franz magnis - suseno

menalar tuhan

menalar
tuhan

PUSTAKA FILSAFAT

menalar tuhan

Franz Magnis-Suseno

PENERBIT PT KANISIUS

MENALAR TUHAN

Oleh: Franz Magnis-Suseno

1015004038

©2006 Kanisius

PENERBIT PT KANISIUS
Anggota SEKSAMA (Sekretariat Bersama) Penerbit Katolik Indonesia
Anggota IKAPI (Ikatan Penerbit Indonesia)
Jl. Cempaka 9, Deresan, Caturtunggal, Depok, Sleman,
Daerah Istimewa Yogyakarta 55281, INDONESIA
Telepon (0274) 588783, 565996; Fax (0274) 563349
E-mail: office@kanisiusmedia.com
Website: www.kanisiusmedia.com

Edisi elektronik diproduksi oleh Divisi Digital Kanisius tahun 2015.

ISBN 978-979-21-4405-5 (pdf)

ISBN 978-979-21-1043-2 (cetak)

Hak cipta dilindungi undang-undang.
Dilarang memperbanyak karya tulis ini dalam bentuk
dan dengan cara apa pun tanpa izin tertulis dari Penerbit.

Daftar Isi

Kata Pengantar 11

BAB 1
Menalar Tuhan: untuk apa? 17

I. Manusia yang bertanya 17
1. Cakrawala tak terbatas 17
2. Pertanyaan tentang Tuhan 19
3. Menolak penolakan penalaran 21

II. Mempertanggungjawabkan iman secara rasional 21
1. Filsafat Ketuhanan dan teologi 21
2. Pertanggungjawaban rasional 22
3. Pokok dan urutan uraian 24

BAB 2
Cara-cara manusia menghayati ketuhanan 26

Pengantar 26

I. Pelbagai penghayatan ketuhanan 27
1. Penghayatan aseli 27
2. Penghayatan Hinduisme 29
3. Buddhisme 31
4. Keagamaan Tionghoa 34
5. Dualisme 36
6. Agama-agama Abrahamistik 37

II. Refleksi Filosofis 39
Penutup 43

BAB 3
Modernitas: skeptisisme tentang ketuhanan 44

Pengantar 44
I. Dari teosentrisme ke antroposentrisme 45
1. Biji-biji wawasan baru di Abad Pertengahan 46
2. Humanisme 47
3. Renaissance 48
II. Pencerahan dan Saintisme 51
1. Rasionalisme dan Pencerahan 51
2. Deisme 53
3. Paham kemajuan dan saintisme 55
III. Refleksi kritis 58
1. Paradigma antroposentris 59
2. Nalar dan ketuhanan 59
3. Kepercayaan akan ilmu pengetahuan dan kemajuan 62

BAB 4
Lima model ateisme 64

Pengantar 64
I. Agama, proyeksi diri manusia? Ludwig Feuerbach 64
1. Kritik agama Feuerbach 64
2. Kritik terhadap kritik agama Feuerbach 68
II. Agama candu rakyat: Karl Marx 72
III. "Allah telah Mati!": Friedrich Nietzsche 76
1. Ateisme jujur? 76
2. Beberapa pertanyaan 81
IV. Ateisme Sigmund Freud 84
1. Kritik agama praxis pembebas 84
2. Neurosis 85

3. Agama: Ilusi infantil dan neurosis kolektif 87
4. Tanggapan 89
V. Ateisme Jean-Paul Sartre 92
1. Ateisme Sartre 93
2. Tanggapan 96
3. Catatan tentang ateisme Albert Camus 99
Rangkuman 100

BAB 5
Agnostisisme 102
Pengantar 102
I. Relativisme religius dan sekularisasi kehidupan 103
II. Immanuel Kant dan filsafat ketuhanan 105
1. Tuhan pengandaian akal budi praktis 106
2. Melampaui Kant 108
III. Positivisme Logis 111
IV. Prinsip falsifikasi dan ketuhanan 114
1. Falsifikasi 114
2. Perumpamaan tentang tukang kebon 115
3. Rasionalisme Kritis 117
4. Menangkis sangkalan teori falsifikasi 119

BAB 6
Jalan-jalan ke Tuhan I 124
Pengantar 124
I. Pembuktian ontologis 126
II. Dari realitas terbatas ke realitas mutlak 130
III. Keterarahan alam 135
Pengantar 135
1. Kerangka argumentasi 136
2. Keterarahan di alam semesta (1) 136
3. Perkembangan kebetulan? (2) 140

4. Proses-proses terarah diarahkan? (3) 144
5. Petunjuk adanya Tuhan? 146
6. Beberapa pertimbangan tambahan 148

BAB 7

Jalan-jalan ke Tuhan II 150

Pengantar 150
I. Pernyataan dan apa yang termuat di dalamnya 153
II. Kebebasan manusia dan implikasinya 161
Refleksi sisipan 166
III. Manusia mencari makna akhir 167
1. Arti dan makna 169
2. Makna eksistensi manusia 170
3. Makna mutlak menyeluruh 170
4. Bermakna karena kita diiyakan 172
5. Rangkuman 173
IV. Manusia berhadapan tuntutan mutlak dalam kesadaran moral 175
1. Suara hati 177
2. Kemutlakan suara hati 177
3. Hati nurani 179
4. Dari mana tuntutan hati nurani? 181
5. Hati nurani dan realitas transenden 182
6. Mutlak dan personal 182
Catatan tentang Emmanuel Levinas 184

BAB 8

Tuhan dan Dunia 185

Pengantar 185
I. Bagaimana bicara tentang Tuhan? 185
1. Masalah 185
2. Bahasa dialektis tentang Tuhan 187

3. Bahasa analogi 189
4. Catatan tentang simbol 190
II. Transendensi dan Imanensi Tuhan 192
1. Kesatuan transendensi dan imanensi 192
2. Monisme, dualisme, dan politeisme 194
a. Monisme dan Panteisme 194
b. Dualisme 196
c. Politeisme 197
3. Sisipan: Tentang transendensi dan imanensi 197
a. Masalah kesatuan dan kemajemukan 198
b. Yang Ilahi dan dunia 201
III. Penciptaan 202
1. Asal usul paham penciptaan 202
2. Refleksi filosofis tentang paham penciptaan 203
a. Tak ada waktu "sebelum penciptaan" 204
b. Deisme tidak dapat dipertahankan 204
c. Penciptaan, transendensi dan imanensi 205
3. Catatan tentang cara Tuhan bekerja dalam ciptaannya 207
4. Beberapa pertimbangan tambahan 209
IV. Tuhan, identitas dan kebebasan manusia 210
1. Tuhan dan identitas manusia 210
2. Kebebasan manusia di hadapan Tuhan Yang Mahakuasa 212
V. Tuhan dan adanya kejahatan dan penderitaan 216

Pengantar 216
1. Masalah kejahatan 218
a. Letak masalah 218
b. Bagaimana mendekati masalah kejahatan? 218
c. Kejahatan: tidak dapat dipahami 219
2. Masalah penderitaan 220
a. Letak masalahnya 220
b. Penjelasan-penjelasan yang tidak memadai 223

c. Filsafat menjelaskan, dan gagal 225
d. Filsafat mencoba mengerti 228

Akhirul Kata 234

Daftar Pustaka Acuan 236

Indeks 242

Kata Pengantar

Menalar Tuhan, itulah yang sejak permulaannya menjadi obsesi filsafat. Menggapai Tuhan melalui pikiran menjadi hasrat tertinggi filsafat sampai 200 tahun lalu. Seluruh filsafat India berkisar sekitar pertanyaan tentang apa yang sebenarnya menjadi dasar segala-galanya. Filsafat Yunani, 2500 tahun lalu, semula mendobrak keagamaan tradisional bersama dewa-dewinya dengan bertanya tentang hakekat dunia. Tetapi sudah Plato, yang oleh banyak ahli dianggap filosof paling besar segala zaman, menempatkan Tuhan di pusat dan puncak segala rindu manusia dan alam.

Tiga agama Abrahamistik: agama Yahudi, agama Kristiani, dan agama Islam, pada permulaan menolak filsafat. Kitab-kitab suci mereka (hampir) kosong dari spekulasi filosofis. Sikap kitab-kitab wahyu adalah bahwa kalau Allah bicara, manusia tidak memikirkan, melainkan mendengarkanNya. Tetapi abstinensi dari filsafat tidak tahan lama. Manusia tidak hanya ingin taat pada Allah, ia juga ingin mengerti apa yang ditaati. *Fides quaerens intellectum*, "iman mencari pengertian", sejak Abad Pertengahan menjadi motivasi para filosof Kristiani. 100 tahun sebelum Maschi, para bijak Yahudi di Iskandaria di Mesir sudah memikirkan Sang Kebijaksanaan yang bersemayam di sisi Allah. 120 tahun sesudah wafat Yesus, Justinus menjadi teolog pertama yang memakai filsafat untuk membela iman Kristiani. Augustinus, 300 tahun lebih kemudian, membuka lebar-lebar pintu pemikiran filosofis dalam Kristianitas. Dan hanya 200 tahun sesudah Nuzulul Qur'an, kaum Mu'tazila

mengembangkan pemikiran kritis agar nalar dapat mengikuti apa yang diimani dalam hati.

Para filosof sering dituduh sombong oleh para agamawan. Dan memang sulit disangkal bahwa mereka sering berkesan sombong. Daripada menerima begitu saja ajaran yang ditradisikan, mereka mempertanyakannya. Tetapi sebenarnya mereka tidak sombong, mereka justru rendah hati. Mereka sadar bahwa iman yang tidak disertai nalar belum utuh. Iman hanya utuh apabila seluruh manusia terlibat, dan itu berarti bahwa nalar pun harus beriman. Dan nalar beriman dengan mengerti. Mengerti bukan dalam arti bahwa nalar mau memahami rahasia Ilahi, melainkan dalam arti bahwa apa yang diimani disadari tidak bertentangan akal budi. Untuk taqwa beriman tidak perlu nalar disangkal. Dapat dicatat di sini bahwa dua filosof Ketuhanan Abad Pertengahan Eropa paling besar, Anselmus dari Canterbury dan Thomas Aquinas, dalam Gereja Katolik dihormati sebagai santo (orang suci).

Pada permulaan modernitas pun pertanyaan tentang Allah masih tetap berada di pusat pemikiran para filosof terpenting, apakah itu Nicolaus Cusanus, Descartes, Pascal, Spinoza, Leibniz, Kant, Schleiermacher, Schelling, dan Hegel. Akan tetapi, tanda-tanda sebuah peralihan mendalam sudah mulai kelihatan. Filosof-filosof Inggris dan Skotlandia, semisal Hobbes, Locke, Berkeley, dan Hume menyingkirkan pertanyaan tentang Tuhan demi pendekatan empiris. Paradigma rasionalitas bukan lagi spekulasi filosofis, melainkan ilmu-ilmu alam. Dan Tuhan bukan objek ilmu alam. Maka sesudah Hegel, garis Filsafat Ketuhanan mendadak putus. Yang sebaliknya muncul di panggung filsafat dengan sangat yakin adalah ateisme: Feuerbach, Marx, dan Nietzsche di abad ke-19 dan Sartre di abad ke-20. Dan meskipun filsafat di abad ke-20 juga meninggalkan ateisme, itu tidak membantu Filsafat Ketuhanan. Terikat oleh paradigma ilmu-ilmu alam, filsafat untuk sebagian besar mengikuti putusan Wittgenstein bahwa "tentang apa yang tidak dapat diperkatakan orang harus diam". Jadi bagi sebagian besar filsafat abad ke-20, Tuhan berada di luar batas-batas wacana rasional.

Di permulaan abad ke-21, situasi ini menghadapkan manusia intelektual yang tetap percaya pada Tuhan dengan pertanyaan: Apakah imannya lebih daripada sekadar warisan indah tradisi-tradisi yang sudah berumur ribuan tahun? Apakah ia dapat mempertanggungjawabkan kepercayaan pada Allah secara rasional?

Itulah pertanyaan yang mendorong buku ini. Buku ini ditulis bagi mereka yang percaya kepada Tuhan, akan tetapi tidak lagi dapat menghindar dari pertanyaan: Apakah masuk akal masih percaya kepada Tuhan? Buku ini juga ditulis bagi mereka yang tidak lagi percaya kepada Tuhan, tetapi dalam kejujuran intelektual, dan berhadapan dengan kenyataan bahwa agama kelihatan tidak cepat akan menghilang, ingin mendalami pertanyaan tentang dasar-dasar rasional kepercayaan akan Tuhan, suatu realitas di atas dan di belakang realitas satu-satunya yang langsung menyatakan diri, dunia ini.

Barangkali orang mengatakan bahwa pertanyaan ini di Indonesia tidak mendesak. Di Indonesia orang berkesan masih kental beragama. Kesannya, masalah di Indonesia bukan kekurangan, melainkan kelebihan ketuhanan. Tak ada hari di mana media tidak membawa berita yang berkaitan dengan agama dan orang-orang berketuhanan. Di Indonesia, yang menjadi masalah bukan ketuhanan, melainkan bagaimana ketuhanan dapat dihayati dengan cara yang tidak bertentangan dengan kemanusiaan yang adil dan beradab.

Tetapi *overload* ketuhanan itu justru mempertajam pertanyaan: Apakah orang yang ingin berpikir jujur dan berkeyakinan humanis masih dapat percaya kepada Tuhan? Bagi mereka yang merasakan pertanyaan ini buku ini ditulis. Buku ini bukan mengenai agama, melainkan mengenai Tuhan, ya Allah bagi mereka yang percaya pada satu Tuhan yang mewahyukan diri. Buku ini termasuk filsafat, Filsafat Ketuhanan. Sebagai filsafat buku ini tidak mendasarkan diri pada keyakinan salah satu agama, melainkan semata-mata pada pertimbangan-pertimbangan nalar. Buku ini menyediakan ruang diskursus di mana siapa saja diajak berpartisipasi yang bersedia untuk berargumentasi atas dasar nalar dan

terbuka terhadap segala pertimbangan yang mendukung maupun tidak mendukung keyakinan bahwa ada Allah. Buku ini tidak mau "membuktikan" adanya Tuhan, melainkan menunjukkan bahwa di abad ke-21 pun manusia tetap dapat percaya kepada Tuhan tanpa harus menyangkal kejujuran intelektualnya.

Buku ini saya bagi dalam delapan bab. Bab pertama, sebagai bab pendahuluan, bertanya untuk apa dan bagaimana Tuhan perlu dinalar. Dalam bab kedua kita melihat betapa majemuk penghayatan ketuhanan dalam umat manusia. Bab ini mau membantu agar kita tidak sempit mengira seluruh umat manusia menghayati ketuhanan seperti kita sendiri. Bab ketiga menggariskan perubahan-perubahan mendalam dalam pengertian diri manusia di ambang modernitas dan apa dampaknya pada pengertian tentang ketuhanan. Dalam bab ke-empat saya membicarakan secara kritis lima tokoh ateisme modern paling berpengaruh: Feuerbach, Marx, Freud, Nietzsche, dan Sartre. Bab enam membahas apa yang saya anggap tantangan terbesar terhadap penalaran tentang Tuhan, yaitu agnostisisme, anggapan – yang bertolak dari epistemologi Immanuel Kant – bahwa tentang Tuhan kita tidak dapat mengetahui sesuatu, jadi bahwa filsafat harus diam tentang Tuhan. Pembahasan ateisme dan agnostisisme membuka jalan untuk bertanya secara positif: Dapatkah nalar menemukan petunjuk-petunjuk tentang adanya Tuhan? Bab enam membicarakan tiga "jalan ke Tuhan" yang sudah "klasik", argumen *ontologis*, argumen *kosmologis* dan argumen *teleologis*. Jalan-jalan ini mau menunjukkan bahwa apa yang kita temukan di alam pengalaman, tidak dapat dijelaskan kalau tidak ada Tuhan. Kita akan melihat bahwa, meskipun tiga jalan ini memang menunjuk pada Tuhan, tetapi juga mempunyai kelemahan-kelemahan serius. Di bab tujuh saya mengikuti cara berpikir yang berbeda. Saya tidak lagi menarik *kesimpulan* dari realitas duniawi ke Tuhan, melainkan mencoba menunjukkan, dengan bertolak dari empat penghayatan, bahwa manusia, *dalam* pengalamannya dengan dunia, selalu sudah bersentuhan dengan Tuhan dan bahwa dalam arti ini – para filosof menyebutnya *transendental* – manusia

mempunyai *pengalaman* tentang Tuhan, meskipun sebagai latar belakang dan bukan sebagai objek. Di antara empat penghayatan ini yang akan kelihatan bersentuhan dengan Tuhan dengan paling mengesankan adalah hari nurani. Dalam bab delapan saya membahas hubungan antara Tuhan dan dunia. Di antaranya saya bahas masalah *bahasa tentang Tuhan*, *penciptaan* dan pertanyaan apakah kemahakuasaan Tuhan masih mengizinkan ruang bagi *kebebasan manusia*. Sebagai bahasan akhir, saya mengangkat masalah yang sejak lama dianggap masalah Filsafat Ketuhanan paling berat, yaitu bagaimana, kalau ada Allah yang mahatahu, mahakuasa dan mahabaik, bisa ada sedemikian banyak *kejahatan* dan *penderitaan* di dunia.

Buku ini – yang berkembang dari kuliah-kuliah Filsafat Ketuhanan yang saya berikan di Sekolah Tinggi Filsafat Driyarkara – amat berhutang budi kepada mereka yang tulisan-tulisannya saya acu dalam teks, tetapi secara khusus kepada Louis Leahy, kakak, guru, dan sahabat saya sebagai guru besar di Sekolah Tinggi Filsafat Driyarkara.

BAB 1

Menalar Tuhan: Untuk Apa?

I. Manusia yang bertanya

1. Cakrawala tak terbatas

Manusia adalah makhluk yang bertanya. Ia selalu bertanya. Apa pun yang berhadapan dengannya dipertanyakannya. Manusia adalah makhluk yang tidak pernah sampai. Tak ada pengetahuan apa pun yang bisa membuatnya tidak mau bertanya lebih lanjut. Mengapa manusia demikian? Karena ia memang *memerlukan* pengetahuan. Ada dua kenyataan pada manusia yang tampaknya berlawanan dan yang membuatnya selalu ingin mengetahui lebih jauh. Pertama tentu karena hanya dengan *tahu* manusia dapat *bertindak*. Ia bertindak karena segala macam alasan, di antaranya yang paling dasar adalah bahwa ia terdorong memenuhi kebutuhan-kebutuhannya, jadi apa yang *dirasakan* dibutuhkannya: Ya makan dan minum dan lain-lain kebutuhan jasmani, tetapi juga kebutuhan akan manusia lain, dst. dst. Untuk itu, ia harus tahu. Misalnya, tahu dari mana ia memperoleh makanan atau di mana ibunya.

Tetapi, kedua, yang khas bagi manusia adalah bahwa ia selalu mau tahu lebih jauh. Itu karena sifat manusia yang kedua: Manusia berwawasan tak terbatas. Pengetahuan manusia selalu terbatas. Tetapi wawasannya tidak terbatas. Maka tak pernah ada pengetahuan yang dapat memenuhi cakrawala perhatiannya, dan karena itu manusia bertanya terus. Ia terdorong untuk selalu bertanya terus karena ingin menca-

pai pengetahuan yang lebih benar lagi. Manusia, lain daripada binatang, bahkan ingin tahu demi untuk tahu. Dan karena itu ia juga bertanya tentang Tuhan.

Sekian banyak pertanyaan tentang Tuhan masih terbuka, sekian banyak pertanyaan diajukan oleh mereka yang di luar iman. Karena itu para filosof selalu menalar Tuhan. Termasuk para filosof yang beragama. Justru mereka yang percaya kepada Tuhan merasa terangsang untuk menalar apa yang mereka imani. Mereka ingin percaya dengan seluruh kemanusiaan mereka, dan itu termasuk nalar.

Pemikiran filosofis tentang Tuhan disebut *Filsafat Ketuhanan*.[1] Seperti filsafat pada umumnya, begitu juga Filsafat Ketuhanan merupakan sebuah ilmu. Melalui ilmu manusia memastikan, menata dan mengembangkan pengetahuannya secara objektif dan sistematik. Filsafat Ketuhanan memikirkan apa yang berkaitan dengan "Tuhan"[2] secara

---

[1] Penulis berhadapan dengan pertanyaan kata mana yang harus dipilih: "Allah"? "Tuhan"? "Yang Ilahi"? Dan mengapa "Ketuhanan" dan "Filsafat Ketuhanan"? Dalam buku ini saya memilih menurut pertimbangan ini, sadar bahwa pilihan ini belum tentu selalu tepat: "Yang Ilahi" adalah istilah paling umum dan tidak spesifik. Yang Ilahi adalah "Yang di seberang", "Yang transenden", dimensi transenden, dasar mutlak daripadanya segala yang ada mendapat asal-usulnya. Hampir semua agama memungkinkan bicara tentang Yang Ilahi. Yang Ilahi tidak mesti dimengerti secara personal, dapat juga menjadi dasar numinus dari segala yang ada. "Tuhan" adalah istilah yang jelas mengandung personalitas, artinya Ia mengetahui dan meminati kita, bisa masuk ke dalam dialog dengan kita, bisa mewahyukan diri. Kata Tuhan diambil dari alam politik. Tuhan adalah penguasa tertinggi, pimpinan tertinggi yang kita ikuti. Dalam pelbagai bahasa *"Lord"*, *"Herr"*, *"Gusti"*, *"Gospodi"*. Ini tepat dipakai untuk Yang Ilahi sebagai realitas personal tertinggi, tetapi juga untuk yang tertinggi yang sebenarnya belum yang tertinggi, seperti raja. *"Allah"*, *"God"*, *"Gott"*, *"Theos"*, *"Bog"* adalah nama Tuhan dalam agama-agama Abrahamistik; di situ Yang Ilahi dipahami secara keras transenden, personal. Kata Allah tak mungkin dipakai untuk raja. "Allah" hanya dapat dipakai oleh agama monoteis [Lih. Jacobs 2002, 15-18]. Maka pada umumnya saya memakai kata Tuhan, karena cakupannya lebih luas, tetapi kadang-kadang kata Allah lebih tepat. Karena itu pun filsafat tentang Yang Ilahi adalah "Filsafat Ketuhanan".

[2] "Tuhan" dalam tanda petik, artinya apa yang diperkatakan adalah *kata* atau, di sini, *paham* "Tuhan".

objektif dan sistematik. Sebagai filosof ia memikirkan hal "Tuhan" bukan dari sudut-sudut tertentu, melainkan secara mendasar. Apakah nalar manusia dapat mengetahui sesuatu tentang Tuhan? Dan kalau dapat, *apa* yang dapat diketahui tentangNya: Tentang eksistensinya, tentang sifat-sifatnya, tentang hubungannya dengan manusia dan dunia? Filsafat Ketuhanan adalah *pemikiran objektif, sistematik, dan mendasar* tentang Tuhan.

2. Pertanyaan tentang Tuhan

Pertanyaan tentang Tuhan tidak datang dari udara kosong. Manusia sudah lama menyembah Tuhan dalam pelbagai bentuk dan filsafat di mana pun tertarik untuk memikirkan "Tuhan" itu dari pelbagai sudut. Tetapi sekarang, di abad ke-21, hal "Tuhan" lebih mendesak. Karena dalam 300 tahun terakhir terjadi suatu perkembangan yang baru dalam sejarah umat manusia: Kepercayaan akan Tuhan bukan lagi barang tentu. Dengan menyingsingnya "fajar budi", masa *Pencerahan*, di abad ke-17 dan ke-18, filsafat menjadi kritis terhadap agama. Sesudah itu, filsafat dan juga pelbagai ilmuwan bahkan menolak adanya Tuhan. Dan dalam abad ke-20 Filsafat Ketuhanan sendiri seakan-akan menghilang dari wacana filsafat. Filsafat abad ke-20 memikirkan manusia dan pengetahuannya, bahasa manusia, masyarakat dan hal budaya, tetapi tidak banyak memikirkan Tuhan. Atau sekurang-kurangnya, Tuhan tidak lagi menjadi objek utama diskursus filsafat. Apa sebabnya?

Kenyataan itu kiranya akibat dua perkembangan (yang tentu berkaitan secara dialektis). Di satu pihak filsafat tidak meminati hal Tuhan lagi. Sesudah melalui tahap ateisme, banyak filosof secara diam-diam sepakat bahwa filsafat tidak dapat bicara tentang Tuhan. Kita akan membicarakan pandangan ini. Di situ sangat terasa pengaruh *Immanuel Kant* (1724-1804). Menurut Kant, Tuhan tidak menjadi objek pengetahuan manusia, jadi nalar tidak dapat mengetahui apa pun tentangnya (meskipun Kant menyatakan bahwa *fakta* kesadaran moral merupakan

petunjuk akan adanya Tuhan). Lagi pula, ateisme pun sudah *out of date* (kalau filsafat menyangkal bahwa kita dapat mengetahui sesuatu tentang Tuhan, apalagi disangkal bahwa kita bisa tahu bahwa tidak ada Tuhan; jadi ateisme dengan sendirinya tidak dapat dibuktikan). Karena itu para filosof, searah dengan kecenderungan umum dalam masyarakat modern, berpendapat bahwa hal Tuhan adalah urusan kepercayaan masing-masing orang. Jadi (sebagian besar) filsafat berpendapat bahwa filsafat tidak dapat bicara tentang Tuhan.

Di lain pihak, di antara orang beragama sendiri kelihatan ada kecenderungan semakin kuat untuk menolak pemikiran rasional tentang Tuhan, atau sekurang-kurangnya menganggapnya tidak bermanfaat. Dia sudah yakin akan imannya, jadi akan adanya Tuhan, dan iman itu bagaimana pun melampaui kemampuan penalaran manusia. Apalagi penalaran manusia cenderung kritis dan tidak simpatik terhadap kepercayaan religius. Maka buat apa *memikirkan* Tuhan? Kalau kita percaya pada Tuhan, kita yakin akan Tuhan, dan kalau sudah yakin, untuk apa memikirkannya, apalagi secara filosofis, di mana kita seakan-akan harus mengesampingkan keyakinan religius kita sendiri? Sikap yang menolak pemikiran rasional tentang Tuhan disebut *fideisme* (lih. Leahy 1993, 301). Fideisme menyatakan bahwa nalar tidak bisa sampai pada Tuhan.

Sikap ini tentu paling kuat di antara mereka yang berkecenderungan *fundamentalis*. *Fundamentalisme* – yang pertama muncul sebagai reaksi di beberapa kalangan Protestan di Amerika Serikat atas Darwinisme – berpegang pada arti harafiah dan ketidak-sesatan seratus persen Kitab Suci. Kaum fundamentalis menyatakan bahwa mereka mendasarkan keyakinan mereka semata-mata pada *iman*. Mereka menolak segala pemikiran kritis tentang iman. Fundamentalisme yakin bahwa bagi orang beriman tak mungkin ada keragu-raguan tentang imannya, maka ia menolak penalaran murni manusiawi tentang Tuhan. Tetapi juga banyak orang beriman, bahkan beberapa teolog yang tidak fundamentalis, berpendapat bahwa iman-kepercayaan dan keyakinan agama adalah urusan individual. Kalau orang menerimanya, itulah haknya, dan

kalau ia memang meragukannya, tak usah meributkan iman orang yang tidak ragu-ragu.

3. Menolak penolakan penalaran

Tetapi justru dalam situasi di mana seakan-akan mereka yang memakai nalar menolak Tuhan, atau, lebih tepat, menganggap Tuhan hal yang tidak dapat diketahui, orang yang percaya kepada Tuhan ditantang untuk mempertanggungjawabkan keyakinannya akan Tuhan secara *rasional*. Soalnya, bagi orang beriman percaya pada Tuhan bukan salah satu kepercayaan subjektif seperti orang dapat percaya pada reinkarnasi, melainkan sebuah kebenaran yang menjadi dasar seluruh kehidupannya dan menyeru untuk disampaikan juga kepada orang lain. Jadi bukan semacam *hobby* religius.[3] Wajarlah kalau dituntut agar orang tidak asal percaya sesuatu, melainkan dapat mempertanggungjawabkannya.[4]

II. Mempertanggungjawabkan Iman Secara Rasional

1. Filsafat Ketuhanan dan teologi

Iman dapat dipertanggungjawabkan secara rasional dalam dua arti: Secara teologis dan secara filosofis. *Secara teologis* iman dipertanggungjawabkan

---

[3] Salah satu buku paling bagus tentang apakah Tuhan ada ditulis oleh Hans Küng hampir 30 tahun lalu (terjemahan bahasa Inggris: Does God Exist? An Answer For Today, Küng 1980).

[4] Gereja Katolik selalu menolak fideisme dan menegaskan perlunya pemikiran rasional-filosofis tentang Tuhan. Gereja Katolik dalam Konsili Vatikan I (1869-70) menegaskan bahwa Allah bisa diketahui dengan akal budi manusia. Dalam Islam sejak kaum Mu'tazilah pertanggungjawaban rasional iman banyak dibela, Fakhry 1983, 42-65 dll. Salah seorang pemikir paling mendalam tentang Tuhan adalah Ibn Rusyd, lih. el-Hady 2004; Ibn Rusyd sangat berpengaruh pada Thomas Aquinas. Al-Suhrawardi (meninggal 1191) mendukung penelitian filosofis tentang hal-hal agama, Fakhry 1983, 305.

apabila dapat ditunjuk bahwa apa yang diimani, serta kehidupan yang dijalani dijalani berdasarkan iman itu, adalah sesuai dengan *sumber* iman itu. Jadi *teologi* berdasarkan *wahyu* agama yang bersangkutan. Wahyu itulah *sumber kebenaran.* Karena setiap agama mempunyai wahyu atau dasarnya sendiri, setiap agama mempunyai teologinya sendiri juga. Pertanggungjawaban iman secara teologis terjadi dalam rangka refleksi dan diskursus iman *di dalam* umat agama yang bersangkutan. Orang dari luar tidak dapat masuk karena tidak mengakui wahyu agama itu sebagai sumber kebenaran.

Pertanggungjawaban *filosofis* iman adalah berbeda. Di situ yang mau ditunjukkan rasionalitas iman itu. Dan itu dilakukan dengan memakai nalar. Nalar dapat memeriksa suatu keyakinan atau ajaran agama dari beberapa sudut. Misalnya dari sudut konsistensi logis: Apakah ada pertentangan di antara ajaran-ajaran agama itu. Lalu, dari sudut pengetahuan tentang dunia dan masyarakat: Misalnya apakah ajaran tentang penciptaan dunia dapat dipertanggungjawabkan dari sudut pengetahuan ilmu-ilmu alam tentang alam raya, perkembangan hayat di bumi, dlsb. Dapat juga dari sudut pengalaman batin. Filsafat Ketuhanan sebagai filsafat tidak mendasarkan diri pada ajaran atau wahyu agama tertentu, melainkan bertanya apa yang secara nalar dapat dikatakan tentang iman itu.

Filsafat, tentu saja, tidak membicarakan seluruh iman-kepercayaan suatu agama, melainkan hanya intinya, keyakinan iman bahwa ada Allah. Soalnya, kebanyakan unsur dalam kepercayaan dan kehidupan suatu agama berdasarkan ajaran dasar atau sumber agama itu serta perkembangan dalam sejarah umat ybs. Filsafat Ketuhanan membatasi diri pada pertanyaan paling dasar: *Bagaimana kepercayaan bahwa ada Tuhan dapat dipertanggungjawabkan secara rasional.*

2. Pertanggungjawaban rasional

Kami memilih istilah *"mempertanggungjawabkan"* iman akan adanya Tuhan *"secara rasional"*. Dengan demikian, kami mengambil posisi yang

apabila dapat ditunjuk bahwa apa yang diimani, serta kehidupan yang dijalani dijalani berdasarkan iman itu, adalah sesuai dengan *sumber* iman itu. Jadi *teologi* berdasarkan *wahyu* agama yang bersangkutan. Wahyu itulah *sumber kebenaran.* Karena setiap agama mempunyai wahyu atau dasarnya sendiri, setiap agama mempunyai teologinya sendiri juga. Pertanggungjawaban iman secara teologis terjadi dalam rangka refleksi dan diskursus iman *di dalam* umat agama yang bersangkutan. Orang dari luar tidak dapat masuk karena tidak mengakui wahyu agama itu sebagai sumber kebenaran.

Pertanggungjawaban *filosofis* iman adalah berbeda. Di situ yang mau ditunjukkan rasionalitas iman itu. Dan itu dilakukan dengan memakai nalar. Nalar dapat memeriksa suatu keyakinan atau ajaran agama dari beberapa sudut. Misalnya dari sudut konsistensi logis: Apakah ada pertentangan di antara ajaran-ajaran agama itu. Lalu, dari sudut pengetahuan tentang dunia dan masyarakat: Misalnya apakah ajaran tentang penciptaan dunia dapat dipertanggungjawabkan dari sudut pengetahuan ilmu-ilmu alam tentang alam raya, perkembangan hayat di bumi, dlsb. Dapat juga dari sudut pengalaman batin. Filsafat Ketuhanan sebagai filsafat tidak mendasarkan diri pada ajaran atau wahyu agama tertentu, melainkan bertanya apa yang secara nalar dapat dikatakan tentang iman itu.

Filsafat, tentu saja, tidak membicarakan seluruh iman-kepercayaan suatu agama, melainkan hanya intinya, keyakinan iman bahwa ada Allah. Soalnya, kebanyakan unsur dalam kepercayaan dan kehidupan suatu agama berdasarkan ajaran dasar atau sumber agama itu serta perkembangan dalam sejarah umat ybs. Filsafat Ketuhanan membatasi diri pada pertanyaan paling dasar: *Bagaimana kepercayaan bahwa ada Tuhan dapat dipertanggungjawabkan secara rasional.*

2. Pertanggungjawaban rasional

Kami memilih istilah *"mempertanggungjawabkan"* iman akan adanya Tuhan *"secara rasional"*. Dengan demikian, kami mengambil posisi yang

bisa disebut *moderat*. Posisi lebih "keras" akan mencoba *membuktikan* bahwa Tuhan itu ada. Jadi diberikan bukti-bukti, yaitu pertimbangan-pertimbangan logis-rasional yang secara logis "memaksa" untuk mengakui bahwa ada Tuhan. Pembenaran filosofis eksistensi Tuhan itu biasanya mengambil bentuk bahwa "data-data tertentu tidak dapat dijelaskan kecuali kita menerima bahwa ada Tuhan".

Tetapi kami berpendapat bahwa "pembuktian" semacam itu sangat sulit dilaksanakan secara meyakinkan. Maka kami membatasi diri pada pertanggungjawaban rasional dalam arti lebih terbatas. Kami akan berusaha memperlihatkan bahwa percaya akan adanya Tuhan sangat masuk akal. Itu pun masih dalam dua arti, di mana arti yang pertama lebih lunak dan yang kedua lebih keras. Kami berpendapat bahwa pertanggungjawaban yang akan kami gariskan mendukung arti yang lebih keras, namun sekurang-kurangnya dengan jelas dan terang benderang mendukung arti yang lebih lunak.

Arti lebih lunak adalah: Kami akan memperlihatkan bahwa percaya pada eksistensi Tuhan (yang tidak kelihatan) *sangat masuk akal* karena banyak kenyataan alam luar maupun alam batin dapat dimengerti dengan *jauh lebih mudah* apabila kita menerima adanya Tuhan.

Arti lebih keras mengatakan: Ada beberapa kenyataan alam luar maupun alam batin yang sangat sulit dijelaskan kalau tidak ada Tuhan. Jadi meskipun data-data itu tidak *memaksa* secara intelektual untuk menerima eksistensi Tuhan, namun kenyataan-kenyataan itu tidak dapat *dipahami* kalau eksistensi Tuhan disangkal.

Dengan demikian dapat menjadi lebih jelas apa yang dimaksud dengan *"mempertanggungjawabkan"* iman-kepercayaan kepada Tuhan secara *"rasional"* (dan filosofis). Yang dimaksud *bukan* membuktikan adanya Tuhan. Jadi bukan seperti pada akhir abad ke-19 ada ahli falak membuktikan bahwa mesti ada planet ke-9 dalam sistem tatasurya ("Pluto") padahal tak ada planet ke-9 teramati (pembuktian itu dibenarkan secara gemilang pada 1930 waktu Pluto berhasil dipotret). Melainkan bahwa untuk percaya pada adanya Tuhan dapat diajukan pertimbangan-per-

timbangan yang masuk akal (sedangkan kalau orang percaya bahwa ia dapat melatih sapinya untuk terbang, ia tidak mungkin mengajukan pertimbangan-pertimbangan rasional; begitu pula kepercayaan 38 orang California yang pada bulan April 1997 membunuh diri karena percaya bahwa mereka akan pindah ke sebuah kapal dari *outer space* yang menunggu mereka di belakang komet Hall-Bopp tidak masuk akal). Yang mau kami tunjukkan adalah bahwa *orang dengan akal yang sehat, yang mampu bernalar, tidak mudah percaya, tidak bertakhayul, hidup di alam modern dan menghayatinya sebagai lingkungan kultural biasa, berkomunikasi biasa dengan lingkungannya, kalau tetap percaya pada Tuhan, tidak melakukan sesuatu yang aneh, tidak masuk akal, inkonsisten dengan kemodernannya. Kami bahkan mau memperlihatkan bahwa adanya Tuhan sangat masuk akal.*

Namun pendekatan itu memang dari perspektif orang beriman. Orang yang biasa tidak percaya pada Tuhan atau tidak pernah memikirkannya, barangkali tidak merasa tertarik pada pertimbangan-pertimbangan ini. Tetapi orang beriman – misalnya penulis ini yang merasa bernalar dan berasionalitas biasa serta krasan dengan budaya modernitas – sangat merasa perlu memastikan bahwa iman religiusnya "masuk akal" – kalau pun, barangkali, tidak dapat "dibuktikan hitam-putih". Orang beriman yang ingin hidup secara rasional dan akrab dengan budaya modernitas tidak dapat tidak harus dapat mempertanggungjawabkan imannya. Itulah yang dicoba dilakukan dalam Filsafat Ketuhanan.

3. Pokok dan urutan uraian

Dalam uraian berikut ini, kami akan mulai dengan melihat cara-cara manusia secara tradisional membayangkan dan memikirkan Tuhan (Bab 2). Kami mulai dengan agama-agama aseli, kemudian melihat dengan ringkas penghayatan ketuhanan dalam agama-agama besar di Asia: India dengan agama-agama Hinduisme dan Buddhisme, dengan catatan penghayatan ketuhanan Kejawèn, agama-agama Tionghoa, dan dualisme. Kemudian kami membicarakan agama-agama Abrahamis. Dalam Bab 3

kami akan membicarakan dampak munculnya budaya modernitas atas paham ketuhanan. Bab 4 secara khusus membicarakan ateisme filosofis, dengan berfokus pada Feuerbach, Marx, Nietzsche, Freud, dan Sartre. Bab 5 membahas agnostisisme, artinya anggapan yang luas dianut oleh filsafat abad ke-20 bahwa kita tidak dapat mengetahui sesuatu tentang Tuhan secara nalar. Secara khusus, saya membicarakan apa yang dikatakan oleh Immanuel Kant tentang kemungkinan pengetahuan tentang Tuhan, kemudian *Logical Positivism* dan *Rasionalisme Kritis* abad ke-20. Pemikiran mereka selalu akan ditanggapi dengan kritis. Kita tidak sekadar mengumpulkan pelbagai pendapat. Pertanyaan kunci buku ini adalah pertanyaan tentang kebenaran. Dan itu berarti, kita akan menguji semua pemikiran tentang sejauh mana dapat dipertanggungjawabkan. Begitu pula pandangan penulis sendiri diajukan dengan argumentasi dan perlu ditanggapi kembali secara kritis. Dalam bab 6 saya pindah dari pendekatan "negatif" yang menanggapi pelbagai bentuk penolakan ketuhanan ke uraian positif. Bab 6 membahas beberapa "jalan kepada Tuhan" yang dalam pandangan saya belum memadai. Jalan penunjuk pada Tuhan yang saya anggap paling meyakinkan dipaparkan dalam bab 7. Jadi dalam bab 6 dan 7 kita mencoba menelusuri jejak-jejak Tuhan dalam pengalaman lahir dan batin manusia dengan tujuan untuk menemukan sejauh mana kepercayaan akan adanya Tuhan masuk akal. Bab 8 dan terakhir membahas apa yang dapat dikatakan oleh Filsafat Ketuhanan tentang *hakekat* Tuhan. Di situ kita akan membahas antara lain bagaimana filsafat dapat *bicara* tentang Tuhan, termasuk hal *analogia entis*, tetapi juga beberapa masalah seperti penciptaan dan kebebasan manusia. Paling akhir saya membahas apa yang barangkali menjadi masalah paling besar bagi orang yang mau percaya pada Tuhan, yaitu adanya penderitaan dan kejahatan dalam dunia.

BAB 2

Cara-cara Manusia Menghayati Ketuhanan

Pengantar

Apabila kita mau menjajaki rasionalitas kepercayaan pada Allah, kita sebaiknya bertolak dari penghayatan terhadap ketuhanan yang nyata-nyata ada. Saya memakai kata "ketuhanan" karena agama-agama umat manusia menunjukkan banyak bentuk penghayatan terhadap yang adi-duniawi. Tidak dalam semua agama kita dapat bicara tentang "Tuhan", apalagi "Allah". Kata "ketuhanan" lalu mencakup segala persepsi terhadap suatu realitas di belakang, di bawah, di dalam atau di atas realitas inderawi sehari-hari. Kata "Tuhan" dan "Allah" di sini dipakai dalam arti yang sama, hanyalah bahwa kata "Allah" dengan amat tegas" mengungkapkan ciri *personal* Tuhan yang – dalam agama-agama Abrahamistik – dipercayakan menyatakan diri *dalam sejarah empiris* manusia. Kata "ketuhanan" membiarkan pertanyaan terbuka apakah dimensi paling dasar segala realitas personal atau tidak. "Ketuhanan" lebih sempit daripada "agama". Tidak dalam semua agama Tuhan memainkan peranan. Agama dapat dimengerti sebagai penghayatan menurut pola sosial tertentu terhadap makna adi-duniawi dan meta-empiris keseluruhan realitas. Dari sudut sosiologi agama adalah kebersamaan sekelompok orang dalam mengungkapkan penghayatan itu melalui ritus-ritus serta kepercayaan bersama. Yang mau diperlihatkan dalam bab ini justru betapa beraneka warna penghayatan terhadap ketuhanan dalam umat manusia. Terpaksa saya membatasi diri pada beberapa ciri garis besar saja.

Dalam bagian pertama, saya memaparkan penghayatan-penghayatan utama umat manusia terhadap ketuhanan. Saya mulai dengan penghayatan aseli dalam arti yang diperkirakan mendahului agama-agama besar atau yang tidak terpengaruh olehnya. Kemudian, kita melihat agama-agama besar Asia Timur dan Selatan. Sesudahnya, saya membicarakan ciri khas penghayatan ketuhanan agama-agama Abrahamistik. Bagian kedua merefleksikan penghayatan-penghayatan itu secara filosofis.

I. Pelbagai Penghayatan Ketuhanan

1. Penghayatan aseli

(1) Rupa-rupanya tak ada masyarakat di dunia yang tidak beragama. Sebagian besar bangsa-bangsa di bumi menganut salah satu dari agama-agama "besar". Tetapi agama-agama "besar" baru muncul sesudah umat manusia mencapai tingkat budaya yang cukup maju. Sebelumnya manusia tentu juga sudah beragama. Lukisan-lukisan pra-sejarah, seperti misalnya di dinding gua-gua di *Ardèche Gorge* di Prancis yang diperkirakan diciptakan 32.000 tahun lalu memperlihatkan bahwa manusia waktu itu sudah menghormati kekuatan-kekuatan gaib. Di pelbagai daerah di Afrika, di antara kaum Indian di Amerika dan "suku-suku aseli" di Asia Selatan, Asia Tenggara, Australia dan kepulauan Pasifik, ketuhanan dihayati bukan melalui sebuah ajaran eksplisit (seperti dalam agama besar), melainkan dalam kenyataan setiap hari, dengan kepercayaan-kepercayaan, mitos-mitos yang diceriterakan, ritus-ritus, doa-doa, dan pelbagai kebiasaan lain. Agama dalam arti ini merupakan dimensi yang meresapi semua bidang kehidupan.

Apakah pendapat Pater Wilhelm Schmidt SVD (1868-1954) – yang pernah juga berkarya di Flores, – bahwa semula suku-suku aseli percaya kepada satu Tuhan adalah betul, tidak perlu kita putuskan. Yang jelas, dalam penghayatan keagamaan aseli itu seluruh alam diresapi oleh

kekuatan-kekuatan gaib yang tidak kelihatan. Peristiwa-peristiwa alami, seperti banjir dan kekeringan, orang kejatuhan pohon atau dimangsa binatang buas, apa pun yang menimpa manusia, mengungkapkan kekuatan-kekuatan tak kelihatan itu. Kekuatan-kekuatan itu ada yang melindungi desa, ada juga yang mengancam. Kekuatan-kekuatan itu bisa bersifat *roh-roh* yang berada di tempat-tempat tertentu, bisa terlokalisasi dalam sebuah *fetis*, dan bisa ada *"Tuhan" personal* di atas segala-galanya. Melalui sesaji, ritus, dan doa-doa, dengan memperhatikan pelbagai pantangan, dan dengan mengatur seluruh cara hidup dalam kesesuaian dengan kepercayaan bersama, orang berusaha untuk hidup dengan aman. Keagamaan aseli ini tidak merupakan bidang tersendiri dan terpisah dari bidang-bidang kehidupan manusia lainnya. Realitas alami, sosial (masyarakat), dan adi-duniawi menyatu. Apa pun yangdilakukan, misalnya bercocok tanam, atau mempersiapkan pesta perkawinan, sekaligus merupakan pekerjaan, pesta bersama, dan penghayatan alam gaib.

Ketuhanan sering dihayati sebagai *kekuatan* yang meresapi alam. Di Polinesia, kekuatan itu disebut *mana*. Pandangan dunia *Jawa aseli* memahami alam sebagai berdimensi dua: Ada dimensi *lahir* dan dimensi *batin*. Yang pertama adalah alam kelihatan. Tetapi alam kelihatan hanya dapat dimengerti dari dimensi batin, dari kekuatan-kekuatan yang ada di belakangnya. Pelbagai roh merupakan *personalisasi* kekuatan gaib itu yang dapat dibayangkan sebagai energi di belakang segala apa yang terjadi. Melalui doa-doa dan upacara, keharusan-keharusan tertentu, melalui perayaan-perayaan, tetapi juga melalui dukun dan sistem perhitungan hari beruntung *(petungan)* orang Jawa menjamin bahwa kekuatan-kekuatan gaib itu tidak merugikan, melainkan menguntungkannya. Di belakang itu semua dihayati kekuataan Sang Mahakuasa [Magnis-Suseno 1984].

(2) Yang khas bagi penghayatan ketuhanan aseli ini adalah bahwa tidak ada perpisahan antara alam dan Yang Ilahi. Alam sendiri bagi ma-

---

[5] Dalam bahasa Inggris *"numinous"*, dari kata latin *"numen"*, dewa/sesuatu yang Ilahi/Keilahian. Arti kata ini mirip dengan "kudus" *("the Holy")*. Sesuatu yang "numinus" memancarkan

nusia dilihat sebagai *numinus*[5] atau gaib. Artinya, alam – sawah, pohon, sumur, batu besar, harimau, dst. – tidak pernah dihayati hanya secara "empiris" atau inderawi belaka, melainkan *selalu* dan *dengan sendirinya* sebagai penuh makna dan kekuatan adi-duniawi. Ketuhanan di sini dihayati sebagai realitas numinus yang meliputi kehidupan seluruhnya, sebagai dimensi hakiki seluruh realitas. Unsur kehidupan sehari-hari, peristiwa-peristiwa dalam kehidupan sendiri seperti kelahiran, menjadi akil-balik dan kematian, pekerjaan di rumah dan di sawah, gejala-gejala alam, tetapi juga ketenteraman dalam masyarakat dihayati sebagai ungkapan *kekuatan gaib alam raya. Tak ada perpisahan antara gejala alami dan makna rohani-religius*, tidak perlu dibentangkan jembatan antara pengalaman sehari-hari dan alam rohani-religius. *Yang alami dihayati secara religius.*

Salah satu implikasi penghayatan ini adalah bahwa *ateisme tidak mungkin* dan tidak akan dimengerti. Yang Ilahi bukan sesuatu yang dipikirkan, sebuah teori, melainkan *dialami* dalam realitas inderawi. Karena tak ada keduaan sedikit pun antara realitas inderawi dan alam gaib. Penghayatan religius ini mirip dengan situasi di mana orang yang saya cintai hadir: Kehadirannya akan mewarnai kesibukan sehari-hari saya sehingga saya hayati sebagai ekspresi cinta yangmembahagiakan. Begitu keruhanan dalam penghayatan aseli menjadi suasana menyeluruh kehidupan manusia.

2. Penghayatan Hinduisme

(1) "Hinduisme" adalah yang pertama dari "agama-agama universal". Artinya, agama-agama ini secara hakiki tidak lagi terikat pada tempat

---

sinar Ilahi. Rudolf Otto memakai istilah ini untuk menunjuk pada pengalaman khas religious yang *mengalami* realitas adi-duniawi/kudus sebagai *mysterium tremendum* dan *fascinans*, sebagai rahasia yang membuat manusia sekaligus bergetar dan terpesona, yang sekaligus menakutkan dan mengasyikkan.

tertentu meskipun bisa saja mendapat wujud konkret dari kepercayaan-kepercayaan di tempat masing-masing. Hinduisme sebenarnya bukan satu agama, melainkan alam penghayatan dengan banyak agama dengan banyak sekali perbedaan, namun dipersatukan oleh semacam kerangka dasar dan sebuah tradisi tertulis. Di sini saya tidak akan menguraikan pokok atau kerangka dasar keagamaan Hindu, melainkan sekadar menunjuk pada kekhasan penghayatannya.

Kitab-kitab Suci Hindu, kitab-kitab Veda dan Upanishad, membuka jalan ke pemikiran filosofis mendalam di mana akhirnya segala-galanya dipahami sebagai *satu*. *Dat* paling mendasar adalah *Brahman* yang sebagai *Atman* atau Jiwa meresapi segala-galanya. Ada yang berpendapat bahwa yang sebenarnya ada hanyalah *Brahman* sebagai realitas satu-satunya, sedangkan segala apa yang kelihatan, seluruh alam inderawi, inderawi, adalah *maya*, tipuan belaka.

Namun dalam penghayatan lebih umum, Yang Satu mengungkapkan diri dalam *Trimurti*, dengan tiga wajahnya – yang kemudian juga bisa menjadi tiga dewa – yaitu Brahma, Wisnu, dan Siva. Bagi rakyat biasa, ketuhanan itu terungkap dalam *ribuan dewa dan dewi* yang sebagian kita kenal dari kisah Ramayana dan Mahabharata. Dengan demikian, seluruh realitas terpenuhi oleh kehadiran dimensi adi-duniawi. Dewa-dewi ini merupakan *personifikasi* ketuhanan yang satu, yang begitu abstrak. Melalui dewa-dewi, ketuhanan menjadi *kehadiran* dalam lingkungan hidup nyata. Lingkungan alami kehidupan desa dan kota dihayati sebagai penuh dengan dewa-dewi, roh-roh dan pelbagai kekuatan gaib. Dalam penghayatan ini pun tidak ada alam yang empiris-inderawi saja. Melainkan alam inderawi *adalah* alam penuh kekuatan gaib yang karena itu terus-menerus ditanggapi masyarakat dengan pelbagai ritus dan cara, sesuai dengan adat masing-masing. Dalam penghayatan ini pun alam *adalah* religius.

(2) Dalam agama-agama universal Asia Selatan dan Timur, kesatuan antara alam iderawi dan alam gaib yang khas bagi penghayatan keagamaan aseli sudah retak, meskipun belum seluruhnya pecah. Dalam

religiosiras rakyat, alam pun masih penuh dengan roh-roh dan bersifat gaib. Tetapi, terutama dalam keagamaan para brahmana, sudah dibedakan antara kemajemukan alami yang kita alami dalam kehidupan sehari-hari dan prinsip dasar yang hanya satu, *Brahman.* Kesatuan antara alam pengalaman kita yang berwarna-warni dan dhat paling dasar yang diyakini hanya satu perlu dipikirkan. Misalnya bahwa kemajemukan hanyalah *maya*, kesan, bahwa *Brahman* membuka dan memancarkan diri dalam alam semesta sampai ke kehidupan mikro di sekitar kita. Dikatakan bahwa realitas yang banyak, dewa-dewi dan roh-roh, lalu manusia dan alam raya, merupakan *emanasi,* secara harafiah: aliran, dari dhat satu yang menjadi dasar segala-galanya. Yang Ilahi mengalirkan atau menjabarkan diri menjadi kenyataan yang majemuk. Alam raya, termasuk manusia, merupakan *eksteriorisasi* dhat Ilahi. Dalam semadi, orang seakan-akan kembali ke asal-usul, meskipun dhat itu sendiri, *Brahman,* tidak dapat tercapai. Karena segala-galanya adalah *emanasi Brahman,* maka akhirnya segala-galanya adalah satu, cita-cita tertinggi filsafat segala zaman.

Penghayatan ketuhanan ini juga disebut *monisme*, pandangan bahwa segala-galanya adalah satu, bahwa hanya ada satu *substansi*, bahkan kemajemukan merupakan *maya*, atau harus kembali masuk ke dalam asal-usul. Pluralitas yang kita lihat sebenarnya tidak nyata. - Namun perlu dicatat bahwa dalam lingkungan keagamaan Hindu itu juga ada penghayatan-penghayatan yang tidak lagi monistik, melainkan mendekati keagamaan personal, seperti misalnya *agama bhakti* di mana cinta kasih kepada Krishna merupakan intinya.

3. Buddhisme

(1) Buddhisme lahir di India dan dari latar belakang penghayatan agama Hindu. Namun Buddhisme secara dialektis betul-betul lain dari Hinduisme. Dalam Buddhisme, dewa-dewi Hinduisme tidak berperan sama sekali. Dan Buddhisme menolak sistem kasta (barangkali itulah sebabnya Buddhisme diusir dari India, tanah kelahirannya). Salah satu

perbedaan khas antara Buddhisme dan "Hinduisme" adalah bahwa Buddhisme berdasarkan sebuah *ajaran* bulat dan lengkap, sedangkan kitab-kitab suci Hinduisme berupa pelbagai ceritera, ajaran, dan mitos. Ajaran itu adalah ajaran Sang Buddha (560-480 s.M.), pangeran Sidharta Gautama yang menjadi "Buddha" ("Sang Tercerahkan") karena memperoleh pencerahan. Ajaran Sang *Buddha* kemudian menyempal dalam pelbagai aliran seperti Buddhisme Mahayana, Buddhisme Teravada, dan Buddhisme Tantri. Penghayatan ketuhanan dalam Buddhisme adalah menarik. Sang Buddha sendiri justru tidak bicara tentang Tuhan dan dalam ajarannya dewa-dewi tidak memainkan peranan. Maka kadang-kadang Buddhisme, terutama dalam bentuk Teravada, disebut ateis.

Namun sebutan itu yang oleh kebanyakan penganut Buddhisme sendiri ditolak kiranya kurang tepat. Pertama tentu, karena kata modern ateis dan ateisme dipakai untuk sikap dasar hidup yang menolak dimensi gaib. Yang ada bagi si ateis modern hanya dunia dangkal yang kelihatan dan perasaan-perasaan kita sehari-hari. Di luarnya, dan sesudah kehidupan ini, tidak ada apa-apa. Tetapi Buddhisme justru membuka makna kehidupan yang tidak tercapai apabila manusia mengikuti nafsu dan perasaan biasa saja. Buddhisme juga percaya bahwa eksistensi manusia melampaui keberadaannya di dunia ini. Jadi Buddhisme tidak ateis. Buddhisme menawarkan pembebasan, pembebasan dari keterikatan pada mekanisme karma yang terungkap dalam keinginan-keinginan dan nafsu-nafsu manusia.

Dan, kedua, apabila Sang Buddha diam tentang Tuhan, itu bukannya karena Ia menolak "ketuhanan" dan dewa-dewi. Melainkan yang ditegaskan olehNya adalah bahwa bukan segala macam teori dan devosilah yang membebaskan manusia, melainkan kalau ia mengambil sikap nyata yang membebaskannya dari roda keterikatan pada nafsu dan keinginan-keinginan tak teratur. Sang Buddha seakan-akan mengatakan: *Lakukan!* Lakukan apa? Lakukan pelepasan dari segala keinginan, dengan menjadi baik, positif, dengan bertapa seperlunya (tetapi bukan

secara berlebihan dan fanatik karena itu justru akan merupakan pamrih baru). Meminjam cara melihat Karen Armstrong, Sang Buddha dalam ajarannya mengandaikan suatu ketuhanan yang lain dari segala benda dan pengada di lingkungan kita. Kalau dewa-dewi Hindu mirip dengan manusia (seperti menjadi sangat jelas dalam *wayang* Jawa yang memang sudah tidak menghayati lagi keagamaan India), maka Sang Buddha *diam* terhadap ketuhanan. Dalam sikap diam itu, Buddhisme sebenarnya tidak sendirian. Baik spekulasi Hindu tertinggi, maupun mistik agama-agama Abrahamistik memahami berul bahwa akhirnya manusia berhadapan Tuhan hanya bisa diam saja. Jangan sampai kalau kita bicara dengan terlalu enteng tentang Tuhan, kita memahaminya sebagai salah satu pengada di antara para pengada lain, kendati pun yang tertinggi. Maka dari itu, baik filsafat Islam maupun filsafat Kristiani paham bahwa bicara tentangTuhan harus dengan *via negativa* ("jalan negatif"). Artinya, kita sebenarnya hanya dapat mengatakan apa yang *tidak* dapat dikatakan tentang Tuhan, daripada mengatakan sesuatu tentangNya. Dalam penghayatan rakyat Buddhis, selain ajaran Sang Buddha itu, juga terdapat banyak sekali devosi terhadap Sang Buddha sendiri, terhadap pelbagai *Bodhisattva* dan pelbagai dewa dan dewi lokal.

(2) Maka apabila Sang Buddha diam tentang ketuhanan dan mengajar kepada para muridnya untuk memusatkan segala perhatian pada *perbuatan*, yaitu *pelepasan* dari segala pamrih, diam itu jangan diartikan sebagai ateisme, melainkan sebagai penghayatan Tuhan menurut *via negativa*. Menurut Sang Buddha, manusia hendaknya secara rendah hati melakukan apa yang dapat dilakukannya. Sudahlah. Segala spekulasi tentang "Tuhan", tentang dewa-dewi, hanyalah *pamrih* saja.

Barangkali kita boleh mengatakan bahwa Yang Ilahi dihayati sebagai rahasia yang *dibiarkan saja* dengan bersikap diam berhormat. Manusia hendaknya *melakukan* apa yang dapat dilakukan, demi pembebasannya dari roda karma. Maka makna hidup bagi umat Buddhis bernada *etis*.

4. Keagamaan Tionghoa

(1) Di sini bukan tempatnya untuk masuk ke dalam ajaran-ajaran Kong-fu-tzu, Lao-tze, dan lain guru-guru yang ajarannya begitu berpengaruh dalam membentuk budaya bangsa-bangsa Tiongkok serta merupakan, bersama dengan Buddhisme, pelbagai kerangka religiositas Tionghoa. Saya membatasi diri pada tiga penghayatan ketuhanan saja yang saling melengkapi dan yang, dengan nada dan arti yang cukup berbeda menurut masing-masing aliran, dapat dianggap khas bagi *pola* religiositas Tionghoa.

Yang pertama adalah kesadaran akan pentingnya *keselarasan kosmis*. Apabila semua unsur di alam raya, alam dan manusia, rakyat dan para pemimpin, berada pada tempatnya masing-masing, masyarakat akan selamat. Masing-masing unsur seperti dalam kehidupan berkeluarga, pekerjaan, juga benda-benda perlu hidup sesuai dan makna nama atau *kanji* masing-masing agar semuanya selamat. Langitlah yang merupakan pancaran dan acuan keselarasan atau harmoni kosmis: Dengan melihat matahari, bulan, dan bintang-bintang beredar dalam keteraturan abadi, manusia tahu apa itu selaras. Ilmu falak membantu manusia untuk mengatur kehidupannya, lebih-lebih kehidupan politik, menurut keselarasan alam semesta itu. Selaras berarti selamat. Maka di sini, ketuhanan dihayati sebagai dasar dan makna segala-galanya sehingga manusia perlu menempatkan diri dalam posisi tepat terhadapnya. Apabila ia mencapai keselarasan – yang selalu bersifat sosial: ya keluarga, ya kerajaan – ia terdukung oleh medan kekuatan adi-duniawi yang mendasari segala-galanya dan terlihat dalam tatanan alam raya.

Unsur kedua dapat kita lihat berkaitan dengan penghayatan keselarasan, yaitu *hormat terhadap nenek moyang*. Dengan menghormati nenek-moyang, manusia Tionghoa memasukkan diri ke dalam ikatan dengan mereka melalui zaman dan karena itu ke dalam keselarasan keseluruhan.

Unsur ketiga adalah kepercayaan bahwa di belakang segala kejadian di alam raya terdapat *dao*, "jalan" atau hukum dan sumber segala-galanya. *Dao* itu tidak tertangkap oleh nalar, melainkan hanya dalam semadi. Setiap orang mempunyai *dao*-nya. Adalah tugas hidupnya untuk menemukannya. Apabila ia menemukannya, ia mencapai identitas dengan dirinya sendiri dan sekaligus berada dalam konstelasi tepat terhadap kekuatan-kekuatan alam raya. Di sini, ketuhanan dihayati dalam keyakinan bahwa hidup setiap orang dapat menemukan tempatnya di alam raya yang betul, yaitu dengan menemukan *dao*. *Dao* menentukan apakah orang itu berhasil menjadi dirinya sendiri. Apabila *dao* itu ditemukan – ada juga yang mengatakan bahwa *dao* tidak dapat dicapai, tetapi selalu harus *dicari*, – ia sungguh-sungguh mantap dalam semua dimensi, apa pun yang terjadi. Jadi di sini pun manusia tidak sekadar berhadapan dengan segala macam masalah dan tantangan setiap hari, baik dari luar maupun dari dalam diri sendiri, melainkan ada suatu acuan yang mantap, sebuah kebenaran "eksistensial", sebuah orientasi yang memang benar total, dan manusia yang menemukannya – di mana lalu pelbagai guru mengajarkan pelbagai cara untuk menemukan *dao* itu – adalah sampai pada tujuannya.

Suatu kekhasan ketiga religiositas Tionghoa adalah penghayatan segala-galanya dalam perspektif *Yin* dan *Yang*. *Yin* adalah prinsip keperempuanan, *Yang* prinsip kelaki-lakian. *Yang* mewujudkan sikap aktif, langit, kekuatan; *Yin* sikap pasif, bumi, kerelaan. Segala apa yang ada terdiri atas dua prinsip itu. Dua prinsip ini bersumber dalam *dao*.

(2) *Keagamaan Tionghoa* seakan-akan berjalan di dua dimensi. Dalam dimensi kesadaran sehari-hari – yang tidak dibicarakan di sini – rakyat berdoa dan mohon bantuan sekian banyak dewa dan dewi, roh-roh, tokoh sejarah, nenek-moyang. Tetapi di tingkat kesadaran lebih mendalam kehidupan dihayati berlangsung dalam acuan pada keselarasan alam raya yang, karena itu, selalu harus dipastikan kembali oleh para pemimpin, misalnya dengan mengamati bintang-bintang. Keselarasan itu adalah *dao* yang harus dicari bagi dirinya sendiri oleh setiap orang, itu

pun dalam menemukan tempamya dalam masyarakat dengan kewajiban-kewajibannya. Penghayatan ini memiliki nada etis yang menonjol.

5. Dualisme

(1) Unsur-unsur dualistik terdapat dalam banyak agama. Di Tionghoa, realitas dihayati sebagai terdiri atas prinsip *Yin* dan *Yang*. Menurut agama Mesir kuno, bagian Selatan diwakilkan oleh dewa *Seth*, bagian Utara oleh dewa *Horus*. Religiositas Babylon kuno ditentukan oleh dualisme antara langit dan bumi yang sepadan dengan dualisme antara laki-laki dan perempuan, di mana dewa *Apsu* mewakili langit dan dewi *Tiamat* mewakili bumi.

Namun *dualisme* dalam arti yang sebenarnya adalah lebih tajam. Menurut dualisme ini, realitas berdasarkan *dua prinsip* yang tidak tergantung satu sama lain, yang juga tidak bersama-sama mewujudkan keselarasan (seperti *Yin* dan *Yang*), melainkan saling berlawanan. Apa yang terjadi di dunia adalah akibat atau ungkapan *konflik* antara dua prinsip itu. Dualisme adalah kepercayaan yang bersumber dalam pengalaman tentang polaritas dan konflik. Ada pertentangan antara terang dan gelap, langit dan bumi, keperempuanan dan kelaki-lakian, tubuh dan jiwa, baik dan jahat.

Sebagai kepercayaan eksplisit dualisme jarang muncul. Dualisme "klasik" terwujud adalah agama Persia kuno, *agama Zoroaster* atau *agama Parsi* yang sekarang masih ada di India. Dalam agama itu terang dan gelap, jiwa dan badan, serta baik dan buruk, dihubungkan satu sama lain sedemikian rupa hingga ada dua prinsip asali saling berhadapan, penguasa terang, *Ahura Mazdah*, dan penguasa malam, *Ahriman*. Dualisme itu dalam abad ke-3 SM masuk ke dunia Barat dalam bentuk *Manikeisme* yang mencampurkan unsur-unsur agama Zoroaster, agama Kristiani, dan Buddhisme. Kejadian-kejadian di dunia dipahami sebagai perang antara kekuatan terang-rohani dan gelap-jasmani.

(2) Dualisme merupakan kebalikan dari *monisme*. Monisme menghadapi masalah bagaimana menjelaskan pluralitas. Sebaliknya, dualisme, dengan *dua* prinsip dasar, dapat menjelaskan kenyataan kemajemukan dalam dunia dengan lebih mudah. Apalagi kemajemukan yang kita alami cenderung terbagi dalam unsur-unsur yang saling berhadapan, bertentangan, yang *pro* dan *kontra*, *baik* dan *buruk*, dan seterusnya. Manusia menghayati diri sebagai *medan pertempuran* antara dua prinsip itu.

6. Agama-agama Abrahamistik

(1) Di tengah-tengah sebuah masyarakat yang pola penghayatan ketuhanannya sama dengan agama-agama aseli dan agama rakyat di India (dan hampir di seluruh dunia) muncul penghayatan yang sangat khas dan berlainan:[6] Suatu tradisi yang meyakini sebuah peristiwa unik sebagai dasarnya: Allah, *Yahweh*, memanggil nenek-moyang mereka, Abraham. Penghayatan itu baru. Bukan lagi seluruh suasana alami masyarakat sarat dengan unsur-unsur gaib yang lalu dipersonifikasikan dalam dewa-dewi dan roh-roh tertentu. Melainkan Abraham merasa telah dipanggil *secara pribadi* oleh Tuhan yang namanya Yahweh. Yahweh memilih Abraham dan menyuruhnya pergi ke tempat lain di mana sebetulnya ada dewa-dewi lokal juga. Dan Yahweh itu bertanggungjawab atas Abraham.

Penghayatan yang sama akan dimiliki seluruh bangsa Israel. Bangsa itu merasa diantar secara pribadi, "dengan tangan terentang", oleh Yahweh ke luar dari negeri Mesir. Yahweh mengadakan perjanjian dengan bangsanya, menyertainya selama 40 tahun dalam pengembaraannya di padang gurun dan akhirnya mengantarnya ke dalam tanah yang dijanjikan kepadanya. Yahweh kemudian memperhatikan, membimbing serta bertanggungjawab atas bangsa itu secara personal.

---

[6] Namun keunikan keyakinan religius Israel jangan dipahami bak kilat di tengah malam. Bernhard Lang (*The Hebrew God: Portrait of an Ancient Deity*, London: Yale University Press 2002) memperlihatkan bagaimana iman akan Yahwe berkembang dalam proses komunikasi erat dengan budaya-budaya sekelilingnya.

Yahweh semula belum Allah satu-satunya. Tetapi dewa-dewi lain tidak berarti dibanding denganNya. Yahweh, itulah yang baru, *tidak lagi terikat pada tempat tertentu.* Ia adalah *Tuhan atas bangsa-bangsa* dan *atas sejarah*, Ia mempunyai sebuah rencana keselamatan dan akan melaksanakannya. Ia mengadakan hubungan *personal* dan *dialogis* dengan bangsaNya. Ia menjaganya dengan cemburu. Dan sesudah bangsa Israel, atau yang tinggal daripadanya, bangsa Yahudi, kehilangan kenisah di Yerusalem dan tanah fisik yang diberikan kepadanya, bangsa itu mulai menyadari bahwa Yahweh bukan banya satu-satunya Tuhan Israel, melainkan satu-satunya Allah. Yahweh adalah Allah yang Maha Esa. Bangsa Yahudi menjadi *monoteis.* Dewa-dewi bukan hanya tidak berkuasa atas mereka, melainkan *tidak ada.* Tak ada dewa di samping Yahweh. Dari kepercayaan bahwa hanya Yahwehlah Tuhan Israel, umat Yahudi mulai percaya bahwa Allah hanyalah satu, Yahweh. Penghayatan Yang Ilahi sebagai Allah Yang Esa kemudian mendasari dua agama monoteis besar yang menyempal dari rumpun Yahudi, agama Kristiani dan agama Islam.

