

BAHASA AGAMA DAN UNGKAPAN IMAN ORANG KRISTIANI

sebuah analisis formal/struktural

NICO SYUKUR DISTER OFM

Dipengaruhi oleh minat besar akan bahasa, maka zaman kita ini menempatkan persoalan klasik perihal berbicara kepada Allah (*bahasa religius*) dan berbicara mengenai Allah (*bahasa teologis*) di pusat filsafat agama¹. Khususnya permasalahan ketuhanan dewasa ini suka didekati dari sudut bahasa. Dalam karangan ini kami bermaksud melukiskan masalah tersebut dari sudut itu juga, untuk kemudian menyoroti gambaran-allah yang diwariskan kepada kita oleh tradisi kristiani.

I. MASALAH KETUHANAN PADA MASA KINI

Dalam kalangan orang kristiani tertentu, yakni mereka yang bisa disebut *avant-garde* dan yang amat peka akan tanda-tanda zaman, terdapat pandangan bahwa di dalam dunia yang modern atau post-modern ini tiada tempat lagi bagi citra-allah yang tradisional dan sembahyang tradisional². Pandangan ini didasarkan pada ciri-ciri manusia zaman sekarang yang sudah menjadi dewasa dan diharapkan memikul sendiri tanggungjawab atas dunia. Manusia masa kini memprioritaskan pendekatan teknologis-ilmiah terhadap dunia (ingat misalnya akan ajakan Menteri Habibi yang memperingatkan kita jangan-jangan Indonesia ketinggalan zaman karena kurang memberi prioritas kepada iptek!), menggumuli masalah urbanisasi dan menghadapi gejala

desakralisasi dan sekularisasi. Oleh manusia masa kini, khususnya di dunia Barat, Allah tidak lagi ditemukan di mana-mana, padahal manusia zaman kuno masih menemukan-Nya dalam guntur, dalam seorang anak, dalam suka-duka kehidupan, dan di mana pun juga. Perubahan ini membuat orang kristiani tersebut cenderung mengutip filsuf Jerman Friedrich Nietzsche, "*Allah sudah mati*"³.

Desakralisasi dan sekularisasi sebagai peristiwa kebudayaan itu dapat digambarkan dengan mempergunakan pelbagai "bahasa", misalnya bahasa sosiologis, bahasa ontologis-metafisis atau pun bahasa teologis.

1. Bahasa sosiologi

Dalam dunia dan masyarakat zaman kuno, hal sakral dan hal profan begitu terjalin satu sama lain sehingga seluruh masyarakatnya diresapi oleh agama. Segala sesuatu yang di satu pihak luput dari daya tangkap manusia dan di lain pihak berkuasa atas nasib manusia itu dipandang sebagai sakral. Langit dan bumi, hidup dan kesuburan, ilham dan kerasukan, suara hati dan kesadaran moral, kuasa memerintah dan para pembesar/pejabat pemerintahan, faktor-faktor penentu nasib bangsa —, semuanya itu oleh manusia zaman baheula dihayati sebagai penampakan kuasa-kuasa adikodrati. Untuk menjaga persahabatan dengan kuasa-kuasa ini orang mengembangkan kultus religius melalui mitos, ritus dan etos.

Sebaliknya dunia manusia masa kini semakin didesakralisasi karena dampak dua faktor berikut. *Pertama*, iman kepercayaan biblis⁴. Dalam Alkitab Allah bukanlah daya kosmo-vitalistik, dan gejala-gejala alam tidak bersifat ilahi. Alam dunia ini dipercayakan Allah kepada manusia untuk diolah dan diurus, tetapi Allah sendiri mahalain, tidak termasuk dunia ini, demikianlah amanat Kitab Suci. Oleh karena itu tidak hanya dilarang untuk membuat benda budaya menjadi gambar Allah (patung, arca dsb) tetapi gejala alam pun bukanlah hierofani dalam arti yang ketat. Daripada bersifat hierofani, alam dunia ini lebih bersifat tanda Allah atau pun sarana intervensi-Nya. Allah tidak *ada di dalam* pelangi melainkan pelangi itu tanda bahwa *Allah berkenan* kepada bangsa manusia. *Kedua*, perkembangan ilmu pengetahuan dan teknik. Berkat fisika dan astronomi, matahari menjadi bola materi yang menyala; oleh biologi, biogenetika dan biokimia kesuburan didesakralisasi; begitu pula demokrasi menurunkan kuasa dan para penguasa dari takhtanya; ilmu sejarah menyingkirkan takdir atau nasib; dan karena urbanisasi terjadilah suatu dunia yang lebih anonim, dengan masyarakat yang

heterogen dan dengan pluralisme nilai sebagai akibatnya. Manusia masa kini merasa ditantang untuk memikul sendiri tanggungjawab atas alam dan sejarah⁵.

2. Bahasa ontologi

Setiap periode besar dalam sejarah bangsa manusia itu merupakan cara yang khas untuk memahami dan menginterpretasi keberadaan manusia di dalam dunia, demikianlah pandangan filsuf Jerman yang lain, Martin Heidegger. Fase dan era sejarah adalah sebuah cara untuk membuka diri terhadap Mengada, dan suatu cara untuk membiarkan diri diinterpretasi oleh Mengada itu. Terdapat bermacam-macam cara untuk menghayati bahwa aku seorang manusia. Bahwa kita sekarang ini hidup di masa desakralisasi, kenyataan ini menyatakan sesuatu tentang cara kita sekarang berada di dunia. Tetapi juga menyatakan sesuatu perihal Mengada itu sendiri, sebab Mengada itu sendirilah yang di masa kini mengirimkan kepada kita dunia kita ini sebagaimana adanya. Oleh karena itu kebudayaan bukan hanya perkara manusia tetapi juga perkara Mengada itu sendiri. Begitu pula sejarah bangsa manusia sekaligus merupakan sejarah Mengada.

