlm 41-43; M.Schmaus, *Katholische Dogmatik, Zweiter Band II,1: Gott der Schöpfer, Fünfte erweiterte Auflage,* München, Max Hueber Verlag 1954, hlm 40-50; *Dogma, vol.2: God and creation, the foundations of christology,* New York, Sheed and Ward 1969, hlm 87; L.Ott, *Fundamentals of catholic dogma,* ed.in English by J.C.Bastible, D.D., transl. from the German by P.Lynch, Ph.D., St.Louis, B.Herder Book Company 1958, hlm 72; L.Lercher, *Institutiones theologicae* dogmaticae, Vol.II, Oeniponte 1951, hlm 180-184; 229-230; *Sacrae Theologiae Summa II, De Deo uno et trino. De Deo creante et elevante. De peccatis,* Matriti, Biblioteca de Autores Cristianos (B.A.C.) 1958, hlm 414-421

13) *Remarks on the dogmatic treatise "De Trinitate",* Theol. Invest. IV, Baltimore-London, Helican Press – Darton, Longman & Todd, 1966, hlm 77-102. Lihat juga The Trinity (di atas cat. 11) dan terutama karangan Hilberath (di atas cat. 9) dengan daftar kepustakaan lengkap.

14) Di sini pertama-tama harus disebut "trilogi" Jürgen Moltmann: *Theology of Hope,* London, SCM 1967; *The Crucified God,* SCM, London 1974; *The Church in the Power of the Spirit,* London, SCM 1977; dan masih perlu ditambahkan juga: *The Trinity and the Kingdom of God,* London, SCM 1981; *God in Creation,* London, SCM 1985. Dari kepustakaan yang tak terbatas masih dapat disebut beberapa karangan yang dimanfaatkan untuk karangan ini: R.W.Jenson, *The triune identity,* Philadelphia, Fortress Press 1982 (= *Christian dogmatics* vol.1, ed.by C.E.Braaten & R.W.Jenson, Philadelphia, Fortress Press 1984, hlm 79-191); W.Kasper, *The God of Jesus Christ,* London, SCM 1983; A.Manaranche, *Le monothéisme chrétien,* Paris, Les Éditions du Cerf 1985; J.J.O'Donnell, *The mystery of the triune God,* London, Sheed & Ward 1988; Th.C.Oden, *The living God, Systematic theology: Vol.One,* San Francisco, Harper & Row, Publ. 1987; H.P.Owen, *Christian theism. A study in its basic principles,* Edinburgh, T.& T.Clark 1984; W.Pannenberg, *Systematische Theologie, Band I,* Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1988; B.Forte, *Trinität als Geschichte. Der lebendige Gott – Gott der Lebenden,* Matthias Grünewald, Mainz 1989

15) De Trinitate, V,8,9 (CC 50.216). Komentar Jehnson, *Triune Identity* (lih. cat. 14), hlm 12: "The *mutual structure* of the identities, relative to the power, wisdom, and so on,

that characterize God's work and so God, is flattened into an *identical possession* by the identities of an abstractly simple divine essence."

16) Dengan demikian kami tidak mau mengambil alih pendapat Jehnson, *Triune Identity* (cat.14) hlm 140 bahwa "Instead of interpreting Christ's deity as a separate entity that always was we should interpret it as a final outcome, and just so as eternal, just so as the bracket around all beginning and endings"; dan hlm 141: "Thus, the Trinity is simply the Father and the man Jesus and their Spirit as the Spirit of the believing community. This "economic" Trinity is *eschatologically* God "himself", an "immanent" Trinity". Lihat juga Kasper, *The God of Jesus Christ* (di atas cat.14) hlm 275-7, dalam diskusi dengan Karl Rahner.

17) Lih. O'Donnell, *The Mystery* (cat.14) hlm 160

18) Karl Rahner, *Foundations of Christian Faith,* Darton, Longman & Todd, London 1978, hlm 223