(2) Dengan Abraham muncul penghayatan ketuhanan baru dalam umat manusia yang kemudian akan menjadi penghayatan khas tiga agama Abrahamistik: Agama Yahudi, agama Kristiani, dan agama Islam. Ada tiga unsur yang mencolok:

Pertama, unsur *personal.* Yahweh memanggil seseorang dan memulai sebuah rencana keselamatan. Yahweh mengikat diri secara pribadi untuk menyelesaikan karya penyelamatan itu. Untuk itu, diadakan *perjanjian* antara Yahweh dan manusia. Yahweh bukan dewa lokal dan meskipun Ia menguasai hujan, angin, dan matahari, dapat membuat air mengalir dan memberikan makanan kepada bangsanya, namun Ia tidak terkait dengan kekuatan-kekuatan di alam itu, melainkan dengan bebas memakainya. Secara personal, Ia memilih orang dan bangsa tertentu dan *berdialog* dengannya. Orang bisa secara pribadi berdoa kepadanya, mengeluh kepadanya, bahkan mengajukan kritik kepadaNya (Ayub).

Kedua, Yahweh adalah *satu-satunya Tuhan.* Melalui kepercayaan bahwa hanya Yahwehlah Tuhan bangsa Israel, dan dewa-dewi lain tidak perlu, bahkan tidak boleh diperhatikan, bangsa Israel sampai pada pengertian bahwa *hanya Yahwehlah Tuhan dan tak ada ilah lain.* Israel menemukan *monoteisme.*

Ketiga, Yahweh bertahta *di atas* langit dan bumi, Ia bukan bagiannya. Ia tidak terurai ke dalam alam raya dan alam bumi, melainkan ia *menciptakan* langit dan bumi. Yahweh itu *transenden,* Ia *Allah.* Ada perbedaan tak terjembatani antara *Chalik* dan *makhluk,* antara ciptaan dan yang menciptakannya, antara alam raya dan Allah.

II. Refleksi Filosofis

Apabila kita memperbandingkan pola-pola penghayatan ketuhanan itu, kita dapat membedakan *tiga penghayatan dasar* terhadap ketuhanan dan *tiga pasang ciri* yang saling berlawanan.

(1) Tiga penghayatan dasar adalah *monisme, dualisme,* dan paham ketuhanan *transenden.* Kita bahkan dapat menarik suatu gatis geografis. Garis batas di mana paham-paham itu bertemu adalah sungai Indus (di Pakistan). Di sebelah Timurnya penghayaran akan kesatuan segala-galanya menjadi dasar penghayatan ketuhanan – meskipun dalam budaya Tionghoa unsur keduaan ada, namun keduaan justru membangun *keselarasan.* Keyakinan bahwa akhirnya kesatuan yang harus mendasari kemajemukan merupakan keyakinan filsafat paling kuno.

Di sebelah Barat sungai Indus bukan keselarasan, melainkan *konflik* dan *kemajuan* yang menjadi pengalaman yang mewarnai penghayatan ketuhanan. Maka dalam Filsafat "Barat" (yang bukan "Barat" modernitas) ketuhanan dicoba ditentukan sebagai realitas *dualistik* maupun sebagai *Allah transenden.* Paham dualistik adalah konfliktif. Prinsip terang dan prinsip gelap bukannya bersama-sama mewujudkan keselarasan, melainkan mereka berperang satu lawan yang lain. Perang itu

juga melibatkan manusia yang selalu merasa tertarik ke salah satu sudut. Barangkali dapat dikatakan bahwa paham dualistik lebih dapat menampung pengalaman-pengalaman negatif manusia: Penderitaan yang tanpa arti, kejahatan yang tidak masuk akal, kerusakan yang kelihatan percuma. Realitas dirasakan sebagai medan pertempuran. Pemecahan konflik itu bukan kemenangan Yang Baik atas Yang Jahat, melainkan bahwa manusia melepaskan diri dari kejasmanian yang secara hakiki terikat pada Prinsip Kegelapan dan mencapai eksistensi yang murni rohani. Penghinaan terhadap yang jasmani sejak *manikeisme* menjadi salah satu ciri filsafat maupun teologi di Eropa Kristiani – pemikiran Islam tidak pernah tertular olehnya dan tidak mengenal tendensi-tendensi spiritualistik-anti-tubuh – dan misalnya muncul dengan kuat dalam filsafat Descartes yang melawankan pikiran *(res cogitans)* terhadap realitas beruang *(res extensa)*. Atau, ambil filsafat dualistik John Eccles yang dikembangkannya berdasarkan konsepsi Karl Popper tentang tiga dunia.[7] Jadi, meskipun dualisme sebagai sistem filsafat dan agama jarang muncul dalam sejarah, namun sebagai tendensi dualisme merupakan aliran maupun kecenderungan dalam pemikiran Eropa-Barat sampai sekarang.

Kalau *monisme* dan *dualisme* sarat dengan pemikiran filosofis, maka paham *ketuhanan transenden* tidak bersumber pada spekulasi filosofis, melainkan berdasarkan *pengalaman* bangsa Israel. Pengalaman bahwa bangsa itu dipimpin dan dibimbing secara personal melalui suatu sejarah yang terentang antara janji-janji Yahwe kepada Abraham dan

---

[7] Eccles, John C. 1979, Popper/Eccles, 1977. Betapa dualisme menguasai sebagian besar filsafat Barat, diperlihatkan oleh John O'Manique dalam *"The Origins of Justice"* (O'Manique 2002). Seperti diperlihatkannya, hampir seluruh etika Barat, seluruh tradisi dari Plato dan Aristoteles, melalui Hobbes dan Kant, sampai dengan Rawls dan Nozik, memahami moralitas, khususnya keadilan dan pengertian-pengertian sebagai hak dan kewajiban, sebagai usaha roh untuk membendung kodrat alami manusia yang diandaikan egois dan brutal. O'Manique memperlihatkan bagaimana dalam perspektif evolusi perkembangan moralitas dan hukum dapat dimengerti seperti uraian perkembangan manusia yang seimbang.

bangsa Israel di padang gurun sampai ke harapan pada pemenuhannya oleh penyelamatan Ilahi oleh Yahwe. Pengalaman itu membuat Israel, di satu pihak, kebal terhadap *monisme*: Di mana ada hubungan *dialogal* – Yahweh menyapa Abraham, Musa, dan para nabi Israel, – tidak mungkin ketuhanan dihayati sebagai pancaran alam raya. Tetapi *dualisme* pun kandas pada pengalaman itu, karena Yahweh membuktikan diri sebagai Tuhan dan pemenang terhadap lawan-lawan bangsa Israel; dalam iman Yahudi Yahweh dipercayai sebagai Tuhan yang tak ada kekuatan yang sepadan denganNya.

(2) Tiga pasang *ciri* penghayatan ketuhanan yang muncul dalam agama-agama dan filsafat Timur kuno adalah *transendensi* lawan *imanensi*, paham *penciptaan* lawan paham *emanasi*, dan ketuhanan *personal* berhadapan dengan *dhat impersonal*.

1. Dalam agama-agama asli dan agama-agama "Timur", Yang Ilahi adalah *imanen*, artinya ketuhanan bukannya terpisah dari alam, melainkan alam diresapi olehnya. Karena Yang Ilahi imanen dalam alam, alam dan seluruh alam raya bersifat *numinus*. Sedangkan dalam agama-agama Abrahamistik, Allah itu *transenden*, Ia "mengatasi" atau "melampaui" alam raya. Ia sedikit pun tidak tercampur dengannya. Alam dan alam raya *tidak numinus*, melainkan murni duniawi, biasa, seadanya. Matahari dan bulan yang umumnya dianggap dewa atau dewi, bagi bangsa Israel hanyalah lampu untuk membikin terang siang dan malam hari (Gen. 1, 14), tak ada sesuatu yang mistik padanya. Paham Allah transenden merupakan *dasar sekularisasi* dalam arti yang sebenarnya: Yang alami dianggap alami, yang duniawi duniawi, dan hanya Allah sendiri – yang tidak tercampur dengan sesuatu yang alami – adalah sakral.

2. Karena Allah itu dihayati sebagai *transenden*, hubunganNya dengan dunia dan alam raya tidak mungkin dipahami sebagai penguraian diri atau *emanasi* Yang Ilahi. Transendensi dengan paling tajam terungkap dalam paham *penciptaan*. Tuhan *menciptakan* "langit dan bumi" dan segala isinya. Tuhan sudah ada "sebelum langit dan bumi", Ia tidak

kekurangan sesuatu apa pun tanpa langit dan bumi. Seluruh realitas bukan-Ilahi adalah ciptaan dan sepenuhnya tergantung dari kehendak Sang Pencipta. Sedangkan agama-agama imanentisme memahami hubungan antara dunia pengalaman dengan dhat dasar sebagai *emanasi* (harafiah: "mengalir ke luar") atau kelahiran Yang Ilahi. Dhat asali mengeksteriorisasikan diri, mengalir ke luar dari dirinya sendiri, jadi terurai ke dalam realitas yang sekaligus memuatnya. Paham *emanasi* adalah padanan *imanensi*. Menurut pandangan *dualisme* pun dunia dan manusia tidak diciptakan, melainkan seakan-akan diandaikan sudah ada, lalu menjadi rebutan antara prinsip terang dan prinsip gelap.

3. Semua penghayatan yang tidak menghayati ketuhanan secara transenden, juga *tidak* mencapai paham *personal* tentangnya. Yang Ilahi dipahami sebagai kekuatan *impersonal* yang bukannya "bertindak" berdasarkan pengetahuan dan kehendaknya sendiri, melainkan ber"-emanasi" dan "berkembang" atau "hidup" dan "berirama". Ketuhanan merupakan *kekuatan*, bukan persona. Oleh karena itu juga tidak ada eksistensi personal manusia sesudah kematian. Manusia – barangkali sesudah sekian kali lahir kembali agar semakin lepas dari kelekatannya pada alam kasatmata – *lebur* dalam sat dasar seperti setetes air dalam air samudera raya. – Sebaliknya Tuhan transenden secara hakiki bersifat *personal*. Artinya, ketuhanan dipahami sebagai Tuhan yang berpengetahuan dan berkemauan, yang memperhatikan bangsanya, yang membimbing manusia, bahkan setiap orang secara pribadi. Tuhan personal tidak mungkin dimanipulasi melalui segala macam mantra dan ritus, tetapi manusia dapat *berdoa* kepadaNya, ia dapat memintakan sesuatu, ia yakin bahwa Tuhan mendengarkannya. Hubungan antara Tuhan dan manusia bersifat *dialogal*, dan sikap paling mendalam yang diharapkan dari manusia adalah penyerahan dalam cinta penuh dengan hormat.

kekurangan sesuatu apa pun tanpa langit dan bumi. Seluruh realitas bukan-Ilahi adalah ciptaan dan sepenuhnya tergantung dari kehendak Sang Pencipta. Sedangkan agama-agama imanentisme memahami hubungan antara dunia pengalaman dengan dhat dasar sebagai *emanasi* (harafiah: "mengalir ke luar") atau kelahiran Yang Ilahi. Dhat asali mengeksteriorisasikan diri, mengalir ke luar dari dirinya sendiri, jadi terurai ke dalam realitas yang sekaligus memuatnya. Paham *emanasi* adalah padanan *imanensi*. Menurut pandangan *dualisme* pun dunia dan manusia tidak diciptakan, melainkan seakan-akan diandaikan sudah ada, lalu menjadi rebutan antara prinsip terang dan prinsip gelap.

3. Semua penghayatan yang tidak menghayati ketuhanan secara transenden, juga *tidak* mencapai paham *personal* tentangnya. Yang Ilahi dipahami sebagai kekuatan *impersonal* yang bukannya "bertindak" berdasarkan pengetahuan dan kehendaknya sendiri, melainkan ber"-emanasi" dan "berkembang" atau "hidup" dan "berirama". Ketuhanan merupakan *kekuatan*, bukan persona. Oleh karena itu juga tidak ada eksistensi personal manusia sesudah kematian. Manusia – barangkali sesudah sekian kali lahir kembali agar semakin lepas dari kelekatannya pada alam kasatmata – *lebur* dalam sat dasar seperti setetes air dalam air samudera raya. – Sebaliknya Tuhan transenden secara hakiki bersifat *personal*. Artinya, ketuhanan dipahami sebagai Tuhan yang berpengetahuan dan berkemauan, yang memperhatikan bangsanya, yang membimbing manusia, bahkan setiap orang secara pribadi. Tuhan personal tidak mungkin dimanipulasi melalui segala macam mantra dan ritus, tetapi manusia dapat *berdoa* kepadaNya, ia dapat memintakan sesuatu, ia yakin bahwa Tuhan mendengarkannya. Hubungan antara Tuhan dan manusia bersifat *dialogal*, dan sikap paling mendalam yang diharapkan dari manusia adalah penyerahan dalam cinta penuh dengan hormat.

Penutup

Tinjauan sederhana terhadap pola-pola utama penghayatan ketuhanan di umat manusia memperlihatkan betapa besar variasi penghayatan umat manusia terhadap ketuhanan itu. Yang mencolok bahwa tidak ada wilayah dan masyarakat yang tidak dalam salah satu bentuk menghayati ketuhanan. Seperti dijelaskan oleh Louis Leahy [1993, 44 ss.] kenyataan ini memang *tidak* membuktikan bahwa mesti ada Tuhan. Namun bagaimana pun juga, mengingat bahwa yang *langsung* ada dalam lingkup pengalaman manusia hanyalah alam inderawi dan alam batin masing-masing sendiri, *universalitas* penghayatan ketuhanan cukup mengherankan. Pendapat bahwa kepercayaan akan ketuhanan menandakan tahap perkembangan manusia yang secara intelektual belum dewasa, akan dibahas dalam bab berikut. Tinggal dicatat bahwa *transendensi* dan *imanensi* Yang Ilahi yang sering dianggap saling mengecualikan sebetulnya tidak boleh dipertentangkan satu sama lain, melainkan dua-duanya hakiki bagi pengertian tentang hubungan antara Yang Ilahi dan alam raya (lihat bab 8). Namun berikut ini kita akan melihat bahwa dengan menyingsingnya modernitas, penghayatan ketuhanan masuk ke dalam krisis.

BAB 3

Modernitas: Skeptisisme Tentang Ketuhanan

Pengantar

Dalam bab dua kita telah melihat keanekaan cara manusia menghayati ketuhanan. Namun ada satu kenyataan yang berlaku dalam semua budaya yang beraneka penghayatan itu: Tak ada budaya besar yang tidak berketuhanan. Dalam bentuk-bentuk yang cukup berbeda semua budaya teresapi oleh suatu keyakinan – keyakinan yang sedemikian mendasar sehingga tidak harus khusus dijelaskan – bahwa hidup mereka dalam lingkungan alami dan sosial tidak bermakna, bahkan tidak akan dapat dimengerti, kecuali mereka dan lingkungan itu ditempatkan ke dalam wawasan dimensi adi-duniawi. Bahwa dalam sejarah filsafat India dan barangkali juga di Yunani ada satu dua orang yang tidak percaya akan Tuhan – dan hal itu sering kali hanya berarti: mereka tidak dapat percaya pada dewa-dewi keagamaan di sekitar mereka – tidak mengubah kenyataan bahwa *ateisme* tidak terdapat dalam budaya-budaya itu. Lebih-lebih ateisme dalam arti bahwa orang hanya mengakui realitas inderawi fisika-kimia dangkal, tanpa latar belakang "gaib" atau "rohani" sama sekali.

Namun situasi itu berubah dengan munculnya modernitas. Modernitas sebagaimana menjadi kenyataan di Eropa sejak abad ke-17 mulai meragukan ketuhanan. Reformasi Protestan abad ke-16 sudah menolak banyak klaim Gereja. Dalam abad ke-17 *empirisme* menuntut agar segala pengetahuan mendasarkan diri pada *pengalaman inderawi*. Pada akhir abad ke-18 muncul filosof-filosof *materialis* pertama yang mengembali-

kan keanekaan bentuk kehidupan, termasuk manusia, pada materi dan menolak alam adi-duniawi. Dalam abad ke-19 dasar-dasar ateisme filosofis dirumuskan oleh Feuerbach, Marx, Nietzsche dan, dari sudut psikologi, Freud. Pada saat yang sama ilmu-ilmu pengetahuan mencapai kemajuan demi kemajuan. Pengetahuan ilmiah dianggap harus menggantikan kepercayaan akan Tuhan. Akhirnya, di abad ke-20, filsafat untuk sebagian besar menyangkal kemungkinan mengetahui sesuatu tentang hal ketuhanan, sedangkan dalam masyarakat sendiri ketuhanan semakin tersingkir oleh keasyikan budaya konsumistik. Sebagai akibat, manusia modern menjadi skeptis tentang ketuhanan kalau ia tidak menyangkalnya sama sekali sebagai mitos.

Maka apabila seseorang, atau sekelompok orang, tetap yakin akan adanya Tuhan, mereka mau tak mau harus menghadapi tantangan skeptisisme modernitas itu. Mereka ditantang untuk mempertanggungjawabkan iman mereka, mereka perlu memperlihatkan bahwa percaya pada Allah bagi manusia modern pun bukan suatu sisa takhayul zaman dulu, melainkan sesuatu yang masuk akal, yang secara nyata memberdayakan dalam menanggulangi masalah dan tantangan kehidupan. Berikut ini pertama diuraikan *perjalanan* ke permulaan modernisasi; perjalanan itu adalah perubahan dari *paradigma teosentris* ke *paradigma antroposentris*, melalui *humanisme* dan *Renaissance*. Modernitas dalam atti sebenarnya mulai tinggal landas melalui *rasionalisme* dan *masa Pencerahan* yang akhirnya disusul oleh *penolakan* terhadap ketuhanan atas nama *kemajuan* yang sendiri dikaitkan dengan *kemenangan pandangan dunia ilmiah*. Dengan demikian, kita sekaligus pindah ke alam budaya Eropa karena budaya itulah yang melahirkan skeptisisme tentang ketuhanan.

I. Dari Teosentrisme ke Antroposentrisme

Salah satu perubahan terbesar dalam perspektif manusia tentang dirinya sendiri berlangsung di Eropa antara abad ke-13 dan ke-17. Di Abad

Pertengahan (yang intinya di Eropa berlangsung dari abad ke-10 sampai dengan abad ke-15 dan yang memuncak dalam abad ke-13) manusia memandang segala apa dari sudut *Allah*. Apa pun dipertanyakan dari sudut bagaimana kaitannya dengan Allah yang menciptakan, mengarahkan, mempertahankan, dan menyelamatkan manusia dan seluruh alam raya. Tetapi 400 tahun kemudian manusia menjadi titik acuan manusia. Apa pun dipertanyakan dari sudut manusia, termasuk Tuhan. Inilah peralihan dari *paradigma teosentris* (dari kata *paradigma* = contoh/model, *theos* = Allah, dan *centrum* = pusat) ke *paradigma antroposentris* (*anthropos* = manusia). Untuk memahami skeptisisme modernitas tentang ketuhanan kita harus memahami peralihan paradigma itu.

1. Biji-biji wawasan baru di Abad Pertengahan

Jauh sebelum *Renaissance*, biji-biji wawasan baru sudah kelihatan dengan jelas. Di Abad Pertengahan ada dua unsur yang mencolok. Yang pertama adalah *pertentangan antara kaisar dan paus*. Kaisar, itulah "raja para raja", penguasa tertinggi "Kerajaan Suci Romawi Berbangsa Jerman" yang mengklaim mengatasi semua raja Eropa dan menjadi penerus kekaisaran Romawi Latin (kekaisaran Romawi Yunani masih berkuasa terus di Konstantinopel sampai tahun 1453). Pada tahun 800 M., kaisar Jerman pertama, Karl Agung (Charles Magne, 747-814), raja suku Jerman Frank, dimahkotai oleh Paus, Uskup Roma, Batrik Kristianitas Barat dan Uskup tertinggi ("Paus") seluruh Kristianitas sebagai "kaisar Romawi". Selama seluruh Abad Pertengahan dua penguasa itu, kaisat sebagai penguasa duniawi, dan paus sebagai penguasa rohani, saling bergantungan, bersaing, dan berebutan kekuasaan. Tontonan selama berabad-abad ini membuat jelas juga bagi rakyat biasa bahwa ada perbedaan antara wilayah "dunia" dan wilayah "Ilahi".[8] Meskipun pendapat-

[8] Perkembangan di kekaisaran Roma Timur (Konstantinopel) dan kemudian di "Roma Ketiga", Moskwa, berbeda: Kaisar di sana selalu menguasai Gereja. Maka sistem itu juga disebut "sesaro-papisme": Sesar/kaisar seakan-akan juga menjadi paus ("papa").

pendapat sangat berbeda tentang di mana letak batas kekuasaan kaisar dan kekuasaan paus, akan tetapi bahwa pada dasarnya kaisar mempunyai wewenang atas keadaan "duniawi" dan paus atas "hal-hal surgawi" diterima oleh semua. Kesadaran inilah akar paham negara sekuler modern, negara sebagai kenyataan manusiawi dan duniawi yang tidak ada kesakralan dan yang harus dijalankan menurut pertimbangan-pertimbangan nalar.

Unsur kedua sangat penting bagi perkembangan intelektual Eropa (tepatnya bagi Eropa "Latin", Eropa di mana bahasa Latin menjadi bahasa ilmiah, berlainan dengan wilayah Gereja Ortodoks yang memakai bahasa Yunani dan kemudian bahasa Slavia kuno, wilayah yang sekarang termasuk Russia, Ukraina, Rumania, Bulgaria, Serbia, dan Yunani) adalah diterimanya *filsafat Aristoteles* sebagai kerangka filsafat utama di Eropa Barat. Sebagaimana dicatat Karen Armstrong [1993, 201], adalah "ironis bahwa orang-orang Kristen Barat masuk ke dalam falsafah persis pada saat orang-orang Yunani dan Muslim mulai tidak percaya lagi padanya". Baru filsafat Aristoteles – yang sangat "duniawi" kalau dibandingkan dengan filsafat Plato – memungkinkan kaum intelektual Barat, dengan dirintis oleh *Thomas Aquinas*, membedakan antara *pendekatan filosofis* dan *pendekatan teologis*. Dengan Thomas Aquinas pemikiran yang semata-mata mengandalkan *nalar*, jadi yang tidak lagi mencari jawaban atas segala pertanyaan dalam Kitab Suci, mulai berkembang.

2. Humanisme

Satu abad kemudian, dalam Italia abad ke-14, dunia Kristiani mulai menemukan kembali cita-cita kemanusiaan Romawi dan Yunani *pra-Kristiani*. Didorong oleh para paus, tulisan-tulisan paling penting zaman Romawi dan Yunani kuno dicari, diteliti, dan diedit dengan asyik, bukan hanya tulisan-tulisan filsafat, melainkan teks-teks sastra, serta diterjemahkan ke dalam bahasa Italia. Begitu pula seni klasik Romawi dan Yunani ditemukan kembali dengan antusias. Patung-patung Yunani

yangmencerminkan kekaguman pada keindahan tubuh manusia, menjadi pendorongperkembangan seni di Italia dan di seluruh Eropa, yangakan memuncak dalam karya-karya Leonardo da Vinci, Michelangelo, dan Bernini. Kekaguman pada budaya Yunani dan Romawi akan menjadi unsur hakiki dalam wawasan intelektual dan budaya Eropa sampai hari ini. Cita-cita Republik Roma kuno yang sejarahnya diceriterakan oleh Plutarch (50-125 M.) akan menginspirasikan para pemikir politik dari Machiavelli sampai Rousseau. Pemikiran Sokrates, Plato, dan gerakan Stoa diusahakan diperdamaikan dengan moralitas Kristiani. Di ambang suatu masa baru yang akan ditentukan oleh kekejaman luar biasa atas nama agama, seorang Erasmus dari Rotterdam (1466-1536) yang dianggap tokoh humanisme terbesar, mencoba menyebarkan paham Kristianitas yang terbuka, toleran, dan terdidik.

Dengan demikian, sesudah Eropa Kristiani, dengan bantuan Aristoteles, mulai berani berpikir sendiri, Eropa juga membebaskan diri dari perspektif budaya yang secara eksklusif ditentukan oleh agama. Manusia, *uomo*, ditempatkan di pusat perhatian dan pendidikan dimengerti sebagai usaha untuk mengembangkan manusia dalam keutuhannya. Karena itu, gerakan kembali ke warisan budaya Romawi dan Yunani pra-Kristiani ini disebut *humanisme*. Humanisme memiliki wawasan luas dan optimistik yang menolak segala kepicikan dan fanatisme. Adalah cukup menarik bahwa di garis depan antusiasme humanistik itu tidak hanya ditemukan para pangeran dan bangsawan di kota-kota kaya seperti Firense, Venesia, dan Bologna, melainkan juga Gereja. Selama 200 tahun para paus menarik para seniman terbesar ke Roma untuk mempercantik gereja-gereja dan istana-istana kota itu.

3. Renaissance

Humanisme merupakan unsur paling mencolok suatu zaman yang sejak abad ke-19 disebut *Renaissance* ("Renaissance = "kelahiran kembali", karena menyaksikan kelahiran kembali zaman "klasik" Yunani dan

Romawi), yang berlangsung dari sekitar 1350 sampai ke abad ke-16. Ada pelbagai perkembangan yang kelihatan bertentangan, namun bersama menghasilkan sinergi yang meluncurkan Eropa ke jalan modernisasi. 1492 tentara raja Ferdinand dan ratu Isabella merebut Granada, kubu Islam terakhir di semenanjung Spaniol, hal mana sekaligus menancapkan Katolisisme yang keras, tidak toleran dan militan di Eropa Barat. 1493 Christobal Columbus mendarat di Karibia, langkah pertama dalam penaklukan Amerika oleh Eropa. Spaniol dan Portugal mengarungi samodra-samodra dan mulailah 450 tahun kolonialisme Eropa. Pada saat yang sama muncul pembaruan batin Gereja Katolik dengan tokoh-tokoh hidup rohani dan mistik Theresa dari Avila, Juan da Cruz, dan Ignatius Loyola. Ignatius mendirikan *Serikat Yesus* yang akan memainkan peranan kunci dalam apa yang disebut konter-reformasi Gereja Katolik.[9] Di Eropa Utara, Reformasi Protestan merupakan reaksi keras atas korupsi dan keduniawian Gereja. Kristianitas Barat pecah. Hal mana merangsang Gereja Katolik untuk mereformasikan diri dalam Konsili Trente (1545-63). Pada waktu yang sama pemikiran ilmiah mengalami langkah-langkah menentukan. Kolumbus dalam pencarian jalan ke India berhasil "menemukan" Amerika karena ia percaya bahwa bumi bukan piring, melainkan bola, sehingga ia berlayar ke Barat meskipun India terletak di Timur Eropa. 1530 Copernicus, seorang biarawan di Jerman Timur, mengajukan hipotesa bahwa bumi mengitari matahari dan bukan sebaliknya sebagaimana pandangan lazim (dan waktu itu tidak ditindak Gereja).

Maka Renaissance bukan hanya puncak humanisme, melainkan juga masa di mana keagamaan menemukan hakekatnya kembali.

---

[9] Dengan "konter-reformasi" dimaksud usaha Gereja Katolik untuk merenggut kembali apa yang telah direbut oleh *Reformasi* Martin Luther, Jean Calvin dll., hal mana terutama dilakukan dengan Gereja Katolik mereformasikan diri (permulaan reformasi diri Gereja Katolik dilakukan dalam Konsili Trente [1545-63]), serta melalui usaha untuk menarik orang kembali ke pangkuan Gereja Katolik.

Semangat keduniaan untuk sementara menyusut lagi. Konflik kekristenan dan Islam di Spaniol, kemudian konflik antara Gereja Katolik dengan Gereja-gereja Protestan, menghasilkan gerak kembali ke batin orang. Orang beragama dari lubuk hatinya, ia sempit daripada luas, fanatik daripada toleran, rohani daripada duniawi, mistik daripada estetik.

Namun di tengah kebangkitan kembali agama mencuat salah satu unsur paling kunci modernitas: kesadaran akan *subjektivitas*.[10] Kata "subjektif" di sini bukan sebagai lawannya "objektif", jadi sebagai selera atau perasaan "subjektif" belaka. Melainkan dari kata "subjek", "aku" sebagai *subjek* yang mengerti, menghendaki, bertindak. Dalam arti ini Hegel dan Sartre mempergunakan kata subjek. Manusia itu bukan substansi, melainkan subjek (Hegel), bukan sebagai *être en soi* (pengada pada dirinya sendiri), melainkan sebagai *être pour soi* (pengada bagi dirinya sendiri, Sartre), bukan sebagai benda, melainkan sebagai kesadaran-diri, kesadaran yang sadar bahwa dirinya sadar, jadi bahwa yang sadar adalah dirinya sendiri. Bahwa manusia adalah subjek mau mengatakan bahwa manusia tidak sekadar hadir dalam dunia, melainkan hadir dengan sadar, dengan berpikir, dengan berefleksi, dengan mengambil jarak, secara kritis, dengan bebas. Subjektivitas itu unsur hakiki dalam paradigma antroposentris yang khas bagi modernitas.

Nah, waktu kaisar di depan para pangeran Jerman menyuruh Martin Luther (1483-1546) menarik kembali ajarannya yang menentang dalil-dalil dasar Gereja, ia menjawab dengan kata-kata termasyur: "Di sinilah aku berdiri dan tidak dapat lain!" Kata "aku" dalam ucapan ini adalah kunci bagi pengertian subjektivitas manusia modern. Melawan dominasi Gereja atas kehidupan religius umatnya, Luther menegaskan bahwa setiap orang Kristiani berhak membaca Kitab Suci serta memahaminya sendiri. Tafsiran arti Kitab Suci bukan lagi hak para pimpinan

---

[10] Tentang subjektivitas modern lihat *Magnis-Suseno 1992*, bab 4.

Gereja, melainkan setiap orang Kristiani berhak untuk sendiri membaca, merenungkan, dan mengartikan Kitab Suci. Maka meskipun Luther sama sekali belum mengenal apa yang kita sebut kebebasan beragama, akan tetapi dengan menegaskan hak interpretasi individual Kitab Suci, ia untuk pertama kali mengajukan hak manusia untuk tidak menaati apa yang ditolak oleh suara hati. Sebagaimana diperlihatkan oleh Hegel, hak suara hati subjektif religius itu (yang menjadi sebab kecenderungan perpecahan dalam Gereja-gereja Protestan kemudian hari) oleh Immanuel Kant diuniversalkan (kita boleh mengatakan: disekularisasikan) sebagai *otonomi moral*, hak, bahkan kewajiban untuk menolak bertindak melawan suara hati pribadi.

II. Pencerahan dan Saintisme

1. Rasionalisme dan Pencerahan

Dalam abad ke-17 modernisasi betul-betul mulai bergulir. Proses ini mencakup "perubahan-perubahan mendalam: Hasilnya adalah industrialisasi dan sebagai akibatnya perubahan pertanian, 'Pencerahan' intelektual dan revolusi-revolusi politik dan sosial" [Armstrong 294]. Di sini kami memperhatikan segi perkembangan intelektual.

"Pencerahan" *(Aufklärung, enlightenment, le siècle des lumières*, dalam bahasa Indonesia juga disebut *"Fajar Budi")* adalah nama yang diberikan oleh para filosof yang menghitung diri termasuk di dalamnya. Nama ini menjelaskan apa yang mereka upayakan: Membuat budi manusia cerah, mengusir kegelapan takhayul dan kepercayaan-kepercayaan irasional. Immanuel Kant (1724-1804) memberikan definisi tepat dan bagus: "Pencerahan adalah ke luarnya manusia dari ketidakdewasaan yang disebabkannya sendiri. Ketidakdewasaan adalah ketidakmampuan untuk memakai nalar tanpa bimbingan orang lain. Ketidakdewasaan itu salahnya sendiri apabila sebab musababnya bukanlah kekurangmam-

puan untuk bernalar, melainkan kekurangan tekad dan keberanian untuk memakai nalar tanpa bimbingan orang lain. *Sapere aude!* Beranilah memakai nalarmu sendiri! Itulah semboyan Pencerahan" [dikutip dari Weger, 111].

Pencerahan itu merupakan "dasar semua masalah hidup dan kerohanian modern" [Troeltsch, lih. Weger 112]. Tuntutan inti Pencerahan adalah agar manusia berani berpikir sendiri dan jangan mempercayai sesuatu yang tidak bertahan di hadapan nalar. Pencerahan menolak mempercayai sesuatu semata-mata karena tradisi atau karena dipermaklumkan oleh penguasa duniawi atau rohani. Karena itu, tatanan masyarakat tradisional yang berdasarkan susunan masyarakat yang hirarkis dan patrialistik harus digantikan dengan tatanan di mana semua warga dianggap sama dan bebas. Orang tidak lagi bersedia menerima sesuatu hanya karena pihak-pihak yang berwenang, entah dalam agama, entah dalam negara, mengharuskannya.

Pencerahan itu di satu pihak akibat *empirisme*, di lain pihak melahirkan *rasionalisme*. *Empirisme* di sini pertama-tama dimaksud sebagai pendekatan baru dalam ilmu-ilmu alam. Bukan tradisi, melainkan *eksperimen* yang menghasilkan pengetahuan. Orang harus memperhatikan apa yang terjadi, harus meneliti data-data empiris, dan dari situ ia mengetahui hukum alam. Thomas Hobbes (1588-1679) menerapkan pendekatan itu pada manusia. Manusia bisa dikendalikan apabila struktur motivasi tindakannya diketahui. Seperti kita dapat mengendalikan jalannya arloji, asal kita tahu mekanisme yang menggerakkannya, begitu kita dapat mengendalikan tindakan manusia, apabila kita mengetahui motivasi-motivasi mana yang menggerakkannya.

Rasionalisme adalah sikap yang mengukur segala kepercayaan pada nalar. Suatu anggapan atau kepercayaan yang tidak bertahan terhadap pemeriksaan kritis nalar, tidak rasional dan harus ditolak. Pendekatan rasionalis itu segera diarahkan kepada agama (Kristiani). Rasionalisme menuntut agar segala hal yang *misterius* dihilangkan dari agama. Agama seluruhnya harus dapat dimengerti oleh nalar. Wahyu pun sebenarnya

dapat diketahui dengan nalar manusia. Tetapi lama kelamaan Kitab Suci Perjanjian Lama dan Baru semakin diserang: Rasionalisme menolak adanya wahyu dan mukjizat. Agama direduksikan menjadi ajaran moral, suatu lembaga untuk membuat manusia bertindak secara beradab. Kant – sendiri seorang Protestan – menyatakan bahwa segala perbuatan "yang dilakukan manusia untuk menjadi berkenan pada Allah dengan melampaui hal hidup dengan baik" adalah tidak lebih daripada "kegilaan agama" [dikutip dari Weger 111]. Agama menjadi *moralitas* belaka.

2. Deisme

Pandangan khas tentang Allah di masa Pencerahan disebut *deisme* (dari *"deus"*, Allah). Deisme terutama merajalela dalam filsafat Pencerahan Inggris. Yang dimaksud adalah bahwa Allah tidak lagi dipahami sebagai dekat dengan manusia, yang mengerjakan mukjizat-mukjizat dan mengambil tindakan dalam sejarah (seperti dalam sejarah bangsa Israel), yang terus-menerus memelihara alam semesta dan memperhatikan setiap orang. Hasil-hasil ilmu alam memberi kesan bahwa proses-proses di alam semesta berjalan menurut hukum alam, dengan sendirinya, tanpa perlu ada campur tangan kekuatan adi-duniawi. Orang memang masih percaya adanya Allah, tetapi Allah itu sama sekali tidak ada kaitannya lagi dengan dunia. Ia tidak mencampuri urusan dunia. Leibniz (1646-1716; ia sendiri bukan penganut *deisme*) menjelaskan pandangan ini dengan perumpamaan jam dinding [Weger 115]. Apa yang lebih sempurna: Jam dinding yang terus-menerus perlu dicampuri dan dibetulkan, atau jam dinding yang sudah dibangun sedemikian sempurna hingga berjalan dengan amat persis tanpa perlu terus dipasang kembali? Deisme mengandaikan *harmonia praestabilisata, keselarasan yang sejak semula sudah dipastikan*: Sesudah Allah menciptakan dunia, ia tidak perlu memperhatikannya lagi; Ia sudah menyusun sebelumnya semua gerak sehingga alam semesta untuk selamanya akan berjalan secara selaras. Maka tidak ada campur tangan Allah dalam jalannya dunia, baik secara

biasa maupun secara luar biasa. Campur tangan itu menurut deisme tidak pantas diandaikan.

Deisme membuka jalan untuk kemudian "mencoret" Tuhan sama sekali. Kalau Tuhan hanya diperlukan pada permulaan dan kemudian dapat dilupakan, maka pada akhirnya Tuhan juga akan dianggap tidak perlu di permulaan. Alam dianggap sebagai kenyataan yang ada, kita tidak tahu kena apa, sudah. Jadi deisme tepat dianggap sebagai langkah pertama ke arah ateisme. Namun ada juga unsurnya yang benar. Tuhan memang jangan dianggap "pengisi lobang", lobang ketidakpengetahuan. Di mana untuk apa yang tidak dapat kita jelaskan secara alami, kita mengatakan bahwa itulah tangan Tuhan. Tuhan tak pernah sebagai *salah satu penyebab* di antara penyebab-penyebab lain di dunia. Tuhan adalah *dasar* segala penyebaban, bukan salah satu unsur dalam sederetan penyebab sebuah proses. Di lain pihak, penolakan deisme terhadap kemungkinan mukjizat tidak berdasarkan argumentasi yang kuat. Apabila Allah memang pencipta dunia, tentu Ia tidak terikat mutlak pada hukum alam ciptaanNya; bisa saja bahwa Allah mau menyapa manusia secara personal dan dialogal dan untuk itu Ia memberi tanda kepadanya yang tampak sebagai campur tangan dalam proses-proses alami: Apakah ini mau dilarang?

Maka tidak mengherankan bahwa di abad ke-18 untuk pertama kalinya ateisme sungguhan diajarkan oleh beberapa filosof secara terbuka. Sebagian dari *kaum ensiklopedis* di Prancis (yang menulis karya besar *"Encyclopédie française"*) menganut paham *mekanisme*, artinya paham bahwa segala apa yang terjadi di dunia, termasuk pada manusia, dapat seratus persen dijelaskan menurut hukum mekanika, sehingga tidak ada ruang bagi "tangan Tuhan". Dua filosof yang secara eksplisit menyangkal adanya Tuhan adalah *Lametrie* (1709-1751) dan *Holbach* (1723-1789). Adalah Lametrie yang dalam bukunya *"L'homme machine"* menerapkan pandangan mekanistik pada manusia.

3. Paham kemajuan dan saintisme

Abad berikut, abad ke-19, dapat dianggap sebagai abad di mana semua kepercayaan dan harapan masa Pencerahan mencapai puncaknya. Pada waktu filsafat dalam *idealisme Jerman* (Fichte, Schelling, Hegel) untuk terakhir kalinya menjunjung tinggi makna ketuhanan, para pengejar ilmu pengetahuan, terutama ilmu-ilmu alam, membuang kepercayaan kepada Tuhan. Rakyat biasa Eropa pada abad ke-19 masih taat beragama, akan tetapi sebagian kaum intelektual dan ilmuwan terang-terangan membela ateisme. Bukan seakan-akan kebetulan. Melainkan mereka menganggap diri sebagai pemikir yang *maju*, yang memajukan umat manusia, sedangkan massa yang masih percaya kepada Tuhan dianggap orang-orang kolot yang masih terikat pada takhayul dan tradisi atau tidak berani menarik konsekuensi dari kemajuan ilmu-ilmu.

Ada dua keyakinan yang khas bagi semangat intelektual "progresif" abad ke-19 itu: *Kepercayaan akan kemajuan,* dan kepercayaan bahwa umat manusia akan maju karena *kemajuan ilmu pengetahuan.* Sejak zaman Pencerahan "manusia cerah" sadar bahwa ia adalah makhluk menyejarah, dan *sejarah* manusia diartikan sebagai sejarah *kemajuan*: Kemajuan dari keadaan tidak beradab ke keadaan beradab, dari mitos dan kepercayaan ke pengetahuan, dari ketertundukan terhadap Gereja, para raja, dan tradisi ke sikap otonom yang hanya taat pada akal budi. Manusia modern dianggap telah ke luar dari kegelapan Abad Pertengahan dan akan maju terus menjadi umat manusia yang cerah, rasional, beradab, dan toleran.

Manusia maju bukan dengan percaya pada kekuatan-kekuatan gaib, melainkan pada kekuatannya sendiri yang membuktikan diri dalam *kemajuan ilmu pengetahuan.* Ilmu pengetahuan memberikan pengetahuan sungguh-sungguh dan dengan demikian menggantikan kepercayaan, persangkaan, dan takhayul. Ilmu pengetahuan akan membawa manusia kepada kebahagiaan dan menyelamatkannya dari segala masalah. Kepercayaan akan ilmu pengetahuan sebagai pemecah segala masalah

manusia itu yang sering disebut *saintisme* (*scientism*). Menurut pandangan ini agama harus digantikan dengan ilmu pengetahuan. Gereja, terutama Gereja Katolik, ditertawakan dan dibenci sebagai benteng kekolotan yang melawan kemajuan. Di seluruh Eropa banyak biara yang ditutup, tarekat-tarekat religius, terutama orde Yesuit dan yang seorientasi, dilarang, pengaruh Gereja atas persekolahan dibatasi. Sekularisme, sangat bertentangan dengan semangat *liberalisme* yang diakui resmi, berusaha untuk meniadakan segala pengaruh Gereja atas kehidupan masyarakat.[11]

Semangat itu dengan paling jelas dirumuskan oleh *August Comte* (1798-1857), "bapak positivisme". Menurut Comte budaya-budaya berkembang mengikuti sebuah hukum, yaitu *hukum tiga tahap*, sesuai dengan perkembangan ilmu pengetahuan. Dalam tahap pertama, tahap teologis, gejala-gejala alam dijelaskan sebagai hasil tindakan dewa atau kekuatan-kekuatan adi-duniawi lainnya. Dalam tahap kedua, tahap metafisik, kejadian-kejadian di alam dijelaskan dari konsep-konsep dan prinsip-prinsip abstrak spekulasi filsafat. Dalam tahap ketiga dan terakhir para ilmuwan *mengamati* secara *ilmiah* bagaimana gejala alami yang satu berkaitan dengan gejala lain-lain. Itulah metode *positif*. Begitu pula semua masyarakat dan budaya melalui tiga tahap perkembangan. Selama mereka mencari penjelasan bagi apa yang mereka alami di alam adi-duniawi, masyarakat berada di *tahap mitos* atau *agama*. Apabila gejala-gejala pengalaman dijelaskan secara metafisik, masyarakat berada di *tahap metafisik*. Baru apabila kehidupan masyarakat ditentukan oleh ilmu pengetahuan positif, masyarakat masuk ke *tahap positivisme* dan itu berarti, masyarakat secara intelektual menjadi dewasa. Maka umat manusia berkembang dari mitos dan agama yang merupakan cara pertama manusia

---

[11] Undang-undang yang dipakai di Prancis untuk melarang penggunaan jilbab di sekolah negeri berasal dari abad ke-19, dari puncak sekularisme (di Prancis disebut *laïcité*) yang di Prancis betul-betul menggunas, dan dialamatkan waktu itu kepada Gereja Katolik (misalnya mengenai pakaian pastor dan suster).

mencoba memahami dunia di dalamnya ia hidup, melalui pemikiran metafisik atau filosofis, ke tahap positif-ilmiah. Bisa juga dikatakan: Umat manusia berkembang dari mitos dan agama, melalui filsafat, ke bimbingan oleh ilmu pengetahuan.

Pola pemikiran Comte ini dengan sempurna mengungkapkan iklim intelektual abad ke-19: Optimismenya yang diwarisi dari zaman Pencerahan bahwa umat manusia akan maju terus, kepercayaan mendalam dan "hampir religius" [Weger 164] bahwa ilmu pengetahuan – yang dimengerti menurut paham ilmu-ilmu alam – akan membebaskan manusia dari mitos, takhayul, dan kebodohan dan sekaligus menjamin kehidupan bersama yang baik dan damai, anggapan bahwa iman kepada Allah merupakan sisa pemikiran mitos yang perlu diatasi, dan bahwa manusia modern adalah orang yang semata-mata dibimbing oleh ilmu pengetahuan saja. "Kepecayaan pada ilmu pengetahuan, dalam kaitan dengan keyakinan pasti akan kemajuan, yang merasa berhadapan dengan iman pada Tuhan sebagai lawannya, merupakan tanah di mana ateisme dapat tumbuh" [Weger 169].

Tidak lama sesudah Comte merumuskan hukum tiga tahap itu, *Charles Darwin* (1809-1882) menerbitkan bukunya "*On the origin of species by means of natural selection*" (1857). Buku itu kelihatan sepenuhnya membenarkan konsepsi Comte. Ajaran bahwa organisme-organisme sekatang merupakan hasil sebuah perkembangan beratus-ratus juta rahun lamanya, dari jenis-jenis amat sederhana ke jenis-jenis kompleks sekarang, yang semata-mata didorong oleh faktor-faktor alami tanpa perlu ada campur tangan dari alam gaib, yang juga berlaku bagi manusia sendiri, dipahami sebagai menyapu bersih mitos-mitos penciptaan seperti termuat dalam Kitab Suci. Ajaran evolusi ini kelihatan merupakan conroh paling bagus bagaimana sebuah mitos digantikan oleh kebenaran ilmiah. Bahwa di satu pihak penjelasan evolusi ternyata tidak segampang itu, dan bahwa di lain pihak seratus tahun kemudian pimpinan Gereja Kristen terbesar, Gereja Katolik, akan dengan resmi menyatakan bahwa tak ada masalah orang Kristen menerima ajaran evolusi,

tentu waktu itu belum dapat diantisipasi. Justru ajaran evolusi mempertajam perkembangan yang sudah disebut di permulaan: Bahwa di abad ke-20 filsafat meninggalkan ketuhanan, sedangkan banyak orang beragama membentengi diri dalam sebuah fundamentalisme yang tidak mau menerima hasil-hasil ilmu pengetahuan apabila kelihatan bertentangan dengan Kitab Suci.

III. Refleksi kritis

Dalam bab ini kita telah melihat manakah latar belakang ateisme yang sejak akhir abad ke-18 mulai berkembang di antara kaum intelektual. Latar belakang itu adalah kepercayaan pada ilmu pengetahuan, kekuatan nalar dan kemajuan. Di sini kita bertanya: Apakah perkembangan ini tak terelakkan? Bukan maksud kami untuk mempertanyakan perkembangan historis. Misalnya mengapa perkembangan itu terjadi di Eropa kekristenan Barat dan bukan di wilayah kekristenan Timur atau di Cina. Atau, apakah perkembangan sejarah dunia akan lain andaikata dunia Islam tidak menutup diri terhadap filsafat, khususnya filsafat Aristoteles, persis pada saat di mana ia menyampaikannya ke Eropa?

Di sini kami hanya mempertanyakan tiga hal. Pertama, bagaimana peralihan paradigma dari pandangan teosentris ke pandangan antroposentris dapat dinilai? Kedua, apakah tekanan Pencerahan dan rasionalisme pada nalar otonom harus dinilai "salah" kalau dilihat dari perspektif teisme? Ketiga, bagaimana kepercayaan pada ilmu pengetahuan dan kemajuan dapat ditanggapi? Di tempat ini refleksi yang mendalam tidak dapat dilakukan. Semestinya kita sekarang membahas pemikir-pemikir seperti Hegel, Heidegger, Horkheimer, dan Adorno atau, misalnya, MacIntyre untuk menyebut beberapa pemikir saja. Dan kita harusnya memasuki pengartian-pengartian yang diberikan oleh sejarawan seperti Arnold Toynbee dan ilmuwan agama Mircea Eliade. Terpaksa kami membatasi diri pada beberapa pertimbangan sederhana saja.

1. Paradigma antroposentris

Apakah seorang agamawan seharusnya memandang segala-galanya dari sudut pandang Tuhan, jadi tidak membiarkan diri terseret ke paradigma antroposentris? Selain bahwa perubahan paradigma adalah proses budaya di tingkat bawah sadar – perubahan paradigma bukan sesuatu yang dilakukan dengan sadar dan sengaja, – kiranya harus dikatakan: Pendekatan *teosentris* sendiri selalu juga antroposentris. Karena bagaimana pun juga, manusia tidak dapat melihat dengan mata Tuhan, melainkan hanya dengan matanya sendiri. Dalam pandangan saya, perubahan paradigma itu tidak terelakkan dan merupakan langkah ke arah kejujuran dan kedewasaan intelektual manusia. Hanya selama manusia belum berpikir secara *reflektif*, ia dapat mengabaikan *dirinya* yang berpengalaman, berpikir, berefleksi. Maka, di zaman Yunani para filosof dengan sendirinya berwawasan *kosmosentris*. Bahwa manusia melihat segala-galanya dari sudut pandangan manusia, tidak mesti berarti bahwa ia tertutup terhadap Tuhan. Begitu manusia menyadari diri sebagai *subjek*, tak mungkin ia seakan-akan larut dalam pandangan alam raya atau ketuhanan. Ia akan memandang Tuhan dari sudut makna, tantangan, dan panggilan bagi dirinya sendiri. Jadi secara *dialogal*. Dan itu berarti bahwa ia dapat tetap terbuka bagi Tuhan.

2. Nalar dan ketuhanan

Yang khas bagi Pencerahan bukan hanya kepercayaan pada kekuatan nalar, melainkan pandangan tentang *otonomi nalar*. Manusia otonom hanya bersedia menerima apa yang diyakini sendiri, dan ia hanya meyakini apa yang bertahan berhadapan dengan pemeriksaan nalarnya. Tradisi dan otoritas, iman dan ketaatan budi, kepercayaan pada nasehat orang yang berpengalaman: Itu semua ditolak oleh rasionalisme. Iris Murdoch (1919-1999), dengan mengacu pada Kant yang dengan paling meyakinkan dan mendalam merumuskan manusia otonom, menulis

dengan bagus: "Betapa mudah ia dikenal kembali, betapa akrab dengan kita adalah manusia yang begitu bagus digambarkan dalam *Grundlegung* (karya Kant *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, FMS) yang bahkan berhadapan dengan Kristus berpaling untuk mempertimbangkan penilaian suara hatinya sendiri dan untuk mendengarkan suara nalarnya sendiri.... Orang itu tetap bersama kita: bebas, tak tergantung, sendirian, kuat, rasional, bertanggungjawab, berani, pahlawan sekian banyak novel dan buku filsafat moral.... Sesungguhnya, manusia (karangan) Kant itu sudah memperoleh penjelmaan gemilang hampir seabad sebelumnya dalam karya (penyair Puritan) Milton [1608-74]: namanya yang sebenarnya adalah Lusifer (setan) [Murdoch 1985, 80].

Manusia rasional dan otonom ini sementara ini juga mendapat kritik hebat dari sudut komunitarisme [Sandel, MacIntyre, Walzer, Charles Taylor]. Menurut mereka, paham ini melupakan bahwa manusia yang serasional-rasionalnya pun menjadi anggota salah satu *tradisi budaya*, jadi ditentukan dalam wawasan pemikirannya, termasuk dalam pengertian diri, dari *dunia kehidupannya* (*Lebenswelt*, istilah Husserl dan Habermas) ke dalamnya ia tumbuh melalui lingkungan sosialnya, jadi dengan berpartisipasi dalam tradisi lingkungannya. Tak ada itu fiksi Pencerahan tentang *individu telanjang atomistik*, telanjang karena satu-satunya kriteria adalah *nalar murni*, tanpa pra-pengertian dan nilai-nilai komunitasnya, atomistik karena ia seakan-akan bisa dimengerti lepas dari lingkungan sosialnya. Paham manusia sebagai *individu otonom atomistik* itulah tipuan diri terbesar Pencerahan.

Sebagaimana masih akan kita lihat, rasionalisme juga melakukan beberapa kesalahan berpikir. "Kemutlakan" hukum alam (yang sekarang kita ketahui hanya bersifat statistik saja) secara logis sedikit pun tidak membuat Tuhan tidak dapat menciptakan alam bersama hukum itu atau tidak dapat bertindak melawan hukum alam itu. Kalau Tuhan membuat mukjizat, hal itu bukan untuk "mengoreksi" jalannya alam (hal mana memang akan merupakan kekurangan si pembuat alam semula), melainkan sebagai *tanda dalam dialog keselamatan*. Paham *deisme*,

sebagaimana masih akan kita lihat, secara metafisik tidak masuk akal (dan karena itu memang tepat kalau deisme dianggap mengantar ke ateisme). Barangkali dapat dikatakan bahwa Pencerahan *kebablasen* semangatnya. Kita akan melihat bahwa baru pengalaman-pengalaman abad ke-20 membongkar pesona rasionalisme itu. Cukup disebut di sini bahwa Horkheimer (1895-1973) dan Adorno (1903-1969) secara meyakinkan menunjuk pada ambivalensi – menurut mereka malah: malapetaka – rasionalisme modern itu [Horkheimer/Adorno 1973].

Namun ada satu hal yang penting. Jangan kritik pada rasionalisme itu dianggap mau menolak hak, bahkan kewajiban manusia, untuk mempertanggungjawabkan kepercayaan dan sikap-sikapnya secara rasional. Dalam hal ini kita harus membedakan antara *rasionalisme* dan *rasionalitas*. Yang pertama adalah sikap intelektual kekanak-kanakan yang mau memahami apa pun sendiri sebelum dapat percaya. Sikap itu kekanak-kanakan karena manusia dewasa justru percaya pada keyakinan dan tradisi komunitasnya. Tidak perlu setiap jembatan dicek dulu apakah masih kuat sebelum kita melewatinya; cukup kita percaya pada masyarakat yang mengatakan bahwa jembatan itu tidak apa-apa. Sikap *rasional* dalam arti positif menuntut pertanggungjawaban, *apabila memang ada alasan untuk meragukan sesuatu*, jadi apabila sebuah keyakinan, misalnya keyakinan keagamaan atau keyakinan moral, mulai dipertanyakan, misalnya karena ada orang yang membawa argumentasi baru yang belum pernah diperhatikan. Dalam arti ini orang *wajib* bersikap rasional, artinya berusaha untuk memastikan kembali kepercayaan atau sikapnya secara argumentatif. Namun ini pun tidak berarti bahwa kita harus memahami segala apa sendiri. Terhadap serangan argumentatif pun saya boleh saja, misalnya, mengambil sikap begini: Saya sudah mempertimbangkan argumentasi Anda; argumentasi ini menarik dan saya tidak seluruhnya dapat menanggapinya; namun saya menganggapnya belum cukup kuat; maka, selama Anda tidak dapat mengajukan argumen lebih meyakinkan, saya akan tetap pada sikap saya sampai sekarang. Sikap seperti ini justru rasional.

sebagaimana masih akan kita lihat, secara metafisik tidak masuk akal (dan karena itu memang tepat kalau deisme dianggap mengantar ke ateisme). Barangkali dapat dikatakan bahwa Pencerahan *kebablasen* semangatnya. Kita akan melihat bahwa baru pengalaman-pengalaman abad ke-20 membongkar pesona rasionalisme itu. Cukup disebut di sini bahwa Horkheimer (1895-1973) dan Adorno (1903-1969) secara meyakinkan menunjuk pada ambivalensi – menurut mereka malah: malapetaka – rasionalisme modern itu [Horkheimer/Adorno 1973].

Namun ada satu hal yang penting. Jangan kritik pada rasionalisme itu dianggap mau menolak hak, bahkan kewajiban manusia, untuk mempertanggungjawabkan kepercayaan dan sikap-sikapnya secara rasional. Dalam hal ini kita harus membedakan antara *rasionalisme* dan *rasionalitas*. Yang pertama adalah sikap intelektual kekanak-kanakan yang mau memahami apa pun sendiri sebelum dapat percaya. Sikap itu kekanak-kanakan karena manusia dewasa justru percaya pada keyakinan dan tradisi komunitasnya. Tidak perlu setiap jembatan dicek dulu apakah masih kuat sebelum kita melewatinya; cukup kita percaya pada masyarakat yang mengatakan bahwa jembatan itu tidak apa-apa. Sikap *rasional* dalam arti positif menuntut pertanggungjawaban, *apabila memang ada alasan untuk meragukan sesuatu*, jadi apabila sebuah keyakinan, misalnya keyakinan keagamaan atau keyakinan moral, mulai dipertanyakan, misalnya karena ada orang yang membawa argumentasi baru yang belum pernah diperhatikan. Dalam arti ini orang *wajib* bersikap rasional, artinya berusaha untuk memastikan kembali kepercayaan atau sikapnya secara argumentatif. Namun ini pun tidak berarti bahwa kita harus memahami segala apa sendiri. Terhadap serangan argumentatif pun saya boleh saja, misalnya, mengambil sikap begini: Saya sudah mempertimbangkan argumentasi Anda; argumentasi ini menarik dan saya tidak seluruhnya dapat menanggapinya; namun saya menganggapnya belum cukup kuat; maka, selama Anda tidak dapat mengajukan argumen lebih meyakinkan, saya akan tetap pada sikap saya sampai sekarang. Sikap seperti ini justru rasional.

Jadi, beragama secara dewasa menuntut memakai nalar, tetapi tidak berarti harus memahami segala-galanya sendiri.

3. Kepercayaan akan ilmu pengetahuan dan kemajuan

Tentang kepercayaan akan ampuhnya ilmu pengetahuan dalam memajukan umat manusia yang begitu khas bagi Pencerahan dan abad ke-19 kita tidak perlu bicara panjang lebar karena budaya abad ke-20 sudah meruntuhkannya. Kita dapat mengerti bahwa kemajuan luar biasa ilmu pengetahuan, perubahan-perubahan tanpa tanding dalam sejarah manusia yang dihasilkannya (Marx menulis dalam Manifesto Komunis bahwa "borjuasi, selama hanya seratus tahun kekuasaan kelasnya, menciptakan tenaga-tenaga produksi lebih luas dan lebih raksasa daripada semuagenerasi yanglalu bersama-sama", MEW 4,467) membuatmanusia seakan-akan mabuk, seakan-akan semua masalah dapat dipecahkan melalui kemajuan ilmu pengetahuan. Sementara ini pengalaman bahwa kemajuan ilmu pengetahuan a.l. mendukung industri militer tanpa tanding, menjebak masyarakat dalam konsumerisme yang mengancam kelestarian hidup di bumi, dan memberikan sarana-sarana penindasan maha-hebat ke tangan fasisme, komunisme, dan penindas-penindas lain, membuyarkan pesona ilmu pengetahuan. Ilmu pengetahuan tetap perlu dan dapat diharapkan membantu manusia dalam mengatasi masalah-masalahnya, tetapi tidak lagi dianggap sebagai *Sang Penyelamat*, apalagi sebagai pengganti agama.

Bahwa umat manusia *maju*, memang tidak dapat disangkal, tetapi kemajuan itu sulit ditentukan tolok ukurnya dan sangat *ambigu* nilainya. Ada perubahan gaya hidup manusia luar biasa. Perubahan itu disertai perkembangan pemahaman diri manusia luar biasa juga. Jadi terjadi "kemajuan" dalam intelektualitas manusia. Paham-paham seperti hak-hak asasi manusia dan penolakan hukuman mati menunjukkan bahwa ada juga kemajuan dalam dimensi moralitas. Tetapi kemajuan dalam rasionalitas dan moralitas itu diimbangi oleh ambivalensi kemajuan, yaitu

apakah kemajuan membuat manusia lebih bertanggungjawab, solider, dan tahu diri, atau membuatnya justru semakin larut mengejar tawaran-tawaran dari *the brave new world* itu?

Khususnya hukum tiga tahap Comte sekarangditolak. Bukan hanya karena kepercayaan bahwa ilmu pengetahuan akan menyelamatkan umat manusia sudah ambruk. Melainkan karena ia salah mencampuri mitos dan agama. Mitos memang harus ditinggalkan. Tetapi agama justru memungkinkan pendekatan ilmiah karena, dengan membedakan antara alam Tuhan dan alam dunia, agama memungkinkan pendekatan duniawi. Bahwa ada Tuhan Pencipta tidak berarti bahwa alam ciptaannya tidak perlu diteliti secara ilmiah. Dan bahwa kita meneliti alam dan masyarakat secara ilmiah, tidak berarti bahwa kita tidak mengakui Dia yang menciptakannya serta mengharapkan keselamatan daripadaNya.

Jelas juga bahwa pada permulaan abad ke-21 agama memang berada dalam krisis. Tetapi situasinya lain daripada 150 tahun lalu. Barangkali Gereja, barangkali bentuk keagamaan tertentu tetap dicerca. Akan tetapi agama sebagai pencarian – dan penemuan – Yang Di Luar, Di Atas, Di Dasar dunia ini justru diharapkan merupakan jangkar dan menara harapan bagi manusia pasca modernitas.

BAB 4

Lima Model Ateisme

Pengantar

Dalam bah tiga kita melihat bagaimana menyingsingnya modernitas melahirkan skeptisisme tentang keAllahan. Karena itu tidak mengherankan bahwa dalam filsafat abad ke-19 dan ke-20 muncul pemikir-pemikir ateisme. Dalam bab ini saya membahas lima tokoh ateisme paling terkemuka dan paling berpengaruh atas pemikiran filosofis selanjutnya. Mereka itu adalah *Ludwig Feuerbach, Karl Marx, Friedrich Nietzsche, Sigmund Freud,* dan *Jean-Paul Sartre.*

Karena buku ini ditulis untuk mengargumentasikan rasionalitas iman pada Allah, sudah jelas bahwa argumentasi mereka yang menyangkal adanya Allah perlu ditanggapi. Berikut ini saya selalu menyajikan terlebih dahulu anggapan dan argumentasi tokoh yang bersangkutan dan kemudian membahasnya secara kritis.

I. Agama, proyeksi diri manusia? Ludwig Feuerbach

1. Kritik agama Feuerbach

Ludwig Feuerbach (1804-1872) semula ingin menjadi pendeta Protestan. Di Berlin ia mengikuti kuliah-kuliah Hegel. Namun makin lama ia makin tidak dapat menerima pemikiran Hegel.

Menurut Hegel (1770-1831), dalam kesadaran manusia, Allah mengungkapkan diri. Gagasan fundamental Hegel ini pada umumnya, begitu juga oleh Feuerbach, dimengerti begini (apakah pengertian Hegel ini memang tepat, disangkal oleh beberapa ahli, namun tidak perlu kita selidiki di sini): Kita, orang-orang, merasa berpikir dan bertindak menurut kehendak atau selera kita, tetapi di belakangnya "roh semesta" mencapai tujuannya. Meskipun di tingkatannya sendiri manusia bebas dan mandiri, akan tetapi melalui kemandirian itu roh semesta menyatakan diri. Hegel memakai kata "kelihaian Akal Budi" (*"die List der Vernunft"*). Melalui keputusan-keputusan dan usaha-usaha manusia besar kecil masing-masing roh semesta mencapai tujuannya. Seakan-akan kita ini wayang, wayang-wayang memang dengan kesadaran, pengertian, dan kemauan sendiri, namun yang sebenarnya tetap di tangan roh semesta, sang dalang. Jadi roh semesta adalah pelaku sejarah yang sebenarnya, tetapi seakan-akan dari belakang layar. Para pelaku manusia tidak sadar bahwa mereka didalangi olehnya.

Gagasan inti Hegel itu menjadi sasaran kritik Feuerbach. Menurut Feuerbach, Hegel memutarbalikkan kenyataan. Hegel memberi kesan seakan-akan yang nyata adalah Allah (yang tidak kelihatan), sedangkan manusia (yang kelihatan) hanyalah wayangnya. Padahal yang nyata tak terbantah adalah manusia. Bukan manusia itu pikiran Allah, melainkan Allah adalah pikiran manusia. Bagi Feuerbach, manusia inderawi tidak dapat dibantah, sedangkan roh semesta hanya berada sebagai objek pikiran manusia. Dengan demikian, Feuerbach juga membantah *claim* Hegel bahwa ia "mengangkat" *agama* ke dalam rasionalitas filsafat. Menurut Feuerbach, filsafat roh sebaliknya justru merupakan kemenangan agama terhadap rasionalitas, karena tetap diandaikan begitu saja bahwa Allah adalah yang pertama, dan manusia yang kedua. Bahwa "Allah" oleh Hegel disebut "roh semesta" tidak mengubah kenyataan itu. Maka, inti kritik Feuerbach adalah bahwa hakekat filsafat Hegel sebenarnya hanyalah kepercayaan agama yang terselubung.

Kritik prinsipiil terhadap posisi Hegel itu berdasarkan pengandaian Feuerbach (yang dianggapnya tidak perlu dibuktikan lagi) bahwa realitas yang tak terbantah adalah pengalaman inderawi dan bukan pikiran spekularif. Kita harus bertolak dari satu-satunya realitas yang tidak dapat dibantah, dari kepastian inderawi. Realitas inderawi yang langsung menyatakan diri. Maka, hanya ada satu titik tolak yang sah bagi filsafat, yaitu manusia inderawi.

Pengandaian itulah dasar *kritik agama* Feuerbach. Inti kritik itu adalah bahwa bukanlah Allah yang menciptakan manusia, melainkan sebaliknya Allah adalah ciptaan angan-angan manusia. Agama hanyalah sebuah proyeksi manusia. Allah, malaekat, surga, neraka tidak mempunyai kenyataan pada dirinya sendiri, melainkan hanya merupakan gambar-gambar yang dibentuk manusia tentang dirinya sendiri, jadi angan-angan manusia tentang hakekatnya sendiri. Agama bagi Feuerbach tidak lebih daripada proyeksi hakekat manusia. Namun kemudian manusia lupa bahwa angan-angan itu ciptaannya sendiri. Mirip dengan kritik nabi-nabi Israel terhadap penyembahan berhala [Kebijaksanaan 13, 11-19, Yes. 40, 20s., Yer. 10, 3-5] Feuerbach mau mengatakan bahwa agama adalah penyembahan manusia terhadap hasil ciptaannya sendiri, namun yang tidak disadari lagi sebagai itu. Apa yang sebenarnya hanyalah angan-angan dianggap mempunyai eksistensi pada dirinya sendiri, maka manusia lalu merasa takut dan perlu menyembah dan menghormatinya sebagai Allah. Sebenarnya manusia dengan demikian menyatakan keseganan terhadap hakekatnya sendiri, tetapi tanpa menyadarinya. Maka, agama mengungkapkan keterasingan manusia dari dirinya sendiri. Feuerbach menguraikannya begini: "*Agama, sekurang-kurangnya agama Kristiani, adalah kelakuan manusia terhadap dirinya sendiri, atau lebih tepat: terhadap hakekatnya sendiri, akan tetapi kelakuan terhadap hakekatnya seperti terhadap makhluk lain. Hakekat Ilahi bukan lain hakekat manusia, atau lebih tepat: hakekat manusia yang dipisahkan dari batas-batas manusia individual, jadi nyata, jasmani, yang diobjektifkan, artinya dipandang dan dipuja sebagai makhluk lain yang berbeda daripadanya – maka dari*

itu semua ciri hakekat Ilahi adalah ciri hakekat manusia" [dikutip dari Weger 121].

Pandangan Feuerbach ini berdasarkan suatu anggapan tentang bagaimana manusia menjadi diri (yang diterimanya dari Hegel): Untuk menjadi diri sendiri manusia harus menjadi objek bagi dirinya sendiri. Jadi ia harus memproyeksikan diri ke luar dari dirinya sendiri supaya ia dapat menghadap dan melihat hakekatnya itu. Sama seperti seorang seniman baru tahu bahwa ia seniman apabila ia berhasil *memproyeksikan* bakat atau hakekatnya itu ke dalam alam objektif dalam bentuk sebuah karya seni, misalnya sebuah lukisan, karena baru dengan memandang *objektivasinya* itu ia tahu dirinya sendiri. Dalam pikiran (atau, kalau menurut Hegel dan Marx, juga dalam *pekerjaan fisik*) manusia harus membayangkan atau merepresentasikan diri, lalu ia baru dapat melihat diri, maka mengenal diri dan menemukan identitasnya. Menurut Feuerbach itulah yang terjadi dalam agama: Baginya kepercayaan religius manusia kepada Allah merupakan "kepercayaan manusia pada ketak-terbatasan dan kebenaran hakekatnya sendiri – hakekat Ilahi, hakekat manusia dan secara subjektif manusia dalam kebebasan dan ketak-terhinggaan mutlak" [dikutip dari Weger 122].