Dunia Barat, demikianlah Heidegger, telah ditentukan oleh sejarah metafisika, artinya: oleh makin lama makin lupa akan perbedaan antara Mengada dan adaan-adaaan. Proses ini dipercepat oleh teknologi, sebab perkembangan teknologi menyebabkan manusia semakin menguasai alam dunia (baik makro- maupun mikrokosmos), tetapi dengan demikian semakin menghilangkan kesadaran akan Mengada yang tak terkuasai. Manusia yang kehilangan kesadaran tersebut adalah manusia yang tersesat. Heidegger memandangnya sebagai tugas kita untuk menemukan kembali *diferensi ontologis* tadi. Konstatasi Nietzsche bahwa Allah telah mati adalah puncak tapi sekaligus titik akhir dari metafisika, demikian ditegaskan Heidegger, sebab metafisika memikirkan Allah sebagai adaan tertinggi yang menerangkan adanya segala sesuatu yang ada, termasuk adaan tertinggi itu sendiri. Dengan berpikir secara metafisika, kita menguasai adaan-adaaan dengan menangkapnya dan sekaligus lupa akan Mengada yang tak dapat dikuasai itu⁶.

3. Bahasa teologi

Memakai bahasa teologi, khususnya teologi sejarah keselamatan, orang mengatakan bahwa proses desakralisasi merupakan kelanjutan

dari apa yang dialami Yesus di kayu salib. Dengan merasa diri ditinggalkan Allah, manusia disiapkan untuk memperoleh iman kepercayaan akan Allah yang lebih murni. Iman itu lebih murni bila dibersihkan dari macam-macam unsur mitologis atau pun filosofis yang (menurut para teolog yang bersangkutan) tidak pada tempatnya. Peristiwa kematian Allah di masa kita ini membuka jalan menuju dunia baru, sejauh peristiwa tersebut mengharuskan kita menghancurkan gamba-gambar lama mengenai Allah demi untuk menemukan agama kristiani yang baru dan lebih benar⁷.

Beberapa contoh tentang "berhala" yang harus dihancurkan yaitu:

- Allah sebagai *deus ex machina*, artinya Allah dipergunakan manusia untuk melengkapi kekurang-tahuan manusia di bidang ilmu empiris. Untuk segala pertanyaan yang seharusnya dijawab oleh ilmu pengetahuan tetapi pada kenyataan tidak atau belum dapat dijawab secara demikian, "Allah" dijadikan jawabannya. Akan tetapi "Allah" yang bersifat pengisi lobang atau kain tambal itu tidak dapat diterima lagi oleh manusia masa kini yang berkeyakinan bahwa fenomena harus diterangkan dengan fenomena, dan bukan dengan yang "di luar" dunia fenomenal (Bonhoeffer, Robinson).
- Allah sebagai pengungsian bagi afeksi yang dikecewakan. Apabila manusia mengalami frustrasi karena kebutuhannya di bidang jasmani, sosial atau pun moral tidak dipenuhi, maka dibayangkan-nyalah pemenuhan kebutuhan itu "di surga" oleh "Allah" tetapi "Allah" ini sebenarnya ciptaan manusia, yakni seorang tokoh-bapak yang diidealkan (Freud).
- Allah sebagai fundamen dan jaminan bagi orde sosial yang mapan dan bagi nilai-nilai moral yang melandasi tatanan sosial itu. Di sini stabilitas tata tertib masyarakat dicampur-adukkan dengan kabadian Allah (Marx, Freud, Sartre, Merleau-Ponty).
- Allah sebagai keterangan filosofis-metafisis yang penghabisan. Universum adaan-adan sebagai keseluruhan diterangkan dengan "Allah". Berhubung dengan paham-allah yang demikian, para teolog mengemukakan bahwa konsep-konsep yang secara tradisional dipakai untuk mengacu kepada Allah, seperti *ens necessarium*, keabadian, tak berubah-ubah, dlsb., berasal dari filsafat Yunani Kuno, bukan dari Alkitab (Pascal, kalangan Kristen-Protestan, Heidegger, filsafat analisis bahasa).

Pada abad XX ini cukup banyak orang kristiani, termasuk ahli filsafat dan teologi, berpendapat bahwa citra-citra Allah tadi bukan hanya

kurang tepat atau tidak sesuai, tetapi sungguh palsu dan karena itu "idola" dalam arti berhala. Itulah sebabnya gambar Allah semacam itu harus mati. Baru berkat kematian "Allah" itu dimungkinkanlah suatu iman kepercayaan kepada Allah yang lebih murni, di mana gambar Allah yang tradisional itu dibersihkan dari unsur-unsur yang berasal dari dunia penghayatan mitologis dan dari alam pikiran helenistik. Kedua macam unsur ini tidak dapat diterima lagi oleh dunia masa kini yang telah disekularisasi dan sudah menjadi dewasa. Itulah sebabnya seorang teolog seperti Hamilton berpendapat bahwa "agama" harus hilang supaya iman kepercayaan yang lebih murni itu dapat timbul. Dengan "agama" dimaksudkan di sini setiap sistem pemikiran dan kelakuan di mana Allah atau para dewa berfungsi sebagai pemenuhan kebutuhan atau pemecahan persoalan.