19) Lih. Br.Forte, *Trinität als Geschichte* (cat. 14), hlm 180

20) Directoria, MHSI 76 (Romae 1955), hlm 101-2

21) ibid. hlm 644-645; juga hlm 500

22) Di sini hanya dapat diberikan beberapa ilustrasi atau contoh saja, mis. Achillus Gagliardi (1537-1607), *Commentarii seu explanationes in Exercitia Spiritualia Sancti Patris Ignatii de Loyola,* Brugis, Desclée, De Brouwer et Soc, 1882, hlm 68-72; pada hlm 71 dikatakan bahwa pada fundament "dapat ditambahkan meditasi mengenai keluhuran jiwa, yang diciptakan oleh Allah, yang dari awal mula sudah ada dalam gagasanNya, ditebus oleh Kristus, diangkat ke taraf anak angkat, yang ikut hidup Kristus, mengambil bagian dalam kodrat ilahi, dls."; Ludovicus de Palma (1560-1641), *Praxis et brevis declaratio viae spiritualis, prout eam nos docet S.P.N.Ignatius in quatuor septimanis libelli sui exercitiorum spiritualium,* Antverpiae, Balthasar Moreti 1634, hlm 57-66, perhatikanlah hlm 65-66:"*Principium et fundamentum* diterapkan pada hidup religius"; Aloysius Bellecius (1704-1757), *Exercitia S.P.Ignatiis de Loyola,* Augustae Taurinorum (Torino), Marietti, 1835, hlm 31-78, 31: "Hari pertama. Meditasi pertama: Mengenai tujuan manusia"; 54: "Meditasi kedua: Mengenai tujuan manusia religius; 70: "Pemeriksaan (examen) mengenai *indifferentia* (sikap lepas-bebas)"; Franz Hettinger (1819-1890), *Die Idee der geistlichen übungen nach dem Plane des heiligen Igntius von Loyola,* Regensburg, G.I.Manz 1908, hlm 45-71; 46: "kalimat tertinggi dari filsafah yang benar adalah fasal pertama iman kita, kata pertama seluruh Kitab Suci dan kalimat tertinggi serta dasar yang paling mendalam latihan rohani"; M. Meschler (1830-1912), *Das Exercitien-Büchlein des hl.Ignatius von Loyola erklärt und erläutert,* München, Huttler & Cie t.th., hlm 42-52; J.Nonell (1844-1922), *Analyse des exercices spirituels de S.Ignace de Loyola,* Bruges, Ch.Beyaert 1924, 165-189.

23) lih. G.Fessard (1966), *La dialectique II,* hlm 35-40

24) Bouvier, L'interprétation, hlm 77; Pinard (1944), *Exercices spirituels I,* hlm 45 cat.2 mengutip dari surat Bouvier ttgl. 19 Agustus 1922: "Teks fundament ini, yang begitu jelas dan sederhana kalau diberikan sebagai suatu sintese dari etika kodrati, tidak bisa dimengerti lagi kalau dipindahkan ke medan iman".

25) El "Principio y Fundamento". Por Razon a Por Fe?, *Manresa,* 1925, no.4, Okt., hlm 321-326, dikutip dari Fessard (1966), *La dialectique II,* hlm 36-37.

26) Sierp (1929), *Ignatianische Wegweisung,* hlm 43 dan 178-9; lihat juga (1935) *Hochschule,* hlm 119-122.

27) Gruber, *Des heiligen Ignatius Weg zu Gott,* hlm 33-91 (hampir seperlima dari seluruh buku mengenai fundament!)

28) H.Rahner, The christology of the *Spiritual Exercises;* khusus mengenai fundament: hlm 61-67.

29) Lihat mis. "Allah Tuhan kita, yang walaupun Allah, telah memilih menjadi manusia" [MHSI 22,89]; "sebagai Pencipta mencintai ciptaanNya sampai mati untuknya" [ibid. 193]; "Yesus Kristus, Tuhan dan Allah segala ciptaan" [ibid. 628]; "Allah mahaagung dan mempelaiNya Gereja" [MHSI 28,114]; "Kristus, Allah dan Tuhan kita" [MHSI 36,183]. Dan dalam *deliberatio* mengenai kemiskinan: "Serikat memperoleh kekuatan rohani lebih besar dan lebih banyak devosi, bila meneladan dan memandang Putera Santa Perawan, Pencipta dan Tuhan kita, yang begitu miskin dan (hidup) dalam begitu banyak pertentangan" [MHSI 63,79].

