

NOUVELLE THÉOLOGIE

Sengketa Teologis Menuju Konsili Vatikan II

Fransiskus Guna

5

Abstract: *Nouvelle théologie* has been considering as a movement to reform Catholic theology. The consideration, in one way or another, is still controversial as some of its theologians denied that there was anything “new” in their theology, even denied that they all shared the same ideas. However, as a “group” they were eager to present the richness of their faith to a secularized world in need of Christ in such a way that the legitimate exigencies of modern thought could be satisfied by it. They considered the Modernism that rocked the Church at the beginning of the century had failed to give exigencies of modern thought their proper and balanced expression. Nonetheless, the exigencies themselves were legitimate and the neo-Thomism that the Church had promoted against the Modernism fails to meet them. *Nouvelle théologie* as a progressive theological movement finally have managed to secure its legacy by means of Vatican II (1962-1965).

Keywords: *nouvelle théologie* • magisterium • modernisme • neo-Thomisme • Konsili Vatikan II •

Konsili Vatikan II, pada batas tertentu, merupakan reformasi terkini paling menentukan bagi Gereja Katolik. Konsili yang dipanggil lebih dari limapuluh tahun lalu itu lahir dari suatu proses yang tidak mudah. Pergulatan sosial, politis, ekonomis, kultural dan teologis berdiri di belakang reformasi tersebut.¹ Terkait dengan pergulatan teologis, yang menjadi pokok ulasan dalam artikel ini, kami

¹Untuk mendapat gambaran mengenai latar belakang tersebut, buku yang ditulis C.J.T. Talar cs. (2015), *Roman Catholic Modernists Confront the Great War*, cukup membantu terutama terkait dengan upaya pembaruan intelektual dan struktural dalam Gereja Katolik. Selain itu, latar belakang sosial, politis dan kehidupan beriman serta kebudayaan yang terjadi pada abad sebelumnya yang secara signifikan mempengaruhi gerakan ini disajikan dengan baik dalam buku Owen Chadwick (1981), *The Popes and European Revolution*, terutama halaman 538-566. Penulis yang sama ini juga memberikan gambaran yang cukup baik tentang sekularisasi pada abad ke-19 yang memberi dampak bagi “langgam” teologi yang berkembang sesudahnya dalam Chadwick (2000), *The Secularization of the European Mind in the Nineteenth Century*, di mana persoalan sosial dapat dilihat pada bab ke-5 sedang persoalan

memberikan fokus pada gerakan teologis yang secara umum dikenal dengan sebutan *nouvelle théologie*. Istilah *nouvelle théologie* agak sulit untuk diberi batasan secara ketat karena di satu sisi istilah ini dipandang sebagai kumpulan konseptual yang merujuk kepada gerakan dalam teologi Katolik pada awal hingga pertengahan abad ke-20 yang dimotori oleh beberapa pemikir Dominikan seperti Marie-Dominique Chenu, Yves Congar dan Henri-Marie Féret dan pemikir-pemikir Jesuit seperti Henri Bouillard, Henri de Lubac dan Jean Daniélou. Di sisi lain, para pemikir itu sendiri tidak tertarik dihubungkan dengan gerakan tersebut. Istilah ini pun tetap dipertahankan dalam historiografi teologis hingga saat ini untuk tetap menggubris inti-pati gerakan tersebut yang mulai dan terpusat di wilayah berbahasa Prancis yakni di Prancis dan Belgium. Walaupun demikian, tetap diakui terjemahannya dalam bahasa lain (Mattepenningen, 2010: 8; Boersma, 2009: 8-9).

Gerakan teologis ini lahir sebagai reaksi terhadap dominasi pemikiran neo-Skolastik² dalam Gereja Katolik, terutama dalam kurun waktu akhir abad ke-19 hingga awal abad ke-20, yang dianggap menciptakan jarak bagi teologi terhadap peri kehidupan. Reaksi ini mendulang pro dan kontra namun di kemudian hari memberi *insight* berharga bagi “pembaruan” yang dilancarkan dalam Konsili Vatikan II. Secara umum dapat dikatakan bahwa gerakan tersebut berupaya untuk mengembalikan orientasi teologis kepada arah yang “benar” dengan merujuk kepada khazanah iman yang ada dalam Kitab Suci, Tradisi, ajaran Patristik dan Medieval. Hal tersebut yang hendak dipaparkan dalam tulisan ini. Tulisan ini terdiri dari empat bagian,

intelektual pada bab ke-7 dan ke-8.

²Sebutan bagi aliran yang muncul pada abad ke-19 ini, secara luas dapat diterapkan kepada para Thomis, Scotis, Bonaventurian dan Suarezian yang merupakan para pemikir besar pada zaman skolastik. [Sebutan ini pun dapat digunakan secara peyoratif ataupun melioratif. Secara peyoratif sebutan itu dipakai untuk menunjukkan orang modern yang berpikiran sempit, tidak relevan dan menyimpang dari para pemikir besar medieval - Aquinas, Scotus, Bonaventura, Suarez. Secara melioratif digunakan untuk menunjukkan suatu pemikiran yang hidup, yang memperlihatkan kesetiannya kepada para pemikir besar medieval dan relevansinya dengan kehidupan modern]. Ketika Serikat Jesus mengarahkan perhatiannya pada pemikiran Thomas Aquinas, banyak pemikir Jesuit melakukannya sebagai Suarezian. Beberapa Jesuit, misalnya di kemudian hari “mengeluh” bahwa ketika mereka mendapat pendidikan tentang pemikiran Aquinas, yang diberikan justru pemikiran Francisco Suarez (Suarez memang memandang Aquinas sebagai gurunya). Para Fransiskan kiranya berupaya untuk menghidupkan kembali pemikiran Scotus atau Bonaventura. Namun demikian, pada umumnya istilah neoskolastisisme lebih banyak secara sempit dikaitkan dengan pemikiran Aquinas karena peran beberapa paus. Dalam artikel ini kami menggunakan dalam pengertian sempit itu.



yakni pada bagian pertama disajikan latar belakang untuk melihat *drive* utama gerakan; pada bagian kedua dipaparkan secara garis besar denyut utama gerakan; pada bagian ketiga dipaparkan benturan konseptual gerakan ini dengan otoritas Gereja; dan pada bagian akhir diperlihatkan “buah” dari benturan tersebut bagi reformasi dalam Gereja Katolik.

Latar Belakang

Gerakan *nouvelle théologie* memiliki titik tolak yang cukup variatif dan luas yang dapat diletakkan dalam beberapa kategori peristiwa yang saling “mengiris” satu dengan yang lain. “Irisan-irisan” tersebut dapat diendus jejaknya dalam gerakan teologis yang mengundang reaksi keras dari Takhta Apostolik. Namun demikian, pada bagian ini kami tidak akan secara detail memaparkan kajian atas latarbelakang tersebut selain mengemukakan dua isu penting yang memberi ciri yang kuat sebagai latarbelakang gerakan ini. Isu pertama adalah Modernisme; isu kedua adalah neo-Thomisme.

Modernisme

Terminologi “modernisme”³ dalam pemahaman ini terkait langsung dengan suatu “gerakan” atau kecondongan konseptual yang bermula pada sekitar akhir abad ke-19 dan cukup menggelisahkan Gereja Katolik dan karena itu selalu digunakan (terutama oleh otoritas Gerejani) dengan konotasi negatif. Meskipun tidak dapat didefinisikan sebagai suatu aliran atau gerakan yang solid karena masing-masing tokohnya memiliki tendensi yang cukup berbeda namun dapat dikatakan keyakinan dasar Modernisme adalah bahwa ajaran Gereja Katolik saat itu tidak lagi relevan dengan kehidupan modern. Oleh karena itu mereka sesungguhnya mencari jalan alternatif bagi tafsir atas iman Kristiani agar iman dapat berdialog dengan dan *survive* dalam kehidupan modern. Secara singkat boleh dikatakan bahwa alternatif tersebut ditempuh melalui upaya eksegesis historis-kritis dan “merawat kebenaran”

³Istilah ini digunakan oleh Paus Pius X dalam ensiklik *Pascendi Dominici Gregis* yang dipromulgasikan pada tanggal 8 September 1907. Surat edaran itu dapat dibaca pada website Vatikan: www.vatican.va. Dalam surat tersebut, terutama pada point ke-39, Paus mendefinisikan Modernisme sebagai “sintesis dari semua bidaah”. Kaum modernis dipandang berbahaya bagi iman karena mereka disebut bukan saja meletakkan kapak pada dahan dan ranting tetapi juga pada akar terdalam iman kita.



dengan memberi fokus pada pengalaman subjektif ala neo-Kantian sebagai kontra terhadap Gereja yang terlalu terfokus pada kebenaran proposisional (Boersma, 2009:18). Demikianlah kesamaan mereka justru terletak pada apa yang mereka hindari, yakni ajaran resmi Gereja dan seruan senyap yang mereka kumandangkan untuk suatu reformasi.

Walaupun terdapat beberapa pemikir yang menjadi tokoh bagi gerakan tersebut namun beberapa figur yang kami sebutkan ini sering dipandang cukup representatif bagi “krisis” ini. Filsuf Prancis, Maurice Blondel (1861-1949) boleh disebut sebagai sosok utama penarik pelatuk Modernisme dan memulai sengketa frontal dengan arus utama pemikiran saat itu yakni neoskolastisisme, manakala ia mempublikasikan disertasi doktoralnya: *L’Action*.⁴ Blondel mengedepankan “metode imanensi” bagi pendekatan terhadap eksistensi wahyu dengan melakukan analisis terhadap dinamika kehendak di mana ia yakin akan membawa orang beriman kepada ambang batas wahyu dengan cara yang menghormati otonomi subjek insani. Meskipun dipandang sebagai penentu awal lahirnya Modernisme namun metode imanensi yang diusungnya sesungguhnya membuatnya tidak sehaluan dengan para pemikir Modernisme sesudahnya. Inti dari karya seminalnya itu adalah bahwa pemahaman kita akan realitas tidak akan memadai apabila mengabaikan hal yang adikodrati. Pada bagian kesimpulan karya tersebut Blondel mengatakan:

*“The solution to the problem is therefore grounded on the totality of human experience and science; but this whole natural order is only a means of accomplishing a higher destiny. Falling to arrive at it, the best ordered life remains like a frame well prepared, but empty (Blondel, 2007:442; Boersma, 2009:52-62).”*⁵

Alfred Loisy (1857-1940), seorang imam dan ahli Kitab Suci asal Prancis, merupakan tokoh Modernisme lain yang berupaya memasukkan hasil-hasil studi historis ke dalam suatu revisi teologi (Katolik). Pada tahun 1902 Loisy mempublikasikan karyanya yang berjudul *L’Evangile et L’Eglise*

⁴Dalam tulisan ini yang kami gunakan sebagai rujukan adalah versi berbahasa Inggris, terjemahan Oliva Blanchette, Maurice Blondel (2007), *L’Action. Essay on a Critique on Life and a Science of Practice*.