Agama bagi Feuerbach mempunyai nilai positif karena merupakan proyeksi hakekat manusia. Dalam agama manusia dapat melihat siapa dia, misalnya bahwa dia kuasa, kreatif, baik, berbelaskasihan, dapat saling menyelamatkan, dlsb. Namun celakanya, manusia lupa bahwa proyeksi itu adalah diri sendiri. Ia begitu terkesan oleh proyeksi itu sehingga ia menganggapnya sebagai realitas yang mandiri. Proyeksi hakekatnya itu sangat sempurna (karena manusia selalu mencita-citakan diri secara sempurna); karena itu manusia yang mengamggapnya sebagai sesuatu yang bereksistensi sendiri, menjadi takut dan menyembah proyeksi dirinya yang sebenarnya tidak real itu (bagaikan orang yang kaget kalau secara mendadak berhadapan dengan orang gagah, sebelum ia menyadari bahwa orang gagah itu sebenarnya cerminan diri sendiri dalam sebuah cermin). Karena manusia menjadi takut, ia seakan-akan

menjadi lumpuh. Ia tidak berusaha untuk mewujudkan diri sendiri sesuai dengan gambarannya itu. Daripada mencoba merealisasikan hakekatnya, ia secara pasif mengharapkan berkah daripadanya, ia berdoa kepadanya. Dengan demikian, agama mengasingkan manusia dari dirinya sendiri. Melalui agama, apa yang sebenarnya merupakan potensi-potensi yang perlu direalisasikan manusia, hilang daripadanya, karena manusia, daripada mengusahakannya, mengharapkannya "dari sana". Daripada berusaha menjadi kuat, baik, adil, tahu sendiri, ia mengasingkan sifat-sifat itu pada "Allah" dan menyembah Allah sebagai mahakuat, mahabaik, mahaadil, mahatahu. Secara sederhana: daripada berusaha untuk menjadi seutuh dan sesempurna mungkin, manusia mengharapkan akan menerima keutuhannya dari Allah dan kesempurnaannya di surga. Menurut Feuerbach, hal itu secara khusus mencegah manusia dari merealisasikan hakekatnya yang sosial, maka manusia beragama sering tampak intoleran dan fanatik. "Sama seperti semua orang ateis, Feuerbach yakin bahwa kepercayaan kepada Allah menghalangi kemajuan, ilmu pengetahuan, pencerahan, kedewasaan, dan kebebasan manusia" [Weger 122].

Oleh karena itu, Feuerbach berpendapat bahwa manusia hanya dapat mengakhiri keterasingannya dan menjadi diri sendiri apabila ia meniadakan agama. Ia harus "menarik agama ke dalam dirinya sendiri". Ia harus menolak kepercayaan pada Allah yang mahakuat, mahabaik, mahaadil, mahatahu, supaya ia sendiri menjadi kuat, baik, adil, dan tahu. Manusia harus membongkar agama agar ia dapat merealisasikan potensi-potensinya. Teologi harus menjadi antropologi.

2. Kritik terhadap kritik agama Feuerbach

Sejauh mana kritik agama Feuerbach kena? Feuerbach adalah orang pertama yang mencoba memberikan dasar ilmiah kepada ateisme. Ia tidak sekadar menyangkal adanya Allah. Ia juga mencoba menjawab suatu pertanyaan yang mesti muncul: Kalau ateisme benar, kalau tidak pernah ada Allah, bagaimana bisa dijelaskan bahwa hampir seluruh

umat manusia sejak ribuan tahun percaya akan keAllahan? Feuerbach tidak menjawab bahwa itu karena manusia bertakhayul. Dan memang, takhayul tidak bisa menjelaskan asal usul agama. Karena orang hanya bisa beranggapan bahwa kejadian-kejadian di dunia, misalnya hama tikus, disebabkan oleh suatu kekuatan gaib apabila ia sudah percaya bahwa ada kekuatan gaib. Feuerbach memberikan jawaban lain. Ia mengatakan bahwa agama adalah hasil usaha manusia untuk mengembangkan diri, untuk merealisasikan hakekatnya. Agama adalah proyeksi diri manusia. Penjelasan agama ini menjadi pola kritik agama paling berpengaruh sampai sekarang. Nietzsche, Freud, dan tentu Marx pun mengartikan agama sebagai proyeksi manusia. Oleh karena itu, teori Feuerbach perlu diperiksa dengan sungguh-sungguh.

Apakah benar bahwa agama tidak lebih daripada sebuah proyeksi manusia? Tidak ada ruginya kalau kita mengakui bahwa dalam agama-agama mudah ditemukan banyak unsur yang mencerminkan cita-cita, prasangka dan emosi manusia. Banyak hal dipercayai dan dilakukan atas nama agama yang sebenarnya tidak ditemukan dalam wahyu aseli agama yang bersangkutan, melainkan merupakan interpretasi yang miring atau tambahan kontekstual kemudian. Banyak institusionalisasi dalam agama-agama berkembang kemudian hari. Semua unsur manusiawi itu memang proyeksi manusia. Jadi Feuerbach ada benarnya. Banyak kenyataan dalam hidup umat-umat beragama tidak berdasarkan wahyu dari Allah, melainkan merupakan hasil kreatifitas maupun kepicikan umat yang bersangkutan sendiri. Mengakui kenyataan itu sangat baik bagi pembaharuan dan pemurnian agama-agama.

Akan tetapi apakah agama *tidak lebih dari* proyeksi manusia? Itulah yang tidak pernah dibuktikan Feuerbach. Bahwa dalam agama-agama ada proyeksi manusia, tidak berarti bahwa agama tidak lebih daripada sebuah proyeksi. Karena ada satu pertanyaan yang tak pernah diajukan Feuerbach: Pertanyaan tentang *kebenaran* agama pada dirinya sendiri. Yaitu: Apakah ada Allah atau tidak? Andaikata pun agama seluruhnya hanyalah proyeksi manusia, pertanyaan apakah ada Allah atau tidak

tetap belum tersentuh. Tetapi andaikata Allah memang ada, bukankah sangat masuk akal kalau manusia menyembah, memuji serta mohon bantuan Allah? Dan, andaikata ada Allah, tentu Allah memang pencipta segala apa yang ada di dunia, dan kalau demikian, maka menghormati dan menyembah Allah Sang Pencipta tentu tidak mungkin menjauhkan manusia dari dirinya sendiri; soalnya dirinya sendiri berdasar pada Allah, maka ia justru akan menemukan diri apabila ia menemukan Allah. Jadi pernyataan Feuerbach bahwa agama sekadar proyeksi manusia, tidak dapat dipertahankan sebagai pernyataan umum. Bisa saja ada proyeksi, bisa saja ajaran suatu agama hanyalah cerminan cita-cita, atau prasangka-prasangka manusia, tetapi hal itu tidak dengan sendirinya. Apakah ada Allah, belum (tetapi masih akan) kita bahas. Tetapi karena *kemungkinan* bahwa Allah ada, sedikit pun tidak digoncangkan Feuerbach, vonis Feuerbach bahwa agama sekadar proyeksi manusia adalah sewenang-wenang. Berhadapan dengan Feuerbach tetap harus ditegaskan bahwa kalau memang ada Allah, beragama adalah sikap manusia yang paling tepat, paling masuk akal dan paling akan membantu manusia dalam merealisasikan hakekatnya.

Lebih dari itu: Dalam teori Feuerbach sendiri ada unsur yang tidak dapat dijelaskan dengan teori proyeksi. Andaikan bahwa memang ada proyeksi. Jadi kalau kita mengatakan bahwa Allah itu adil, kita memahami keadilan Allah menurut apa yang kita anggap adil. Kita mengatakan bahwa Allah menghukum penjahat karena kita ingin agar penjahat dihukum seberat-beratnya. Bahwa Allah harus ditaati karena kita sendiri bersifat otoriter. Begitu pula pengakuan bahwa Allah mahakuasa, mahabaik, maha berbelaskasih hanyalah proyeksi saja pandangan kita sendiri tentang kekuasaan, kebaikan dan tentang belaskasihan manusia (anggapan ini pun tidak terbukti dan ada alasan-alasan baik untuk menolaknya), maka tetap masih tinggal pertanyaan dari mana manusia mendapat *subjek* atau *pembawa* sifat-sifat terasing kita ini. Yang khas bagi pengertian tentang Allah adalah bahwa Allah itu *tak terhingga* (yang dalam bahasa Indonesia diungkapkan dengan menambah pada sifat-sifat

tetap belum tersentuh. Tetapi andaikata Allah memang ada, bukankah sangat masuk akal kalau manusia menyembah, memuji serta mohon bantuan Allah? Dan, andaikata ada Allah, tentu Allah memang pencipta segala apa yang ada di dunia, dan kalau demikian, maka menghormati dan menyembah Allah Sang Pencipta tentu tidak mungkin menjauhkan manusia dari dirinya sendiri; soalnya dirinya sendiri berdasar pada Allah, maka ia justru akan menemukan diri apabila ia menemukan Allah. Jadi pernyataan Feuerbach bahwa agama sekadar proyeksi manusia, tidak dapat dipertahankan sebagai pernyataan umum. Bisa saja ada proyeksi, bisa saja ajaran suatu agama hanyalah cerminan cita-cita, atau prasangka-prasangka manusia, tetapi hal itu tidak dengan sendirinya. Apakah ada Allah, belum (tetapi masih akan) kita bahas. Tetapi karena *kemungkinan* bahwa Allah ada, sedikit pun tidak digoncangkan Feuerbach, vonis Feuerbach bahwa agama sekadar proyeksi manusia adalah sewenang-wenang. Berhadapan dengan Feuerbach tetap harus ditegaskan bahwa kalau memang ada Allah, beragama adalah sikap manusia yang paling tepat, paling masuk akal dan paling akan membantu manusia dalam merealisasikan hakekatnya.

Lebih dari itu: Dalam teori Feuerbach sendiri ada unsur yang tidak dapat dijelaskan dengan teori proyeksi. Andaikan bahwa memang ada proyeksi. Jadi kalau kita mengatakan bahwa Allah itu adil, kita memahami keadilan Allah menurut apa yang kita anggap adil. Kita mengatakan bahwa Allah menghukum penjahat karena kita ingin agar penjahat dihukum seberat-beratnya. Bahwa Allah harus ditaati karena kita sendiri bersifat otoriter. Begitu pula pengakuan bahwa Allah mahakuasa, mahabaik, maha berbelaskasih hanyalah proyeksi saja pandangan kita sendiri tentang kekuasaan, kebaikan dan tentang belaskasihan manusia (anggapan ini pun tidak terbukti dan ada alasan-alasan baik untuk menolaknya), maka tetap masih tinggal pertanyaan dari mana manusia mendapat *subjek* atau *pembawa* sifat-sifat terasing kita ini. Yang khas bagi pengertian tentang Allah adalah bahwa Allah itu *tak terhingga* (yang dalam bahasa Indonesia diungkapkan dengan menambah pada sifat-sifat

Allah kata "maha"). Padahal dalam lingkup pengalaman kita, termasuk pengalaman tentang diri kita sendiri, *tak ada yang tak terhingga*! Mengapa lalu "Allah" itu bukan hanya sangat bijaksana, kuasa, dan baik, melainkan *maha-bijaksana, maha-kuasa*, dan *maha-baik*? Mereka yang percaya pada Allah memahamiNya bukan hanya sebagai "lebih dari manusia" – binatang saja bisa lebih baik atau lebih tenang daripada manusia, -- melainkan bahwa Alah adalah "tak terhingga" dan "lain" sama sekali dari kita (hal mana dalam teologi negatif India dan abad pertengahan Eropa, dalam sufisme dan dalam ibadat para rabbi Yahudi sudah disadari sepenuhnya sejak ratusan, bahkan ribuan tahun). Tidak mungkin bahwa unsur "tak terhingga" itu merupakan proyeksi hakekat manusia karena dalam hakekat manusia ketak-terhinggaan tidak ada. Kalau *ciri-ciri* seperti kuasa, baik, kasih, adil kita ibaratkan dengan pakaian dan sang "*pengada tak terhingga*" (*subjek* kemahakuasaan, kemahakebaikan, kemahaberbelaskasihan, kemahaadilan) dengan kapstok padanya pakaian itu digantung dalam proyeksi, maka unsur yang tidak dijelaskan Feuerbach adalah kapstok itu. Tetapi tanpa kapstok seluruh teori proyeksi runtuh.

Seharusnya Feuerbach dan penganut teori proyeksi lainnya bertanya: Apakah mungkin manusia merenrangkan hati dan pikiran ke arah Yang Tak Terhingga seandainya ia tidak mempunyai suatu pengalaman sungguh-sungguh tentang Yang Tak Terhingga itu? Apakah Allah dapat dipikirkan kecuali karena kita secara nyata tersentuh oleh realitasNya? Jadi teori proyeksi justru gagal menjelaskan yang paling hakiki dalam pengalaman agama: Bahwa manusia berhadapan dengan realitas tak terhingga [Lih. juga Leahy 1985]. Ternyata teori Feuerbach mempunyai kelemahan-kelemahan serius. Tidak hanya ia tidak dapat membuktikan bahwa *semua* ciri yang dipercayai dimiliki Allah adalah proyeksi diri manusia, ia terutama tidak dapat menjelaskan bagaimana manusia bisa membentuk *konsep* pengada yang tak terhingga dan "maha" dalam segala-galanya, padahal tak ada konsep ketak-terhinggaan dalam pengalaman empiris kita.

II. Agama candu rakyat: Karl Marx

(1) Karl Marx terkenal karena ucapannya bahwa "agama adalah candu rakyat". Kalimat ini sering diartikan seakan-akan Marx menuduh agama menyesatkan dan menipu rakyat. Dan memang, dari retorika Marxis kemudian ucapan Marx itu sering dipakai dalam arti tuduhan, bahwa agama, dengan menjanjikan kebahagiaan di alam sesudah kehidupan, membuat orang miskin dan tertindas menerima saja nasib mereka daripada memberontak terhadapnya. Hal itu lebih lagi berlaku bagi Lenin yang menulis bahwa "agama adalah candu *bagi* rakyat" [Lenin 1956, 7], jadi agama dengan licik diciptakan kelas-kelas atas untuk menenangkan rakyat tertindas.

Akan tetapi bukan itulah yang dimaksud Marx [lih. Magnis-Suseno 1999, bab 4]. Ia tidak membicarakan apakah fungsi agama dalam masyarakat adalah positif atau negatif. Melainkan ucapannya itu menanggapi kritik agama Feuerbach. Marx setuju dengan kritik itu. Tetapi menurut Marx Feuerbach berhenti di tengah jalan. Betul, agama adalah dunia khayalan di mana manusia mencari dirinya sendiri. Tetapi Feuerbach tidak bertanya mengapa manusia melarikan diri ke khayalan daripada mewujudkan diri dalam kehidupan nyata. Jawaban yang diberikan Marx adalah: Karena kehidupan nyata, dan itu berarti: struktur kekuasaan dalam masyarakat, tidak mengizinkan manusia untuk mewujudkan kekayaan hakekatnya. Manusia melarikan diri ke dunia khayalan karena dunia nyata menindasnya.

Jadi agama sebenarnya merupakan protes manusia terhadap keadaannya yang terhina dan tertindas. "Agama adalah realisasi hakekat manusia dalam angan-angan karena hakekat manusia tidak mempunyai realitas yang sungguh-sungguh.... Penderitaan *religius* adalah *ekspresi* penderitaan nyata dan sekaligus *protes* terhadap penderitaan nyata. Agama adalah keluhan makhluk terdesak, hati dunia tanpa hati, sebagaimana dia adalah roh keadaan yang tanpa roh. Agama adalah *candu* rakyat" [MEW 1, 378]. Dalam agama penderitaan dan ketertindasan nyata

manusia terungkap. Tetapi kalau begitu, kritik agama tidak sangat bermanfaat. Yang perlu adalah mengubah keadaan masyarakat yang membuat manusia lari ke dalam agama. Agama adalah ilusi manusia tentang keadaannya. "Tuntutan (kritik agama) untuk melepaskan ilusi tentang keadaannya adalah *tuntutan untuk melepaskan keadaan yang membutuhkan ilusi*" [MEW 1, 379]. Maka, kritik tidak boleh berhenti pada agama, melainkan harus diarahkan pada keadaan sosial-politik yang mendorong manusia ke dalam agama. "Perjuangan melawan agama secara tidak langsung adalah perjuangan melawan dunia yang bau harumnya adalah agama" [MEW 1, 378]. Marx menarik kesimpulan: "Kritik surga berubah menjadi kritik dunia, kritik agama menjadi kritik hukum, kritik teologi menjadi kritik politik" [MEW 1, 379]. Yang diperlukan bukan kritik agama, melainkan revolusi! Agama menurut Marx akan menghilang dengan sendirinya, apabila manusia dapat membangun dunia yang memungkinkan manusia untuk mengembangkan hakekatnya secara nyata dan positif.

(2) Kritik agama Marx merupakan tantangan bagi agama-agama. Barangkali bukan secara sempit-filosofis. Pertimbangan-pertimbangan yang diajukan terhadap kritik agama Feuerbach semua juga berlaku bagi kritik agama Marx. Akan tetapi yang khas bagi pengertian Marx adalah bahwa baginya agama menunjuk pada ketidakberesan keadaan dalam masyarakat. Di sini letak tantangan kritik Marx. Bahkan kritik Marxisme vulgar bahwa agama melumpuhkan semangat lawan kelas-kelas tertindas dan karena itu menguntungkan kelas-kelas atas perlu ditanggapi dengan sungguh-sungguh. Bukankah dalam kenyataan sejarah agama sering sekali bersekutu dengan mereka yang berkuasa dan bermodal dan membiarkan "rakyat" hidup dalam keadaan miskin dan tak berdaya? Bukankah tidak jarang agama menjadi sekutu para penghisap dan penindas? Agama-agama ditantang untuk menunjukkan bahwa mereka bisa juga menjadi kekuatan pembebas dan pemberdaya.

Kritik Karl Marx sendiri menimbulkan dua pertanyaan: Benarkah bahwa agama pada hakekatnya merupakan pelarian? Dan benarkah

bahwa manusia agar ia dapat mengembangkan diri sebagai makhluk yang sosial dan politik harus berbenti runduk terhadap Allah? Jawaban atas dua pertanyaan ini tidak dapat diberikan hanya dalam teori. Bahwa dua pengandaian Marx ini *tidak benar*, harus kelihatan dari *praxis* agama. Agama bukan pelarian apabila agama justru memberdayakan para penganutnya untuk membangun masyarakat yang solider dengan mereka yang miskin dan lemah, masyarakat yang positif, damai, saling, mengbormati, serta melawan ketidakadilan dan penindasan mereka yang tidak berdaya. Dan profil para agamawan harus memperlihatkan bahwa mencari Allah bukan hanya tidak mengasingkan manusia dari dirinya sendiri, melainkan justru akan mengembangkan identitas dan hakekatnya yang positif. Menjawab panggilan Sang Pencipta memang tidak mungkin mengasingkan ciptaan dari hakekatnya, tetapi hal itu hanya akan meyakinkan apabila kaum agamawan adalah manusia manusia yang terbuka, positif, toleran, yang memperhatikan sandara dan solider, yang mencintai keadilan dan melawan ketidakadilan tanpa menjadi keras di dalam hati.

Dapat dirangkum bahwa kritik agama Karl Marx, tetapi juga kritik lebih sederhana Marxisme vulgar, sungguh-sungguh merupakan suatu tantangan yang perlu ditanggapi oleh agama-agama.

Catatan tentang reduksionalisme. Mari kita perhatikan *pola* kritik agama Feuerbach dan Marx. Mereka tidak bertanya apakah agama itu benar, apakah ada Tuhan, dan apakah apa yang dipercayai oleh agama-agama masing-masing tentang Tuhan benar atau tidak. Yang mereka katakan adalah bahwa agama itu *sebenarnya* sesuatu yang lain. Agama adalah usaha manusia untuk merealisasikan diri, tetapi yang kemudian jadi terasing dari manusia. Kalau para agamawan berpendapat bahwa sikap keagamaan mereka menyangkut Tuhan, maka menurut Feuerbach dan Marx mereka "sebenarnya" *menipu diri*. Mereka tidak mencari Tuhan, melainkan dirinya sendiri. Pola yang sama terdapat dalam anggapan *hedonisme* [Magnis 1989, 113-7]: Menurut hedonisme manusia selalu hanya mencari nikmatnya sendiri saja, maka kalau pun

seseorang mengurbankan diri bagi orang lain atau mengejar cita-cita luhur, ia "sebenarnya" hanya mencari nikmatnya sendiri saja. Mereka *mengembalikan* atau *mereduksikan* sebuah *fenomen* A (percaya pada Allah, mengejar cita-cita luhur) pada suatu *realitas* B yang lain (merealisasikan diri, mencari nikmat). Mengabaikan apa yang dimaksud oleh mereka yang bersangkutan (misalnya kaum beriman) dan mencari "apa yang sebenarnya ada di belakangnya" ini disebut reduksionalisme. Reduksionalisme mengatakan bahwa agama adalah "tak lain daripada" pencarian diri manusia, mengejar cita-cita "tak lain daripada" mengejar nikmat sendiri. Reduksionalisme seakan-akan mau *menelanjangi* sesuatu yang luhur -- mengakui Allah, mengejar cita cita luhur -- sebagai sesuatu yang biasa, bahkan rendah. Karena itu cara berpikir ini dapat disebut "filsafat tak lain daripada" atau "filsafat pencianjatngan". Gaya itu mempunyai obsesi untuk mencari di belakang gagasan-gagasan dan cita-cita luhur suatu keburukan atau kepentingan. Sesuatu yang secara spontan dihayati sebagai luhur dan baik, direduksikan pada sesuatu yang buruk dan rendah. Ada pun kelemahan reduksionisme, bahwa yang berpikir menurut pola ini cenderung untuk tidak menghiraukan kenyataan yang ada, melainkan langsung mencari "artinya" atau "kenyataan" atau "dasar yang sebenarnya" yang disangkanya ada di belakang kenyataan itu. Dengan cara itu pertanyaan sulit apakah sebuah kenyataan pada dirinya sendiri adalah benar atau baik, dapat dihindari. Yang salah bukan bahwa dicari sesuatu "di belakang" salah satu sikap atau kenyataan, melainkan bahwa sikap dan kenyataan itu sendiri tidak dianggap. Boleh saja orang mempertanyakan apakah pada agama ada unsur-unsur yang merupakan proyeksi manusia, tetapi sebelumnya ia harus memperhatikan dan memikirkan apa agama itu sendiri dan apa yang dikatakan oleh mereka yang memiliki kenyataan itu, kaum beragama, tentang agama mereka.

1. Ateisme jujur?

Kalau bagi Feuerbach adanya agama pertama-tama sebuah masalah filosofis – filsafat harus *mencerahkan* manusia tentang hakekat agama yang sebenarnya, – dan Marx berpendapat bahwa masalah agama akan pergi dengan sendirinya apabila ketidakadilan di dunia ini dihapus, maka bagi Nietzsche Allah, tepatnya kematiannya, merupakan "peristiwa baru paling besar" [dikutip dari Weischedel 436].[12] Dan Nietzsche sendirilah pemaklum kematian Allah itu. "Allah telah mati!... Dan kamilah yang membunuhnya!... Tak pernah ada tindakan lebih agung" [dikutip dari Weischedel 437]. Tetapi akibat kematian Allah pertama-tama adalah "deretan panjang pembongkaran, penghancuran, keruntuhan, penggulingan," akan ada "logika raksasa kekagetan, penggelapan dan gerhana matahari" [ib.]. Kematian Allah menjadi nafiri "terbitnya nihilisme" [dikutip dari Weischedel 440]. Dan nihilisme tidak lagi dapat ditangani manusia. Karena itu, "manusia harus diatasi." Maka, Nietzsche "mengajarkan sang atas-manusia" [Nietzsche 1994, 10], sang *Übermensch*, manusia yang melampaui manusia masa lampau yang juga masih manusia zaman sekarang, "manusia yang di atas manusia".[13]

---

[12] Uraian tentang Nietzsche terutama berdasarkan *Weischedel, Scherer* dan *Weger 1979*.

[13] Terjemahan kata *Übermensch* dengan *superman/manusia super* tidak mengena pada maksud Nietzsche. Nietzsche tidak berpikir tentang manusia dengan kekuatan-kekuatan luar biasa, "superman" seperti Jeve Reed. Yang dimaksudnya adalah "manusia sesudah manusia yang kita kenal, yang merupakan manusia masa lampau dan masa sekarang yang ditandai oleh moralitas budak yang berakar dalam kepercayaan kepada Allah". Membebaskan diri dari warisan agama itu, lain daripada pada Feuerbach, adalah tindakan raksasa yang akan membutuhkan 200 tahun, baru manusia sanggup untuk berdiri atas kaki sendiri, untuk tidak lagi melemparkan tanggungjawab atas Allah, agama, prinsip-prinsip, dlsb. Inilah manusia yang *sudah melampaui manusia* sekarang, yang *über ihn hinaus*, dalam arti ini *Übermensch*, "manusia di seberang manusia".

Tetapi mengapa Allah harus dibunuh, dan bagaimana pembunuhan Allah dilakukan? Sebetulnya Allah tidak dibunuh. Nietzsche tidak mau mengatakan bahwa Allah pernah ada. Allah tak pernah ada. "Manusia yang menciptakan Allah" [dikutip dari Weischedel 435]. Allah yang dibunuh adalah Allah yang diciptakan manusia. Tetapi Allah itu, itulah yang ditegaskan Nietzsche, harus, dan akhirnya jadi, dibunuh. Karena sesudah Allah diciptakan oleh manusia, ia menguasai manusia, mengasingkannya dari dirinya sendiri dan dari dunianya Allah membuat manusia menjadi kerdil, mengkorupsikan moralitasnya. Allah itu dipasang sebagai kebenaran dan dengan demikian membuat manusia tenggelam dalam kebohongan. Penilaian Nietzsche begiru keras karena baginya agama tak lain adalah pelarian dari dunia yang seharusnya dihadapi apabila ia jujur. Agama adalah ciptaan mereka yang kalah, yang tidak berani melawan, tidak berani berkuasa. Agama menurut Nietzsche adalah sentimen mereka yang dalam hidup nyata kalah, maka mengharapkan bahwa pernah, sesudah hidup ini, mereka akan dimenangkan oleh kekuatan di alam baka. Agama itu berkaitan erat dengan moralitas 2000 tahun terakhir yang oleh Nietzsche dicirikan sebagai moralitas budak.[14] Moralitas itu menjunjung tinggi kerendahan hati, sikap rela, menerima dan *manut*, kesediaan untuk tidak membalas, untuk menawarkan "pipi kiri". Moralitas ini meluhurkan mereka yang sakit, bengkok, lumpuh, kaum gagal. Moralitas itu kemenangan sentimen mereka yang diperbudak atas para tuan mereka karena nilai-nilainya justru menjunjung tinggi sifat-sifat para budak. Maka, bagi Nietzsche agama dan moralitasnya, "sosok busuk hibrid yang membenarkan semua naluri dekaden, semua pelarian dan kecapaian jiwa" [dikutip dari Weischedel 435], harus ditolak dengan jijik oleh orang yang masih mempunyai harga diri. "Kejujuran menuntut untuk mempertahankan diri bersih dari kepercayaan akan Allah" [dikutip dari Weischedel 434].

---

[14] Tentang moralitas budak, dan lawannya, moralitas tuan, lih. *Magnis-Suseno 1997*, bab 13.

Dapat dicatat bahwa Nietzsche mengarahkan kritik ini terhadap seluruh metafisika sebagaimana dirintis oleh Plato. Karena Plato tidak berani menghadapi dunia nyata, dunia yang "berubah-ubah, menderita, penuh pertentangan" [dikutip dari Weischedel 429], dunia insting-insting, ia memikirkan sebuah dunia yang sebenarnya, abadi, di alam baka, dunia idea, di belakang dunia kita. "Plato takut dari kenyataan – maka ia melarikan diri ke alam idea" [dikutip dari Scherer 23]. Plato menyatakan dunia nyata sebagai semu dan menciptakan dunia khayal yang dinamakannya "kebenaran". Pola adanya "kebenaran abadi" di belakang alam empiris yang berbau kurang sedap dan penuh pertentangan, yang menjadi ciri seluruh metafisik, adalah pola agama. "'Tubuh seluruh filsafat kita dialiri darah para teolog." Karena itu, Nietzsche dengan tegas melawan metafisika: "'Terhadap nahari para teolog itu saya menyatakan perang" [dikutip dari Weischedel 429]. Kebenaran menuntut agar kebohongan mengenai adanya sebuah dunia benar dibongkar, ya bahwa segala "kebenaran" dibongkar.

Karena itu, sudah tiba waktunya bagi "ateisme yang mutlak jujur, yang menolak ikut dalam kebohongan kepercayaan pada Allah" [dikutip dari Weischedel 434]. Sekarang "Allah kuno telah mati sematimatinya" [dikutip dari Weischedel 436]. Sebenarnya Allah tidak mati, ia tak pernah ada. Yang mati adalah Allah yang ribuan tahun lamanya membelenggu hati dan pikiran manusia. Baru sesudah kebenaran itu terbongkar manusia akan berhadapan dengan situasinya yang sebenarnya, kekosongan. Kematian Allah membuka pintu ke kerajaan *nihilisme*. Kematian Allah akan mengantar zaman baru, zaman nihilisme yang akan menguasai dua abad mendatang. Akan tetapi, nihilisme ini bukan *akibat* kematian Allah. Sebaliknya, kematian Allah dapat menjadi peristiwa karena di bawah permukaan agama dan moralitas budak nihilisme sudah lama semakin terasa. Nilai-nilai semula diciptakan oleh manusia. Ialah yang pernah "meletakkan nilai-nilai ke dalam benda-benda" [ib.]. Benda-benda disekelilingnya dinyatakan bernilai sejauh menunjang kehidupannya. Tetapi dengan pelarian ke dalam agama nilai-nilai manusia

itu diasingkan dan diberi arti metafisik dan religius yang semakin menyangkal asal-usulnya itu dan semakin menyangkal kehidupan. Padahal naluri hidup adalah satu-satunya dasar nyata suatu nilai. Karena itu, nilai-nilai manusia beragama menjadi tak lain suatu penutup kekosongan, *nihilisme*. Nilai-nilai manusia berketuhanan sebenarnya adalah kosong dan karena itu bohong. Nilai nilai itu sebenarnya makin lama sudah tidak dipercayai lagi, melainkan hanya diakui secara muluk dan munafik, sedangkan dunia semakin dikuasai oleh kekuatan-kekuatan yang sama sekali tidak luhur. Agama dan moralitas semakin hanya berfungsi sebagai topeng untuk menyembunyikan nafsu dan kepentingan-kepentingan yang sama sekali lain. Karena itu, Nietzsche bisa mengatakan bahwa nihilisme merupakan "logika nilai-nilai dan cita-cita besar kita" [dikutip dari Weischedel 4-42]. Dengan sebeknya *aura* kesucian pancaran Allah – Allah akhirnya mati – kekosongan nilai yang sudah lama ada menjadi kentara bagi semua. Maka, kematian Allah bukannya menyebabkan nihilisme, melainkan hanya membuka tabir kebohongan yang begitu lama menyembunyikannya.

Akan tetapi, jelas juga bahwa kematian Allah merupakan peristiwa yang menggoncangkan manusia. Ribuan tahun ia menipu diri dengan khayalan bahwa ia tidak perlu bertanggungjawab atas dirinya sendiri karena Allah akan melindunginya. Dalam kematian Allah seluruh bangunan moralitas tradisional ambruk juga. Ambruk juga tabir-tabir suci kerakusan dan kekejaman yang sudah lama menggerogoti nilai nilai moralitas spiritual itu. Sekarang manusia menghadapi kekosongan segala makna dengan telanjang. Kepercayaan pada Allah berbalik menjadi "kepercayaan bahwa sama sekali tidak ada kebenaran [lagi][*], kepercayaan kaum nihilis" [dikutip dari Weischedel 4.39].

---

[*] Kata-kata dalam kurung persegi [...] saya masukkan ke dalam kutipan agar maksudnya menjadi lebih jelas. EMS.

Berhadapan dengan goncangan ini akan ada yang tetap masih mencari Allah. Begitulah si "manusia gila" yang diceriterakan Nietzsche dengan begitu mengesankan. "Pada siang bolong [manusia gila itu] menyalakan obor, lari ke pasar dan tak henti-hentinya berteriak: 'Aku mencari Allah! Aku mencari Allah!'... 'Ke manakah Allah?' ia berteriak, 'aku akan mengatakannya kepada kamu! Kita membunuhnya – kamu dan aku! Kita semua adalah pembunuhnya! Tetapi bagaimana kita melakukannya? Bagaimana kita dapat minum habis samodera? Siapa yang memberikan sepon untuk menghapus habis seluruh cakrawala? Apa yang kita lakukan waktu kita melepaskan bumi ini dari matahari? Ke manakah dia sekarang? Ke manakah kita sekarang? Menjauhi semua matahari? Bukankah kita terus-menerus jatuh? Dan ke belakang, ke pinggir, ke depan, ke semua sudut? Masihkah ada atas dan bawah? Bukankah kita berkelana bagaikan dalam ketiadaan tak terhingga? Bukahkah ruang angkasa kosong menghembusi kita? Bukankah semuanya terasa lebih dingin? Bukankah malam datang dan lebih banyak malam terus-menerus? Bukankah di pagi hari perlu dinyalakan lentera? Tidakkah kita mendengar, ribut-ribut, para penggali kuburan mengubur Allah? Tidakkah kita mencium bau pembusukan Ilahi? Dewa-dewa pun membusuk! Allah mati. Allah tetap mati! Dan kitalah yang membunuhnya! Bagaimana kita dapat melipur diri, para pembunuh semua pembunuh? ... Bukankah keagungan tindakan ini terlalu agung bagi kita?'" [dikutip dari Weischedel 437s.].

Tetapi para "pemikir bebas", mereka yangtidak lari, mereka menghayati kematian Allah dengan gembira, dengan merasa cerah. Akibat-akibat kematian Allah "bagi kami bak wujud cahaya, kebahagiaan, kelegaan, keceriaan, penyemangatan, fajar... Memang, kami para filosof dan 'pemikir bebas' merasa disinari fajar baru mendengar berita bahwa 'Allah kuno telah mati'; hati kami meluap dengan rasa terimakasih, heran, firasat, harapan – akhirnya cakrawala tampak bebas lagi, andaikata pun ia belum terang, akhirnya kapal-kapal kami dapat melaut lagi, menghadapi segala bahaya, segala keberanian orang yang mencari pengertian

diizinkan lagi, laut, laut kita terbuka lagi, barangkali belum pernah ada laut sedemikian 'terbuka'" [dikutip dari Weischedel 438].

Dengan kematian Allah nihilisme akan berkuasa, menurut Nietzsche selama 200 tahun. Tetapi nihilisme bukan kata terakhir. Akan muncul "manusia" yang akan "menuliskan nilai-nilai baru di atas papan-papan baru." "Sejak kepercayaan bahwa ada Allah yang menguasai nasib dunia dalam keseluruhan habis... manusia sendiri harus menentukan tujuan-tujuan ekumenis yang mencakup seluruh dunia" [dikutip dari Weischedel 455]. Nilai-nilai itu adalah "iya kepada dunia seadanya, tanpa dipotong, kekecualian, dan pilih-pilih." Karena itu, Nietzsche "mengajarkan 'tidak' terhadap apa saja yang melemahkan, – yang membuat capai. Aku mengajarkan 'iya' terhadap apa saja yang membuat kuat, yang menyimpan tenaga, yang membenarkan perasaan kekuatan" [dikutip dari Weischedel 448]. Namun bukan manusia lama, dan manusia sezaman masih manusia lama itu, yang mampu ke luar dari nihilisme. Karena itu, "manusia adalah sesuatu yang harus diatasi" [Nietzsche 1994, 10]. Yang dapat mengatasi nihilisme harus manusia yang mengatasi manusia, "sangatas-manusia". "Allah mati: sekarang kami menghendaki, – agar sang atas-manusia hidup." Dialah yang akan berani menentukan sendiri apa yang bernilai baginya dan dengan demikian menjadi "pengalah Allah dan nihilisme" [dikutip dari Weischedel 455].

2. Beberapa pertanyaan

Apa yang dapat dikatakan filosof yang tetap mau percaya pada Allah berhadapan dengan Nietzsche? Tentu ia dapat menunjuk pada apa yang telah dikemukakannya terhadap Feuerbach. Karena struktur cemoohan Nietzsche searah dengan kritik agama Feuerbach dan juga Marx. Semua pertimbangan di situ juga sah terhadap amukan Nietzsche. Ia dapat juga mengaku bahwa kritik Nietzsche terhadap moralitas budak dan terhadap agama sebagai sublimasi jelek dan pelarian dari tanggungjawab terhadap hidup dalam banyak hal kena. Ia tidak akan menyangkal bahwa agama

sepanjang sejarah begitu sering muncul sebagai *tameng* pelbagai nafsu manusia yang justru rendah: Ketakutan manusia, kecenderungannya untuk lari dari tanggungjawabnya, ketidakmampuannya untuk percaya pada saudaranya, kecurigaannya, kemalasannya dalam enak berprasangka, agama sebagai topeng penutup ketidaksediaan manusia untuk belajar, untuk berkembang, untuk membuka diri, agama sebagai saluran kebencian kerdil, bahkan kekejaman dan kebengisan, sebagai dalih gampang untuk bersikap sok tahu, dogmatis, picik, tidak toleran, untuk lari dari otentisitas sendiri, sebagai wahana sentimen. Dan seterusnya dan seterusnya. Itu semuanya tidak perlu disangkal.

Tetapi, sesudah itu dikatakan, Nietzsche juga, seandainya ia dapat, harus mempertimbangkan dan menjawab beberapa pertanyaan. Misalnya apakah kepercayaan akan Allah memang hanya itu saja: pelarian dan kebohongan? Bukankah ada ratusan, ribuan, barangkali tak terhitung banyaknya orang berkepercayaan yang, *karena* mereka percaya pada Allah dan tahu bahwa mereka itu didukung olehNya sampai ke lubuk eksistensi mereka, justru berani menjadi manusia bagi orang lain, dengan gembira, tanpa trompet, yang bersedia berkurban, yang, dalam bahasa Kristiani, menanggung salib, bukan dengan menggerutu atau minta dibelaskasihi, melainkan dengan riang, dengan hati terbuka penuh cinta dan, sekali lagi, keberanian? Bukankah agama telah membebaskan tak terhitung banyak laki-laki, perempuan, anak remaja dan bahkan anak kecil untuk membuka hati, untuk menghadap bahaya tanpa memberi ruang kepada kebencian dan balas dendam kerdil? Berhati budakkah mereka? Bukankah kenyataan bahwa mereka dengan tenang dan ceria bersedia mendengarkan, memertimbangkan, dan belajar dari kutukan Friedrich Nietzsche dan sekian banyak lain penghojat religiositas, adalah tanda orang yang bebas dan terbuka? Tetapi agama-agama sebagai lembaga pun, bukankah, selain, itu tidak disangkal, menjadi biang keladi segala macam kepicikan, kekejaman, dan bahkan kebusukan, juga muncul jelas sebagai kekuatan sosial dalam sejarah yang mengangkat harkat manusia, memanusiakan pergaulan antar manusia, mengang-

kat hati orang agar ia dapat memaafkan dan mendobrak lingkaran setan kekerasan dan balas dendam? Bukankah dalam segala kengerian abad ke-20 dan di permulaan abad ke-21 kita juga melihat suatu kemajuan moral umat manusia – ambil saja penolakan hukuman kejam dan hukuman mati, hormat terhadap keutuhan manusia, penemuan kembali harkat perempuan, pengatasan rasisme picik (yang juga mengatasnamakan Nietzsche, meskipun karena salah tangkap), humanisasi perang (yang meskipun tetap dilanggar sekarang diakui sebagai kejahatan): Apakah kemajuan-kemajuan itu akan terjadi seandainya tidak ada agama?

Nilai-nilai yang dijunjung tinggi Nietzsche adalah nilai-nilai vital. Dan benar, agama, Gereja, selama waktu panjang menyebarkan sebuah spiritualitas yang bisa mengasingkan manusia dari tubuh dan vitalitasnya. Kita dapat menyetujui seruan Zarathustra: "Saudara-saudaraku, tetaplah setia pada bumi!" Tetapi bagaimana dengan peringatan lanjutannya: "Jangan percaya kepada mereka yang bicara kepada kami tentang harapan adi-duniawi! Pencampur racunlah mereka, entah mereka mengetahuinya atau tidak. Mereka itu pencemooh hidup, orang yang sedang mati dan keracunan sendiri..." [Nietzsche 1994, 10]. Segampang itukah masalahnya? Benarkah bahwa kepercayaan akan tanah air surgawi meracuni manusia? Bukankah bisa juga sebaliknya: Karena orang menyadari diri dicintai dan karena itu terjamin oleh Sang Pencipta, ia berani untuk tidak lari dari masalah dan tantangan dunia, melainkan menghadapinya, bukan dengan secara kerdil selalu melirik pada keuntungan dan kepentingannya sendiri, bebas dari nafsu rendah "moralitas tuan" à la Nietzsche untuk menginjak mereka yang lemah dan ketinggalan, dengan pandangan terbuka yang dibersihkan oleh kebaikan hati yang tidak bersedia menerima ketidakadilan? Sikap budakkah itu? Kalau Nietzsche menegaskan pentingnya nilai-nilai vital, di zaman sekarang ia akan mendapat persetujuan luas. Tetapi bukankah ia merendahkan diri sendiri, kalau ia *hanya* mengenal nilai-nilai vital? Apakah kesehatan dan nafsu-nafsu vital menjamin kepribadian yang kuat? Luhurkah atau rendahkah kalau orang sakit tetap dihormati sepenuhnya sebagai manusia,

apabila dia sendiri, daripada menyerah, berusaha untuk, dalam kelemahan vital mencapai eksistensi yang bermakna, dengan *mekar* dalam persaudaraan, dalam wawasan intelektual dan rohani? Nilai-nilai vital adalah nilai-nilai yang dimiliki manusia bersama binatang. Itu baik karena kita berevolusi dari alam binatang dan tetap berakar di alam yang sama. Tetapi kalau nilai-nilai vital *satu-satunya* nilai yangdiakui, bukankah manusia justru selalu akan termanipulasi sebagaimana binatang paling buas pun masih dimanipulasi manusia? Bukankah Nietzsche sendiri kebablasan karena sentimen anti-spiritualisme? Sebagai catatan terakhir. Adalah cukup menarik bahwa Nietzsche yang begitu keras mengecam Kristianitas, mengecualikan Yesus dari Nazareth dari kecamannya itu. Nietzsche "bersedia, dengan sedikit toleransi dalam ekspresi, untuk menyebut Yesus, pemikir bebas"' [dikutip dari Weger 1979, 245]. Apa yang membuat Nietzsche kagum pada Yesus yang mengajar: bahwa kalau pipi kanan kita dipukul, kita serahkan pipi kiri untuk dipukul juga dan bersedia memanggul salib sampai pada dipaku padanya? Semua sikap Yesus ini dikecam Nietzsche, tetapi Yesus sendiri amat dihormatinya. Sayang, Nietzsche tidak menelusuri lebih jauh apa yang menariknya pada Yesus. Barangkali seluruh pemikirannya akan mengambil arah yang lain.

IV. Ateisme Sigmund Freud

1. Kritik agama praxis pembebas

Sigmund Freud (1856-1939), "bapak psikoanalisa" dan salah seorang ilmuwan paling berpengaruh di dunia, adalah seorang ateis. *Apakah* Tuhan ada atau tidak tak pernah ditanyakan. Baginya jawabannya jelas dengan sendirinya: Tentu Tuhan tidak ada. Yang ada adalah alam dengan manusia dan segala masalahnya. Yang menjadi pertanyaan bagi Freud adalah, *mengapa* gagasan "Tuhan" sedemikian menguasai kesadaran dan kehidupan manusia, padahal "Tuhan" tidak dapat dilihat, didengar

ataupun dirasakan. Meskipun Freud menyatakan bahwa "penelitian (ilmiah) ini tidak bermaksud untuk mengambil sikap terhadap nilai kebenaran ajaran-ajaran religius", namun ia langsung menambah: "Bagi kami cukup, bahwa kami menemukan bahwa agama menurut kodrat psikologisnya merupakan sebuah ilusi" (dikutip dari Weger 140).

Freud menjelaskan agama sebagai *pelarian neurotis* dan *infantil* dari realitas. Daripada berani menghadapi dunia nyata dengan segala tantangannya, manusia mencari keselamatan dari "Tuhan" yang tidak kelihatan dan tidak nyata. Penuh ketakutan manusia tunduk terhadap sesuatu yang ada kaitannya dengan dunia nyata dan tantangannya. Sikap seperti itu khas sikap orang neurotis, sekaligus infantil. Kalau manusia mau menjadi mampu untuk betul-betul menanggulangi tantangan-tantangan dunia nyata, ia harus membebaskan diri dari neurosis kolektif itu. Itulah inti kritik agama Freud.[16]

2. Neurosis

Mari kita melihat lebih dulu, apa yang dimaksud dengan "neurosis". Ajaran tentang *neurosis* merupakan inti teori psikoanalisa Freud. Dengan neurosis dimaksud kelakuan-kelakuan dan perasaan-perasaan yang aneh dalam arti tidak sesuai dengan kenyataan yang dihadapi. Misalnya orang tidak bisa berkomunkasi normal, takut tanpa alasan, terus-menerus mencuci tangan. Orang untuk sebagian sadar bahwa reaksinya terhadap dunia luar tidak benar, tetapi ia tidak dapat mengubahnya. Menurut Freud, neurosis bisa terjadi apabila orang bereaksi tidak benar atas suatu pengalaman yang amat emosional dan memalukan. Misalnya sebagai anak ia pernah diperkosa. Karena merasa amat malu, ia waktu itu langsung menyingkirkan kejadian itu dari ingatannya, seakan-akan

---

[16] Kritik Freud terhadap agama terdapat a. l. dalam "Massenpsychologie und Ich-Analyse. Die Zukunft einer Illusion", "Totem und Tabu" (1913), "Der Mann Moses und die monotheistische Religion".

tidak ada yang terjadi. Tetapi rasa malu yang tertekan seakan-akan ribut terus dalam bagian jiwa tak sadar dan sesudah waktu tertentu akan muncul kembali di permukaan kesadaran sebagai suatu kelakuan yang aneh, yang tidak dapat diatasinya. Karena kelakuan itu tidak berkaitan dengan pemerkosaan itu, ia tidak tahu apa yang menyebabkannya. Neurosis itu menyebabkan ia tidak bisa mengembangkan diri secara dewasa. Selama neurosis itu tetap tidak disembuhkan ia tidak mampu hidup secara biasa.

Menurut Freud, neurosis itu berkaitan dengan *super-ego*. Super-ego membonceng pada suara hati. Dalam super-ego norma-norma ayah, dan masyarakat pada umumnya, dibatinkan, artinya, batin orang sendiri sekarang menyuarakan larangan ayah dan masyarakat. Seakan-akan suara ayah terus berkumandang dalam kesadaran kita. Setiap kali orang mau mengambil sikap yang dilarang oleh norma-norma moral yang sudah dibatinkannya, super-ego akan menegur dengan keras. Celakanya, super-ego tidak hanya menegur kalau, misalnya, orang melakukan tindakan seks yang tidak boleh. Melainkan super-ego sudah menegur begitu ada rangsangan seks terasa padahal ia belum mengambil sikap. Untuk menghindari teguran super-ego, orang yang bersangkutan menekan perasaan itu seakan-akan tidak ada yang terjadi. Seharusnya ia dengan tenang mengakui bahwa ia terangsang secara seksual, lalu membuat penilaian bagaimana ia seharusnya menghadapi rangsangan itu, kemudian bertindak sesuai dengan penilaiannya. Nah, tidak mengakui adanya emosi-emosi yang terlarang super-ego – padahal ia belum mengambil sikap – itulah yang dapat menghasilkan neurosis. [17]

---

[17] Dalam psikologi sikap-sikap berikut dianggap menunjuk pada kemungkinan adanya neurosis: Adanya *fobi-fobi* (keadaan takut terus tanpa orang lain melihat alasan), obsesi-obsesi (kelakuan-kelakuan terfiksasi pada sesuatu yang tampak tidak proporsional), sikap *hipokhondrik* (sakitan terus padahal tidak sakit), pandangan yang tidak masuk akal, histeri, serta ciri-ciri sakit psikosomatis.

Untuk membebaskan pasien dari neurosisnya, psikoanalisa membantunya untuk mengambil dua langkah: Pertama, agar pasien berani *mengingat* kembali peristiwa yang justru "dilupakan" karena terasa begitu memalukan, kedua agar ia, daripada mau menyingkirkannya dari ingatannya, mengambil sikap rasional terhadapnya.

Penyebaban neurosis paling penting menurut Freud adalah *kompleks Oedipus*[18]: Anak kecil laki-laki ingin kawin dengan ibunya, tetapi tidak bisa karena ibu sudah dimiliki ayahnya; maka ia ingin membunuh ayahnya, saingannya itu yang sekaligus dikagumi keperkasaannya. Namun karena keinginan itu ditegur keras oleh super-ego sebagai buruk dan memalukan, ia tidak menanggapinya, melainkan menyangkalnya. Dan penyangkalan itu dapat menghasilkan neurosis.

3. Agama: Ilusi infantil dan neurosis kolektif

Freud bertolak dari fungsi agama. Agama membuat manusia percaya akan adanya dewa-dewa. Dewa-dewa itu berfungsi "mengatasi ancaman-ancaman alam, membuat orang menerima kekejaman nasibnya dan menjanjikan ganjaran atas penderitaan dan frustrasi yang dituntut dari manusia" [dikutip dari Casper 65]. Jadi melalui agama manusia mau melindungi diri terhadap segala macam ancaman dan penderitaan. Namun perlindungan itu sebuah ilusi. Dewa-dewa bukannya sungguh-sungguh melindungi manusia, melainkan hanya *diinginkan* agar melindunginya. Dan itulah yang disebut ilusi: Keyakinan bahwa suatu harapan akan terpenuhi, *bukan* karena kenyataan mendukung harapan itu, melainkan karena orang *menginginkannya*. Ilusi itu *infantil* (= kekanak-kanakan) karena mengharapkan agar apa yang diinginkan sungguh-sungguh akan terpenuhi adalah ciri khas anak kecil. Agama membuat manusia membawa diri seperti anak kecil: Ia mengbadapi

---

[18] Oedipus adalah tokoh mitos Yunani yang, tanpa menyadarinya, membunuh ayahnya dan lalu kawin dengan ibunya dan karena itu dikutuk oleh para dewa.

masalah-masalah nyata dengan *wishful thinking*. Dan karena itu agama justru melumpuhkan manusia. Ia mengharapkan keselamatan secara pasif dari "Tuhan" atau "dewa-dewa" daripada mencari jalan untuk mengusahakannya sendiri dan dengan demikian mengembangkan kekuatan-kekuatannya sendiri.

Namun, agama begitu kuat pegangannya atas manusia karena agama, dalam pandangan Freud, bukan hanya sebuah kekeliruan – mengharapkan penyelamat yang tidak pernah akan datang karena memang tidak ada, – melainkan merupakan sebuah *neurosis kolektif*. Kata "kolektif" memaksudkan bahwa apa yang mau dikatakan Freud bukannya bahwa setiap orang beragama secara individual mesti sakit secara neurotis dalam arti klinis. Individu biasanya beragama, karena ia menjadi besar, mengalami sosialisasi dasar, dalam masyarakat yang sudah beragama, maka ia mempercayai dan menghayati agamanya sama seperti ia mempercayai dan menghayati semua unsur lain pandangan dunia masyarakamya.

Akan tetapi, sebagai gejala sosial agama menunjukkan persis ciri-ciri sebuah neurosis, neurosis bersama sekelompok orang. Orang beragama menjalani agamanya supaya "selamat" tetapi – tentu dengan pengandaian bahwa tidak ada Allah – sebenarnya agama sama sekali tidak menyelamatkan manusia dari pelbagai malapetaka. Orang melakukan pelbagai "perintah" agama dan tidak berani melakukan hal-hal lain – "dosa" – bukan atas dasar pertimbangan rasional, melainkan karena *takut* dihukum "Allah". Allah adalah "ayah-super" yang sekaligus dicintai dan ditakuti. Manusia beragama menyikapi dorongan dan keinginan-keinginan yang dirasakannya bukan berdasarkan pertimbangan yang masuk akal, melainkan karena "dilarang Tuhan". Dengan demikian konflik antara keinginan-keinginan spontan dan tuntutan realitas tidak dikelola secara terbuka dan rasional, melainkan secara irasional. Yang khas bagi neurosis ada dalam agama: Perasaan takut berlebihan apabila "hukum Allah" dilanggar. Orang beragama selalu takut jangan-jangan ia berdosa, lalu masuk neraka. Ia suka berfokus pada aturan

ritual yang teramat mendetil, pada hal absah atau tidak absah. Orang beragama tidak mampu untuk menikmati sesuatu tanpa takut berdosa. Dengan demikian, agama menggagalkan kemungkinan manusia untuk mengembangkan diri dan untuk mencapai tingkat kebahagiaan yang sebenarnya dapat saja tercapai.

Asal-usul agama dijelaskan Freud dalam tulisannya *Totem und Tabu* dengan sebuah ceritera termasyur: Dalam gerombolan asali manusia terdapat seorang "ayah super" yang mempunyai monopoli atas semua perempuan. Hal itu menimbulkan rasa iri dan kebencian anak-anak lelakinya. Maka mereka membunuh ayah mereka. Tetapi mereka tetap juga mengagumi ayah yang mereka bunuh itu dan ingin menjadi perkasa seperti dia. Maka, mereka mengambil alih semua peraturan dan larangannya sebagai aturan hidup mereka. Ayah sendiri disimbolkan dalam *totem* ("totem" adalah sebuah patung atau benda simbolis di dalamnya mereka meyakini kekuatan almarhum ayah itu tetap melindungi mereka). Maka, lahirlah agama sebagai sistem peraturan yang apabila ditaati dengan persis menjamin perlindungan "ayah super", Tuhan. Agama menurut Freud berasal dari *konflik Oedipus* pertama.

4. Tanggapan

Kiranya tidak dapat disangkal bahwa dalam lingkup agama-agama ada gejala-gejala yang berkesan neurotik. Gejala-gejala itu dapat diamati baik pada kelakuan individu-individu beragama, maupun dalam pelbagai ajaran dan "budaya resmi" beberapa agama. Gejala-gejala kelakuan individual yang berkesan neurotis adalah kalau kesadaran sehari-hari berlebihan ditentukan oleh rasa takut: takut melanggar hukum Allah, takut berdosa, takut masuk neraka... Gejala lain yang secara psikologis tidak sehat adalah *intoleransi ekstrem* dalam arti bahwa seseorang, atau sekelompok orang menjadi marah luar biasa apabila melihat orang melakukan pelanggaran peraturan ritual, menyeleweng dari "hukum Allah", mengatakan sesuatu yang "menghojat Allah" atau akrab dengan saudara berlainan agama.

Secara *sistemik* kita dapat bicara tentang gejala-gejala neurotik apabila agama, ajarannya atau perhatian yang diberikan melalui khotbah dlsb. secara tidak proporsional berfokus pada ritus, lebih-lebih yang menyangkut absah-tidaknya, tekanan berlebihan pada kebersihan ritual, selalu berfokus pada hal dosa dan neraka, atau apabila segenap tetek-bengek kehidupan mau diatur menurut agama. Pada umumnya berlaku: Makin himbauan pada nalar, kebaikan dan tanggungjawab umat tersingkir oleh pertimbangan "sah atau tidak sah", "boleh atau tidak boleh", makin tidak sehat "budaya" atau "suasana sosial" umat beragama itu. Nuansa neurotis kelihatan apabila ada banyak unsur "kompulsif": Entah karena kesadaran individualnya, entah karena memang itulah fokus dominan ajaran agama, orang terus merasa "wajib" ini, "terlarang" itu, ia semakin tidak berani dan tidak mampu memakai nalar dan rasa tanggungjawab sendiri. Orang beragama lantas berkesan suram, tidak bisa berhumor, jarang tertawa, di mana-mana melihat dosa, takut bersentuhan dengan orang-orang "kafir" dlsb. Orang itu juga semakin pasif, tidak mengembangkan diri, tidak berani menghadapi segala macam tantangan secara terbuka.

Penghayatan keagamaan seperti itu memperlihatkan bahwa kehidupan beragama memang berada dalam *bahaya* digerogoti oleh paham-paham dan perkembangan yang neurotis. Itu terutama terjadi apabila penghayatan individual atau tekanan dalam agama itu sendiri terlalu ditentukan oleh perasaan takut.

Tetapi dari *kemungkinan* itu tidak dapat ditarik kesimpulan bahwa ciri-ciri mirip neurosis kompulsif itu merupakan *hakekat* agama dan bahwa beragama merupakan sikap yang irasional dan infantil. Empat pertimbangan dapat dikemukakan di sini.

Pertama, ternyata *ada banyak orang religius* yang *tidak menunjukkan tanda-tanda neurotik sama sekali*. Dalam agama-agama banyak ditemukan orang yang berakal sehat, berkehidupan emosional seimbang, berkemampuan untuk berkomunikasi normal, berkelakuan biasa dan bekerja secara efisien. Banyak orang mengalami keagamaan mereka sebagai ke-

kuatan yang membebaskan, yang memungkinkan mereka berkembang sebagai manusia utuh. Banyak agamawan bersikap gembira, terbuka, berani bertanggungjawab, membuka hati terhadap mereka yang berbeda, berani berpikir tajam, kuat dalam tantangan, tabah dan positif dalam penderitaan, tetap tidak kehilangan kebaikan pun pula apabila mereka dimusuhi, difitnah, dikhianati, mampu bersikap positif dalam segala keadaannya. Orang seperti itu jelas sekali secara psikis sehat.

Begitu pula ajaran banyak agama meletakkan tekanan pada kegembiraan dan kepercayaan positif yang menolak sikap-sikap seperti curiga, takut (Yesus misalnya suka mengatakan "jangan takut"), dendam, menilai orang lain sebagai "kafir", dsb. Dalam bahasa sekarang: Ada keagamaan yang membebaskan, membebaskan ke arah sikap dan tindak positif.

Kedua. Anggapan bahwa beragama merupakan sikap infantil karena berarti mengharapkan keselamatan dari makhluk di dunia tak nyata daripada mengusahakannya, tidak kena sama sekali. Di satu pihak banyak orang beragama, justru karena diperkuat oleh kepercayaan akan dukungan Allah, berusaha secara aktif, sekuat tenaga dan dengan rasional, untuk mengatasi kejelekan-kejelekan di dunia nyata ini. Di lain pihak, argumen Freud hanya sah apabila *sudah diandaikan* bahwa Allah tidak ada. Tentu kalau Allah tidak ada, tak ada gunanya memohonkan bantuanNya. Tetapi kalau Allah ada? Padahal Freud sedikit pun tidak dapat (dan juga tidak mau) memperlihatkan bahwa Allah tidak mungkin ada. Seandainya Allah memang ada, maka sangat rasional untuk mohon bantuanNya.

Ketiga. Agama hanya dapat dituduh irasional apabila menuntut atau mendukung sikap-sikap yang melawan kehidupan, pengembangan diri seutuhnya, pengembangan kemampuan manusia, apabila mengerdilkan manusia dalam pelbagai segi. Tetapi dalam kenyataan agama-agama justru pada umumnya (ada juga kekecualian dan, seperti sudah kami lihat, ada distorsi-distorsi neurotis) mendukung kehidupan dan pengembangan diri manusia, memberi semangat kepada manusia un-

tuk mengembangkan segala potensi dalam memperjuangkan kehidupan yang lebih mutu. Agamalah yang sadar bahwa masyarakat yang hanya mencari nikmat dan pemuasan diri justru tidak akan berkembang.

Keempat. Ritus sendiri tidak irasional, melainkan justru rasional, tentu atas dasar bahwa Allah memang ada. Banyak agama mempunyai ritus-ritus yang indah, yang merupakan sumber kekuatan batin yang ditimba dari keyakinan beragama dan membuat manusia menjadi kuat untuk di luar gereja atau masjid secara aktif menjalankan tugasnya. Memang benar, apabila dalam suatu agama perhatian secara eksklusif difokuskan pada ritus, dan dalam ritus pada pertanyaan apakah upacara yang dilakukan sah atau tidak sah, kehidupan beragama umat yang bersangkutan bisa menjadi sempit, infantil, dan neurotis.

Sebuah catatan tentang kisah Freud tenang asal usul agama. Kisah itu sendiri merupakan mitos belaka yang tidak didukung oleh pertimbangan ilmiah apa pun dan tidak dipercayai oleh para antropolog, sosiolog, sejarawan, dan filosof (bahkan Freud sendiri menyatakan ragu-ragu tentangnya [Weger 139]; ia juga bingung bagaimana mau menjelaskan adanya kepercayaan akan dewi *perempuan* purba). Rupa-rupanya karena bagi Freud agama secara apriori tidak mungkin betul, ia terbawa oleh khayalannya sendiri. Pertanyaan paling dasar, apakah tidak mungkin bahwa memang ada realitas di luar dunia kasatmata yang disebut Tuhan, tidak pernah diajukan oleh Freud.

V. Ateisme Jean-Paul Sartre

Ateisme Jean-Paul Sartre (1905-1980) lebih mirip dengan ateisme Nietzsche daripada dengan ateisme Feuerbach dan Freud. Ateisme merupakan unsur kunci dalam pemikiran Sartre. "Ateisme adalah usaha panjang dan kejam; aku berpendapat bahwa aku meneruskannya sampai pada batasnya" [dikutip dari Weger 145]. Bagi Sartre, demi keutuhan manusia tidak mungkin ada Allah. Hanya kalau tidak ada

Allah, manusia dapat betul-betul menjadi dirinya sendiri. Adanya Allah akan mencegah manusia menjadi dirinya sendiri. "Eksistensialisme ... bukan ateisme dalam arti bahwa ia sekadar membuktikan bahwa tidak ada Allah. Melainkan sebenarnya eksistensialisme mengatakan: Bahkan seandainya ada suatu Allah, hal itu tidak akan mengubah apa-apa; itulah titik pandang kami. Bukan seakan-akan kami percaya bahwa Allah ada, tetapi kami berpendapat bahwa pertanyaan itu bukan pertanyaan tentang eksistensinya; manusia harus menemukan diri dan meyakinkan diri bahwa tak ada yang dapat menyelamatkannya dari dirinya sendiri, juga tidak suatu bukti sah adanya Allah" [dikutip dari Weger, 150]. [19]

Berikut ini saya menguraikan lebih dulu unsur-unsur utama dalam ateisme Sartre dan kemudian memberikan tanggapan.

1. Ateisme Sartre

Seperti bagi Nietzsche, begitu bagi Sartre dimensi religius bukan hanya tidak perlu, melainkan tanda sikap yang tidak jujur. Mengapa? Adalah inti keyakinan Sartre bahwa "manusia bertanggungjawab atas diri sendiri" [Sartre 1946, 24]. Bertanggungjawab atas dirinya sendiri berarti bahwa ia sendirilah yang membentuk dirinya sendiri. "Manusia bukan lain hanyalah apa yang diciptakannya sendiri. Itulah prinsip pertama eksistensialisme" [Sartre 1946, 22]. Bahkan lebih: Manusia "bukan ... hanya bertanggungjawab atas dirinya sebagai individu saja, melainkan bahkan ia bertanggungjawab atas semua orang" [Sartre 1946, 24]. Nah, kalau orang percaya pada Allah, maka ia menyangkal tanggungjawabnya itu! Yang bertanggungjawab lalu bukan ia sendiri, melainkan Allah. Allah yang menciptakan manusia, yang bertanggungjawab bagaimana manusia berkembang dan karena itu juga bagaimana ia bertindak. Kepercayaan

---

[19] Dalam bagian ini saya mendasarkan diri untuk bagian besar pada buku Karl Weger 1981, *Der Mensch vor dem Anspruch Gottes.*

ini tidak jujur karena manusia tahu bahwa ia bertanggungjawab. Dengan percaya pada Allah manusia tak pernah bisa menjadi dirinya sendiri, ia tidak menjadi otentik.

Mengapa demikian? Karena manusia hanya dapat bertanggungjawab atas dirinya sendiri apabila ia bebas. Tetapi kalau ada Allah, ia tidak lagi bebas. Semuanya sudah ditentukan. Manusia lalu tidak pernah bisa menjadi diri sendiri. "Apabila ada Allah, manusia itu merupakan ketiadaan..." [dikutip dari Weger 146]. Inilah inti ateisme Sartre.

Keyakinan bahwa adanya Allah akan menghancurkan kebebasan manusia berkaitan dengan pengertian Sartre tentang manusia. Sartre membedakan antara dua macam kenyataan: "Berada-pada-dirinya-sendiri" (*être en soi*) dan "berada-bagi-dirinya-sendiri" (*être pour soi*). Yang pertama adalah realitas padat-objektif, yang kedua adalah kesadaran diri yang hanya bisa ada sebagai penolakan terhadap *"berada-pada-dirinya-sendiri"* (kesadaran menyadari diri sebagai yang-bukan-apa-yang-disadarinya). *Berada-bagi-dirinya-sendiri* membenarkan diri dengan *meniadakan berada-pada-dirinya-sendiri*. Manusia itulah sang *berada-bagi-dirinya-sendiri*. Itu berarti bahwa ia tidak mempunyai sebuah hakekat yang pasti, yang harus begitu saja diterimanya. Manusia menemukan diri *terlempar* ke dalam eksistensi. Manusia adalah "satu-satunya makhluk yang eksistensinya mendahului esensinya" [Sartre 1946, 21]. Ia sama sekali bebas, sama sekali tidak terdeterminasi. Ia harus memproyeksikan diri, menciptakan diri, melalui kebebasannya. Melalui tindakan bebas ia menjadi.

Jadi manusia tidak mempunyai sesuatu padanya ia dapat bersandar. Tak ada hakekatnya, tak ada moralitas objektif padanya ia dapat mencari orientasi, tak ada baik-buruk objektif padanya ia dapat mengambil arah. Karena itu, manusia merasa terbebani oleh kebebasannya, ia *takut*, ia ingin *berada-pada-dirinya-sendiri* hal mana akan berarti bahwa ia melepaskan kekhasannya sebagai *berada-bagi-dirinya-sendiri*. Menerima sesuatu di luarnya sebagai dukungan berarti mengkhianati dirinya sendiri. Terperangkap dalam ketegangan itu antara kekhasannya sebagai kesadaran yang harus meniadakan realitas objektif di satu pihak,

dan ketakutannya terhadap situasi itu di lain pihak ia merasa jijik. Kemanusiaannya terasa tanpa makna, tidak masuk akal, aneh (*absurd*). Sartre menyerukan agar manusia berani menghadapi situasinya yang tanpa makna itu.

Jelaslah bahwa dengan pandangan tentang kebebasan radikal itu manusia akan gagal dalam usaha menemukan diri apabila ada Allah. Begitu ada Allah yang mahakuasa, manusia sendiri tidak lagi mahakuasa dalam arti bahwa ia dapat, bahkan harus, secara total bebas dari segala ketentuan, menentukan diri. Sartre membalikkan kalimat termasyur Ivan dalam *The Brothers Karamazov*: "Dostoyewski menulis: Kalau tidak ada Allah, semuanya boleh. Itulah titik tolak eksistensialisme. Memang segala apa boleh apabila tidak ada Allah... tidak ada penentuan sebelumnya, manusia bebas, manusia adalah kebebasan" [Sartre 1946, 36s]. Kalau hakekat manusia adalah kebebasan total sebagai *ada-bagi-diri-sendiri*, adanya Allah mesti merupakan sebuah kerangka acuan yang tidak dapat diabaikan dan dengan demikian manusia, menurut pandangan Sartre, tidak lagi bebas. Jadi *karena* manusia itu bebas, tidak mungkin ada Allah.

Begitu pula, kalau memang ada Allah, maka alam semesta, termasuk manusia, harus dianggap ciptaan Allah. Tetapi kalau manusia itu ciptaan Allah, manusia tentu memiliki kodrat tertentu (sebagaimana misalnya diandaikan dalam teori hukum kodrat). Padahal, kodrat termasuk faktisitas, kenyataan yang *berada-pada-dirinya-sendiri*, jadi manusia menurut Sartre tidak mempunyai kodrat. Manusia justru harus menciptakan kodratnya, dirinya sendiri, melalui kebebasannya. Oleh karena itu tidak mungkin ada Allah. Tambahan pula, kalau memang ada Allah, Allah harus dipikirkan sebagai baik *berada-pada-dirinya-sendiri* maupun sebagai *berada-bagi-diri-sendiri*: Ia mesti merupakan *dasar* segala realitas objektif dan sekaligus *kesadaran* dan *subjektivitas*, padahal dua-duanya menurut Sartre tidak dapat bersama. Maka, konsepsi Sartre tentang manusia tidak meninggalkan ruang untuk menerima eksistensi Allah.

