ALLAH YANG HISTORIS

TOM JACOBS, SJ

Manusia secara fundamental merindukan Allah, yang mengatasi segalagalanya yang ada di dalam dunia. Ia tidak pernah dapat menjangkau Allah, tetapi Allah mendekati dia. Dengan demikian, Allah masuk ke dalam sejarah manusia dan menjadi bagian dari padanya. Allah mendapat suatu ekspresi insani, baik dalam rumusan firman-Nya maupun dalam kisah penampakan-Nya. Dan rumus serta gambaran itu tidak jarang menjadi objek iman sendiri. Dengan demikian terjadilah pluralisme agama dan pluralisme paham Allah. Dan, itu hanya dapat diterima kalau mengakui semua agama, termasuk agamanya sendiri, sebagai historis-relatif. Di dalamnya terwujud relasi dengan Allah yang absolut. Akan tetapi, tidak dapat disangkal ketergantungan pada tradisi dan kebudayaan, juga dalam penghayatan iman itu sendiri. Maka, yang penting sebetulnya bukan paham Allah, tetapi pemahaman akan relasi Allah dengan manusia. Relasi itu bukanlah sesuatu yang historis melulu, melainkan menyangkut hubungan penciptaan. Manusia diciptakan menuju Allah, merupakan keterbukaan total bagi Allah. Dan, dalam keterarahan total kepada misteri ilahi, manusia dapat menjumpai Allah dalam situasi yang konkret.

Ada orang bertanya, apakah semua agama menyembah Allah yang sama?[1] Dan, orang yang percaya akan Tuhan pasti menjawab: Tentu, ya. Karena hanya ada satu Allah saja, bagaimana mereka mau menyembah Allah yang lain? Yang berbeda hanyalah nama yang diberikan kepada Allah itu, dan cara menyembahnya. Akan tetapi, orang lain berpendapat bahwa perbedaan itu bukanlah persoalan kecil atau barang sepele saja. Seperti orang buta dalam dongeng yang mendiskusikan apa itu gajah, mereka semua menyentuh gajah itu, tetapi yang satu hanya

kakinya, yang lain ekornya, yang lain lagi belalainya. Dan, semua *mengira* bahwa apa yang mereka raba itu seluruh gajah. Bisa jadi begitu juga bahwa orang hanya punya gambaran terbatas mengenai Allah dan *mengira* bahwa itu seluruh Allah. Siapa akan mengatakan kepada mereka bahwa gambaran mereka hanya sebagian saja? Siapa berani berkata bahwa ia sendiri punya gambaran atau pengetahuan yang utuh dan lengkap tentang Allah? Dan, kalau tidak ada gambaran yang objektif, bagaimana mungkin *dialog* antaragama mengenai yang paling pokok, yakni paham Allah sendiri?

Antropologi

Yang jelas, paham Allah tidak seperti ide-ide yang lain. Paham Allah bukan pengalaman langsung, bukan juga ide yang abstrak, dan sesungguhnya tidak merupakan kesimpulan pikiran. Paham Allah lain daripada yang lain; sebetulnya tidak termasuk dunia ini. Dan, di sini mulai kritik agama, khususnya yang ateis. **Ludwig Feuerbach** (1804-1872) dan sesudahnya hampir semua pengkritik agama yang ateis melihat paham Allah sebagai saingan untuk kebebasan manusia. Maka, mereka mau menggantikan *teo*-logi dengan *antropo*-logi. Kalau berpikir mengenai hidup di dunia ini, termasuk agama, harus mulai dengan manusia dan tidak dengan Allah, yang tidak ada urusan dengan dunia ini. Agama harus diakui sebagai hasil pikiran manusia, dan Allah sebagai buah pikiran yang sama. Bukan Allah yang menciptakan manusia, tetapi manusia menciptakan Allah. Dan, itu kebodohan yang paling fatal. Dengan demikian, manusia membelenggu dan mengebiri kebebasannya sendiri. Itulah pikiran ateis. Dan, kaum teis menyangkal pandangan ini dengan mengatakan bahwa paham Allah *mendahului* segala pikiran yang lain. Sebelum manusia mulai berpikir mengenai Allah, ia sudah tahu – biarpun implisit – apa itu Allah (dan karena itu, juga tidak ada gunanya untuk menyangkal-Nya). Paham Allah tidak dapat diterangkan "dari luar", paham Allah menerangkan diri sendiri. Dapat ditanyakan bagaimana orang sampai merumuskan paham Allah. Akan tetapi, sebelum dirumuskan, paham Allah sudah ada, implisit, sebab justru inilah kekhasan paham Allah bahwa mendahului segala-galanya, termasuk manusia sendiri. Maka, menyangkal Allah sebetulnya berarti menyangkal titik awal yang tidak terjangkau. "Lain" tidak sama dengan "tanpa arti". "Lain" berarti tidak termasuk kategori pemikiran manusia.

Akan tetapi, kalaupun manusia tidak menciptakan paham Allah, ia tidak dapat merumuskannya kalau tidak mulai dengan dirinya sendiri. **Karl Rahner** (1904-1984) berusaha merumuskan suatu teologi antropologis.[2] Manusia tidak bersaing dengan Allah, manusia menemukan kerinduan akan Allah dalam dirinya sendiri. Pertanyaan mengenai Allah mulai dengan sebuah pertanyaan mengenai manusia. Kalau Allah tidak ditemukan sebagai objek pengetahuan dan kegiatan manusia, ini tidak berarti bahwa Allah ada di luar lingkup kehidupan manusia sebab manusia menyadari diri sebagai "*person* yang memahami diri sebagai subjek dalam keterarahan yang sadar dan bebas terhadap segala yang ada". Manusia adalah keterbukaan total. Ia tidak dapat dibatasi oleh objek mana pun. Akan tetapi, manusia menangkap objek-objek yang konkret hanya mungkin karena keterbukaan total itu yang mendasari segala kegiatannya. Memang manusia menyadari keterbatasannya dalam segala kegiatan, tetapi keterbukaannya tanpa batas. Ia terbuka untuk segala-galanya. "Tempatnya antara terbatas dan tak terbatas merupakan ciri khas kehidupan manusia; dan tampak dalam fakta bahwa ia mengalami transendensinya yang tak terbatas dan kebebasannya justru dalam kesadarannya bahwa ia terikat dan ditentukan oleh situasi dan kondisi." Dan, karena manusia mengalami diri sekaligus sebagai terbatas dan tak terbatas, ia tahu bahwa ia terarah kepada "sesuatu" yang mengatasinya, namun secara konkret menarik dan menggerakkannya. Kalau "sesuatu" itu disebut Allah olehnya, dengan demikian ia tidak mempunyai pengetahuan mengenai Allah seperti mengenai segala objek yang lain. Akan tetapi, ia tahu bahwa Allah itu real dan membuat segala tindakan dan keterbukaannya real juga. Manusia tidak mengetahui Allah dalam diri-Nya sendiri, tetapi ia tahu mengenai kerinduannya akan Allah dan tahu bahwa kerinduan itu dan apa yang dirindukan sungguh real dan bukan khayalan. Kalau itu disebut fantasi, seluruh hidup dan kegiatannya menjadi khayalan. Sebaliknya, manusia mengalami diri sebagai subjek yang sungguh transenden, mengatasi segala keterbatasan dan seluruh dunia. Kerinduannya tidak dapat dipuaskan oleh segala apa yang ada di dunia. Ia terbuka untuk kepenuhan total. Dan, itu disebut Allah, tetapi apa sesungguhnya Allah itu tetap misteri baginya sebab manusia mengalami diri senantiasa sebagai "yang terbatas, yang tidak dapat menerangkan diri sendiri, tetapi menerima diri sebagai anugerah dari Yang Lain. Dan, karena Yang Lain itu mendasari dirinya sebagai pribadi, Ia mesti ber-pribadi juga".