⁵Solusi terhadap persoalan tersebut didasarkan pada totalitas pengalaman manusia dan sains; namun demikian seluruh tatanan kodrati ini hanyalah suatu sarana untuk mengalami suatu tatanan yang lebih tinggi; bila gagal sampai kepadanya, maka kehidupan yang tertata paling baik pun tetap tinggal sebagai suatu kerangka yang dipersiapkan dengan baik, namun kosong (Terjemahan FG).



yang menjadi tantangan paling serius bagi neoskolastisisme di antaranya karena dia menegaskan bahwa dogma-dogma gereja tidak bersifat mutlak dan berlaku sepanjang masa melainkan harus secara relatif dilihat dalam konteks zaman lahirnya dogma-dogma tersebut. Pada karya ini, misalnya, kita dapat melihat pemahamannya tentang wahyu dan dogma manakala dia mengatakan:

“Le conceptions que l’Église présente comme des dogmes révélés ne son pas des vérités tombées du ciel et gardées pe la tradition religieuse dans la forme précise où elles ont paru d’abord. L’historien y voit l’interprétation de faits religieux, acquise par un laborieux effort de la pensée théologique. Que le dogmes soient divins par l’origine et la substance, ils sont humanis de structure et de composition (Loisy, 1904: 202-203).”⁶

Karya itu pula dimaksudkan oleh Loisy untuk menempatkan diri pada posisi kontra terhadap Adolf Harnack, teolog liberal Protestan ternama, yang berpendapat bahwa esensi Kekristenan dikaburkan oleh keyakinan gereja perdana. Loisy justru mengatakan bahwa gereja merupakan medium yang dibutuhkan dan hidup bagi perwujudan injil pada periode pasca-apostolik.

Tokoh Modernisme lain adalah seorang Jesuit Anglo-Irlandia, George Tyrrell (1861-1909), yang mencurahkan banyak perhatian untuk menanggalkan konsep wahyu dari pengidentifikasiannya dengan proposisi-proposisi yang diajarkan oleh teologi neoskolastik. Ia mendorong pemahaman tentang wahyu sebagai hal yang terkait dengan pengalaman dan memandang dogma sebagai ungkapan-ungkapan simbolik. Perhatian Tyrrell juga terarah kepada hal yang langsung berkaitan dengan Wahyu, yakni Dogma. Dia memandang dogma sebagai kulit yang melindungi inti patih wahyu apostolik maka meskipun penting, dogma tetap tidak identik dengan wahyu. Kalau dalam dogma itu terdapat kebenaran yang diwahyukan, menurut dia, hal itu disebabkan oleh karena dogma melanjutkan simbolisme yang melaluinya para saksi perdana mengungkapkan pengalaman wahyunya:

⁶Konsep bahwa Gereja hadir sebagai ajaran-ajaran yang diwahyukan, bukan merupakan kebenaran yang jatuh dari langit dan yang dirawat oleh tradisi religius dalam bentuk yang persis sama sebagaimana mereka muncul pertama kali. Sejarawan melihat bahwa dalam ajaran-ajaran tersebut tampak penafsiran atas kenyataan-kenyataan religius yang dihasilkan oleh upaya keras dari pemikiran teologis. Walaupun mungkin asal muasal dan hakekat ajaran-ajaran tersebut bersifat Ilahi namun struktur dan komposisinya tetaplah insani (Terjemahan FG).



“This conception of the whole body of ecclesiastical dogmas as a protective husk wrapped round the kernel of apostolic revelation is eminently patristic; far more so than the view which regards that revelation as a rudimentary theology which the Church has developed dialectically by applications and explications— thus making the husk continuous with the kernel and of like texture (Tyrrell, 1907: 334-335).”⁷

Friedrich von Hügel (1852-1925) adalah seorang teolog awam keturunan Austro-Skotlandia dengan posisi sosial terpandang. Ia memiliki ketertarikan pada banyak bidang termasuk bidang mistik yang cukup jelas dalam hidupnya dan tampaknya ia memiliki minat yang besar pada kajian biblis dan historis. Sebagai seorang awam ia memiliki respek yang dalam terhadap otoritas Gereja namun ia tetap bersuara kritis terhadap wewenang yang diemban; hal tersebut, misalnya, tampak dalam peringatan yang diberikan kepada Tyrrell ketika sahabatnya yang adalah seorang imam itu mengalami kesulitan dengan Kardinal Feratta, Perfek Kongregasi Hidup Bakti. Peneguhan kepada sahabat sekaligus kritik terhadap situasi Gereja pada waktu itu tampak dalam surat yang dikirimkan kepada Tyrrell tertanggal 8 Desember 1906:

“The Church is more and other than just these Churchmen ; and religion is more, and largely other, than even the best theology : and we, i.e. he, L., you, M. D. P., I - our housemaids too, are true, integral portions of the Church, which in none of its members is simply teaching, in none of its members is simply learning (von Hügel, 1926: 136).”⁸

⁷Keseluruhan dari konsep ini bahwa dogma eklesial merupakan kulit yang membungkus benih wahyu apostolik merupakan hal yang sesungguhnya pastristik; pemahaman ini lebih jauh ketimbang cara pandang yang melihat bahwa wahyu merupakan suatu teologi yang belum sempurna yang dikembangkan oleh Gereja secara dialektis melalui aplikasi dan eksplikasi - yang dengan demikian membuat kulit berkembang terus bersama dengan benih dan teksturnya (Terjemahan FG)

⁸Gereja lebih dan lain daripada sekedar pejabat-pejabat Gereja, dan agama lebih dan sebagian besar lain daripada teologi yang paling baik sekalipun: dan kami, yaitu L (Alfred Loisy) dan M.D.P (Maude Dominica Petre) dan saya - para pembantu rumah tangga kami pun, benar, bagian integral dari Gereja, yang mana tidak ada satu pun anggotanya hanya mengajar dan tidak ada satu anggotanya hanya belajar (Terjemahan dan pemberian tanda kurung: FG)

Krisis Modernisme

Penyebutan nama beberapa pemikir dalam Modernisme di atas dimaksudkan untuk memberikan gambaran tentang ketokohan mereka dalam gerakan ini seraya memperlihatkan posisi mereka dalam Modernisme. Dalam kaitan dengan hal tersebut, pada bagian ini diperlihatkan krisis yang ditimbulkan oleh para “pemuka Modernisme” itu. Krisis itu sendiri sesungguhnya terkait dengan sempitnya ruang yang disediakan bagi kreativitas dan transformasi dalam teologi Katolik terutama pada paruh kedua dari abad ke-19. Hal yang paling menyolok tampak dalam “kegamangan” yang ditimbulkan oleh kebangkitan gagasan-gagasan Thomistik di satu sisi dan munculnya independensi ilmu dan sekularisasi di lain sisi. Otonomi ilmu dan sekularisasi ini, pada batas tertentu, menjadi cikal bakal perseteruan dan krisis, terutama otonomi ilmu-ilmu religius sebagaimana diperlihatkan oleh Loisy yang melakukan emansipasi sains terhadap norma-norma eklesial, terutama terkait dengan metode penafsiran Kitab Suci.

Kalau diperhatikan secara lebih serius maka sesungguhnya para modernis tidak bermaksud untuk menyerang klaim otoritas magisterial sebagaimana yang dirasakan oleh hirarki eklesial itu lantas “mem-fatwa-haram-kan” mereka dengan sebutan “sintesis dari semua bidaah.” Para modernis adalah para cendikia yang hendak mengintegrasikan metode historis-kritis dalam riset ilmiah mereka. Namun demikian, metodologi ini berseberangan dengan visi Magisterium, walaupun hal tersebut hanyalah sebuah konsekuensi dari riset dan bukan pertama-tama sebagai tujuan mereka.

Secara singkat, beberapa hal yang memperlihatkan bahwa mereka berbeda pemahaman dengan Magisterium dan karena itu dipandang heretik -sebagaimana yang sudah kami singgung pada masing-masing tokoh modernisme- adalah terkait dengan, *pertama*, wahyu yang dipandang oleh mereka sebagai realitas yang tidak berhenti pada zaman apostolik melainkan berlangsung terus sampai saat ini. *Kedua*, mereka berpendapat bahwa rumusan-rumusan dogmatik dapat berubah bukan saja terkait dengan penafsirannya tetapi juga terkait dengan isinya. *Ketiga*, para modernis tidak “ngotot” dalam membuat pembedaan tajam antara kodrat dan akal budi, di satu sisi, wahyu dan adikodrati di sisi lain: mereka menaruh repsek yang sama pada perspektif yang transenden dan yang imanen. *Keempat*, mereka

menekankan bahwa tidak ada yang salah dengan menggunakan alasan induktif dan deduktif secara berdampingan. *Kelima*, mereka mengandalkan dan menerapkan metode kritis-historis dalam menafsirkan Kitab Suci.