2. Tanggapan

(1) Kelihatan bahwa ateisme Sartre berdasarkan keyakinannya bahwa kalau ada Allah, manusia tidak lagi bebas dan tidak lagi dapat bertanggungjawab atas dirinya sendiri. Dan *karena* manusia bebas dan tidak bisa lari dari tanggungjawabnya atas dirinya sendiri dan atas umat manusia, tidak mungkin ada Allah.

Tetapi apakah harus demikian? Apakah benar bahwa adanya Allah akan menghilangkan kebebasan dan tanggungjawab manusia? Harus diakui bahwa pewartaan agama-agama sering persis memberikan kesan itu. Kalau agama hanya menekankan ketaatan, kalau manusia dilarang berpikir sendiri, kalau apa pun harus diterima begitu saja, Sartre benar. Apalagi, dalam agama-agama Abrahamistik sebagian para teolog secara eksplisit menyangkal kebebasan manusia *karena* ada Allah [lih. Bab 8, V. 2].

Tetapi bagaimana kalau adanya Allah justru memberdayakan manusia? Kalau manusia karena ia mengetahui diri dicintai oleh Allah berani sepenuhnya mempertaruhkan diri? Bahwa Allah disalahpahami apabila dilihat sebagai persaingan manusia akan dibahas dalam bab terakhir. Di sini cukup dikatakan bahwa ada juga pandangan dan penghayatan terhadap Allah yang tidak melihatNya sebagai *dalang* yang menggerakkan kita bak *wayang*. Seakan-akan karena kita memang tak dapat menggerakkan tangan kalau Allah tidak mendukungnya, maka sebenarnya Allahlah, dan bukan kita sendiri, yang menggerakkan tangan kita. Kalau demikian hubungan antara manusia dan Allah, Sartre benar.

Tetapi Allah juga bisa dilihat menurut paradigma kasih. Sebagaimana orang yang tahu diri dicintai tanpa reserve oleh seseorang justru akan mendapat harga diri yang lebih besar sehingga ia berani mempertaruhkan nyawanya dan tidak mundur dari tanggungjawab, begitu mereka yang betul-betul menghayati Allah merasa diberdayakan olehNya, diberi kekuatan justru untuk menjadi otentik, menjadi diri sendiri. "Lemparkan bebanmu pada Allah", seruan mazmur ini tidak mesti berarti bahwa kita lari dari memikul beban-beban kita. Melainkan, justru

karena Allah "ikut memikul", kita menjadi kuat untuk menanggung beban-beban tanggungjawab kita dengan ceria dan berani. Allah seperti itu tidak meniadakan manusia. Dan orang dengan kepercayaan seperti itu juga tidak lari dari tanggungjawabnya. Ia bukan orang yang tidak jujur. Ia tidak berlindung di belakang kemahakuasaan Allah yang tak tertembus, melainkan, dalam kesadaran bahwa ia dicintai oleh Allah, ia berani menjalani peran yang dituntut daripadanya oleh situasi dan lingkungannya.

(2) Kita juga dapat bertanya apakah pengertian Sartre tentang kebebasan tepat. Apakah manusia bebas kalau ia berada dalam ruang yang sama sekali kosong nilai, kosong norma mengikat (pelaku sendirilah yang menciptakan nilai menurut Sartre), di mana ia lantas, berhadapan situasi objektif, memutuskan tanpa acuan apa pun, ke luar dari kehendaknya yang tak mengenal keterikatan apa pun, apa yang *mau* dianggap bernilai dan karena itu dilaksanakan? Tentu kalau begitu, adanya Allah akan menggagalkan kebebasan karena Allah, kalau memang ada, bernilai mutlak. Tetapi Sartre sendiri kemudian meninggalkan pahamnya tentang kebebasan waktu ia menyatakan diri menganut Materialisme Dialektis, filsafat Marxisme-Leninisme, yang mengajarkan determinisme. Tetapi apakah benar bahwa manusia mengambil keputusan tanpa acuan sama sekali? Bukankah manusia *selalu* mengambil keputusan berhadapan dengan pelbagai rangsangan, desakan dan nilai? Dan karena rangsangan itu saling bertentangan, manusia memilih? Sartre akan menjawab bahwa nilai itu harus diciptakan sendiri oleh manusia, bahwa itulah makna kebebasan. Tetapi apakah sesuatu apa pun bernilai kalau saya memutuskan untuk menganggapnya sebagai nilai, atau saya menganggapnya sebagai nilai, maupun menolaknya sebagai nilai, karena saya mencerap nilai itu?

Adanya pelbagai acuan bukannya meniadakan kebebasan, melainkan merupakan pengandaiannya. Hanya berhadapan dengan pelbagai hal yang bernilai – dalam bahasa sederhana: yang menarik, yang mendesakkan diri pada kita sebagai sesuatu yang merangsang – kita dapat

memilih dan *memutuskan* sikap yang mau kita ambil. Nilai-nilai itu bermacam-macam (lihat misalnya pembagian nilai oleh Max Scheler [Magnis-Suseno 2000]), tetapi kita harus mencerap nilai-nilai itu lebih dahulu, baru kita dapat memutuskan sikap yang mau kita ambil. Otonomi dan otentisitas kita tertelak dalam menentukan diri berhadapan dengan nilai yang tertinggi, artinya sesuai dengan apa yang kita nilai sebagai paling bagus dan bernilai.

Jadi, berlawanan dengan Sartre perlu dikatakan bahwa kebebasan kita justru hanya nyata karena kita berhadapan dengan pelbagai kenyataan yang bernilai, masing-masing dengan kekhasan dan bobotnya sendiri. Manusia menyadari diri bebas, karena kemalasannya, atau ketakutannya, ditantang oleh sesuatu yang disadarinya bernilai (Misalnya saja: ada kenalan tidak begitu dekat, sore hari mendadak minta kita ikut mendukung acara budaya bagi tukang becak. Permintaan itu menghadapkan kita dengan unsur-unsur bernilai sbb.: Kemalasan [paling enak: tak usah ke mana-mana]; nikmat [setengah jam lagi mau ikut pesta]; tanggungjawab [perlu persiapan akbir ujian penting malam ini]; kebaikan [yang tidak mau menolak teman dan mendukung kaum becak]). Jadi kebebasan itu selalu bergerak dalam medan nilai dan ketertarikan di mana kita merasakannya bukan sebagai subjektivitas murni, melainkan berdasarkan pelbagai kondisi/kecenderungan objektif kodrat individual kita. Jadi ada segala macam kondisi dan pembatasan – tetapi kondisi dan pembatasan itu justru memungkinkan kita untuk dengan bebas, jadi semata-mata berdasarkan kesadaran kita sendiri, mengambil keputusan yang berbobot.

Demikian pula Allah, yang menantang kita dengan panggilan dan tuntutannya, justru tidak menghilangkan kebebasan kita, melainkan memberikan bobot padanya (masalah *metafisik* bagaimana ciptaan bisa bebas padahal tak ada yang tidak ditentukan Allah, dibahas dalam bab akhir buku ini). Jadi tidak benar babwa adanya Allah menghilangkan kebebasan kita. Allah bukan saingan kita, melainkan acuan terhadapnya pengambilan sikap kita mendapat bobot paling mendalam.

Hal yang sama berlaku bagi argumen Sartre bahwa kalau ada Allah, kita diciptakan, dan itu berarti bahwa kodrat kita sudah ditentukan. Tetapi manusia bukanlah murni kesadaran dan subjektivitas saja. Manusia selalu membawa diri sendiri, dengan kodratnya, dalam segala-galanya, dan hal itu tidak membuatnya kurang manusia, melainkan justru merupakan kondisinya. Kodrat kita di satu pihak memungkinkan kita untuk mengambil sikap, di lain pihak merupakan kondisi terhadapnya kita mengambil sikap. Anggapan bahwa *berada-pada-dirinya-sendiri* dan *berada-bagi-dirinya-sendiri* harus terpisah mutlak justru tidak masuk akal (adalah *Hegel* yang menguraikan saling keterkaitan itu dalam *The Phenomenology of Mind*). Oleh karena itu, argumen Sartre bahwa Allah tidak mungkin ada karena kalau Allah ada, manusia mempunyai kodrat, adalah aneh. Sartre adalah kurban paham ekstrem tak nyata tentang kebebasan.

3. Catatan tentang ateisme Albert Camus

Albert Camus, lahir 1913 di Aljazair, wartawan – yang menentang Jendral Franco di Spaniol, membela orang-orang Komunis yang ditahan 1946 di Yunani serta para pemberontak anti-komunis 1953 di Berlin dan 1956 di Poznan dan Budapest, yangdalam perang kemerdekaan Aljazair berpihak pada penduduk Arab, tetapi juga membela kepentingan orang-orang Prancis yang tinggal di situ – meninggal 1960 di dekat Paris dalam kecelakaan lalu lintas. Bersikap eksistensialis ia berseberangan dengan Sartre. Melalui "pemberontakan" terhadap segala macam determinasi ia mau menemukan pendasaran baru nilai-nilai moral.

Bagi Camus ciri paling dalam dunia manusia adalah *absurditasnya*: Dunia itu, dan hidup manusia di dalamnya, tidak masuk akal. Dunia berjalan terus, manusia mati. Pengalaman dasar manusia adalah penderitaan. Banyak daripadanya disebabkan oleh manusia sendiri. Begitu manusia menyadari hal itu, maka ia terperanjat, menyadari bahwa semuanya itu *absurd*, tak masuk akal, aneh. Manusia harus berani bertahan dengan keanehan itu.

Keabsurdan itulah bagi Camus tanda bahwa tidak ada Allah. Kalau ada Allah, tak mungkin dunia pengalaman manusia itu *absurd*. Lalu mesti ada maksud di belakang, mesti ada rasionalitas dalam keanehan. Padahal tidak ada. Maka percaya pada Yang Mahakuasa hanyalah akan menjadi pelarian.

Ateisme Camus dengan demikian kelihatan sebagai implikasi masalah adanya penderitaan dan kejahatan dalam dunia. Penderitaan dan kejahatan itu tidak masuk akal, tidak dapat seakan-akan diperdamaikan dalam sebuah kerangka lebih luas. Maka tak mungkin dunia ini diciptakan Allah, tak mungkin kita di tangan Allah. Bagi Camus, menyatakan bahwa penderitaan dan kejahatan itu masuk akal, misalnya karena merupakan komponen rencana keselamatan Allah, adalah tidak bisa diterima.

Ateisme ini tidak ada jawaban murahan. Karena masalah yang melatarbelakanginya memang masalah kunci keAllahan. Jawaban yang kena hanya ada satu: Menularkan kepada Camus atau siapa pun bahwa meskipun ada penderitaan dan kejahatan, Allah *dialami* sebagai realitas yang positif. Dan itu tidak gampang. Masalah ini – yang dalam tradisi filsafat disebut "masalah teodisé" – akan dibahas pada bagian akhir buku ini.

Rangkuman

Pertimbangan-pertimbangan bab ini menunjukkan bahwa ateisme-ateisme filosofis yang dibahas *gagal* membuktikan diri sebagai ajaran atau teori yang sah. Tetapi yang barangkali lebih penting adalah bahwa kritik agama Feuerbach, Marx, Nietzsche, Freud, dan Sartre selalu bertolak dari suatu kenyataan dalam agama, dalam pola kehidupan iman orang yang percaya akan alam di seberang, yang memang pantas dikritik. Jadi salah besar kalau lima pemikir itu seakan-akan bisa "diselesaikan" dan dikesampingkan. Yang dikritik dalam kritik para kritisi itu adalah bahwa agama seluruhnya begitu saja mau mereka selesaikan dalam kritik me-

reka. Tetapi unsur-unsur yang dikritik sendiri: proyeksi, pelarian dari ketertindasan, pelarian dari tanggungjawab, ketidakdewasaan rohani, memang ada. Jadi ateisme-ateisme itu harus terus-menerus menjadi tantangan. Berkat kritik mereka itu agama-agama dibantu untuk terus secara kritis belajar dan membersihkan diri dan bergulat untuk merenggut kembali pesan hakikinya.

Namun kritik ateisme memang gagal. Ia gagal dalam dua hal:

1. Gagal membuktikan atau pun memberikan pendasaran objektif dan meyakinkan bahwa Allah tidak mungkin ada. Semua filosof itu tidak menyinggung pertanyaan fundamental itu.

2. Gagal dalam usaha untuk memberikan penjelasan meyakinkan tentang fenomen agama. Ateisme harus memberikan penjelasan mengapa manusia percaya pada Allah dan bersedia mengatur seluruh hidup sesuai dengan kepercayaan itu kalau tidak ada Allah. Feuerbach (agama: proyeksi hakekat manusia yang terasing), Marx (agama khayalan manusia tertindas), Nietzsche (agama pelarian manusia dari dirinya sendiri), Freud (agama: neurosis kolektif, akibat kegagalan manusia dalam mengakomodasi dorongan-dorongan batin dan realitas secara wajar), dan Sartre (agama: akibat ketakutan manusia terhadap kebebasannya) tidak tahan uji.

Akan tetapi, kegagalan ateisme tidak juga "membuktikan" atau memperkuat kedudukan teisme. Penyangkalan argumentasi pelbagai ateisme hanya menangkis serangan mereka. Pertanggungjawaban iman religius menuntut lebih: Iman harus dapat memperlihatkan diri sebagai kekuatan batin yang seperti itu *mendukung* pemahaman realitas manusia dan dunianya. Tak cukup ditunjuk bahwa tak mungkin dibuktikan bahwa Allah tidak ada. Orang beriman harus memperlihatkan *kemungkinan* adanya Allah secara positif, sebagai sesuatu yang masuk akal. Namun, sebagaimana akan kelihatan dalam bab berikut, justru itulah kesulitan yang paling menantang bagi filsafat keAllahan.

BAB 5

Agnostisisme

Pengantar

Dalam bab 4 kita memeriksa ateisme-ateisme filosofis paling terkemuka abad ke-19 dan bagian pertama abad ke-20. Kelihatanlah bahwa ateisme secara filosofis sulit dipertahankan. Sebenarnya hal itu mudah dimengerti: Kalau – menurut ateisme – eksistensi Tuhan tidak dapat dibuktikan, hal itu, lebih lagi, berlaku bagi *non-eksistensi* Tuhan. Tidak mungkin membuktikan bahwa sesuatu tidak ada (kecuali dalam ruang terbatas) (Dalam bahasa logika: Pernyataan bahwa sesuatu itu *tidak* ada, hanya dapat dibuktikan dalam sebuah himpunan yang terbatas, tak pernah dalam himpunan yang tak terbatas.). Kita dapat membuktikan bahwa tidak ada *sauros* dalam kamar kerja dosen ilmu hayat, bahkan, kalau kita melakukan pengamatan total, bahwa tidak ada *sauros* di seluruh planet bumi, tetapi kita tidak dapat membuktikan bahwa sama sekali tidak ada *sauros*. Bahwa Tuhan *tidak* ada, sama sekali tidak dapat dibuktikan. Apalagi kalau orang mengikuti empirisme yang hanya menganggap sah pengertian yang berdasarkan pancaindera. Tuhan, kalau ada, jelas tidak tertangkap oleh indera, maka apakah ada atau tidak ada, tidak dapat diketahui melalui indera.

Ternyata ateisme-ateisme abad ke-20 (dan sebenarnya juga abad ke-19) bersifat *ideologis* dan bukan ilmiah. Karena alasan-alasan ideologis orang *tidak mau* bahwa ada Tuhan, maka ia mengkonstruksikan teori yang mau membuktikannya. Hal itu berlaku bagi ideologi-ideologi se-

perti Marxisme-Leninisme: Kalau ada Tuhan, kekuasaan mutlak Partai Komunis akan kandas, maka Tuhan *tidak boleh* ada.

Oleh karena itu tidak mengherankan bahwa ateisme, apalagi materialisme yang berpendapat bahwa segala apa yang ada semata-mata berupa benda fisiko-kimia atau berasal daripadanya, dalam filsafat abad ke-20 tidak lagi dianggap. Namun hal itu tidak berarti bahwa filsafat kembali ke ketuhanan. Sebaliknya, filsafat abad ke-20 – kecuali filsafat dalam kalangan agama, seperti Neo-Thomisme – untuk sebagian mengesampingkan hal Tuhan.[20] Tuhan dianggap berada di luar cakupan filsafat. Hal adanya Tuhan dianggap tidak dapat diketahui secara filosofis. Itulah anggapan yang disebut *agnostisisme*.

Berikut ini akan dibicarakan empat model agnostisisme filosofis: Epistemologi Kant yang menyangkal bahwa orang dapat mengetahui sesuatu tentang Tuhan; Positivisme Logis yang menyangkal makna wacana metafisik dan etika; penerapan prinsip falsifikasi Popper pada hal ketuhanan oleh Antony Flew; dan penolakan kemungkinan sebuah pendasaran akhir oleh Hans Albert. Namun sebelumnya akan dibicarakan latar belakang dan konteks budaya agnostisisme filosofis.

I. Relativisme religius dan sekularisasi kehidupan

Agnostisisme filosofis di satu pihak lebih toleran daripada ateisme. Agnostisisme tidak menolak adanya Tuhan. Malah, menyangkal adanya Tuhan dianggap sebagai ketinggalan zaman. Tetapi di lain pihak, agnostisisme tidak mengakui *rasionalitas* wacana Tuhan. Orang percaya kepada Tuhan boleh, tetapi hal itu dianggap termasuk selera pribadi.

---

[20] Tetapi ada juga filosof yang membahas ketuhanan secara positif. Di antaranya dua filosof Yahudi, Emanuel Lévinas dan Hans Jonas.

Yang ditolak oleh agnostisisme, bahwa hal ketuhanan dapat dihubungkan dengan *claim kebenaran*. Kepercayaan religius menjadi unsur dalam estetika jiwa. Silahkan orang percaya apa yang *sesuai dengan kecenderungan pribadinya*. Bukan karena Tuhan memang ada dan manusia (dianggap) *wajib* menyembahnya. Debat antara agama-agama tentang mana yang lebih benar, serta semangat penyebaran agamanya sendiri sebagai agama yang benar, dianggap *kampungan*. Sama seperti kalau orang mau meyakinkan orang lain bahwa hendaknya ia berhenti mendengarkan *The Beatles* dan menggantikannya dengan *Beethoven*.

Implikasinya adalah relativisme agama total. Agama tergantung dari selera orang, selesai. Maka, agama memang menjadi urusan pribadi. Bahwa agama-agama besar memiliki nilai-nilai luhur diakui dan karena itu sumbangan agama-agama bagi moralitas bangsa dihargai. Sikap ini sesuai dengan sekularisasi kebudayaan yang menjadi ciri khas masyarakat "Barat" sejak pertengahan abad ke-20. Yang dimaksud dengan sekularisasi di sini adalah kenyataan bahwa semakin banyak wilayah kehidupan dapat dijalankan tanpa acuan pada agama. Hanya kehidupan dalam keluarga masih ditentukan oleh apakah mereka beragama atau tidak dan bagaimana penghayatan dan pengamalan keagamaan mereka. Tetapi dalam kehidupan profesional, misalnya sebagai dokter, atau dosen, atau tukang cukur, afiliasi religius tidak masuk. Orang dapat melakukan profesi-profesinya, serta berkomunikasi dengan lancar dengan rekan-rekan seprofesi maupun dengan para klien tanpa sedikit pun harus mempermasalahkan keyakinan beragama. Hal yang sama berlaku untuk sebagian besar bagi bidang kehidupan budaya dan seni, bagi fasilitas rekreatif, dan juga bagi karier politik meskipun di situ afiliasi keagamaan biasanya akan diketahui.

Hal itu di satu pihak merupakan suatu kemajuan. Perbedaan dalam hal agama tidak lagi memecahbelahkan masyarakat. Di lain pihak keagamaan sendiri semakin terdesak ke samping sehingga intensitas kehidupan beragama berkurang dengan tajam. Seakan-akan budaya konsumerisme dan fokus pada *hak* untuk menikmati kebahagiaan mendesak

perhatian pada agama ke samping. Karena itu, keyakinan beragama menjadi urusan ptibadi, sesuai dengan keyakinan, bahkan selera, orang masing-masing. Orang lain tidak akan mencampurinya. Agnostisisme filosofis sesuai dengan kenyataan ini. Seakan-akan filsafat mengatakan bahwa tidak mungkin memastikan sesuatu yang objektif tentang keagamaan, maka hendaknya setiap orang mengambil sikap yang terasa cocok baginya, dan selain itu hal keyakinan keagamaan pribadi pantang dibicarakan.

H. Immanuel Kant dan Filsafat Ketuhanan

Immanuel Kant (1724-1804) masuk ke dalam sejarah filsafat sebagai "sang penghancur metafisika". Dalam *Kritik Akal Budi Murni* (*"Kritik der reinen Vernunft"/"Critique of Pure Reason"*), karyanya yang paling termasyur, Kant menyatakan "kegagalan segala usaha metafisika" [dikutip dari Weischedel 1998, I, 200]. Memikirkan objek-objek yang di luar cakupan pengalaman inderawi hanya menghasilkan "kesesatan" dan "tipuan" [ib.].[21] Dan karena Tuhan terletak di luar pengalaman manusia, maka tidak mungkin "menentukan sesuatu secara teoretis tentang eksistensi Tuhan" [dikutip dari Weischedel 1998, I, 209].[22] Pengetahuan kita terbatas pada dunia alami. Karena posisi prinsipiil itu sering dikatakan bahwa "sesudah Kant" Filsafat Ketuhanan tidak mungkin lagi.

---

[21] Tentang filsafat pengetahuan Kant dapat dilihat uraian pendek yang saya berikan dalam *Magnis-Suseno 1997*, 140-3.

[22] Kant membahas, dan mengritik, tiga pembuktian eksistensi Allah, pembuktian "ontologis" (lih. bab 6, I), pembuktian "kosomologis" (lihat "Dari realitas terbatas ke realitas mutlak", bab 6, II) dan pembuktian "fisikoteologis" (lihat "keterarahan alam", bab 6, III)); kritik Kant ini dibahas secara terinci dan dikritik kembali oleh *Schmidt 2003*, 54-58, 112-116, 153, 175s.

Akan tetapi sikap Kant tidak sesederhana itu. Kant memang tegas-tegas membatasi pengetahuan manusia pada objek-objek inderawi. Dan karena Tuhan bukan objek inderawi, Tuhan menurut Kant bukan objek pengetahuan manusia. Tetapi dengan demikian hal Tuhan belum selesai bagi Kant. Hal itu sudah kelihatan dari kenyataan bahwa Kant tidak begitu saja menolak segala wacana filsafat tentang Tuhan, melainkan secara rinci mempertimbangkan, dan memang menyatakan tidak sah, tiga jalan utama untuk membuktikan eksistensi Allah (karena saya tidak ada masalah dengan pertimbangan Kant ini, saya selanjutnya tidak membicarakannya). Tetapi Kant menyangkal kemungkinan pengetahuan objektif tentang Tuhan bukan untuk memarikan pemikiran tentangNya; melainkan ia mau menutup jalan ke Tuhan yang dianggapnya jalan buntu agar manusia mencari jalan yang sebenarnya untuk mempertanggungjawabkan imannya kepadaNya. Kant sendiri menegaskan bahwa penyangkalan kemungkinan pengetahuan teoretis tentangTuhan berarti bahwa eksistensi Tuhan juga tidak dapat dibantah. Ateisme pun secara filosofis tidak masuk akal. Karena itu, Kant bisa mengatakan bahwa ia "terpaksa membongkar pengetahuan, agar mendapat ruang untuk iman" [dikutip dari Weischedel 1998, I, 211].

Tetapi apakah pengetahuan objektif tentang Tuhan memang harus disangkal? Sebelum masuk ke dalam pertanyaan ini, mari kita lihat lebih dahulu bagaimana Kant sendiri mengangkat kembali wacana filsafat tentang Tuhan.

1. Tuhan pengandaian akal budi praktis

Tempat di mana filsafat bisa, dan bahkan harus, bicara tentang Tuhan adalah filsafat moral.[23] Dalam kesadaran moral manusia mengalami sesuatu yang tidak masuk akal kalau tidak ada Tuhan. Filsafat moral

[23] Filsafat moral Kant saya utarakan dalam *Magnis-Suseno 1997*, 143-158.

bertolak dari sebuah fakta, kenyataan bahwa manusia menemukan bahwa kebebasannya berada di bawah suatu kewajiban mutlak, kewajiban untuk bertindak secara moral. Dalam bahasa biasa: Dalam *hati nuraninya* manusia sadar bahwa ia *mutlak* wajib memilih yang baik dan menolak yang jahat. Fakta ini bukan fakta empiris, bukan sesuatu yang bisa dilihat atau diraba dengan indera. Tetapi fakta itu jelas ada, yaitu dalam kesadaran. Maka, Kant bicara tentang "fakta akal budi" [Kant 1978, 141, A 56].

Bagaimana Tuhan masuk dalam kesadaran ini? Melalui kenyataan bahwa manusia secara alami mengharapkan kebahagiaan. Maka, secara alami manusia juga mengharapkan agar ia akan memperoleh kebahagiaan apabila ia hidup dengan pantas, artinya, apabila ia taat pada hukum moral. Bukannya manusia taat pada hukum moral *demi* kebahagiaan. Pengertian Aristoteles ini ditolak Kant. Orang bersikap moral demi hukum moral itu sendiri. Tetapi ketaatan itu hanya masuk akal apabila bersikap moral dapat diharapkan akan membahagiakan. Tetapi menjadi bahagia berada di luar kekuatan manusia. Hanya satu yang dapat menjaminnya – berhadapan dengan pengalaman sehari-hari bahwa dalam hidup di alam ini kebahagiaan sempurna mustahil tercapai: Allah! Oleh karena itu, kesadaran moral, kesadaran bahwa saya wajib bersikap moral, mengimplikasikan eksistensi Allah. Moralitas yang kita sadari sebagai rasional, tidak rasional kalau tidak ada Allah.

Kant memang berulang kali menegaskan bahwa pertimbangan ini bukan pengetahuan *objektif-teoretis* tentang Allah, melainkan suatu kepastian *subjektif*. Jadi eksistensi Tuhan tetap "tidak dapat dijamin secara teoretis". Namun sekaligus Kant menegaskan bahwa pikiran itu "sebuah realitas objektif... yang dituntut oleh hukum praktis". Kepastian "praktis" itu sedemikian kuat sehingga "akal budi teoretis berhak untuk mengandaikannya" [dikutip dari Weischedel 1998, I, 209]. Jadi meskipun eksistensi Tuhan tidak dapat *dibuktikan* secara teoretis, tetapi implikasi eksistensi Allah dalam kesadaran moral sedemikian tak terbantah, sehingga kita dalam pandangan teoretis objektif pun boleh mengandai-

kannya. Dengan lain kata, meskipun Kant menolak kemungkinan pengetahuan teoretis tentang Allah, akan tetapi ia memperlihatkan bahwa percaya pada Allah dapat dipertanggungjawabkan secara rasional.[24]

2. Melampaui Kant

Tetapi apakah Kant betul kalau ia menolak adanya pengetahuan *teoretis-objektif* tentang Tuhan? Tentu ia betul. Justru karena Kant memahami pengetahuan teoretis secara sempit dalam arti pengetahuan menurut model ilmu-ilmu alam, jadi pengetahuan berdasarkan pengalaman inderawi. Dan betul, Tuhan tidak dapat ditemukan di antara objek-objek pengetahuan kita yang lain. Tuhan bukan salah satu objek pengetahuan. Pertanyaan apakah ada Allah secara hakiki berbeda dari pertanyaan apakah ada *monster Loch Ness*.[25] Jadi Kant betul kalau ia menyangkal bahwa Tuhan dapat menjadi salah satu objek pengetahuan kita (dan bahwa Tuhan sering dipandang sebagai "objek" semacam itu, misalnya sebagai "objek super", membuka wacana tentang ketuhanan terhadap kritik bahwa "Tuhan" hanyalah proyeksi diri manusia [Feuerbach]).

Yang tidak diperhatikan Kant adalah bahwa selain pengetahuan objektif masih ada pengetahuan yang lain. Pengetahuan itulah yang memungkinkan Kant *menuntut* eksistensi Allah sebagai implikasi rasionalitas kesadaran moral. Tetapi Kant sendiri tidak menelusuri jalur yang ditemukannya sendiri itu lebih jauh.

Kant sendiri membedakan antara *objek-objek* pengetahuan kita (pohon, hukum alam, hukum Pytagoras, fakta sejarah, sumber penyakit,

---

[24] Suatu uraian lengkap tentang Filsafat Ketuhanan Kant diberikan *Weischedel 1998, I*, 191-213.

[25] *Loch Ness* adalah danau sangat dalam di Skotlandia. Sejak ratusan tahun ada ceritera bahwa di dalamnya hidup seekor *naga*, atau *saurus*, yang, katanya, kadang-kadang memang sudah dilihat orang. Sampai sekarang masih diadakan ekspedisi untuk mencari *monster Loch Ness* itu.

dst.) dan *paham-paham transendental.*[26] Paham-paham transendental adalah paham atau pengertian-pengertian yang merupakan *syarat kemungkinan suatu fakta kesadaran moral manusia.* Jadi sesuatu yang harus kita akui sebagai *implikasi* pengetahuan manusia. Begitu misalnya 12 kategori nalar Kant merupakan kenyataan *transendental*, karena, menurut Kant, kenyataan bahwa manusia mengerti sesuatu tidak dapat dijelaskan kecuali karena ada 12 kategori itu; 12 kategori itu merupakan "syarat kemungkinan pengertian objektif".

Yang disangkal Kant adalah pengertian objektif tentang Tuhan dalam arti bahwa Tuhan adalah salah satu *objek* di antara objek-objek pengertian kita. Sangkalan ini tepat. Tetapi kalau Tuhan dapat dimengerti dengan cara lain, pengertian itu tidak disangkal Kant. Kant hanya tidak memperhatikannya. Dalam bab VII akan dicoba diperlihatkan bahwa eksistensi Tuhan masuk akal, tetapi bukan karena kita dapat secara langsung atau tidak langsung mengobjekkan Tuhan, melainkan secara *transendental*, sebagai implikasi, atau syarat kemungkinan pengalaman atau pun tindakan manusia.

Bahwa Kant belum memperhatikan dimensi transendental pengalaman manusia – ia membatasinya secara sempit pada masalah epis-

---

[26] Dari kata "*transendental*", kata "*transenden*" harus dibedakan dengan tajam. Sesuatu disebut *transendental* (dalam arti Kant; Habermas dan beberapa filososof kontemporer lain juga memakai kata itu dalam arti Kant) apabila merupakan *syarat kemungkinan suatu pengetahuan* atau kemampuan manusia, jadi kalau sebuah pengetahuan atau tindakan hanya mungkin apabila apa yang disebut *transendental* itu diakui. Begitu misalnya dalam teori Kant *bentuk-bentuk apriori keinderaanian, kategori-kategori rasio, idea-idea,* dan *Aku* merupakan unsur-unsur "transendental" karena perlu diandaikan sebagai syarat-syarat kemungkinan pengertian objektif. Unsur-unsur itu *tidak* mempunyai eksistensi pada dirinya sendiri, melainkan *perlu dipikirkan*, agar proses pengertian dapat dimengerti (Definisi Kant sendiri adalah: "Saya menyebut segala pengertian transendental yang tidak mengenai objek-objek, *melainkan* mengenai *cara kita mengerti objek-objek sejauh cara itu dianggap sah secara apriori*", dikutip dari Weger 117). – Kata *transenden* mempunyai arti lain. "Transenden" berarti "melampaui", pada umumnya dalam arti "melampaui alam ciptaan/terbatas". Tuhan adalah realitas *transenden*, dan bukan *transendental*.

temologi – berkaitan dengan kenyataan bahwa Kant belum sadar akan metode fenomenologis (yang untuk pertama kali diangkat oleh Hegel dan kemudian menjadi metode eksplisit sejak Scheler dan Husserl). Sekarang kita akan mengritik epistemologi Kant dari pelbagai sudut. Misalnya sudah lama, sekurang-kurangnya sejak kritik Popper terhadap Positivisme Logis, dilepaskan anggapan bahwa konsep-konsep kita adalah empiris; konsep-konsep kita, termasuk yang "empiris", merupakan konstruk-konstruk teoretis [Adler, 68]. Kant juga tidak memperhatikan bahwa setiap pengertian, termasuk yang "empiris", mengandaikan adanya intuisi *bukan inderawi*, intuisi *intelektual*. Ambil misalnya pernyataan "langit hari ini kelihatan biru betul!" Nah, pernyataan ini sebenarnya memuat dua unsur: Pernyataan bahwa " langit kelihatan biru betul " *dan* pernyataan bahwa "pernyataan bahwa 'langit kelihatan biru betul' adalah benar". Bahwa mata melihat langit biru baru menjadi *pengetahuan* apabila saya *secara reflektif* memastikan bahwa saya melihatnya biru.[27] Jadi selain kesan inderawi – intuisi inderawi – ada *intuisi intelektual* tentang *kebenaran* pengetahuan saya ini. Kecocokan antara intuisi inderawi (langit biru) dan yang *mau* saya nyatakan itu hanya dapat dipastikan dalam sebuah intuisi yang sendiri bukan inderawi. Segenap kegiatan intelektual manusia mengandung sebuah intuisi bukan inderawi.[28]

---

[27] Reflektivitas dan implikasinya menjadi titik tolak buku Hegel *The Phenomenology of Mind*; Hegel memperlihatkan bahwa tidak mungkin ada pengetahuan inderawi tanpa intuisi intelektual: "Apabila pikiran tidak boleh melampaui alam indera, maka, sebaliknya, perlu dijelaskan bagaimana pemikiran masuk ke dalam alam indera" [cf. Schmidt 216[. Khususnya mengenai intuisi imelektual itu lih. Foster.

[28] Epistemologi Kant sebenarnya menghadapi masalah lebih mendasar yang sudah jelas ditunjuk oleh Hegel (dalam *Introduction* untuk *Phenomenology of Mind*). Kant hanya mengakui dua macam pernyataan sebagai sah: Pernyataan analitis – yang tidak menghasilkan pengetahuan baru dan tidak bicara tentang eksistensi, – dan pernyataan inderawi. Tetapi kalau begitu, apa status teori Kant itu sendiri? Secara ringkas teori Kant menyatakan ‚hanyalah pernyataan tentang objek inderawi adalah sah'. Tetapi pernyataan ‚hanyalah pernyataan tentang objek inderawi adalah sah' sendiri jelas tidak empiris (tidak dapat dipotret, didengar, diraba-raba) dan juga tidak analitis (dalam konsep "pernyataan tentang objek bukan inderawi" istilah

Andaikata Kant merefleksikan pendekatannya sendiri lebih jauh, ia mestinya, tanpa melanggar prinsip-prinsipnya sendiri, bisa menerima kemungkinan bahwa filsafat dapat mengetahui Tuhan. Tuhan memang tidak mungkin disadari sebagai salah satu *objek* pengetahuan. Tetapi Tuhan disadari sebagai *terimplikasi* dalam kesadaran moral. Ia disadari secara *transendental*. Dan itu lebih daripada hanya sebagai *postulat*, sebagaimana ditunjuk Kant. Apabila eksistensi Tuhan terimplikasi dalam kesadaran moral, maka eksistensi ini tidak hanya "dituntut", tidak hanya merupakan "postulat", melainkan *kenyataan*, karena kesadaran moral sendiri suatu kenyataan.

Kita boleh menyimpulkan bahwa argumen Kant – tentang Tuhan tidak mungkin ada pengetahuan, karena pengetahuan selalu terbatas pada objek inderawi – tidak sah. Kant tidak memperhatikan bahwa di samping pengetahuan objektif ada juga pengetahuan *transendental* yang memang hanya akan diperhatikan apabila kita memakai pendekatan fenomenologis. Namun perlu diperhatikan bahwa yang dibantah di sini hanyalah *penolakan* kemungkinan pengetahuan tentang Tuhan. Yang belum dipertanyakan adalah apakah kemungkinan itu bisa menjadi nyata, jadi apakah Tuhan memang dapat dipastikan secara transendental. Itulah pertanyaan inti di dua bab berikut.

III. Positivisme Logis

Positivisme Logis adalah nama aliran filsafat tahun 20-an dan 30-an abad ke-20 yang dengan paling radikal menolak kemungkinan metafisika dan

---

"sah" tidak termuat). Jadi, andaikata teori Kant benar, ia tidak dapat merumuskannya! Habermas di sini akan bicara tentang "*kontradiksi performatif*". Pernyataan Kant adalah sebuah *kontradiksi*, karena menyatakan tidak benar – pengetahuan bukan-inderawi – apa yang harus diandaikan benar agar pernyataannya benar (untuk bisa menyatakan bahwa pengetahuan tentang objek bukan-inderawi tidak sah, diandaikan bahwa ada pengetahuan tentang objek bukan-inderawi yang sah, yaitu pengetahuan tentang sebuah pernyataan), dan kontradiksi itu *performatif* (dari *performance*, pelaksanaan) karena terjadi dalam pelaksanaan/*performance*nya perumusan teorinya tentang batas-batas keabsahan pengetahuan manusia.

etika. Dengan demikian kemungkinan untuk bicara secara bermakna tentang Tuhan disangkal. Mari kita melihat dulu garis besar argumentasi Positivisme Logis, kemudian ditanggapi.

Pada pertengahan tahun dua puluhan abad ke-20, sejumlah pemikir dari pelbagai ilmu sering berkumpul di Wiena, ibukota Austria, untuk bersama-sama membahas bagaimana ilmu-ilmu dapat diberi sebuah pendasaran filosofis. Di antara mereka yang sangat terkenal adalah Moritz Schlick (1882-1936) dan Rudof Carnap (1891-1970). Mereka bercita-cita mengembangkan filsafat yang sama eksak, jelas dan logis dengan ilmu pasti dan ilmu-ilmu alam. Mereka berobsesi membersihkan filsafat dari masalah-masalah semu dengan analisa bahasa sebagai alat pembersih.

Menurut Positivisme Logis hanya ada dua macam kalimat yang mempunyai arti rasional, artinya, dapat ditunjuk bisa benar atau salah, yaitu kalimat-kalimat yang murni analitis dan pernyataan empiris. Kalimat analitis adalah kalimat, di mana predikat tidak mengatakan lebih daripada yang ada di subjek kalimat. Di sini menurut mereka termasuk kalimat ilmu pasti, ilmu ukur, dan logika. Misalnya saja kalimat "7 + 5 = 12" langsung kita ketahui sebagai benar, asal saja kita tahu arti kata "7" dan "5". Kecuali kalimat-kalimat analitis, hanya kalimat yang dapat diverifikasi dengan pengamatan empiris, menurut mereka mempunyai makna. Jadi mereka sependapat dengan Kant. Di luar kalimat analitis, kalimat yang masuk akal hanyalah kalimat-kalimat yang dapat dicek kebenarannya dengan pengamatan inderawi. Itulah prinsip verifikasi. Jadi pandangan mereka juga termasuk empirisme. Maka pendapat mereka dapat diringkas begini: Hanya kalimat-kalimat logika dan matematika dan kalimat-kalimat yang mengenai pengamatan inderawi mempunyai arti, yang lain-lain tidak sah, tidak mempunyai arti dan hanya berdasarkan kekacauan dalam pemakaian bahasa.

Akibat anggapan ini adalah bahwa semua pernyataan etika dan metafisika menurut mereka tidak mempunyai arti. Pertanyaan-pertanyaan tentang Tuhan, atau "dasar segala-galanya" tidak mempunyai arti,

karena tidak terbuka terhadap verifikasi. Kata-kata seperti "yang baik", "Tuhan", dan "roh" tidak mempunyai arti sama sekali. Pertanyaan apakah Tuhan ada atau tidak merupakan pertanyaan semu. Setiap kalimat tentang Tuhan bukan benar atau salah, melainkan tidak masuk akal dan tidak dapat dimengerti.

Sekarang Positivisme Logis umumnya ditinggalkan karena dianggap tidak dapat dipertahankan. Salah satu kritik yang sangat kena dikemukakan oleh Karl Popper dan akan kita lihat di pasal berikut. Bantahan terhadap Positivisme Logis mirip dengan bantahan terhadap Kant. Pertama, Positivisme Logis menyangkal intuisi bukan inderawi. Tetapi, sama seperti terhadap Kant, Positivisme Logis pun harus ditanyai: Bagaimana kebenaran kalimat bahwa "7 + 5 = 12" dapati ditangkap kecuali lewat intuisi bukan inderawi?

Tetapi argumen utama menyangkut prinsip verifikasi. Prinsip verifikasi menyatakan bahwa hanya pernyataan yang dapat dicek kebenarannya secara empiris mempunyai makna. Tetapi apakah prinsip verifikasi sendiri dapat dibuktikan benar tanpa mengandaikan apa yang justru oleh prinsip vetifikasi sendiri disangkal? Andaikata prinsip verifikasi betul, maka yang betul adalah bahwa "hanya pernyataan yang dapat dicek kebenarannya pada pengamatan inderawi mempunyai makna rasional". Tetapi apakah pernyataan ini sendiri dapat dicek pada pengalaman empiris? Tentu tidak. Pernyataan ini bersatus logis, tetapi tidak analitis, dan kebenarannya hanya dapat dipastikan secara intuitif. Maka, menurut pengandaian Positivisme Logis sendiri prinsip verifikasi tidak mempunyai makna, alias tidak berguna untuk membuktikan sesuatu apa pun. Secara pendek: Prinsip verifikasi tidak berlaku, karena kalau berlaku, prinsip verifikasi tidak berlaku. Prinsip verifikasi bertentangan dengan dirinya sendiri. Karena itu, bantahan Positivisme Logis terhadap kemungkinan untuk bicara secara bermakna tentang Tuhan terbantah sendiri.[29]

---

[29] Bagaimana filsafat dapat bicara tentang Tuhan dibahas dalam bab ke-8.

IV. Prinsip Falsifikasi dan Ketuhanan

1. Falsifikasi

Adalah Karl Popper (1902-1994) yang membuktikan bahwa prinsip verifikasi tidak berguna sebagai alat pengecekan rasionalitas sebuah hipotesa ilmiah. Hipotesa ilmiah merumuskan sebuah hukum yang berlaku umum. Misalnya bahwa "semua burunggagak hitam warnanya". Tetapi yang dapat diverifikasi selalu hanya satu peristiwa tertentu, tidak pernah, bahwa peristiwa itu berdasarkan sebuah hukum umum. Kalau pun semua burung gagak yang muncul sampai hari ini berwarna hitam, akan tetapi dari mana kita tahu bahwa di masa depan pun tidak pernah akan ada burung gagak putih muncul, jadi bahwa burung gagak yang tidak hitam *tidak mungkin*?

Maka, rasionalitas sebuah hipotesa tidak bisa diverifikasi dengan pengamatan. Tetapi yang mungkin adalah *falsifikasi*. Begitu ada seekor burung gagak jingga muncul, hipotese bahwa semua burung gagak berwarna hitam, runtuh untuk selamanya. Maka, yang dituntut agar sebuah hipotesa dapat disebut masuk akal bukan kemungkinan verifikasi – yang tidak mungkin, – melainkan kemungkinan *falsifikasi*. Jadi agar sebuah pernyataan umum boleh dianggap rasional, harus ada *kemungkinan* untuk memfalsifikasikannya. Hipotesa "semua burung gagak itu hitam" itu rasional, karena dapat ditunjuk cara falsifikasinya: Melihat-lihat apa ada burung gagak yang tidak hitam. Tetapi hipotesa "semua burung gagak memuji Tuhan" tidak rasional karena tidak ada cara untuk memfalsifikasikannya (apa pun yang dilakukan seekor gagak tidak pernah bertentangan dengan pujian kepada Tuhan). Maka, kita dapat mengetahui apa yang dimaksud dengan pernyataan bahwa "semua burung gagak hitam", akan tetapi pernyataan bahwa "semua burung gagak memuji Tuhan" tidak bisa dimengerti maksudnya.

Prinsip falsifikasi ini merupakan tantangan serius tentang segenap wacana tentang Tuhan. Bukan dalam arti *empirisme* (yang akan menun-

tut adanya kemungkinan pengamatan empiris untuk memfalsifikasikan pernyataan "ada Tuhan"). Popper menolak empirisme. Ia bahkan membuktikan bahwa pernyataan empiris singuler ("di sini sekarang sedang hujan") tidak dapat dibuktikan dengan menunjuk pada pengamatan empiris (dengan melihat ke luar jendela). Dan jelaslah bahwa *kalau* ada Tuhan, Tuhan itu bukan bagian dunia empiris, maka ada tidaknya Tuhan tidak dapat difalsifikasikan dengan pengamatan empiris.

Yang menjadi masalah adalah pernyataan kaum beriman tentang sifat-sifat yang diyakini dimiliki Tuhan. Misalnya bahwa "Tuhan adalah mahatahu, mahakuasa, mahabaik, mahaadil dan maha-berbelaskasih". Menurut para teolog *tak ada peristiwa dalam dunia ini yang dapat memfalsifikasikan, atau membantah, pernyataan-pernyataan ini.* Menurut mereka, apa pun yang terjadi di dunia, Tuhan tetap mahatahu, mahakuasa, mahabaik, mahaadil dan maha-berbelaskasih. Dengan mengutip Weger [Weger 98], "betapa pun banyaknya penderitaan, nasib buruk, malapetaka, adanya jutaan orang tak bersalah mati kelaparan, namun orang yang yakin bahwa Allah mencintai manusia, tetap akan berpegang padanya" [Weger 98]. Meskipun sekian banyak ketidakadilan terjadi di dunia, orang saleh dan tak bersalah tertindas, tersiksa, dan terbunuh, dan orang jahat dan rakus hidup dengan enak dan aman, pernyataan bahwa Tuhan itu mahabaik dan mahaadil tidak terfalsifikasi karena orang selalu bisa bilang bahwa "akhirnya, di akhirat (yang tidak teramati), akan ada pembalasan, bahwa penderitaan akan mempunyai manfaat" dlsb. Jadi pengalaman apa pun tidak dapat menjatuhkan keyakinan orang beriman.

2. Perumpamaan tentang tukang kebon

Tantangan prinsip falsifikasi bagi orang beriman itu dirumuskan oleh *Antony Flew* (*1919)[30] dalam perumpamaan tentang "tukang kebon yang tidak kelihatan" *("the invisible gardener")* [saya ambil dari: Weger 97]: Dua

[30] Antony Flew adalah filosof ateis Inggris paling terkenal. Akan tetapi 2004 ia memberikan wawancara yang dimuat dalam nomor musim dingin majalah *Philosophia Christi*, majalah

orang laki-laki dalam rangka sebuah ekspedisi masuk ke tempat terbuka di tengah hutan rimba. Di padang rumput itu banyak bunga secara rapih tertata. Yang satu mengatakan: "Padang ini pasti dipelihara oleh seorang tukang kebon." Yang satunya menyangkal. Untuk memastikan mana yang betul, mereka memasang kemah di tengah padang bunga itu dan mengamatinya siang malam. Tidak pernah mereka melihat seorang tukang kebon. Maka, yang satu menjelaskan bahwa tukang kebon itu mesti tukang kebon tak kelihatan. Untuk mengecek hipotesa ini, mereka memasang pagar bermuatan listrik mengitari padang. Tetapi tak pernah ada tanda orang memanjatinya:. Pagar tidak bergetar dan tidak kedengaran teriakan orang tersengat listrik. Namun, yang satu tetap bertahan. "Kalau begitu," katanya, "tukang kebon itu tukang kebon yang tidak tertangkap dengan semua pancaindera; namun tak mungkin tidak ada tukang kebon!" Akhirnya, temannya tinggal berteriak: "Apa perbedaan antara tukang kebon yang tidak dapat dilihat, didengar, diraba, dan dirasa dengan tukang kebon yang memang tidak ada?"

Dengan contoh ekstrem dan tidak nyata ini Flew menyindir cara para teolog menghindar dari tuntutan falsifikasi pernyataan-pernyataan mereka: Adanya banyak ketidakadilan, kekejaman, penderitaan orang tak bersalah di dunia sebenarnya memfalsifikasikan pernyataan tentang Tuhan di atas. Kalau betul ada Tuhan yang baik hati dan mahakuasa, jadi yang dapat mengubah keadaan di dunia, tentu ia tidak akan membiarkan orang tak bersalah menderita secara mengerikan! Manusia biasa saja, andaikata *tahu* tentang semua fakta itu dan *mampu* menguranginy a, dan sedikit saja memiliki rasa belaskasihan dan perasaan keadilan, *tentu akan langsung bertindak* mengurangi penderitaan dan ketidakadilan itu. Maka, mestinya fakta bahwa di dunia ada begitu banyak kekejaman, ketidakadilan, dan penderitaan memfalsifikasikan pernyataan bahwa ada Tuhan.

Evangelical Philosophical Society, di mana ia menyatakan bahwa pelbagai evidensi baru meyakinkan dia bahwa Tuhan ada, meskipun bukan Allah agama-agama wahyu; dalam wawancara ini ia menamakan diri seorang *deis* (pengamut deisme).

Tetapi para teolog akan menjawab: keadilan Tuhan itu lain, belaskasihan Tuhan itu lain, manusia hanya tak mampu untuk melihatnya dlsh. Dengan cara pembelaan Tuhan itu Tuhan, menurut Flew, "mati kematian seribu penjelasan" (*a death of a thousand qualifications*). Sebagaimana seorang tukang kebon yang nyata, tetapi tidak kelihatan, tidak kedengaran, tidak teramati sedikit pun, akhirnya tidak dapat dibedakan dari tukang kebon yang *tidak nyata*, begitu, itulah sindiran Flew, halnya Tuhan. Apabila Tuhan adalah Sang "Pengada Mahatahu, Mahakuasa, Mahaadil, Maha-berbelaskasihan", namun kekejaman, penderitaan, dan ketidakadilan di dunia berlangsung terus, Ia tidak bisa dibedakan lagi dari Pengada yang *atau* tidak Mahatahu (Ia *tak tahu* apa yang terjadi di bumi), *atau* tidak Mahakuasa (Ia *tidak mampu* mengubah situasi di bumi), *atau*, kalau ia memang tahu dan mampu bertindak, ia tidak Mahaadil dan Maha-berbelaskasihan, jadi Ia tidak dapat dibedakan lagi dari yang bukan Tuhan.

3. Rasionalisme Kritis

Dalam bentuk berbeda *Rasionalisme Kritis* menyangkal rasionalitas wacana tentang Tuhan. Rasionalisme kritis adalah nama untuk cara berpikir yang mengikuti Karl Popper, yang salah satu tokoh utamanya di Jerman adalah Hans Albert (*1921). Rasionalisme Kritis menekankan *fallibilitas* nalar manusia, artinya, bahwa manusia tak pernah akan dapat mencapai kebenaran definitif. Ciri khas semua pernyataan ilmiah yang bermakna adalah bahwa mereka dapat *difalsifikasi*, dan karena itu tak pernah akan tercapai kepastian akhir tentang anggapan ilmiah apa pun. Percaya bahwa kebenaran akhir sudah ditemukan adalah *wishful thinking*. Maka, menurut Albert, jangan membuat pernyataan tegas, dan jangan merumuskan teori apa pun, kecuali sekaligus bersedia untuk terus-menerus berusaha untuk memfalsifikasikannya (hal mana berarti bahwa selama falsifikasi tidak berhasil, pernyataan itu boleh dipertahankan).

Menurut Albert, segala usaha untuk mempertahankan sebuah pernyataan sebagai kebenaran akhir yang tidak mungkin difalsifikasi dihadapkan pada hanya tiga kemungkinan yang tiga-tiganya tidak dapat diterima. Situasi itu disebutnya *trilema Münchhausen*. "Trilema", karena situasi itu sebuah "dilema", tetapi dengan pilihan bukan antara dua, melainkan antara *tiga* kemungkinan yang tiga-tiganya tidak dapat dipertahankan. "*Münchhausen*" untuk menyindir ke kisah rakyat Jerman tentang *Baron von Münchhausen* yang pernah, habis minum anggur terlalu banyak, dengan kudanya masuk rawa, lalu menarik diri ke luar daripadanya dengan menarik bulu kuda yang ditumpanginya ke atas. Menurut Albert, mereka yang mau memberikan sebuah penjelasan akhir tak terbantah terperangkap dalam *trilema Münchhausen*, dan usaha untuk ke luar daripadanya tidak lebih efektif daripada cara *Baron von Münchhausen* untuk ke luar dari sedotan rawa itu. *Trilema Münchhausen* jalan sebagai berikut: Ada tiga kemungkinan untuk memberikan penjelasan paling akhir: (1) Atau orang *mundur terus* (*infinite regress*) dari penjelasan fakta semula ke penjelasan terhadap penjelasan itu ke penjelasan terhadap penjelasan terhadap penjelasan dan begitu tanpa akhir (jadi: tidak ada penjelasan akhir); atau, (2) jatuh ke dalam *lingkaran setan logis* di mana akhirnya apa yang mau *menjelaskan* dijelaskan oleh apa yang mau *dijelaskan*; atau, (3) kita hentikan pencarian penjelasan dengan begitu saja, tetapi hal itu bersifat sewenang-wenang, atau *dogmatisme* (orang harus *percaya* bahwa inilah penjelasan paling akhir).

Dogmatisme itulah yang dituduhkan Albert dilakukan oleh para teolog. Daripada mengemukakan eksistensi Tuhan sebagai *hipotesa* yang terbuka terhadap falsifikasi, mereka mengatakan bahwa Tuhan tidak bisa difalsifikasi. Jadi Tuhan tidak dapat dipertanyakan lagi. Mendadak orang disuruh *percaya* secara buta (buta, karena kemungkinan falsifikasi ditolak). Seperti sudah kita lihat, teologi menyangkal bahwa suatu kejadian di dunia dapat memfalsifikasi pernyataan bahwa ada Allah. Begitu misalnya dikatakan bahwa Tuhan pasti akan menyembuhkan orang yang didoakan. Namun tidak ada kemungkinan falsifikasi. Apabila pa-

sien menjadi sembuh, hal itu dianggap verifikasi, dan apabila pasien tidak sembuh, itu pun verifikasi karena kegagalan doa dapat dijelaskan, misalnya, dengan alasan bahwa "doa dilakukan dengan kurang sempurna", atau "Tuhan tahu lebih baik", atau "Tuhan itu memang misteri." Albert menarik kesimpulan bahwa pernyataan-pernyataan tentang Tuhan tidak rasional.

4. Menangkis sangkalan teori falsifikasi

Bagaimana kita dapat menjawab kritik Flew dan Albert? Flew menuduh bahwa kaum agama menghindar dari tes falsifikasi dengan selalu mengatakan bahwa Tuhan itu lain, dan lain lagi dst., sehingga akhirnya tidak ada yang tinggal dari Tuhan. Sedangkan Albert mengatakan bahwa penolakan kemungkinan falsifikasi oleh kaum agama adalah membuktikan bahwa pernyataan mereka tentang adanya Tuhan adalah irasional.

Yang tidak diperhatikan oleh dua-duanya adalah bahwa pernyataan orang yang percaya pada Allah lain daripada pernyataan pola pernyataan yang mereka tangkis. Apabila orang beriman mengatakan bahwa "ada Tuhan dan apa pun yang bisa terjadi, yang bisa saya alami, tidak dapat menggoncangkan saya dalam kepercayaan kepada Tuhan", maka itu *bukan* sebuah pernyataan dengan klaim objektif-ilmiah, melainkan penjelasan tentang sikap yang dihayati, tentang iman saya. Apa perbedaannya?

Sebuah pernyataan objektif-ilmiah menyatakan sesuatu sebagai fakta yang berlaku bagi semua, dengan *tidak tergantung* dari sikap hidup atau kepercayaan seseorang. Selama fakta itu – misalnya evolusi organisme-organisme di bumi – baru sebuah kemungkinan berpikir, pernyataan itu disebut *hipotesa*. Hipotesa yang tidak bisa difalsifikasi – yang tidak bisa dipikirkan fakta yang membuktikannya salah – memang tidak mempunyai arti apa pun. Sebaliknya, apabila hipotesa itu mempertahankan diri terhadap segala usaha untuk memfalsifikasikannya, hipo-

tesa dinaikkan pangkatnya menjadi *teori*. Teori pun tetap harus terbuka terhadap kemungkinan falsifikasi.

Akan tetapi, pernyataan orang beriman tentang Tuhan bersifat lain sama sekali. Orang beriman tidak mengklaim adanya Tuhan yang baik dan adil sebagai *fakta* yang harus diakui lepas dari sebuah keyakinan. Tidak dikatakan bahwa "karena Tuhan tidak terfalsifikasi, maka Anda semua harus mengakuiNya, sama seperti Anda menerima teori evolusi". Andaikata pernyataan agama dimengerti seperti itu – dan ada yang memang memahaminya seperti itu!, - sangkalan Flew dan Albert akan kena. Tetapi kalau orang beriman menyatakan bahwa "Tuhan itu nyata-nyata ada!" itu sebuah *sharing* penghayatan. Saya yang percaya pada Tuhan, membuka kepercayaan saya kepada orang lain. Saya misalnya akan mengatakan: Saya memahami sepenuhnya, mengapa Anda, berhadapan dengan segala penderitaan, kekejaman, dan ketidakadilan di dunia, tidak dapat mempercayai adanya Tuhan yang Mahatahu, Mahakuasa, Mahabaik, Mahaadil dan Maha-berbelaskasih. Saya tidak bisa dan tidak mencoba untuk membuktikan bahwa Anda salah. Tetapi saya yang hidup dalam cahaya iman yang dimiliki bersama oleh suatu umat, mengalami iman itu sebagai sesuatu yang betul-betul memberi makna dan kekuatan pada hidup kami bersama, kami sendiri tidak mengerti mengapa Tuhan yang kami imani membiarkan semuanya itu berlangsung, tetapi kami percaya bahwa segala apa betul-betul akan menjadi baik.

Pernyataan ini tidak terkena tangkisan Flew dan Albert. Karena yang saya *sharing*kan ini adalah penghayatan saya yang tidak terbuka terhadap sangkalan dari luar (tentu orang luar dapat tidak mempercayainya, itulah haknya, tetapi itu pun suatu sikap pribadi). Diterapkan (dengan agak dipaksa-paksa) pada perumpamaan Flew, saya dapat mempertahankan keyakinan saya akan eksistensi tukang kebon yang tidak teramati itu dengan jawaban ini: "Saya mengerti mengapa Anda, sesudah begitu lama tak ada tanda apa pun, menolak anggapan saya bahwa ada tukang kebon yang merawat taman ini. Bahwa saya, bersama umat saya,

tetap mempercayainya, adalah karena kami sudah membangun seluruh hidup kami atas dasar adanya tukang kebon tak kelihatan itu, dan kami bersama mengalami kepercayaan itu sebagai penuh makna." Tentu contoh ini agak aneh, tetapi jelas, bahwa jawaban itu tidak terbantah oleh teman yang tidak percaya.

Hal yang mirip dapat dijawab kepada Hans Albert. Kalau saya percaya bahwa Tuhanlah yang mengabulkan doa saya dan menyembuhkan orang yang sakit keras, yang sangat dekat dengan saya, saya tidak bermaksud membuat pernyataan *objektif*, artinya, lepas dari suatu keyakinan, bahwa Tuhanlah, dan bukan dokter, obat, atau sisa kekuatan tubuh pasien sendirilah yang menyembuhkannya. Saya juga tahu bahwa Tuhan bekerja melalui faktor-faktor dunia, dan justru karena itu pekerjaannya tidak dapat dibuktikan secara objektif. Jadi saya dapat menerima kalau orang lain tidak melihat tangan Tuhan. Kalau orang lain mengatakan: "Mana mukjizatnya? Itu semua bisa dijelaskan secara biasa!", saya tidak bisa dan tidak akan membantah. Tetapi bahwa bagi saya makna kesembuhan mendadak itu terletak dalam kepercayaan bahwa Tuhan ternyata mengabulkan doa saya, tidak terbantah oleh sangkalan di atas. Dalam iman terbuka sebuah dimensi yang tertutup bagi mereka yang tidak ikut dalam iman itu. Bisa juga bahwa mata orang beriman lebih tajam dan lebih mendalam daripada mata orang tidak beriman. Ia melihat kebenaran kesembuhan itu, yaitu bahwa Tuhan mau memberi tanda kasih sayangNya. Kalau saya men*sharing*kan keyakinan saya, maka bukan untuk menambah pengetahuan mereka, melainkan sebagai ajakan untuk juga "melihat dengan mata hati" dan mengalami makna kehidupan yang lebih mendalam. Jadi, bicara tentang Tuhan itu bukan membuat pernyataan tentang "fakta-fakta", melainkan selalu berupa *ajakan* untuk mau melihat agar dapat percaya.

Maka penolakan kemungkinan falsifikasi bukan dogmatisme irasional, seperti dituduh Albert, melainkan implikasi kepercayaan kepada Tuhan. Mirip dengan kasus di mana pelbagai kelakuan orang yang saya cintai, yang oleh lingkungan dianggap tanda bahwa ia tidak setia, tidak

dapat mematahkan kepercayaan saya pada kesetiaannya karena saya tahu dia itu dengan lebih baik (hanya karena manusia terbatas, bisa saja bahwa kepercayaan saya ternyata keliru juga; tetapi pada Tuhan, kalau memang ada, kekeliruan itu tidak mungkin; *kalau* ada Tuhan, maka janjiNya bahwa segala-galanya akan menjadi baik, boleh dipegang melawan segala pengalaman yang kelihatan membantahnya).

Akan tetapi, sesudah itu dikatakan, perlu ditambah pertimbangan yang bukan lagi *sharing* penghayatan, melainkan memang objektif dan logis: *Kalau* memang ada Tuhan, maka Dia lain daripada segala realitas alam raya. Ia dengan sendirinya adalah dasar segala-galanya. Kalau lalu Albert menjawab: 'Okelah, *kalau* Tuhan ada! Tetapi hipotesa Anda (hipotesa bahwa ada Tuhan) tidak rasional karena tidak ada kemungkinan untuk memfalsifikasikannya', kita dapat menjawab: Sejarah hubungan Tuhan dengan manusia, kalau memang Tuhan ada, secara hakiki melampaui alam inderawi. Maka falsifikasinya tentu baru akan terjadi apabila kita menembus ke "alam" adi-inderawi, ke alam baka. Dan kalau Tuhan ternyata ada, maka saat kematian akan membawa *verifikasi* yang tak terbantah. Namun di dunia ini kami tidak mengklaim bisa *membuktikan* Tuhan. Yang kami nyatakan adalah bahwa kami merasa tercerah karena kepercayaan akan Tuhan, jadi bahwa kepercayaan kepada Tuhan membuat apa yang kami alami dalam kehidupan kami mendapat rasionalitas lebih tinggi (misalnya, sebuah peristiwa merupakan tanda bahwa kita dicintai Tuhan). Anda pun tidak dapat membantah pengalaman kami ini.

Masih perlu satu catatan: Jawaban di atas belum menyelesaikan "masalah adanya Tuhan". Flew dan Albert masih dapat meneruskan dialog sebagai berikut: 'Okelah, kami menerima bahwa kepercayaan Anda akan adanya Tuhan tidak perlu bisa ditunjuk kemungkinan falsifikasinya. Anda mempercayaiNya, entah kena apa. Kami terima. Tetapi kami tetap heran: Bagaimana Anda bisa percaya pada Tuhan yang mahakuasa, mahabaik, mahaadil dan maha-berbelaskasih padahal Anda menyaksikan begitu banyak kejahatan dan penderitaan di dunia.

Andaikata memang ada Tuhan, masa ini dibiarkan saja! Kepercayaan Anda sendiri irasional (kalau Freud: sebuah ilusi infantil)!' Tantangan ini memperlihatkan bahwa sampai sekarang kita hanya menangkis serangan terhadap irasionalitas iman terhadap Tuhan pada umumnya. Kalau iman kita mau ditawarkan sebagai *credible*, jadi pantas untuk dipercayai, pantas untuk dijadikan dasar hidup, tantangan terakhir ini harus dihadapi. Dengan lain kata, orang yang percaya pada Tuhan harus *secara positif* memperlihatkan bahwa kepercayaannya masuk akal. Itulah tugas Filsafat Ketuhanan ini. Maka, berikut ini perlu dua langkah selanjutnya: Pertama, perlu ditunjukkan bahwa ada *alasan-alasan baik* untuk menerima adanya Tuhan. Kedua, tuduhan bahwa realitas buruk dunia ini membantah adanya Tuhan perlu ditanggapi. Itulah yang akan kami coba kami tunjukkan di bab-bab berikut.

BAB 6

Jalan-jalan ke Tuhan I

Pengantar

Dalam dua bab sebelumnya kita telah memeriksa dua aliran yang menyangkal kemungkinan Filsafat Ketuhanan, yaitu ateisme filosofis dan agnostisisme. Kita melihat bahwa dua-duanya tidak dapat dipertahankan. Ateisme tidak dapat membuktikan bahwa Tuhan tidak ada. Dan argumen-argumen agnostisisme bahwa kita tidak dapat mengetahui sesuatu secara filosofis tentang Tuhan, tidak tahan uji.

Namun, bantahan terhadap keabsahan dua aliran itu belum membuktikan secara positif bahwa Tuhan ada, bahkan bahwa ada kemungkinan Tuhan ada. Maka, kalau kita mau mempertanggungjawabkan secara intelektual keyakinan religius bahwa ada Tuhan, tugas itu baru mulai di sini. Kita mau memperlihatkan bahwa adanya Tuhan bukan hanya dapat dipercayai "secara buta", melainkan bahwa kepercayaan itu dapat dipertanggungjawabkan secara rasional. Seperti sudah disebutkan pada permulaaan, mempertanggungjawabkan sesuatu secara rasional tidak harus berarti membuktikannya seakan-akan bitam di atas putih. "Membuktikan" eksistensi Tuhan sedemikian rupa sehingga setiap orang yang berpikir akan bisa diyakinkan bahwa eksistensi Tuhan memang perlu diakui – seperti misalnya setiap orang berpikir dapat diyakinkan bahwa bumi mengitari matahari dan bukan sebaliknya, padahal kesan visual adalah kebalikannya – adalah tidak mungkin. Kita juga akan melihat *mengapa* hal itu tidak mungkin.

Maka, berikut ini eksistensi Tuhan tidak akan "dibuktikan". Adalah tujuan uraian-uraian berikut untuk menunjukkan bahwa, meskipun eksistensi Tuhan tidak dapat dibuktikan sebagaimana sebuah fakta alami dapat dibuktikan, akan tetapi manusia memiliki pengamatan-pengamatan dan pengalaman-pengalaman yang merupakan *petunjuk* adanya Tuhan. Kalau orang *mau* melihatnya, ia akan melihat bahwa pengamatan-pengamatan dan pengalaman-pengalaman itu menunjuk pada adanya Tuhan. Dan orang yang memang tidak dapat percaya pada Tuhan, dapat melihat bahwa kepercayaan akan adanya Tuhan bukan sesuatu yang sewenang-wenang dan aneh, melainkan dapat dimengerti, jadi masuk akal.

Karena itu, saya tidak akan bicara tentang "pembuktian adannya Tuhan". Melainkan, mengikuti Thomas Aquinas, saya memakai nama klasik "jalan". Di satu pihak saya tidak mau dan tidak bisa *membuktikan* adanya Tuhan seakan-akan hitam atas putih, di lain pihak kata "jalan" mengungkapkan dengan baik apa yang menjadi tujuan uraian-uraian berikut: Menunjuk cara melihat dan berpikir yang kalau diikuti dapat membawa orang kepada Tuhan.

Penguraian jalan-jalan ke Tuhan saya bagi dua. Dalam bab ini saya membahas beberapa dari "jalan klasik" ke Tuhan. Jalan pertama yang sangat termasyur adalah "pembuktian ontologis Allah"; banyak filosof menganggap jalan ini "lorong raja" filsafat ke Tuhan. Jalan kedua dan ketiga sering disebut "jalan *kosmologis*" karena berangkat dari realitas luar. Yang kedua berdasarkan pertimbangan prinsipiil bahwa kalau ada sesuatu, harus ada sesuatu yang mutlak. Jalan yang ketiga yang oleh Kant disebut "fisiko-teologis" bertolak dari keindahan alam raya yang tertata rapi dan bertanya dari mana tatanan itu. Dalam bab VII saya membahas tiga "jalan" yang baru, yang dapat disebut "*antropologis*" karena bertolak dari implikasi kesadaran manusia.

Do not disturb Volumes
Always allow

membuktikan eksistensi Tuhan yang paling termasyur dan kontrovers. Banyak filosof besar membahasnya. Orang yang untuk pertama kalinya mengemukakannya adalah Anselmus dari Canterbury (1033-1109), seorang biarawan Benediktin yang menjadi abbas (pemimpin) biaranya dan kemudian Uskup Agung di Canterbury di Inggris.