Tidak semua pemikir kristiani sama radikalnya dalam proses pembersihan tadi. Aliran yang boleh dikatakan lebih ortodoks (mis. Robinson, Hamilton, Cox) mempertahankan gambaran tentang Allah sebagai transenden dan berpribadi, yang dapat disapa dalam doa dengan "Engkau". Mereka itu menekankan bahwa Allah tidaklah identik dengan misteri di dalam kita, melainkan merupakan kedalaman misteri itu. Dengan kata lain, bukan "*Cintakasih adalah Allah*" melainkan "*Allah adalah cintakasih*"⁸. Sebaliknya kelompok yang boleh disebut lebih liberal itu (mis. Van Buren) tidak mengenakan lagi pada agama kristiani suatu dimensi teologal tetapi hanya dimensi sekular dan horisontal: tak bersyaratnya keterlibatan total bagi sesama manusia itulah "yang ilahi"⁹. Di sini agama kristiani rupanya direduksi menjadi keprihatinan akan dunia, khususnya akan manusia. Pemikir-pemikir ini cukup dipengaruhi oleh filsafat analisis bahasa serta prinsip verifikasi/palsifikasi¹⁰: sebuah pernyataan hanya mempunyai arti kalau orang dapat menunjukkan syarat-syarat empiris yang memungkinkan pernyataan itu dikatakan "benar" atau "salah"¹¹. Kendati perbedaan antara kedua kelompok pemikir ini terdapat juga semacam kesatuan pemikiran antara kebanyakan filsuf dan teolog kristiani *avant-garde* itu, yaitu orientasi pemikiran yang secara skematis dapat dilukiskan sebagai berikut:

- a) Digarisbawahi dengan tegas bahwa bayangan, gambaran dan bahasa mana pun juga yang menyangkut Allah itu selalu bersifat tidak memadai dan tidak sesuai. Akan tetapi hal ini sebetulnya bukan hal baru, karena sudah ditekankan pada zaman Skolastik. Menurut Thomas Aquinas kita baru mempunyai pengetahuan sejati mengenai Allah kalau mengetahui bahwa tidak mengetahui bagaimana Allah sebenarnya¹².

- b) Pembedaan Pascal antara Allahnya para filsuf dan para ilmuwan dengan Allahnya iman kepercayaan dilihat sebagai pembedaan fundamental yang mahapenting. Yang oleh filsafat dan ilmu pengetahuan (Aristoteles, Descartes, Newton) dianggap "Allah" itu bukan Allah melainkan kurang lebih pengisi lobang dan kain penambal. Dengan "filsafat" dimaksudkan di sini terutama filsafat hellenisme, metafisika Yunani (Plato, Aristoteles, Neo-Platonisme). Sebagai ciri khasnya sering dikatakan bahwa filsafat ini bersifat "esensialistik" dan "substansialistik" (substansial mengada yang sebenarnya) serta statis. Ciri khas ini mempengaruhi paham-allah yang terdapat dalam alam pikiran Hellenisme itu. Paham ini terungkap dalam konsep-konsep yang oleh pemikir modern dianggap perlu dikesampingkan: *ens necessarium*, *ens infinitum perfectum*, *ens causa sui* atau *ens a se*, *esse subsistens*, *motor immobilis*, *actus purus*, *roh*, *kekal*. Kata-kata ini menurut mereka tidak mempunyai arti¹³.
- c) Dipengaruhi oleh – mislanya – Paul Tillich¹⁴, mereka condong "membersihkan" iman akan Allah dari segala bentuk teisme dan supranaturalisme. Teisme di sini berarti bahwa Allah dianggap sebagai adaan, terpisah dari dunia dan berdiri sendiri. Lalu supranaturalisme diartikan sebagai pandangan bahwa Allah terdapat di atas alam dunia ini, dalam suatu alam lain yang lebih tinggi dari pada alam kita ini. Menentang konsep-konsep seperti "kodrat dan adikodrat", "dunia ini dan akhirat", "imanen dan transenden", para pengarang ini hanya menerima gambaran yang mengungkapkan bahwa Allah amat erat hubungan-Nya dengan alam dunia ini dan bahwa kenyataan ilahi bersifat dinamis dan selalu "dalam proses"¹⁵.
- d) Karena menolak memikirkan hubungan Allah-manusia itu secara kausalistik dan objektivistik, maka mereka pun cenderung untuk menolak interpretasi kausalistik mengenai penciptaan dunia (*productio ex nihilo*)¹⁶.

Karena dalam perspektif ini amat sulit untuk sekaligus mempertahankan inti hakiki agama Kristiani dan sekaigus juga berbicara kepada Allah secara berarti, maka beberapa pengarang mengusulkan agar kita untuk sementara waktu berdiam diri tentang Allah.

II. CITRA-ALLAH WARISAN TRADISI KRISTIANI

Di satu pihak dikatakan bahwa gambaran-allah yang tradisional itu tidak berlaku lagi, sudah ketinggalan zaman, tetapi di lain pihak ada

di antara pemikir modern kristiani itu juga yang menekankan bahwa baru sekarang kita dimungkinkan untuk menghayati hakekat iman kristiani akan Allah. Kalau yang terakhir ini benar, maka citra-allah yang diwariskan kepada kita oleh tradisi itu tidak bisa serba salah, sebab juga hakekat tersebut telah sampai kepada kita melalui tradisi yang sama. Maka dari itu pertanyaannya tentu saja berbunyi: *Mengenai gambaran-allah dan paham-allah yang tradisional, mengenai bahasa teologis dan religius yang tradisional itu, apakah yang harus kita pertahankan, apakah yang harus kita lepaskan dan apakah yang harus kita artikan secara lain? Bagaimanakah sifat, struktur, nilai dan jangkauan / cakupan dari istilah dan pernyataan yang terdapat dalam bahasa teologis yang tradisional?*

Supaya dapat menjawab pertanyaan ini, orang harus memahami dulu dengan jelas citra-allah yang tradisional itu, serta bagaimana "dibahasakan" dalam kalangan kristiani turun temurun. Dan lebih dulu lagi: apakah maksudnya istilah "citra-allah yang tradisional"?