Krisis ini boleh dipandang sebagai suatu benturan antara kehendak-kehendak baik: para modernis, di satu sisi, hendak menjadikan pemikiran Katolik relevan dengan zamannya atau kontemporer, sedangkan di lain sisi, Magisterium memandang upaya ini sebagai ancaman terhadap keberlangsungan ajaran iman. Oleh karena dipandang sebagai ancaman maka tidak sedikit pun celah yang diberikan kepada gerakan ini untuk bertumbuh. Magisterium, dengan segala upaya menghentikan langkah kaum modernis. Hal tersebut tampak dalam sikap beberapa Paus; namun demikian Paus Pius X kiranya representatif bagi sikap Gereja pada waktu itu.⁹ Beberapa tindakannya yang memperlihatkan sikap antipatinya pada Modernisme adalah dengan menerbitkan dekret *Lamentabili sane exitu* yang berisi 65 tesis penolakan pada bulan Juli 1907. Dekret ini dimaksudkan untuk mengkondemnasikan kesalahan-kesalahan kaum modernis dalam menafsirkan Kitab Suci dan ajaran mengenai dogma. Meskipun tidak disebutkan secara eksplisit namun kalau memperhatikan 65 tesis itu maka tampak bahwa “tembakan” kepada Alfred Loisy terasa seperti dari “jarak dekat”.

Dua bulan kemudian, yakni pada September 1907, ia mempromulgasikan surat edaran (ensiklik) *Pascendi Dominici Gregis*. Ensiklik ini mengkondemnasikan Modernisme karena dituding sebagai sintesis dari aliran sesat seperti agnostisisme, imanentisisme dan relativisme. Secara ringkas boleh disebutkan beberapa poin penting dari ensiklik tersebut:¹⁰ *pertama*, penegasan kembali sikap Paus sebelumnya (Leo XIII) tentang filsafat skolastik sebagai acuan utama bagi sains; *kedua*, menegaskan bahwa siapa pun yang menaruh minat pada Modernisme harus diberhentikan sebagai pimpinan atau pengajar pada seminari atau sekolah tinggi Katolik; *ketiga*, mengharuskan para uskup untuk mencegah tulisan-tulisan yang terinfeksi oleh pengaruh Modernisme agar tidak boleh dibaca, bila sudah diterbitkan, dan menghalangi penerbitannya bila belum diterbitkan; *keempat*, menegaskan bahwa para uskup harus tegas dalam memberi izin penerbitan karya tulis yang prosesnya harus dijamin dengan *imprimatur* dan *nihil obstat*; *kelima*, melarang adanya kongres para imam kecuali sepengetahuan uskup

⁹Semua tulisan Paus Pius X dapat dibaca pada website Vatikan: www.vatican.va

¹⁰Kami mengambil isi ringkas ensiklik terutama dari poin 44-56 yang kami pandang sangat signifikan memperlihatkan sikap antipati pimpinan Gereja terhadap gerakan Modernisme.

atau takhta suci dan tidak ada kaitan dengan Modernisme, Presbiterianisme dan laicisisme; *keenam*, membentuk “dewan pengawas” di setiap keuskupan untuk memantau secara ketat gerakan Modernisme; *ketujuh*, mewajibkan para uskup dan pimpinan tarekat religius untuk memberikan laporan kepada Vatikan setiap tiga tahun tentang semua hal yang dimandatkan oleh esniklik.

Satu tahun kemudian (1908), yakni pada ulang tahun yang ke-15 dari ensiklik *Providentissimus Deus* dari Paus Leo XIII, diterbitkan seruan pribadi Paus (*motu proprio*) *Praestantia Scripturae*, yang isinya berupa kondemnasi terhadap karya-karya tulis yang telah diterbitkan dengan memasukkan mereka ke dalam *Index Librorum Prohibitorum* (Daftar Buku-buku Terlarang), serta dilakukan pemecatan terhadap para pengajar dan ekskomunikasi terhadap kaum modernis. Pada September 1910, ia mewajibkan semua klerus melalui *Motu Proprio, Sacrorum Antistitum*, untuk mengangkat sumpah melawan Modernisme, yaitu menolak teori heretik mengenai perubahan dogma dan berjanji untuk berpegang teguh bahwa iman bukan suatu pemahaman religius buta yang muncul dari alam bawah sadar melainkan merupakan suatu keterarahan sejati dari intelek kepada kebenaran yang secara ekstrinsik diterima melalui pendengaran, melalui suatu keterarahan, yakni didasarkan pada suatu kebenaran mutlak Allah.¹¹ Sumpah itu memberikan amunisi tambahan untuk semakin gencar melakukan tekanan terhadap kaum modernis.

Neo-Thomisme

Neo-Thomisme secara umum dimengerti sebagai suatu gerakan kebangkitan dalam filsafat dan teologi dengan tujuan utama mendulang kembali pemikiran otentik Thomas Aquinas. Gerakan ini menempati posisi terdepan dalam pemikiran Gereja Katolik pada kurun waktu akhir abad ke-19 sampai pertengahan abad ke-20 (McCool, 1994: 9). Gerakan ini, pada batas tertentu, mempunyai peran penting bagi kehadiran *nouvelle théologie* karena menjadi “lawan” yang produktif bagi pemajuan teologi. Para teolog *nouvelle théologie*, misalnya, menuduh para neo-Thomis mencederai hubungan antara teologi dan kehidupan konkret manusia; di mana perbedaan pemahaman

¹¹Dalam website Vatikan yang kami sebutkan di atas (www.vatican.va), naskah *Motu Proprio* masih tersedia dalam bahasa Latin. Namun demikian, untuk bagian sumpah melawan kaum modernis bisa dibaca dalam versi berbahasa Inggris dalam apendiks pada Fergus Kerr (2007), *Twentieth-Century Catholic Theologians*, hal. 223-225 atau dalam website: <http://www.papalencyclicals.net> yang secara online memuat dokumen kepausan dan ajaran resmi Gereja Katolik.

mengenai hal kodrati dan adikodrati-lah yang justru menjadi persoalan pelik. Sengketa tersebut kalau ditelusuri lebih jauh sesungguhnya berpangkal pada tuduhan bahwa pemikiran Thomistik tidak relevan lagi karena mengabaikan sejarah dan dengan demikian mengabaikan juga kebudayaan padahal kebudayaan merupakan hal yang konstitutif bagi manusia. Persoalannya, hemat kami, adalah bahwa tanggapan dari para pemikir neo-Thomis terhadap tuduhan tersebut tidak tepat karena bukannya menjawab secara “praktis” dengan memperlihatkan “gaya” Aquinas berfilsafat dan berteologi tetapi terlalu memberi penekanan pada aspek rasional dan ontologis dari sang *Doctor Angelicus* itu. Hemat kami, sebagai pemikir pada zamannya, Aquinas melakukan “pengkinian” itu manakala Kekristenan Barat sedang dibanjiri oleh gagasan-gagasan Hellenis dan Arabik. Dalam hal ini Aquinas bukan saja melakukan sintesis teologis atau filosofis tetapi juga memberikan sumbangan yang amat besar bagi sitensis kebudayaan medieval. Hal itu berarti Aquinas tidak mengabaikan sejarah dan kebudayaan, meskipun hanya dibicarakan secara implisit dan kabur. Dia tentu memiliki pemahaman yang berbeda dengan pemahaman modern mengenai gerakan kebudayaan, mengenai genesis dari metode-metode serta disiplin kognitif yang kita alami dalam kebudayaan modern atau kontemporer ini. Hal tersebut dapat kita temukan dalam tulisan-tulisan Aquinas, antara lain dalam *Summa Contra Gentiles*, terutama dalam buku II, bab 46-90¹² yang sari-patuhnya adalah bahwa “insight” dan penilaian manusia, bahkan dalam metafisika, tentu mempunyai rujukan temporal.

Meskipun secara umum neo-Thomisme dikatakan sebagai upaya menemukan kembali pemikiran asali Aquinas, namun gerakan ini mempunyai beberapa varian dengan tendensi yang cukup berbeda bahkan saling bertentangan.¹³ Kita dapat menyebutkan beberapa di antaranya dengan pemahaman dasar bahwa varian-varian ini merupakan bagian dari evolusi internal Thomisme (Mettepenningen, 2010: 25-26): *pertama*, tendensi

¹²Kami menggunakan rujukan dalam versi berbahasa Inggris yang diterjemahkan dan diberi kata pengantar serta catatan oleh James F. Anderson, Aquinas (2001), *Summa Contra Gentiles*.

¹³Pertentangan antara E. Gilson dan J. Maritain di satu sisi dengan para Thomis Maréchal di sisi lain merupakan contoh yang dapat ditunjukkan. Gilson dan Maritain menentang upaya Joseph Maréchal dan rekan-rekannya mengembangkan suatu upaya menjembatani pemikiran Aquinas dan Kant dengan menggunakan metode transendental Kant sendiri. Hasil dari upaya ini yang disebut dengan Thomisme Transendental. Dalam bidang teologi, gagasan ini mempengaruhi Karl Rahner dan Bernard Lonergan secara signifikan.



yang memandang positif lembaga insani dan menggunakannya sebagai sarana membangun Thomisme yang sanggup berintegrasi dengan budaya kontemporer. Jacques Maritain adalah tokoh terdepan dalam upaya ini. Upaya Maritain tampak jelas dalam *Humanisme Intégral: Problèmes temporels et spirituels d'une nouvelle chrétienté*, di mana dia berbicara mengenai integritas manusia terkait tujuan kodrati yang diperoleh melalui politik dan tujuan adikodrati yang diperoleh melalui agama dan etika:

“Ce nouvel humanisme sans commune mesure avec l’humanisme bourgeois, et d’autant plus humain qu’il n’adore pas l’homme, mais respecte réelement et effectivement la dignité humaine et fait droit aux exigences intégrales de la personne, nous le concevons comme orienté vers une réalisation sociale-temporelle de cette attention évangélique à l’humain qui ne doit pas exister seulement dans l’ordre spirituel mais s’incarner, et vers l’idéal d’une communauté fraternelle”¹⁴
(Maritain, 1936:15).”

Ajaran Aquinas memainkan peranan penting sebagai landasan pijak bagi karya ini. Karya ini pada dasarnya menjawab kritik bahwa neo-Thomisme tidak dapat berdialog dengan budaya modern.