30) "Pencipta dan Tuhan kita Yesus Kristus" [101]; "aku berjanji kepada Allah yang mahakuasa, di hadapan Ibu-Nya Santa Perawan" [527; 532; 535]; "Allah Tuhan kita ... yang menebusnya" [596]. Lihat juga Giuliani, Dieu notre Créateur et Rédempteur, hlm 333, cat.4: "Sering S.Ignatius memaksudkan Kristus, bila memakai kata 'Allah Tuhan kita'"; juga J.Santiago, *Three notes,* hlm 201-4, yang mengutip M.A.Fiorito, Cristocentrismo, hlm 24-25. J.Lewis (1982), Le principe, hlm 190 memberi kesan sinis: "Dalam zaman pembaharuan biblis kita, nampaknya tepat melihat dalam "Allah Tuhan kita" Yesus Kristus yang dimuliakan oleh kebangkitanNya".

31) MHSI 42,668.

32) Cusson (1976), *Pédagogie,* hlm 74-79

33) Ignatius Loyola, *Das geistliche Tagebuch,* hlm 49-55; J.Thomas, *Le Christ de Dieu,* hlm 219-225

34) Levie, La méditation fondamentale, hlm 819 (lih. 817)

35) ibid. hlm 815

36) Fiorito, Cristocentrismo, hlm 9-11; 21-22.

37) Sobrino, *The Christ,* hlm 416.415.413.418

38) Segundo, *The Christ,* hlm 50; lihat juga hlm 65

39) hlm 97.71.111 (lihat juga 124)

40) *Memoriale Petri Fabri,* 10-14; MHSI 48,494-6

41) Lihat *Directoria* (MHSI 76) hlm 82,4; 100,85dst; 503,96-8. Perihal "persiapan" lihat juga Cusson (1976), *Pédagogie,* hlm 63-71; juga: Peters, *The spiritual exercises,* hlm 43-45.

42) Directoria (MHSI 76), hlm 780,94-100; band. 796-7,51-61.

43) Sobrino, The Christ, hlm 399; lihat juga 421.

44) Mengenai struktur fundament menjadi dua bagian pokok lihat Zodrow, "Prinzip und Fundament", hlm 177.

45) Sobrino, *The Christ,* hlm 397

46) Segundo, *The Christ,* hlm 44, 49: "the praise of God ... is a means to the essential end at stake in our test: the salvation of my soul".

47) Lihat a.l. *Breve directorium* (1580-1590): Directoria, MHSI 76(1955) hlm 446,154-9 dan *Directorium* dari P.Aquaviva (1591-99): ibid. hlm 644/645[107].

48) Bandingkan LR[20.24.25.27.35.36.44.164.213.242a.b.370] dan komentar J.Santiago, Three notes, hlm 196-200

49) 50) "rerum humanarum ... vicissitudines", *Thesaurus spiritualis Societatis Iesu,* Typis polygl. Vat. 1948, hlm 35

50) Segundo, The Christ, hlm 49; lihat juga Sobrino, The Christ, hlm 398; J.Sudbrack, Fragestellung und Infragestellung der ignatianischen Exerzitien, GuL 43(1970)206-226, 222; Karl Rahner, Über den geistesgeschichtlichen Ort der ignatianischen Exerzitien heute, *GuL* 47(1974)430-449.

51) Dalam [169] dipakai privarse = meninggalkan.

52) Lewis (1982), Le principe, hlm 191, mau menterjemahkan "*membawa diri* indiferentes"; untuk itu ia menunjuk kepada [74.114325.326.326], di mana teks juga berkata "*membuat diri*" dalam arti "memperlihatkan diri, membawa diri".

53) Zodrow, "Prinzip und Fundament", 181-3 memperlihatkan (secara meyakinkan!) bahwa Ignatius mungkin mengambil gagasan ini dari Thomas Aquinas, STh I q83 a2c (Liberum arbitrium *indifferenter* se habet ad bene eligendum vel male); I-II q13 a3c (apud eum qui habet curam de animae salute, potest sub electione cadere *esse sanum vel esse infirmum)*; I q82 a1c (Voluntas ex necessitate inhaeret ultimo fini ... Oportet enim quod illud quod naturaliter alicui convenit et immobliter, sit *fundamentum et principium* omnium aliorum)

54) Bernard, Pour mieux donner, hlm 43

55) Segundo, The Christ, hlm 53; Peters, The spiritual exercises, hlm 48-55.

56) Lihat a.l. Bernard, *Pour mieux donner,* hlm 39-40; Cusson (1976), *Pédagogie,* 74-79; Fessard (1966), *La dialectique II,* hlm 40-45; Harriott, The mood, hlm 22-26; Lewis (1982), Le principe, hlm 193-7; Sheldrake, The principle, hlm 92-95.