Sejarah

Banyak orang mengatakan bahwa teologi Rahner ini memang bagus, tetapi – sayang – ia berbicara (seperti orang buta itu) mengenai belalai dan ekor. Pikirannya yang muluk-muluk itu tidak menyentuh tanah. Rahner sendiri sangat sadar mengenai hal itu. Dan, ia mengatakan bahwa "transendensi manusia *terjadi*" dalam sejarah. Sebab – menurut interpretasi yudeo-kristiani – transendensi manusia itu tidak lain daripada pengalaman akan *panggilan* Allah. Manusia terarah kepada Allah karena Allah ingin mengkomunikasikan diri kepada manusia. Dan, itu terjadi dalam sejarah. Pertemuan antara Allah dan manusia secara hakiki bersifat *historis*. Akan tetapi, sejarah bukan rentetan peristiwa dan kejadian. Justru karena sifat transendentalnya, peristiwa-peristiwa itu bagi manusia berkaitan satu sama lain dan masing-masing memberi arti kepada keseluruhan. Itulah sejarah manusia, dan dalam sejarah itu ada sejarah komunikasi Allah dengan manusia. Itulah yang disebut *wahyu* atau *sejarah keselamatan*. Dan, dalam sejarah khusus itu, Allah pun menjadi historis karena mengkomunikasikan diri kepada manusia yang historis. Maka, di situ mulailah "sejarah Allah".[3] Tentu saja, historisitas itu datang dari pihak manusia. Akan tetapi, karena pertemuan Allah dengan manusia bukan lagi *interpretasi*, melainkan *pengalaman* kesatuan dengan Allah, Allah pun "kena" oleh sifat historis manusia. Hal itu tidak perlu ditolak *apriori* karena manusia sendiri pun mengalami diri sekaligus sebagai terbatas dan tak terbatas. Memang dari pihak manusia keterbukaan total itu baru merupakan *kemungkinan*, tetapi suatu kemungkinan transendental, yang karena real juga dapat diisi secara real.

Namun, memang sangat penting memperhatikan sifat historis itu. Karena pertemuan dengan Allah merupakan sejarah, perlu membedakan tahap-tahap atau aspek dalam pengalaman itu. Khususnya pengalaman sendiri harus dibedakan dari perumusannya. Dan, karena pikiran manusia selalu konkret, maka kesadaran akan pengalaman (mistik) pun sudah punya struktur perumusan. Akan tetapi, khususnya perumusan itu yang bersifat historis ditentukan oleh situasi dan kondisi, lebih khusus oleh tradisi dan kebudayaan. Ada bahaya bahwa pengalaman pertemuan pribadi dengan Allah disamakan dengan kisah historis yang serba terbatas itu. Struktur "pertanyaan (insani) – jawaban (ilahi)" bersifat hakiki untuk pengalaman itu, dan karena itu tidak boleh disangkal dalam perumusannya (yang hanya menonjolkan Firman/

jawaban Allah). Dialog tidak boleh diubah menjadi monolog. Sifat eksistensial pertemuan itu juga tidak boleh dihilangkan dalam rumus-rumus abstrak yang dimutlakkan. Rumus itu sendiri datang dari manusia dan tidak dari Allah. Bahkan, dalam struktur pertanyaan-jawaban, manusia tak-dapat-tidak membuat *gambaran* dari Allah yang menjawab. Akan tetapi, gambaran itu pun buatan manusia. Semua itu tidak menjadi soal bagi orang yang mengalaminya, tetapi dalam tradisi, dalam "penggunaan" pengalaman awal oleh orang lain, rumus dan gambaran itu mudah dimutlakkan dan dilepaskan dari pengalaman. Lebih-lebih karena dalam sejarah, orang akan mengikuti rumusan pengalaman awal itu tanpa dapat dialami sendiri. Sebab kendatipun pengalaman iman juga merupakan pertemuan pribadi dengan Allah, iman perlu dibedakan dari mistik. Dalam iman, pengalaman sering berupa "interpretasi", bukan interpretasi yang salah atau sewenang-wenang. Biasanya interpretasi itu berpangkal pada pengalaman awal dan benar-benar merupakan ungkapan iman. Akan tetapi, sebagai interpretasi, ungkapan iman itu sangat bersandar, bahkan tergantung, pada rumus-rumus tradisi, yang – karena itu – cenderung menjadi objek iman sendiri. Karena manusia tetap mencari Allah, rumus-rumus itu mudah diinterpretasikan sesuai dengan pertanyaan manusia sendiri. Dengan demikian, manusia tidak hanya membentuk firman dan jawaban Allah, tetapi menciptakan Allah sendiri. Dari lain pihak, iman sebagai pengakuan melulu tanpa pengalaman rohani yang sungguh mudah membuat segala pembicaraan mengenai Allah, bahkan firman Allah sendiri, menjadi khayalan atau paling sedikit teori.