Argumentasi Anselmus berjalan seperti berikut: Allah adalah "pengada yang tidak dapat dipikirkan sesuatu yang lebih besar daripadanya" (*"id quo majus cogitari nequit"*). Namun, "sesuatu yang tidak dapat dipikirkan sesuatu yang lebih besar daripadanya" tentu bereksistensi dalam kenyataan dan bukan hanya dalam pikiran, karena kalau eksistensinya hanya dalam pikiran orang yang memikirkannya, misalnya dalam pikiran Anselmus sendiri, maka tentu ada sesuatu yang lebih besar yang dapat dipikirkan daripadanya, yaitu "yang nyata-nyata ada di luar pikiran". Maka, mengingat kita dapat memikirkan Allah sebagai "sesuatu yang tidak dapat dipikirkan sesuatu yang lebih besar daripadanya", maka Allah mesti bereksistensi dalam kenyataan. Jadi eksistensi Allah tidak dapat disangkal.

Argumen ini sampai hari ini menimbulkan perdebatan yang hebat. Beberapa pemikir besar mendukungnya, meskipun biasanya dengan perubahan sana sini, seperti misalnya Bonaventura, Dun Scotus, Descartes, Leibniz, Hegel, dan beberapa filosof analisa bahasa abad ke-20. Di lain pihak, banyak juga yang menyangkal keabsahannya, di antaranya yang paling terkenal adalah Thomas Aquinas dan Immanuel Kant.[31] Bagaimana argumen ini dapat dinilai?

[31] Uraian luas tentang tanggapan-tanggapan itu serta relevansinya disajikan oleh Louis Leahy [*Leahy 1993*, 134-150] dan Josef Schmidt [*Schmidt 2003*, 106-144].

I. Pembuktian ontologis

"Pembukrian ontologis" eksistensi Allah adalah salah satu usaha untuk membuktikan eksistensi Tuhan yang paling termasyur dan kontrovers. Banyak filosof besar membahasnya. Orang yang untuk pertama kalinya mengemukakannya adalah Anselmus dari Canterbury (1033-1109), seorang biarawan Benediktin yang menjadi abbas (pemimpin) biaranya dan kemudian Uskup Agung di Canterbury di Inggris.

Argumentasi Anselmus berjalan seperti berikut: Allah adalah "pengada yang tidak dapat dipikirkan sesuatu yang lebih besar daripadanya" (*"id quo majus cogitari nequit"*). Namun, "sesuatu yang tidak dapat dipikirkan sesuatu yang lebih besar daripadanya" tentu bereksistensi dalam kenyataan dan bukan hanya dalam pikiran, karena kalau eksistensinya hanya dalam pikiran orang yang memikirkannya, misalnya dalam pikiran Anselmus sendiri, maka tentu ada sesuatu yang lebih besar yang dapat dipikirkan daripadanya, yaitu "yang nyata-nyata ada di luar pikiran". Maka, mengingat kita dapat memikirkan Allah sebagai "sesuatu yang tidak dapat dipikirkan sesuatu yang lebih besar daripadanya", maka Allah mesti bereksistensi dalam kenyataan. Jadi eksistensi Allah tidak dapat disangkal.

Argumen ini sampai hari ini menimbulkan perdebatan yang hebat. Beberapa pemikir besar mendukungnya, meskipun biasanya dengan perubahan sana sini, seperti misalnya Bonaventura, Dun Scotus, Descartes, Leibniz, Hegel, dan beberapa filosof analisa bahasa abad ke-20. Di lain pihak, banyak juga yang menyangkal keabsahannya, di antaranya yang paling terkenal adalah Thomas Aquinas dan Immanuel Kant.[31] Bagaimana argumen ini dapat dinilai?

---

[31] Uraian luas tentang tanggapan-tanggapan itu serta relevansinya disajikan oleh Louis Leahy [*Leahy 1993*, 134-150] dan Josef Schmidt [*Schmidt 2003*, 106-144].

Pertama, perlu ditegaskan bahwa secara prinsip dari memikirkan sesuatu tidak pernah dapat ditarik kesimpulan ke eksistensi nyata sesuatu yang dipikirkan itu. Dari analisa sebuah *konsep* tak pernah diketahui apakah apa yang ditandai oleh konsep itu nyata-nyata ada atau tidak. Jadi bahwa kita dapat memikirkan "sesuatu yang tidak dapat dipikirkan sesuatu yang lebih besar daripadanya" tidak berarti bahwa "sesuatu yang tidak dapat dipikirkan sesuatu yang lebih besar daripadanya" sungguh-sungguh ada. Untuk membuatnya menjadi lebih jelas, mari kita melihat argumen Anselmus dalam bentuk silogisme sebagaimana disusun oleh Louis Leahy [1993, 150] (dalam bahasa yang sedikit saya ubah):

(1) Mayor: 'Pengada yang hakekatnya termasuk eksistensinya' 'tidak mungkin tidak bereksistensi'.

(2) Minor: Padahal dalam hakekat 'pengada yang tidak dapat dipikirkan sesuatu yang lebih besar daripadanya' 'termasuk juga eksistensinya'.

(3) Maka: 'Pengada yang tidak dapat dipikirkan sesuatu yang lebih besar daripadanya' 'tidak mungkin tidak bereksistensi' (= mesti nyata-nyata ada).

(4) Padahal: Allah adalah 'pengada yang tidak dapat dipikirkan sesuatu yang lebih besar daripadanya',

(5) Maka: Allah tidak mungkin tidak ada/bereksistensi.

Jelaslah bahwa argumen tergantung dari premis *mayor* dan *minor*. Dua-duanya kelihatan tidak terbantah. Tetapi kalau kita memandangnya dengan lebih teliti, kita melihat bahwa *mayor* dirumuskan dengan kurang tajam. Sebetulnya *mayor* ini dapat berarti dua, jadi sebenarnya ada dua *mayor* yang berbeda, sedangkan *minor* tetap sama. Dengan demikian, kita mendapat dua silogisme berikut:

Pertama:

(1a)	Mayor:	'*Memikirkan* "pengada yang hakekatnya termasuk eksistensinya"' tidak mungkin tanpa *memikirkannya* sebagai bereksistensi ('tidak mungkin dipikirkan sebagai tidak bereksistensi').
(2)	Minor:	Padahal dalam hakekat 'pengada yang tidak dapat dipikirkan sesuatu yang lebih besar daripadanya' 'termasuk juga eksistensinya'.
(3a)	Maka:	'Pengada yang tidak dapat dipikirkan sesuatu yang lebih besar daripadanya' 'tidak mungkin dipikirkan sebagai tidak bereksistensi'.

Kedua:

(1b)	Mayor:	'*Kalau ada* pengada yang hakekatnya termasuk eksistensinya', maka pengada itu 'tidak mungkin tidak bereksistensi'.
(2)	Minor:	Padahal dalam hakekat 'pengada yang tidak dapat dipikirkan sesuatu yang lebih besar daripadanya' 'termasuk juga eksistensinya'.
(3b)	Maka:	Maka *kalau ada* 'sesuatu yang tidak dapat dipikirkan sesuatu yang lebih besar daripadanya', pengada itu 'tidak mungkin tidak bereksistensi'.

Dengan demikian, teka-teki argumentasi Anselmus terbongkar. Yang dibuktikan hanyalah bahwa kalau kita *memikirkan* Allah – Allah sebagai "sesuatu yang tidak dapat *dipikirkan* sesuatu yang lebih besar daripadanya", - maka Allah harus *dipikirkan* sebagai bereksistensi dengan mutlak. Tetapi apakah memang *ada* "sesuatu yang tidak dapat dipikirkan sesuatu yang lebih besar daripadanya", sama sekali belum terjawab. *Kalau* Allah ada, Allah memang tidak mungkin tidak ada",

tetapi pertanyaan 'apakah Allah *ada*' tidak dapat dijawab hanya dari bagaimana kita *memikirkanNya*.

Dengan demikian, "pembuktian ontologis Allah" terbukti tidak absah. Akan tetapi, dan itu butir *kedua*, dengan demikian argumen ontologis belum selesai. Kalau ada pemikir-pemikir besar yang menganggap pembuktian ontologis sah, mesti ada sesuatu dalam pembuktian itu yang belum kita sentuh. Mereka tentu tidak sedemikian bodoh sehingga tidak tahu bahwa tak mungkin menarik kesimpulan dari isi sebuah gagasan ke eksistensi real objek yang digagaskan itu. Rupa-rupanya argumen ontologis dapat juga dibaca dengan cara lain. Sebuah *konsep* bukan hanyalah sebuah isi atau pengertian abstrak yang dapat didefinisikan. Melainkan dia juga sebuah usaha untuk *memahami* sesuatu. Dalam arti ini konsep, secara kurang memadai, mengungkapkan apa yang memang ada dalam kenyataan [Weissmahr 97]. Louis Leahy menyebutkan konsep semacam itu *idea* [1993, 152].

Kita dapat juga bertanya: Bagaimana manusia sampai membentuk idea seperti itu? Pengalaman apa yang mau ditangkapnya, diungkapkannya dengan konsep itu? "Sesuatu yang tidak mempunyai dasar sama sekali dalam pengalaman, juga tidak dapat dipikirkan" [Weissmahr 98]. Kalau kita dapat membentuk paham "sesuatu yang tidak dapat *dipikirkan* sesuatu yang lebih besar daripadanya", maka kita harus mempunyai suatu pengalaman, dalam salah satu bentuk, tentang apa yang mau diungkapkan di dalam paham itu. Tetapi kalau ada pengalaman, maka juga *ada* sesuatu. Pengalaman itu lain daripada pemikiran. Pemikiran itu kegiatan kita. Memikirkan istana emas tidak berarti bahwa istana emas itu ada. Tetapi bagaimana kita dapat memikirkan istana emas, andaikata kita belum pernah melihat, jadi *mengalami*, sesuatu seperti istana dan sesuatu seperti emas? Namun dalam dunia pengalaman kita yang diantara oleh pancaindera tidak ada "sesuatu yang tidak dapat dipikirkan sesuatu yang lebih besar daripadanya" atau "sesuatu yang tak terhingga". Kalau kita membentuk paham seperti itu, manakah pengalaman yang mendasarinya?

Kita telah memakai argumen itu melawan Feuerbach. Feuerbach dalam teorinya tentang agama tidak dapat menjelaskan dari mana asalnya konsep ketak-terhinggaan yang termuat dalam konsep "Tuhan". Rupa-rupanya manusia mempunyai suatu pengalaman tentang ketak-terhinggaan yang lalu bisa mendorongnya untuk merumuskan pengalaman itu dalam konsep abstrak sebuah "pengada yang tidak dapat dipikirkan sesuatu yang lebih besar daripadanya". Jadi *ada* unsur pengalaman. Dan kalau ada pengalaman, maka harus ada *sesuatu* yang tidak hanya kita pikirkan, melainkan yang berada di luar pikiran kita, yang berhadapan dengan kita. Itulah gagasan dasar mereka yang dapat menerima pembuktian ontologis Anselmus.

Pertanyaan tentang di mana kita mempunyai pengalaman tentang *yang tak terhingga* itu untuk sementara kita tunda pembahasannya. Cukup untuk mencatat bahwa *pembuktian ontologis* Anselmus dari Canterbury, meskipun kalau dilihat sepintas harus ditolak sebagai tidak sah (dan karena itu, sejak Thomas Aquinas banyak filosof menolaknya), namun mengandung suatu refleksi yang mendalam, yang membuka sebuah jalur baru ke realitas yang tak terhingga itu.

II. Dari realitas terbatas ke realitas mutlak

Untuk menemukan petunjuk tentang eksistensi realitas yang adi-duniawi dan mutlak, kita tidak dapat bertolak dari sebuah konsep saja, melainkan harus bertolak dari kenyataan. Semua "jalan ke Tuhan" pada hakekatnya memiliki sebuah struktur yang dirumuskan oleh Henry de Lubac, teolog Yesuit Prancis besar, sebagai berikut: "*Aliquid est, ergo deus est*" ("ada sesuatu, jadi Allah ada") [Schmidt 2001, 221]. Artinya, eksistensi Tuhan ditunjuk sebagai terimplikasi dalam eksistensi dunia kita sebagai syarat atau dasar.

Berikut ini saya mau menunjukkan, mengikuti cara berpikir klasik dalam filsafat, bahwa sesuatu yang *mutlak*, yang ada karena dirinya sen-

diri dan bukan karena sesuatu yang lain, *mesti ada.* Sedikit berbeda dari de Lubac, saya berpendapat bahwa dengan pemikiran ini kita baru sampai pengada yang mutlak, tetapi belum dapat dipastikan bahwa "yang mutlak" itu adalah apa yang kita percayai sebagai Tuhan. Namun, argumentasi ini mendasari jalan-jalan ke Tuhan berikutnya.[32]

Gagasan dasar adalah sangat sederhana dan terdiri atas tiga langkah berikut:

(1) Ditegaskan bahwa kalau ada sesuatu, maka harus ada "yang mutlak".
(2) Diperlihatkan bahwa segenap realitas yang berubah-ubah tidak mungkin mutlak.
(3) Ditarik kesimpulan bahwa selain realitas yang berubah-ubah mesti ada yang lain lagi, "yang mutlak", yang tidak sama dengan realitas yang berubah-ubah itu.

Mari kita lihat langkah-langkah itu satu-satu.

(1) Penegasan pertama bersifat murni analitik. Artinya, penegasan itu berlaku *apriori*, tidak diketahui dari suatu pengalaman. *Mutlak* ber-

---

[32] Uraian paling meyakinkan tentang argumen ini saya temukan dalam *Adler 1980, 139ss.* - Kant membahas dan menolak "argumen kosmologis" itu secara panjang lebar. Secara ringkas argumentasi Kant berlalan sbb.: Argumen kosmologis mengandaikan dua hal: (1) bahwa apabila ada sesuatu, harus ada yang tak bersyarat, (2) bahwa apa yang berada secara tak bersyarat, berada sebagai pengada mutlak-niscaya. (1) tidak berlaku karena deretan pengada bersyarat bisa tak bersyarat, dan (2) mengandaikan prinsip kausalitas (bahwa yang bersyarat harus disebabkan oleh yang tak bersyarat) padahal prinsip kausalitas hanya berlaku di alam empiris. Akan tetapi, melawan (1) perlu ditegaskan bahwa sederetan unsur bersyarat tidak pernah menjadi tak bersyarat, kecuali diandaikan sebuah dimensi lain yang dimiliki deretan itu sebagai keseluruhan – dan hal itu memang belum ditolak di sini. Bahwa argumen ini salah menerapkan prinsip kausalitas tidak kena karena kausalitas yang diandaikan adalah bukan kausalitas fisik (setiap kejadian di alam fisikalis merupakan *effek* kejadian lain), melainkan kausalitas metafisik yang mengatakan bahwa apa yang bersyarat hanya bisa berada kalau ada yang tak bersyarat, dan prinsip kausalitas dalam rumusan ini berlaku bagi realitas apa pun [Weischedel 1998, 195-8].

arti "tak bersyarat" dan *relatif* berarti "bersyarat", "terkondisi". "Yang mutlak" berada karena dirinya sendiri, tanpa ketergantungan dari sesuatu apa pun di luar dirinya sendiri. Dan karena "yang mutlak" berada berdasar pada dirinya sendiri – jadi tidak tergantung dari kondisi mana pun di luarnya, - maka "yang mutlak" – kalau memang ada – tidak bisa tidak ada. Mutlak memang berarti "tidak bisa tidak". Sebaliknya, "yang relatif" hanya berada karena syaratnya ada. Begitu syaratnya hilang, "yang relatif" hilang. Karena itu, jelaslah bahwa kalau ada sesuatu, maka mesti ada sesuatu yang mutlak. Kalau semuanya hanya relatif, jadi hanya ada kalau syarat-syarat tertentu di luarnya terdapat, maka kita mendapat *regressus in infinitum* (langkah mundur tanpa akhir): Unsur A yang relatif tergantung dari unsur B yang relatif, unsur B tergantung dari unsur C yang juga relatif, unsur C dari unsur D yang juga relatif, dan seterusnya untuk selama-lamanya. Dalam sebuah rantai yang bergantung, mata rantai paling bawah tidak jatuh ke tanah karena teteantol oleh mata rantai di atasnya yang sendiri tidak jatuh karena tergantung dari mata rantai lebih di atas. Nah, betapa pun kita perpanjang jumlah mata rantai, kalau tidak ada cantolan yang terpasang di atas, seluruh rantai akan jatuh ke tanah.

Di sini, satu bantahan bisa diajukan. Yaitu bahwa, barangkali, mata-rantai yang *tak terhingga* dalam keseluruhan *mutlak*, meskipun masing-masing matanya tidak. Tetapi itu tidak mungkin. Suatu jumlah tak terhingga pengada-pengada relatif tidak bisa menjadi mutlak. Umpamanya *hanya ada dua pengada relatif*. Dua pengada saling mendukung. Tetapi karena masing-masing berdukungan pada yang berdukungan juga, maka dua-duanya mengambang. Bak *Baron von Münchhausen* tadi: Betapa pun dia menarik-narik ke atas bulu kudanya yang sedang tenggelam dalam rawa yang tanpa dasar, ia paling-paling dapat mendekatkan kudanya pada dirinya sendiri, tetapi dua-duanya tetap akan tenggelam.

Nah, kalau Baron itu duduk di atas kuda yang duduk di atas kuda yang duduk di atas kuda, dan seterusnya secara tak terhingga, apakah ia lantas tidak akan tenggelam? Mengingat tak ada rawa yang tanpa dasar

(di Irlandia ada *bog* yang sampai 10 meter dalamnya) ia tidak akan tenggelam. Tetapi bukan karena jumlah kuda tak terhingga. Melainkan karena memang, selain ada kuda, juga ada dasar di bawah rawa. Sedangkan seandainya rawa itu betul-betul tanpa dasar, ia akan tetap tenggelam. Dari ilmu pasti kita tahu bahwa penjumlahan angka terhingga tetap hanya menghasilkan jumlah angka terhingga. Begitu pula deretan pengada relatif, jadi yang tidak memiliki dasar keberadaannya dalam dirinya sendiri, tetap hanya bisa ada kalau ada pengada yang mutlak.

Sebenarnya pernyataan pertama tadi sudah jelas dengan sendirinya: Tak mungkin segala sesuatu bersifat bersyarat, melainkan mesti ada pengada yang tidak bersyarat.

(2) Kalimat kunci adalah yang kedua: *Realitas yang berubah-ubah tidak mungkin mutlak*. Di sini dua hal mau diperlihatkan. Pertama bahwa semua pengada yang ada di dalam alam raya – yang semata-mata material, seperti atom, batu dan bintang, tetumbuhan, binatang, dan manusia dan makhluk berkesadaran rohani lain – tidak mutlak, melainkan relatif. Kedua bahwa keseluruhan alam raya, alam raya sebagai keseluruhan pun, tetap relatif.

Langkah pertama mudah dimengerti. Apa pun yang termasuk alam raya, jelas terkondisi. Ia terkondisi *karena keterbatasannya*. Itu berlaku bagi keterbatasan dalam ruang: Apa pun yang ada, hanya ada karena berhadapan dengan, dan tergantung dari, serta berdukungan pada, sesuatu yang lain. Misalnya manusia hanya ada karena bisa berinjak pada bumi. Hal ini lebih jelas lagi dalam hal keterbatasan dalam waktu. Segala unsur di alam raya pernah tidak ada, sekurang-kurangnya dalam bentuk sekarang. Itu tidak hanya berlaku bagi manusia dalam kepribadian individual, itu berlaku bagi setiap atom dan bagian sub-atomar. Sesuatu yang pernah tidak ada, tidak ada karena dirinya sendiri, melainkan karena sesuatu di luarnya, yang sudah ada sebelumnya. Kalau sesuatu pernah tidak ada, itu berarti bahwa sesuatu itu memang bisa juga tidak ada, jadi tidak mutlak, maka dia berada karena sesuatu di luarnya.

Langkah kedua, yaitu bahwa tidak mungkin alam raya sebagai keseluruhan bersifat mutlak, sudah diperlihatkan di atas. Penjumlahan unsur-unsur relatif tidak pernah menghasilkan sesuatu yang tidak relatif. Kita bicara tentang alam raya dalam arti empiris, sebagai keseluruhan unsur-unsur empiris yang menjadi bagiannya: Bintang-bintang, planet, pelbagai bentuk kehidupan di atas planet-planet yang barangkali ada, realitas angkasa raya lain, materi. Masing-masing jelas terus-menerus berubah, sekurang-kurangnya berubah tempatnya. Berubah berarti mendapat realitas yang sebelumnya belum ada dan kehilangan realitas yang pernah ada. Dan karena itu tidak berada karena dirinya sendiri. Tak ada alasan apa pun mengapa penjumlahan semua unsur itu lalu tidak juga relatif. Alam raya sebagai keseluruhan tidak dapat menjelaskan dirinya sendiri. Kita juga dapat mengatakannya begini: Kita dapat memikirkan alam raya yang berbeda. Tetapi sesuatu daripadanya dapat dipikirkan sesuatu yang berbeda, tentu tidak mutlak [Adler 1980].

(3) Maka, sebagai langkah ketiga, kita menarik kesimpulan bahwa *eksistensi* alam raya dengan segala isi hanya dapat dimengerti kalau ada *realitas mutlak* di luarnya. Alam raya tidak menjelaskan dirinya sendiri. Di sini, dua hal perlu diperhatikan. Pertama, berbeda dengan "pembuktikan ontologis" tadi, argumentasi ini tidak bertolak dari logika pemikiran, melainkan dari sebuah realitas, realitas alam raya. Ditunjuk bahwa kalau *ada* realitas relatif, tidak bisa tidak *ada* juga realitas mutlak.

Kedua. Realitas mutlak di luar alam raya belum tentu "Tuhan" dalam segala kekayaan arti sebuah realitas *personal* yang mampu bersikap dialogis terhadap manusia. Kita hanya memperlihatkan bahwa *alam raya empiris* kita tidak mungkin merupakan realitas satu-satunya. Namun, argumen ini tidak dengan cukup jelas menutup kemungkinan untuk memikirkan "yang mutlak" sebagai dimensi meta-empiris alam raya, sebagai semacam dimensi batin dalam arti panteisme. Yang diperlihatkan dalam argumen tadi hanyalah bahwa memang mesti ada lebih dari hanya alam raya empiris yang kita lihat melalui teleskop dan alat-alat penelitian lain dan yang dapat kita perhitungkan hukum-hu-

kumnya. Tetapi apakah realitas itu lebih dari sebuah dimensi gaib alam raya di sini belum dipastikan. Memang, refleksi filosofis lebih lanjut akan memperlihatkan bahwa penjelasan *panteistik* menghasilkan kontradiksi-kontradiksi dan karena itu tidak memuaskan. Tetapi untuk sementara kita hanya menyangkal pandangan materialisme bahwa yang ada hanyalah alam raya empiris kita ini. Tidak mungkin bahwa yang ada hanyalah materi dan apa yang berkembang daripadanya. Segala bagian materi maupun materi sebagai keseluruhan secara hakiki berubah-ubah dan karena itu tidak mutlak. Perlu ada realitas mutlak.

III. Keterarahan alam

Pengantar

Sesudah kita menangkis ateisme, yang menyangkal eksistensi Tuhan, dan agnostisisme, yang menyangkal kemungkinan pengetahuan tentang Tuhan, dan sesudah kita melihat bahwa *harus* diterima realitas mutlak yang *tidak* identik dengan realitas inderawi pengalaman kita, kita siap untuk maju lebih jauh. Sekarang kita bertanya apakah ada *petunjuk positif* tentang adanya Tuhan. Apakah dalam realitas pengalaman kita ada unsur yang secara positif menunjuk pada eksistensi Tuhan, yang tidak dapat dijelaskan, atau hanya sangat sulit dijelaskan, kecuali kita menerima bahwa ada Tuhan?

Pertimbangan berikut merupakan salah satu "jalan" klasik kepada Allah yang sudah ditunjuk oleh Thomas Aquinas, yang oleh Immanuel Kant – Kant menyebutnya pembuktian Allah fisiko-teologis – dianggap terhormat, meskipun ia tetap membantah keabsahannya. Jalan ini bertolak dari keterarahan yang merupakan ciri khas alam semesta di mana kita hidup di dalamnya.[33]

---

[33] Bagian ini terutama berdasarkan *Leahy 1993*, *Weissmahr 1983* dan *Schmidt 2003*.

1. Kerangka argumentasi

Agar benang merah pemikiran dapat diikuti dengan lebih mudah, saya menyusun argumentasi dalam lima langkah berikut:

(1) Dalam alam terdapat proses-proses yang *terarah ke suatu tujuan.*
(2) Keterarahan itu *tidak* dapat dijelaskan sebagai kejadian *kebetulan.*
(3) Apabila proses-proses itu bukan kebetulan, proses-proses itu *hasil pengarahan.*
(4) Maka proses-proses terarah dalam alam semesta menunjuk pada *realitas yang mengarahkan.*
(5) Realitas itu adalah apa yang kita sebut *Tuhan.*

Mari kita melihat langkah-langkah itu satu per satu.

2. Keterarahan di alam semesta (1)

Dasar seluruh argumentasi ini adalah kenyataan bahwa di alam semesta terdapat banyak proses yang terarah. Bahkan kalau dilihat betul, semua proses alami akan kelihatan terarah. Terarah dalam arti bahwa proses-proses itu kelihatan *teratur untuk* menghasilkan sebuah tujuan, sedemikian rupa hingga tanpa tujuan itu proses-proses itu tidak dapat dimengerti. Kita masih membiarkan terbuka apakah arah dalam proses-proses itu kebetulan, atau karena memang ada yang mengarahkan. Keterarahan itu tidak disangkal oleh siapa pun. Para ahli pengikut Darwinisme pun yang menyatakan bahwa semua proses itu kebetulan tidak menyangkal bahwa keterarahan proses-proses itu menakjubkan. Mari kita lihat beberapa contoh:[34]

[34] Contoh lebih banyak lih. Leahy 1993, 66-8.

(1) Contoh pertama adalah alam raya sendiri yang diperkirakan berkembang dari sebuah ledakan purba *(big bang)* sekitar 14 milyar tahun lalu. Menurut para ahli alam raya adalah *fine tuned* (tertata persis-rinci) untuk menghasilkan kehidupan. *Fine tuned* dalam arti bahwa andaikata sifat-sifat fisikalis alam raya di pelbagai tahap terjadinya sedikit saja berbeda, mustahil ada hidup muncul. Seakan-akan alam raya, dalam perkembangannya, berulang kali "memilih" dari milyaran kemungkinan alternatif yang tersedia persis alternatif yang hanya satu saja yang akhirnya memungkinkan pembentukan terwujudnya planet bumi dengan ukuran, jarak dari matahari, dan atmosfer yang persis cocok untuk menjadi lingkungan perkembangan hayati yang mampu menghasilkan manusia. Deretan "pilihan-pilihan" sejak awal mula yang secara statistik memiliki probalitas hampir sama dengan nol ini juga disebut *asas antropik*.[35]

(2) *Proses terjadinya sel hidup pertama*: Sampai sekarang proses itu belum dimengerti betul. Yang jelas, hanya karena "kerja sama" terarah pelbagai faktor molekul-molekul organik rendah yang lama kelamaan terkumpul dalam laut purba di bawah atmosfir nir-oksigen, maka molekul-molekul organik rendah itu bisa bergabung satu sama lain dalam bentuk-bentuk yang sangat kompleks menjadi molekul organik makro yang lalu mengorganisasikan diri, sampai akhirnya menjadi organisme yang terdiri atas satu *sel*, sebuah struktur yang jauh lebih kompleks lagi. Proses penggabungan molekul-molekul organik rendah menjadi makhluk bernyawa berwujud sel merupakan proses amat terarah. – Dapat ditambah bahwa semua proses yang mengembangkan organisme hayati *melawan entropi*, hukum alam yang menyatakan bahwa semua perbedaan

---

[35] Ttg. *asas antropik* lihat *Karlina Supelli* 1997; bentuk lunak *asas antropik* (Brandon Carter) mengatakan bahwa "alam raya kita niscaya memiliki privilese sehingga alam raya itu bisa disesuaikan dengan eksistensi kita sebagai pengamat," sedangkan bentuk kerasnya mengatakan bahwa alam raya (maksudnya: segenap realitas yang ada, bukan hanya alam raya kita, andaikata ada banyak alam raya lagi, EMS) harus sedemikian rupa hingga memungkinkan penciptaan pengamat pada salah satu tahap perkembangannya", Leslie 295.

(atau tegangan) energi cenderung saling menyamaratakan. Jadi semua proses hayati seakan-akan melawan arus.

(3) Pembentukan *molekul DNA (desoxyribonuclein acid*, sel-sel dasar protein): Molekul-molekul DNA memuat kode genetik setiap makhluk bernyawa yang menjamin bahwa embrio-embrio berkembang menjadi organisme-organisme utuh. Menurut Leahy, sebenarnya ada sekitar 10^{48} kemungkinan konfigurasi molekul-molekul itu, namun hanya 20 daripadanya cocok untuk menunjang kehidupan [Leahy 1993, 77]. Jadi "alam" "memilih" dari jumlah kemungkinan hampir tak terhingga (suatu angka dengan 48 angka nol!) persis kombinasi-kombinasi yang memungkinkan tumbuhnya organisme hidup.

(4) *Evolusi bagan-bagan, jenis-jenis* dan *organ-organ baru*, misalnya terjadinya binatang bertulang belakang, burung dari reptil, perkembangan kandungan pada hewan menyusui. Andaikata perkembangan itu proses kebetulan, tentu dibutuhkan waktu jauh lebih banyak untuk menghasilkan bagan-bagan, jenis-jenis dan organ-organ yang sama sekali baru daripada yang diperlukan untuk penyempurnaan dan diversifikasinya selanjutnya. Tetapi paleontologi menunjukkan bahwa bagan-bagan, jenis-jenis, dan organ-organ baru justru terjadi dalam waktu relatif sangat singkat, dalam waktu jutaan atau paling-paling puluhan juta tahun, sedangkan perkembangan selanjutnya bagan-bagan, jenis-jenis, dan organ-organ itu memakai waktu yang jauh lebih lama. Hal itu menunjukkan betapa evolusi merupakan proses terarah: Dalam waktu sesingkat-singkatnya terjadi perkembangan-perkembangan yang terarah pada bagan/jenis/organ baru, tanpa melalui semua lika-liku suatu perkembangan yang tidak terarah.

(5) *Mata lensa*: Mata lensa adalah organ yang sangat kompleks, yang dalam rangka evolusi berkembang tiga kali secara independen: Pada cumi-cumi, pada sejenis kerang *(pectinidae)* dan pada binatang bertulang belakang. Mata lensa, baik dalam evolusi *(phylogenesis)* maupun pada setiap individu *(ontogenesis)*, merupakan hasil perubahan kecil-kecil di sel-sel kulit di tempat tertentu di kepala. Sel-sel itu semula sama dengan sel-sel

kulit lain-lain. Keterarahan kelihatan apabila kita memperhatikan bahwa yang berubah menjadi sel-sel mata adalah sel-sel persis di tempat yang tepat (di kepala, bukan di kaki), lalu bahwa sel-sel kulit yang persis sama (yaitu sel-sel kulit) selanjutnya berubah sampai menjadi sel-sel yang sangat spesifik dan berbeda satu sama lain, yang baru bersama menghasilkan alat penglihatan yang berfungsi, seperti retina, selaput bening, bola kaca, lensa, pelbagai syaraf, pelbagai otot kecil kompleks, dll.

(6) *Totipotensi sel-sel induk (stemm cells)*: Sel induk, misalnya sel-sel janin manusia selama 12 hari pertama. Adalah kekhasan sel-sel induk bahwa mereka berkembang sedemikian rupa sehingga seorang atau beberapa orang manusia bisa berkembang utuh dari mereka. Sel-sel itu persis sama. Namun, apabila kelompok sel-sel induk itu *(blastula)* dipecah menjadi dua kelompok, masing-masing bagian sel-sel induk itu menjadi seorang manusia utuh (kembar). Apabila dibiarkan, mereka menghasilkan satu orang utuh. Apabila, sesudah dipecah pada hari kedua, dua kelompok sel induk itu disatukan kembali pada hari keenam, mereka lagi akan menghasilkan satu orang utuh. Karena itu, sel-sel induk disebut "toti-potent" (mampu [*potens*] untuk segala kemungkinan [*totus*]). Sesudah hari ke-12 sel-sel yang secara kimia sama itu akan berkembang menjadi bagian tertentu tubuh manusia.[36] Totipotensialitas sel-sel induk di 12 hari pertama ini menunjukkan kemampuan untuk berkembang sesuai dengan apa yang perlu agar tujuan, organisme utuh, dapat tercapai, sesuatu yang jauh melampaui kemampuan teknis manusia di saat ini.

---

[36] Sel telur yang dibuahi mengalami pembagian terus-menerus, menjadi dua sel, lalu empat sel, lalu delapan, dst. Sesudah sejumlah pembagian sel-sel itu membentuk bola yang di dalamnya kosong, mirip dengan bola sepak. Bola itu disebut blastula. Yang khas bagi blastula adalah bahwa setiap sel bersifat omnipoten, artinya, setiap sel bisa menjadi apa saja. Tergantung dari letak akhir di rahim induknya, dia bisa menjadi kepala, kaki, usus atau apa pun. Apabila sel-sel blastula dipisahkan, masing-masing bisa menjadi organisme utuh. Bila sel-sel terpisah dipersatukan secara buatan, mereka menjadi satu organisme utuh. Kemampuan omnipoten itu hilang sesudah janin bersarang di dinding rahim induknya.

Contoh-contoh ini hanya mau memperlihatkan apa yang berlaku bagi seluruh alam hayati dan kiranya juga bagi alam raya pada umumnya, yaitu bahwa proses-proses hakikinya bersifat terarah. Terarah pada pembentukan sistem bintang dan planet, pada terjadinya hidup, pada evolusi *(phylogenesis)* jenis-jenis organisme yang makin kompleks dan pada perkembangan masing-masing individu *(ontogenesis)*. Keterarahan ini memang tidak disangkal. Yang menjadi pertanyaan kunci adalah: Apakah keterarahan itu bisa terjadi kebetulan, jadi tanpa ada yang mengarahkan, ataukah keterarahan tidak dapat dijelaskan kecuali kita menerima eksistensi pihak yang sudah sebelumnya tahu tujuan proses-proses itu serta mampu mengarahkan seluruh realitas alami kepadanya?

3. Perkembangan kebetulan? (2)

Sebagian besar ilmuwan alam yang mengikuti aliran *Neodarwinisme* mengatakan persis itu: Semua proses yang kelihatan terarah pada suatu tujuan merupakan kejadian semata-mata kebetulan. Bahwa alam raya sejak nano-detik pertama berkembang secara sangat tidak probabel sampai terciptalah bumi kita adalah murni kebetulan, bahwa dalam lingkungan kimiawi yang kondusif terbentuk molekul-molekul makro yang akhirnya menghasilkan sel hidup, adalah kebetulan. Neo-Darwinisme menjelaskan seluruh evolusi sebagai kejadian kebetulan: Di alam memang selalu terjadi perubahan-perubahan kecil secara kebetulan; lalu di antara variasi yang berbeda variasi yang lebih unggul akan mengalahkan organisme saingan dalam *perjuangan hidup (struggle for life)*. Proses itu ("seleksi") menjamin evolusi terus-menerus ke arah organisme yang lebih tangguh dan lebih bervariasi. Semua contoh yang saya sebut di atas mereka jelaskan sebagai proses-proses kebetulan saja. Apa pun yang terdapat di alam, dihasilkan oleh alam sendiri dengan tidak perlu ada kekuatan pengaruh dari luar.

Betulkah mereka itu? Untuk menjawab pertanyaan itu, kita harus menjadi jelas dulu tentang apa yang dimaksud dengan *perkembangan ke-*

betulan. "Kebetulan" *(incidental, by chance, zufällig)* bisa mempunyai banyak arti. Bisa berarti "tanpa sebab", misalnya pembongkaran radioaktif atom-atom uranium tertentu. Bisa berarti "tidak (bisa) diketahui sebabnya", seperti "mengapa orang lain dan bukan saya terkena tembakan dalam kerumunan huru-hara". Sering "kebetulan" berarti "dengan tidak direncanakan". Sebenarnya konsep "kebetulan" perlu didekonstruksi dan kemudian direkonstruksi kembali.

Tetapi di sini, kita membatasi diri pada arti yang sederhana saja dengan membiarkan beberapa ketidakjelasan tetap tidak jelas. Di sini saya menyebut sebuah proses *"kebetulan"* apabila proses itu *"tidak direncanakan"*. Jadi "kebetulan" di sini tidak dipakai dalam arti "tanpa sebab" atau "tidak berdasarkan (sebuah) hukum (alam)". Jadi sebetulnya kata "kebetulan" di sini bukan sebuah penjelasan positif alternatif terhadap "proses terencana", melainkan hanya menyangkal bahwa proses yang kelihatan terarah, betul-betul diarahkan, jadi direncanakan. Saya mengesampingkan paham *teleologi* Aristoteles (yang menyangkal bahwa ada proses apa pun yang tidak ada unsur tujuannya). Dalam ini saya menyesuaikan diri saja dengan kecenderungan filsafat sejak Descartes yang membatasi segala proses pada pertanyaan tentang *causa efficiens* (penyebaban), jadi sebab yang dapat memproduksikan proses itu. Dengan demikian, saya menyebut sebuah proses kebetulan apabila dijelaskan semata-mata dari sebab-sebab materiil (fisika-kimia plus fisika kuantum, relativitas, dlsb.), kemudian juga dari "hukum-hukum organik-vegetatif" dst., dengan tidak ada rencana dan pengarahan dari luar alam semesta ini. Lebih pendek lagi:

> *Sebuah proses kami sebut kebetulan, apabila tidak direncanakan, melainkan semata-mata terjadi atas dasar faktor-faktor internal tak sadar sistem yang berproses itu sendiri.*

Baru sekarang kita sampai ke pertanyaan dasar: Mungkinkah proses-proses terarah yang kita lihat tadi terjadi kebetulan? Pertanyaan itu

dapat dijawab dengan lebih mudah apabila kita bertanya: Berapa besar *probabilitas* bahwa proses terarah itu terjadi kebetulan?

Mengenai *probabilitas* terjadinya alam raya dengan tetapan-tetapan yang memungkinkan penciptaan kondisi-kondisi yang memungkinkan munculnya manusia (asas antropik) John Leslie menyebutkan sederetan "pilihan" dengan probabilitas 1 dalam 10^{60} kemungkinan, kemudian yang "terpilih" itu selanjutnya harus "memilih" 1 dari 10^{123} kemungkinan, lalu yang "terpilih" itu "memilih" lagi 1 dari 10^{18}, dan yang "terpilih" itu selanjutnya harus memilih 1 dari 10^{40} kemungkinan, dst. [Leslie *1998*, 290-2]. Dengan lain kata, kita manusia ada di alam raya karena "alam" memilih persis *satu di antara* $10^{5.313.680}$ kemungkinan yang sebenarnya tersedia, suatu angka yang sama sekali tidak dapat dibayangkan. Hanya satu di antara $10^{5.313.680}$ kemungkinan alam raya berkembang bisa menghasilkan manusia, dan justru yang itulah yang "terpilih". Kebetulan saja?

Terjadinya hidup dan evolusi organisme secara kebetulan tidak kalah tidak probabel. Paul Erbrich memperhitungkan bahwa probabilitas bahwa sebuah protein fungsional, misalnya protein yang menyebabkan kulit katak-katak tertentu di Amerika Selatan beracun, adalah satu di antara 10^{113} kemungkinan. Itu berlaku bagi protein paling kecil. Kemungkinan bahwa sebuah protein lebih besar muncul secara kebetulan adalah sekali dalam 6×10^{24} tahun, 10 juta kali lebih lama daripada umur alam raya kita (yang diperkirakan berumur 10^{17} detik) [Erbrich 1994, lih juga Erbrich 1988, 162-219].

Betapa tidak probabel terjadinya kebetulan mata lensa kelihatan apabila kita membandingkannya dengan *perangkap tikus*. Perangkap tikus terdiri dari beberapa bagian: papan kayu, per, cantelan yang menahan tikus, dll. Masing-masing bagian sendiri-sendiri tidak bermanfaat sedikit pun. Mereka baru menangkap tikus apabila dipasang bersama menjadi perangkap. Hilangkan satu saja dari bagian-bagiannya, dan perangkap itu tidak berfungsi. Mata lensa pun terdiri atas sekian banyak komponen. Perkembangan masing-masing komponen itu dari kulit kepala masing-

masing tidak memiliki keunggulan selektif apa pun bagi binatang itu, melainkan sebaliknya meningkatkan kemungkinannya untuk terluka parah. Baru apabila semua komponen berkembang penuh, dan pada waktu yang sama, dan dengan demikian membentuk mata yang utuh, binatang itu bisa melihat, lalu memang memiliki keunggulan dalam persaingan hidup. Hal yang sama berlaku bagi perkembangan setiap organ maupun bagan baru (binatang bertulang belakang memiliki bagan ketubuhan baru yang sama sekali berbeda dari organisme daripadanya ia berkembang). Seleksi sebagai faktor pengembang baru bisa bekerja apabila organ/bagan baru sudah terbentuk.

Kita dapat merangkum bahwa ada dua kenyataan yang membuat anggapan neodarwinisme – bahwa semua proses alami dapat diterangkan sebagai perkembangan langkah-langkah kecil kebetulan tanpa perlu adanya pengarahan – tidak masuk akal. Pertama, probabilitas-probabilitas yang begitu rendah, dan waktu (dan massa materi) yang tersedia begitu terbatas sehingga sama sekali tidak masuk akal untuk menganggap proses-proses yang sangat efisien itu terjadi kebetulan. Hal yang sama juga berlaku bagi terjadinya hidup maupun perkembangan seluruh alam raya. Probabilitas amat rendah bahwa proses-proses yang kelihatan terarah terjadi "kebetulan" saja, dapat dibandingkan dengan orang yang main dadu. Ambil saja dia enam kali berturut-turut mendapat angka 6. Barangkali orang masih mau percaya bahwa itu kebetulan. Tetapi bagaimana kalau seribu kali berturut-turut selalu ke luar 6? Menurut hukum probabilitas, untuk seribu kali mendapat angka 6, ia harus memainkan dadu itu 6^{1000} kali (sebagai perbandingan: Angka tertinggi di kalkulator biasa, 999.999.999.999, adalah sedikit lebih dari 2×6^{15}, jadi kalkulator masih bisa memperhitungkan bahwa untuk secara kebetulan mendapatkan 15 kali angka 6 berturut-turut, dadu harus dilemparkan sebanyak 470.184.984.576 kali!). Tetapi di alam raya kemungkinan yang cocok bukan satu di antara 6, melainkan satu di antara puluhan ribu. Dan untuk, misalnya, menghasilkan sebuah organ baru, diperlukan ribuan kali munculnya kemungkinan yang cocok. Padahal

untuk setiap kemungkinan rata-rata harus dimainkan masing-masing dari ribuan kemungkinan alternatif.

Kedua, proses-proses itu memperlihatkan suatu keterarahan kepada tujuan yang amat kuat, misalnya demi *survival* dan kesehatan organisme. Demikian kuat keterarahan itu sehingga sel yang satu dapat mengambil alih tugas sel lain yang misalnya tidak lagi dapat bekerja. Dari kenyataan itu kelihatan bahwa gerak-gerik semua bagian dalam sebuah tubuh ditentukan oleh keperluan organisme sebagai keseluruhan. Jadi bagian-bagian tubuh selalu bereaksi demi keselamatan keseluruhan, dan apabila perlu demi *survival* organisme, sebagiannya dibiarkan rusak. Sifat *toti-potent* sel-sel sesudah pembuahan persis memperlihatkan keterarahan pada keutuhan organisme itu. Andaikata kesatuan organik merupakan hasil proses atomistik kebetulan saja, kepentingan *overriding* organisme sebagai keseluruhan atas bagian-bagiannya tidak dapat dijelaskan.[37]

4. Proses-proses terarah diarahkan? (3)

Maka, saya menarik kesimpulan: Mengatakan bahwa proses-proses terarah yang diamati bersifat kebetulan, bahwa tidak ada pengarahan sama

---

[37] Lebih rinci, Leahy mengajukan empat pertimbangan lebih mendasar [71-73]. Pertama, kemungkinan statistik itu jangan dianggap dapat "dimainkan" satu demi satu. Begitu ada satu dimainkan, kemungkinan yang lain-lain stop dulu dan yang ada itu mengisi ruang yang tersedia. Baru kalau dia gagal, satu lagi dapat "dimainkan". Kedua, Leahy menunjuk pada fakta mengherankan bahwa unsur-unsur yang terjadi kebetulan "mau" berkombinasi menghasilkan kombinasi-kombinasi yang sangat tidak probabel (dan berlawanan dengan hukum entropi) daripada membentuk tumpukan atom saja; d.l.k., bagaimana pengkombinasian ke kompleks-kompleks organik semakin tinggi dapat terjadi kecuali unsur-unsur itu sendiri sudah terarah pada tujuan membentuk sebuah kompleks lebih tinggi? Ketiga, kesatuan yang terwujud dari proses perkembangan masing-masing unsur bukan sekadar timbunan unsur-unsur, melainkan membentuk organisme dengan kesatuan internal yang secara hakiki lebih tinggi daripada unsur-unsurnya (kesatuan seekor anjing secara hakiki lebih tinggi daripada penimbunan molekul-molekul dan sel-sel daripadanya anjing itu terbangun). Keempat, kalau segala realitas merupakan hasil proses-proses mikro kebetulan, bagaimana mau dijelaskan bahwa organisme-organisme makro yang terbentuk daripadanya mempertahankan diri dan bahkan berkembangbiak.

sekali, bahwa semuanya dapat dijelaskan oleh perubahan-perubahan tak terarah kebetulan unsur-unsur mikro yang memang dimungkinkan oleh hukum alam, adalah sama dengan tidak memberikan penjelasan. Pendapat bahwa semua proses itu kebetulan secara harafiah *tidak menjelaskan sesuatu apa pun* (sama halnya dengan orang mau menjelaskan mengapa seseorang seribu kali berturut-turut mendapat angka 6; kalau seribu kali angka 6 ini mau dijelaskan sebagai kejadian "kebetulan" saja; bukan hanya tidak akan ada orang yang percaya, akan tetapi percaya atau tidak, pernyataan itu justru *tidak* menjelaskan apa yang perlu penjelasannya, yaitu bahwa, dengan pengandaian dadu tidak direkayasa, orang 1.000 kali berturut-turut mendapat angka 6).

Apakah dengan demikian hipotesa bahwa semuanya berkembang secara kebetulan saja terbukti salah? Sayang, jawabannya adalah "tidak". Andaikata memang hanya ada alam semesta kita yang satu ini, maka ketidak-probabelan di atas berlaku. Tetapi bagaimana seandainya ada sejumlah tak terhitung alam semesta? Perhatikan bahwa *segenap* deretan peristiwa yang nyata-nyata terjadi, kalau mau diprediksi, adalah sama saja tidak probabel. Mari kita memakai contoh main dadu. Deretan 6 – 6 – 6 – 6 – 6 – 6 persis sama kemungkinannya dengan deretan 1 – 4 – 6 – 4 – 2 – 3 (dan persis 7.774 kemungkinan lain). Andaikata dipasang 7776 mesin main dadu, maka menurut hukum probabilitas satu dari mesin-mesin itu akan melemparkan 6 kali 6, satu lagi deretan 1/4/6/4/2/3. Kemungkinan bahwa secara kebetulan orang memperoleh seribu kali angka 6 berturut-turut adalah persis $1/6^{1000}$, sebuah angka dengan hampir 786 angka 0 di belakangnya. Tetapi andaikata kita memasang 6^{1000} buah mesin pelempar dadu (sebuah angka yang tidak bisa dibayangkan dan kiranya akan mengisi seluruh alam raya, mengingat jumlah proton di alam raya diperkirakan sekitar 6^{145} [Erbrich 1994]), maka dapat diharapkan bahwa *satu* dari mesin-mesin itu akan melemparkan seribu kali angka 6 berturut-turut, seratus persen kebetulan! Sekali lagi, setiap deretan seribu angka lain *sama saja tidak probabel* dengan seribu kali angka 6. Jadi seribu kali 6, peristiwa yang kelihatan

amat teratur, bisa saja sama sekali kebetulan asal jumlah mesin pemain dadu cukup besar.

Hal yang sama berlaku bagi alam semesta kita. Andaikata jumlah alam semesta cukup besar, misalnya $10^{5.313.680}$ (suatu angka yang sama sekali tidak lagi dapat diperhitungkan, apalagi dibayangkan) maka alam seperti kita, dengan sederetan non-probabilitas amat tinggi, akan berkembang secara kebetulan. Dan, tentu saja, hanya di alam semesta yang satu inilah lalu ada makhluk berkemampuan berpikir. Jadi kalau memang kebetulan terjadi alam semesta seperti yang kita punya, ya bagi para pemikir yang dihasilkannya hal itu akan kelihatan amat dahsyat. Padahal sama sekali kebetulan.

Saya tidak melihat bagaimana argumentasi ini dapat dibantah. Tentu saja, pengandaian bahwa jumlah alam semesta adalah sedemikian raksasa adalah sama sekali sewenang-wenang. Begitu pula, "penjelasan" ini tidak menjelaskan sesuatu apa pun. Akan tetapi kemungkinan fiktif ini membuktikan unsur kunci: Bahwa tidak 100% mustahil alam semesta seperti ini terjadi secara kebetulan, jadi tak dibutuhkan pengarahan dan perencanaan apa pun.

Maka, dapat ditarik *kesimpulan*: Keterarahan dalam alam semesta tidak dapat dijelaskan sebagai perkembangan kebetulan, akan tetapi memastikan seratus persen bahwa keterarahan itu bukan perkembangan kebetulan, juga tidak mungkin.

5. Petunjuk adanya Tuhan?

Lalu apa? Apakah usaha kita untuk mencari jalan kepada Tuhan dalam alam semesta gagal? Tidak. Kita hanya – memang! – tidak dapat *membuktikan* adanya Tuhan dari keterarahan alam semesta. Tetapi sejak semula kita tidak mencari "bukti tak terbantah". Yang kita cari adalah pertanggungjawaban rasional atas iman akan adanya Tuhan.

Nah, tinjauan keterarahan teramati di alam semesta menunjukkan bahwa keterarahan di dalamnya sangat mencolok. Alternatif, yaitu bah-

wa semuanya kebetulan saja, meskipun tidak sama sekali tak mungkin, namun tidak menjelaskan sesuatu apa pun dan kelihatan dibuat-buat semata-mata untuk menghindari pengakuan akan adanya keterarahan. Sebaliknya, seandainya memang ada Tuhan, teka-teki alam semesta menjadi terang. Jelaslah, kenyataan yang diamati di alam semesta jauh lebih mendukung kepercayaan pada Tuhan pencipta daripada kebalikannya.

Dengan demikian, kita dapat menyelesaikan argumentasi kita. Tiga langkah akhir argumentasi kita sekarang dapat dirumus kembali sebagai berikut:

(1) Sangat tidak masuk akal memahami proses-proses alami itu sebagai kejadian kebetulan, dan sebaliknya sangat masuk akal untuk menganggapnya sebagai memang terarah.
(2) Tetapi apabila memang ada keterarahan, proses-proses itu menunjuk pada suatu tangan yang mengarahkan.
(3) Yang bisa mengarahkan seluruh alam semesta hanyalah penciptanya, dan penciptanya itulah yang kita sebut Tuhan.

Maka bagi orang beriman, alam semesta merupakan petunjuk kuat akan Tuhan yang diimaninya, tetapi orang yang tidak percaya pada Tuhan, meskipun tidak akan mengakui hal itu, seharusnya harus menyetujui bahwa, *seandainya ada Tuhan*, kenyataan di alam semesta jauh lebih masuk akal.[38]

---

[38] Di sini tempatnya untuk menunjuk pada Rohaniwan Jesuit Pierre Teilhard de Chardin yang berhasil untuk menampung ajaran evolusi dalam teologi penciptaan dan penebusan yang membuat kita mengerti bahwa ajaran evolusi bukan ancaman terhadap iman kepada Allah, khususnya juga iman Kristiani, melainkan justru memperlihatkannya dalam segala keindahannya; lihat *Teilhard de Chardin* 1961/65, 1973 a dan 1973b; suatu buku yang menempatkan keseluruhan perkembangan *kosmos* (alam raya) ke dalam wawasan iman kepada Allah pencipta adalah *Franz Dähler/ Eko Budianta* 2000.

6. Beberapa pertimbangan tambahan

(1) Masih ada dua hal yang mau dibicarakan di sini. Pertama, mari kita sekarang kembali ke perumpamaan tukang kebon Antony Flew yang sudah kita bicarakan (di bab 5). Bukankah perumpamaan itu persis mau menangkis pertimbangan kita di atas? Tetapi kalau dilihat dengan tepat, perumpamaan itu tidak memadai dan secara tidak langsung justru mendukung argumentasi kami di atas.

Mari kita sungguh-sungguh: Andaikata di tengah-tengah hutan ada ladang terbuka dengan tanaman bunga dan pohon hias yang rapih, ada jalan-jalan, tak ada rumput liar menutupi jalan dan mencekik tanaman bunga, tambahan pula, musimnya musim kemarau, tetapi semua tanaman kelihatan hijau segar: Apakah ada yang akan percaya bahwa taman ini terjadi "kebetulan", sama sekali dengan sendirinya, tanpa tukang kebon, di tengah-tengah hutan? Apalagi: Apakah mungkin? Tentu dalam kenyataan bisa dipastikan bahwa sewaktu-waktu ada tukang kebon datang dan mengerjakannya. Contoh ini tidak *fair*. Ambil contoh serupa. Setiap siang hari di meja makan saya ada ayam goreng. Apa mungkin ayam goreng itu ke meja makan kecuali karena ada yang mempersiapkannya dan mengantarkannya? Bisa saja Flew mengandai-andai bahwa meja itu diawasi siang malam, namun ayam goreng itu mendadak ada jam 12.00 siang tanpa ada orang masuk. Tetapi contoh ini sedikit pun tidak realis.

Apalagi, hal keterarahan di alam semesta lain daripada hal taman di tengah hutan. Keterarahan itu tidak menyangkal bahwa *semua proses* itu berjalan menurut hukum alam. Tuhan masuk bukan sebagai pengganti hukum alam, melainkan sebagai yang merancang dan memberi kekuatan perkembangan dasar pada *design* keseluruhan, termasuk hukum alam. Taman di tengah hutan justru melanggar hukum alam, maka perlu ada tukang kebon yang memang harus kelihatan. Tetapi Tuhan tidak diandaikan untuk menutup salah satu pojok alam raya yang kelihatan lain daripada yang lain, melainkan untuk menjelaskan ciri keterarahan di seluruh alam semesta. Untuk itu Ia, lain daripada tukang kebon, tidak

boleh termasuk tingkat alam yang sama dengan alam semesta, melainkan merupakan dasarnya.

(2) Maka di sini perlu sebuah catatan tentang *cara Tuhan bekerja di alam.* Jangan sampai cara bekerja Tuhan dipahami sebagai "campur tangan" dalam proses-proses dunia. Tuhan bukan salah satu unsur penyebab, salah satu *causa efficiens* (penyebab penghasil) di antara yang lain-lain. Dengan mengamati semua proses alami setajam mungkin, tak pernah akan ada lobang di mana tidak ada sebab alami yang cukup untuk menjelaskan langkah kecil berikutnya. Justru karena itu kemungkinan "kebetulan" tidak dapat secara mutlak dianggap tidak ada. Kerja Tuhan terdapat di tingkat lebih mendasar: Ia memberikan kepada ciptaan – kita bicara sebagai orang beriman – kemampuannya untuk bekerja, untuk menyebabkan sesuatu, untuk menggerakkan sesuatu.

Dalam ini dapat diperhatikan apa yang dikembangkan oleh Karl Rahner.[39] Rahner bertolak dari kenyataan bahwa dalam setiap perubahan selalu terjadi sesuatu yang *baru.* Apabila makhluk berubah, bekerja, ia menghasilkan sesuatu yang melebihi *inputnya.* Ada unsur kreatif. Tetapi unsur kreatif itu hanya mungkin, karena makhluk, dalam berkarya, didukung seluruhnya oleh yang memberikan hal mengada[40], oleh Tuhan.

Karena itu, proses-proses alami adalah terarah dari dalam, bukan dari luar. Keterarahan tidak ditambah pada sebab-sebab alami. Proses-proses alami bukannya dari luar diubah arah alaminya. Melainkan arah alami sendiri mengarah ke tujuannya, perkembangan yang lebih sempurna. Dan itu hanya mungkin karena Tuhan mendukung terjadinya realitas berada baru.

Maka, Tuhan di alam bukannya ada di sana atau di sini, melainkan tidak ada sama sekali (kalau dicari di antara pelbagai faktor alami) atau pun ada di mana-mana.

---

[39] Lih. lebih rinci dalam bab 7 dalam kaitan dengan hal "penciptaan".

[40] Mengikuti Bakker 1992, saya menerjemahkan kata kerja bahasa Latin *"esse"* (Jerman: *"sein"*, Inggris: *"being"*) dengan "mengada" dan bukan dengan "ada" atau "berada" karena maksudnya lebih daripada sekadar "hadir"; *"esse"* berarti ada sebagai *actus* atau tindakan.

BAB 7

Jalan-jalan ke Tuhan II

Pengantar

Dalam bab VI kita menelusuri tiga jalan ke Tuhan yang klasik. Ciri khas tiga jalan ini adalah bahwa mereka bersifat objektif. Objektif dalam arti bahwa realitas yang ada di dunia ditunjuk tidak dapat dimengerti kecuali kita menerima bahwa ada Tuhan. Namun, tiga jalan ini masing-masing mempunyai kekurangan. "Pembuktian ontologis" tidak absah. Jalan *kosmologis* – yang dari realitas terbatas yang berubah-ubah menarik kesimpulan bahwa harus ada yang mutlak tak berubah, yang tidak identik dengan realitas terbatas yang berubah-ubah itu – memang sah, akan tetapi tidak membawa jauh. Belum jelas apa wujud "realitas mutlak" itu. Apakah *personal*? Banyak filosof berpendapat bahwa jalan ini tidak sampai Allah dalam arti yang sesungguhnya. Jalan ketiga, dari keterarahan di alam ke Yang Mengarahkan memang indah dan boleh dilalui, akan tetapi tidak mutlak "membuktikan" adanya Tuhan. Tidak seratus persen dapat dikecualikan bahwa seluruh evolusi alam raya kita adalah kebetulan dan tanpa pengaruh Tuhan.

Dalam bab ini kita akan menelusuri jalan yang berbeda. Jalan ini tidak lagi objektif. Jalan ini – yang akan kita telurusi dari beberapa sudut – bertolak dari suatu petunjuk dalam "pembuktian ontologis". Di situ kita sudah bertanya: Apakah mungkin manusia mengerti istilah seperti "sesuatu yang tidak dapat dipikirkan sesuatu yang lebih besar daripadanya" kalau ia tidak mempunyai semacam pengalaman, semacam kesadaran,

akan sesuatu itu? Jalan ini tidak objektif dalam arti sebuah deduksi, jadi bahwa sesuatu yang belum dipastikan ada (Tuhan), mau dideduksikan dari sesuatu yang ada (kenyataan di dunia). Melainkan jalan ini bersifat *transendental*.[41] Jalan ini mau menguraikan sesuatu yang sebenarnya termuat dalam kesadaran kita, tetapi biasanya tidak kita perhatikan. Kita tidak mengatakan, seperti dalam "pembuktian-pembuktian" sebelumnya, bahwa yang kita ketahui memang hanya barang-barang dunia ini, tetapi dengan suatu pertimbangan dapat diperlihatkan bahwa barang-barang itu tidak bisa ada, kecuali ada Allah. Melainkan kita akan mengatakan bahwa sebenarnya kita mempunyai suatu pengalaman tentang Tuhan. Jadi Tuhan bukan sesuatu yang sama sekali asing. Pengalaman itu bukan objektif karena Tuhan tidak muncul sebagai sebuah objek. Seakan-akan kita mencari sesuatu dalam kebon dan akhirnya menemukannya di belakang pohon perdu. Melainkan bahwa pengalaman itu transendental bermaksud, bahwa *di dalam* segala kegiatan rohani kita *selalu* sudah bersentuhan dengan Tuhan. Tuhan itu muncul sebagai *syarat kemungkinan* bahwa kita dapat mengetahui, menghendaki, menghayati makna dan menyadari hati nurani. Kita akan mencoba melihat bahwa Tuhan *ada* dalam pengalaman. Kita tidak menemukannya sebagai sesuatu yang sebelumnya sama sekali tidak kita ketahui. Melainkan kita memperhatikan suatu unsur *dalam* pengalaman yang dulunya kurang kita perhatikan dan mulai menyadari bahwa kita selalu sudah bersentuhan dengan Tuhan. Kita mau memperlihatkan bahwa sebenarnya kita selalu sudah mempunyai suatu kesadaran tentang Tuhan.

Cara pendekatan ini sangat penting karena memperhatikan suatu tuntutan filsafat (khususnya filsafat modern) – yang tidak terpenuhi da-

---

[41] Metode transendental yang berasal dari Kant ini pertama kali dikembangkan lebih luas oleh *Maréchal* (Louvain/Paris 1926). Inilah juga pendekatan Emanuel Lévinas [lih. Magnis-Suseno 2000, 87-110]; bahasa Lévinas yang amat susah memperlihatkan betapa sulitnya pengembangan suatu kesadaran transendental, jadi suatu kesadaran yang tercakup dalam sebuah kesadaran objektif.

lam jalan-jalan "klasik" – yaitu bahwa orang tidak bisa mengerti eksistensi sesuatu kecuali ada pengalaman. Dari yang-terhingga dengan cara apa pun kita tidak mungkin ke Yang-Tak-Terhingga. Tetapi lain halnya apabila Yang-Tak-Terhingga memang selalu sudah tersentuh dalam kesadaran. Lalu ada pengalaman.

Akan tetapi *penunjukkan transendental* ini memang bukan sebuah pembuktian. Kita akan mencoba menelusuri suatu *pengalaman batas* yang tersangkut dalam pengalaman sehari-hari. Pengalaman semacam ini tak pernah dapat "dibuktikan", dideduksikan. Pengalaman ini bukan tentang sebuah *objek* yang bisa ditunjuk. Pengalaman transendental secara hakiki *terlibat* dalam pengalaman sebuah objek (terbatas). Di dalam pengalaman tentang yang terbatas selalu sudah ada pengalaman tentang yang tak terbatas. Maka, orang tidak dapat seakan-akan dipaksa untuk mengakuinya. Apabila orang menyangkal bahwa kesadaran akan Yang-Tak-Terhingga itu tersangkut dalam pengalamannya, tak ada cara untuk memaksakannya. Paling-paling kita dapat mengajaknya untuk memperhatikan kesadarannya dengan lebih tajam. Fenomenologi memang demikian. Ia menunjuk, bukan membuktikan. Apabila orang tidak melihat apa yang ditunjuk, tak ada cara untuk membuktikan apa yang mau ditunjukkan. Dan kesadaran akan Tuhan ini bersifat *implisit*, terlibat dalam apa yang secara eksplisit, secara objektif, disadari. Dan pada umumnya perhatian kita sepenuhnya tersedot oleh *objek* kesadaran sehingga apa yang *terlibat* dalam proses penyadaran luput dari perhatian.

Jalan transendental ini dapat bertitik-tolak dari segenap pengalaman manusia, akan tetapi saya memilih empat pengalaman atau kemampuan khusus manusia.

1. Pernyataan dan apa yang termuat di dalamnya

Sebagai pengalaman yang menjadi titik tolak pertama dalam pencarian jejak-jejak Tuhan kita mengambil kemampuan manusia untuk membuat pernyataan mutlak. Sebenarnya manusia terus-menerus membuat pernyataan. Seperti misalnya pernyataan "tadi malam hujan" atau "pemerintah membuat kesalahan besar". Tetapi betapa istimewa kemampuan manusia ini – kemampuan untuk membuat pernyataan – bisa menjadi jelas dalam pernyataan sedikit aneh berikut ini: "Pernah saya akan sudah pernah berada di sini" (*"Once I shall have been here before"*).[42] Dengan lebih panjang kalimat ini juga dapat dirumuskan begini: "Pernah akan benar bahwa saya sudah pernah berada di sini". Yang begitu istimewa pada kalimat ini adalah bahwa ia tak terbantah. Tuhan pun tidak dapat membuatnya tidak benar. Soalnya, karena saya sekarang berada "di sini" – ini tak terbantah – maka tak terbantah pula bahwa pernah akan datang saat di mana berlaku bahwa saya sudah pernah ada "di sini" – maka tidak mungkin kalimat ini tidak benar, dilihat dari sudut mana pun. Kalimat ini luar biasa karena *mutlak benar*. Nah, apa yang terimplikasi dalam kalimat luar biasa ini, dapat disusun dalam lima kalimat berikut.[43] Perhatikan bahwa pertimbangan ini *bukan*

---

[42] Karena kalimat-kalimat bahasa Indonesia tidak memuat petunjuk tentang waktu, artinya, apakah yang dinyatakan sudah terjadi, sedang terjadi atau akan terjadi (arah waktu ditunjuk dengan kata-kata "sudah", "sedang" dan "akan"), maka kalimat di atas dalam bahasa Indonesia masih lebih susah daripada dalam bahasa Inggris.

[43] Sebenarnya manusia mengacu pada kemutlakan dalam setiap pernyataan, termasuk yang paling sederhana, seperti misalnya dalam pernyataan bahwa "gunung tertinggi di bumi adalah Gunung Everest". Kalimat ini memang berbeda dari kalimat di atas karena tidak mutlak benar. Tidak mustahil bahwa dengan pengukuran lebih persis akan diketahui bahwa ada gunung yang lebih tinggi daripada Mount Everest. Tetapi pernyataan sederhana ini pun memuat suatu *klaim* mutlak, yaitu *klaim* bahwa langit dan bumi, masa lampau dan masa depan, dan kekuatan apa pun yang ada tidak dapat membuat pernyataan ini tidak berlaku.

silogisme (seperti di tiga jalan klasik bab 6 tadi), melainkan *eksplisitasi* dan pendalaman suatu kesadaran yang *menunjukkan diri*.

(1) Manusia mampu menyatakan sesuatu dengan *mutlak*.
(2) Kemampuan ini menunjukkan bahwa manusia selalu sudah bergerak dalam suatu *cakrawala kemutlakan*.
(3) Cakrawala kemutlakan itu bukan suatu keterbukaan kosong, melainkan *realitas transenden nyata*.
(4) Realitas transenden nyata itu bukan *objek* pengetahuan manusia, melainkan *syarat kemungkinan* bahwa kita membuat pernyataan (mutlak)[44], jadi disadari secara *transendental dalam* setiap kali kita membuat pernyataan (mutlak).
(5) Maka dalam segenap pernyataan (mutlak) yang dibuat manusia selalu sudah diandaikan, dan dibenarkan, *eksistensi realitas transenden* sebagai syarat kemungkinan pernyataan itu.

(1) Kita bertolak dari kalimat "pernah saya akan sudah pernah di sini" tadi. Mari kita bertanya: *Apa yang dilakukan orang yang mengatakan* "Pernah saya akan sudah pernah di sini" kepada kita?

Pertama, ia *memberitahukan* sesuatu kepada kita, yaitu bahwa di masa depan akan berlaku bahwa di masa lampau ia pernah berada di sini. Dua, dalam pemberitahuan itu termuat *penegasan* bahwa apa yang dinyatakan itu benar. Jadi secara lengkap pernyataan itu sebenarnya ha-

Setiap kali kita menyatakan sesuatu – termasuk kalau, seperti biasa, kita tahu bahwa ada kemungkinan bahwa pernyataan tidak betul – kita menyatakannya *sebagai benar* dan klaim itu mutlak. Maka sebenarnya manusia mengacu pada kemutlakan *dalam setiap pernyataan*.

[44] Kata "mutlak" saya taruh dalam kurung karena, seperti saya jelaskan dalam catatan kaki di atas, *setiap pernyataan* membuat klaim yang mutlak, kalau pun kebenaran objektifnya tidak terjamin (lain dari pernyataan daripadanya argumen kita bertolak). Membuat pernyataan *berarti* menyatakan sesuatu dengan mutlak. Untuk argumen di atas cukup bahwa manusia *bisa* membuat pernyataan mutlak, dan sebagai contoh kita mengambil pernyataan yang bukan hanya dinyatakan dengan klaim kemutlakan, melainkan yang isinya pun mutlak benar.

rus dirumuskan sebagai berikut: "*Saya menegaskan bahwa* di masa depan akan berlaku bahwa di masa lampau saya sudah pernah berada di sini!" Dengan lain kata, pernyataan kita, bahkan *setiap* pernyataan, selalu *menegaskan* sesuatu.[45] Jadi pernyataan kita juga dapat dirumuskan sebagai berikut: "Pernah saya akan sudah pernah di sini, *dan saya menegaskan bahwa pernyataan saya ini benar.*"

Apa yang tercakup dalam pernyataan ini? Penegasan bahwa pernyataan itu benar menegaskan bahwa pernyataan ini berlaku *dalam kondisi apa pun, terhadap siapa pun, di lihat dari sudut mana pun* (dalam hal kalimat ini keberlakuannya memang *secara objektif pun* tak terbantah; tetapi juga pernyataan yang bisa saja dibantah kebenarannya, seperti bahwa "gunung tertinggi di bumi adalah Gunung Everest" dibuat dengan *klaim* keberlakuan *mutlak* itu). Klaim ini memuat klaim bahwa pernyataan ini dari sudut mana pun tidak dapat dibantah. Dengan lain kata, dengan membuat pernyataan ini saya mengangkat klaim bahwa pernyataan ini *mutlak benar*. Dengan menyatakan bahwa "pernah saya akan sudah pernah di sini" saya menyatakan sesuatu dengan *mutlak*. Dengan menyatakan sesuatu saya mengangkat *klaim yang mutlak*. Saya *tidak dapat* membuat pernyataan (termasuk pernyataan yang bisa terbukti keliru, lain dari pernyataan yang kita pakai di sini) kecuali disertai klaim bahwa pernyataan ini mutlak.