Tendensi Thomistik lain berada di bawah pengaruh seorang Dominikan terkenal yakni Marie-Dominique Chenu. Dalam karya berjudul *Introduction à l’étude de Saint Thomas d’Aquin*,¹⁵ Chenu hendak mengembalikan “diskursus tentang Aquinas” yang dalam pandangannya sudah kehilangan arah, kepada pemikiran asali Aquinas dengan meletakkannya dalam kerangka historis yang tepat. Kita boleh menyebut tendensi ini dengan “Thomisme Historis”. Pada kata pengantar karya ini Chenu mengatakan:

“The entrance into the thought-system of Saint Thomas proposed here, is none other than the milieu in which it was borne and worked out. This milieu, to be sure, was a spiritual one - it was that of the Gospel-spirited Mendicants and that of the discoverers of Aristotle - but it was also one in which the institutions of the age, its universities, literary achievements, and community life itself were

¹⁴Humanisme baru ini, yang cakupannya tidak sama dengan humanisme borjuis, dan seperti semua ilmu insani ia tidak dimaksudkan untuk memuja manusia, melainkan menaruh respek yang nyata dan efektif terhadap martabat manusia dan hak asasi personalitas insani. Saya melihatnya sebagai arah langsung perwujudan sosial-temporal dari keprihatinan injili kepada kemanusiaan yang tidak boleh hanya sebatas tatanan spiritual, melainkan menjadi nyata; dan terarah kepada cita-cita akan suatu persaudaraan sejati antara umat manusia (Terjemahan. FG)

¹⁵Kami menggunakan rujukan pada terjemahan berbahasa Inggris yang dipublikasikan dengan judul *Toward Understanding Saint Thomas*.



essential components of a single reality...Consequently, we cannot understand them in any other way (Chenu, 1964:2).¹⁶

Sikap pesimistik yang berkembang pada awal abad ke-20 bahwa pemikiran medieval (realisme) Aquinas tidak dapat diperdamaikan dengan pemikiran modern (idealisme) Kant mendorong Joseph Maréchal, seorang Jesuit Belgium, agar berupaya menjembatani keduanya. Upaya tersebut melahirkan tendensi Thomistik yang disebut sebagai Thomisme Transendental. Sambil mengkritik Kant, Maréchal menggunakan Metode Transendental filsuf Prussia tersebut untuk membangun suatu haluan Thomistik baru. Otto Muck menguraikan hal itu dengan jernih sebagai berikut:

“Kant does not at all succeed in an analysis of a transcendental act of affirmation, which is not merely a specific category opposed to negation, but a super-category unlimited by the schemata of sensibility from which alone the “thing-in-itself” could have gained an acceptable meaning and its vindication. The basic reason for the fact that Kant did not go further, according to Maréchal, lies in Kant’s inconsistency. When he introduces transcendental analysis, he conceives knowledge, but he does not take this dynamic aspect into account in what follows.....He therefore tries to solve the problems left by Kant in consistent fashion through his transcendental deduction of the absolute affirmation of being (Muck, 1968:119).¹⁷

¹⁶Pintu masuk ke dalam sistem berpikir St. Thomas yang dikemukakan di sini, tidak lain dari latar belakang yang di dalamnya sistem tersebut lahir dan beroperasi. Latar belakang ini, yang tentunya merupakan sesuatu yang rohani - suatu lingkungan dari para Mendikan yang memiliki spiritualitas injili dan dari para penemu pemikiran Aristoteles - namun juga merupakan latar belakang di mana pelbagai institusi pada zaman itu, pelbagai universitas, literatur-literatur yang dihasilkan, dan komunitas itu sendiri merupakan komponen-komponen esensial dari realitas tunggal...Oleh karena itu kita tidak bisa memahami semua hal itu dengan cara lain.” (Terjemahan FG)

¹⁷Kant tidak sepenuhnya sukses dalam menganalisis suatu tindakan transendental pengafirmasian, yang bukan hanya sekedar suatu kategori spesifik yang dipertentangkan dengan penegasian, namun suatu kategori super yang tidak dibatasi oleh skemata sensibilitas yang hanya darinya “hal-pada-dirinya” dapat memperoleh makna yang dapat dicerap serta pertahanannya. Alasan fundamental kegagalan Kant melangkah lebih jauh, menurut Maréchal, terletak pada inkonsistensi Kant. Manakala ia memperkenalkan analysis transendental, ia memahami pengetahuan namun ia mengabaikan aspek dinamis ini dalam upaya selanjutnya....Dia (Maréchal) mencoba mengurai persoalan-persoalan yang ditinggalkan Kant dengan model yang konsisten melalui deduksi transendental dari afirmasi absolut mengada (Terjemahan dan tanda kurung serta garis bawah FG). Ulasan tentang pemahaman Maréchal yang bagus adalah karya Matteo, Anthony M., *Quest for the Absolute*.

Upaya Maréchal ini memberikan *insight* kepada beberapa pemikir terkenal lainnya, yakni Rousselout, Karl Rahner dan Bernard Lonergan.

Thomisme Transendental tampaknya mempengaruhi tendensi lain yang di satu sisi sepakat dengannya, namun di sisi lain menghindari aspek fundamental yang diusungnya. Tendensi ini pada umumnya dikenal dengan sebutan “Intuisi Implisit”. Intuisi implisit sepakat dengan Thomisme Transendental dalam menolak orientasi skolastisisme yang terarah kepada hal yang konseptual dan mengupayakan epistemologi religius dalam bentuk dinamika non-konseptual yang terorientasi kepada Yang Absolut. Tendensi ini berbeda dari Thomisme Transendental manakala ia tidak meletakkan dinamika ini pada intelek tetapi justru pada realitas, yakni pada obyek pengetahuan. Tokoh terkemuka dari tendensi ini adalah seorang Dominikan dari Louvain bernama Dominicus de Petter. De Petter berupaya menafsirkan Aquinas dari sudut pandang fenomenologis dengan berhutang ilmu pada Edmund Husserl dan Maurice Merleau-Ponty. Dalam konteks fenomenologi ia membangun pemahamannya tentang pengalaman manusia dan struktur kesadarannya di atas fondasi pendekatan metodologis Aquinas terhadap pengetahuan. Hal tersebut dapat terbaca dari poin yang dipaparkannya:

“Human consciousness is not like a mirror that simply and passively reflects images of a reality external to consciousness: the perception of that which is real involves the thing or reality perceived (object), and an actively interpreting function of the perceiver’s consciousness (subject) (Kennedy, 1993:40).”¹⁸

Terhadap keempat tendensi ini, muncullah reaksi keras dari para pemikir neo-Thomisme, terutama dari Réginald Garrigou-Lagrange, seorang

The Philosophical Vision of Joseph Maréchal, Northern Illinois University Press, Illinois, 1992; Kajian perjumpaan Maréchal dan Kant juga dikerjakan dengan baik oleh McCool, Gerald *From Unity to Pluralism. The Internal Evolution of Thomism*, Fordham University Press, New York, 1992. Sedangkan perihal Metode Transendental Maréchal, karya Otto Muck yang kami pakai dalam referensi ini merupakan ulasan yang memadai.

¹⁸Kesadaran manusia tidak sama seperti cermin yang hanya secara pasif memantulkan bayangan dari suatu realitas eksternal kepada kesadaran: persepsi mengenai hal itu sesungguhnya mencakup hal atau realitas yang dicerap (obyek), dan suatu fungsi penafsiran aktif dari kesadaran si pencerap (subyek) (Terjemahan FG). De Petter mempunyai pengaruh yang amat kuat terhadap pemikiran teolog handal Edward Schillebeeckx. Di bawah asuhannya semasa kuliah di Louvain, de Petter mengizinkan Schillebeeckx membaca Kant, Hegel, Freud dan para Fenomenologis yang pada waktu itu dilarang untuk dibaca oleh para calon imam. Namun yang paling penting adalah dia menghantar Schillebeeckx untuk membaca Aquinas secara lain dari yang dipahami pada waktu itu.

Dominikan yang lama mengajar di Angelium, Roma. Dia mendasarkan pemikirannya pada para komentator klasik tentang Aquinas. Reaksi kontra tersebut lantas menjadi suatu tendensi berikut (kelima) dari neo-Thomisme.

Isi Gerakan *Nouvelle Théologie*

Nouvelle théologie memberikan perhatian serius pada relasi antara yang kodrati dan yang adikodrati, yang menjadi persoalan pelik sekitar tahun 1940-an sampai 1950an. Para teolog gerakan ini berupaya untuk merumuskan kembali pemahaman mengenai relasi antarkeduanya. Persoalan tersebut mengkristal dalam pertanyaan tentang sejauh manakah yang kodrati dan yang adikodrati berbeda satu sama lain? Pertanyaan tersebut pada gilirannya memunculkan pelbagai upaya kajian ulang terhadap beberapa pokok penting seperti relasi antara rasio dan iman, filsafat dan teologi, sejarah dan keabadian, pengalaman dan wahyu, kemampuan insani dan rahmat ilahi serta tafsir historis dan tafsir spiritual.