Pluralisme[4]

Menurut kesaksian sejarah, "pengalaman awal" tidak hanya ada satu. Ada banyak agama. Ini bukan sesuatu yang baru. Dalam agama politeis, misalnya dalam banyak agama asli-lokal, ini juga tidak dialami sebagai soal. Pluralisme agama menjadi masalah bagi agama *monoteis*: Kalau hanya ada satu Allah, dan suatu agama tertentu meng-*claim* bahwa mereka menyembah Allah itu, agama-agama yang lain menjadi soal. Ternyata, dalam sejarah juga kelihatan bahwa agama-agama yang lain *atau* dikutuk *atau* dianggap angin. Sebaliknya, pada zaman sekarang banyak orang dari satu pihak mau berpegang pada agamanya sendiri sebagai agama yang "benar", tetapi dari lain pihak tidak menyangkal

bahwa agama-agama yang lain juga sungguh-sungguh agama, berarti benar-benar menyembah Allah Yang Esa. Dan, itu tentu menjadi problem. Jawabannya ada tiga, yaitu:

1. *Eksklusivisme*: pada dasarnya agama-agama lain tidak diakui, tetapi ditolerir (atas dasar tuntutan hidup bersama dalam masyarakat);
2. *Inklusivisme*: sesungguhnya tidak ada perbedaan; agama-agama lain adalah bentuk kurang sempurna dari satu agama yang benar (dan yang dianut oleh yang bersangkutan);
3. *Pluralisme*: agama-agama memang berbeda, tetapi semua menyembah Allah yang sama.

Pada umumnya kecenderungan orang zaman sekarang adalah ke arah "pluralisme" atau setidak-tidaknya kepada "inklusivisme".[5] Alasannya, menyangkal atau bahkan mengutuk agama yang lain bertentangan dengan perintah Tuhan mengenai cinta kasih kepada sesama. Yang terakhir itu pada umumnya dianggap lebih penting daripada rumusan iman yang "ortodoks". Saling membunuh demi "agama yang benar" pada umumnya sudah tidak diterima, terutama sejak dirumuskan hak-hak asasi manusia dan kesamaan semua bangsa. Dan lagi, makin disadari bahwa semua rumus berasal dari manusia, dan tidak dari Allah.

Akan tetapi, justru yang terakhir itu menjadi masalah pokok bagi banyak orang. Bukankah pendapat itu menyangkal *wahyu*, atau setidak-tidaknya wahyu sebagai ajaran (terbedakan dari komunikasi *diri* Allah). Dari pihak manusia mungkin dapat dibedakan antara iman dan pengungkapannya, tetapi pada pihak Allah tidak. Masalah yang sesungguhnya adalah teologi wahyu, sebagai firman Allah kepada manusia. Sejauh mana dalam proses komunikasi itu firman Allah menjadi manusiawi? Kalau agama dilihat sebagai pengungkapan iman, agama-agama lain juga dapat diakui atas dasar yang sama. Tetapi kalau agama yang konkret berasal dan ditentukan oleh Allah sendiri, bagaimana mau mengakui agama yang berbeda? Kesulitan ini jelas tidak dapat dijawab dengan membandingkan agama yang satu dengan agama yang lain; sebab dalam perbandingan itu, yang menjadi norma tentu agamanya sendiri. Maka, satu-satunya kemungkinan untuk mengakui agama yang lain ialah kalau dapat ditemukan dasar untuk itu dalam agamanya sendiri. Soal agama lain hanya dapat dipecahkan kalau mengakui agama sendiri sebagai yang *relatif*, artinya sebagai suatu kenyataan historis terbatas.

Dan, *di dalam itu* orang dapat menemukan relasi absolut dengan Allah. Yang dibutuhkan adalah suatu teologi wahyu, sebagai dasar untuk teologi pluralisme agama.[6] Soalnya bukan Allah, tetapi relasi Allah dengan manusia. Segala pembicaraan mengenai Allah adalah selalu suatu refleksi atas Allah yang *sudah* menghubungi manusia. Dalam pembentukan dan perkembangan kelompok keagamaan tentu juga faktor dan motivasi sosial, politik, dan budaya memainkan peranan yang sangat penting (mungkin lebih berpengaruh daripada motivasi religius). Juga dalam komunikasi antara kelompok-kelompok keagamaan, faktor-faktor itu memainkan peranan sangat besar, baik positif maupun negatif. Namun, dalam uraian ini perhatian dibatasi pada segi iman dan hubungan dengan Allah.

Allah

Sesuai dengan prinsip yang disebut di atas, dalam mencari paham Allah kami berpangkal pada tradisi yudeo-kristiani, yang kemudian mau ditempatkan dalam perspektif lebih luas. Dalam arti sesungguhnya, orang kristiani mulai berpikir mengenai paham Allah ketika mulai merefleksikan jati diri Yesus Kristus. Refleksi itu terjadi dalam konteks alam pikiran Yunani. Maka, paham Allah juga dirumuskan lebih filosofis daripada biblis. Selanjutnya, apa yang disebut "teisme klasik" merupakan suatu "kombinasi" dari gagasan abstrak mengenai Allah yang jauh di atas dunia dalam kesempurnaan total dan Allah yang mencampuri sejarah dunia seperti yang diimani bangsa Yahudi. Jadi, dari semula ada suatu tegangan antara transendensi mutlak Allah dan hubungan-Nya yang konkret dengan manusia dan dunia. Mungkin itulah sebabnya bahwa tekanan ada pada karya penciptaan: "Bapa Yang Mahakuasa, Pencipta langit dan bumi" *(Syahadat Singkat)*, sedangkan karya penyelamatan lebih dikhususkan bagi "Putra-Nya yang tunggal". Ternyata, paham Allah itu juga tidak dikembangkan lebih lanjut. Ditekankan bahwa Allah tidak dapat dijangkau oleh pikiran manusia. Maka, tetap ada suatu tegangan antara Allah dalam diri-Nya sendiri (*hakikat* Allah) dan tindakan historis-Nya (dalam Yesus Kristus). Secara konkret, sikap ini *de facto* menghasilkan dua paham Allah, yakni Allah *tunggal* dan Allah *Tri-tunggal*, yang juga dibahas dalam dua traktat teologi yang terpisah. Sebenarnya, masalah itu sudah muncul dalam teologi Yahudi yang berbahasa Yunani (*Philo* dan para pengikutnya). Dalam teologi itu, ada

usaha untuk membebaskan paham Allah dari segala macam pikiran antropomorfis. Akan tetapi, akhirnya usaha itu menghasilkan suatu paham Allah yang sangat abstrak, juga dalam teologi Yahudi.