1. Tiga arti "citra-Allah yang tradisional"

- a) Arti paling mendasar ialah paham-allah yang secara hakiki tercakup dalam tradisi iman kristiani. Melalui pengalaman dan penghayatan iman ini selama 20 abad, paham-allah ini akhirnya diasalkan kepada umat kristen perdana dan kepada Yesus Kristus sendiri. Paham ini ditandai baik oleh perkembangan maupun oleh kontinuitas dan justru karena kedua unsur ini bersama-sama maka setialah paham ini kepada asal-usulnya, yakni Yesus Kristus. Adalah berkat citra-allah ini agama kristiani berbeda dari agama-agama dan *Weltanschauungen* yang lain.
- b) Artinya yang kedua yaitu gambaran-allah yang konkret dan populer sebagaimana pada zaman tertentu dan dalam kelompok tertentu dimiliki oleh orang beriman yang biasa. Citra-allah ini di satu pihak didasari oleh intensionalitas tradisi iman kristiani dan secara intensional pula dijiwai oleh tradisi itu, tetapi di lain pihak citra-allah ini mengandung – di samping apa yang bersifat hakiki itu – sejumlah besar unsur-unsur (entah bersifat representasi entah bersifat afeksi) yang tidak termasuk hakekat paham-allah yang kristiani itu melainkan bertentangan dengannya dan sebenarnya merupakan embelan yang tak jarang berbau takhayul (kain penambal, proyeksi dari perasaan yang mengalami frustrasi, dlsb). Unsur embelan ini berbeda-beda sekadar budaya dan sekadar usia orang yang ber-

sangkutan. Itulah sebabnya begitu banyak penelitian psikologi dan sosiologi mengenai paham-allah¹⁷. Akan tetapi kiranya kurang tepat untuk langsung menarik kesimpulan dari penelitian ini bahwa paham-allah tidak bernilai lagi.

- c) Akhirnya sebagai arti ketiga ada citra-allah yang terdapat di bidang refleksi teologis dan filosofis yang tradisonal, terurai dalam dan timbul dari traktat-traktat tradisional dan klasik mengenai Allah. Paham ini boleh dikatakan hasil refleksi kritis atas kepercayaan yang lazim dari orang beriman. Pada kenyataannya citra-allah ini merupakan buah hasil suatu dialog antara iman dan akal-budi, antara iman yang sampai kepada kita melalui tradisi, dan akal-budi yang merupakan kemampuan manusia perenung untuk memikirkan kembali pemikiran dan kelakuannya serta mendewasakannya dan mempertanggungjawabkannya. Termasuk ciri traktat-traktat ini bahwa mau membedakan antara apa yang bersifat esensial dan apa yang aksidental dalam paham-allah itu. Juga dalam arti ketiga ini (bidang refleksi) hadirilah arti pertama (Allahnya agama kristiani), sebab justru menjadi tujuan refleksi untuk mengungkapkan dengan lebih baik Allahnya iman kepercayaan, mempertanggungjawabkan ungkapan itu, membedakan secara lebih jitu antara hal-hal hakiki dengan hal-hal tambahan, sehingga dengan demikian mencapai pemahaman yang lebih jelas.

2. Citra-allah traktat-traktat klasik

Kritik modern diarahkan terutama kepada gambaran-allah sebagaimana terdapat dalam traktat-traktat filosofis dan teologis yang klasik. Oleh karena itu pertanyaan yang kita hadapi ialah bagaimanakan bahasa teologis yang dipakai traktat-traktat klasik itu? Di bawah ini kami mengusahakan suatu analisis mengenai (gambar-allah) traktat-traktat ini lebih dari sudut formal dan struktural, sedangkan analisis yang lebih bersifat material kami simpan untuk lain kali agar tidak terlalu melampaui jumlah halaman yang ditentukan Redaksi untuk karangan ini.

- a. *Citra-allah hasil pembicaraan antara iman dan akal-budi*

Gambaran mengenai Allah yang timbul dari traktat filosofis dan teologis yang klasik itu adalah hasil dari suatu pembicaraan antara iman dan ratio. Bahasa yang mengungkapkan iman itu berasal dari Alkitab, dan bahasa yang mengungkapkan pemikiran ratio berasal dari filsafat

Barat, khususnya filsafat Yunani. Ini berarti bahwa istilah-istilah dan paham-paham yang berasal dari dunia bahasa alkitabiah dan yang datang dari dunia bahasa filsafat helenis terjalin satu sama lain, saling menerangi dan saling mengoreksi berkat perubahan konteksnya. Misalnya istilah *providentia*, (penyelenggaraan), dalam traktat tersebut tidak mempunyai lagi arti yang dimilikinya dalam filsafat Stoa, sebab konteksnya sekarang sudah menjadi lain. Begitu juga ungkapan *actus purus* dalam traktat itu tidak lagi dipakai dalam arti yang persis sama dengan arti yang diberi Aristoteles kepadanya.

Traktat-traktat itu pada hakekatnya merupakan sebuah dialog atau pembicaraan. Karena bersifat pembicaraan, maka bukanlah suatu deduksi silogistik yang dilaksanakan oleh ratio terhadap premis iman (= fideisme), dan bukan pula suatu reduksi pernyataan iman menjadi apa yang dapat ditangkap oleh ratio dari dirinya sendiri (= rasionalisme), melainkan sebuah interaksi timbal-balik dari mendengarkan dan berbicara, menerima dan memberi secara silih berganti demi untuk saling memperkaya. Tentu hal ini mengandaikan bahwa kedua "teman bicara" mempunyai suatu otonomi tertentu dan mempunyai sesuatu untuk disumbangkan yang satu kepada yang lain. Di satu pihak iman kepercayaan seorang beriman menyajikan kepada orang yang sama sebagai makhluk rasional bahan untuk dipikirkan, dan di lain pihak manusia sebagai makhluk berpikir harus membantu iman kepercayaan supaya iman itu menjadi lebih murni. Apa yang memungkinkan pembicaraan yang memperkaya itu ialah gagasan bahwa iman kepercayaan pada pokoknya merupakan suatu *oboedientia fidei*. Istilah bahasa Latin *oboedientia* berasal dari kata kerja *ob-audire*, yang di sini berarti *mendengar kepada, menjawab atas, menjadi sesuai dengan* (dan semuanya itu secara **manusiawi**, yakni sambil mengakui dan memikirkan) *apa yang menampilkan diri kepada orang yang bersangkutan sebagai sabda dan peristiwa yang dari Allah datangnya*¹⁸.