(2) Implikasi kemampuan manusia untuk membuat pernyataan mutlak dirumuskan dalam kalimat (2): Kemampuan ini menunjukkan bahwa manusia selalu sudah bergerak dalam suatu *cakrawala kemutlakan*. Dengan lain kata, begitu kita menyatakan sesuatu, kita menempatkannya *ke dalam cakrawala kemutlakan*. Atau: *Hanya karena roh manusia bergerak*

[45] Jürgen Habermas menjelaskan bahwa setiap pernyataan dengan sendirinya membuat *empat klaim* [lih. Magnis-Suseno 2000, 221s.]: Bahwa pernyataannya *jelas* (orang bisa mengerti *apa* yang dimaksud), *benar* (bahwa kenyataan memang *seperti dinyatakan* itu), *jujur* (bahwa ia *mau* menyatakan yang sebenarnya), dan *tepat* (bahwa pernyataannya pada tempatnya, sesuai dengan konteks). Setiap pernyataan selalu menegaskan bahwa pernyataan itu benar (tiga klaim Habermas lain kita kesampingkan di sini).

dalam cakrawala kemutlakan, manusia dapat menyatakan sesuatu. Berbeda dengan binatang yang terfokus pada objek ketertarikan alami dan karena itu tidak pernah menyatakan sesuatu (dan tidak mengembangkan bahasa yang dapat menyatakan sesuatu), manusia selalu ingin mengetahui *apa adanya*, tepatnya, bagaimana sesuatu dengan sebenarnya. Dalam klaim kebenaran itu termuat wawasan atau cakrawala kemutlakan. Artinya, supaya manusia dapat menyatakan sesuatu sebagai mutlak (termasuk kalimat yang isinya *tidak* mutlak seperti "gunung tertinggi di bumi adalah Gunung Everest!"), ia sudah harus memproyeksikan persepsinya (bahwa "pernah ia akan sudah pernah di sini", atau bahwa "gunung tertinggi di bumi adalah Gunung Everest!") pada *keseluruhan* realitas yang *ada* dan *yang mungkin ada.* Keseluruhan realitas perlu *selalu* menjadi acuan atau cakrawala manusia dalam menangkap sesuatu, dan hanya karena itu ia mampu untuk *menyatakannya*, mampu untuk mengatakan bahwa "ada sesuatu, dan pernyataanku ini benar, apa pun kondisi-kondisinya". Dengan kata lain, untuk bisa menyatakan sesuatu apa pun manusia harus sudah *berada dalam cakrawala kemutlakan*, roh manusia harus terbuka pada yang mutlak.

(3) Langkah kunci dalam pertimbangan kita adalah langkah nomor tiga: *Cakrawala kemutlakan itu bukan keterbukaan kosong, melainkan realitas transenden nyata.* Apa maksudnya? Sebuah cakrawala bisa kosong, sekadar garis di mana tidak ada apa-apanya lagi di luarnya. Yang penting di sini adalah bahwa cakrawala kemutlakan itu harus positif, harus merupakan kenyataan, dan tidak bisa berupa keterbukaan kosong saja.

Sebuah cakrawala kosong barangkali bisa menjelaskan bahwa kita menangkap suatu keterbatasan. Misalnya, kapal tangki yang kita lihat jauh di latar belakang cakrawala laut kelihatan kecil. Tetapi cakrawala kosong tidak bisa menjelaskan mengapa klaim kita mutlak. Padahal pernyataan "ada kapal tangki di cakrawala" mengklaim diri *mutlak* benar. Yang diklaim adalah bahwa langit dan bumi, surga dan neraka tidak bisa membuat pernyataan ini tidak benar. Kepastian klaim itu mengandaikan bahwa cakrawala yang kita acu membuat kita *bersentuhan* dengan

kemutlakan yang sungguh-sungguh. Kita sungguh-sungguh bisa mengklaim sesuatu dengan mutlak dan karena itu sentuhan itu harus sungguh-sungguh. Karena kita *tahu* apa itu mutlak, kita bisa menempatkan objek-objek yang kita hadapi, misalnya kapal tangki itu, ke dalam cakrawala kemutlakan. Jadi pada cakrawala kemutlakan kita bersentuhan dengan yang mutlak. *Hanya karena roh manusia nyata-nyata mempunyai kesadaran tentang yang mutlak*, manusia dapat mengacu padanya dan membuat pernyataan dengan klaim mutlak tentang realitas tidak mutlak yang kita hadapi.

Secara ringkas: Fakta bahwa manusia dapat membuat pernyataan dengan klaim yang mutlak memperlihatkan bahwa manusia mempunyai suatu pengalaman atau kesadaran tentang yang mutlak. Maka, cakrawala kemutlakan bukan sebuah keterbukaan kosong saja, melainkan garis persentuhan dengan kenyataan mutlak itu sendiri.

(4) Kalimat (4) memperdalam hasil pertimbangan tadi dengan menjelaskan *bagaimana* yang mutlak itu dihayati. Secara pendek, kemutlakan disentuh oleh roh manusia bukan sebagai sebuah objek di antara objek-objek lain, melainkan sebagai *dimensi* yang nyata-nyata terdapat *dalam* pengetahuan tentang setiap objek. Sebagaimana diperlihatkan oleh Kant, hanya realitas terbataslah yang dapat menjadi objek pengetahuan manusia (karena itu Tuhan pun dipahami sebagai *salah satu objek* saja, di mana kita lalu menambah kata "bukan"). Jumlah objek manusia tidak terbatas. Apa pun dapat menjadi objek pikiran, objek pernyataan. Tak pernah kita akan menemukan sebuah objek yang ternyata mutlak. Hal itu memang masuk akal. Apa pun yang merupakan *salah satu* objek, dengan sendirinya berkaitan dengan objek-objek lain sebagai *salah satu* daripada objek-objek itu, jadi bersifat relatif. Jelas juga bahwa kemutlakan terletak dalam dimensi lain sama sekali dengan yang relatif, dan oleh karena itu pengalaman kita tentang kemutlakan mesti juga dalam dimensi yang sama sekali lain daripada pengalaman mengenai segala objek (yang, kita ingat, selalu diantarai oleh indera luar atau batin).

Karena itu pun kemutlakan tidak mungkin ada "di sana atau di sini" atau "bukan di sana, melainkan di sini". Melainkan kemutlakan itu atau sama sekali tidak ada, atau ada di mana-mana! Dari sudut pengalaman objek-objek kemutlakan itu *sama sekali tidak* terdapat (sama seperti tidak mungkin menemukan Tuhan dengan memeriksa semua objek yang bisa diketahui, manakah di antaranya itu Tuhan). Lalu, kemutlakan itu bisa disadari di mana? Jawaban tentulah: Di mana pun, selalu, asal kita dapat melihat. Maksudnya, kemutlakan itu sebuah *dimensi* yang terdapat *dalam* semua pernyataan yang mengungkapkan pengetahuan kita. Kemutlakan itu sebagai *cakrawala*. Umumnya orang tidak memperhatikan cakrawala, melainkan objek-objek *dalam* cakrawala. Tetapi bahwa ia dapat *menyatakan* keberadaan objek-objek itu dengan mutlak, menunjukkan bahwa roh manusia *selalu sudah bertolak dari kemutlakan*. Ia *tidak bisa* menyatakan sesuatu apa pun kecuali *karena* ia memproyeksikannya pada kemutlakan.

Maka, kemutlakan bukan objek tersendiri, namun sebuah kenyataan yang dialami. Ternyata pengalaman manusia mempunyai dua dimensi: Dimensi objek-objek terpilah yang kita perhatikan dan kita ambil sikap terhadapnya. Dan dimensi *kerangka, cakrawala* atau *unsur-unsur internal* dalam pengalaman objek-objek yang baru membuat kita mampu memastikan keberadaan objek-objek itu serta membuat pernyataan tentangnya. Mengikuti Kant, dimensi itu kami sebut *transendental*. Dalam dimensi itu terdapat pelbagai unsur, terutama unsur *subjek* pengetahuan yang kita ungkapkan dengan kata *aku* ("aku" pun tidak pernah menjadi *objek* pengetahuan kita, melainkan terlaksana *dalam* setiap pernyataan dan tindakan). Filsafat yang menggali realitas transendental adalah *fenomenologi* (di mana yang terpenting dalam hubungan kita adalah *Hegel, Heidegger*, dan *Levinas*).

Di sini hanya dicatat apa yang dapat dibaca lebih terurai pada Louis Leahy (1993, 103s.), yaitu bahwa tidak ada pemandangan Allah langsung (dalam filsafat disebut "ontologisme"). Yang mutlak tidak menjadi objek, melainkan *ikut* disadari sebagai cakrawala pengetahuan tentang

objek-objek, sebagai *syarat kemungkinan* pengetahuan itu. Anggapan bahwa, asal kita mau memperhatikan batin kita dengan lebih teliti, kita akan menyadari bahwa kita *melihat* Tuhan, dan bahwa itulah asal usul agama-agama, tidak dapat dipertahankan.

Gagasan bagian ini dapat dirangkum sebagai berikut: Kemutlakan tidak dialami sebagai objek, melainkan sebagai *dimensi dalam* pengalaman segenap objek, sebagai *syarat kemungkinan* segenap pernyataan tentang objek apa pun, sebagai *realitas transendental.*

(5) Kalimat nomor lima menguraikan apa yang termuat dalam kalimat nomor empat: Bahwa roh manusia betul-betul bersentuhan dengan yang mutlak, jadi bahwa memang ada yang mutlak, dan yang mutlak itu merupakan *realitas transenden.*

Kita telah melihat bahwa manusia dalam seluruh kehidupan rohani – yang di sini dibatasi pada kemampuan untuk membuat pernyataan – selalu mengacu pada yang mutlak, bahwa yang mutlak itu bukan sebuah keterbukaan kosong, melainkan sebuah realitas karena apabila acuan pada yang mutlak menjadi dasar kemungkinan untuk menyatakan keberadaan dari sesuatu apa pun, acuan itu harus nyata. Sekarang kita bertanya [bdk. Leahy 1993, 95s.]: *Yang mutlak itu apa?* Jawabannya adalah: Yang mutlak itu *satu* dan *transenden.*

Bahwa yang mutlak itu *hanya* mungkin *satu* adalah jelas. Begitu ada duanya, dia tidak lagi mutlak, melainkan terbatas dan terkondisi oleh yang satunya. Setiap batas meniadakan kemutlakan karena sesuatu yang terbatas dari sudut batasnya tidak ada, jadi tidak mutlak ada (itulah keberatan dasar metafisika terhadap teori-teori dualistik).

Kedua, yang mutlak itu *transenden* (dan tentu juga *transendental*). Itu pun jelas. Di satu pihak yang mutlak itu lain sama sekali dari objek apa pun yang kita temukan dalam pengalaman objek-objek kita. Secara prinsipiil lain. Yang mutlak adalah *yang lain* terhadap yang ada dalam lingkup pengalaman objek-objek (dan justru karena itu tidak dilihat keberadaannya, kecuali diberi perhatian khusus). Jadi yang mutlak itu transenden. Tetapi karena itu, yang mutlak juga *imanen* dalam segala apa

yang ada. Segala apa yang ada muncul sebagai *relatif*. Tetapi rob manusia dapat menyatakannya secara mutlak. Artinya, segala objek relatif itu hanya bisa kita nyatakan keberadaannya karena kita menangkapnya dalam cakrawala kemutlakan, sebagai yang-tidak-mutlak, dan itu berarti bahwa *dalam* penangkapan realitas relatif selalu sudah tertangkap realitas mutlak.

Karena transendensinya itu sekarang menjadi lebih jelas sesuatu yang dalam pertimbangan pertama tentang "keterbatasan dan kemutlakan" belum menjadi cukup jelas: Bahwa yang mutlak tidak mungkin merupakan alam semesta dalam keseluruhannya, atau pun salah satu dimensinya. Alam semesta dengan semua dimensinya tetap termasuk kategori objek, *sesuatu* yang dapat kita ketahui. Alam semesta dengan segala dimensinya pun hanya dapat diketahui *dalam cakrawala kemutlakan*, jadi tidak sama dengan kemutlakan.

Jadi pertimbangan ini *membuktikan* Tuhan? Lebih tepat dikatakan bahwa pertimbangan ini bisa merupakan "jalan ke Tuhan". Tuhan tentu lebih dari sekadar kemutlakan. Dan orang harus *mau* atau *mampu* melihat unsur mutlak dalam kehidupan rohaninya agar mata budinya terbuka bahwa ia selalu sudah bersentuhan dengan Tuhan. Kalau kita mengambil gambaran cakrawala tadi, maka Tuhan itu, sebagai *objek*, berada *di belakang* cakrawala itu. Maka Tuhan di hidup ini tidak menjadi objek langsung pengertian manusia. Tetapi cakrawala itu tidak kosong, melainkan seakan-akan menunjukkan *pantulan* sinar Yang Mutlak. Dengan menyentuh cakrawala itu, kita *merasakan* kemutlakan sebagai pantulan, dan rasa itulah dasar mengapa manusia sadar akan Tuhan dan mencariNya jauh sebelum Tuhan sendiri membuka rahasiaNya dan menyapa manusia dalam wahyu. Bahkan *hanya* karena cakrawala kerohanian kita bersentuhan dengan yang mutlak, Yang Mutlak dapat menyapa kita, atau, lebih tepat, kita mampu menjadi alamat sapaan Yang Mutlak [Leahy 1993, 108].

II. Kebebasan manusia dan implikasinya

Sekarang pertimbangan serupa akan dilakukan dengan bertolak dari dimensi kegiatan dasar kedua manusia, dari tindakannya. Dengan tindakan dimaksud perbuatan manusia yang disengaja. Tindakan itu bukan lain perpanjangan dan penyataan *kehendak* manusia. Di sini dipakai juga istilah "pilihan tindakan" karena tindakan selalu dipilih atau ditentukan oleh manusia, berhadapan dengan sekian kemungkinan lain. Manusia bertindak dengan memilih di antara pelbagai kemungkinan untuk menjawab sebuah situasi yang menantangnya, di mana "memilih" berarti "menghendaki" atau "menentukan diri". Demi jelasnya lagi kita merumuskan logika pertimbangan dalam lima langkah. Perbedaannya: Tadi kita berjalan dari kemutlakan yang terkandung dalam klaim kebenaran setiap pernyataan ke eksistensi realitas mutlak. Sekarang kita berjalan dari kebebasan dalam bertindak terhadap objek-objek terhingga ke realitas yang tak terhingga.

(1) Setiap *pilihan tindakan* menunjukkan *kebebasan* manusia.
(2) Dengan demikian, setiap pilihan tindakan terarah pada sesuatu yang *tak terhingga.*
(3) Cakrawala keterarahan ke yang tak terhingga itu bukan keterbukaan kosong, melainkan *realitas transenden nyata.*
(4) Realitas transenden nyata itu bukan *objek* pengetahuan manusia, melainkan *syarat kemungkinannya*, jadi disadari secara *transendental dalam* segala kesibukan rohani..
(6) Maka dalam segenap pilihan tindakan yang dilakukan manusia selalu sudah diandaikan, dan dibenarkan, eksistensi realitas transenden sebagai syarat kemungkinan pilihan tindakan itu.

(1) Mari kita bertolak dari contoh sebuah tindakan: Sang pelukis Ayub yang baru saja disajikan ayam goreng yang masih hangat memutuskan untuk membuat lukisan tentangnya. Jadi ia memilih melukis ayam

goreng itu daripada memakannya. Seperti tadi, kita bertanya tentang syarat-syarat kemungkinan, tentang unsur-unsur transendental, yang termuat dalam tindakan Ayub itu.

Pertama, ia menyadari bahwa, meskipun ia lapar dan ayam goreng itu kelihatan gurih, ayam goreng itu dapat dibuat macam-macam (misalnya dapat juga dikasih makan sama anjingnya). Ia bernafsu makan, tetapi ternyata ia *bebas* untuk mengambil sikap terhadapnya. Adalah Karl Marx yang menangkap kekhasan manusia yang terkandung dalam kenyataan ini: "Manusia berhadapan bebas dengan produknya. Binatang berproduksi hanya menurut ukuran dan kebutuhan jenisnya, sedangkan manusia berproduksi menurut ukuran setiap jenis dan di mana-mana memakai ukuran objek yang inheren; oleh karena itu, manusia berproduksi menurut hukum keindahan" [MEW EB 1, 51]. Dimensi estetis terbuka bagi manusia karena ia dapat menghadap objeknya dengan bebas, maka dapat mengambil jarak dan memandangnya pada dirinya sendiri.

Dengan demikian, *dua*, manusia selalu *harus* memilih dan *memutuskan* apa yang mau dilakukannya. Tak ada objek apa pun yang langsung mengikatnya – sedangkan binatang seluruhnya ditentukan oleh nalurinya. Terhadap segenap objek manusia harus mengambil sikap, padahal sering ia tidak merasa netral, melainkan tertarik padanya atau sebaliknya. Namun, bagaimana pun juga, ia harus *menentukan* sikapnya. Itulah yang kita sebut "bebas" ("kebebasan eksistensial"). Terhadap segenap objek manusia itu *bebas*.[46]

[46] Dalam filsafat sering disangkal bahwa manusia bebas. Kesimpulan ini akhir-akhir ini ditarik dari eksperimen-eksperimen Benjamin Libet. Libet menemukan bahwa sekitar 350 milidetik *sebelum* sebuah keputusan diambil (misalnya: mengangkat tangan) aktivitas otak sudah meningkat. Akan tetapi, kenyataan ini tidak membantah kebebasan kehendak. Orang dalam percobaan itu sudah tahu bahwa ia akan mengangkat tangan. Yang diputuskan itu adalah di detik mana. Keputusan itu memang didahului oleh potensial kesiapan otak. Tetapi bukan hanya potensial itu tidak kelihatan menentukan apakah orang itu akan mengangkat atau menurunkan tangan, melainkan proses pilihan kehendak adalah proses menyeluruh yang mulai dengan kesediaan menjadi partisipan dalam eksperimen. Kehendak bebas tidak bisa

(2) Apa implikasi kebebasan itu? Pelukis Ayub bebas dalam arti bahwa ia tidak harus tunduk terhadap ketertarikan vegetatif kuat untuk makan ayam goreng itu. Kalau pun ia langsung makan ayam itu begitu saja, hal itu bukan sesuatu yang otomatis, melainkan merupakan sikap yang diambil (hanya karena sikap itu biasa dan rutin, dan tidak ada tantangan apa pun, ia tak perlu pikir-pikir panjang; barangkali ia baru saja memesan ayam goreng itu di restoran mBok Berek, ya tentu saja, begitu disajikan, dimakan). Bahwa perbuatan rutin itu pun sebuah pengambilan sikap menjadi jelas begitu ada tantangan, misalnya ia membawa ayam goreng terbungkus untuk dimakan di rumah, mendadak ada anak gelandangan mengemis kelihatan lapar. Sekarang Ayub mau tak mau harus mengambil sikap diapakan ayam goreng itu.

Mengapa Ayub (dan manusia pada umumnya) bisa mengambil sikap bebas terhadap ayamnya? Hal itu hanya mungkin karena kecenderungan atau ketertarikan hakikinya *selalu sudah melampaui segenap objek terbatas.* Andaikata manusia, seperti halnya binatang, identik dengan masing-masing kecenderungannya, ia, seperti binatang, tidak pernah mampu untuk tidak mengikutinya (anjing hanya dapat dibuat tidak melahap tulang yang diserahkan kepadanya apabila pada saat itu sebuah kecenderungan lain yang lebih kuat, misalnya rasa takut dipukul, diaktualisasikan). Pendekatan estetik lantas tidak mungkin. Tetapi manusia berhadapan bebas dengan segala kecenderungannya. Kebebasan itu mungkin karena segenap objek terbatas – dan kita ingat bahwa setiap objek manusia terbatas – tidak bisa memenuhi kecenderungan dan hasrat dasar roh manusia. Apa pun yang terbatas, betapa pun manusia membutuhkannya, *selalu sudah dilampauinya.* Dengan lain kata, kecenderungan rohani manusia terarah pada yang *tak terbatas, yang tak terhingga.*

dikaitkan pada keputusan-keputusan mikro, melainkan terdiri atas proses yang bisa berlangsung selama berhari-hari atau pun bertahun-tahun di mana orang mempertimbangkan pelbagai segi masalah yang dihadapi. Pada saat ia menyatakan keputusannya, keputusan sudah lama "mematang", lih. Goller 2005.

Apa pun yang dihadapi manusia, *selalu sudah berada dalam cakrawala ketak-terhinggaan.* Hanya karena ia terarahkan pada yang tak terhingga, ia *bebas terhadap yang terhingga.*

(3) Langkah menentukan adalah yang ketiga ini: Memahami bahwa keterarahan pada ketak-terhinggaan itu bukan keterbukaan kosong, melainkan mengandaikan bahwa *ketak-terhinggaan itu nyata.* Di sini kita mengikuti Hegel. Hegel menyatakan bahwa mengetahui batas sebagai batas berarti sudah melewati batas. Batas sebagai batas hanya dapat diketahui kalau diketahui bahwa di seberangnya masih ada sesuatu lagi, jadi kalau batas sudah dilampaui. Begitu pula mengetahui yang terhingga *sebagai tak terhingga* mengandaikan bahwa kita mempunyai suatu pengetahuan tentang adanya yang tak terhingga. Kebebasan nyata terhadap daya tarik segenap objek terhingga mengandaikan bahwa daya tarik dari yang tak terhingga itu *nyata.* Hanya daya tarik nyata dari yang tak terhingga dapat mengalahkan pegangan daya tarik objek-objek naluri dan nafsu sedemikian rupa hinga kita bebas mengambil sikap. Kalau ketak-terhinggaan tidak nyata-nyata menarik kehendak, manusia dengan sendirinya puas dengan apa yang tercapai dan tidak pernah akan ada dorongan untuk mencari lebih jauh lagi. Bahwa si Ayub dapat menolak nafsu makan untuk merealisasikan sebuah cita-cita estetik hanya mungkin karena daya tarik yang tak terhingga selalu sudah menariknya melampaui segala objek terbatas.

Barangkali orang mengajukan bantahan: Apakah keterarahan terhadap air yang menyatakan diri dalam rasa haus si musafir di padang pasir membuktikan adanya sumber air? Terhadap bantahan ini ada dua hal yang dapat dikatakan. Pertama, hal keterarahan pada yang tak terhingga lain daripada keterarahan pada air. Keterarahan pada air seratus persen berakar dalam struktur vegetatif manusia yang membutuhkan air; apabila ia untuk waktu tertentu tidak minum, ia akan semakin merasa haus. Sedangkan keterarahan pada yang tak terhingga menyatakan diri dalam *fakta* bahwa, betapa pun kita terikat pada sebuah objek terhingga, namun kita tidak *terikat* padanya; jadi daya pikat objek itu nyata-

nyata diimbangi oleh daya tarik lebih luas; maka yang *tak terhingga* itu harus nyata, karena kalau tidak, bagaimana daya tariknya dapat mengimbangi naluri dan keinginan kita masing-masing. Kedua, betul, rasa haus sedikit pun tidak membuktikan bahwa segera akan tersedia air. Akan tetapi rasa haus hanya mungkin karena tubuh kita secara objektif membutuhkan air, dan hal itu hanya mungkin karena memang nyata-nyata ada air, karena seandainya tidak ada, tak pernah akan ada organisme yang merasa perlu minum air.

Maka dapat ditarik kesimpulan: Kebebasan nyata manusia terhadap segenap objek terhingga menunjukkan bahwa ia selalu sudah menentukan diri dalam cakrawala ketak-terhinggaan nyata.

(4) Kalimat nomor empat tidak perlu penjelasan lagi karena sama dengan penjelasan sebelumnya. Sekali lagi ditegaskan bahwa yang tak terhingga itu bukan *salah satu objek* kecenderungan manusia, melainkan sebuah kenyataan *transendental*. Adanya ketak-terhinggaan menyatakan diri sebagai *syarat kemungkinan* kebebasan manusia, sebagai cakrawala di dalamnya manusia baru dapat mengadakan pilihan tindakannya. Ketak-terhinggaan tidak dituju secara langsung, karena tidak menjadi objek pengetahuan, melainkan *dalam segala* gerak menuju ke sesuatu yang bernilai dalam dunia, kita selalu juga menuju ke Yang Tak Terhingga. Kesadaran akan Yang Tak Terhingga bukannya berada di sana atau di sini, melainkan secara tersembunyi di dalam kenyataan bahwa terhadap nilai apa pun kita tetap bebas dan tetap terentang pada yang lebih luas dan lebih bernilai lagi.

(5) Maka kebebasan manusia memperlihatkan hal yang sama yang menyatakan diri dalam kemampuan manusia untuk membuat pernyataan: Bahwa di belakang segala apa yang kita jumpai dalam alam pengalaman objek-objek ada sebuah *realitas transenden*. Manusia ternyata bebas terhadap segenap nilai tethingga. Keterbukaan itu menunjukkan bahwa ada *nilai yang tak terhingga* dalam cakrawala kebebasan kita. Karena nilai Yang Tak Terhingga kita sadari, maka semua nilai yang kita hadapi sebagai objek pilihan tindak kita sadari sebagai terbingga

dan karena itu tidak mengikat. Pantulan nilai yang tak terhingga dalam cakrawala kerohanian manusia merupakan janji dan daya tarik yang mendasari segala daya tarik lain, yang diungkapkan begitu bagus oleh Augustinus: "Hati kita resah sampai beristirahat dalam DiriMu, ya Tuhan" [Confessiones I, 1,1].

Refleksi sisipan

Seperti tadi sudah dikatakan, bisa saja orang tidak diyakinkan oleh pertimbangan-pertimbangan ini. Bisa saja orang tidak melihat unsur kemutlakan dalam segenap penegasan intelektual manusia, bisa saja orang menyangkal bahwa kebebasan dalam penentuan sikap mengandaikan adanya daya tarik *nyata* nilai tak terhingga. Kita memang tidak membuktikan bahwa Yang-Tak-Terhingga ada sebagai objek tambahan di antara objek kehendak kita yang lain. Melainkan argumentasi kita tadi bersifat *transendental*: Kita *menunjuk* pada *syarat kemungkinan* yang diandaikan *dalam* kegiatan rohani manusia apa pun. Realitas transendental memang bukan objek dan oleh karena itu orang bisa saja tetap menyangkalnya. Ia bisa menyangkal bahwa syarat kemungkinan kegiatan nyata harus nyata sendiri. Di sini tidak dicoba untuk seakan-akan memaksakan secara intelektual pengakuan akan eksistensi Yang Mutlak dan Tak Terhingga.

Namun bagi mereka yang dapat mengikutinya, jalan ini dapat membuka mata terhadap cakrawala bersinar yang *memungkinkan* roh manusia menyibukkan diri secara bermakna dengan urusan-urusan sehari-hari. Dan apabila orang itu *sudah beriman*, ia akan *mengerti*, di mana sinar iman itu masuk ke dalam rohnya. Ia akan mengerti bahwa kerohanian kita selalu sudah terbuka bagi yang menjadi dasar rohani segala-galanya dan bahwa karena itu manusia sejak sangat dini mencari realitas di belakang cakrawala yang sinarnya memandikannya dalam cahaya.

Apa perbedaan jalan ini dengan jalan kedua dan ketiga bab 6 tadi? Jalan kedua, "dari realitas terbatas ke realitas mutlak", meskipun sudah

menghasilkan *realitas* mutlak masih berjalan murni konseptual dan karena itu tidak menghasilkan lebih daripada bahwa memang nyata-nyata harus ada yang mutlak (mengingat ada yang tidak mutlak). Jalan kedua tadi bersifat *objektif*, dan karena itu tidak sampai ke kepastian tentang Allah personal. Sedangkan jalan-jalan dalam bab ini menunjuk pada suatu *pengalaman* atau *kesadaran* yang terlibat dalam segenap kegiatan rohani sebagai syarat kemungkinannya. Jalan ini tidak lagi semata-mata konseptual. Yang Ilahi *ikut disadari* dalam menghadap objek-objek dunia. Kemampuan untuk mengklaim kebenaran dan untuk bersikap bebas menunjukkan acuan *nyata* pada Yang Mutlak dan Tak Terhingga. Dengan demikian menjadi jelas bahwa kemungkinan bahwa "yang mutlak dan tak terhingga" itu identik dengan keseluruhan alam raya, adalah tidak masuk akal lagi. Kebenaran dan kebebasan sudah meninggalkan segala alam fisik jasmani. "Yang mutlak dan tak terhingga" hanya mungkin sebagai kenyataan transenden rohani. Memang itulah yang kita sebut Allah.

Sedangkan jalan ketiga tadi, dari keterarahan alam ke Sang Pengarah, meskipun indah, namun orang bisa mengelak. Lain halnya jalan dari dinamika kerohanian manusia. Jalan ini tidak lagi memungkinkan penjelasan lain. Penghayatan nilai terhingga merupakan kenyataan *positif* yang dialami, bukan sebuah kesimpulan. Tetapi karena kesadaran ini bukan objektif, melainkan transendental, orang dapat menyangkal bahwa ia mempunyai pengalaman itu.

III. Manusia mencari makna akhir

Titik tolak jalan ke Tuhan ini adalah kenyataan bahwa manusia tidak dapat melakukan sesuatu apa pun kalau tidak bermakna baginya.[47] Dari

[47] Dalam bagian ini saya banyak mengikuti uraian Wilhelm Weischedel [*Weischedel 1998*, II, 165-174] dan Josef Schmidt [*Schmidt 2003*, 187-212]; argumentasi yang mirip juga diajukan dalam *Weissmahr 1983*, 46-55.

makna suatu perbuatan kita akhirnya dibawa ke pertanyaan tentang makna eksistensi kita sendiri.[48] Apa yang membuat eksistensi kita menjadi sesuatu yang berarti, positif, membahagiakan? Penelusuran pertanyaan ini membawa kita pada kesadaran bahwa dalam pengalaman makna kita mengalami diri diiyakan dan dicintai secara mutlak, jadi bahwa eksistensi kita didukung oleh realitas mutlak *personal* yang ternyata meminati kita, daripadanya kita menerima diri sebagai anugerah. Gagasan dasar ini dapat dirumus dalam kerangka berikut:

(1) Manusia hanya dapat berbuat sesuatu apa pun apabila perbuatan itu berarti sesuatu baginya.
(2) Suatu perbuatan hanya dapat berarti sesuatu bagi manusia, apabila seluruh eksistensinya bermakna baginya.
(3) Eksistensinya bermakna baginya karena berdasar dalam suatu makna mutlak menyeluruh.
(4) Makna mutlak menyeluruh itu tak lain kenyataan bahwa kita diiyakan dan diminati tanpa syarat.
(5) Artinya, dalam pengalaman makna eksistensinya manusia bersentuhan dengan Kenyataan Mutlak *personal*, dasar eksistensinya, yang mengiyakannya; dan itulah yang disebut Allah.

[48] Weischedel – yang menyatakan dir. "tidak beriman" – menyangkal bahwa pertimbangan ini menghasilkan kepastian tentang realitas dasar bermakna itu. Menurutnya yang pasti hanya bahwa *kalau* ada makna dalam hidup kita, *maka* mesti ada realitas mutlak bermakna itu. Tetapi *bahwa* ada makna, tidak dapat dipastikan secara objektif. Kiranya bahwa kebermaknaan hidup tidak bisa dibuktikan hitam putih adalah betul. Di bawah saya akan mencoba memperlihatkan bahwa asal saja "saya" tahu apa itu makna, maka pengetahuan saya ini mengimplikasikan eksistensi realitas dasar bermakna itu. Dan bahkan apabila saya mengeluhkan tidak adanya makna, saya mesti mengetahui sesuatu yang nyata tentang makna, jadi saya bukan sekadar nir-makna. Realitas mutlak bermakna lalu terimplikasi secara *transendental* dalam pengetahuan saya ini. Weischedel sendiri tidak memasuki pertimbangan ini lagi. Suatu kritik lebih rinci posisi Weischedel diajukan oleh Josef Schmidt [*Schmidt 2003*, 205].

1. Arti dan makna

Tadi dipakai kata "arti" dan "makna". Dua kata ini memaksudkan yang sama. Perbedaannya hanyalah bahwa "arti" lebih sempit mengacu pada segi pengertian, sedangkan "makna" menyangkut kecocokan menyeluruh, jadi lebih kaya.[49] Tetapi, apa arti dua kata ini?

Mari kita ambil beberapa contoh. *Arti sederetan huruf dan angka*, yaitu *"UUD 1945"*, adalah "Undang-undang Dasar (Republik Indonesia yang dipermaklumkan pada tahun) 1945". *Arti* seorang Katolik *mengurangi makan pada hari Rabu Abu* adalah bahwa ia "berpuasa" menurut aturan agamanya. Dan *arti* saya *mempelajari filsafat Kant* adalah bahwa dengan demikian saya akan memahami filsafat di abad-abad kemudian dengan lebih baik.

Contoh-contoh ini menunjukkan dua hal. Pertama, manusia tidak dapat melakukan sesuatu, maupun mengerti sesuatu, apabila sesuatu itu tidak bermakna baginya. Bertindak berarti melakukan sesuatu demi suatu tujuan dan sesuatu hanya bisa menjadi tujuan apabila mempunyai arti atau bermakna. Adalah makna tujuan yang membuat kita bertindak. Kedua, makna yang melekat pada sesuatu selalu diterimanya dari sesuatu yang lebih luas: Deretan huruf dan angka "UUD 1945" hanya bermakna, karena Undang-undang Dasar R.I. yang pertama sendiri bermakna dan Undang-undang Dasar itu sendiri hanya bermakna karena mendasari langkah-langkah bangsa Indonesia sebagai bangsa merdeka dan langkah-langkah itu sendiri amat bermakna. Begitu pula puasa Katolik hanya bermakna baginya apabila beragama Katolik sendiri bermakna baginya. Begitu pula memahami filsafat pasca-Kant hanya bermakna karena filsafat menghasilkan pengertian yang sendiri bermakna. Ternyata setiap arti dan makna tidak berhenti pada dirinya sendiri, melainkan menunjuk kepada sesuatu yang lebih jauh daripadanya ia menerima maknanya.

[49] Schmidt [2002, 194] mendefinisikan "makna" *("Sinn")* sebagai "isi kecocokan teoretis-praktis, kontekstual-multidimensional, yang dapat diberi pendasaran akhir refleksif."

2. Makna eksistensi manusia

Di mana tatanan makna-makna itu berhenti? Yang jelas, betapa pun tingginya makna sesuatu, namun sesuatu itu tidak akan bermakna bagi seseorang apabila ia tidak mengalami eksistensinya sendiri sebagai bermakna. Apabila seseorang sedemikian terpukul oleh suatu pengalaman sehingga hidupnya sendiri tidak lagi berarti baginya, dengan sendirinya perbuatan apa pun tidak akan bermakna lagi baginya. "Tindakan kita masing-masing hanya mempunyai makna apabila keseluruhan daripadanya tindakan-tindakan itu menjadi bagiannya, artinya *hidup kita sebagai keseluruhan*, mempunyai makna" [Weissmahr 1993, 50]. Maka, tindakan-tindakan kita selalu menyentuh *pertanyaan tentang makna hidup kita*. Apabila kita berhadapan dengan pengalaman-pengalaman yang berat dan sulit, selalu muncul pertanyaan "apakah hidupku masih mempunyai makna?"

3. Makna mutlak menyeluruh

Orang dapat mengalami eksistensinya sebagai tidak bermakna. Misalnya karena ia mengalami kegagalan total, atau karena orang yang paling dicintainya meninggalkannya. Dalam situasi seperti itu kita seakan-akan lumpuh. Kalau kondisi itu ringan, kita hanya kurang semangat, kita membiarkan diri kita hanyut. Tetapi kalau kondisi itu berat, kita tidak bisa berbuat apa pun lagi. Diajak teman nonton tidak tertarik, mau berlibur terasa kosong juga, ditawari kesempatan untuk maju, kita tak tertarik. Orang dapat saja berada dalam bahaya akan membunuh diri. Bahwa kita dapat meragukan makna eksistensi kita sendiri membuktikan bahwa maknanya tidak terletak dalam eksistensi itu sendiri. Eksistensi kita pun menerima maknanya dari sesuatu yang lebih jauh. Dari mana?

Kita sudah melihat bahwa apa pun tidak akan bermakna bagi kita apabila kita sendiri tidak bermakna. Oleh karena itu, eksistensi kita tidak mungkin memperoleh makna dasarnya dari sesuatu apa pun di

lingkungan pengalaman kita. Dari alam raya sebagai keseluruhan pun tidak. Malah sebaliknya, hukum alam adalah keras, semisal "makan dan dimakan", dan karena itu lebih cenderung membantah daripada mendukung makna eksistensi individual kita (alam seakan-akan tanpa setetes tangisan mengurbankan individu demi keseluruhan).

Apakah kita sendirilah yang memberikan makna kepada hidup kita, sebagaimana ditegaskan oleh Jean-Paul Sartre? Makna sebagai ciptaan kita sendiri? Anggapan ini dibantah oleh *Theodor W. Adorno*: "Hampir tak terelakkan, [bahwa pertanyaan tentang makna hidup] disertai jawaban, [bahwa] makna hidup adalah makna yang diberikan si penanya itu sendiri kepada hidupnya.... Jawaban ini salah. Paham makna mengandung objektivitas di seberang segala pembuatan; sebagai dibuat, makna adalah sebuah ilusi, menggandakan ... subjek dan menipunya dalam apa yang tampaknya diberikannya" [Adorno 1966, 367]. Menurut Adorno kita menipu diri kalau mau memberikan makna sendiri kepada kita. Agar kita bisa memilih dengan bebas dan melalui pilihan itu memberikan kualitas pada hidup kita, sebagaimana dituntut Sartre, sudah diandaikan bahwa kita mengalami hidup kita sebagai bermakna.

Tetapi dari mana lantas makna eksistensi kita? Kalau unsur apa pun dalam dunia pengalaman kita, termasuk kita sendiri, tidak dapat mendasari makna eksistensi kita, makna itu hanya mungkin apabila berdasarkan suatu kenyataan menyeluruh yang mendasari segala apa yang ada, yang bermakna pada dirinya sendiri. "Apakah sesuatu bermakna atau tidak bermakna tidak dapat dinilai dari sesuatu itu sendiri, melainkan hanyalah dari suatu makna menyeluruh. Hanya kalau ada makna menyeluruh, masing-masing yang bermakna dibenarkan dalam makna mereka" [Weischedel 171]. Makna yang menyeluruh itu *mutlak* dalam arti bahwa makna itu melekat pada realitas dasar itu sendiri dan tidak tergantung dari makna lebih jauh. Itu berarti bahwa saya hanya dapat mengalami eksistensi saya sebagai bermakna, apabila saya bersentuhan dengan realitas dasar mutlak bermakna itu.

Tetapi apakah saya tidak menipu diri apabila mengalami eksistensi saya sebagai bermakna? Orang tentu tidak dapat "dipaksa" mengakui pengalaman makna. Dan kalau ia membantahnya, ia juga membantah realitas dasar bermakna itu. Tetapi apakah kita tidak pernah mengalami diri bermakna? Barangkali pengalaman bermakna itu rapuh dan terancam, tetapi kita mengalami nilai eksistensi kita dalam kerapuhannya. Dan bukankah, seperti ditunjukkan oleh Weissmahr [1983, 51], kenyataan bahwa orang mengalami keadaan di mana hidupnya kehilangan maknanya sebagai sesuatu yang amat mengerikan, malah menunjukkan bahwa ia tahu tentang makna. Ia begitu terpukul karena seakan-akan janji di atasnya ia mendasarkan hidupnya kosong. Karena ia "tahu" apa itu eksistensi bermakna, eksistensi nir-makna begitu memukulnya. Membunuh diri justru merupakan protes terhadap ketidak-berartian dunia dan dirinya sendiri. Padahal secuil pengalaman tentang makna eksistensi kita tak mungkin – seperti ditegaskan Weischedel – kalau tidak nyata-nyata ada realitas dasar bermakna mutlak itu.

4. Bermakna karena kita diiyakan

Tetapi apa artinya "eksistensi saya bermakna"? Apa yang kita alami dalam pengalaman bermakna? Mengalami diri bermakna berarti mengalami diri "cocok", "cocok" dari segala sudut, dalam semua dimensi. Cocok dalam arti suatu kepastian dasar tentang diri sendiri, suatu ketenteraman di lubuk hati, dan karena itu ada juga sentuhan rasa bahagia. Weissmahr menggambarkan makna sebagai "apa yang memenuhi kita, yang sesuai dengan kebutuhan-kebutuhan vital, rohani, personal kita, yang memenuhi kerinduan kita akan pengakuan, keterlindungan, kebersatuan, yang karenanya kita merasa diri baik, yang membuat kita sanggup untuk menerima lingkungan kita, nasib kita, akhirnya diri kita sendiri seluruhnya" [Weissmahr 1983, 47].

Kita bertanya terus: Kenyataan apa yang dapat memberikan kita rasa kecocokan dasar menyeluruh yang membahagiakan itu? Dalam

hidup sehari-hari, pengalaman yang dapat memberikan rasa aman dan bahagia, yang bisa membuat hidup kita terasa bermakna adalah adanya manusia yang mengiyakan dan mencintai kita. Kalau semua meninggalkan kita, kalau semuanya hancur: sukses, uang, kekuasaan, kesehatan, adanya orang yang betul-betul mencintai kita, bukan karena salah satu ciri kita yang mengesankan, melainkan demi diri kita sendiri adalah satu-satunya yang masih memberikan makna. Hanyalah, makna itu sendiri rapuh karena di satu pihak cinta ini tak pernah sempurna, dan di lain pihak tidak dapat mengatasi masalah kita. Tetapi pengalaman cinta ini memperlihatkan bahwa tidak mungkin hidup kita bermakna apabila tidak ada yang dengan tulus mengiyakan dan mencintai kita. Kaitan antara makna dan dicintai ini dapat dibalik: Kalau eksistensi kita kita alami sebagai bermakna hal itu hanya mungkin karena kita *mengalami* bahwa kita diliputi oleh suatu cinta yang tidak bersyarat, yang mengiyakan kita dengan mutlak, yang tidak tergeser oleh segala kegagalan dan keburukan kita, dan yang mengatasi segala kegagalan dan keterbatasan kita. Bahwa eksistensi kita bermakna tak lain pengetahuan, *deep down*, bahwa betapa pun kita jelek dan mengecewakan, kita cintai dan diiyakan dan semuanya dapat menjadi utuh kembali. Dengan perkataan sedikit berbeda: Kita menyadari eksistensi kita bermakna karena kita mengalaminya sebagai *anugerah* yang mengalir dari cinta personal Yang Mutlak yang memperhatikan, meminati, mengiyakan kita, tanpa syarat apa pun.

5. Rangkuman

Jadi mengalami diri bermakna tak lain adalah pengetahuan di lubuk hati bahwa eksistensi kita didasari dan diiyakan oleh Realitas Mutlak yang mendasari segala apa yang ada. Hanya pengiyaan menyeluruh dan mutlak itu bisa memastikan bahwa diri kita bermakna. Kita bermakna karena *tahu* bahwa diri kita mutlak diiyakan, tanpa syarat, dengan tak terancam oleh kefanaan yang meliputi segenap realitas di dunia pengalaman kita. Jadi

dalam pengalaman bermakna kita bersentuhan dengan realitas mutlak, dan realitas itu ternyata *persona*: Realitas yang mendasati eksistensi kita ini bukan semacam aliran kekuatan semesta atau suasana kegaiban, melainkan *memperhatikan, meminati, mencintai* kita, dan *memaafkan* segala kegagalan kita. Itulah realitas yang kita sebut Allah.

Mari kita lihat kembali jalan ke Tuhan ini. Kita bertolak dari kenyataan bahwa manusia tidak dapat berbuat apa pun yang tidak bermakna baginya. Tetapi segala makna bersyaratkan bahwa eksistensi kita sendiri bermakna. Tetapi eksistensi kita hanya bermakna karena kita *tahu* di lubuk hati bahwa dasar segala-galanya dengan mutlak mendukung dan mengiyakan kita. Jadi Ia peduli pada kita. Maka, dasar mutlak itu bersifat personal, ia mengetahui, memperhatikan, meminati kita. Maka dalam pengalaman bermakna, kita bersentuhan dengan Yang Ilahi. Sentuhan Ilahi itu, seperti di jalan-jalan sebelumnya, bersifat *transendental*. Yang Ilahi tidak muncul sebagai objek, melainkan sebagai terlibat *dalam* suatu pengalaman kita. Karena itu, orang tidak dapat dipaksa mengikuti di jalan ke Yang Ilahi ini. Ia dapat menyangkal bahwa makna yang dihayatinya berupa pengetahuan bahwa dirinya diiyakan dan dicintai. Ia bisa berada dalam situasi di mana eksistensinya terasa tidak mempunyai arti lagi dan akhirnya membunuh diri – meskipun kenyataan bahwa situasi ini disertai rasa putus asa justru menunjukkan bahwa ia sebenarnya tahu bahwa ekistensinya bermakna, tetapi putus asa karena situasi seakan-akan telah menghancurkannya. Ia dapat, seperti Albert Camus, menolak kemungkinan makna, karena ia menolak Yang Ilahi dan secara heroik menjalani suatu kehidupan yang diketahuinya *absurd*. Tetapi bagi mereka yang masih mencari Tuhan, pengalaman makna dapat menjadi membenarkan kepercayaan mereka.

Di akhir jalan ke Tuhan ini perlu diperhatikan bahwa ada beberapa filosof yang dengan cara masing-masing mengembangkan pemikiran yang mirip, selain *Béla Weissmahr*, *Josef Schmidt*, dan *Wilhelm Weischedel* yang di sini saya ikuti. Salah satu dari mereka adalah *Emmanuel Lévinas* (1906-1995) yang sudah kita lihat. Bagi Lévinas, dalam kemutlakan

makna *orang lain* yang bertemu dengan kita keluhuran Ilahi menyatakan diri [Lévinas 1981]. *Robert Spaemann* (*1927) yang mengangkat kembali intuisi *Plato* tentang *cinta* yang menarik pengetahuan dan hasrat manusia, menunjukkan bahwa pengalaman paling dasar manusia adalah bahwa ia dicintai [Spaemann 1990].[50] *Iris Murdoch* (1919-1999) yang, seperti Spaemann, mengikuti Plato, menunjukkan bagaimana dinamika perkembangan hidup kita berdasarkan tarikan *Idea Yang Baik* yang mutlak [Murdoch 1970].[51]

IV. Manusia berhadapan tuntutan mutlak dalam kesadaran moral

Adalah *John Henry Newman* (1801-1890), sang teolog dan kardinal Inggris besar, yang menunjuk pada *suara hati (conscience)* sebagai tempat manusia bersentuhan dengan realitas Ilahi [lih. Leahy 1993, 113s., Drijarkara 1966,43s.]. Menurut Newman, dalam suara hati kita menyadari bahwa kita berkewajiban *mutlak* untuk melakukan yang baik dan benar dan menolak yang tidak baik dan tidak benar. Suara hati bagaikan panggilan dari suatu realitas personal yang berkuasa atas diri kita yang, kalau kita mengikutinya, membuat kita merasa bernilai, aman dan sedia untuk menyerah. Begitu pula bagi Immanuel Kant kesadaran moral manusia tidak dapat dimengerti kalau tidak diandaikan bahwa ada Allah.

Kiranya kesadaran moral memang tempat paling utama manusia bertemu dengan dasar eksistensinya, dengan Allah. Gagasan inilah yang berikut ini diuraikan. Perlu diperhatikan bahwa uraian ini bukanlah sebuah *argumentasi* yang mau *membuktikan* bahwa dalam kesadaran moral

[50] Tentang Spaemann dapat dilihat *Franz Magnis-Suseno 2004*, 245-262.

[51] Namun Murdoch, yang mengaku ateis, menolak penyamaan Idea *Yang Baik* dengan Allah. Saya membahas Murdoch secara panjang lebar dalam sebuah karangan di majalah *Diskursus* ("*Good* Atau *God*? Catatan Tentang Filsafat Moral Iris Murdoch", *Diskursus. Jurnal Filsafat dan Teologi Sekolah Tinggi Filsafat Driyarkara*, Vol. 3, Nr. 2, 2004; 109-123).

suara Allah langsung terdengar. Di satu pihak suara hati tidak begitu saja boleh disamakan dengan suara Allah. Di lain pihak pemikiran di sini bukan suatu pembuktian hitam di atas putih, melainkan sebuah ajakan untuk memperhatikan *kenyataan* yang kita *rasakan* dalam diri kita. Jadi pendekatan kita di sini *fenomenologis*. Yang mau ditunjukkan adalah bahwa dalam hati nurani kita berhadapan dengan tuntutan yang *mutlak*, bahwa tuntutan mutlak itu selalu sudah mengatasi segala unsur dalam alam pengalaman sehari-hari kita, jadi mengatasi alam raya dan alam manusia, bahwa tuntutan itu tidak berasal dari kita sendiri, melainkan bahwa kita merasa *berhadapan dengan suatu realitas personal mutlak*. Suara hati adalah kesadaran bahwa realitas personal mutlak itu *menuntut* agar kita bersikap moral, yaitu memilih yang benar dan menolak yang tidak benar. Realitas personal-mutlak itu adalah apa yang dalam bahasa sehari-hari disebut Allah.

Bagaimana kesadaran moral menunjuk pada Allah mau saya uraikan dalam enam langkah berikut:

(1) Manusia *berkesadaran moral* (= mempunyai suara hati).

(2) Dalam kesadaran moral manusia sadar bahwa ia *mutlak* wajib untuk memilih yang benar.

(3) Kesadaran itu berakar dalam *hati nurani*, yaitu dalam kesadaran di dasar hati kita bahwa kita wajib mutlak untuk memilih yang baik, jujur, adil, dst. dan menolak yang tidak baik, tidak jujur, dan tidak adil.

(4) Kesadaran akan kewajiban mutlak ini tidak berasal dari dunia luar dan juga tidak dari diri kita sendiri.

(5) Melainkan kesadaran itu kita sadari *langsung* sebagai jawaban terhadap suatu *tuntutan* dari sebuah *realitas yang kita hadapi*, daripadanya kita tidak dapat lari, di mana sikap terhadapnya menentukan mutu kita sebagai manusia.

(6) Realitas itu bersifat *mutlak, personal* dan *suci* dan itulah yang kita sebut *Allah*.

1. Suara hati

Sebagai titik tolak kita ambil contoh. Bayangkan seorang Pak Setyo, eselon atas sebuah departemen yang harus melaksanakan proyek yang membuka pintu lebar-lebar untuk melakukan korupsi besar-besaran. Memperoleh rezeki dari sebuah proyek sudah dianggap biasa dalam departemennya dan memang diharapkan oleh seluruh rekan Pak Setyo. Akan tetapi Pak Setyo itu jujur dan meyakini jahatnya korupsi, dan meskipun didesak oleh lingkungannya, bahkan oleh isterinya, dan sebenarnya memang membutuhkan pendapatan tambahan, ia tetap menolak melakukan korupsi itu.

Diterjemahkan ke dalam bahasa kita, Pak Setyo dapat dikatakan berkesadaran moral tinggi. Ia sadar bahwa tindakan tidak jujur adalah perbuatan tidak baik. Kesadaran moral adalah kesadaran bahwa perbuatan kita bisa bernilai baik atau buruk dan bahwa kualitas kita sebagai manusia tergantung dari apakah kita memilih yang baik daripada yang buruk. Pak Setyo sadar bahwa ia sebagai manusia tidak bermutu apabila memakai proyek itu untuk memperkaya diti dengan melakukan korupsi.

Kesadaran moral dalam situasi konkret – seperti kesadaran Pak Setyo berhadapan dengan kemungkinan korupsi itu – dalam bahasa sehari-hari disebut *suara* hati. Suara hati adalah kesadaran moral dalam situasi konkret, artinya kesadaran bahwa dalam situasi itu kita bisa memilih antara melakukan yang benar dan melakukan yang tidak benar dan bahwa kita tidak boleh melakukan yang tidak benar.

2. Kemutlakan suara hati

Apa ciri khas suara hati? Ciri khasnya adalah kenyataan bahwa ia tidak dapat ditawar-tawar. Suatu keputusan yang bukan moral tidak pernah mutlak. Misalnya, kita memutuskan untuk berlibur ke daerah Puncak; tetapi sesudah mempertimbangkan bahwa barangkali kita akan terkena

kemacetan lalu lintas berjam-jam lamanya, nikmat yang diharapkan dari berlibur di daerah sejuk pegunungan kalah terhadap ketakutan harus duduk berjam-jam di mobil tanpa bisa bergerak. Suara keinginan nikmat ditawar-tawar oleh (dan kalah terhadap) perkiraan kesusahan yang terikat padanya.

Tetapi suara hati itu lain. Kesadaran Pak Setyo bahwa korupsi itu suatu kejahatan dan bahwa ia karena itu tidak boleh melakukannya, *tidak dapat ditawar-tawar* oleh pertimbangan untung-rugi (ia sangat membutuhkan uang itu), senang-tidak senang, enak-tak enak, dipuji atau dicela oleh lingkungannya (rekan-rekan sekantor tentu marah). Itu tidak berarti bahwa ia pasti tidak akan melakukan korupsi itu. Bisa saja suara hati akhirnya dikalahkan. Tetapi suara hati akan tetap membunyikan tuntutannya yang, apabila Pak Setyo ternyata melakukan korupsi itu, akan berupa teguran: Pak Setyo akan tahu bahwa *seharusnya* ia tidak melakukan korupsi, dan bahwa, dengan mengalah terhadap pertimbangan untung-rugi tadi ia sendiri menjadi manusia hina.

Ciri suara hati yang tidak dapat ditawar-tawar oleh pertimbangan untung-rugi itulah yang disebut mutlak. Suara hati adalah mutlak karena tuntutannya tidak dapat ditawar-tawar oleh segala pertimbangan kepentingan atau kesenangan seseorang. Maka dalam suara hati manusia sadar bahwa ia berada di bawah *kewajiban mutlak* untuk selalu memilih yang baik, benar, jujur, adil, sesuai dengan janji, dsb., dan menolak yang kebalikan. Ia sadar bahwa ia mutlak wajib memilih *nilai moral*. Ia juga sadar bahwa ia tidak dapat melemparkan tanggungjawabnya atas pihak lain. Ia sendiri, secara individual, dituntut untuk menolak segala perbuatan yang tidak baik, tidak benar, tidak adil, dst.[52]

[52] Perhatikan bahwa suara hati dapat saja berubah karena pertimbangan yang bersifat moral. Jadi bukan oleh pertimbangan untung-rugi dan egois lain, melainkan oleh pertimbangan bahwa barangkali dalam situasi ini kewajiban moral malah menuntut kebalikannya. Di situ bukannya yang baik, adil, jujur, benar ditawar-tawari oleh yang enak, menyenangkan, menguntungkan, dsb., melainkan oleh yang juga baik, adil, jujur atau benar.

3. Hati nurani

Mari kita sekarang melihat suara hati dengan lebih teliti. Kita bertolak dari kemutlakan suara hati. Pak Setyo sadar betul bahwa ia harus menolak memakai kesempatan proyek untuk melakukan korupsi. Begitu pula kita tahu bahwa apa pun keuntungannya, kita tidak boleh menipu orang lain. Apakah itu berarti bahwa suara hati kita tak pernah keliru? Tidak! Misalnya, bisa saja Pak Setyo menolak kesempatan untuk berkorupsi itu, padahal gaji dan gaji rekan-rekannya secara objektif tidak memadai sama sekali dan para atasan justru memperhitungkan bahwa Pak Setyo dan rekan-rekannya melengkapkan pendapatan mereka dengan pelbagai korupsi. Bisa saja bahwa dalam kasus ini kewajiban untuk menjamin agar rekan-rekannya memperoleh pendapatan cukup, apalagi mengingat bahwa korupsi itu sudah sistemik dan tidak bisa dihentikan begitu saja oleh seseorang, mengalahkan kewajiban untuk tidak bertindak dengan tak jujur.

Kalau begitu, apa yang terjadi? Di sini bukannya kewajiban moral (untuk bertindak jujur) dikalahkan oleh nafsu mencari untung, melainkan apa yang tadinya dipandang sebagai kewajiban moral sekarang diragukan apakah memang wajib terlarang, atas dasar suatu pertimbangan moral baru (pertimbangan bahwa ada kewajiban moral lebih mendasar, yaitu setiap orang berhak atas pendapatan yang mencukupi).

Apakah itu berarti bahwa kemutlakan suara hati hilang? Tidak. Pak Setyo tetap sadar bahwa ia *mutlak wajib* memilih yang benar, baik, jujur dan adil. Tetapi yang membuatnya bingung adalah perbuatan mana (menolak korupsi, atau ikut melakukannya) adalah tindakan yang benar, baik, jujur, dan adil dalam situasinya. Jadi ternyata kesadaran moral memiliki sebuah struktur. Dalam batin kita ada sebuah suara yang tak henti-hentinya berseru agar kita selalu memilih yang baik dan benar, yang jujur, adil, dst. dan menolak kebalikannya. Tetapi berhadapan dengan situasi konkret (misalnya ada kesempatan untuk melakukan korupsi) *nalar* kita harus menemukan dulu sikap manakah dari pelba-

gai kemungkinan yang baik dan benar. Jadi dalam situasi konkret perlu juga pertimbangan rasional yang memperhatikan semua seluk beluk permasalahannya untuk menemukan di mana letak kewajiban kita yang sebenarnya (dan kadang-kadang kita tetap bingung apakah apa yang telah kita putuskan memang betul). Nalar itu dapat keliru dan karena itu suara hati dapat keliru.

Tetapi di lubuk hati kita tetap ada suatu keterarahan mutlak pada yang baik dan benar yang justru kira rasakan apabila berhadapan dengan situasi konkret yang bermasalah. Keterarahan itulah yang dapat disebut *hati nurani*. Hati nurani tidak pernah diam. Begitu kita harus mengambil keputusan, keterarahan itu kita "dengar" sebagai suara hati yang mengharuskan kita memilih yang baik dan benar dan bukan kebalikannya.[53]

Kita dapat merumuskan pertimbangan itu sebagai berikut: *Suara hati berakar* dalam *hati nurani*. *Hati nurani* adalah keterarahan hati manusia ke yang baik, jujur, adil, jadi kepada nilai moral. *Hati nurani* adalah kesadaran mendasar yang menjadi latar belakang segenap sikap yang kita ambil, bahwa kapan pun, bagaimana pun; dalam situasi apa pun *kita harus memilih yang baik dan bukan yang jahat, yang jujur dan bukan yang tak jujur; yang adil dan bukan yang tidak adil*, kita harus *bersikap setia dan bukan tak setia* dan seterusnya. Kesadaran ini sama sekali tak tergoyahkan, kesadaran ini bersifat *mutlak*. Yang mungkin hanyalah bahwa orang menutup-nutupi hati nuraninya sehingga suaranya lama kelamaan menjadi lemah.

[53] Dalam bahasa Indonesia kita dapat membedakan antara suara hati dan hati nurani, perbedaan mana tidak terungkap dalam bahasa-bahasa Barat. Padahal Thomas Aquinas sudah memembedakannya (lih. Magnis-Suseno 1997, ... Bagi Thomas, *synteresis* adalah pengetahuan intuitif tentang prinsip-prinsip moral, sedangkan *conscientia* adalah penerapan prinsip-prinsip itu pada kasus konkret). *Hati nurani* adalah keterarahan hati pada yang baik, jujur, adil, setia, dst., *suara hati* adalah *tanggapan hati nurani* terhadap tantangan situasi di mana kita harus menentukan tindakan, misalnya mengambil uang korupsi atau tidak. Jadi *hati nurani* adalah keterarahan *mutlak* hati pada Yang Baik, *suara hati* adalah kesadaran akan kewajiban *konkret tertentu*.

Sebagai *rangkuman*: Suara hati berakar dalam hati nurani, yaitu dalam keterarahan mutlak manusia pada yang baik dan bermoral. Hati nurani adalah kesadaran mendalam yang menyertai segala tindak-tanduk manusia bahwa daripadanya dituntut memilih yang baik dan bermoral. Sedangkan tentang *apa* yang baik dan bermoral, manusia harus memakai pertimbangan nalar dan oleh karena itu bisa juga keliru dan selalu harus mau belajar.

4. Dari mana tuntutan hati nurani?

Kita telah memastikan data dasar: Adanya hati nurani sebagai *kesadaran langsung* manusia bahwa ia berada di bawah kewajiban mutlak untuk selalu memilih yang baik dan benar dan menolak kebalikannya. Dari kewajiban itu ia tidak dapat mengelak dengan pertimbangan apa pun. Apa yang memang wajib moral, tetap membebani saya sebagai kewajiban entah saya mau atau tidak mau, senang atau menderita, beruntung daripadanya atau malah rugi. Maka timbul pertanyaan: Dari mana kewajiban mutlak itu.

Kiranya cukup jelas, bahwa ada dua jawaban yang *tidak* dapat dipertahankan. *Pertama*, kemutlakan kewajiban moral tidak mungkin berasal dari sebuah realitas di luar manusia, entah alam, entah orang lain, entah masyarakat. Mengapa? Karena tuntutan apa pun dari luar justru selalu masih dipertanyakan oleh suara hati, apakah memang sesuai atau tidak dengan hati nurani. Terhadap tuntutan apa pun dari luar suara hati menyuarakan bahwa tuntutan itu hanyalah mengikat sejauh tidak bertentangan dengan apa yang baik, jujur, adil, dsb. Jadi segala tuntutan dari luar kita selalu sudah kalah terhadap suara hati.

Kedua, apakah kewajiban itu kita tetapkan sendiri? Kadang-kadang otonomi moral – yang begitu ditegaskan oleh Immanuel Kant – dipahami demikian. Tetapi bukan itulah maksud Kant. Dan sudah jelas juga bahwa tidak mungkin orang mewajibkan diri sendiri dengan mutlak. Mengapa? Karena kalau ia dapat mewajibkan diri, ia juga dapat menca-

but pewajiban itu. Sama seperti DPR dapat membuat undang-undang dan dapat juga mencabut kembali undang-undang itu. Mau mewajibkan diri secara mutlak adalah *nonsense*.

5. Hati nurani dan realitas transenden

Tambahan pula, apabila kita memperhatikan apa yang ada dalam kesadaran moral kita, maka kelihatan dengan cukup jelas bahwa kita *berhadapan* dengan tuntutan mutlak itu. Kita sendiri justru sering mau lari daripadanya, mau menghindar. Pak Setyo barangkali ingin melakukan korupsi itu. Tetapi suara hatinya tetap menegur bahwa korupsi itu wajib ditolak. Kita malah sering tidak mengikuti tuntutan suara hati – akan tetapi *langsung* kita sadar bahwa kita bersalah. Kita bisa saja tidak melakukan apa yang diwajibkan oleh suara hati, tetapi kita tetap tidak lepas dari kewajiban itu (sama seperti orang bisa saja tidak membayar kembali hutangnya, tetapi ia tetap berhutang). Leahy [1993, 112] menunjukkan bahwa terhadap nilai-nilai alami kita dapat saja menghindar, tetapi terhadap nilai-nilai moral kalau pun kita mau menghindar, kita tetap tidak bisa menghindar. Seakan-akan kewajiban moral tidak peduli apakah kita senang dengannya atau tidak, mau lari daripadanya atau tidak. Karena itu, sesudah kita melanggar suara hati dalam perbuatan tidak bermoral, kita merasa bersalah dan malu, pun pula apabila tidak ada orang lain yang tahu.

Jadi suara hati kita sadari sebagai suara yang *kita hadapi*, yang berhadapan dengan kita. Suara itu dari luar kita, dari luar lingkungan kita, dari luar dunia. Suara itu *transenden*. Suara itu mutlak karena melampaui segala apa dan karena itu oleh segala apa pun tidak dapat digoncangkan. Dalam suara hati kita berhadapan dengan realitas transenden.

6. Mutlak dan personal

Mari kita sekarang melihat dengan lebih rinci lagi bagaimana realitas transenden itu menyatakan diri dalam hati nurani. Realitas itu *transenden*,

mengatasi segala apa, dan *mutlak*, tidak tersingkirkan oleh sesuatu apa pun. Tetapi yang khas bagi realitas transenden mutlak itu adalah bahwa ia seakan-akan *memanggil* dan *menuntut*. Kita merasa *berkewajiban* terhadapnya, mirip kalau kita berkewajiban terhadap seseorang (misalnya berkewajiban membalas budi). Apabila kita mengelak dari tuntutannya, kita merasa malu dan bersalah.

Tetapi yang bisa *memanggil* dan *menuntut*, terhadapnya kita bisa merasa *malu* dan *bersalah* hanyalah realitas yang *personal*. Terhadap binatang dan benda tak mungkin kita merasa malu. Kita hanya bisa merasa malu terhadap realitas yang *tahu* dan *memperhatikan*, dan yang *baik* (karena terhadap bajingan kita tidak merasa malu maupun bersalah apabila kita mencuranginya). Kita menyadarinya juga sebagai *suci*, artinya sebagai *kehendak* yang mutlak menolak yang tidak benar. Jadi sebagai pusat berpengetahuan, yang memperhatikan, yang suci-baik seluruhnya, yang meminati kita sehingga apabila kita memilih yang tidak benar, kita spontan, dalam suara hati, merasa malu. Realitas mutlak, personal, trasenden dan suci itulah yang kita sebut Allah. Maka kiranya kesadaran moral adalah tempat komunikasi asali manusia dengan Yang Ilahi, tempat di mana terjadi "koneksi" paling dasar ke Allah.

Memang, suara hati jangan dikatakan *merupakan* suara Allah. Suara hati adalah suara lubuk hati kita sendiri, namun lubuk hati yang berhadapan dengan realitas mutlak personal dan suci itu dan karena itu menilai segenap tantangan yang dihadapinya dari sudut Allah, artinya dari sudut benar dan tidak benar. Dalam pengalaman ini pun Yang Ilahi tidak menjadi *objek* pengetahuan kita (dan karena itu implikasi suara hati ini, jadi bahwa suara hati menunjuk pada Allah, dapat saja disangkal orang yang secara nalar atau emosional tertutup terhadap Tuhan). Kita tidak *melihat* Yang Ilahi dalam hati, tetapi kita *menyadarinya*, yaitu dalam keseriusan mutlak setiap tantangan moral.

Di sini saya ingin menunjuk pada Émmanuel Lévinas (1906-1995, lih. Magnis-Suseno 2000, 87-110). Émmanuel Lévinas menunjukkan bahwa pengalaman dasar manusia adalah pertemuan dengan orang lain. Dalam pertemuan itu kita sadar bahwa kita langsung *bertanggungjawab total* atas keselamatannya. *Langsung* dalam arti bahwa tanggungjawab itu membebani kita *mendahului* komunikasi eksplisit kita dengan orang itu. Pengalaman dasar itu bersifat etis. Menurut Lévinas moralitas adalah pengalaman paling dasar manusia. Lévinas selanjutnya menunjukkan bahwa dalam pengalaman dasar itu – pengalaman tanggungjawab mutlak saya terhadap orang yang bertemu dengan saya – sinar kesucian Yang Ilahi ikut terlihat. Di situ Lévinas, dalam analisa eksistensial-fenomenologis paling dasariah, menunjukkan bahwa pengalaman moral adalah titik tolak segala kesadaran, sikap dan dimensi penghayatan manusia, dan bahwa pengalaman dasariah itu sekaligus merupakan kesadaran akan adanya Yang Ilahi di belakangnya.

BAB 8

Tuhan dan dunia

Pengantar

Sesudah kita menelusuri jalan-jalan ke Yang Ilahi, kita sekarang mencoba menjajagi apa yang dapat ditemukan filsafat tentang hubungan antara Yang Ilahi dan dunia. Berikut ini kita membicarakan lima hal. Pertama kita bertanya apa yang dapat *dikatakan* tentang Tuhan. Kedua, kita mencari tahu rumusan tepat tentang *hubungan antara Yang Ilahi dan dunia.* Ketiga kita secara khusus membicarakan hal *penciptaan.* Keempat kita mempertanyakan implikasi kenyataan bahwa manusia diciptakan oleh Tuhan bagi identitasnya, khususnya bagi *kebebasannya.* Dan kita akhiri penjelajahan nalar ini dengan masalah yangmuncul dari kenyataan bahwa dalam dunia kita ditemukan begitu banyak kejahatan dan penderitaan.