Ketika para teolog gerakan pembaruan berupaya untuk mengintegrasikan kembali yang kodrati dan yang adikodrati, mereka melakukannya melalui beberapa hal, seperti sambil meloncati pemikiran Skolastik, mereka memusatkan perhatian kembali kepada para Bapa Gereja dan menempatkan Kitab Suci pada pusat pergumulan teologis (de Lubac dan Daniélou).¹⁹ Sebagai teolog, baik de Lubac maupun Daniélou menerima Wahyu dan Tradisi Kristen sebagai titik tolak berteologi. Namun mereka tidak setuju bahwa kedua sumber iman tersebut sedang berseberangan dengan pelbagai arus pemikiran kontemporer. Selanjutnya mereka mencari jalan untuk mengatasi teologi Wahyu dan Tradisi yang terikat pada suatu momen partikular dalam sejarah yang mendominasi teologi gereja Katolik ketika itu. Mereka memberikan penekanan yang kuat terhadap otoritas Kitab Suci dan para Bapa Gereja yang dipandang sebagai para teolog handal yang dengan amat baik mengintegrasikan kecerdasan dengan suatu “orientasi spiritual”. Dengan kembali menyelami makna Kitab Suci dan pemikiran Patristik, keduanya yakin bahwa teologi dapat berkembang secara lebih harmonis dengan kenyataan historis. Dalam *Catholicisme*, de Lubac memperlihatkan hubungan antara para Bapa Gereja dengan Kitab Suci yang tampak dalam pelbagai komentar mereka. Upaya itu secara lebih luas dikembangkannya dalam karya monumentalnya yang terdiri dari beberapa

¹⁹Kepedulian kedua teolog Jesuit ini terhadap Kitab Suci dan ajaran para Bapa Gereja diulas dengan persepektif ontologis sakramental dalam Hans Boersma, 2009: 149-190.

volume yakni *Exégèse Médiévale* (1959-1964) yang memberikan perhatian sangat besar pada empat makna Kitab Suci dalam tradisi Patristik, yakni makna literal, makna alegoris, makna moral dan makna anagogik. Keempat makna tafsir Kitab Suci ini dipandang dari perspektif spiritual, di mana de Lubac memberi fokus pada makna alegoris. Dalam karya tersebut de Lubac menggunakan pendekatan diakronis kepada makna spiritual Kitab Suci di mana dia melacak makna tersebut dari zaman Patristik hingga awal zaman Modern. Karya tersebut jelas merupakan reaksi terhadap metode-metode kritis penafsiran Kitab Suci yang berkembang pada zaman itu. Namun demikian, karya de Lubac yang paling menimbulkan kontroversi adalah *Surnaturel: Etudes Historiques*,²⁰ yang tesis utamanya boleh dirumuskan sebagai penolakan terhadap adanya pemisahan hal yang kodrati dari yang adikodrati. Dia yakin bahwa dalam pemikiran Patristik dan juga para pemikir besar Skolastik, terutama Thomas Aquinas, tidak terdapat hipotesis mengenai finalitas kodrati murni manusia; yang justru diajarkan adalah bahwa finalitas manusia berkarakter adikodrati dengan pemahaman tentang suatu visiun akan Allah (*visio beatifica*). Para Bapa Gereja menggunakan ungkapan Biblis “gambar dan rupa Allah” untuk menjelaskan ikhwal hubungan antara Allah dan manusia (yang adikodrati dan yang kodrati). Gambar Allah telah dipatrikan dalam diri manusia sejak penciptaan sehingga manusia boleh secara aktif berupaya menjadi serupa dengan Allah melalui visiun akan kemuliaan-Nya. Tema ini pada Thomas Aquinas diubah ke dalam terminologi Aristotelian menjadi kerinduan kodrati akan *visio beatifica* (bdk. de Lubac, 1946:17). Pada bagian keempat karya tersebut, yakni pada “catatan historis” A dengan judul *désire naturel du surnaturel*, de Lubac menegaskan demikian:

“Car la “nature” à laquelle il se référerait, tout spirituelle qu’elle était, ne différerait pas essentiellement des autres natures don’t se composait son univers. C’était cette nature “philosophique” telle que l’avaient conçue les Anciens qui ne croyaient point en un Dieu créateur, quoique corrigée un dehors par l’intervention de l’idée de création. Ce n’était plus tout à fait cette Image de Dieu, dont les Pères de l’Eglise avaient si fortement buriné les traits en s’inspirant moins de Platon que de la Bible: cet être par essence doublement

²⁰Sejak terbitnya pada tahun 1946 hingga saat sekarang, karya ini belum pernah diterjemahkan ke dalam bahasa lain. Namun demikian, di kemudian hari de Lubac memperluas karya tersebut dalam dua karya susulan yang tersedia dalam bahasa Inggris: *The Mystery of the Supernatural*, terj. Rosemary Sheed (London: Chapman, 1967); dan *Augustinianism and Modern Theology*, terj. Lancelot Sheppard (Herder and Herder, New York, 1969). Sejak terbitnya pula, karya ini menuai pelbagai kritik tajam.

aliéné de soi, et comme créature e comme spirit: néant don't le Créateur peut tout tirer à son gré, reflet divin dont la noblesse est perpétuellement empruntée, création du Souffle qui ne se solidifie jamais en "nature" indépendante. Pour les Pères il n'y avait point de voûc sans une participation anticipée, toujours gratuite et toujours précaire, à l'unique πνεύμα. Pour Aristote, la nature était un centre de propriétés et une source d'activité strictement délimitée et enfermée dans son orde. Or, partout, chez saint Thomas, ces deux conceptions de la nature aristotélienne et de l'image patristique se mêlent, sans qu'on puisse dire si elles s'y combinent vraiment ou si elles s'y heurtent, ni laquelle des deux finalement réussit à dompter l'autre (de Lubac: 1946:434-435)."²¹

Demikianlah de Lubac hendak mengatakan bahwa secara historis, kodrat tidak pernah ada tanpa rahmat. Kerinduan manusia untuk berjumpa dengan Allah merupakan sesuatu yang kodrati karena Allah sendirilah yang menciptakan manusia seperti itu. Itulah rahmat yang dimiliki oleh manusia. Hal itu berarti rahmat bukan sesuatu yang datang dari luar melainkan sudah ada dalam kodrat itu sendiri.

Jean Daniélou, murid de Lubac, memiliki pemahaman yang sehaluan dengan sang guru, meskipun terjadi benturan pemahaman antara keduanya terutama berkaitan dengan makna penafsiran Kitab Suci. Benturan pemahaman guru-murid itu terkait dengan terminologi yang tepat bagi penafsiran spiritual, apakah tipologi atau alegori. Bagi Daniélou, istilah tipologi tepat karena lebih Biblis dan Patristik, yakni dari Paulus, Yustinus

²¹Sebab "kodrat" yang padanya ia (Aquinas) memberi rujukan, sebagai hal yang spiritual, tidak berbeda secara mendasar dari kodrat-kodrat lain yang membentuk alam semesta. Hal tersebut merupakan hakekat "filosofis" sebagaimana yang dipahami oleh para pemikir kuno, yang tidak percaya akan seorang Allah Pencipta, yang kemudian dikoreksi melalui intervensi yang berasal dari ide akan adanya penciptaan. Pemahaman mengenai Citra Allah yang mengilhami para Bapa Gereja dan diartikulasikan oleh mereka merupakan gagasan biblis dan bukan Platonik secara tegas dinyatakan: bahwa mengada secara esensial asing dari dirinya sendiri dalam dua cara, yakni sebagai makhluk dan sebagai roh: ketiadaan yang darinya sang Pencipta menciptakan dengan bebas, pantulan ilahi yang keagungannya dimiliki tanpa kesudahan, penciptaan dari Nafas yang tidak pernah mengkristal dalam suatu "kodrat" independen. Bagi para Bapa Gereja tidak ada *budi* tanpa suatu partisipasi antisipatif, yang selalu cuma-cuma dan selalu tidak tanggung-tanggung, dalam satu *roh*. Bagi Aristoteles kodrat merupakan pusat dari kekhasan dan sumber dari aktivitas yang sangat terbatas, tertutup dalam tatanannya sendiri. Melalui tulisan St. Thomas, kedua konsep ini yaitu *kodrat* Aristotelian dan *citra* Patristik bercampur baur tanpa ada kemungkinan untuk mengatakan bahwa keduanya sungguh digabungkan atau bertentangan satu dengan yang lain, atau saling menundukkan (Terjemahan dan tanda kurung FG)

Martyr dan Ireneus, karena itu pula istilah tersebut lebih Kristiani bila dibandingkan dengan istilah alegori yang berasal dari Filo dan Gnostisisme dan karena itu tidak Kristiani (bdk. Boersma, 2009:181). Kajian Biblis dan Patristik yang dilakukan oleh Daniélou tampaknya mencapai puncak pada tiga karya yang dihasilkannya pada akhir paruh pertama abad ke-20 dan awal paruh kedua abad yang sama. Terkait kajian biblis, terutama diperlihatkan oleh Daniélou dalam hubungan antara Kitab Suci dan Liturgi, yakni dalam karya *Bible et Liturgie* (1951) sedangkan dua karya yang lain, yaitu *Origène* (1948) dan *Sacramentum Futuri* (1950) memperlihatkan kajian Biblis yang erat terkait dengan peran para Bapa Gereja.

Para teolog tersebut juga gelisah terhadap hirarki yang terlalu otoriter lalu berupaya untuk mereintegrasikan otoritas doktrinal dengan kehidupan ekaristis Gereja dan dengan partisipasi aktif komunal kaum awam. Yves Congar, pantas disebutkan di sini terkait dengan partisipasi komunal kaum awam. Congar tentu saja tidak menolak adanya hirarki dalam Gereja namun dia hendak mengingatkan para pejabat Gereja agar menjalankan fungsinya sesuai dengan semangat Kristus yang membungkuk rendah di hadapan para rasul-Nya dan membasuh kaki mereka (Yoh 13:1-17) serta yang membungkam ambisi dua rasul-Nya untuk “menduduki jabatan” di sebelah kiri dan kanan-Nya (Mrk 10:42-45). Dalam salah satu karya pentingnya, *Lay People in the Church*, dia memperlihatkan bagaimana kaum awam mengambil bagian dalam fungsi Gerejani: *It is clear that the priesthood of the faithful involves two different applications, one in the order of holiness of life, the offering of oneself, the other in the order of sacramental worship, and very specially of eucharistic worship* (Congar, 1957:181).