57) Peters, *The spiritual exercises,* hlm 46 menggarisbawahi arti "tujuan" dari kata *para:* "Its underlying meaning is finality, a being directed toward".

58) S.Augustinus, in Ps. 62,16. Kata-kata ini dipakai oleh Erich Przywara sebagai judul untuk komenter teologisnya atas Latihan Rohani: *Deus semper maior; Theologie der Exerzitien,* 2 Bände, Wien dsl., Herold 1964 (asli: 1938-1940)

59) Sobrino, The Christ, hlm 416-417; 419.

60) Segundo, *The Christ,* hlm 42: "The destiny of the human being is not so much a mystery as the consequence of a reasoning process, the premises of which are the nature of the Creator on the one hand and the nature of the creature on the other"; Bracken, The double "principle and foundation", 331: "the idea of enlightened self-interest is therefore the "principle and foundation", with which Ignatius begins the Spiritual Exercises"; 334: "in the Second Week of the Exercises the spiritual motivation and therefore the subjective thought-world of the exercitant is entirely different."

DAFTAR PUSTAKA

Ambruzzi, A.

1931 *The spiritual exercises of Saint Ignatius, with a commentary*, Mangalore, St Aloysius' College.

Bernard, Ch.A.

1979 *Pour mieux donner les exercices Ignatiens*, Roma, CIS.

Bernard-Maître, H.

1957 Le texte des exercices spirituels de saint Ignace, *Rev.d'Asc.et de Myst.* 33,210-229.

Bouvier, P.

1922 *L'interprétation authentique de la méditation fondamentale dans les exercices spirituels de saint Ignace*, [Paris], Bourges.

Bracken, J.A.

1969 The double "principle and foundation" in the spiritual exercises, Ignatius through Kant, *Woodstock Letters* 98,319-353.

Calveras, J.

1962 Estudios sobre la redacción de los textos Latinos de los ejercicios anteriores a la vulgata, *AHSJ* 31,3-99.

1963 Màs precisiones sobre la cronología del autógrafo de los ejercicios, *AHSJ* 32,322-328.

1986 Christologie et exercices spirituels, *CSISup.* 19.

Coathalem, H.

1961 *Ignatian insights. A guide to the complete spiritual exercises*, transl.by Ch.J.McCarthy, Taichung (Taiwan), Kuang-chi Press.

Codina, A.

1925 Entstehung der Exerzitien, dlm: *Studien zu den Exerzitien des hl.Ignatius, I.Band.: Beiträge zur Geschichte und zu einzelnen Teilen des Exerzitienbuches*, Hrsg.von G. Harrasser, Innsbruck, Felician Rauch, hlm.1-44.

1926 *Los orígenes de los ejercicios espirituales de S.Ignacio de Loyola. Estudio histórico*, Barcelona, Biblioteca Balmes.

Cowan, M. - J.C.Futrell
1982 *The spiritual exercises of St.Ignatius of Loyola. A handbook for directors*, New York, Le Jacq Publ.Inc.

Cusson, G.
1976 *Pédagogie de l'expérience spirituelle personnelle. Bible et exercices spirituels*, Paris-Montréal, Desclée de Brouwer - Les Éditions Bellarmin.
1978 Le <<principe et fondement>> et l'usage du texte Ignatien, *CSI* 2,125-131.
1978 Un Jardin en Éden nommé Gethsémani. La méditation fondamentale, *CSISuppl.* 1.

Fessard, G.
1956 *La dialectique des exercices spirituels de Saint Ignace de Loyola, I*, Aubier, Éditions Montaigne.
1966 *La dialectique des exercices spirituels de S.Ignace de Loyola. II: Fondement - péché - orthodoxie*, Aubier.
1984 *La dialectique des exercices spirituels de S.Ignace de Loyola, III: Symbolisme et historicité*, Paris-Namur, Éditions Lethielleux - Culture et Vérité.
1988 *La dialectique Ignatienne des exercices spirituels, Documents inédits*, Paris, Centre Sèvres.

Fiorito, M.A.
1961 Cristocentrismo del principio y fundamento de S.Ignacio, *Ciencia y fe 17*, hlm.3-42.

Giuliani, M.
1959 Dieu notre Créateur et Rédempteur, *Christus* 6,329-344.

Gruber, J.J.
1951 *Des heiligen Ignatius Weg zu Gott. Die Exerzitienwahrheiten in ihrer inneren Einheit*, Würzburg, Echter-Verlag.