I. Bagaimana bicara tentang Tuhan?

1. Masalah

Sejak Wittgenstein kejujuran intelektual menuntut bahwa "tentang apa yang tidak dapat diperkatakan, orang harus diam." Akan tetapi filsafat tidak pernah mengikuti dekrit itu. Filsafat selalu berusaha untuk mengungkapkan apa yang tidak dapat diperkatakan. Hanya dengan berani membicarakan apa yang dianggap di luar wewenangnya,

filsafat bisa maju. Namun benar juga bahwa usaha untuk memperluas jangkauan bahasa kita hanyalah sah kalau dilakukan dengan sadar dan bukan dengan seenaknya.

Hal itu khususnya berlaku bagi wacana tentang Tuhan. Dalam agama-agama orang banyak bicara tentang Tuhan. Dikatakan bahwa Tuhan itu baik, bijaksana, berbelaskasihan, adil, dsb., bahwa Ia menghendaki ini atau itu, bahwa Ia akan mengganjari perbuatan baik dan menghukum yang buruk. Orang dapat memperoleh kesan bahwa tidak ada masalah. Akan tetapi, apa arti kata "baik", "bijakasana", dst., dan apa arti "mengganjari" dan "menghukum" hanya kita ketahui dari lingkup hidup kita sendiri. Padahal Tuhan itu sudah jelas lain daripada kita, karena Ia bukan sebuah benda di dunia, melainkan dasar dunia dengan segala isinya. Secara lebih abstrak kesulitan wacana tentang Tuhan dapat dirumuskan sebagai berikut: "Semua istilah kita sebenarnya tidak cocok untuk diterapkan pada Tuhan. Karena semua istilah itu memperoleh arti mereka dari pengalaman kenyataan terbatas (inderawi), istilah-istilah itu tidak mampu untuk menandai yang mutlak dan yang tak terbatas" [Weissmahr 102]. Atau menurut Kant: "Cita-cita akal budi diproyeksikan melebihi batas-batas pengalaman yang mungkin, hal mana tidak menghasilkan pengetahuan, melainkan suatu kesan transendental palsu" [ib.]. Dengan lain kata: Apabila semua istilah yang kita pergunakan berasal dari pengalaman, padahal pengalaman kita bersifat inderawi, bagaimana kita bisa bicara tentang Allah yang secara prinsipiil tidak bersifat inderawi? Bagaimana kita dapat menerapkan istilah-istilah yang berasal dari alam inderawi dan terbatas pada realitas yang murni rohani dan tidak terbatas? Itulah masalah yang kita hadapi dalam bagian ini.[54]

[54] Saya mendasarkan diri pada Weissmahr 1983, 101-111; bdk. juga Leahy 1994, 173-182.

2. Bahasa dialektis tentang Tuhan

Kita bertolak dari dua pengandaian. *Pertama*, Tuhan itu *bukan salah satu objek* di antara objek-objek lain. Tidak ada pengalaman tentang Tuhan yang berdasarkan sebuah *pengamatan*. Semua pengamatan bersifat inderawi (baik indera luar maupun indera batin), padahal Tuhan bukan realitas inderawi. Hal mana tidak berarti bahwa tidak ada pengalaman tentang Tuhan. Pengalaman tentang Tuhan adalah *transendental*, artinya, Tuhan dialami sebagai syarat kemungkinan semua pengetahuan dan penghendakan manusia, tepatnya sebagai *cakrawala* di dalamnya penangkapan semua objek pengetahuan dan objek kehendak selalu sudah terjadi. Tak ada penangkapan objek yang tidak terjadi dalam cakrawala itu. Namun, *kedua*, bahasa kita diarahkan pada objek-objek inderawi, dan, sebagaimana diperlihatkan Kant, menangkap segala apa yang ditangkap dalam kerangka acuan ruang dan waktu.

Dari kenyataan ini harus ditarik kesimpulan, bahwa bahasa kita tentang Tuhan kurang memadai. Di satu pihak kita harus bicara tentang Tuhan, di lain pihak bahasa yang tersedia dibentuk dalam kerangka acuan dimensi ruang dan waktu. Jadi kita harus bicara tentang Tuhan dalam sebuah bahasa yang secara prinsipiil tidak memadai. Itulah latar belakang, mengapa kita harus memakai *bahasa* yang *dialektis* kalau mau bicara tentang Tuhan. Itu berarti: Bicara tentang Tuhan harus melalui tiga "jalan": (1) Kita menyatakan sesuatu, (2) kita menyangkal apa yang dinyatakan itu, (3) kita betulkan pernyataan itu [lih. Weissmahr 106s.].

(1) *Jalan penyataan*: Tentang Tuhan kita boleh, bahkan harus, menyatakan segala apa yang kita temukan dalam dunia sebagai nilai. Misalnya bahwa Tuhan itu baik, adil, kuasa, tahu, menghendaki, memperhatikan, menyebabkan. Mengapa kita boleh menyatakannya? Kalau Tuhan adalah dasar segala-galanya, yaitu *realitas mutlak personal* yang menjadi dasar segala yang ada di dunia, maka tidak mungkin ada kemampuan maupun kepositifan apa pun di dunia yang tidak juga dimiliki oleh Tuhan.

(2) *Jalan penyangkalan*: Dari apa yang kita nyatakan tentang Tuhan, segala apa yang tidak sesuai dengan keluhuranNya harus disangkal. Ada

tiga hal yang perlu disangkal tentang Tuhan. *Pertama*, segala apa yang dalam dunia dirasakan sebagai jelek, kurang sempurna, tidak baik harus langsung disangkal tentang Tuhan. Misalnya kita menyatakan: Tuhan *tidak* iri hati, Tuhan *tidak* buta, Tuhan *tidak* tak tahu. *Kedua*, dari Tuhan harus disangkal segala sifat yang pada dirinya sendiri bersifat terbatas, jadi yang akan membatasi kesempurnaan Tuhan. Misalnya kita tidak dapat mengatakan bahwa Tuhan memiliki tubuh, bahwa Tuhan tumbuh dan berkembang, bahwa Tuhan belajar. *Ketiga*, juga semua hal yang memang dapat kita nyatakan tentang Tuhan, seperti nomor di (1) di atas, tidak dapat dinyatakan begitu saja, melainkan selalu harus ditambah penyangkalan: *"tetapi bukan seperti pada manusia,"* atau *"bukan seperti di alam raya"*. Tuhan itu hidup, tetapi bukan seperti organisme (yang tumbuh dan berkembang), Tuhan tahu, tetapi bukan seperti kita manusia, Tuhan ada, tetapi bukan secara spasial dan temporal seperti kita, Tuhan adil, tetapi bukan menurut keadilan kita. Ini memang sangat penting: Tentang Tuhan kita tidak pernah bisa bicara murni secara *afirmatif*, melainkan selalu juga dengan cara *menyangkal*. Karena keterbatasan bahasa, setiap *pernyataan* tentang Tuhan selalu harus disertai suatu *penyangkalan*. Itulah *via negativa*, "jalan penyangkalan", yaitu wacana tentang Tuhan yang *menyangkal* Tuhan itu *bukan* ini dan *bukan* itu, dan kalau kita mengatakan bahwa Tuhan begini atau begitu, kita selalu harus menambah "tetapi bukan begini" dan "bukan begitu".

(3) *Jalan transendensi* atau *pelampauan*: Dengan memahami apa yang kita nyatakan tentang Tuhan selalu melalui penyangkalan, bahasa kita dapat *melampaui* unsur keterbatasan yang kalau dinyatakan tentang Tuhan akan membuatnya tidak benar. Kita mencapai *paham-paham murni* [Leahy 1994, 179]. "Murni" karena tidak lagi tercampur dengan segala macam ketidaksempurnaan yang hakiki bagi sifat-sifat itu dalam dimensi pengada terbatas. Jadi sifat-sifat – kecuali sifat-sifat yang perlu langsung disangkal pada Tuhan karena memang secara hakiki mengandung keterbatasan – sekarang dinyatakan *dalam kesempurnaannya*, dalam *kepositifannya*, dengan lepas dari segala keterbatasan, kejelekan,

dan ketidaksempurnaan yang niscaya melekat pada sifat-sifat itu kalau kita bertemu dengannya di alam ciptaan. Dialektika tiga langkah itu bukan sesuatu yang semata-mata dalam konsep atau kata saja,[35] melainkan ada pengertian sungguh-sungguh. Dari mana pengertian itu? Seperti sudah kita lihat, kita mempunyai pengalaman atau *kesadaran* tentang Yang Mutlak Personal secara transendental, kita menangkapnya bukan sebagai objek, melainkan *dalam* menangkap objek-objek.

Di sini kita kembali sebentar ke kritik Rasionalisme Kritis (*trilema Münchhausen* Hans Albert dan *perumpamaan tukang kebon* Antony Flew). Pemastian sebuah hipotesa melalui falsifikasi berdasarkan *dedukasi* yang hanya berlaku di antara objek-objek. Tetapi Tuhan – yang memang tidak dapat difalsifikasi dari pengalaman tertentu apa pun – bukan sebuah objek, melainkan sebuah dimensi *di dalam* penangkapan setiap objek. Tuhan *tidak disimpulkan*, melainkan *ditunjuk*. Tidak diklaim bahwa Tuhan dibuktikan. Yang diklaim adalah bahwa siapa yang mau ikut di jalan, dapat melihat titik persentuhan pengalaman dengan Tuhan.

3. Bahasa analogi

Dengan demikian kata-kata yang kita pakai dalam bicara tentang Tuhan tidak mempunyai arti yang sama, tetapi juga bukan arti yang sama sekali berbeda, dari arti yang dimiliki kata-kata itu dalam penggunaan sehari-hari. Tuhan *bukan* adil seperti manusia maunya. Dalam bahasa filsafat dikatakan bahwa bahasa yang kita pakai bagi Tuhan *tidak* dipakai secara *univok*, juga tidak secara *ekuivok*, melainkan secara analog. "Segala apa yang kita katakan tentang Allah dalam bahasa manusia mempunyai arti analog" [Weissmahr 1983, 108]. "Univok" berarti "dalam arti yang sama" seperti di dunia pengalaman kita. "Ekuivok" berarti bahwa, mes-

[35] Contoh suatu pengertian dialektis murni konseptual adalah angka-angka *minus*, misalnya "-1"; kita tahu apa yang dimaksud, tetapi tidak dapat "membayangkan" apa itu "-1".

kipun kata itu sama, namun artinya sama sekali berbeda. Jadi kalau kita mengatakan bahwa Tuhan itu "adil", itu tidak berarti bahwa itu sama dengan keadilan yang kita bayangkan ("jalan penyangkalan"). Tetapi juga tidak berarti bahwa kata "adil" mempunyai arti sama sekali lain (karena kalau demikian, maka mengatakan bahwa "Tuhan itu adil" tidak akan mempunyai arti apa pun). Analog berarti, tidak sama sekali berlainan, tetapi juga tidak sama, melainkan melampaui kita (tiga jalan tadi). Begitu semua kata yang kita kenakan pada Allah harus dimengerti secara *analog*: Kesaan, kebaikan, keadilan, kebijaksanaan Tuhan, dst.

Dasar analogi itu adalah kenyataan bahwa semua pengada bersatu dalam kemengadaan[56], meskipun dengan cara, dan menurut ciri, mereka masing-masing. Analogi kemengadaan semua pengada berdasar dalam "kenyataan dasar bahwa segala apa yang ada dalam arti apa pun, bersatu di dalam apa yang membedakannya dari yang lain" [Weissmahr 1983, 109].

4. Catatan tentang simbol

Sampai sekarang kita bicara tentang *konsep abstrak*, di mana lantas muncul pertanyaan bagaimana konsep itu dapat mengena pada Tuhan. Tetapi masih ada bahasa lain yang jauh lebih bermakna. Weissmahr menunjukkan hal itu dengan contoh beberapa ayat dari mazmur nr. 35 (1-3):

"*Berbantablah*, Tuhan, melawan orang yang berbantah dengan aku, *berperanglah* melawan orang yang berperang melawan aku! *Peganglah perisai* dan *senjata, bangunlah* menolong aku, *cabutlah tombak* dan *kapak* menghadapi orang-orang yang mengejar aku; *katakanlah* kepada jiwaku: 'Akulah keselamatanmu!'"

[56] Mengikuti Bakker 1992, saya menerjemahkan kata Latin "*to esse*" (Jerman: "*Das Sein*", Inggris, kurang tepat: "*Being*") dengan kemengadaan untuk menegaskan bahwa dalam filsafat Thomas Aquinas "*esse*" merupakan tindakan, lih. catatan nr. 40.

Kata-kata yang seakan-akan sama sekali tidak mungkin diterapkan pada Allah saya ketik miring. Yang menarik bahwa sang pemazmur sama sekali tidak kelihatan canggung menyatakan hal-hal itu tentang Tuhan. Tentunya demikian karena maksudnya bukan bahwa kata-kata itu merupakan deskripsi harafiah kenyataan yang mau diungkapkan. Yang dipakai oleh sang pemazmur adalah *bahasa simbol.*

Bahasa simbol jauh melampaui pemakaian konsep-konsep abstrak untuk mengungkapkan pengalaman tentang Tuhan. "Kegiatan akal budi manusia yang pertama menurut waktu dan kodratnya bukanlah pengetahuan abstrak-konseptual, melainkan pengalaman realitas masing-masing secara konkret di mana terdapat apa yang dapat ditangkap melalui pancaindera dan apa yang ditangkap melalui pemikiran, yang umum dan yang individual, yang benar dan yang bernilai, yang rasional dan yang emosional, subjektivitas dan objektivitas menurut kekhasan masing-masing, tetapi dalam saling keterjalinan" [Weissmahr 1983, 110]. Menurut Weissmahr kita memakai simbol karena dalam simbol terdapat kesatuan erat antara pengetahuan inderawi dan pengetahuan rasio dan akal budi [ib.].

Simbol adalah tanda yang mengungkapkan sesuatu yang tidak terungkap langsung, yang tidak langsung tertangkap secara inderawi. Simbol dalam arti sebenarnya adalah tanda yang bukannya mewakilkan apa yang dimaksud, melainkan di dalamnya apa yang dimaksud hadir. Orang juga sekaligus sadar bahwa apa yang disimbolkan itu melampaui simbol itu. Maka, simbol adalah cara paling tepat untuk membahasakan Yang Ilahi (dan bahasa agama-agama penuh simbol; maka jangan membersihkan bahasa religius dari simbol-simbol karena dengan demikian bahasa religius justru akan kehilangan kekayaannya yang paling besar, yaitu kemampuan untuk mengungkapkan kehadiran Yang Ilahi).

Tentu kita harus berhati-hati dalam memakai simbol. Berlebihan memakai simbol bisa menjadi omong kosong. Bahasa simbol hanya mempunyai arti dalam sebuah komunitas yang bersama-sama menghayati pengalaman akan Yang Ilahi.

II. Transendensi dan Imanensi Tuhan

Sesudah kita melihat bagaimana kita dapat *bicara* tentang Yang Ilahi, sekarang kita mencoba menjajagi *apa* yang dapat dikatakan filsafat tentang hubungan antara Yang Ilahi dan dunia. Dalam langkah pertama kita akan membicarakan kesatuan antara transendensi dan imanensi Yang Ilahi, lalu kita membicarakan beberapa cara hubungan itu dirumuskan, yaitu monisme dan panteisme, dualisme dan politeisme, yang diakhiri dengan refleksi lebih mendalam tentang hubungan antara Tuhan dan dunia [untuk bagian ini lih. Weissmahr 1983, 112-129].

1. Kesatuan transendensi dan imanensi

Kita bertolak dari hasil-hasil refleksi atas jalan-jalan ke Tuhan. Jalan-jalan ini menunjukkan bahwa apa yang kita alami dalam hidup sehari-hari tidak dapat dijelaskan kecuali kita menerima adanya suatu realitas yang *mutlak*, *transenden*, dan *personal*. Atau, lebih tepat, *di dalam* pelbagai kesadaran sehari-hari – kita menyatakan sesuatu, kita memilih antara dua alternatif, hidup kita terasa bermakna, hati nurani menyatakan diri – termuat kesadaran akan realitas yang *mutlak*, *transenden*, dan *personal*. *Mutlak* bukan hanya karena memang harus ada realitas mutlak (tidak mungkin segala apa yang ada bersifat relatif atau berdasarkan sebuah realitas yang lain yang lagi berdasarkan realitas yang lain, dst.). Melainkan pengalaman-pengalaman itu sendiri memuat unsur mutlak. *Transenden*, karena dalam kita menyatakan sesuatu, memilih sesuatu, merasakan suatu makna dan mendengar suara hati kita nyata-nyata mengacu pada sesuatu yang melampaui segala realitas dunia pengalaman kita yang terbatas. Dan memang, kemutlakan tidak ditemukan di antara objek-objek pengalaman, jadi dengan sendirinya harus bersifat transenden. Ciri *personal* realitas yang diacu terutama muncul dalam pengalaman makna eksistensi kita dan dalam kesadaran akan hati nurani. Hidup terasa bermakna karena ada realitas transenden yang secara mutlak

membenarkan dan *meminati* kita. Hati nurani menyaksikan adanya yang *menuntut* agar kita tanpa kecuali memilih yang baik. Refleksi belakangan akan membenarkan, atau: menjelaskan, apa yang termuat dalam pengalaman itu: Bahwa memang tidak bisa tidak ada Yang Mutlak *di belakang* realitas alami dan sosial dunia pengalaman kita, bahwa Yang Mutlak mesti *transenden*, dan bahwa tidak mungkin realitas mutlak transenden itu tidak memiliki realitas dalam bentuk tertinggi yang ada di dunia pengalaman kita, yaitu realitas personal.

Sekarang kita bertanya tentang bagaimana *realitas mutlak transenden personal* itu berhubungan dengan dunia. Jawaban pertama adalah bahwa hubungannya memang *transenden*. Transendensi yang kita sadari sekarang dapat kita *mengerti* sebagai berikut: Realitas Mutlak melampaui dunia, Dia berbeda sama sekali daripadanya, eksistensiNya sedikit pun tidak tergantung dari apakah ada dunia atau tidak, Ia memiliki kepenuhan kekayaan kemengadaan, Ia *tak terbatas*, jadi *tak terhingga*. Ia tidak identik dengan alam raya, Ia ada entah ada alam raya, entah tidak ada. Ia *melampaui* apa pun di dunia pengalaman kita.

Akan tetapi, dan inilah langkah amat penting untuk dipahami, Yang Ilahi mutlak dan transenden itu sekaligus juga *immanen* dalam dunia. Artinya, Yang Ilahi ada di mana-mana dalam dunia, Ia meresapi apa pun yang ada, tak ada tempat di dunia di mana Yang Ilahi tidak ada. Hal itu berarti: Yang Ilahi dibedakan dari dunia *bukan* seperti dua benda, atau dua objek, dibedakan satu dari yang lain. Kita memang sudah melihat bahwa Tuhan itu jangan dipahami sebagai salah satu *objek* di antara objek-objek lain. Mengapa Yang Ilahi itu imanen dan bukan hanya transenden terhadap dunia? Karena dunia sebagai *realitas tidak mutlak* seluruhnya tergantung dari, atau: berdasarkan pada, Yang Mutlak. Jadi unsur apa pun dalam dunia hanya bisa ada karena ada Yang Ilahi yang menunjangnya.

Maka, transendensi dan imanensi Yang Ilahi selalu bersamaan. *Karena* Yang Ilahi sama sekali transenden, Yang Ilahi juga sama sekali imanen. Dalam bahasa sederhana: Tuhan itu, sebagai YangTransenden,

di mana-mana *tidak ada,* dan sekaligus, sebagai Yang Imanen, *di mana-mana ada.* Di dataran objek – yang bagi kita selalu dibuka oleh pancaindera – kita percuma akan mencari Yang Ilahi; di mana pun kita mencarinya kita tidak akan menemukannya. Kejadian apa pun di dunia dapat, dan memang harus dapat, dijelaskan menurut faktor-faktor duniawi. Tetapi apabila kita mencari syarat-syarat kemungkinan kita berada dan bergiat dalam dunia, kita dapat menyadari atau merasakan kehadiran Yang Ilahi *di mana-mana* (segi-segi yang diangkat dalam jalan-jalan ke Tuhan dalam bab tujuh hanyalah segi-segi di mana adanya Yang Ilahi sangat mencolok; akan tetapi sebenarnya setiap kejadian tidak mungkin kecuali ada Yang Ilahi). Maka, dengan melebihi filsafat, dapat dikatakan bahwa orang beriman dapat *menemukan Tuhan dalam segala-galanya.*

Saya rangkum: Realitas mutlak yang telah ditemukan dalam mengikuti pelbagai "jalan ke Yang Ilahi" bersifat baik *transenden* maupun *imanen* terhadap dunia kita. Yang Ilahi itu di mana pun tidak dapat ditemukan sebagai salah satu objek atau salah satu unsur, akan tetapi di mana pun Ia dapat ditemukan sebagai dasarnya.

2. Monisme, dualisme, dan politeisme

Dengan demikian kita dapat membahas pelbagai cara manusia membayangkan hubungan dunia dan dirinya sendiri dengan Yang Ilahi, sebagaimana telah kita lihat dalam bab II di atas. Di mana penghayatan terhadap Yang Ilahi dalam agama-agama aseli tidak perlu kita tanggapi, karena tanggapan dapat dikembangkan dari tanggapan terhadap tiga pola yang akan dibicarakan berikut ini.

a. Monisme dan Panteisme

Monisme adalah keyakinan, bukan hanya bahwa segala yang ada merupakan suatu kesatuan, melainkan pada pada akhirnya segala-galanya *adalah satu* dan segenap kemajemukan atau berupa khayalan kosong *(maya)* atau perkembangan atau *emanasi* dari zat yang satu itu. Monisme

berdasarkan kesadaran filosofis bahwa pada akhirnya realitas harus merupakan kesatuan (karena seandainya bukan kesatuan, kita pun tidak dapat mengetahui sesuatu tentang realitas di luar yang kita huni sendiri; bahwa kita bisa mengetahui semuanya, berarti ada kesatuan dalam semuanya itu).

Ada monisme yang hanya mengakui *materi*. Itulah *materialisme* yang dengan sendirinya merupakan *ateisme*. Kalau memang materi merupakan realitas dasar tentu tidak mungkin ada Yang Ilahi. Bentuk religius monisme adalah ***panteisme***. Panteisme melihat Yang Ilahi bersemayam dalam segala-galanya. Alam raya dipenuhi dengan Yang Ilahi dan semua kekuatan, baik alami maupun di antara manusia, merupakan penyataan diri Yang Ilahi. Jadi panteisme sangat menegaskan *imanensi* Yang Ilahi.

Ada dua perbedaan tajam antara panteisme dan paham Tuhan yang transenden. Pertama, menurut panteisme *dunia tidak dapat dipikirkan tanpa Yang Ilahi*, namun *Yang Ilahi pun tidak dapat dipikirkan tanpa dunia.* Sedangkan menurut paham transendensi Yang Ilahi kalimat pertama adalah betul, tetapi yang kedua tidak. Bahwa Yang Ilahi itu transenden berarti bahwa Yang Ilahi bisa ada dan bisa dipikirkan tanpa dunia. Yang kedua: Implikasi anggapan panteisme bahwa Yang Ilahi dan dunia saling meresapi adalah bahwa Yang Ilahi *tidak* dipahami secara *personal.* Yang Ilahi merupakan *substansi*, tetapi *bukan persona* atau *subjek.* Hal itu diuraikan dengan paling jernih oleh *Spinoza* (filosof besar Yahudi yang hidup di Amsterdam 1632-1677) yang monismenya diringkas dalam kata *"deus sive natura"* ("Allah atau alam", maksudnya, dua-duanya sama artinya, terserah paham mana yang mau dipakai).

Dengan demikian, panteisme menunjukkan kepekaan tinggi terhadap kehadiran Yang Ilahi dalam dunia. Pengalaman-pengalaman yang di sini dirintis sebagai "jalan-jalan ke Yang Ilahi" dalam panteisme dihayati secara intensif sebagai *imanensi* Yang Ilahi dalam seluruh alam raya. Tetapi panteisme tidak menembus sampai ke sifat personal Yang Ilahi dan karena itu juga tidak menjamin transendensinya. Karena itu, panteisme juga sulit memakai kata "Tuhan". Tetapi dengan tidak mem-

perhatikan transendensi, kemutlakan Yang Ilahi terancam. Yang Ilahi sendiri menjadi sesuatu yang berkembang atau beremanasi. Sedangkan kalau realitas majemuk dunia dianggap *maya* saja – untuk menghindar dari paham *perkembangan* atau emanensi Yang Ilahi, – maka realitas dunia dan manusia tidak lagi terjamin. Dengan Yang Ilahi menjadi semacam jiwa alam raya, cirinya sebagai persona tidak dilihat, hal mana berakibat bahwa ciri manusia sebagai persona pun tidak dapat dijamin. Kalau dasar segala-galanya tidak personal, individualitas masing-masing orang hanyalah sesuatu yang sementara, yang dalam kematian larut dalam alam raya Ilahi itu. Ternyata sistem-sistem panteis tidak mengenal paham keabadian individual sebagaimana khas bagi agama-agama dengan paham ketuhanan yang transenden. Kalau dalam agama-agama monoteis individu sesudah kematian *meneruskan* eksistensi personalnya – ia secara personal dituntut pertanggungjawaban oleh Allah – maka individu dalam kerangka paham monistik akhirnya larut dalam *samudera* numinus alam raya atau ia kembali menyatu total dalam zat Ilahi, di mana identitas pribadi larut juga.

Uraian ini dapat dirangkum sbb.: Panteisme tidak dapat menampung transendensi dan ciri personal Yang Ilahi, dengan demikian ketaktergantungan Yang Ilahi terancam, Yang Ilahi terlibat dalam *proses* suatu perkembangan, artinya, ada perubahan padanya, dan individualitas manusia hanyalah unsur sementara yang akan larut dalam samodra alam raya Ilahi itu.

b. Dualisme

Dualisme sebagaimana dianut oleh agama Parsi dan Manikeisme berasal dari penghayatan lain terhadap Yang Ilahi, yaitu penghayatan terhadap adanya penderitaan dan kejahatan di alam raya yang oleh Panteisme sulit dijelaskan. Yang baik dan yang jahat berhadapan dalam perang abadi. Masalah kejahatan masih akan dibicarakan. Namun satu kelemahan dualisme kelihatan dengan jelas: Dualisme sulit mempertahankan kemutlakan Yang Ilahi. Apabila Yang Ilahi ternyata berupa dua prinsip,

dua prinsip itu saling mempersyaratkan. Masing-masing bersifat relatif, maka dua-duanya juga relatif. Pandangan dualistik juga tidak sesuai dengan keyakinan manusia bahwa hidupnya mempunyai makna positif maupun dengan kesadaran akan panggilan moralitas dalam hati nurani. Andaikata hidup manusia terentang antara Yang Baik dan Yang Buruk, ia justru tidak akan meyakini makna positif, melainkan meyakini semacam keterlemparan atau suasana perang dalam dirinya. Begitu juga ia akan merasakan sebuah panggilan ke arah yang jahat hal mana akan membuat *suara hati* kehilangan kejelasannya.

c. Politeisme

Dewa-dewi dalam *politeisme* hampir selalu merupakan kekuatan-kekuatan alam yang dipersonifikasikan, jadi yang dianggap berjiwa dan berkesadaran. Pandangan itu dapat berdasarkan pandangan panteis yang menghayati alam sebagai numinus, lalu pelbagai unsur alam numinus itu dipersonifikasikan. Politeisme juga berkaitan dengan mitos-mitos kuno yang diceriterakan dari generasi ke generasi. Dewa-dewi itu diberi kedudukan tinggi dan tak tersentuh oleh manusia, tetapi oleh mereka yang percaya kepada mereka tidak dihayati sebagai *dasar* segala-galanya. Apabila dasar segala-galanya, termasuk dasar dewa-dewi itu, dilihat dalam satu kekuatan paling dasar, maka itu pun dapat diartikan sebagai panteisme atau semacam monoteisme samar-samar, namun yang tidak sampai ke ciri personal Yang Ilahi itu.

3. Sisipan: Tentang transendensi dan imanensi

Dalam sisipan ini pengertian transendensi dan imanensi mau diperdalam hal mana juga akan membantu untuk membahas hubungan antara Sang Pencipta dan Ciptaan. Masalah transendensi dan imanensi hanyalah uraian dari masalah lebih mendasar, masalah persatuan dan kemajemukan.

a. *Masalah kesatuan dan kemajemukan*

Masalah kesatuan dan kemajemukan merupakan masalah paling dasar segenap metafisika dan karena metafisika – dan etika – merupakan inti filsafat, maka masalah kesatuan dan kemajemukan merupakan masalah inti filsafat.

Apa yang dimaksud dengan kesatuan? Pertama kita harus membedakan antara dua macam kesatuan yang mengikuti Thomas Aquinas[57] dapat disebut "satu pada diri sendiri" *("unum in se")* dan "satu karena keterarahan (ke tujuan yang satu)" *("unum ordinis")*. Yang kedua terdapat apabila beberapa *unum-in-se* terarah pada satu tujuan, misalnya kesatuan sekelompok orang. *Unum ordinis* kita biarkan saja.

Yang primer adalah *unum per se*. Sesuatu merupakan "satu pada dirinya sendiri" apabila sesuatu itu sedemikian bersatu sehingga dapat bertindak sendiri dan bagian-bagiannya hanya dapat ada dan bertindak dalam kesatuan yang satu itu. Manusia dan binatang merupakan "kesatuan pada dirinya sendiri". Kesatuan itu juga disebut "substansial" yang mandiri. Contoh lain adalah sebuah batu atau sebuah sel hidup. Mari kita membandingkan sebuah batu bata dan seorang manusia. Pada duaduanya ada kesatuan maupun kemajemukan. Tetapi kesatuan batu bata sangat lemah: Kalau ia dipatahkan, ia menjadi dua bagian tanpa perubahan dalam kualitas apa pun. Kesatuannya tidak lebih dari semacam kontinuitas ke kiri kanan. Tak ada kesatuan internal sehingga kalau dipatahkan tak terjadi perubahan, kecuali dalam ukuran besarnya.

Lain halnya manusia. Meskipun ada kemajemukan: ada kepala dan ada kaki, ada keterentangan dalam waktu sehingga orang sekali bisa berpikir yang satu dan sekali yang lain, sekali bersikap bertanggungjawab dan sekali ceroboh. Namun kesatuannya tajam sekali, terpusat dalam kesadaran keakuan dengan identitasnya yang terang (dalam orang yang

[57] *Summa Theologiae I*, qu. 39, a.3; dalam edisi berbahasa Latin dan Inggris oleh Eyre&Spottiswood/MacGraw-Hill, jilid 7, London/New York 1976, 108.

secara psikis tidak terganggu). Sehingga manusia tidak bisa dipotong-potong seperti batu bata. Apabila misalnya tangan atau usus buntu dipotong daripadanya, ia tetap utuh dalam identitasnya, namun apabila potongannya melampaui ukuran, ia akan mati. Kalau kita mengambil pohon, atau tetumbuhan lain, kesatuannya tidak sejelas kesatuan binatang, apalagi manusia, namun lebih kuat daripada kesatuan batu. Hal mana memperlihatkan sebuah *hukum metafisik*. Makin tinggi tingkat kemengadaan suatu pengada, makin terang kesatuannya, dan makin rendah tingkat kemengadaannya, makin kabur kesatuannya.

Mari kita sekarang melihat hal persatuan dan perbedaan di antara *dua satuan pengada*. Dua batu bata hanya berbeda secara kuantitatif, tetapi kualitasnya sama. Mengambil yang satu atau yang satunya, atau dipatahkan, lalu diambil bagiannya yang lebih kecil (yang dibutuhkan untuk menyelesaikan pembangunan tembok) tak jadi masalah sama sekali, tak ada perbedaannya. Kita melihat adanya kaitan: Apabila kesatuan internal, dalam hal ini, kesatuan batu bata, rendah, maka perbedaannya dari batu bata lain juga lemah, semata-mata kuantitatif, tidak kualitatif. Maka, dua batu bata bisa juga dipersatukan kembali.

Lain halnya manusia. Perbedaan antara dua orang adalah tajam, bahkan mutlak. Tidak mungkin mereka campur menyatu menjadi satu. Tak mungkin yang satu ditukar dengan yang satunya (meskipun dari sudut fungsi tentu orang yang satu dapat diganti orang yang lain). Setiap orang memiliki identitasnya yang jelas.

Sekarang kita bertanya: Bagaimana dua biji batu bata dan dua orang manusia dapat bersatu? Dua biji batu bata dapat dihubungan dengan semen. Persatuan itu semata-mata lahiriah, dua batu bata itu letaknya menjadi berdampingan. Hanya itu. Kalau kita mengambil dua potongan baja, kemudian dilas dengan bagus menjadi satu, tidak kelihatan lagi bahwa besi itu pernah dua potongan.

Lain halnya dua orang manusia. Kalau mereka didekatkan satu sama lain, mereka tetap dua. Pendekatan fisik sedikit pun tidak mempengaruhi kesatuan dan keutuhan masing-masing. Persatuan paling erat

antara dua orang terjadi dalam *cinta*. Mereka menjadi sedemikian satu sehingga kebutuhan dan kesenangan yang satu menjadi kebutuhan dan kesenangan yang satunya dan sebaliknya. Mereka betul-betul menyatu. Namun dalam persatuan mereka tidak campur-baur, *perbedaan* antara mereka tetap terjaga, artinya, berbeda dengan dua potongan besi tadi, identitas mereka tetap utuh. Cinta itu bukan proses campur menyatu menjadi satu, melainkan dalam mereka menyatu identitas utuh masing-masing tetap terjamin. Bahkan dalam saling memberikan diri identitas mereka masing-masing mencapai puncaknya karena cinta adalah cara tertinggi dan terdalam dua orang dapat saling menerima, saling mengiyakan, dan saling membenarkan dan dengan demikian saling mengkonfirmasikan dalam identitas masing-masing (dalam cinta antara si A dan si B mustahil si B diganti dengan si C: identitas B, dan A, adalah tak tergantikan sedikit pun, sedangkan identitas sebiji batu batu tidak berarti apa pun sehingga yang satu mudah digantikan dengan sebiji lain).

Kita menarik kesimpulan: Makin tinggi tingkat kemengadaan pengada, makin unik dan tak tergantikan identitasnya, jadi makin tinggi kesatuannya, makin jelas perbedaannya dari segenap pengada lain, dan makin tinggi kesatuan antara dua pengada di mana mereka justru mencapai kesatuan dan identitas masing-masing yang paling tinggi. Orang yang dicintai secara personal, maupun mencintai secara personal, memiliki identitas dan keunikan paling tinggi – justru dalam persatuan paling erat dengan yang dicintai. Juga kelihatan betapa orang salah apabila memahami persatuan dalam cinta sebagai semacam pencampuran atau larutnya satu dalam yang satunya: Persatuan mereka adalah dialektis dalam arti bahwa dalam persatuan paling erat (di mana yang satu seakan-akan tidak lagi dapat hidup tanpa yang satunya) identitas dan kekhasan masing-masing justru terjamin dan dimantapkan.[58]

[58] Filsafat Kristiani di sini meneruskan pemikiran tentang hakekat Allah sendiri. Apabila baik identitas maupun non-identitas, baik kesatuan maupun kemajemukan, baik persatuan maupun perbedaan menjadi ciri khas pengada, dan sedemikian rupa hingga makin tinggi

b. Yang Ilahi dan dunia

Paham tepat tentang persatuan dan kemajemukan itu dapat membantu kita untuk memahami transendensi dan imanensi Yang Ilahi terhadap dunia dengan lebih tepat. Yang Ilahi dan alam raya sedikit pun tidak tercampur. Hubungan mereka lebih tepat dipahami menurut pola cinta kasih, dengan satu-satunya perbedaan mendasar bahwa antara dua ini tidak ada keseimbangan sama sekali seperti halnya antara dua insan yang saling cinta.

Itu berarti bahwa Yang Ilahi dan dunia yang total tergantung daripadaNya berbeda dan menyatu dalam arti yang khas. Di satu pihak, Yang Ilahi seluruhnya berbeda dan tak tergantung dari dunia. Itulah arti transendensinya. Tetapi di lain pihak Yang Ilahi seluruhnya meresapi dunia, inilah imanensi. Dalam imanensi itu identitas Yang Ilahi sedikit pun tidak larut dalam alam raya (itulah pandangan *panteisme*), begitu pula identitas dunia sebagai dunia, jadi sebagai realitas *bukan sakral* atau murni duniawi sedikit pun tidak diganggu oleh Yang Ilahi atau diperlemah. Kedekatan Yang Ilahi sedikit pun tidak mengancam atau mengurangi identitas dunia. Oleh karena itu, kehadiran Yang Ilahi juga tidak mengganggu, atau mencampuri, atau mengesampingkan hukum internal dunia (*hukum alam*, lingkaran fungsional psikologis, sosiologis, antropologis, ekonomis, dll. pada manusia dan logika internal *institusi-institusi* seperti *negara, hukum, masyarakat sipil*). Salah satu kesimpulan adalah bahwa dunia memang mempunyai tatanan dan hukumnya sen-

derajat kemengadaan suatu pengada, makin jelas dan utuh dua pasang unsur itu masing-masing mesti terwujud, maka, menurut pemikiran ini, kesatuan hakiki Allah tidak dapat dipikirkan menurut pola sebuah batu sebatang kara, melainkan identitas maupun non-identitas, baik kesatuan maupun kemajemukan, baik persatuan maupun perbedaan mesti merupakan ciri Yang Ilahi sendiri, jadi kesatuan bukan kesatuan mati, melainkan kesatuan hubungan personal Yang Ilahi sendiri. Karena seandainya Yang Ilahi murni identitas tanpa adanya hubungan dialogal dalam cinta, bagaimana mungkin dalam alam ciptaan ada kemajemukan dan cinta kalau di Yang Ilahi tidak ada?

diri – yang seluruhnya karena Yang Ilahi – yang harus diselidiki dengan memakai cara-cara duniawi (jadi ilmu pengetahuan tidak dapat diganti dengan agama).

Adalah Augustinus yang merumuskan kesadaran ini dengan sangat indah: Allah adalah *"intimior intimo meo, superior summo meo"* (Allah lebih dekat dengan diriku daripada aku sendiri, Allah lebih agung daripada segala keagunganku; *Confessiones* III.6.11, dikutip dari Weissmahr 126). Makin besar persatuan, makin besar perbedaan, maka makin *imanen* Yang Ilahi dalam dunia, makin *transenden* juga Yang Ilahi terhadap dunia.

III. Penciptaan

1. Asal usul paham penciptaan

Bagaimana hubungan Allah dengan alam semesta secara lebih terinci? Menurut iman kepercayaan agama-agama samawi, *Allah menciptakan alam semesta.* Artinya, Allah mengadakannya dari ketiadaannya. Adalah menarik bahwa filsafat sendiri tidak pernah sampai ke paham penciptaan. Dalam filsafat yang berkembang dari India alam raya dan manusia dipahami menurut pola monisme dan panteisme, jadi sebagai *emanasi* dari Yang Ilahi. Filsafat Yunani berpendapat bahwa Tuhan *membentuk* alam raya, biasanya tidak langsung, melainkan melalui seorang *demiourgos*, makhluk tertinggi di bawah Tuhan yang diserahi mewujudkan dunia. Tuhan sendiri dianggap terlalu tinggi untuk berurusan dengan dunia. Tetapi "membentuk" berarti membentuk dari materi yang sudah ada. Materi sendiri dianggap abadi. Rupa-rupanya materi dengan segala kekentalannya tidak bisa dibayangkan diadakan atau pernah tidak ada.

Teks-teks pertama yang bicara tentang penciptaan terdapat dalam Kitab Genesis, kitab pertama dalam Kitab Suci Yahudi yang juga menjadi Kitab Suci umat Kristiani, yang isinya juga dibenarkan dalam Al Qur'an. Teks-teks itu, yaitu dalam bab pertama dan, lebih kuno, dalam

bah kedua, belum sama sekali jelas tentang apakah penciptaan memang dari ketiadaan total.[59] Tetapi ada dua teks lebih kemudian, dari abad ke-2 sebelum Masehi, yang jelas, dan yang kedua bahkan eksplisit: Yang pertama berbunyi: "Dia yang hidup untuk selama-lamanya menciptakan segala-galanya bersama-sama" [Sir. 18,1]. Yang kedua: "Tengadahlah ke langit dan ke bumi dan kepada segala sesuatunya yang kelihatan di dalamnya. Ketahuilah bahwa Allah tidak menjadikan kesemuanya itu dari barang yang sudah ada" [II Mak. 7,28] (pembahasan lebih mendalam teks-teks itu dapat dilihat dalam Leahy 1994, 196s.).

Jadi paham penciptaan muncul pertama kali di Israel berkaitan dan bersamaan dengan paham Yang Ilahi secara monoteistik dan transenden.

2. Refleksi filosofis tentang paham penciptaan

Meskipun filsafat sendiri tidak sampai pada paham penciptaan, namun sesudah paham itu muncul dalam agama-agama, filsafat dapat merefleksikannya. Ternyatalah bahwa paham penciptaan dengan paling sempurna cocok dengan transendensi dan imanensi yang menjadi kekhasan

[59] Teks paling kuno, kiranya dari abad ke-8 sM, dari tradisi *Yahwis* (J), tidak merinci penciptaan "bumi dan langit", melainkan berfokus pada penciptaan manusia: *"Ketika Tuhan Allah menjadikan bumi dan langit, – belum ada semak apa pun di bumi... – ketika itulah Tuhan Allah membentuk manusia dari debu tanah dan menghembuskan napas hidup ke dalam hidungnya..."* [Gen. 2, 4-7]. Teks lebih kemudian, abad ke-5 sM, dari tradisi "Imam" (P), mulai dengan sebuah pengantar [Gen. 1, 1.2], sebelum karya penciptaan diceriterakan [Gen. 1,3-31], lalu ditutup dengan rangkuman [Gen. 2, 1]. Pengantar itu berbunyi: *"Pada mulanya Allah menciptakan langit dan bumi. Bumi belum berbentuk dan kosong; gelap gulita menutupi samudera raya, dan Roh Allah melayang-layang di atas permukaan air:"* Lalu Allah mulai dengan karya penciptaan: *"Berfirmanlah Allah: ‚Jadilah terang.'"* [Gen. 1,3]. Rangkuman, sesudah Allah menciptakan segala-galanya dalam waktu enam hari, berbunyi: *"Demikianlah diselesaikan langit dan bumi dan segala isinya"* [Gen. 2,1]. Rupanya-rupanya diandaikan bahwa *sebelum* penciptaan dimulai, sudah ada "langit dan bumi" dalam keadaan *"tohuwabohu"*, "gelap-gulita" atau kacau-balau. Penciptaan terjadi dengan memisahkan segala unsur sehingga terjadi bumi dan langit yang tertata baik dengan segala isinya.

Yang Ilahi dalam hubungan dengan alam raya. Paham itu, dan *hanya* paham itu, menjamin transendensi dan imanensi Yang Ilahi terhadap alam semesta. Mari kita melihatnya dengan lebih rinci.

Pertama tentang paham penciptaan sendiri. Filsafat skolastik abad pertengahan di Eropa merumuskannya secara persis sebagai *creatio ex nihilo sui et subjecti*, diterjemahkan "penciptaan dari ketiadaan dan tanpa adanya materi dasar". Jadi apa pun yang ada di luar Allah, segala alam raya dengan segala isinya seratus persen dan total *diadakan* oleh Allah. Tak ada sesuatu "sebelumnya", misalnya seperti semacam materi tak berbentuk sebagaimana barangkali diandaikan dalam *Genesis I dan II*, atau pada Plato yang mengandaikan ada suatu *materi pertama tak berbentuk* yang, sesudah diberi bentuk oleh idea-idea, menjadi realitas yang kita kenal.

a. Tak ada waktu "sebelum penciptaan"

Ada dua hal yang di sini perlu diperhatikan. *Pertama*, kita jangan mengatakan bahwa karena alam semesta diciptakan dari ketiadaannya, maka "sebelum" penciptaan hanya ada Allah. Kata "sebelum" tidak tepatkarena Allah tidak berada dalam waktu sama sekali. Waktu itu diciptakan bersama alam semesta. Bagaimana lalu keadaan Allah sendiri harus dibayangkan? Jawabannya tentu saja bahwa hal itu *tidak* dapat dibayangkan karena kita mau tak mau terikat pada waktu dalam segala pemikiran. Kita memang tidak dapat "membayangkan" Allah. Yang betul adalah: Eksistensi Allah sedikit pun tidak terikat pada alam raya ciptaannya.

b. Deisme tidak dapat dipertahankan

Kedua, jangan penciptaan dipahami seperti perbuatan tukang pembikin jam dinding. Sesudah ia membuat selesai jam dinding, ia membawanya ke tempatnya, membuatnya mulai berjalan dan kemudian pergi untuk pekerjaan lain, karena jam itu berjalan dengan sendirinya. Itulah pengertian *deisme*. Tetapi paham deisme tidak dapat dipertahankan. Andaikata deisme betul, maka, sesudah alam raya ditempatkan ke dalam eksistensi,

alam raya akan bereksistensi karena kekuatannya sendiri. Dan itu berarti bahwa eksistensinya itu termasuk hakekatnya, jadi alam raya itu mutlak. Tetapi alam raya tidak mutlak. Alam raya adalah suatu keseluruhan yang terdiri atas proses hampir tak terhingga banyaknya yang terus-menerus terjadi dan berubah. Sebagai itu, alam raya berada di bawah hukum perubahan. Alam raya berada *dalam* waktu. Itulah, sebagaimana telah kita lihat, adalah relativitasnya. Apalagi, seandainya alam raya dapat, sesudah penciptaan, bereksistensi atas kekuatannya sendiri, maka alam raya pun tidak perlu diciptakan, bahkan tidak dapat diciptakan, karena memang bereksistensi atas kekuatannya sendiri, jadi untuk permulaan pun lalu tidak perlu ada penciptanya. Dengan lain kata, kalau alam raya bisa bereksistensi karena kekuatannya sendiri, keberadaannya adalah karena *hakekatnya* sendiri dan apabila alam raya ada karena hakekatnya sendiri, alam raya tidak mungkin, dan tidak perlu, diciptakan (dan karena itu dapat dimengerti bahwa dalam sejarah pemikiran modern *deisme* menjadi jembatan ke ateisme modern, dan itu memang logis, karena, begitu diterima bahwa alam raya berada karena kekuatannya sendiri, sisa teisme, kepercayaan akan penciptaan pada permulaan bisa dilepaskan).

Dengan lain kata, penciptaan itu bukan sebuah perbuatan Allah "pada permulaan" saja, melainkan sesuatu yang berlangsung terus-menerus. Pada setiap detik eksistensi kita, kita hanya bereksistensi karena Allah terus menciptakan kita. Dalam teologi Kristiani dipakai istilah Latin *providentia*" yang berarti "pemeliharaan" atau, barangkali lebih tepat, "pelangsungan" [Leahy]. Allah terus "memelihara" kita dalam eksistensi, penciptaan adalah proses yang berlangsung terus, yang "dilangsungkan" oleh Allah pada setiap saat. Andaikata, untuk bicara sebagai manusia, Allah bisa sejenak melupakan kita, kita langsung tidak akan ada sama sekali.

c. *Penciptaan, transendensi dan imanensi*

Dalam penciptaan transendensi dan imanensi Tuhan menyatakan diri dengan sempurna. Penciptaan alam raya dari ketiadaan menunjukkan

transendensi, keberlainan, dan ketaktergantungan total Tuhan dari alam raya. Tuhan bisa ada tanpa alam raya, alam raya tidak dapat ada tanpa Tuhan. Di sini perlu diperhatikan bahwa penciptaan bukan semacam proses yang *dialami* Allah, semacam keniscayaan metafisik yang tidak dapat dihindarinya. Paham penciptaan, dan tentu juga transendensi Allah, mengandung paham bahwa Allah menciptakan alam raya dengan sama sekali bebas. Ia dapat menciptakannya, Ia juga dapat tidak menciptakannya. Semua *mitos* kuno, seperti misalnya lakon *Batara Kala* yang menjelaskan asal usul bumi dan manusia dari pelbagai kecelakaan atau kejadian dewa-dewa purba, *tidak mengandung kebenaran* sama sekali, melainkan disikat bersih oleh paham penciptaan.

Tetapi penciptaan juga menunjukkan imanensi seratus persen Yang Ilahi dalam alam raya. Kalau alam raya seluruhnya ada karena terus dilangsungkan oleh Yang Mutlak, ya Yang Ilahi, maka Yang Ilahi adalah di semua pojok dan di segenap dataran alam raya.

Hal itu mempunyai implikasi penting: Makin tinggi derajat kemengadaan suatu pengada, makin pengada itu memang memiliki kegiatannya sendiri, tetapi makin pengada itu juga didukung oleh yang Ilahi. Di sini ada perbedaan antara Allah dan dalang dalam wayang. Wayang-wayang dalam pertunjukan seluruhnya digerakkan oleh dalang. Yang bicara adalah dalang. Wayang-wayang itu tidak mempunyai kegiatan dan hidup pada diri sendiri sama sekali. Tetapi hubungan Allah terhadap penciptaan bukan seperti dalang dengan wayang. Berbeda dengan dalang, Allah *menciptakan*. Ia memberi hayat, kegiatan, roh. Maka makin tinggi derajat makhluk, makin dia memiliki kegiatan yang harus dipertanggungjawabkan sendiri karena ia sendirilah yang menentukannya, dan penciptaan berarti bahwa ia justru diberdayakan oleh Sang Pencipta oleh itu. Andaikata Allah tidak bisa memberikan kegiatan, penciptaan-Nya tidak sungguhan. Jadi "wayang-wayang" ciptaan Allah betul-betul mempunyai kegiatan: fisiko-kimia dlsb. apabila bersifat benda tak bernyawa, kegiatan vegetatif apabila makhluk berhayat, pengarahan diri, misalnya dengan mengikuti insting, apabila makhluk memiliki kesadar-

an, dan penentuan bebas terhadap apa yang mau dilakukan apabila yang diciptakan adalah makhluk ber-roh. Dan manusia, makhluk ber-roh, betul-betul bertanggungjawab atas tindakannya, tetapi justru karena itu imanensi Yang Ilahi di dalamnya lebih intensif. Mengapa, karena seluruh kegiatan bernalar dan bebas manusia diciptakan terus-menerus oleh Allah. Makin kaya eksistensi makhluk, makin makhluk betul-betul bertindak sendiri, tetapi makin Ia juga *intimior intimo meo*, Ia adalah "yang paling mendalam yang ada di batinku" (Augustinus), jadi makin makhluk bersatu dengan Allah dan didukung olehNya.

Lain lagi situasi dalam sirkus: Di situ singa dan beruang betul-betul mempunyai kegiatan, dan sang pawang harus sangat waspada dan peka terhadap reaksi dan insting mereka supaya mereka *mau* melakukan apa yang dilatihkannya dan tidak sampai mendadak menyerangnya. Pawang melatih mereka, artinya, dengan memanfaatkan reaksi-reaksi instingtual binatang buas itu yang bisa diketahui, ia tahu bagaimana mereka akan bereaksi atas pelbagai rangsangan dan bisa dihuat melakukan apa yang dikehendaki pawang. Tetapi pawang terus harus hati-hati karena ia tidak pernah menguasi beruang dan singa sepenuhnya, jadi ia harus menunggu apa yang akan mereka lakukan, dan kalau tidak hati-hati, ia bisa mati. Namun, hubungan Allah dan makhluk sangat berbeda. Di satu pihak Allah tidak "melatih" makhluk, di lain pihak Allah tidak perlu waspada atau menunggu apa yang akan dilakukan manusia, dan makhluk *tidak bersaing*. Allah *memberikan* kepada makhluk perbuatannya sendiri sehingga perbuatannya memang perbuatan makhluk itu, tetapi seluruhnya sebagai pemberian Allah. Kita masih akan kembali ke hal itu.

3. Catatan tentang cara Tuhan bekerja dalam ciptaannya

Di sini tempatnya untuk sekadar mencatat apa yang untuk pertama kali dipikirkan oleh teolog besar Katolik dan Yesuit Karl Rahner [1961] tentang hakekat segenap perubahan. Rahner bertolak dari kenyataan bahwa setiap perubahan mengandaikan suatu tambahan realitas. Jadi

selalu terjadi sesuatu yangsungguh-sungguh baru. Namun, karena setiap pengada, sejauh memang berada, mempunyai kegiatan yang betul-betul merupakan kegiatannya sendiri dan bukan kegiatan milik seorang dalang di belakangnya – kita manusia tahu bahwa kita sendirilah yang bergiat, – maka setiap pengada, dalam kegiatannya, *melampaui diri* dan menjadi lebih. Jadi dalam setiap perubahan terciptakan sesuatu yang baru, tetapi karena perubahan termasuk *hakekat* makhluk, maka keberadaan makhluk itu – yang selalu berupa perubahan – mengandaikan bahwa ia terus-menerus menciptakan realitas baru. Namun sebagai makhluk dan pengada yang tidak mutlak, penciptaan realitas baru dalam perubahan hanya mungkin karena makhluk dari dalam ditunjang dan diberdayakan oleh Yang Ilahi. Sama seperti Yang Ilahi terus-menerus, menunjang dan mendukung segenap eksistensi makhluk, begitu ia mendukung bahwa makhluk melahirkan realitas baru dalam proses perubahannya. Dengan lain kata, karena perubahan berarti bahwa makhluk itu mendapat realitas baru, maka eksistensi makhluk berarti bahwa ia dengan sendirinya, dalam proses perubahannya, selalu sudah *melampaui diri*.

Dan itu berarti bahwa dari sesuatu yang lebih rendah dapat terjadi sesuatu yang lebih tinggi. Pertimbangan ini dapat kita terapkan pada evolusi. Dalam proses evolusi, dari organisme-organisme lebih rendah lama-kelamaan berkembang organisme-organisme lebih tinggi. Mengikuti Karl Rahner kita dapat mengatakan bahwa perkembangan ke tahap keberadaan lebih tinggi adalah karena kekuatan organisme itu sendiri – karena perkembangan itu suatu perubahan, dan perubahan memang berarti melampaui diri, – tetapi sekaligus proses itu hanya mungkin karena seluruhnya dari dalam ditunjang oleh Yang Ilahi, atau, karena organisme itu diberdayakan dari dalam oleh Tuhan. Maka *evolusi* di satu pihak adalah seluruhnya "tindakan" makhluk yang berevolusi, tetapi di lain pihak "tindakan" itu dari dalam ditunjang dan diberdayakan oleh kekuatan Sang Pencipta. Oleh karena itu, makhluk di alam raya selalu juga dapat menghasilkan sesuatu yang melampaui hukum alam sendiri. Hukum alam, dilihat begitu, justru tidak pernah tertu-

tup, melainkan selalu terbuka; hanya di benda materiil, benda yang tak bernyawa, karena tingkat kemengadaannya paling rendah, keterbukaan hukum alam itu belum kelihatan. Karena itu, penelitian ilmu alam tidak akan menemukan Tuhan dalam evolusi, akan tetapi probabilitas yang amat rendah yang melekat pada fakta evolusi menunjukkan imanensi pengarah Ilahi dalam proses evolusi.

4. Beberapa pertimbangan tambahan

(1) *Mengapa Allah menciptakan kita?* Tentu, hal itu oleh filsafat sendiri tidak dapat dijawab dengan pasti. Agama ada dalam posisi jauh lebih baik, karena agama mendengar ulasan Allah sendiri. Namun sekurang-kurangnya hal ini dapat dikatakan. Allah tidak menciptakan alam raya dan manusia karena terpaksa atau sebagai tahap dalam sebuah proses pertumbuhan yang dialamiNya. Kita sudah menolak paham semacam itu. Allah sama sekali bebas. Jawaban yang menawarkan diri bagi refleksi adalah bahwa Allah menciptakan alam raya dan manusia di dalamnya sebagai *anugerah tanpa dasar.* Eksistensi kita merupakan anugerah Allah [lih. Leahy 1994, 205, 233].

(2) *Andaikata* di alam raya *tidak ada manusia* (atau makhluk berakal budi lain), apakah Allah akan menciptakannya? Tentu yang dapat menjawab hanyalah Allah. Akan tetapi setiap anugerah dengan sendirinya mengharapkan jawaban dalam bentuk bahwa anugerah itu diakui, sebagai terimakasih dsb. Namun banya makhluk rohani yang mampu untuk mengakui dan mensyukuri (tetapi juga: untuk menolak) anugerah Allah itu. Sapi di perumputan, pohon beringin di dekat sumber air, dan bakteri di udara tidak mampu menangkap unsur anugerah itu, apalagi untuk mengakuinya. Kalau Allah menciptakan bumi yang menghasilkan macam-macam organisme namun yang tidak dapat diajak "bicara", seakan-akan untuk main-main saja, rasanya tidak menawarkan nilai apa pun. Kalau pertimbangan itu betul, maka kesimpulannya, bahwa alam raya diciptakan untuk manusia (dan makhluk berakal budi lain kalau ada).

(3) Paham penciptaan tidak dapat disesuaikan dengan paham mitos (dan Nietzsche) bahwa sejarah adalah lingkaran di mana segala apa akan terulang kembali, bahwa sejarah adalah *kembalinya segala-segala secara kekal.* Paham itu menghilangkan arti hidup individual seseorang. Tetapi Allah justru menciptakan setiap orang secara personal demi ditinya sendiri. Paham penciptaan mengakibatkan sebuah desakralisasi alam raya. Alam raya sendiri, meskipun Allah imanen di dalamnya, sedikit pun tidak bersifat Ilahi atau adikodrati. Alam raya adalah alam raya yang kita alami, tak ada dimensi gaib di belakangnya. Begitu pula paham *reinkarnasi* atau kelahiran kembali tidak dapat disesuaikan dengan paham penciptaan. Karena paham reinkarnasi menghilangkan makna kehidupan individual karena individu terus-menerus lahir kembali, itu pun tanpa ingatan sedikit pun

IV. Tuhan, identitas dan kebebasan manusia

Penciptaan manusia oleh Tuhan menimbulkan beberapa pertanyaan, dua daripadanya mau diangkat di sini. Pertama, apakah berhadapan dengan Tuhan Pencipta manusia dapat mempertahankan identitas dan kediriannya? Kedua, apakah kebebasannya masih mempunyai arti?

1. Tuhan dan identitas manusia

Masalah yang mau dibahas di sini dikemukakan oleh Jean–Paul Sartre: Kalau ada Tuhan, maka manusia tidak bebas lagi. Dalam kekhawatiran ini termuat kekhawatiran lebih mendalam bahwa dengan adanya Tuhan manusia mesti terasing dari dirinya sendiri. Mengapa? Karena lalu Tuhanlah yang mengerjakan segala-galanya, Tuhan tujuan segala-galanya, segala-galanya diarahkan kepada Tuhan, jadi bukan pada manusia.

Namun, kekhawatiran ini tidak memperhatikan sesuatu yang amat penting: Transendensi dan imanensi Tuhan. Dua-duanya berarti bahwa Tuhan tidak bersaing dengan kita. Tuhan tidak berkarya di dataran yang sama dengan kita. Lain hal hubungan antar manusia atau manusia de-

ngan mobil sedannya. Kalau satu orang adalah *the boss*, yang lain-lain harus tunduk terhadapnya, senang atau tidak senang. Maka, seorang bawahan memang berada dalam bahaya terasing dari aspirasi, kesenangan dan keyakinannya sendiri. Begitu pula pengemudi sedan luks dapat memilih sendiri apakah mau memakai persneling otomatis atau menentukan sendiri giginya. Apabila ia memilih yang seratus persen otomatis, tinggal ia tekan gas. Adalah mesin yang memilih persneling mana paling efektif untuk naik sebuah tanjakan. Apabila ia ingin tetap *in controll*, ia mengubah persneling secara manual. Pokoknya, makin kuasa manusia, makin tidak berperan mesin dan sebaliknya.

Tetapi lain hal hubungan Sang Pencipta dengan ciptaannya. Di situ berlaku bahwa ciptaan makin mandiri makin ciptaan tergantung dari Sang Pencipta. Dalam arti apa? Dalam arti bahwa "tergantung dari Sang Pencipta" berarti menerima eksistensi daripadaNya. Nah, makin tinggi eksistensinya, jadi makin ciptaan itu tergantung dari Penciptanya, makin ia memiliki eksistensi yang lebih kuat, lebih mampu untuk bertindak sendiri.

Model untuk itu adalah *cinta*. Secara ideal, dalam cinta sempurna dua orang sama sekali tergantung satu dari yang lain, dalam arti, yang satu seakan-akan tidak dapat hidup tanpa yang lain. Akan tetapi, ketergantungan itu justru tidak memperlemah, melainkan memperkuat identitas dan kemandirian dua-duanya masing-masing. Orang yang terikat cinta yang benar adalah paling mampu untuk mengembangkan diri, untuk menyumbangkan sesuatu bagi orang lain, dan dalam itu ia tetap bahagia. Ketergantungan dalam cinta tidak melumpubkan atau membuat pasif melainkan memobilisasikan wawasan-wawasan dan enersi-enersi baru.

Begitu orang yang menyerahkan diri ke tangan Tuhan, tidak perlu khawatir kehilangan kebebasannya atau menjadi bak wayang tak bernyawa yang hanya dimainkan. Ia justru akan mengalami pemunculan otonominya, sebuah otonomi yang memang bukan sewenang-wenang – seperti kebebasan Sartre – melainkan bersedia untuk menerima tanggungjawabnya.

2. Kebebasan manusia di hadapan Tuhan Yang Mahakuasa

(1) Pertimbangan itu tadi juga dapat membantu untuk mencoba memahami salah satu masalah paling sulit dalam Filsafat Ketuhanan dan juga dalam teologi, yaitu masalah kemahakuasaan Tuhan dan kebebasan kehendak manusia. Kalau betul bahwa makin ciptaan mandiri makin ciptaan juga tergantung dari Sang Pencipta dan sebaliknya, maka hal yang sama mesti berlaku bagi kehendak manusia. Makin manusia tergantung dari Pencipta, makin ia bebas, dan kebebasan kehendak manusia adalah tempat di mana Tuhan dengan paling efektif melaksanakan kehendaknya dalam dunia [Weissmahr 1983, 148]. Mari kita melihat di mana letak masalahnya.

Louis Leahy merumuskan masalah sebagai berikut: "Jika Allah mengetahui segala sesuatu, maka Ia mengetahui apa yang akan datang; Ia tahu apa yang akan saya lakukan besok pagi. Lalu bagaimanakah dapat dikatakan bahwa saya benar-benar bebas?" [Leahy 1994, 223s.]. Leahy mengutip Grisez: *"The following seem to me to be the most important existential objections to God. First, if God exists, how can man be free? Second, how can one make sense of the evil in the world if there is a good, wise and omnipotent God?"* [ib.]. Masalah kejahatan akan dibahas dalam bagian berikut. Namun, masalah sekitar kehendak bebas pun mempunyai implikasi banyak. Misalnya, kalau manusia tidak bebas, bagaimana ia dapat bertanggungjawab atas dosa-dosanya, bahkan, bagaimana ia dapat berdosa? Kalau ia tidak bertanggungjawab atas dosa-dosanya, apakah adil kalau ada orang karena dosa-dosanya masuk di neraka?

Para teolog dan filosof yang terperangkap dalam masalah ini, memberikan pelbagai jawaban. Augustinus mengajar bahwa "sebelum" manusia berbuat sesuatu apa pun, Allah sudah menentukan siapa yang masuk surga dan siapa yang masuk neraka. Tetapi ia sekaligus mempertahankan bahwa kehendak manusia bebas. Calvin mengambil alih anggapan tentang *"predestinasi"* itu, sedangkan Gereja Katolik menolaknya dengan keras. Menurut Gereja Katolik, Allah tidak menghukum siapa

pun dengan neraka yang tidak pantas dihukum. Meskipun begitu, dalam abad ke-16 dan ke-17 ada dua kubu teolog dalam Gereja Katolik yang berselisih keras. Kaum *Thomis* (dengan dipimpin oleh Domingo Banez, seorang anggota tarekat Dominikan Spaniol) menegaskan pengaruh Allah atas pilihan manusia dan, sebagai implikasi, kelihatan tidak dapat mempertahankan kehendak bebas manusia. Mereka dilawan oleh kaum *Molinis* (karena tokoh mereka, Luis de Molina, seorang anggota tarekat Yesuit Spaniol) yang menegaskan kebebasan manusia; Molinisme oleh lawan-lawannya dituduh tidak dapat mempertahankan kemahakuasaan Allah. Paus akhirnya menyuruh keduabelah pihak untuk diam karena masalahnya kelihatan tidak terpecahkan. 900 tahun sebelumnya masalah kehendak bebas berhadapan dengan penentuan Ilahi diperdebatkan dengan tajam oleh kaum Mu'tazilah: Kaum *Qadariah* mempertahankan kebebasan kehendak manusia melawan kaum *Jabariah* [Fakhry 1983, 42-60.[60]

Masalah itu tidak dapat dipecahkan karena keduabelah pihak bertolak dari pengandaian yang sama yang, kalau pernah diterima, memang tidak memungkinkan jalan ke luar lagi. Mereka bertolak dari anggapan bahwa kekuatan Allah dan kebebasan manusia dapat diperbandingkan. Pendekatan mereka adalah menurut model *"win – lose"*. Artinya, sejauh suatu keputusan ditentukan oleh manusia, ia dianggap tidak ditentukan oleh Allah. Dan sejauh Allahlah yang menentukan keputusan manusia, manusia tidak menentukannya. Apabila 70 persen dari keputusan itu ditentukan oleh Allah, 30 persen ditentukan oleh manusia dan sebaliknya. Pokoknya, makin bebas manusia dalam penentuan diri, makin Allah tinggal menerima keputusannya. Dan sebaliknya, makin efektif penentuan Allah, makin tak tinggal peran untuk kebebasan manusia. Kemahakuasaan Allah dianggap tidak memberikan ruangan pada kebebasan manusia.

[60] Di Iran, Mulla Sadra (Sadr al-Din al-Shirazi, 1572-1641) menulis buku tentang "pra-penentuan dan kehendak bebas", Fakhry 1983, 305.

(2) Tetapi, apakah pengandaian itu betul? Leahy menegaskan sesuatu yang dalam pelbagai masalah di mana pemikiran manusia kelihatan macet selalu harus menjadi titik tolak: Kenyataan. Kenyataan adalah apa yang kita ketahui, yang kita alami. Dan yang kita alami dan kita ketahui adalah bahwa kita bebas [Leahy 1994, 225]. Kita mengalami diri bebas memutuskan apa yang mau kita lakukan, bebas mengambil sikap terhadap pelbagai rangsangan dan tantangan. Saya misalnya menyadari diri bebas tak terbantah dalam mengetik huruf-huruf ini. Tidak masuk akal untuk menyangkal, berdasarkan sebuah kesulitan teoretis atau logis, apa yang jelas saya alami. Kalau teori kita tidak dapat menampung sebuah kenyataan, maka bukannya kenyataan yang harus disangkal (misalnya dikatakan, bukan saya yang menentukan apa yang sedang saya ketik di detik ini), melainkan teori atau seluruh kerangka teoretis harus direkonstruksi!

(3) Dalam hal masalah kemahakuasaan Allah dan kebebasan manusia, kerangka pikiran yang harus dibongkar adalah pengandaian bahwa Allah dan manusia bersaing di dataran yang sama. Akan tetapi, Sang Pencipta tak pernah di dataran yang sama dengan ciptaannya, seakan-akan mereka bersaing seperti dua regu tarik tambang. Antara dua makhluk yang terbatas dan tidak mutlak memang terjadi persaingan. Apa yang saya kerjakan, tidak mungkin dikerjakan oleh orang lain dan sebaliknya. Tetapi lain halnya Allah dan manusia. Manusia memang nyata-nyata ada, ia dan dunia bukan *maya*, bukan ilusi (itu pun pengalaman langsung tak terbantah). Sebagai pengada ia tidak bisa tidak mempunyai kegiatan. Akan tetapi seluruh eksistensinya, dan apa pun yang dilakukannya, seluruhnya tertunjang oleh pengada yang mutlak, oleh Yang Ilahi. Dengan lain kata, Tuhan *memberdayakan* ciptaannya. Ia bukan *memperdayakannya*. Menciptakan berarti memberi daya dan karena itu ketergantungan ciptaan dari Pencipta tidak bisa sama sekali dipahami seperti ketergantungan wayang dari dalang. Ketergantungan itu memberdayakan, justru nyata-nyata memberi daya kepada ciptaan yang menjadikannya makhluk yang utuh. Karena itu tadi dikatakan bahwa

makin mandiri kegiatan makhluk, makin tergantung makhluk itu dari Sang Khalik. Sebaliknya, makhluk dengan tingkat eksistensi rendah, seperti sebuah batu, jauh kurang menghadirkan imanensi Yang Ilahi.