Jelas sekali bahwa sejak Reformasi, tradisi Kristiani-Protestan menekankan paham biblis. Sebaliknya, dalam tradisi Katolik, paham filosofis dominan sampai Konsili Vatikan II. Tentu saja, kedua pandangan itu tidak pernah eksklusif. Khususnya dalam abad ke-19 juga dalam tradisi Kristiani-Protestan, pandangan filosofis mendapat lebih banyak perhatian. Akan tetapi, justru itulah yang menimbulkan reaksi tajam dari Karl Barth (1886-1968). Ketegangan yang ada dari semula tetap menentukan paham Allah dalam tradisi yudeo-kristiani. Dalam perkembangan selanjutnya muncul pertanyaan sejauh mana segala pembicaraan mengenai Allah, entah berpangkal pada filsafat entah pada Kitab Suci, bersifat objektif ataukah simbolis sebab pada dasarnya semua setuju bahwa Allah adalah *misteri*. Perhatian makin dialihkan dari pembicaraaan mengenai Allah kepada masalah pembicaraan itu sendiri. Bagaimana orang dapat berbicara mengenai Allah? Padahal pembicaraan mengenai Allah tidak terbatas pada Allah dalam diri-Nya sendiri saja, tetapi juga pada karya-Nya di dunia. Dan, yang terakhir itu justru mendapat lebih banyak perhatian. Juga dalam usaha mencari paham Allah tekanan ada pada orto-praksis, lebih daripada pemahaman yang tepat; lebih pada Kerajaan Allah daripada Allah sendiri. Tekanan pada orto-praksis juga berarti makin dipentingkannya *pengalaman*. Teologi mengenai Allah tidak boleh menjadi *teori* mengenai Allah. Oleh karena itu, pertentangan antara filsafat dan Alkitab berkembang menjadi tafsir Kitab Suci yang kritis-rasional, sekaligus juga dikonfrontasikan dengan pikiran modern, khususnya yang bersifat IPTEK. Maka, yang menjadi pertanyaan ialah sejauh mana perubahan kebudayaan juga berarti perubahan dalam pengalaman akan Nan Transenden serta karya Allah dalam diri manusia. Perhatian makin dipusatkan bukan pada pemahaman Allah, tetapi pada pemahaman *pengalaman* akan Allah. Dengan demikian, masalah wahyu-iman menjadi makin penting. Orang tidak bisa berbicara secara "objektif" mengenai Allah, tetapi selalu mengenai Allah yang memperkenalkan diri (secara subjektif) kepada manusia.

Teisme

Sebelum mengembangkan paham Allah "lintas agama", kiranya perlu melihat dulu suatu perkembangan paham Allah yang agak khusus dan yang lazim disebut "teisme". Istilah itu punya dua arti. Dalam abad ke-17, kata itu dilawankan dengan a-teisme. Jadi, teisme berarti kepercayaan akan Allah dalam arti umum. Dalam abad berikut, abad ke-18, teisme lebih khusus dibedakan dari "deisme". Bedanya, bahwa deisme memang mengakui Allah sebagai Pencipta bumi-langit, tetapi Allah itu tidak terlibat dalam sejarah (keselamatan) dunia. Hal itu ditolak mentah-mentah oleh teisme. Maka, teisme sebetulnya adalah paham Allah yudeo-kristiani. Akan tetapi paham itu lebih khusus bersifat filosofis dan terbedakan dari dua pandangan filosofis lain, yakni ateisme dan deisme. Karena teisme ini jelas bercorak filosofis, dewasa ini mendapat banyak kritik dari segi teologi. Bahkan, seputar istilah teisme ini berkembanglah suatu diskusi mengenai hubungan antara iman dan rasio, khususnya perihal paham Allah. Karena pikiran modern sangat menghargai dan mementingkan pengalaman, paham Allah yang abstrak ini menjadi sasaran kritik yang bertubi-tubi,[7] lebih-lebih sebab teisme ini – karena proses dogmatisasi – makin berkembang menjadi semacam ideologi. Tidak ada hubungan lagi dengan iman atau dengan hidup yang real. Pada dasarnya, teisme mengaburkan paham Allah dalam suatu gambaran yang abstrak. Allah dari teisme tidak penting lagi, tidak memainkan peranan yang konkret lagi. Teisme tetap melawan deisme dan ateisme dari abad ke-17/18, yang sudah tidak ada. Teisme ketinggalan zaman karena tidak mampu mengungkapkan diri sesuai dengan pikiran zaman sekarang. Persoalan pokok dengan teisme adalah kerangka pemikirannya yang metafisik dan a-historis.

Teisme memusatkan perhatiannya pada sifat-sifat Allah. Allah adalah "absolute simplex", artinya seluruhnya esa, tunggal, tak bercampur. Ini tentu benar, dan harus diakui juga. Akan tetapi, ini saja tidak membawa orang lebih dekat dengan Allah. Sebagai konsekuensi, tidak dapat dikatakan bahwa Allah hidup atau mengetahui atau mencintai. Tidak, Allah *adalah* hidup, dan *adalah* pengetahuan, dan *adalah* cinta. Dengan demikian, hidup dan pengetahuan dan cinta menjadi satu dan sama. Karena Allah juga *sempurna*, hidup-Nya dan segala-galanya adalah sempurna. Akibatnya, "Allah" menjadi sebuah simbol melulu yang menunjuk pada kenyataan yang tak terjangkau. Kesulitannya adalah bahwa semua itu memang benar, cuma kehilangan artinya. Allah berdiri sendiri, ter-

bedakan dari segala sesuatu. Dengan demikian, teisme *de facto* menjadi deisme, biarpun menyangkalnya. Di sini, teisme menghadapi dua kesulitan: *Pertama* bahwa kehilangan-hubungan dengan iman karena berbicara mengenai Allah "menurut kodrat-Nya"; dan *kedua* bahwa wahana adalah metafisika yang dewasa ini juga tidak laku lagi. Teisme tidak salah, tetapi tidak cocok. Maka, harus dirumuskan kembali.[8] Harus diakui bahwa titik pangkalnya bukanlah pikiran manusia, melainkan pernyataan diri Allah sendiri. Allah bukan "super-man". Allah lain daripada yang lain, dan harus diakui dalam kekhususan-Nya sebagaimana Ia menyatakan itu. Dari pihak Allah, yang paling pokok ialah bahwa Allah beserta kita, IMANUEL. Allah bukan objek, tetapi subjek yang secara pribadi berhubungan dengan manusia. Karena itu, semua teo-logi adalah antropo-logi. Bukan dalam arti bahwa wahyu tidak lain daripada iman. Allah menyatakan *diri*, tetapi kepada manusia. Ini juga tidak berarti bahwa teisme mau diganti dengan pernyataan hak-hak asasi manusia. Pokok pembicaraan adalah tetap Allah, tetapi dalam relasi-Nya dengan manusia. Itu berarti bahwa harus berani berbicara mengenai Allah yang *historis*, dan karena itu "terbatas". Paham Allah sebagai semacam "payung" untuk segala macam pandangan dan sikap iman tidak ada artinya. Keterikatan pada sejarah berarti kaitan dengan kelompok-kelompok manusia tertentu. Maka, pluralisme pun harus diakui dalam paham Allah. Paham Allah harus menjadi konkret. Konkret karena sejarah wahyu, konkret karena sejarah iman, dan terutama konkret karena mempunyai arti untuk situasi kini dan di sini.