Yang diandaikan pula oleh pembicaraan semacam itu ialah dua hal ini. *Pertama*, istilah-istilah yang dipakai dalam filsafat tertentu untuk berbicara tentang Allah, dapat juga dipakai untuk berbicara tentang Allahnya agama kristiani. *Kedua*, melalui kedua alam bahasa (dan gambaran-allah) yang berbeda itu orang membicarakan hal yang kurang lebih sama.

b. *Otokritik sebagai ciri bahasa teologis*

Suatu pembicaraan yang lahir dari dan mengabdikan kepada refleksi kritis itu selalu mengandung kritik atas cara bicara-nya sendiri. Refleksi

berarti berpikir pangkat dua, yakni memikirkan kembali suatu pikiran dan kelakuan pertama yang telah terjadi. Pikiran dan kelakuan pertama itu dipikirkan kembali untuk menilainya, untuk membuat perbedaan-perbedaan, oposisi yang penting, dan semuanya itu demi mencapai suatu kedekatan pada kenyataan yang lebih dekat daripada kontak langsung yang tenggelam dalam detail-detail yang menyilaukan mata. Otokritik traktat tradisional mengenai ketuhanan itu nampak dari perbedaan yang dibuat antara caranya kita mengenal dan membicarakan (*modus cognoscendi* dan *modus dicendi*) sesuatu hal di satu pihak, dan caranya hal itu sendiri ada (*modus essendi*) di lain pihak¹⁹.

Titik tolak otokritik bahasa teologis yang diwariskan kepada kita oleh tradisi kristiani yaitu kesadaran bahwa pengenalan dan pengetahuan insani mengenai Allah di dunia kita ini tidak pernah bersifat pengenalan langsung (entah seperti Allah mengenal diri-Nya sendiri, yakni dari dalam diri sendiri, entah seperti para santa/o mengenal-Nya, yakni "berhadapan muka") melainkan selalu suatu pengenalan dan pengetahuan yang tak langsung, yakni dengan perantaraan dunia, dengan perantaraan pengalaman manusiawi, baik pengalaman inderawi maupun pengalaman rohani. Dalam bidang filsafat, hanya dengan perantaraan ciptaan-ciptaan Allah, orang dapat sampai mengenal Allah sebagai Sebabnya (dalam arti yang penghabisan, bukan "sebab" dalam arti yang lazim). Dan dalam bidang iman kepercayaan, orang dapat mengenal Allah dengan perantaraan wahyu-Nya yang khusus. Walaupun wahyu itu merupakan penganugerahan-diri dari Allah, namun pemberian-diri itu selalu terjadi dengan perantaraan kata-kata insani atau pun dengan perantaraan sejarah umat manusia.

Justru karena berasal dari pengalaman manusiawi, maka bahasa kita mengenai Allah tidaklah sesuai. Oleh karena itu timbul pertanyaan dalam arti manakah paham-paham yang berasal dari pengalaman insani itu dapat dikenakan pada Allah? Tradisi menjawab: bukan secara univok (= dalam arti yang sama dengan arti yang dimilikinya untuk dunia insani), bukan pula secara ekuivok belaka (= pelbagai arti yang tidak mempunyai kesamaan sedikit pun juga, seperti misalnya kata "*genting*" dalam arti "tutup atap rumah" dan dalam arti "tegang"), melainkan secara *analog* (= berdasarkan suatu kesamaan/kemiripan/keserupaan tertentu antara arti-arti dari kata yang bersangkutan) istilahistilah dan pengertian-pengertian itu dikenakan kepada Allah.

Di antara istilah dan pengertian yang dipakai secara analog itu ada yang dipakai "*analogice sed proprie*", secara analog tetapi secara harafiah

atau sebenarnya. Secara "proprie" hanya dikenakan pada Allah atribut-atribut yang mengizinkan suatu *modus essendi* yang tak terbatas, yakni *perfectiones simplices*, kesempurnaan yang demi kodratnya (= dari dirinya sendiri) tidak mengandung ketidak-sempurnaan. Misalnya atribut "ada", "baik", "benar" atau "hidup". Pernyataan "Allah itu ada", "Allah itu ber hikmat", "Allah itu baik" tidak hanya berarti bahwa hal ada, berhikmat dan baik itu berasal dari Allah, tetapi juga bahwa Allah itu lebih baik, lebih berhikmat daripada manusia. Perlu dicatat bahwa dalam arti yang sebenarnya atau harafiah ini hanya *id quod significatur* itu dikenakan kepada Allah, dan bukan *modus significandi* yang selalu tinggal abstrak dalam arti rangkap, yakni sejauh istilah-istilah cuma mengungkapkan salah satu aspek saja, dan sejauh istilah itu tidak pernah mengungkapkan yang konkret dan individual. – Selain "*analogice sed proprie*", istilah dan pengertian dapat juga dikenakan kepada Allah "*analogice sed improprie*", artinya: terdapat keserupaan tertentu antara arti kata bila dikenakan pada pengalaman insani kita di satu pihak dan arti kata itu juga bila dikenakan pada Allah di lain pihak, walaupun arti itu sendiri tidak dipertahankan melainkan diubah menjadi kiasan, metafor. Misalnya "Allah adalah terang", "Allah adalah sumber", dlsb. Istilah-istilah ini menunjukkan *perfectiones mixtae*, kesempurnaan yang demi kodratnya mengandung ketidaksempurnaan. Bila kata ini disebutkan mengenai Allah sehingga ketidaksempurnaan tentu saja disingkirkan, maka kata itu memperoleh arti yang lain. Karena artinya menjadi lain, maka paham yang bersangkutan dikenakan "*improprie*", dan karena tetap ada kemiripan tertentu yang tadi kami sebutkan maka pengertian itu dikenakan "*analogice*" kepada Allah.