Mereka juga menandakan bahwa Kristus bukanlah sekedar bermakna bagi hal-hal iman, tetapi juga harus terpaut pada setiap upaya insani. Selain beberapa beberapa teolog yang sudah disebutkan di atas, Hans Urs von Balthasar layak disebutkan di sini. Tekanan kristologis yang diberikannya terkait dengan sejarah tampak dari pemahamannya bahwa Kristus merupakan kunci dalam menafsir dan memahami sejarah itu sendiri baik sejarah keselamatan yang mendahului Kristus maupun yang terjadi sesudahnya:

“The historical life of the Logos—to which his death, Resurrection and Ascension belong—is, as such, that very world of ideas which, directly or reductively, gives the norm for all history; yet not as coming forth from some non-historical height above, but from the living center of history itself. Seen from the highest, definitive point of view, it is the source of history, the point whence the

whole of history before and after Christ emanates: its center (von Balthasar, 1994: 14).”²²

Hal yang hendak ditandaskan oleh von Balthasar adalah bahwa karakter historis dari iman akan Kristus harus diperlihatkan secara nyata. Dalam kaitan dengan hal tersebut, von Balthasar seringkali berbicara mengenai Kristus sebagai sakramen dari Allah Tritunggal dalam diskursus mengenai analogi (terutama ketika membahas serentak membela ajaran Katolik mengenai *analogia entis* dari serangan Barth yang mempertentangkannya dengan *analogia fidei* di mana ia menegaskan bahwa dalam Kristus baik kemiripan maupun ketidakmiripan antara sang Khalik dan makhluk tampak dengan jelas. Hal itu berarti bahwa dalam Kristus kita tidak hanya melihat seorang “guide” kepada Allah, tetapi dapat menjadi saksi kehadiran aktual Allah. Dengan kata lain, iman akan Kristus harus mencapai “raganya” dalam kesaksian hidup (von Balthasar, 1994: 36).

Hal yang langsung tampak di sini adalah kepedulian yang besar terhadap aspek historis yang dipandang secara kritis dan menjadi titik pijak berteologi. Kajian historis-kritis dipandang urgen bagi upaya berteologi secara tepat. Hal itu sama dengan mengatakan bahwa apabila orang tidak mengintegrasikan sejarah ke dalam praksis teologi maka teologi yang dihasilkan menjadi suatu diskursus meta-historis dan bukan sebagai suatu upaya iman yang inkarnatif.

Kritik *Nouvelle Théologie* terhadap Modernisme

Kalau menelaah lebih dalam tentang kedua gerakan ini maka kita akan menjumpai beberapa hal yang tumpang-tindih antarkeduanya. Baik *nouvelle théologie* maupun Modernisme tampaknya mempunyai “sasaran tembak” yang sama yakni neo-Skolastisisme terutama neo-Thomisme. Walaupun *nouvelle théologie* mewarisi banyak hal dari Modernisme, namun tidak menutup kemungkinan ia mengkritisi gerakan yang mendahuluinya itu. Para teolog *nouvelle théologie*, mengajukan kritik tajam terhadap Modernisme

²²Kehidupan historis Logos -di mana wafat, kebangkitan dan kenaikan-Nya ke surga berlangsung- sebagaimana adanya merupakan hal yang terkait dengan dunia yang secara langsung atau reduktif, menjadi norma bagi sejarah; namun bukan sebagai hal yang berasal dari atas yakni dari sesuatu yang non-historis, melainkan dari pusat hidup sejarah itu sendiri. Kalau dipandang dari atas, dari sudut pandang definitif, maka ia merupakan sumber sejarah, titik tolak bagi seluruh sejarah sebelum dan sesudah Kristus hadir: pusatnya (Terjemahan FG).

(terutama terhadap pendapat Loisy dan Tyrell) terkait dengan sikap agnostik dan eksegeze kritis yang diperlihatkan oleh para modernis yang berdampak baik pada penafsiran Kitab Suci maupun pada pemisahan antara yang kodrati dan yang adikodrati. Tampaknya pandangan mengenai sejarah dan pendekatan teologis yang dikembangkan oleh para teolog Modern dianggap tetap tidak dapat menguraikan simpul persoalan pokok teologis yakni pemisahan antara yang kodrati dan yang adikodrati. Dalam kaitan dengan persoalan tersebut, *nouvelle théologie* tampak lebih berani mengambil langkah melalui upaya yang oleh Hans Boersma disebut sebagai ontologi sakramental yang berisi reintegrasi antara yang kodrati dan yang adikodrati (Boersma, 2009: 20).

Para teolog modern itu dipandang gagal dalam upaya memperbarui pemikiran religius karena mereka keliru menanggapi persoalan ketika itu yakni hilangnya keinsyafan akan yang transenden dan teologi menjadi suatu upaya rasional dengan menjadikan Allah sebagai obyek penelitian. Sikap yang agnostik terhadap persoalan ini justru menjadi sasaran tembak para teolog *nouvelle théologie*. Selain itu, terhadap persoalan di mana teologi menjadi upaya tertutup yang mengabaikan perkembangan filsafat dan sains, pemikiran Modern justru memberi dukungan kepada penyimpangan dalam menafsir Kitab Suci. Para teolog Modern justru menggunakan pendekatan historis-kritis yang dipandang sebagai upaya memisahkan teologi dari sejarah.

Terkait dengan persoalan di atas, teolog Modern yang dipandang paling bertanggung jawab dan menjadi sasaran kritik adalah Alfred Loisy dan George Tryrrell. Loisy, misalnya menggunakan metode historis-kritis dalam menafsir Kitab Suci sambil menekankan bahwa sejarah memiliki otonomi sendiri. Dalam karyanya yang sudah kami sebutkan di atas (*L'évangile et l'église*) yang tesis utamanya boleh dirumuskan sebagai "Gereja adalah Injil yang diteruskan" Loisy memperlihatkan posisi kontroversialnya dalam membuat kajian atas Kitab Suci. Karya dengan *double target* untuk menyerang posisi Protestan Liberal (terutama Adolf Harnack) dan neo-Skolastisisme ini menegaskan bahwa Kitab Suci harus dibaca dalam perspektif historis pada masanya dan jangan dicampur-adukan dengan penafsiran teologis atasnya. Sambil mengejek Harnack yang menyebut *das Wesen des Christentums* (apa itu kekristenan) sebagai suatu kajian historis, Loisy justru memberikan predikat "teolog terdidik" kepada Harnack, bukan sebagai seorang sejarawan. Loisy menganggap Harnack gagal membuat pembedaan antara sejarah dan teologi yang pada gilirannya berdampak pada gambaran yang "keliru" akan Yesus Kristus. Kritik serupa sebenarnya

dialamatkan juga kepada otoritas Gereja (Magisterium). Perbedaan antarkedua titik tolak itu dapat dengan jelas terbaca dalam tulisan Loisy,

“L’historien doit résister à la tentation de moderniser l’idée du royaume. Si le théologien croit devoir l’interpréter, pour l’adapter aux conditions du temps présent, nul ne lui en contestera le droit, pourvu qu’il ne confonde pas son commentaire avec le sens primitif des textes évangéliques (Loisy, 1904: 56-57).”²³

Pemahaman ini jelas intensinya yakni memisahkan aspek teologi dari sejarah dan dengan demikian berdampak pada menjauhkan teologi dari dimensi kehidupan. Hal tersebut menjadi sebagian alasan ia diekskomunikasi.

Terhadap pemahaman seperti itu Dainélou mengatakan bahwa kualitas suatu zaman tidak ditentukan oleh karakteristik material atau kecondongan ideologisnya melainkan oleh buah yang dihasilkannya bagi pengalaman insani dan spiritual orang. Terkait dengan hal tersebut, sambil menyetir pemikiran seorang sejarawan terkenal saat itu, Herbert Butterfield, ia menegaskan bahwa memisahkan pekerjaan seorang sejarawan dari seorang teolog bukanlah suatu upaya yang elok. Keduanya harus bekerjasama dalam memaknai pengalaman historis:

“Though history does not carry these questions to the searching depths at which the theologian may make his judgements and expose the fallacy of our pretended righteousnesses, it seems to me that even at his own level, even in the realm of observable historical happenings, the historian must join hands with the theologian (Daniélou, 1958:63).”²⁴

Meskipun tidak secara eksplisit menyebut nama Loisy di sini namun pernyataan itu tegas memperlihatkan reaksi langsung terhadap cara pemikir Moderisme itu memandang upaya membaca naskah Kitab Suci dalam konteksnya. Kerjasama antara sejarawan dan teolog (dalam hal ini kedua

²³Sejarawan harus menghindari diri dari godaan memodernisasikan konsep mengenai Kerajaan (Allah). Jika teolog merasa wajib untuk melakukan penafsiran bagi kebutuhan yang relevan dengan zaman sekarang, maka hal itu tidak akan dipersoalkan, namun demikian dia tidak boleh mencampuradukan penafsiran itu dengan makna asali (historis) dari naskah-naskah Kitab Suci (Terjemahan dan tanda kurung, FG)

²⁴Meskipun sejarawan tidak mengusung persoalan-persoalan tersebut untuk memperdalam apa yang teolog jadikan sebagai landasan mengemukakan pertimbangan-pertimbangannya dan mengedepankan pikiran yang keliru dari sifat kita yang berbuat seolah-olah benar, bagi saya bahkan pada levelnya, dalam wilayah peristiwa-peristiwa historis yang tidak dapat diobservasi, sejarawan harus bergandengan tangan dengan teolog (Terjemahan FG).

bidang keahlian itu dapat berada pada satu pribadi) dibutuhkan untuk menjadikan Kitab Suci bukan sebagai “arsip” tetapi sebagai “hidup”. Selain itu, reaksi terhadap Modernisme memperlihatkan pemahaman “praktis” para pemikir *nouvelle théologie* yang memandang eksegeze bukan sebagai upaya menyibukkan diri dengan teks *per se* melainkan sebagai upaya mendulang makna di balik teks-teks tersebut. Metode kritis-historis yang dikembangkan oleh para pemikir Modernisme yang memfokuskan diri pada teks (*form-geschichte, traditions-geschichte, redaktions-geschichte*) dipandang terlalu elitis yang hanya bisa menjadi pekerjaan dari dan dimengerti oleh segelintir orang. Kitab Suci menjadi buku “rahasia” yang hanya dapat dibuka oleh para ahli yang memegang “kunci”nya. Kitab Suci lantas menjadi semakin jauh dari umat kebanyakan.