Lintas Agama

Berpangkal pada teisme, orang mudah sekali menghubungkan agama Yahudi, Kristiani, dan Islam. Akan tetapi, kalau mau bicara konkret, soalnya tidak segampang itu, lebih-lebih kalau juga agama Hindu dan Buddha mau diperhatikan. Allah yang abstrak bukanlah Allah yang disembah orang, tetapi Allah yang disembah dalam agama, berbeda-beda menurut cara orang menyembah. Hanya kalau orang mau mengakui keterbatasan agama, juga agamanya sendiri, dan tidak memutlakkan paham Allah dari agamanya sendiri, mungkinlah suatu dialog antara orang beriman. Syarat mutlak untuk dialog itu adalah pengakuan bahwa paham Allah tidak dapat dirumuskan, bahwa Allah selalu subjek yang ingin dijumpai oleh manusia; syarat mutlak adalah pembedaan antara

iman dan agama. Dialog selalu harus mulai dengan kritik agama dan berusaha bertemu dengan orang beriman lain dalam usahanya untuk menanggapi panggilan Allah. Akan tetapi, itu lagi mengandaikan budaya kemerdekaan, di mana orang dapat mempunyai pendapat pribadi.

Orang paling mudah berbicara mengenai paham Allah yang sama dalam dialog antara agama Kristiani dan agama **Yahudi** sebab orang kristiani mengambil alih Kitab Suci orang Yahudi dan dengan demikian juga paham Allah. Akan tetapi, di sini pun perlu memperhatikan perbedaan.[9] Perbedaan itu menyangkut tempat dan kedudukan Yesus Kristus. Yudaisme tidak akan menerima satu Mesias saja, khususnya tidak di dunia sini sebab Mesias adalah seorang tokoh eskatologis (dan itu pun tidak umum diterima dalam Yudaisme). Maka, ada dua keberatan: Mesias, dalam arti Pengantara keselamatan di dunia sekarang ini; dan terutama eksklusivisme Mesias itu. Yang mencolok adalah bahwa di kalangan agama Kristiani sendiri, khususnya di antara orang **Kristen-Protestan**, juga ada yang sangat menekankan paham eskatologis, dan dengan demikian sangat mementingkan *perbedaan* antara Allah dan manusia. Karena itu, mereka sangat berkeberatan terhadap pandangan Katolik yang mengaitkan keselamatan dengan Gereja (sakramen). Tidak hanya dicela eksklusivisme yang lebih khusus dalam Gereja Katolik, tetapi juga pandangan seolah-olah Gereja punya kuasa atas keselamatan itu. Semua itu tidak hanya menyangkut Mesias dan karya keselamatan Allah, tetapi paham Allah sendiri. Pokok persoalan adalah *hubungan* Allah dengan manusia dan dunia. Itu bukan hanya soal teologi, tetapi masalah kebudayaan sebagai bentuk keseluruhan hidup.

Hal itu menjadi lebih jelas lagi dalam dialog dengan agama **Islam**. Islam mengakui bahwa wahyu kepada Musa dan kepada Isa sebagai wahyu benar. Maka, secara implisit mereka mengakui Allah orang Yahudi dan Kristiani. Akan tetapi, karena mereka sangat sangsi mengenai keaslian wahyu Yahudi dan Kristiani, mereka juga tidak begitu saja dapat menerima bahwa Allah orang Islam sama dengan "Allah Abraham, Allah Ishak, dan Allah Yakub" (Kel 3:6), yang oleh orang kristiani diakui sebagai "Bapa Tuhan kita, Yesus Kristus" (Rm 15:6). Khususnya tradisi Islam sangat menekankan bahwa paham Allah tak terjangkau. Maka, mereka tidak hanya sangat skeptis terhadap apa yang disebut "teisme", tetapi terutama mereka hanya dapat berpegang pada wahyu Allah sebagaimana disampaikan kepada Nabi Muhammad. Padahal, dalam Al Qur'an Tuhan memang memberi perintah supaya orang menyembah

Dia sebagai satu-satunya Allah yang benar. Akan tetapi, Ia tidak berkenan mewahyukan (dan menerangkan) *diri*, sebagaimana diterima oleh tradisi Yahudi dan Kristiani. Allah tidak dipikirkan, dan karena itu juga tidak di-paham-i, tetapi disembah dan diimani. Maka, di sini memang kelihatan suatu perbedaan paham. Dalam Islam ditekankan keagungan dan kuasa Allah walaupun Ia juga menyatakan diri sebagai Yang Maharahim. Namun, "keakraban" dari tradisi Yahudi, dan khususnya kristiani, kiranya tidak ditemukan dalam Islam. Di sini pun perbedaan terletak bukan dalam paham Allah, tetapi dalam pandangan mengenai Allah dalam hubungan-Nya dengan manusia. Allah pertama-tama diakui sebagai Pencipta dan Penyelenggara alam semesta. Maka, sikap manusia adalah hormat dan taat secara mutlak. Oleh karena itu, perlu diperhatikan juga bahwa dalam Islam – seperti dalam agama Yahudi – keselamatan bersifat eskatologis. Karena itu, paham seorang Penyelamat tidak punya arti, lebih-lebih karena dosa selalu dilihat secara individual dan tidak pernah kolektif (seperti dalam teologi Paulus). Masing-masing bertanggung jawab untuk hidupnya sendiri.[10]