Mediasi dan inadekwasi pengenalan dan pengetahuan kita akan Allah mengakibatkan tiada konsep-allah dapat menjadi sekaligus positif dan distinktif (yakni membedakan Allah dengan kita). Pertanyaan positif harus selalu dikoreksi oleh pernyataan negatif (dan sebaliknya). Ada dua istilah positif yang merupakan fundamen dari istilah positif yang lain, yakni Allah sebagai (*meng*)ada paling unggul, dan Allah sebagai dasar yang penghabisan bagi segala sesuatu. Begitu pula terdapat dua istilah negatif yang fundamental, yakni Allah sebagai *causa totalis* (= tidak sesuatu pun dikecualikan) dan *esse absolutum, infinitum, "aseitas"* (= tidak tergantung pada apa pun juga).

Justru untuk mempertahankan sekaligus kemaha-lainan Allah (transendensi-Nya) dan kesamaan-Nya (partisipasi alam ciptaan pada Allah), tradisi teologi kristiani telah mengerjakan lebih lanjut ajaran mengenai analogi itu yakni *analogia attributionis* dan *analogia propor-*

tionalitatis. Akan tetapi jangan kita harapkan pemahaman yang ajaib berkat ajaran analogi itu.

3. Beberapa catatan evaluatif

Daripada menguraikan ajaran Skolastik mengenai analogi itu lebih lanjut, kiranya lebih baiklah mengemukakan beberapa catatan evaluatif mengenai caranya Allah dibahasakan dalam traktat klasik itu.

a. *Otokritik traktat klasik kurang radikal*

Tentang otokritik yang terdapat dalam traktat klasik ini harus dikatakan bahwa seringkali belum cukup radikal. Khususnya dua kekurangan berikut patut disebut.

Pertama, rupanya hanya dua modalitas bahasa yang dikenal orang pada zamat itu, yakni bahasa konsep-konsep dan bahasa kiasan. Bahasa konseptual itu diartikan agak intelektualistik, bersifat meta-inderawi dan diperlawankan dengan bayangan inderawi. Sebaliknya dalam bahasa kiasan tetap tersimpanlah apa yang inderawi itu. Akan tetapi simbol-simbol dalam arti kita dewasa ini, yang terletak di tengah antara kedua jenis bahasa tadi, tidak terkenal dalam traktat-traktat itu. Skolastik berpendapat bahwa pernyataan '*Allah adalah terang*' atau '*Allah adalah sumber*' "hanya" merupakan bahasa metaforis. Rupanya Santo Thomas dan para pemikir yang sezaman kurang menyadari bahwa sebuah metafor melebihi perbandingan belaka yang mungkin malah "improprie". "*Terang*" dan "*sumber*" adalah **simbol**, dan sebagai demikian kata-kata ini memiliki inteligibilitas tinggi, sehingga "hanya" tadi tidak pada tempatnya²⁰. Kita mengerti simbol-simbol seperti terang, gelap, tinggi, kedalaman dlsb, karena simbol-simbol itu (sejauh dapat kita mengerti) termasuk hakekat manusiawi kita. Sebagaimana ditegaskan oleh L. Gilkey (seorang murid Paul Tillich), hanya simbolah yang dapat membahasakan yang transenden itu. Pokok bahasan dalam *language game* (Wittgenstein) yang religius ialah pengalaman kita mengenai apa yang akhirnya paling penting ("*ultimacy*"), jadi mengenai transendensi, kemutlakan dan sebuah sakralitas ultim²¹. Pernyataan religius yang sejati strukturnya selalu bersifat paradoks (mis. Allah itu transenden dan imanen, jauh dan dekat, mahaadil dan maharahim, awal dan akhir). Tiba-tiba kita memahami struktur tersebut (melalui *disclosure*²²), dan dengan memahami struktur paradoksal ini kita memahami secara langsung pernyataan religius yang bersangkutan. Kalau kita misalnya

menyebut Allah "*batu karang*", setiap orang tahu bahwa kita tidak memaksudkan suatu batu karang. Metafor mendobrak suatu peraturan bahasa yang tertentu, tetapi hal itu justru tidak mengakibatkan omong kosong atau anarki linguistik; pernyataan sebagai keseluruhan dimengerti secara langsung. Sebab, dalam konteks suatu praktek tertentu, dalam hal ini praktek religius atau teologis, bahasa semacam itu hanya dapat diartikan dengan satu cara saja²³. Maka tidak dapat dikatakan (bersama Thomas) bahwa bahasa metaforis berbicara secara "*improprie*". Bicaranya justru menjadi *proprie* karena berlangsung dalam situasi yang dapat menyajikan interpretasi tanpa ambiguitas sedikit pun.

Kedua, para pengarang (dan pembaca) traktat tersebut tidak cukup menelusur kembali sampai pada akar dan sumber dari bahasa yang mereka pakai itu. Tiada keprihatina akan kritik sastra atau kritik historis. Yang disebut "*kebenaran*" dalam Kitab Suci itu mereka interpretasikan secara filsafati-Yunani. Tiada pula analisis bahasa yang dapat memperlihatkan bermacam-macam *language games*. Misalnya bahasa *indikatif* merupakan bahasa yang bersifat tematisasi dan objektivikasi mengenai sesuatu pokok yang dapat diverifikasi secara netral. Tentang pokok bahasan semacam itu orang dapat membuat pernyataan yang benar atau pun salah. Akan tetapi selain "permainan bahasa" yang bersifat indikatif ini ada juga permainan lain dengan aturan main sendiri, misalnya "*bahasa performatif*". Dalam *language game* yang performatif ini hal berkata-kata itu menciptakan apa yang dikatakan, melaksanakan apa yang diungkapkan. Misalnya: "*Bersama ini Saudari diangkat menjadi ...*", atau pun dalam upacara sakramen Perkawinan sebagai jawaban atas pertanyaan petugas Gereja: "*Ya, saya mau*". Dengan berkata-kata, terlaksanalah apa yang dikatakan itu. Di sini tindakan berbicara itu termasuk dalam arti pembicaraan. Karena itu bahasa performatif bersifat otoimplikatif. Lain sekali arti kata "*Ya*" ini dalam sebuah **kursus mengenai** perkawinan Jelaslah kiranya bahwa perbedaan antara dua permainan bahasa ini harus diperhatikan. Kalau tidak, maka akan timbul salah paham yang cukup besar dalam menginterpretasi teks-teks Alkitab. Aturan main yang berbeda-beda menuntut kriterium penafsir yang berbeda pula. Namun demikian perlu juga diakui bahwa tidak terdapat tembok-tembok pemisah antara *language-games* itu. Juga ungkapan-ungkapan yang bersifat performatif itu mesti diartikan dan dijelaskan artinya. Dan untuk itu diperlukan proposisi yang termasuk dalam sebuah permainan yang lain.