Harriott, J.
1972 The mood of the principle and foundation, *WaySup* 16,17-27.

Ignatius de Loyola, S.
1961 *Das geistliche Tagebuch*, hrsg.von A.Haas S.J. und P.Knauer S.J., Freiburg dsl., Herder.
1969 *Exercitia Spiritualia; textuum antiquissimorum nova editio, lexicon textus hispani*, opus inchoavit Iosephus Calve-

ras S.I., absolvit Candidus de Dalmases S.I., (MHSI 100), Romae, Inst.Hist.Soc.Iesu.

Iparraguirre, I.

1955 *A key to the study of the spiritual exercises*, transl.by J. Chianese S.J., Calcutta, Hibernian Press.

1978 *Vocabulario de ejercicios espirituales. Ensayo de hermenéutica Ignaciana*, Roma, CIS.

Levie, J.

1953 La méditation fondamentale des exercices de saint Ignace à la lumière de saint Paul, *NRT* 75,815-827.

Lewis, J.

1977 Premières approches des exercices, *CSI* 1,11-18.

1981 *Connaissance des exercices spirituels de saint Ignace*, Montréal, Éditions Bellarmin.

1982 Le principe et fondement des exercices, *CSI* 6,187-203.

Lies, L.

1983 *Ignatius von Loyola. Theologie - Struktur - Dynamik der Exerzitien*, Innsbruck-Wien, Tyrolia-Verlag.

Lönartz, Cl.

1925 Das Fundament. Seine Bedeutung, Gliederung und Auswertung, dlm: *Studien zu den Exerzitien des hl. Ignatius I. Band.: Beiträge zur Geschichte und zu einzelnèn Teilen des Exerzitienbuches*, Hrsg.von G.Harrasser S.J., Innsbruck, Druck und Verlag von Felician Rauch.

Palithanam, J.

1983 The "magis" in the principle and foundation. A response to a controversial point by Fr:Etienne N.Degrez S.J., *Ignis* 12, no.1,22-28.

Peters, W.A.M.

1968 *The spiritual exercises of St.Ignatius. Exposition and interpretation*, Jersey City, The Program to Adapt the Spiritual Exercises.

Pinard de la Boullaye, H.

1944 *Exercices spirituels. Selon la méthode de Saint Ignace I*, Paris, Beauchesne et Ses Fils.

1950 *Les étapes de rédaction des exercices de S. Ignace*, Paris, Beauchesne et Ses Fils.

Rahner, H.
1968 The christology of the *Spiritual Exercises*, dlm: *Ignatius the Theologian*, London dsl., Chapman, hlm 53-135 (= Zur Christologie der Exerzitien, *GuL* 35, (1962) 14-38; 115-140).

Rahner, K.
1965 *Spiritual exercises*, transl.by K.Baker, S.J., New York, Herder and Herder.

Rui-Wamba, M.
1980 *Une christologie dialogale*, Rome, CIS.

Santiago, J.
1964 Three notes on the principle and foundation, *Woodstock Letters*, 93,193-206.

Schineller, J.P.
1980 *The newer approaches to christology; their use in the Spiritual Exercises*, Stud.Spir.Jesuits 12, no.4&5.

Segundo, J.L.
1987 *The Christ of the Ignatian exercises*, Maryknoll, Orbis Books.

Sheldrake, Ph.
1983 The principle and foundation and images of God, *WaySup* 48,90-96.

Sierp, W.
1929 *Ignatianische Wegweisung durch das Erdenleben. Erwägungen und Betrachtungen über das Fundament der Exerzitien des hl.Ignatius von Loyola*, Freiburg im Breisgau, Herder & Co.G.m.b.H.Verlagsbuchhandlung.
1935 *Hochschule der Gottesliebe. Die Exerzitien des heiligen Ignatius von Loyola*, Warendorf, J.Schnellsche Verlagsbuchhandlung (C.Leopold).

Sobrino, J.
1978 The Christ of the Ignatian exercises, dlm: *Christology at the crossroads*, London, SCM Press, hlm.396-424.

Thomas, J.
1981 *Le Christ de Dieu pour Ignace de Loyola*, Paris, Desclée.

Zodrow, L.
1985 "Prinzip und Fundament". Eine ignatianische Kurzformel für den Vollzug des geistlichen Lebens, *Gul* 58, 175-191.