Dalam dialog dengan agama **Hindu,** teisme ditantang oleh pertanyaan, apakah Allah itu subjek atau objek? Hinduisme jelas menjawab: *subjek*. Nan Ilahi dalam transendensi absolut disebut *Brahman*, tetapi dalam imanensi dalam setiap orang Ia adalah *Atman*. Maka, *Brahman* dan *Atman* sesungguhnya tidak boleh dilawankan sebagai transendensi dan imanensi, sebab juga *Atman* yang imanen dalam manusia sekaligus mentransendir segala kekuatan dan kemampuannya. Juga sebagai *Atman, Brahman* adalah absolut. Akan tetapi, Nan Ilahi itu tidak hanya menggerakkan manusia individual, melainkan alam semesta seluruhnya *(Paramatman)*. Maka, Allah tidak dikenal di luar manusia, tetapi dalam penghayatan *Atman*, namun tanpa kehilangan sifat transenden-Nya. Sebagai *Brahman* (dan *Atman*), Nan Ilahi tidak berwujud. Namun, Ia punya dalam diri-Nya kekuatan untuk mengkomunikasikan diri, *Isvara*. Dan, secara konkret itu terjadi dalam bentuk-bentuk duniawi yang disebut *avatara*. Lagi, yang menjadi masalah bukanlah Allah dalam diri-Nya sendiri, tetapi justru dalam relasi-Nya dengan manusia. Dan, di sini juga menjadi jelas perbedaan dengan tradisi kristiani. Bagi orang kristiani, penjelmaan Sabda Allah dalam wujud manusia (*bdk.* Flp 2:6-7) selalu terikat pada fakta historis (*bdk.* Yoh 1:14-15). Dalam Hinduisme, *Isvara* dan *avatara* lepas dari keterbatasan historis dan merupakan penampakan sesaat yang menunjang relasi Allah dengan manusia.[11]

Agama **Buddha** tidak mengakui Allah, juga tidak menyangkal Allah. Buddhisme tidak berbicara mengenai Allah. Buddhisme berbicara mengenai manusia, khususnya mengenai penderitaan manusia, dan mau memberi petunjuk *konkret-praktis* bagaimana manusia dapat hidup dalam situasi ini dan mencapai kebahagiaan. Buddha adalah seorang guru, yang memang oleh sementara orang diberi status yang sangat tinggi (barangkali boleh disebut "ilahi"), tetapi status itu justru merupakan ungkapan dari tujuan kebahagiaan semua orang. Buddha adalah manusia yang seluruhnya bebas dari hukum *karma*. Tidak berguna mencari makna atau arti *karma*. Yang penting hanyalah bagaimana manusia dapat membebaskan diri dari padanya. Nan Mutlak itu bukanlah pribadi, tetapi "status", keadaan. Dan, Buddhisme tidak mau berspekulasi mengenai itu sebab dalam arti sesungguhnya tidak ada apa-apa, yang ada hanyalah *perubahan*. Maka, juga tidak diakui adanya jiwa. Karena tidak ada yang tetap, juga tidak ada jiwa atau pribadi. Akan tetapi, itu pun bukan ajaran atau teori cuma tidak ada gunanya bicara mengenai jiwa. Dan, kalau tidak ada pribadi manusia, juga tidak bisa dibayangkan suatu pribadi mutlak yang disebut Allah. Atau, seperti dikatakan dalam Pedoman Agama Buddha: "Yang Mutlak (Tuhan) dalam agama Buddha tidaklah dipandang sebagai suatu pribadi, yang kepada-Nya umat Buddha memanjatkan doa dan menggantungkan hidupnya. ... 'Yang Mutlak' adalah istilah falsafah, bukan istilah yang biasa dipakai dalam kehidupan keagamaan. Dalam kehidupan keagamaan, 'Yang Mutlak' disebut dengan 'Tuhan Yang Maha Esa'. ... Agama Buddha bersendikan Ketuhanan Yang Maha Esa." Akan tetapi, "kepercayaan terhadap Tuhan Yang Maha Esa dicapai bukan melalui proses evolusi atau penalaran, melainkan melalui Bodhi (Penerangan Sempurna). Sejak mulai disampaikannya Dhamma oleh Sang Buddha Gautama, dalam agama Buddha telah terdapat Ketuhanan Yang Maha Esa".[12] Kiranya perbedaan antara "Yang Mutlak" (Tuhan) dan "Tuhan Yang Maha Esa" bisa dipersoalkan. Akan tetapi, perbedaan antara paham Allah yang filosofis (objek) dan religius-keagamaan (subjek) tampaknya sangat penting. Dalam refleksi filosofis, paham Allah disekularisasi, bukan "ilahi" lagi. Dialog dengan Buddhisme menyentuh inti pokok persoalan (mono-)teisme. Kalau Allah dibuat menjadi objek, tidak ilahi lagi; kalau dihayati sebagai subjek, juga tidak lagi mengatasi manusia tercipta. Lebih baik diam.

Monoteisme

Sudah berulang kali dikatakan bahwa masalah konkret bukanlah Allah dalam diri sendiri, melainkan hubungan-Nya dengan manusia. Itu paling jelas dalam soal monoteisme.[13] Dilihat dalam diri-Nya sendiri, Allah jelas satu. Apa-apa saja di samping-Nya membuat Dia tidak mutlak, dan karena itu bukan Allah lagi. Akan tetapi, bagaimana dengan relasi-Nya dengan manusia dan dunia? Kalau itu ciptaan melulu, sesungguhnya Allah tidak berhubungan dengan manusia (itulah problem kristologi abad-abad pertama). Kalau dikatakan bahwa relasi-relasi itu pun ilahi, ada pluralitas dalam Allah. Masalah pluralisme agama menjadi soal teologis karena Allah terlibat di dalamnya. Monoteisme yang eksklusif dalam kemutlakannya secara implisit menyangkal diri. Padahal secara historis monoteisme yudeo-kristiani maupun monoteisme Islam tidak mulai sebagai suatu bentuk khusus dari teisme, melainkan sebagai suatu agama khusus yang melawan politeisme. Secara historis eksklusivisme merupakan ciri khas dari monoteisme. Dan pantas ditanyakan sejauh mana monoteisme teoretis/teologis sama dengan monoteisme keagamaan. Yang pertama mencoba melihat masalah keesaan Allah dari sudut (wahyu) Allah, dalam agama monoteisme dilihat dari sudut penghayatan manusia. Dan masalahnya muncul kalau agama "menerapkan" kemutlakan Allah pada relasi manusia dengan Allah, dan dengan demikian dari mono-teisme menarik kesimpulan mono-religi. Manusia harus mengakui kemutlakan Allah, tetapi dengan pengakuan itu tidak membatasi-Nya. Menurut paham monoteisme, kemutlakan Allah juga berarti kebebasan yang mutlak. Allah tidak pernah mengikat diri pada satu agama saja.