Selain Loisy, Tyrrell juga dipandang representatif bagi kegagalan para teolog Modern. Tyrrell yang memberi sorotan tajam pada pemahaman Gereja akan Wahyu, menuduh Magisterium keliru dalam menyajikan pemahaman akan Wahyu secara memadai. Dengan maksud melawan pemahaman Magisterium tentang wahyu yang terlalu proposisional, teolog pindahan dari Gereja Anglikan ini menegaskan bahwa wahyu identik dengan pengalaman, yakni pengalaman batin yang langsung akan kehadiran Allah yang menyelamatkan. Bagi Tyrrell, Wahyu tidak dapat disistematisasi dalam ajaran-ajaran (dia menyebutnya sebagai teologi atau lebih radikal disebut sebagai “teologisme”) melainkan sebuah pengalaman subjektif:

“It is precisely and only in virtue of this "illuminatio" that I can "recognise the divine authority of the Christian Revelation," and that it becomes a personal revelation from God to myself; an interior word of God in me addressed to my own Conscience. (Tyrrell, 1907: 318).”²⁵

Dengan demikian, Tyrrell membuat pemisahan tegas antara Wahyu dan teologi. Menurut dia teologi itu bersifat insani sedangkan Wahyu bersifat ilahi dan hanya Wahyu sajalah yang memiliki otoritas tertinggi, bukan upaya manusia (Magisterium) yang dapat sesat (Tyrrell, 1908: 129). Konsekuensi dari pemahaman Tyrrell ini yakni Wahyu dimengerti sebagai pengalaman kategorial tertentu (personal) dan kuasi-mistik yang meliputi perasaan pribadi yang kuat adalah bahwa konteks manusiawi, sosial dan historis agak diabaikan padahal poin tersebut bersifat konstituif bagi Gereja sebagai suatu persekutuan. Di sini tampak jelas pemikiran Tyrrell tentang dua dunia yang

²⁵Tentu saja dan dan hanya karena “pencerahan” ini di mana saya dapat “mengenal otoritas ilahi dari Wahyu Kristen,” dan bahwasanya ia menjadi suatu wahyu personal Allah kepada saya; suatu sabda interior Allah yang dialamatkan kepada Kesadaran saya. (Terjemahan FG)

kita hidupi, yakni dunia ragawi yang dipandang sebagai bayangan serta sakramental dan dunia rohani yang dipandang sebagai substansi dan realitas yang ditandai (Tyrrell, *Lex Orandi*, 1907: 10). Hal tersebut dipandang keliru karena berupaya memisahkan hal yang kodrati (historis) dari yang adikodrati (rahmat).

Terhadap pemahaman yang individualistik ini, meskipun tidak menyebut nama Tyrrell, namun Henri de Lubac tampak cukup jelas mengajukan keberatannya misalnya dalam *Catolicisme*, de Lubac memberikan sorotan tajam terhadap cara pandang akan Kekristenan yang individualistik. Dia menegaskan bahwa Gereja harus dipahami sebagai suatu persekutuan orang beriman, dan ciri persekutuan itu mewarnai seluruh hidup anggotanya. Dengan mengatakan demikian, bukan berarti individu tidak penting bagi de Lubac. Bagi dia, unsur khas kekristenan adalah kemampuannya untuk menandakan secara serentak tujuan akhir transendental individu dan semua orang lainnya.

“La dignité surnaturelle du baptisé repose, nous le savons, tout en la dépassant in finiment, sur la dignité naturelle de l’homme: agnosce, christiane, dignitatem tuam, Deus qui humanae substantiae dignitatem mirabiliter condidisti. Ainsi l’unité du Corps mystique du Christ, unité surnaturelle, suppose-t-elle une première unité naturelle, l’unité du genre humain (de Lubac, 1947:2).”²⁶

Dengan mengutip ucapan Paus Leo Agung, de Lubac memperlihatkan aspek fundamental dari iman yakni keserentakan unsur kodrat dan adikodrati yang kita alami dalam pembaptisan. Hal tersebut secara langsung juga menolak pemisahan antara teologi dan wahyu yang diusung oleh Tyrrell.

Secara representatif, tampak cukup jelas kritik para teolog *nouvelle théologie*, atas para pemikir Modern yang melakukan pemisahan antara yang kodrati dan yang adikodrati. Loisy melihat sejarah sebagai hal yang terpisah dari teologi; Tyrrell melihat khazanah insani terpisah dari wahyu ilahi. Kedua teolog Modern ini memperlihatkan inkapasitas pemikiran Modern

²⁶Martabat adikodrati seseorang yang telah dibaptis, kita tahu, terletak pada martabat kodratinya, meskipun yang adikodrati itu melampaui yang kodrati dalam hal hal ketakberhinggaan: *Ketahuilah wabai orang Kristen, martabatmu - Allah, yang dalam cara yang mengagumkan menciptakan dan memuliakan kodrat manusia*. Demikialah persekutuan Tubuh Mistik Kristus, suatu persekutuan adikodrati, mengandaikan suatu persekutuan kodrati sebelumnya, persekutuan manusia (Terjemahan FG) - huruf italik adalah ucapan dari Leo Agung yang aslinya dalam bahasa Latin.

yang tidak sanggup melampaui horizon-horizon kodrati. Dalam hal ini dapat dikatakan bahwa meskipun para teolog Modern ini tidak sehaluan bahkan menolak dengan sangat tegas pemahaman neo-Thomisme tetapi mereka justru melakukan hal yang sama, yakni menciptakan jurang antara sejarah dan teologi. Terkait sejarah (tafsir biblis) dan khazanah kodrati (teologi), *nouvelle théologie* mengambil langkah yang jauh lebih berani karena berupaya untuk memperlihatkan secara memadai hubungan yang tidak terpisahkan antara kodrat dan yang adikodrati. Dengan menghindari tafsir historis, *nouvelle théologie* memutar haluan pendekatan kepada tafsir spiritual yang dikembangkan sebelum periode Modern. Para teolog *nouvelle théologie* melihat bahwa metode tafsir spiritual dibangun berdasarkan keyakinan bahwa aspek-aspek historis memuat realitas spiritual. Mereka yang tidak hanya tertarik pada karakter historis dari iman Kristiani atau pada suatu heremenutika sakramental tetapi juga berkeinginan untuk menempatkan keduanya secara bersama-sama. Terkait dengan hal itu mereka memperdalam kajiannya mengenai hubungan timbal-balik antara karya Allah di masa lalu dan di masa yang akan datang.

Perseteruan Konsep Teologis

Perseteruan teologis yang kami maksudkan di sini terutama terkait dengan sengketa konseptual antara para teolog *nouvelle théologie* dan para teolog neo-Thomis. Hal yang perlu dilihat juga adalah bahwa upaya para teolog *nouvelle théologie* untuk kembali ke sumber (*ad fontes*), yang berarti kembali kepada Kitab Suci, para Bapa Gereja, liturgi dan tentu saja kepada Thomas Aquinas yang historis, bukan dalam tafsiran para Thomis. Hal ini oleh Mattepeningen disebut sebagai tahap pertama dalam gerakan *nouvelle théologiae* (Mattepeningen, 2010:33).

Para neo-Thomis yang pada batas tertentu dapat dikatakan memperoleh dukungan resmi dari Magisterium, setidaknya dapat terlihat dari beberapa naskah Magisterial, seperti konstitusi dogmatik *Dei Filius* yang dipromulgasikan oleh Konsili Vatikan I, ensiklik *Aeterni Patris* dari Paus Leo XIII, ensiklik *Pascendi Dominici Gregis* dari Paus Pius X, dan ensiklik *Humani Generis* dari Paus Pius XII, merasa terusik dengan munculnya pelbagai aliran baru dalam teologi Katolik selama kurun waktu abad ke-19. Dalam kurun waktu ini, secara umum, teologi Katolik sedang mengalami ketegangan hebat antara konsep mengenai yang kodrati dan yang anti kodrati yang mempengaruhi semua varian sistem teologi Katolik. Aliran-aliran baru tersebut berkembang biak subur di bawah pengaruh pemikiran Kant, terutama idealisme Post-Kantian, yang secara umum boleh

kita bagi dalam tiga cabang, yakni Tradisionalisme, Rasionalisme dan Ontologisme. *Tradisionalisme* terkait dengan beberapa pemikir Prancis seperti Joseph de Maistre, Louis de Bonald dan Félicité de Lamennais. Mereka terlibat dalam diskursus teologis dan filosofis post-Kantian yang mengakui bahwa rasio murni tidak sanggup membuktikan eksistensi Allah. Mereka bergerak melampaui Kant dengan mengatakan bahwa kita bahkan tidak berkesanggupan menandakan eksistensi Allah sebagai suatu postulasi moral yang membantu pemahaman akan eksistensi manusia. Aliran ini mengganti titik tolak Kantian yang rasional - entakah itu rasio murni atau rasio praktis - dengan Wahyu Ilahi dan Tradisi. Menurut aliran ini rasio manusia individual kalau ditinggalkan sendirian maka ia tidak akan sanggup meraih pengetahuan tertentu perihal moral dan religiusitas. Oleh karena itu kebenaran-kebenaran moral dan religius yang dimiliki oleh manusia tidak dituntut berdasarkan rasio individual *in se* tetapi justru dikomunikasikan dengan menggunakan wahyu ilahi. Tradisi mewariskan secara infalibel isi dari wahyu ilahi itu kepada generasi berikutnya (McCool, 1996: 37); Boersma, 2009: 37). *Rasionalisme* secara khusus terkait dengan dua pemikir Jerman, yakni George Hermes dan Anton Günther. Aliran ini juga memberi tanggapan kepada kritik Kantian dengan menerima argumen Kant bahwa rasio spekulatif tidak sanggup melangkah lebih jauh melampaui dunia fenomenal. Aliran ini menegaskan aspek absolut yang berasal dari imperatif moral, yakni perlu membangun dan merawat martabat manusia. Hal yang hendak diperlihatkan di sini adalah bahwa kalau rasio murni tidak dapat memberikan suatu landasan bagi iman Kristiani maka rasio praktis justru menyediakannya. Posisi seperti ini justru menjadi bumerang karena tampaknya imperatif moral ini cenderung meniadakan kebutuhan akan Wahyu Ilahi. Dari upaya yang dikerjakan oleh aliran ini, sesungguhnya termuat suatu kegelisahan perihal validitas tindakan iman dalam wahyu Kristen dan kemungkinan teologi sebagai sains (Hermes). Günther, melakukannya dengan menjadikan dualisme metafisik sebagai titik tolak bagi pemahamannya tentang kesadaran manusia (McCool, 1996:90-91; Boersma, 2009:38), Italia merupakan “rumah” bagi *Ontologisme* ini dengan Vincenzo Gioberti dan Antonio Rosmini sebagai tokoh yang berpengaruh. Ontologisme merupakan suatu orientasi umum dalam filsafat dan teologi ketimbang sebagai suatu sistem tunggal yang koheren. Ia lahir sebagai tanggapan terhadap tantangan dari empirisisme dan idealisme Kantian terhadap agama wahyu dan moralitas. Aliran ini menerima pemahaman Tradisionalisme mengenai Wahyu yang dikomunikasi dalam sejarah melalui bahasa insani dan mengembangkannya dengan konsep yang lebih Agustinian terkait dengan iluminasi. Ide-ide Ilahi mencerahi *vernunft* insani