b. *Traktat klasik pun menyadari maha lainnya Allah*

Walaupun terdapat kekurangan-kekurangan tadi namun kiranya pemikir modern berlebih-lebihan kalau mengatakan bahwa allahnya traktat-traktat tradisional itu tak lain tak bukan hanyalah berhala, idola. Alasan yang mereka kemukakan untuk berpendapat begitu yaitu traktat tersebut bergerak di bidang pemikiran yang bersifat konseptual, representatif, pembayangan dan objektivasi. "Objek pemikiran" itu diartikan sebagai *Gegenstand*, berdiri terlepas dari pemikiran dan berjarak, kurang lebih seperti sebuah patung atau arca. Walaupun ada benarnya, namun kecaman ini toh terlalu cepat dan berlebih-lebihan. Sebab dalam tradisi kristiani, juga dalam traktat-traktat yang klasik itu, berkat pengaruh para Bapa Yunani serta teologi yang mistik dan negatif itu terdapat kesadaran yang mendalam bahwa Allah tidak dapat dikatakan, diperikan, dibayangkan, dan seterusnya. Pun pula diketahui betapa pentingnya negativitas dalam bahasa teologis. Peranannya dalam berbicara tentang Allah itu amat hakiki. Baru berkat momen negatif itu pernyataan-pernyataan tentang Allah menjadi benar sebagai pernyataan *mengenai Allah*. Negativitas ini boleh dikatakan rangkap dua.

Pertama, terdapat istilah-istilah negatif untuk membicarakan Allah, seperti "*tidak berjasad*", "*tidak terbatas*", "*tidak berubah-ubah*", "*tunggal*" dalam arti "*tidak majemuk*". Istilah-istilah ini bukanlah negatif belaka melainkan merupakan cara-cara untuk mengatakan sesuatu yang positif melalui negativitas. Apa yang disangkal oleh istilah-istilah ini ialah sesuatu yang tidak sempurna dan dalam arti ini negatif, yakni "*jasmani*", "*terbatas*", "*berubah-ubah*". Hal-hal ini dianggap sebagai negatif karena dipandang dari perspektif bahwa kesempurnaan terletak dalam mengada. Oleh karena itu istilah-istilah negatif ini tidak hanya mengatakan bahwa Allah *tidak* termasuk dunia (yang jasmani dan terbatas) ini, tetapi mengungkapkan juga sesuatu yang positif mengenai Allah²⁴.

Kedua, terdapat juga sebuah negativitas yang penghabisan yang seakan-akan memahkotai seluruh pembicaraan mengenai Allah termasuk semua pernyataan yang negatif dan positif itu. Negativitas ultim ini bermaksud mengatakan bahwa seluruh pembahasan tentang Allah itu akhirnya toh tidak tepat: Allah itu lain daripada gambar menyeluruh yang timbul dari pembahasan itu.

Keinsafan bahwa Allah itu (maha) lain untuk sebagian besar berasal dari tradisi iman dan dari teologi mistik²⁵. Karena itu jangan kita lebih-lebihkan paham dan pentingnya filsafat helenis dalam traktat-traktat

ini. Keterlaluanlah mengatakan bahwa citra-allah akhirnya tidak lain hanyalah semacam proyeksi dan idealisasi dari rancangan, kebutuhan dan keinginan insani kita. Tentu saja, sebuah konsep secara terlepas dan dalam dirinya sendiri sebagai gambar mental itu bersifat idealisasi dan karena itu mengungkapkan rancangan manusiawi melalui suatu pengertian-batas. Diambil secara abstrak, maka kata "mengenal" atau "mengetahui". tidak mengungkapkan pengenalan dan pengetahuan faktual manusia, sebagaimana pada kenyataannya manusia mengenal dan mengetahui. Sebab *de facto* pengetahuan kita tercampur dengan ketidak pengetahuan. Begitu pula dengan bantuan konsep-allah sebagai konsep-batas kita memikirkan rancangan kita dalam bentuk yang ideal. Kemungkinan besar konsep-allah itu merupakan konsep kontradiktoris, sebagaimana juga dikatakan Sartre. Tetapi Allah sendiri bukanlah demikian. Konsep-allah itu merupakan sebuah ketidakterbatasan yang semata-mata formal.

Setelah menganalisis traktat-traktat tradisional itu dari sudut struktural perlu juga mengadakan analisis material yang memandangnya dari segi isi. Dalam analisis semacam itu – yang kami rencanakan untuk karangan mendatang – mau diperlihatkan manakah kekurangan real yang melekat pada traktat-traktat itu beserta sebab musabab dari kritik pedas terhadap traktat itu dan mengapa mereka kehilangan prestise.

CATATAN

1. Bdk. SCHAEFFLER, R. *Das Gebet und das Argument: Zwei Weisen des Sprechens von Gott*, Duesseldorf 1989.
2. Lih. *De god van de filosofen en de god van de bijbel: het christelijk godsbeeld in discussie*, red. H.M. VROOM, Zoetermeer, Meinema, 1991.
3. Dalam *Die Froeliche Wissenschaft* (1882), tema ini dianggap Nietzsche sebagai pusat pemikirannya. Lih. HELLER, Erich, 'The importance of Nietzsche', *Encounter*, April 1964.
4. COX, H., *The secular city*, New York, Macmillan Comp. 1966, cet. ke-9, hlm. 17-36.
5. Mengenai latarbelakang ideologis dari tesis sekularisasi, lih. HASKAMP, A. VAN, 'Revisie van de secularisatiethese?' dalam: *Verborgen God of lege kerk: Theologen en sociologen over secularisatie*, red. A. Van Harskamp, Kampen 1991, hlm. 9-28.
6. Analisis Heidegger mengenai zaman kita ini terdapat a.l. dalam *Einfuehrung in die Metaphysik*, Tuebingen 1953, dan dalam *Holzwege*, Frankfurt, 1950.