Hal itu membawa kepada pengertian lebih mendalam mengenai monoteisme. Monoteisme memang bertentangan dengan politeisme, tetapi tidak secara eksklsuif melainkan inklusif. Artinya, Allah yang disembah oleh orang beriman monoteis *diakui* (dalam iman) sebagai Allah orang beriman lain, juga yang berbeda agama. Diakui kebebasan Allah untuk menyatakan diri di mana Ia mau dan sebagaimana Ia mau. Diakui bahwa manusia, juga manusia beriman yang menanggapi wahyu Allah, seluruhnya terbatas dalam pemahamannya mengenai Allah yang disembah olehnya. Dalam pandangan ini diandaikan bahwa telah diakui keterbatasan *segala* rumus pertemuan Allah dan manusia. Jadi, tidak hanya perumusan iman, tetapi juga perumusan wahyu (sejauh keduanya itu dapat dibedakan). Atas dasar itu, mungkin juga menginterpretasikan

rumusan itu. Dengan demikian, dapat dibedakan antara agama, khususnya dalam rumus-rumus dogmatisnya, dan iman, sebagai hubungan pribadi dengan Allah. Hubungan dengan Allah itu bersifat mutlak dan monoteistis, justru sebagai pengakuan iman. Ini berarti bahwa Allah secara mutlak diakui sebagai esa. Karena itu, manusia harus menjawab dengan ketakwaan total, yang mengakui Allah sebagai misteri, juga dalam hubungan-Nya dengan manusia.

Allah Pribadi

Teisme sebetulnya berkembang dari suatu usaha untuk mengatasi antropomorfisme Kitab Suci. Akan tetapi, dengan demikian, akhirnya sampai kepada paham Allah yang abstrak. Allah menjadi semacam ide, bukan lagi pribadi. Maka, ditanyakan bagaimana bisa dirumuskan paham Allah yang bersifat pribadi, namun tidak antropomorfis? Dalam rangka ini ada yang mengusulkan paham Allah yang "trans-pribadi".[14] Yang menjadi soal tentu bukan Allah, melainkan paham manusia mengenai Allah. Juga kalau Allah yang pribadi, yang berhadapan dengan pribadi manusia, "dibersihkan" dari segala sifat antropomorfis, tetap ada masalah bahwa berhadapan dengan manusia Ia termasuk dunia manusia. Allah bukan lagi dasar segala sesuatu, tetapi salah satu dari semuanya. Akan tetapi, dari lain pihak, kalau Tuhan seluruhnya ditempatkan *di luar* dunia manusia, bagaimana manusia mau menghubungi-Nya, bagaimana manusia dapat berdoa kepada Allah yang tak terjangkau olehnya? Khususnya, bagaimana manusia menyapa Allah sebagai "Dikau" kalau Ia adalah dasar dari diri manusia sendiri dan dengan demikian lebih bersifat "Aku" *(Atman)* daripada "Dikau" *(Brahman)*? Tampaknya dalam relasi-Nya dengan manusia, Allah tetap makhluk duniawi, juga kalau diakui transendensi-Nya. Sebab juga kalau diakui sebagai Nan Transenden, Ia tetap digambarkan secara antropomorfis, atau setidak-tidaknya menurut struktur pemikiran manusia. Maka, perlu menyadari bahwa masalah tidak datang dari Tuhan, tetapi dari (pikiran) manusia.

Kesulitan terletak dalam usaha manusia untuk memahami Allah secara *tematis*. Memang bukan sebagai objek di antara objek-objek yang lain, tetapi tetap menurut struktur pemikiran objektif. Khususnya manusia mau memahami Allah *lepas* atau setidak-tidaknya *terbedakan* dari dirinya. Adapun ciri positif teologi antropologis yang dikembangkan

oleh **Karl Rahner**[15] bahwa keterarahan kepada Allah dilihat sebagai unsur konstitutif kehidupan manusia. Manusia dari semula terarah kepada Allah, tetapi tidak secara tematis, melainkan sebagai keterbukaan total. Pengetahuan tentang Allah tidak diperoleh dari informasi dari luar, melainkan pertama-tama ada dalam diri manusia sendiri. Segala informasi historis harus ditempatkan dalam keterarahan itu. Dengan demikian, Allah adalah misteri mutlak bagi manusia.[16] Bukan dalam arti bahwa manusia tidak atau belum dapat mengerti Allah, tetapi dalam arti bahwa ini adalah pengetahuan yang lain daripada yang lain karena bersifat nontematis (dan dalam arti itu nonobjektif). Namun, keterarahan itu sendiri sungguh boleh disebut "pengetahuan", bahkan mendasari dan memungkinkan segala pengetahuan objektif. Dengan demikian, keterarahan juga dapat berkembang menjadi suatu kesadaran bahwa Allah adalah dasar dan sumber segala-galanya. Namun, dari diri manusia sendiri Allah itu senantiasa tidak terjangkau. Akan tetapi, karena keterbukaan total itu, ada kemungkinan bahwa manusia menerima Allah, *seandainya* Allah berkenan menyatakan diri. Dan, ternyata "pengandaian" itu menjadi kenyataan dalam wahyu, di mana Allah menyatakan diri dalam bentuk historis. Dalam kerangka historis itu dapat terjadi perjumpaan dengan Allah sungguh-sungguh karena kesadaran manusia akan keterarahannya kepada Allah. Dengan demikian, situasi historis menjadi tanda atau simbol dari Allah.[17] Maka, pengetahuan konkret ini hanya punya arti sejauh ditempatkan dalam keterarahan transendental kepada Allah. Dan karena itu, pengetahuan akan Allah pada dasarnya merupakan pengalaman, yang tidak mudah dapat dirumuskan. Akhirnya, pengetahuan akan Allah berdasarkan pernyataan Diri Allah secara historis. Akan tetapi, sejak semula manusia dibuat mampu untuk mengenal wahyu itu sebagai firman Allah.

CATATAN

1 Hendrik M.Vroom, Do All Religious Traditions Worship the Same God? *Rel. Stud.* 26 (1990), 73-90; *lih.* David Burrell, Naming the Names of God: Muslims, Jews, Christians, *Theol. Today* 47 (1990-91), 22-29; Patrick Shaw, On Worshipping the Same God, *Rel. Stud.* 28 (1992), 511-532.