Begitu pula berlaku: Makin kental imanensi, ya kemahakuasaan Allah, berada dalam makhluk, makin makhluk itu memiliki eksistensi dan mampu untuk menentukan dirinya dengan bebas. Sekali lagi, Allah *memberdayakan* ciptaannya. Makin tinggi ciptaan itu – sebagai *citra Allah* (Yahudi dan Kristen) atau sebagai *khalifullah* (Islam) – makin ciptaan itu justru tergantung dan didukung oleh Penciptanya. Manusia itu makhluk yang *mau* diciptakan bebas oleh Sang Pencipta. Makin tinggi eksistensi ciptaan, makin ciptaan itu memang memiliki eksistensi, termasuk kemampuan untuk menentukan diri, tetapi dalam itu ia justru diberdayakan seluruhnya oleh kemahakuasaan Allah.

Leahy menjelaskan hal itu dengan menunjuk pada pengalaman di mana manusia dapat mengerti sedikit apa yang dimaksud: Fenomen *cinta*. Dalam cinta sejati yang matang dua orang saling mengasihi dengan sama sekali bebas dalam arti bahwa mereka sedikit pun tidak merasa terpaksa atau tertekan, dan sekaligus sama sekali tergantung satu dari yang lain. Cinta pun memberdayakan. Persatuan dua orang dalam cinta tidak berarti bahwa masing-masing tidak memiliki kehendak sendiri. Kalau kita ingat bahwa Tuhan menciptakan manusia karena Ia mau baik terhadap manusia, jadi karena Ia mencintainya, maka jelaslah bahwa Tuhan tidak akan menciptakan manusia yang lumpuh, melainkan manusia yang bahkan bisa menjadi alamat sapaan Ilahi dan dapat menjawab sapaan itu dengan bebas.

(4) Namun, sebagaimana dicatat baik oleh Weissmahr [1983, 140] maupun Leahy [1993, 229], kita akan harus menerima bahwa *bentuk* kerja sama antara Penciptaan dan ciptaan, antara kemahakuasaan Allah dan kebebasan manusia, tidak pernah dapat kita jelaskan secara analitis. Sama seperti kita tidak dapat menjelaskan bagaimana eksistensi makhluk sungguh-sungguh mandiri dan justru dalam kemandirian secara total tergantung dari Yang Ilahi. Hal itu tidak mengherankan. Ada

batas prinsipiil dalam memahami Tuhan. Kita, makhluk, tidak dapat memahami cara Sang Pencipta bekerja, bertindak, "bekerja sama" dengan kita, dsb. Jadi persis di mana kita berhadapan dengan Sang Pencipta, kita berhadapan dengan batas pengertian manusia. Secara dialektis (jalan penyataan, penyangkalan, pelampauan) kita bisa bicara tentang Yang Ilahi, tetapi kita tak pernah seakan-akan bisa masuk ke dalam Akal Budi Ilahi, realitas yaitu personal mutlak daripadanya kita menerima eksistensi kita sebagai anugerah.

V. Tuhan dan Adanya Kejahatan dan Penderitaan

Pengantar

Kami mengakhiri usaha untuk secara filosofis mendekati Tuhan dengan menghadap masalah yang dalam filsafat dianggap tantangan terbesar bagi orang yang percaya akan adanya Tuhan: Kenyataan bahwa dalam dunia ada kejahatan dan penderitaan. Menurut Leahy dua kenyataan ini merupakan sebab utama orang menjadi ragu-ragu apakah yang diimaninya benar dan malah merasa mau memberontak melawan Allah [Leahy 1993, 269]. Masalahnya dapat dirumuskan dalam pertanyaan sederhana: Apa sebabnya Allah mengizinkan adanya kejahatan dan penderitaan dalam dunia?

Masalah ini untuk pertama kalinya disebut masalah *teodisea* (dari "theos", Allah, dan "dike", keadilan) oleh filosof Jerman Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716). *Teodisea* berarti *pembenaran Allah*. Yang dimaksud adalah bahwa adanya kejahatan dan penderitaan kelihatan sedemikian bertentangan dengan eksistensi Allah yang Mahatahu, Mahakuasa dan Mahabaik, sehingga Allah seakan-akan perlu dibenarkan. Manusia seakan-akan mengajukan protes: Bagaimana Engkau, Allah yang adil dan mahabaik, dapat mengizinkan keadaan seperti ini berlangsung? Protes itu barangkali dengan paling tajam ditetiakkan oleh Ayub: "Aku

telah bosan hidup, aku hendak melampiaskan keluhanku, aku hendak berbicara dalam kepahitan jiwaku... Aku berseru minta tolong kepada-Mu, tetapi Engkau tidak menjawab; aku berdiri menanti, tetapi Engkau tidak menghiraukan aku... Anak panah dari Yang Mahakuasa tertancap pada tubuhku... Semuanya itu sama saja, itulah sebabnya aku berkata: Yang tidak bersalah dan yang bersalah kedua-duanya dibinasakanNya" [Ayub 10,1; 30, 28; 6, 4; 9, 22]. Tak dapat diragukan: Penderitaan orang yang tidak bersalah adalah *scandalum*, batu sandungan paling gawat, bagi orang yang mau percaya kepada Allah.

Jadi pembenaran memang dituntut. Kalau pun Allah tidak memerlukan pembenaran kita, namun orang yang percaya kepada Allah tidak dapat menghindar dari pertanyaan tentang bagaimana keadilan dan kebaikan Allah dapat disesuaikan dengan segala macam malapetaka di alam ciptaanNya. Pertanyaan ini semakin mendesak karena ada makin banyak orang yang tidak lagi percaya pada Allah. Merekalah yang menagih pertanggungjawaban iman kepada Allah dari kita.

Perlu kita membedakan dua masalah: Masalah kejahatan dan masalah keburukan pada umumnya, khususnya penderitaan. Yang pertama mengenai *malum morale*, keburukan moral, karena mengenai sikap moral manusia: Kejahatan menyangkut fakta bahwa *manusia bisa berkemauan* dan *berbuat jahat*. Sedangkan yang kedua disebut *malum physicum*, keburukan fisik, karena menyangkut suatu ketidakberesan objektif di alam, segala macam kerusakan. Ketidakberesan yang paling mencolok adalah penderitaan makhluk-makhluk perasa, khususnya manusia. Berikut ini saya membicarakan pertama masalah kejahatan dan kedua masalah penderitaan.[61]

[61] Uraian masalah keburukan ini banyak mengikuti Schmidt 2003, 259-75, Leahy 1993, 269-279 dan Weissmahr 1983, 149-158. Sebuah debat bermutu tinggi terjadi 1985 antara Prof. Norbert Hörster, seorang ateis militan, dan Prof. Jörg Splett, lihat Hörster 1985, dan Splett 1985; uraian cemerlang tentang problematika adanya kejahatan bagi kepercayaan akan Allah serta tentang pergulatan filsafat dengan masalah itu diberikan oleh Susan Neiman [Neiman 2002].

1. Masalah kejahatan

a. Letak masalah

Kata "kejahatan" di sini harus dimengerti dengan tepat. Yang dimaksud bukan sekadar pelbagai perbuatan bukan baik yang ke luar dari hati manusia yang amburadul, melainkan *inti* keras dan jahat di dalam perbuatan-perbuatan itu. Bukan sekadar kelemahan seseorang sehingga ia mengikuti nafsu atau emosinya, terbawa oleh rasa dendam spontan, malas, dan sebagainya. Melainkan sikap *jahat* sungguh-sungguh sejauh memang termasuk di dalam kelemahan-kelemahan itu. Sikap yang betul-betul menolak tarikan hati nurani, yang *nekat mau* berbuat secara bohong, keji, kejam, tidak adil meskipun menyadari bahwa sikap-sikap itu jahat. Kejahatan adalah apa yang dalam bahasa agama kita sebut "dosa".

Mengapa adanya kejahatan menjadi masalah bagi orang yang percaya akan Tuhan? Karena Allah adalah Yang Mahasuci dan membenci kejahatan, lalu mengapa Ia tidak mencegah adanya kejahatan. Bisa dikatakan bahwa Allah secara hakiki memiliki *zero-tolerance* terhadap kejahatan. Sebagaimana tuntutan hati nurani agar kita memilih yang baik dan bukan yang buruk bersifat mutlak, begitu pula yang jahat *mutlak harus* tidak ada. Dengan perkataan lain: Kita dapat "memaafkan" suatu pembunuhan kalau terjadi karena emosi, atau orang selingkuh karena terbawa oleh hawa nafsunya. Tapi kejahatan adalah lain soal. Kejahatan terletak dalam *kehendak* seseorang yang *tidak mau* bersikap baik. Kejahatan ini selalu jahat dan yang jahat mutlak tidak boleh ada. Lalu mengapa Allah yang berkuasa untuk mencegahnya, membiarkannya?

b. Bagaimana mendekati masalah kejahatan?

Seperti pada masalah kebebasan manusia berhadapan dengan kemahakuasaan Allah, begitu pula adanya kejahatan yang diizinkan berlangsung oleh Yang Mahasuci tidak mungkin dapat dimengerti dalam arti sebenarnya. Di sini pun kita sampai pada batas kemungkinan *makhluk* memahami *motivasi* Sang Khalik.

Namun sekurang-kurangnya dapat dikatakan: Adanya kejahatan tidak *seakan-akan* membuktikan bahwa Allah tidak mungkin ada. Yang melakukan kejahatan bukanlah Allah, melainkan manusia. Allah mengizinkannya terjadi meskipun Ia menolaknya. Kedua, kalau Allah *mau* menciptakan sesuatu, maka sangat masuk akal – sebagaimana telah ditunjuk di atas – bahwa Allah menciptakan makhluk yang berakal budi karena hanya makhluk berakal budi dapat mengakui anugerah penciptaan. Tetapi makhluk berakal budi dengan sendirinya berarti juga makhluk yang bebas. Begitu Allah *memutuskan mau* menciptakan manusia, Ia menciptakannya sebagai makhluk yang bebas. Bagi Allah, menciptakan robot-robot yang secara otomatis berbuat sesuai dengan kehendakNya tidak memiliki nilai apa pun. Allah menciptakan manusia dengan menganugerahkan kepadanya kemampuan untuk menjawab cinta kasih Allah secara bebas. Dan karena manusia sedemikian penting bagi Allah, Allah mengambil risiko bahwa manusia memakai kebebasannya untuk menolak Allah, untuk berbuat jahat. Allah sedikit pun tidak menghendaki kejahatan itu sendiri, tetapi demi manusia Allah bersedia mengambil risiko bahwa kejahatan akan terjadi.[62]

c. *Kejahatan: tidak dapat dipahami*

Mengapa manusia *mau* bersikap jahat, *mau* menolak ajakan Allah? Di sini filsafat berhadapan dengan kenyataan yang tidak dapat sepenuhnya ditembus. Kita dapat mengerti segala macam alasan sampingan, seperti emosi, nafsu, putus asa, malas, dsb. Tetapi inti kejahatan, penolakan sadar terhadap ajakan hati nurani untuk membuka diri kepada kebaikan,

[62] Perlu diperhatikan bahwa keburukan, termasuk kejahatan, bukan suatu realitas pada dirinya sendiri, melainkan kekurangan sebuah realitas yang seharusnya ada. Kejahatan bukan sesuatu yang "diciptakan" seperti bumi diciptakan. Kejahatan adalah apabila sesuatu yang bagi ciptaan mungkin dan diharuskan, tidak ada atau tidak diberikan. Jadi kejahatan adalah sebuah realitas *negatif*, negatif dalam arti logis sebagai *realitas yang tidak ada padahal seharusnya ada*, bdk. Weissmahr 1983, 151.

adalah gelap bagi kita. Paling-paling dapat dikatakan bahwa kesediaan untuk bersikap jahat berakar dalam tekad manusia untuk memutlakan kebebasan terbatas yang dimilikinya, untuk memutlakkan diri. Menurut Weissmahr manusia yang *mau* melakukan kejahatan, mau *mendewakan* diri. Ia yang tidak mutlak dan terbatas menempatkan diri sebagai mutlak [Weissmahr 1983, 156]. Oleh karena itu, juga dapat dimengerti mengapa agama-agama percaya bahwa orang yang bertahan dalam kejahatannya, tidak mungkin menerima keselamatan abadi di sisi Allah: Ia menempatkan diri dengan bebas melawan Allah. Keadaan itu pun dihormati Allah, itulah neraka.[63]

2. Masalah penderitaan

a. Letak masalahnya

Pada umumnya para filosof menganggap hal kejahatan – dalam bahasa agama: kenyataan bahwa manusia oleh Allah diizinkan berdosa – sebagai masalah yang masih lebih besar daripada masalah adanya penderitaan. Tetapi menurut saya, masalah yang sungguh menantang iman adalah mengapa Allah dapat mengizinkan penderitaan. Masalah mengapa Allah

[63] Apakah ada neraka atau tidak bukan urusan filsafat. Akan tetapi, terhadap kepercayaan banyak agama bahwa ada neraka, filsafat dapat memberikan catatan. Yaitu bahwa adanya neraka hanya dapat disesuaikan dengan keadilan, kebaikan dan keluhuran Allah apabila tidak dimengerti dengan salah. Segala pandangan neraka sebagai tempat siksaan yang dipersiapkan oleh Allah, bak *torture chamber* Abad Pertengahan, merupakan suatu penghinaan Allah. Pada manusia saja tak pernah kekejaman dapat dibenarkan. Menggambarkan Allah sebagai secara aktif-positif menyebabkan siksaan mendekati hujatan. Apalagi siksaan untuk selama-lamanya. Manusia yang buruk pun tidak menginginkan bahwa musuhnya, atau seorang penjahat luar biasa, disiksa untuk selamanya. Apalagi hal itu dikaitkan dengan Allah. Apabila di ajaran-ajaran agama kesan semacam itu terjadi, tentunya karena *cara* penjelasan secara alegoris dan simbolis disalah-tafsirkan secara harafiah. Kalau ada neraka, neraka hanya dapat dipahami sebagai tindakan oleh yang bersangkutan sendiri. Ia sendiri – itulah rahasia kejahatan – *tidak mau* menerima uluran pengampunan dan kasih sayang Allah yang tidak pernah ditarik kembali. Lih. juga *Boros 1969*.

mengizinkan adanya dosa, bisa dikatakan adalah masalah Allah sendiri. Bukan kita yang perlu pusing kepala mengapa Allah yang mahasuci mengizinkan manusia melakukan sesuatu yang langsung bertentangan dengan kesucianNya.

Tetapi penderitaan adalah hal lain. Orang kitalah yang kena. Orang yang menyatakan diri percaya pada Allah yang mahakuasa dan baik hati tidak dapat lari daripadanya. Dalam roman tulisan Dostoyewski *The Brothers Karamassow* Iwan, seorang rasionalis dan ateis, menantang adiknya yang suci, Aliosha: '"Andaikata kau sendiri akan mendirikan bangunan seluruh hukum alam raya bagi umat manusia, dengan tujuan membuat semua orang menjadi bahagia, memberikan kepada mereka ketenangan dan ketenteraman, - tetapi untuk mencapai tujuan itu kau mutlak harus, katakan, sebagai syarat tak terelakkan tercapainya tujuan itu, menyiksa sampai mati satu orang makhluk kecil saja, katakan anak kecil yang memukul dadanya itu tadi (sebelumnya disebutkan anak kecil yang disiksa, lalu memukul-mukul dadanya, FMS), dan kau harus mendirikan bangunanmu di atas tangisan anak kecil yang tak dibalas itu, - apakah dengan syarat itu kau akan setuju menjadi arsitek bangunan itu? Jawab saya dan jangan bohong!' – Tidak, aku tidak akan setuju,' kata Aliosha lirih. 'Dan apakah kau akan membayangkan bahwa orang-orang bagi mereka kau bikin bangunan itu setuju mau menerima kebahagiaan mereka demi harga darah si martir kecil tak bersalah itu, atau, seandainya mereka setuju, bahwa mereka lalu bisa hidup untuk selamanya dengan bahagia?' – 'Tidak, aku tidak bisa melakukannya'" [saya kutip dari Schmidt 273].

Barangkali kita sendiri mengalami di lingkungan keluarga atau sahabat kita suatu kejadian di mana kita secara spontan bertanya: "Bagaimana Allah dapat mengizinkan sesuatu seperti itu terjadi?" Sesudah Tsunami tanggal 26 Desember 2004, pertanyaan itu berulang kali muncul di internet. Pertanyaan apakah Allah membangun dunianya atas penderitaan orang yang tidak bersalah. Masalah ini sudah diberi rumusan baku lebih dari 2000 tahun lalu oleh Epikuros – yang me-

mang menganjurkan agar orang hidup tanpa peduli akan dewa-dewi. Dengan dingin Epikuros menyatakan bahwa ada empat kemungkinan: Allah mau menghapus keburukan di dunia, tetapi tidak mampu; atau ia mampu, tetapi tidak mau; atau ia tidak mau dan tidak mampu; atau ia mau dan mampu [lih. Leahy 1993, 270]. Tiga kemungkinan pertama tidak dapat diterima karena bertentangan dengan hakekat Allah yang mahakuasa *dan* mahabaik, sedangkan kemungkinan keempat kelihatan bertentangan dengan kenyataan bahwa di sekeliling kita ada banyak sekali keburukan. Secara sangat sederhana dilema dapat dirumuskan sebagai berikut: Penderitaan atau tidak *dapat*, atau tidak *mau* dihindari olehNya. Apabila yang pertama, Allah tidak mahakuasa (dan itu berarti: tidak ada Allah), sedangkan apabila yang kedua, Allah tidak Mahabaik, dan itu pun tidak dapat diterima oleh orang beriman (dan oleh filsafat ketuhanan).

Perlu diperhatikan bahwa pertanyaan *"teodisea"*, "pembenaran Allah yang Baik dan Mahakuasa berhadapan dengan pengalaman penderitaan" ini, tidak muncul dalam lingkungan semua agama. Dalam pandangan-pandangan *dualistik* penderitaan dijelaskan dengan prinsip asali yang negatif. Dalam *panteisme* penderitaan individual seakan-akan tenggelam dalam makna keseluruhan yang dihayati secara numinus. Begitu pula kepercayaan akan roda kelahiran kembali yang seratus persen ditentukan oleh *saldo karmatik* masing-masing makhluk, tak menunjukkan jalan ke luar dari penderitaan. Masalah teodisea hanya dapat muncul apabila Tuhan dipahami secara personal dan dialogal dan apabila masing-masing orang secara personal dianggap mempunyai nilai pada dirinya sendiri. Penderitaan menjadi masalah justru karena Yang Ilahi dipahami, bahkan dialami, sebagai kekuatan yang peduli pada manusia, yang berbelaskasih, yang suka mengampuni kesalahan manusia (daripada secara keras selalu menghukumnya), yang menyembuhkan. Atas dasar penghayatan Allah sebagai kekuatan yang peduli, menyelamatkan dan menyembuhkan kenyataan penderitaan menjadi semakin tidak dapat dimengerti. Salah satu dokumen protes manusia religius terhadap

kenyataan penderitaan adalah Kitab Ayub daripadanya kutipan pengantar di atas diambil.

Justru karena itu muncul pertanyaan mengapa ada penderitaan: Apakah Allah tidak dapat menciptakan tanpa menyiksa? Apa Allah tidak bisa atau tidak mau? Pertanyaan-pertanyaan ini bukan permainan para filosof yang kekurangan pekerjaan. Teriakan Ayub yang tersiksa, yang tidak mengerti, namun tetap percaya, sejak itu jutaan kali naik dari mulut dan hati para tersiksa, dan dalam zaman modernitas menjadi pertanyaan paling serius manusia yang sudah sulit percaya akan Allah.

b. Penjelasan-penjelasan yang tidak memadai

Filsafat Ketuhanan, terapi juga teologi agama-agama Abrahamistik, memang sudah sangat lama bergulat dengan masalah penderitaan. Berikut ini saya susun secara ringkas inti jawaban-jawaban terpenting yang telah diberikan oleh filsafat dan teologi dengan maksud untuk memecahkan masalah itu:

(1) Penderitaan adalah *hukuman* Allah atas dosa-dosa orang yang bersangkutan.
(2) Penderitaan akan lebih daripada diimbangi oleh *ganjaran* di surga.
(3) Melalui penderitaan Allah *mencobai* mutu manusia; hanya manusia yang bertahan dalam penderitaan pantas untuk menerima kebahagiaan abadi di surga.
(4) Penderitaan *memurnikan hati*, jadi bernilai secara moral.
(5) Dilihat sebagai keseluruhan, dunia yang ada penderitaannya adalah *lebih baik* daripada yang tidak ada penderitaannya.
(6) Manusia tidak seimbang dengan Allah; karena itu ia tinggal menerima saja segala apa yang terjadi sebagai kehendak Allah dengan tak perlu bertanya, apalagi berprotes.

Apa yang dapat dikatakan tentang usaha-usaha untuk menjelaskan adanya penderitaan ini? Meskipun semua mempunyai inti yang benar – empat butir pertama mencoba *membenarkan* perlunya penderitaan, butir kelima sebenarnya mengatakan bahwa dunia tanpa penderitaan *tidak mungkin*, butir keenam menegaskan bahwa manusia tidak dalam posisi untuk mempersoalkan Allah – namun semuanya tidak memadai.

(1) Penderitaan sebagai hukuman tidak memperhatikan bahwa ada juga orang, misalnya anak kecil, yang tidak melakukan sesuatu yang pantas dihukum, namun tertimpa penderitaan. Tambahan pula, ada penderitaan yang kelihatan berlebihan terhadap hampir segala dosa dan kesalahan: Apakah pantas diandaikan bahwa Allah menghukum dengan demikian kejam? (2) Bahwa penderitaan akan lebih dari diimbangi oleh kebahagiaan yang akan disediakan oleh Tuhan di surga merupakan pertimbangan sah orang beriman. Baru dengan keyakinan bahwa hidup belum habis dengan hidup di dunia ini, bahwa Tuhan untuk selamanya akan membahagiakan, realitas pahit bahwa orang jahat sering hidup dengan lebih enak daripada orang baik dapat diterima oleh orang beriman. Tetapi penjelasan ini pun menimbulkan pertanyaan: Apakah Allah yang Mahabaik *harus* menuntut "pembayaran" begitu kejam dari orang yang akan masuk surga? Bahkan, mengapa surga harus "dibayar"? Kita manusia saja kadang-kadang bersedia menawarkan sesuatu yang baik kepada orang lain *tanpa* menuntut sebuah prestasi khusus. Kalau Tuhan betul-betul mencintai kita, apakah Ia harus menyiksa kita sebelum kita boleh masuk surga? (3) Bahwa dalam penderitaan manusia dapat membuktikan diri tidak perlu disangkal. Tetapi, pertama, ada juga orang yang malah menjadi pahit karena penderitaan yang melampaui kekuatannya. Dan itu berarti bahwa belum tentu penderitaan selalu mencapai suatu efek positif. Kedua, ada penderitaan sedemikian besar sehingga orang kelihatan hancur dan seakan-akan tergilas; lalu orang itu masih mau membuktikan diri yang bagaimana? (4) Anggapan yang dekat dengan nomor 3 tadi, bahwa penderitaan bisa memurnikan hati orang ada benarnya. Ada orang yang mengalami penderitaannya

sebagai rahmat. Tetapi apakah itu juga berlaku bagi penyiksaan di luar batas? Bukankah penderitaan di luar batas bisa meremukkan orang, lalu apa yang masih tinggal untuk dimurnikan? (5) Sedangkan bahwa dunia dengan penderitaan mesti lebih baik daripada dunia tanpa penderitaan adalah pertimbangan yang berbahaya karena bisa diartikan seakan-akan mesti ada orang-orang yang harus menderita agar keseluruhan lebih baik. Utilitarisme semacam itulah yang oleh Aliosha tidak dapat diterima dan memang jahat karena kebahagiaan orang banyak seakan-akan mau dibeli dengan penderitaan orang yang sedikit.

(6) Jawaban nomor enam: Berhadapan dengan Allah manusia harus diam!, memang banyak dipakai dalam agama-agama. Ayub pun, sesudah Tuhan bicara kepadanya, akhirnya menyerah: "Sesungguhnya, aku ini terlalu hina; jawab apakah yang dapat kuberikan kepadaMu? Mulutku kututup dengan tangan. Satu kali aku berbicara, tetapi tidak akan kuulangi; bahkan dua kali, tetapi tidak akan kulanjutkan" [Ayub 39, 37s.; 40, 4s.]. Tetapi tuntutan tutup mulut menimbulkan dua pertanyaan: Pertama, apakah wajar melarang orang untuk berprotes yang merasa diperlakukan tidak adil? Kedua, kalau Allah itu sama sekali lain, apa gunanya kita mengatakan bahwa Allah itu mahakuasa, adil dan baik?

c. *Filsafat menjelaskan, dan gagal*

Kita bertolak dari argumen Leibniz, nomor (5) tadi. Argumen ini sebenarnya mengandaikan bahwa tidak mungkin Allah menciptakan dunia tanpa adanya keburukan dan penderitaan. Anggapan ini memang ada benarnya.[64] Soalnya, keburukan dan kemungkinan adanya penderitaan berkaitan dengan keterbatasan dan ketidaksempurnaan yang hakiki bagi segala ciptaan. Suatu makhluk terbatas selalu masih dapat menjadi lebih baik lagi daripada keadaannya, dan karena itu selalu ada kemungkinan bahwa makhluk ketinggalan terhadap kebaikan yang seharusnya dicapai.

[64] Saya mendasari diri pada Leahy 1993, 269-283, begitu juga Weissmahr 1983.

Itulah hakekat keburukan. Keburukan adalah kebaikan yang tidak tercapai, padahal seharusnya tercapai. Pada makhluk perasa kekurangan ini diterjemahkan ke dalam kemampuan untuk menderita. "Semakin berkembang perasaan dan kesadaran dalam makhluk-makhluk hidup itu, semakin besar pula kemampuannya menderita" [Leahy 1993, 273]. Begitu pula manusia sebagai makhluk hidup dengan sendirinya "terbatas, lemah, mudah terluka" dan karena kodratnya "tidak luput dari keausan, ketuaan/keusangan dan kematian" [ib.]. Karena itu, sudah jelas bahwa kemungkinan untuk menderita termasuk kodrat manusia. Perlu diperhatikan bahwa kalau Allah tidak *dapat* menciptakan alam dan manusia tanpa membuka kemungkinan terjadinya keburukan, kejahatan dan dosa, hal itu tidak berarti bahwa Allah tidak mahakuasa. Allah tidak dapat membuat hal-hal yang pada dirinya bertentangan, misalnya gunung yang sedemikian berat sehingga Allah sendiri tidak dapat menggerakkannya. Bahwa Allah "tidak bisa" menciptakan sesuatu yang bertentangan pada dirinya sendiri, tidak mengurangi kemahakuasanNya, melainkan sebaliknya berakar dalam konsistensi Allah dalam kemengadaanNya.

Tetapi apakah Allah yang baik tidak dapat *mencegah* kemungkinan untuk mendetita dari menjadi kenyataan? Tetapi kalau Allah setiap kali campur tangan, begitu ada anak kecil yang tangannya mau kecipratan air mendidih, Ia tidak membiarkan alam berjalan menurut kodrat dan kekuatannya yang hakiki, yang justru membuktikan keagungan penciptaan. Begitu Allah memutuskan untuk menciptakan alam dengan seluruh isinya, tidak mungkin segala luka, kekerasan dan perasaan sakit dihindari.

Dengan lain kata, apabila Allah memang mau menciptakan alam raya sebagaimana kita mengenalnya, dengan manusia yang secara bebas dapat menjawab panggilan Allah, Allah tidak akan intervensi untuk mencegah keburukan, penderitaan, kejahatan, dan dosa yang secara hakiki menjadi mungkin dengan alam raya seperti itu. Bukannya Allah menghendakinya. Tetapi Allah tidak mencegahnya, karena Ia konsis-

ten dengan kehendakNya untuk menciptakan alam dan manusia seperti itu.

Di sini dapat ditambah pertimbangan – yang direfleksikan dengan mendalam oleh Hegel – bahwa tanpa negativitas segi-segi positif eksistensi tidak dapat memperoleh bobot yang sebenarnya – argumen yang sudah diajukan Leibniz. Kalau setiap puncak tinggi di bumi dapat tercapai dengan *lift*, kepuasan mendalam yang kita peroleh apabila kita mencapainya melalui pendakian berat dan berbahaya tentu tidak bisa tercapai. Dengan menciptakan dunia seperti ini, dengan segala segi positifnya, Tuhan memang "seakan-akan mengikat diri sendiri" untuk membiarkan penderitaan berlangsung [Weissmahr 1983, 152]. Penderitaan adalah biaya "pelaksanaan sebuah nilai lebih luas" [ib.]: Tanpa penderitaan, perkembangan makhluk menurut kodratnya tidak akan mungkin. Secara sederhana: Tanpa penderitaan, kehidupan manusia tidak akan berbobot. Tanpa penderitaan, tidak ada itu tanggungjawab, tidak ada pengurbanan, tidak ada kesetiaan, tidak ada solidaritas.

Tetapi apakah dengan demikian masalah teodisea sudah terpecahkan? Sebagaimana ditunjuk Louis Leahy, pertimbangan-pertimbangan ini tadi memang dapat membuat kita mengerti bahwa adanya keburukan dan penderitaan merupakan implikasi kehendak Allah untuk menciptakan manusia. Akan tetapi hal itu belum menjelaskan apa yang menjadi inti permasalahannya, yaitu kenyataan bahwa penderitaan di dunia *"sedemikian melimpah"* [Leahy 1993, 276]. Bukan adanya penderitaan pada umumnya, bukan berlakunya hukum alam "makan dan dimakan" itulah masalah yang sebenarnya, melainkan penderitaan konkret individual masing-masing sebagaimana dapat kita saksikan dalam lingkungan keluarga, teman atau kenalan kita atau misalnya di sebuah desa di Afganistan atau dalam kam-kam konsentrasi kaum Nazi dulu. Apabila orang memang percaya bahwa setiap orang secara individual diperhatikan dan disayangi oleh Allah – "Dapatkah seorang perempuan melupakan bayinya, sehingga ia tidak menyayangi anak kandungnya? Sekalipun dia melupakannya, Aku tidak akan melupakan engkau!" [Yes.

49, 15] – semua alasan yang masuk akal tadi rasanya tidak memadai. Malah semua pertimbangan itu menjadi kurang sedap berhadapan dengan luas dan dalamnya penderitaan yang ada.

d. Filsafat mencoba mengerti

Kita sudah melihat bahwa penjelasan yang diberikan oleh filsafat – bahwa kehendak Allah untuk menciptakan mengimplikasikan kesediaan Allah untuk mengizinkan bahwa ada kekurangan dan penderitaan – akhirnya gagal. Penjelasan itu gagal karena tidak dapat menjelaskan ukuran dan jumlah penderitaan yang begitu raksasa. Kalau kita tetap masih mau "mengerti", kita harus mengambil jalan lain. Kita tidak boleh hanya berfokus pada keburukan dalam ciptaan (pada penderitaan), melainkan juga pada kebaikan.[65]

Di sini pertanyaan seorang filosof dan teolog Roma pasca-Romawi, Boethius (480-524), dapat membantu kita. Pertanyaan Boethius berbunyi: *"Si quidem deus est, unde mala? Bona vero unde, si non est?"* (Apabila ada Allah, dari mana hal-hal buruk? Tetapi dari mana hal-hal baik, kalau Ia tidak ada?). Atas pertanyaan pertama, "apabila ada Allah, dari mana keburukan dan kejahatan?" hanya ada satu jawaban: "Saya tidak tahu" [bdk. Schmitt 2003, 272]. Itulah yang sudah kita lihat. Malah sebaliknya, filsafat justru harus menelanjangi sifat tidak senonoh "penjelasan-penjelasan" tadi. Bagi orang yang tidak percaya pada Allah, dengan demikian "masalah penderitaan" selesai. Tak ada Allah, tak ada jawaban. Namun orang yang percaya pada Allah tetap mengharapkan jawaban. Andaikata tidak ada Allah, protes Ayub kehilangan segala arti dan menjadi tidak lebih dari sebuah ilusi kekanak-kanakan. Bahwa Ayub berprotes berarti

[65] Dalam sub-bab ini dan yang berikut, saya mengikuti Josef Schmidt, guru besar di Philosophische Hochschule di München, dalam bukunya yang terbaru, "Philosophische Theologie" [Stuttgart 2003] yang sendiri mengikuti pemikiran Jörg Splett, guru besar di St. Georgen di Frankfurt [1996]. Pemikiran mereka dapat membuka perspektif baru terhadap masalah teodisea.

bahwa ia tetap percaya bahwa ada Allah dan bahwa Allah itu baik dan adil. Adakah jalan ke luar?

Suatu jalan ke luar – yang tidak "menjelaskan" mengapa ada penderitaan, tetapi barangkali membuat kita dapat menerimanya – terbuka dengan pertanyaan Boethius yang kedua: "Kalau tak ada Allah, dari mana kebaikan?" Pertanyaan itu justru *dapat* dijawab filsafat. Kalau tidak ada Allah, akhirnya tidak mungkin ada kebaikan. Tanpa Allah semuanya *absurd* (Albert Camus). Mengapa? Dengan kebaikan di sini dimaksud kebaikan hati yang disertai kebahagiaan (kebaikan apa pun yang tidak mendukung kebahagiaan bukan kebaikan). Nah, tentu saja bisa ada kebaikan sebentar di sana sini. Tetapi kalau kebaikan-kebaikan yang kita alami (atau kita berikan) sekadar sesaat, tetapi akhir segalanya adalah kematian, serta segala penderitaan, penghinaan, pemerkosaan di sekeliling kita tetap berjalan terus, pulau, atau percikan kebaikan yang sana-sini ini tidak lagi baik, melainkan justru menambah rasa putus asa. Sebagaimana sudah ditegaskan Kant (menurut Kant, kesediaan manusia untuk bersikap moral hanya masuk akal aras dasar harapan akan kebahagiaan di akhirat) kebaikan hanya bisa baik utuh apabila ada kekuatan yang menguasai segala-galanya, yang penuh kasih, yang menjamin bahwa segala-galanya akan menjadi baik.[66] Bahwa kita dapat betul-betul mengalami percikan kebaikan-bahagia di sana sini – biar kebaikan "kecil" saja – hanya mungkin karena ada Allah yang menjamin bahwa kebaikan itu definitif, bahwa kebaikan itu lestari.[67]

[66] Cara menggagas seperti ini, yang menjadi *insight* paling mendasar *Plato*, juga mendasari pertimbangan searah *Emanuel Lévinas*, *Hans Jonas*, dan *Robert Spaemann* (ttg. Lévinas dan Jonas dapat dilihat dalam *Magnis-Suseno 2002*, bab 5 dan bab 9; tentang Spaemann lih. *Magnis-Suseno 2004*, bab 17); sebaliknya, *Iris Murdoch* (*Murdoch 1970*) yang, mengikuti Plato, dengan sangat bagus menunjukkan bagaimana fenomen moralitas berdasarkan tarikan *Idea Yang Baik*, mati-matian menegaskan bahwa *Yang Baik* bukan Allah (menurut Murdoch apa yang disebut "Allah" sebenarnya adalah pengalaman bahwa kita ditarik oleh *the idea of the Good*), namun menurut saya, juga menurut *William Schweiker 1998*, bantahan Murdoch tidak meyakinkan.

[67] Posisi yang mirip dikemukakan lagi oleh teolog Jerman *Peter Knauer* (2003), tetapi dengan amat tegas. Knauer bertolak dari pengandaian bahwa kita tidak mempunyai konsep univok

Tentu orang bisa menyangkal bahwa kita mengalami kebaikan yang membahagiakan. Tetapi banyak di antara kita pernah, barangkali cukup sering, mengalami adanya kebaikan yang memuat janji bahagia: Perhatian seseorang, sebuah pujian, kasih ibu, kasih kekasih, bantuan pada saat kita putus asa. Ada juga kebaikan di dalam diri kita, yaitu hati nurani yang sudah kita bahas. Hati nurani itu seakan-akan tanpa ampun, tetapi selalu dengan amat manis, menuntut agar kita tanpa kompromi secuil pun, tanpa mengenal libur, *selalu, dalam situasi apa pun*, memilih yang baik, jujur, adil, setia, dst. Dan yang menarik: Panggilan hati nurani sekaligus disertai kesadaran bahwa memenuhi panggilannya adalah kebahagiaan sempurna. Adanya kebaikan juga termuat dalam keyakinan tak tertenggelamkan manusia bahwa hidupnya mempunyai makna dan bahwa makna itu janji kasih dan kebahagiaan (lihat Bab 7, nr. IV. dan III). Jadi memang ada kebaikan dengan janji kebahagiaan, dan pengalaman itu menunjuk pada Allah.[68]

Apa lalu hubungan fakta kebaikan dengan masalah penderitaan yang kita hadapi? Fakta adanya kebaikan menunjukkan bahwa harapan Ayub memang benar, Allah mesti ada dan Allah adalah adil dan baik, baik seratus persen, baik secara mutlak dan tanpa ragu-ragu sedikit.

tentang Allah dan oleh karena itu apriori mustahil untuk mendeduksikan sesuatu dari Allah. Tepatnya, adalah mustahil untuk berargumentasi bahwa Allah, karena ia adil dan baik, harus, misalnya, campur tangan di dunia. Di lain pihak, tak ada yang terjadi tanpa Allah. Kita mengakui itu dalam iman: Kita percaya bahwa terhadap persatuan dengan Allah yang baik tak ada kuasa apa pun yang dapat bertahan. Di satu pihak, setiap pengalaman baik di dunia menjadi petunjuk ke cinta Allah, di lain pihak, karena kita percaya bahwa tak ada yang dapat memisahkan kita dari cinta Allah (Rum. 8, 38s.) penderitaan yang dialami tidak lagi merupakan petunjuk bahwa kita tidak lagi berada dalam kasih Allah.

[68] Lihat di atas Bab 7 nr. IV dan nr. III; tentang implikasi hati nurani lih. *Leahy 1993*, 111-129; khususnya tentang hal makna lih. *Weissmahr 1983*, 46-55 dan *Schmidt 2003*, 179-212. Sebenarnya pertimbangan ini memang hanyalah bentuk lain dari dua dari jalan-jalan ke Tuhan yang kami tunjuk di Bab 6, yaitu pengalaman suara hati dan pencarian makna. Tetapi di sini kami bicara di antara mereka yang sudah yakin akan Allah, tetapi bertanya bagaimana adanya keburukan dan kejahatan dapat dijelaskan kalau ada Allah. Lalu, kami tunjuk bahwa hanya karena ada Allah, suatu pengalaman akan kebaikan yang sungguh-sungguh menjadi mungkin.

Tetapi kalau memang ada Allah, dan Allah itu baik tanpa kompromi, maka, betapa pun kita tidak mengerti, segala penderitaan dan kengerian yang kita alami sudah dikalahkan oleh kebaikan Ilahi, bahkan akan menjadi unsur dalam kebahagiaan kita, bukan pada umumnya, melainkan pada setiap orang satu-satu. Karena Allah sungguh-sungguh baik, dan kebaikan Ilahi bebas dari segala unsur keliru, kurang tepat, kira-kira atau meleset sementara, kebaikan bukan hanya akan menang, melainkan segala penderitaan akan merupakan unsur yang ikut membahagiakan. Bukan pada umumnya, melainkan bagi setiap orang masing-masing tanpa kecuali. Kunci pengatasan masalah teodise adalah janji yang terimplikasi dalam adanya Allah bahwa "Ia akan menghapus segala air mata dari mata mereka" [Wahyu 21, 4]. Filsafat tidak dapat lebih jauh.

Dua catatan. Pertama, dengan demikian tetap berlaku bahwa kita *tidak* melihat *mengapa* Allah mengizinkan penderitaan. Pertanyaan ini tidak dapat dijawab oleh filsafat sama sekali. Dalam arti ini masalah teodisea tidak terpecahkan oleh filsafat. Yang dilakukan filsafat adalah: mengantar orang ke ambang iman: Percayalah pada janji yang termuat dalam kebaikan yang kadang-kadang kaualami bahwa semuanya betul-betul akan menjadi baik. Tentu filsafat tidak bisa memaksa. Ia hanya dapat mengantar orang yang memang mau diantar.

Kedua, itu juga perbedaan antara hasil yang kita capai dengan "penjelasan" nomor tiga di atas. Di sini tidak dijelaskan mengapa harus ada penderitaan sedemikian besar. Kita mengakui bahwa kita tidak mengerti. Melainkan kita diajak untuk *percaya* bahwa segala penderitaan akan menjadi baik.

f. *Solidaritas Allah*

Kalau kita mau maju lebih jauh, kita harus masuk wilayah teologi, teologi sebagai refleksi atas iman.[6] Tentu, di sini setiap agama berjalan

[6] Dengan demikian, saya juga meninggalkan "netralitas" filsafat. Akan tetapi, netralitas itu – bahwa dianalaikan semata-mata penalaran biasa – agaknya sudah lama kita tinggalkan,

sendiri. Begitu ratusan generasi orang Yahudi saleh – sesudah Roma menghancurkan bait Allah di Yerusalem untuk selama-lamanya, dan mereka tersebar di antara bangsa-bangsa, dan mengalami penganiayaan, bahkan usaha pemusnahan sampai sekarang – tidak berpretensi dapat mengerti Allah. Tetapi mereka berani meneriakkan penderitaan dan keputusasaan mereka kepada Allah yang seakan-akan telah meninggalkan bangsa yang pernah dipilihNya. Tetapi mereka juga sudah ke luar dari keputusasaan karena teriakan itu sekaligus meneriakkan keyakinan bahwa Allah mendengar protes mereka, dan mereka menunggu dengan sabar kapan Allah akan mengakhiri keterasingan bangsaNya, dalam kepercayaan bahwa Allah tidak bisa tuli untuk selamanya.

Bagi orang Kristen hak untuk mengajukan protes kepada Allah dibuka oleh protes Yesus di salib. Di salib Yesus berteriak: "AllahKu, AllahKu, mengapa Engkau meninggalkan Aku?" [Mk 15, 34]. Tetapi kata-kata ungkapan keputusasaan paling dalam Yesus itu adalah secara harafiah permulaan Mazmur 22. Jadi protes Yesus sebenarnya justru doa penyerahan diri Yesus ke dalam tangan Allah yang beberapa menit kemudian diucapkannya: "Bapak, ke dalam tanganMu kuserahkan nyawaKu" [Luk 22, 46]. Umat Kristiani percaya bahwa Yesus adalah pernyataan Allah sendiri. Dalam Yesus, Allah sendiri menderita. "Sangkalan mengerikan terhadap kesatuan Ilahi [antara Kemahakuasaan dan Kemahabaikan] dipatahkan oleh Allah sendiri, oleh karena Ia membiarkan diri dikenai oleh kejahatan secara radikal. Tusukan tombak ke jantung Yesus [Yoh. 19, 34] menikam Allah sendiri" [Schmidt 2003, 275]. Menurut Romano Guardini[70] [Schmidt ib.], Allah, dengan bersedia untuk menderita sendiri dan untuk ditaklukkan oleh kejahatan, memikul tanggungjawab atas kenyataan bahwa ciptaannya adalah sebagaimana

sekurang-kurangnya di mana kita bicara tentang Allah dalam arti personal-monoteistik yang menjadi pengandaian adanya teodise sebagai masalah.

[70] Romano Guardini (1885-1965), filosof agama dan teolog Jerman.

adanya.[71] Dengan demikian, Yesus di salib memberikan kepada manusia keberanian untuk mempercayakan diri kepada Allah, untuk percaya bahwa Allah, meskipun tetap tidak dapat dipahami, mengetahui betul segala keburukan dan penderitaan dan menjamin bahwa segala apa akan menjadi baik dan bahwa betul-betul setetes tangisan pun tidak akan percuma. Orang mungkin masih akan berprotes, orang mungkin juga tidak akan berhenti bertanya "mengapa?", akan tetapi ia melakukannya dalam kepercayaan dasar bahwa protes dan pertanyaannya itu didengar dan akan dijawab. Kapan dan bagaimana, tidak diketahuinya. Ia menerima bahwa ia harus mengikuti Allah dalam kegelapan ketidak-pengertiannya karena ia dapat mengikuti jejak Yesus yang sudah menjalani dan melewati segala kengerian dan tahu bahwa *non confundar in aeternum*, "sampai untuk selamanya saya tidak akan hancur".[72]

[71] Jack Miles, *Christ. A Crisis in the Life of God* (2001). Miles, seorang mantan Yesuit yang kehilangan imannya, dalam buku yang mempesona ini mengajukan teorinya – setengah sinis, setengah sungguh-sungguh, dengan membaca Perjanjian Lama maupun Baru sebagai karya sastra – bahwa hanya dengan mengutus Yesus, sabdaNya sendiri, Allah bisa menebus kegagalanNya dalam memenuhi janji-janjiNya kepada Israel, atau lebih persis, membongkar tuduhan bahwa Ia menipu bangsa Israel.

[72] *"In te, Domine, speravi: non confundar in aeternum"* (kepadaMu, ya Tuhan, aku berharap, untuk selamanya aku tidak akan hancur), adalah kalimat penutup lagu kuno Kristiani *"Te Deum"*; Ekseget (= ahli Kitab Suci) Protestan di Heidelberg, *Klaus Berger* (1996: *Wie kann Gott Leid und Katastrophen zulassen?*) mengambil posisi keras kitabiah yang menghindar dari segala pertanyaan filosofis-ekistensial. Menurut Berger Perjanjian Lama maupun Baru tidak menjawab pertanyaan mengapa ada penderitaan. Allah bukannya menciptakan yang jahat, melainkan menemukannya. Penciptaan, penyebaran kekuasaanNya dan pengutusan Yesus Kristus hanya mempunyai satu tujuan: Membangun tatanan kebaikan dan cinta kasih melawan kejahatan yang ada. Bersama Allah, manusia boleh mengharapkan bahwa ia diselamatkan dari kejahatan yang ada. Interpretasi ini – yang sedikit ada kemiripannya dengan pandangan Jack Miles – bisa saja sesuai dengan teks-teks, tetapi apakah masuk akal pertanyaan tentang asal-usul kejahatan disingkirkan sama sekali? Sejauh saya tangkap, unsur protes terhadap penderitaan dalam Kitab Suci, Ayub, terapi juga dalam mazmur-mazmur, tidak cukup terangkat oleh Berger.

Pada akhir perjalanannya sebuah filsafat ketuhanan yang mau menelusuri jejak-jejak Tuhan sampai pada pengakuan bahwa nalar manusia menemukan batasnya. Akan tetapi, manusia tidak dapat tidak bertanya terus. Juga tentang Allah. Menurut pendapat penulis ini salahlah kalau manusia mau dilarang berpikir tentang Allah dengan pertimbangan bahwa Allah "terlalu tinggi" bagi manusia. Betul, Allah terlalu tinggi, tetapi bukan hanya bagi nalar manusia, melainkan terhadap segenap wicara tentang Allah. Kalau itulah yang dimaksud, berkhotbah tentang Allah pun manusia tidak boleh. Bahkan berkhotbah akan merupakan dosa yang lebih besar karena nalar hanya ingin mengerti sedikit-sedikit, sedangkan sang pengkhotbah mengklaim dapat mempermaklumkan apa yang dikehendaki Allah. Tetapi Allah tidak memberikan daya nalar kepada manusia untuk dikunci di garasi. Berhadapan dengan Allah pun manusia tidak dapat, dan tidak perlu, mematikan pertanyaannya. Sangat wajarlah bahwa manusia sebagai makhluk rasional ingin mengerti tentang Tuhan.

Kita mencapai banyak pengertian. Kita juga melihat bahwa ada pengertian-pengertian tentang Tuhan yang, meskipun tercapai dengan nalar, namun kiranya sulit diikuti oleh orang yang tidak *sudah* percaya kepada Tuhan. Itu berarti bahwa bernalar tentang Tuhan justru bagi manusia yang percaya dapat memperkaya pengertian, dan dengan demikian imannya. Salahlah kalau iman dan pengertian dilawankan. *Fides quaerens intellectum*, iman mencari pengertian. Ada pertanyaan-pertanyaan di mana nalar sampai pada batasnya. Pertanyaan tentang penderitaan termasuk di situ. Pertimbangan-pertimbangan yang diajukan filsafat untuk meringankan beban masalah besar itu bagi nalar, bahkan bagi hati manusia, kiranya tidak akan meyakinkan orang yang tidak dapat atau mau percaya. Tetapi orang beriman yang berani mengikuti pertimbangan-pertimbangan itu, justru dapat diantar ke iman. Di mana filsafat akhirnya menyerah, iman dapat mengambil alih. Bukan lagi

dengan pertimbangan teoretis sana sini, melainkan dengan menyerahkan diri kepada Allah yang ternyata bisa gelap juga, manusia masuk ke dalam terang. Agama ternyata tidak perlu memusuhi nalar. Dengan perantaraan nalar agama sendiri dapat mencapai dimensinya yang lebih mendalam. Hanya kalau Allah menjadi pertanyaan, Allah juga dapat menjadi jawaban.

Daftar Pustaka Acuan

Adorno, Theodor W. 1970, *Negative Dialektik*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Adler, Mortimer J. 1980, *How To Think About God. A Guide for the 20th-Century Pagan*, New York/London: Macmillan/Collier Macmillan.

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

----- 2001, *Sejarah Tuhan*, Bandung: Mizan.

Bakker, Anton 1992, *Ontologi atau Metafisika Umum. Filsafat Pengada dan Dasar-dasar Kenyataan*, Yogyakarta: Kanisius.

Barbour, Jan G. 2005, *Menemukan Tuhan dalam Sains Kontemporer dan Agama* (aseli: *Nature, Human Nature, and God*, Augsburg Fortress 2002), Pengantar oleh Armahedi Mahzar, Bandung: Mizan.

Berger, Klaus, 1996, *Wie kann Gott Leid und Katastrophen zulassen?*, Stuttgart: Quell.

Boros, Ladislaus 1969, *The Moment of Truth, Mysterium Mortis*, London: Burns & Oates.

Casper, Bernhard 1979, *Wesen und Grenzen der Religionskritik*, Würzburg: Echter.

Dähler, Franz/Eko Budianta 2000, *Pijar Peradaban Manusia Denyut Harapan Evolusi*, Yogyakarta: Kanisius.

D'Costa, Gavin 2000, *The Meeting of Religions and the Trinity*, Maryknoll, New York: Orbis Books.

Drijarkara, N. 1966, *Pertikan Filsafat*, Jakarta: PT Pembangunan.

Eccles, John C. 1979, *The Human Mystery:* The Gifford Lectures University of Edinburgh 1977 - 1978. Berlin: Springer International.

el-Hady, Aminullah 2004, *Ibn Rusyd Membela Tuhan. Filsafat Ketuhanan Ibn Rusyd*, Surabaya: Lembaga Pengkajian Agama dan Masyarakat.

Erbrich, Paul 1988, *Zufall. Eine naturwissenschaftlich-philosophische Untersuchung*, Stuttgart dll.: W. Kohlhammer.

——— 1994, "Was leistet Darwins Mechanismus von Zufall und Notwendigkeit?", *Jahresbericht der Hochschule für Philosophie*, München 1994.

Fakhry, Majid 1983, *A History of Islamic Philosophy*, Second Edition, New York: Columbia University Press.

Foster, John 1985, *Ayer*, London/Boston and Henlay: Routledge & Kegan Paul.

Goller, Hans 2005, "Sind wir bloß Opfer unseres Gehirns?", *Stimmen der Zeit* 223/130, 2005, 446-458.

Hörster, Norbert 1985, "Zur Unlösbarkeit der Theodizeeproblems", *Theologi und Philosophie* 60 (1985), 400-409.

Huijbers, Theo 1977, *Allah: Ulasan-ulasan Mengenai Allah dan Agama*, 2 jld., Yogyakarta: Penerbit Kanisius.

——— 1982, *Manusia Mencari Allah: Suatu Filsafat Ketuhanan*, Yogyakarta: Penerbit Kanisius.

Jacobs, Tom 2002, *Paham Allah dalam Filsafat, Agama-agama dan Teologi*, Yogyakarta: Penerbit Kanisius.

Karlina Supelli 1997, *Kosmologi Empiris Konstruktif Suatu Telaah Filsafat Ilmu Terhadap Asas Antropik Kosmologis*, Disertasi Program Pascasarjana Universitas Indonesia, Depok.

King, Richard 2001, *Agama, Orientalisme, dan Poskolonialisme*, Yogyakarta: Qalam. (Orientalism and Religion. Postcolonial Theory, India and 'the Mystic East'", Routledge).

Knauer, Peter 2003, "Eine andere Antwort auf das 'Theodizeeproblem' – was der Glaube für den Umgang mit dem Leid ausmacht", *Theologie und Philosophie* 78 (2003), 193-211.

Küng, Hans 1980, *Does God Exist? An Answer For Today*. Translated by Edward Quinn. London: Collins.

Lang, Bernhard 2002, *The Hebrew God: Portrait of an Ancient Deity*, London: Yale University Press

Leahy, Louis 1982, *Manusia di Hadapan Allah, 1 Jalan-jalan Terbuka Menuju Allah* jld. 1, 2, 3. Yogyakarta/Jakarta: Penerbit Kanisius/BPK Gunung Mulia.

——— 1985, *Aliran-aliran Besar Ateisme: Tinjauan Kritis*. Yogyakarta/Jakarta: Penerbit Kanisius/BPK Gunung Mulia.

——— 1994, *Filsafat Ketuhanan Kontemporer*. Yogyakarta/Jakarta: Penerbit Kanisius/BPK Gunung Mulia.

——— 1996, *Misteri Kematian Suatu Pendekatan Filosofis*. Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama.

——— 1997, *Sains dan Agama Dalam Konteks Zaman Ini*. Yogyakarta: Penerbit Kanisius.

Lévinas, Émmanuel 1981, *Otherwise than Being or Beyond Essence*, Den Haag: Martinus Nijhoff.

Leslie, John (ed.) 1998, *Modern Cosmology & Philosophy*, Amherst, N.Y.: Prometheus Books.

Magnis-Suseno, Franz 1984, *Etika Jawa. Sebuah Analisa Falsafi tentang Kebijaksanaan Hidup Jawa*, Jakarta: Gramedia.

——— 1989, *Etika Dasar. Masalah-masalah Pokok Filsafat Moral*, Yogyakarta: Penerbit Kanisius.

——— 1997, *13 Tokoh Etika Sejak Zaman Yunani Sampai Abad ke-19*, Yogyakarta: Penerbit Kanisius.

——— 2000, *12 Tokoh Etika Abad ke-20*, Yogyakarta: Penerbit Kanisius.

——— 2004, *Pijar-pijar Filsafat. Dari Gatholoco ke Filsafat Perempuan, dari Adam Müller ke Postmodernisme*, Yogyakarta: Penerbit Kanisius.

Maréchal, J. 1926, *Le point de départ de la métaphysique*, Louvain/Paris.

Müller, Klaus 2001, *Gottes Dasein denken*, Regensburg: Friedrich Pustet 2001, 182 hal.

Neiman, Susan 2002, *Evil in Modern Thought. An Alternative History of Philosophy*, Pinceton University Press; Jerman: *Das Böse denken. Eine andere Geschichte der Philosophie*, Frankfurt a. Main: Suhrkamp 2004.

Neusner, Jacob (ed.) 1997, *God*, Cleveland, Ohio: The Pilgrim Press.

Neusner, Jacob (ed.) 1998, *Evil and Suffering*, Ohio: The Pilgrim Press.

O'Manique, John 2002, *The Origins of Justice. The Evolution of Morality, Human Rights, and Law*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Otto, Rudolf 1959, *The Idea of the Holy*. London: Penguin Books (aseli: *Das Heilige*, 1917).

Pals, Daniel L. 2001, *Seven Theories of Religion. Dari Animisme E.B. Tylor; Materialisme Karl Marx Hingga Antropologi Budaya C. Geertz*, Yogyakarta: Qalam.

Pals, Daniel L. 2001, *Dekonstruksi Kebenaran. Kritik Tujuh Teori Agama*, Yogyakarta: IRCiASoD.

Popper, Karl R./Eccles, John C. 1977, *The Self And Its Brain*. New Yotk: Springer International.

Rakhmat, Jalaluddin 2003, *Psikologi Agama. Sebuah Pengantar*, Bandung: Mizan.

Ruster, Thomas 2000, *Der verwechselbare Gott: Theologie nach der Entflechtung von Christentum und Religion*, Quaestiones Disputatae nr. 181, Freiburg/Basel/Wien: Herder 2000, 225 hal.

Sartre, Jean-Paul 1946, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris: Nagel.

Scherer, Georg 2001, *Die Frage nach Gott. Philosophische Betrachtungen*, Darmstadt: Primus, 248 p.

Schmidt, Josef 2001, "Der Gottesbeweis aus der Kontingenz. Tradition und bleibende Bedeutung", dlm: Oswald, Julius (ed.) 2001, *Schule des Denkens. 75 Jahre Philosophische Fakultät der Jesuiten in Pullach und München*, Stuttgart: Kohlhammer, 192-224.

Schmidt, Josef 2003, *Philosophische Theologie*. Grundkurs Philosophie 5, Stuttgart: Kohlhammer.

Schweiker, William 1998, *Power, Value and Conviction. Theological Ethics in Postmodern Age*, Cleveland, Ohio: The Pilgrim Press.

Spaemann, Robert 1990², *Glück und Wohlwollen. Versuch über Ethik*, Stuttgart: Klett-Cotta.

Splett, Jörg 1985, "Und zu Lösungsversuchen durch Unterbietung", *Theologi und Philosophie* 60 (1985), 410-17.

Teilhard de Chardin, Pierre 1961/1965, *The Phenomenon of Man* Introduction by Sir Julian Huxley. London, New York: Collins, Harper & Row.

——— 1973a, *Hymn Of The Universe*, Collins: Fontana Books.

——— 1973b, *Le Milieu Divin: An Essay on The Interior Life*, Collins: Fontana Books.

Waldenfels, Hans (ed.) ⁴1999, *Lexikon der Religionen. Phänomene – Geschichte – Ideen*, Freiburg etc.: Herder.

Weger, Karl-Heinz (ed.) 1979, *Religionskritik von der Aufklärung bis zur Gegenwart Autoren-Lexikon von Adorno bis Wittgenstein*, Freiburg etc.: Herder.

Weger, Karl-Heinz 1981, *Der Mensch vor dem Anspruch Gottes: Glaubens Begründung In Einer Agnostischen Welt.* Graz, Wien, Köln: Verlag Styria, 1981.

Weischedel, Wilhelm 1998 (1975), *Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus,* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Weissmahr, Béla 1983, *Philosophische Gotteslehre,* Stuttgart etc.: Kohlhammer.

Indeks

(Angka menunjuk pada halaman; ***angka tebal*** *pada penjelasan utama tentang istilah ybs.; angka yang dinaikkan mengacu pada catatan kaki.)*

Abad Pertengahan, 46.
Adler, Mortimer,J., 110, 131, 133.
Adorno, Theodor Wiesengrund, 58, 61, 171.
agama, 26.
agama, kritik terhadap, **64-74**.
agama-agama Abrahamistik, **37-9**.
agama Parsi, 36.
agama Zoroaster, 36.
agnostisisme, **102-5**.
Albert, Hans, 103, 117-122, 189.
"Allah", 18[1], 26.
Al-Suhrawardi, 21.
analog, 189s.
Anselmus dari Canterbury, 12, 126-8, 130.
argumentasi kosmologis, 131[32].
Aristoteles, 40[7], 47, 48, 49, 107, 141.
Armstrong, Karen, 33, 47, 51.
asas antropik, 137[35].
ateisme, 54, 57, 61, **64-100**.
Augustinus, 166, 202, 207, 212.

bahasa analogis, **189s**.
bahasa simbol, **190B**.
Bakker, Anton, 149[40], 190[56].
Bañez, Domingo, 213.
bangsa Israel, 37, 39-41.
Berger, Klaus, 233[72].
Berkeley, 12.
Bernini, 48.
Boethius, 228s.
Bonaventura, 126.
Boros, Ladislaus, 220[64]
brahman, 31s.
Buddha, 32s.
Buddhisme, **31-3**.
Budiama, Eka, 147[38].

Calvin, 212.
Calvin, Jean, 49.
Camus, Albert, **99B**., 174, 229.
Carnap, Rudolf, 112.
Carter, Brandon, 137[35].
Casper, Walter, 87.
Columbus, Cristobal, 49.
Comte, Auguste, **56B**., 63.
Copernicus, 49.
Cusanus, Nicolaus, 12.

Dähler, Franz, 147[38].
dao, 35.
Darwin, Charles, 57.
deisme, **53B**., 60s., **204s**.
Descartes, René, 12, 40, 126, 141
Dostoyewski, 221.
Drijarkara, Nicolaus, 175.
dualisme, **36s**., 39s., 41, **196s**.
Dun Scotus, 126.

Eccles, John, 40, 40[7].
ekuivok, 189.
el-Hady, Aminullah, 21.
Eliade, Mircea, 58.
emanasi, 42.
empirisme, 52.
Epikuros, 221s.
Erasmus dari Rotterdam, 48.
Erbrich, Paul, 141, 145.
Experimen Libet, 162[40].

Fajar Budi, lih. Pencerahan
Fakhry, Majid, 21, 213, 213[60].
falsifikasi, lih. prinsip falsifikasi.
Ferdinand, raja, 49.
Feuerbach, Ludwig, 12, 14, 25, 45, **64-71**, 72-4, 76, 76[13], 81, 108, 130.
Fichte, Johann Gottlieb, 55.
filsafat ketuhanan, 22, 24.
Flew, Antony, 103, 115[30], 115-7, 119s., 122, 148, 189.
Foster, John, 110[27].
Freud, Sigmund, 14, 45, **64**, **84-92**, **123**.
fundamentalisme, **20**, 58.

Goller, Hans, 163[40]
Grisez, 212.
Guardini, Romano, 232, 232[70].

Habermas, Jürgen, **60**, 109[20], 110[25], 155[45].
hati nurani, 180.
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 12, 50, 51, 55, 58, 64-7, 110, 110[27], 110[28], 126, 158, 164, 227.
Heidegger, Martin, 58.
Hinduisme, **29-31**.
Hobbes, Thomas, 12, **46**, 52.
Holbach, Paul, 54.
Horkheimer, Max, 58, 61.
Höster, Norbert, 217[61].
hukum tiga tahap, **56**, 63.
humanisme, **47s.**, 49.
Hume, 12.
Husserl, Edmund, 60, 110.

Ibn Rushd, 21.
Ignatius Loyola, 49.
ilmu pengetahuan, 55s., **62**.
imanen, **193s.**, **201s.**, **205-7**.
intuisi intelektual, **107**.

Isabella, ratu, 49.
Jacobs, Tom, 18.
Jonas, Hans, 103, 229.
Juan da Cruz, 49.
Justinus, 11.

Kant, Immanuel, 12, 14, 19, 25, 40, 51, 53, 59, **60**, 103, 105[22], **105-11**, 109[26], 110[28], 112s., 125s., 131[32], 135, 144[37], 151[41], 157, 175, 181, 186s., 229.
Karl, Agung, 46.
Kaum Jabariah, 213.
Kaum Molinis, 213.
Kaum Qadariah, 213.
Kaum Thomis, 213.
kebebasan manusia, 162[46], **212-6**.
kemajuan, **55**, 62s.
kesatuan dan kemajemukan, **198-200**.
"Ketuhanan", 18[1], 26.
ketuhanan transenden, **40**.
Knauer, Peter, 229[67].
kompleks Oedipus, **87**, 89.
komunitarisme, **60**.
Kong-fu-tzu, 34.
Küng, Hans, 21.

Lametrie, Julien Offray de, 54.
Lang, Bernhard, 37[6].
Lao-tze, 34.
Leahy, Louis, 15, 20, 43, 71, 126[31], 127, 135[33], 136[34], 138, 158-60, 175, 182, 186[54], 188, 203, 205, 209, 212, 214-6, 217[61] 222, 225[64], 226s., 230[68].
Leibniz, Gottfried Wilhelm, 12, 53, 126, 216, 225, 227.
Lenin, Vladimir Ilyic, 72.
Leonardo da Vinci, 48.
Leslie, John, 137[35], 142.

Levinas, Emmanuel, 103[20], 15141, 158, 174, **184**,229.
Libet, Benjamin, 162[45].
Locke, John, 12.
Lubac, Henry de, 130s.
Luther, Martin, 49[9], 50s.

Machiavelli, 48.
MacIntyre, Alastair, 58, 60.
makna, 169.
Manikeisme, 36, 40.
Maréchal, 151[41].
Marx, Karl, 12, 14, 25, 45, 62, 64, 67, **72-74**, 76, 81, 162s.
maya, 31s.
Michelangelo, 48.
Miles, Jack, 233[71].
Milton, John, 60.
Molina, Luis de, 213.
monisme, 31, 37, 39s., 41, **194s.**
moralitas budak, **77**.
Mulla Sadra, 213[60].
Murdoch, Iris, 59s., 175, 175[51], 229[65].
Mu'tazilah, 11, 21, 213.

Neiman, Susan, 217[61].
neurosis, **85-7**.
Newman, John Henry, 175.
Nietzsche, Fiedrich, 12, 14, 25, 45, 64, **76-84**, 210.
nihilisme, **78s.**, 81.
Nozik, Robert, 40[7].
numinous, 28[3], 29.

Oedipus, lih. kompleks Oedipus.
O'Manique, John, 40[7].
ontologisme, 158.
otonomi, 59.
Otto, Rudolf, 29[5].

paradigma antroposentris, 46, 50, 58, **59**.
paradigma teosentris, 46, 58.
Parsi, lih. agama Parsi.
Pascal, Blaise, 12.
pembuktian ontologis, **126-30**.
Pencerahan, **51s.**, 55, 59-61.
penciptaan, **223-5**.
penghayatan (ketuhanan) aseli, **27-9**.
pertanggungjawaban rasional iman, **22-4**.
perumpamaan tgg tukang kebon, **115-7**.
Plato, 11, 40[7], 47, 48, 77, 175, 204.
Plutarch, 48.
politeisme, 197.
Popper, Karl, 40, 40[7], 103, 110, 113-5, 117.
Positivisme Logis, **111-3**.
prinsip falsifikasi, **114s.**
prinsip verifikasi, **113**.

Rahner, Karl, 149, 207s.
Rasionalisme Kritis, 25, **117-9**, 189.
rasionalisme, **52s.**, 59-61.
rasionalitas iman, 22, 61.
Rawls, John, 40[7].
reduksionalisme, **76s.**
Reed, Jese, 76[13].
Renaissance, **48s.**
Rousseau, Jean-Jacques, 48.

saintisme, 56.
Sandel, Michael, 60.
sang atas-manusia, **76**[13].
Sartre, Jean-Paul, 12, 14, 25, 50, 64, **92-9**, 171, **210s.**.
Scheler, Max, 110.
Schelling, Friedrich Wilhelm, 12, 55.
Scherer, Georg, 76[13], 78.
Schleiermacher, 12.
Schlick, Moritz, 112.
Schmidt, Josef, 105[22], 110[29], 125[31], 130, 135[33], 167[47], 168[48], 169[49], 174, 217[61], 221, 228, 230[68], 232.
Schmidt, Wilhelm, SVD, 27.
Schweiker, 229[66].
sekularisasi, **104**.
sekularisme, 56.
sesaro-papisme, 46[8].
Sokrates, 48.

Spaemann, Robert, 175, 175[50], 229.
Spinoza, 12.
Spinoza, 195.
Splett, Jörg, 217[61].
Stoa, 48.
suara hati, 177s.
subjektivitas, 50, 50[1].
Supelli, Karlina, 137[35].
super-ego, 86.

Taylor, Charles, 60.
Teilhard de Chardin, 147[38].
Theresa dari Avila, 49.
Thomas Aquinas, 12, 21, 47, 125s., 130, 135, 180[33], 189[56], 198.
Toynbee, Arnold, 58.
transenden, 109, 193s., 201s., 205-7.
transendental, 109, 158, 165s.
trilema Münchhausen, 118.
Troeltsch, Ernst, 52.
"Tuhan", 18[1], 26.

Übermensch, 76[13].
umat Yahudi, 38.
univok, 189.

verifikasi, lih. prinsip verifikasi.
via negativa, 33, 188.

Walzer, Michael, 60.
Weger, Karl-Heinz, 52s., 57, 67s., 76[13], 84, 92-4, 93[19], 95, 109[26], 115.
Weischedel, 76[15], 76-81, 105-7, 108[25], 167[47], 168[48], 171s., 174.
Weissmahr, Bela, 129, 135[33], 167[47], 170, 172, 174, 186, 186[54], 187, 190-2, 202, 212, 215, 217[61], 219[62], 220, 225[64], 227, 230[68].
Wittgenstein, Ludwig, 12, 25, 185.

Yahudi, lih. umat Yahudi.
"Yahweh", 37-41.
Yang, lih. *Yin* dan *Yang*.
Yesus, 84.
Yin dan *Yang*, 35s.

Zoroaster, lih. agama Zoroaster.