7. Bdk. ALTIZER, TH. dan W. HAMILTON, *Radical Theology and the death of God*, Indianapolis etc., 1966.
8. ROBINSON, John A.T., *Honest to God*, Philadelphia, Westminster Press, 1963.
9. BUREN, P. VAN, *The Secular Meaning of the Gospel*, New York, The Macmillan Company, 1963.
10. "Prinsip verifikasi" telah dimasukkan ke dalam diskusi teori ilmu pengetahuan oleh Wiener Kreis (M. Schlick, R. Carnap) dan diterapkan pada pertanyaan teologis oleh misalnya Ayer, A.J. (*Language, Truth and Logic*, London 1935); Lih. CROMBIE, I.M., *Theology and Falsification*, dalam: *New Essays in Philosophical Theology*, Ed. A. Flew/A. MacIntyre, London 1955, 109-130; PANNENBERG, W., *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt/M, 1977.
11. Berkas hermeneutika modern, kita sekarang menyadari bahwa pandangan neopositivisme yang berkata: sebuah pernyataan tidak bermakna kalau tidak dapat diverifikasi/difalsifikasi, tak dapat dipertahankan. Sebab kategori "makna" lebih luas cakupannya dari pada hanya alternatif "benar" atau "salah". Di belakang alternatif ini berkaryalah struktur-struktur kedalaman yang tidak memerlukan verifikasi atau falsifikasi. Ingat misalnya akan Sabda Bahagia (Mat 5:1-12 dsj). Demikian HAERING, H., "Eerlijk voor God? Over de resultaten van een voortgaande discussie", *Tijdschrift voor Theologie* 31 (1991) 299.
12. *Summa Theologiae*, I, q.2, a. 2. Juga Nicolaus CUSANUS amat menekankan hal ini. Lih. *De Docta ignorantia*, Seri: Philosophische Bibliothek, Hamburg, F. Meiner Verlag, 1970.
13. Bdk. BOER, Th. De, *De God van de filosofen en de God van Pascal*, 's-Gravenhage 1989 (Meinema).
14. TILLICH, P., *The Courage to Be*, New Haven, 1952, hlm. 189-190.
15. Mengenai "Filsafat Proses" yang juga besar pengaruhnya terhadap teologi, lih. mis. SUDARMINTA, J., *Filsafat Proses. Sebuah Pengantar Sistematis Filsafat Alfred North Whitehead*, Yogyakarta, Kanisius, 1991.
16. Bukti tradisional tentang adanya Allah memang tidak boleh dianggap menyediakan keterangan kausal ala ilmu pengetahuan alam. Lih. PREVOST, R., *Probability and Theistic Explanation*, Oxford, Clarendon, 1990.
17. Sebuah tinjauan menyeluruh mengenai aneka ragam aliran di dalam psikologi agama terdapat dalam bagian pertama (yang bersifat historis) dari karangan FRAAS, H.-J., *Die Religiositaet des Menschen*, Goettingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1990. Untuk pandangan dari sudut sosiologi, bdk. BELLAH, R.N., *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditional World*, New York dst, 1970.
18. Mengenai manusia sebagai "pendengar" Sabda Allah, bdk. RAHNER, K., *Hoerer des Wortes*, Muenchen, Koesel Verlag, 1963.
19. S. THOMAS misalnya dalam *Summa Theologiae*, Pars I, setelah membahas atribut-atribut yang kita kenakan pada Allah, beralih kepada refleksi atas caranya Allah diketahui oleh manusia (quaestio 12) serta caranya manusia berbicara tentang Allah (quaestio 13), Seri: Biblioteca De Autores Cristianos, Madrid, La Editorial Catolica, S.A., 1955.

20. Lih. MUELLER, W.M., *Das Symbol in der dogmatischen Theologie: Eine Symboltheologische Studie anhand der Theorie bei K. Rahner, P. Tillich, P. Ricoeur und J. Lacan*, Frankfurt/M, Lang, 1990.
21. GILKEY, L., *Naming the Whirlwind: The Renewal of God-Language*, Indianapolis/New York 1969, hlm. 422-424.
22. Untuk paham *disclosure*, lih. RAMSEY, I.T., *Religious Language*, London 1957; *Christian Discourse*, London 1965.
23. HAERING, H., a.c., hlm. 304, yang menunjuk kepada RIKHOF, H., *The Concept of Church: A Methodological Inquiry Into the Use of Metaphors in Ecclesiology*, London 1981.
24. Dewasa ini dipersoalkan apakah betul bahwa Allah bersifat tak berubah-ubah. R.M. GALE berpendapat bahwa Allah pun terikat pada waktu, sehingga tidak dapat dikatakan bahwa Ia seluruhnya tak berubah-ubahnya. Kepribadian pada hakekatnya mengenal perubahan, sejauh menyangkut sifat-sifat relasional. Demikian Gale dalam bukunya *On the Nature and Existence of God*, Cambridge etc. Univ. Press, 1991, hlm. 56 dan 95-96. Begitu pula atribut *tak berjasad* dipertanyakan oleh filsafat dan teologi masa kini, misalnya oleh JANTZEN, G., dalam *God's Body*, London 1984, dikutip dan agak ditanggapi sedikit oleh SCHREURS, N., "Oneindig ver en oneindig nabij: God ter sprake gebracht in zijn handelen", *Tijdschrift voor Theologie* 31 (1991) 274-278.
25. Lih. PSEUDO-DIONYSIUS DE AREOPAGIET, *Over mystieke Theologie*. Terjemahan Belanda dan essay oleh B. Schomakers, Kampen, Kok, 1990.