2 Paling singkat dalam *Foundations of Christian Faith*, London, 1978, khususnya hlm. 24-43: The Hearer of the Message, dan hlm. 44-89: Man in the Presence of

Absolute Mystery. Kutipan di bawah ini terdapat pada hlm. 30, 42, 75, dan 138 (Bab V: The History of Salvation and Revelation).

3 *Bdk.* Karen Armstrong, *A History of God*, New York, 1994; terjemahan Indonesia: *Sejarah Tuhan* (diterjemahkan oleh Zaimul Am), Bandung, 2000; *lih.* juga B.J. Verkamp, Concerning the Evolution of Religion, *Journal of Religion* 71 (1991), 538-557.

4 Kepustakaan mengenai masalah ini sangat luas. Maka, di sini hanya dapat disajikan beberapa karangan yang dimanfaatkan dalam menyusun ulasan ini. L.Ph. Barnes, Relativism, Ineffability, and the Appeal to Experience: A Reply to the Myth-Makers, *Modern Theology* 7 (1991), 101-114; D. Carpenter, Revelation in Comparative Perspective: Lessons for Interreligious Dialogue, *JES* 29 (1992), 175-188; P. Donovan, The Intolerance of Religious Pluralism, *Rel. Stud.* 29 (1993), 217-229; L. Gilkey, Plurality and Its Teological Implications, *EAPR* 22 (1985), 326-339 (= J. Hick – P.F. Knitter, eds., *The Myth of Christian Uniqueness*, Maryknoll, 1989, hlm. 37-50); O.V. Jathanna, "Religious Pluralism": A Theological Critique, *BthFor* 31 (1999), 1-19; M. Jayanth, From Plurality to Pluralism: Constructing a Sociological Theory of Religious Pluralism, *VJTR* 64 (2000), 807-824; Franz Magnis-Suseno, Satu Allah, Banyak Agama, *Roh.* 46 (1999), 325-332; S. Painadath, The Meaning and Scope of Religious Pluralism, *Jeevad* 27 (1997), 353-361.

5 *Lih.* Th. Sumartana, dkk., *Dialog: Kritik & Identitas Agama*, Yogyakarta, 1993; juga *KOMPAS*, Rabu 19 Desember 2001, hlm. 4-5 (karangan Muhamad Ali, Syamsul Arifin, Andi M. Ramly).

6 *Lih.* Jacques Dupuis, *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, Maryknoll, New York, 1997; *lih.* juga W. Pannenberg, The Religions from the Perspective of Christian Theology and the Self-Interpretation of Christianity in Relation to the non-Christian Religions, *Modern Theology* 9 (1993), 285-297; J.T. Pawlikowski, Toward a Theology for Religious Diversity: Perspectives from the Christian-Jewish Dialogue, *JES* 26 (1989), 139-153.

7 *Lih.* mis. Gregory Baum, *Man Becoming. God in Secular Experience*, New York, 1970, khususnya hlm. 162-197: Reinterpreting the Doctrine of God; Don Cupitt, The Meaning of Belief in God, dlm: *Explorations in Theology 6*, 1979, hlm. 54-58 (asli 1975); Langdon Gilkey, God, dlm: P.C. Hodgson – R.H. King (eds.), *Christian Theology*, Philadelphia, 1985, hlm. 88-113; Charles J. Kelly, Classical Theism and the Doctrine of the Trinity, *Rel. Stud.* 30 (1994), 67-88; George Newlands, *God in Christian Perspective*, Edinburgh, 1994, khususnya hlm. 21-39; Gene Outka, Equality and the Fate of Theism in Modern Culture, *Journal of Religion* 67 (1987), 275-288; John M. Quinn, The Roots of Theism in Natural Philosophy, *Angelicum* 64 (1987), 283-300; Dorothee Sölle, The End of Theism, dlm: *Thinking about God*, London-Philadelphia, 1993, hlm. 171-182.

8 *Lih.* Herman-Emiel Mertens, Re-Thinking God Today, dlm: H.E. Mertens – L. Boeve (eds.), *Naming God Today*, Leuven, 1994, hlm. 19-30.

9 *Lih.* mis. Jacob Neusner – Bruce Chilton, *Jewish-Christian Debates. God, Kingdom, Messiah*, Minneapolis, 1998.

10 *Lih.* Hans Köchler, ed., *The Concept of Monotheism in Islam and Christianity*, Wien, 1982; Seyyed Hossein Nasr, God, dlm: Seyyed Hossein Nasr, ed., *Islamic Spirituality. Foundations*, New York, 1991, hlm. 311-323.

11 *Lih.* V. Francis Vineeth, Theism in Christianity and Hinduism: A Comparative Study of Its Philosophical Foundations, dlm: Alistair Kee – Eugene T. Long, *Being and Truth. Essays in Honour of John Macquarrie*, 1986), hlm. 334-345.

12 *Pedoman Penghayatan dan Pembabaran Agama Buddha Mazhab Theravada di Indonesia*, diterbitkan oleh "Yayasan Dhammadipa-Arama", Jakarta, 1979, hlm. 21-22; *lih.* juga Gunapala Dharmasiri, *A Buddhist Critique of the Christian Concept of God*, Colombo, 1974.

13 Bisa dilihat a.l. Claude Geffré – Jean-Pierre Jossua (eds.), *Monotheism*, Concilium 177, Edinburgh, 1985; Jan Assmann, *Moses the Egyptian. The Memory of Egypt in Western Monotheism*, Cambridge-Massachusets/London, 2 1998; David Tracy, The Paradox of the Many Faces of God in Monotheism, *Concilium* (1995), 2, 30-38.

14 Karen Armstrong, o.c. (cat. 3) hlm. 490: "Kita mesti menemukan 'Tuhan' di atas Tuhan personal ini." Dalam bahasa Inggris dikatakan "a 'god' *above* this personal God". Selanjutnya, dijelaskan: "Tak ada yang baru dalam hal ini. Sejak zaman biblis, para teis telah menyadari hakikat paradoks Allah yang mereka sembah itu, menyadari bahwa Allah yang dipribadikan diseimbangi dengan keilahian yang secara hakiki bersifat trans-pribadi."

15 *Lih.* di atas cat. 2.

16 *Lih.* John P. Galvin, Before the Holy Mystery: Karl Rahner's Thought on God, *Toronto Journal of Theology* 9 (1993), 229-237.

17 *Lih.* Roger Haight, *Jesus, Symbol of God*, Maryknoll, 1999.