sehingga pengetahuan intuitif akan Allah dimungkinkan. Hal ini berarti bahwa kontak langsung antara Allah dan budi manusia, dimungkinkan. Ide Mengada Ilahi hadir secara langsung ke dalam budi manusia. Sebagai dampak dari pemahaman ini adalah bahwa orang tidak perlu bersandar pada pengalaman indrawi untuk sampai kepada suatu argumen diskursif mengenai eksistensi Allah (McCool, 1996:113; Boersma, 2009:39). Penolakan terhadap argumen rasional diskursif bagi eksistensi Allah merupakan masalah pelik bagi aliran ini.

Para neo-Thomis berupaya untuk mencegah variasi pemikiran teologis dan filosofis tersebut di atas yang dalam perspektif mereka merusak iman Katolik. Meskipun ketiga aliran itu berbeda satu dengan yang lain dalam menanggapi situasi post-Kantian namun bagi para neo-Thomis, pelbagai pendekatan tersebut gagal membuat distingsi yang memadai perihal yang kodrati dan yang adikodrati. Pendekatan-pendekatan tersebut justru dipandang mencampur-adukkan rahmat yang bersifat adikodrati dengan upaya manusia yang kodrati sehingga secara teologis mengabaikan gratuitas rahmat. Dengan dukungan posisi Magisterial yang kuat, para neo-Thomis berupaya untuk memadamkan aliran-aliran baru itu seraya menyebarkan konsep teologis dan filosofis mereka yang berpijak pada rasio diskursif. Terhadap hal tersebut kita boleh memberi penilaian bahwa neo-Thomisme dengan sengaja mengabaikan subjektivitas manusia serta metode yang bersifat historis.

Laju dominasi neo-Thomisme ini dihadap oleh munculnya *nouvelle théologie* yang jelas menentang cara berpikir para neo-Thomis tersebut, yang juga dipandang sebagai salah tafsir terhadap pemikiran Thomas Aquinas. Yang menjadi obyek serangan utama dari para teolog *nouvelle théologie* adalah tradisi manualis yang menggiring perubahan arah teologi dari karakter simbolik kepada karakter yang dialektis. Teologi tidak lagi sebagai suatu perjumpaan dengan dan inisiasi ke dalam misteri yang tak berhingga, tetapi menjadi suatu rangkaian proposisi yang ditata secara rasional dan karena itu dipandang sebagai sesuatu yang terpisah dari kehidupan iman. Sebagai tanggapan terhadap rasionalisme dalam filsafat dan teologi Katolik serta munculnya historisisme dari para Modernis, para teolog *nouvelle théologie* berupaya untuk mengembalikan arah teologi kepada haluan yang sebenarnya.

Apa yang dipandang sebagai pembaruan terhadap teologi oleh para teolog *nouvelle théologie*, justru dipandang sebagai penyimpangan oleh para teolog neo-Thomisme. Reginald Garrigou-Lagrange, seorang Dominikan, misalnya menyebut *nouvelle théologie* sebagai gerakan yang mengarah kembali



ke Modernisme. Kita dapat menemukan kritiknya pada artikel yang ditulis dalam jurnal *Angelicum*, dengan judul *La Nouvelle Théologie où va-t-elle?* Pada bagian terakhir dari kesimpulannya dia mengajukan pertanyaan provokatif: *Où va nouvelle théologie?* [kemana *nouvelle théologie* membawa kita?] dan dia sendiri menjawabnya: *Elle revient au modernisme* [ia membawa kita kepada Modernisme] (Garrigou-Lagrange, 1946:143). Sikap reaktif yang ditunjukkan oleh para pemikir neo-Thomisme terhadap *nouvelle théologie* dan para pemikirnya pada umumnya cukup kasar. De Lubac, misalnya dipandang sebagai seorang Baianis²⁷ dan karyanya, *surnaturel* dianggap merongrong rahmat dan tatanan supranatural, maka dia dilarang mengajar para Jesuit muda dan bukunya ditarik dari peredaran, sementara itu de Lubac sendiri tidak pernah dimintai keterangan pembelaan diri atas tuduhan dan perlakuan kasar tersebut (Kerr, 2007:75-76). Hal serupa dialami juga oleh Yves Congar. Ia sering mendapat tekanan dari para pejabat Vatikan. Oleh karena itu, dia dipanggil oleh Superior Jenderalnya dan diberhentikan dari pekerjaannya sebagai pengajar. Dia lantas pergi ke Yerusalem dan tinggal di sana sebelum pergi ke Cambridge untuk menetap. Dia tidak diperbolehkan memiliki kontak dengan mahasiswa teologi (Kennedy, 2010:153)

Prolegomenon bagi Konsili Vatikan II

Upaya pembaruan yang dikerjakan oleh para pemikir *nouvelle théologie* memberikan dampak yang signifikan dalam pembaruan Magisterial melalui konsili ekumenis terkini, yakni Konsili Vatikan II. Semenjak upaya pembaruan ini dimulai pada paruh pertama abad ke-20 sudah mulai tampak benih-benih keputusan dogmatik dan pastoral Konsili Vatikan II. Para Dominikan Prancis yang memulai gerakan ini memberikan fokus pada upaya melawan penafsiran yang walaupun keliru atas Aquinas namun mendominasi pemikiran filosofis teologis pada waktu itu yang berdampak bagi munculnya titik patah antara teologi dan iman. Mereka menentang cara penafsiran Aquinas oleh para neo-Thomis yang terlalu rasional dan konseptual. Chenu, Congar dan Féret adalah tiga pendekar Dominikan pembaru dari Kolese Le Saulchoir yang berupaya membaca Aquinas secara

²⁷Baianis (-me) adalah sebutan bagi pemahaman atau ajaran dari Michale Baius (1513-1589), seorang teolog dari Belgium yang dikondemnasikan oleh Gereja Katolik karena dianggap menyimpang dari ortodoksi iman. Apa yang diajarkan oleh de Lubac dipandang sehaluan dengan Baianisme; ditambah lagi (meskipun muncul di kemudian hari) dengan “pembelaan” yang dilakukan oleh de Lubac atas Baius dalam karyanya *Agustinianism and Modern Theology* (Herder and Herder, 1969: 1-33).

benar. Ketiganya memiliki kepekaan historis yang memadai dan berupaya membaca Aquinas seturut perspektif historis. Dengan lain perkataan, menurut mereka, rujukan pemikiran teologis dan filosofis harus langsung terkait pada Aquinas sendiri; bukan pada para penafsir otoritatif Aquinas yang berasal dari abad ke-16 dan ke-17 sebagaimana yang dilakukan oleh para pemikir neo-Thomistik Skolastik. Gerakan pembaruan para Dominikan ini boleh disebut sebagai gerakan “kembali ke Aquinas”. (Mettepenningen, 2010:58-59).

Konsili Vatikan II yang dipanggil hampir tiga puluh tahun sesudah gerakan ini dimulai menjadi suatu *kairos* bagi para pemikir *nouvelle théologie*, tetapi terutama bagi hidup menggereja. Perjuangan dengan pengorbanan yang tidak sedikit itu mendapat “berkat” dari paradigma baru yang dibangun melalui *aggiornamento*. Dalam hal ini kita dapat mengatakan bahwa *aggiornamento* tampaknya bukan merupakan titik tolak melainkan sebagai “konsekuensi” dari situasi hidup menggereja yang “sedang goyah” dan secara jelas dirasakan kerapuhan tersebut oleh beberapa pakar pembaruan itu. Hal yang menarik adalah bahwa mereka mendorong pembaruan wajah Gereja dengan memutar haluan berteologi kepada suatu “masa lalu”, yakni kepada Kitab Suci dan Tradisi, pemikiran Patristik²⁸ dan Medieval serta Liturgi.

Perjuangan para pemikir *nouvelle théologie* pada akhirnya berbuah manis. Mereka tidak hanya “bergerilya” di luar lingkaran Magisterial tetapi berhasil masuk ke dalamnya dan duduk di “dapur” perhimpunan paling menentukan yakni Konsili. Dalam rapat akbar Magisterial ini Congar, de Lubac dan Daniélou hadir sebagai *periti* (konsultan ahli) sedangkan Chenu dan Féret menjadi penasehat pribadi para Bapa Konsili. Secara keseluruhan dapat dikatakan bahwa *nouvelle théologie* memainkan peran penting dalam Konsili ini terutama terkait dengan hubungan antara sejarah dan teologi. Unsur historis (realitas dunia) sedemikian digubris dalam Konsili ini sehingga dapat dimengerti manakala Bruno Forte, misalnya, menyebut Konsili Vatikan II sebagai “Konsili Sejarah” (Bruno Forte, 2000:423). Secara eksplisit semangat *nouvelle théologie* sangat terasa pada dua dokumen penting Konsili yakni konstitusi dogmatik *Dei Verbum* dan konstitusi pastoral *Gaudium et Spes*. Peran para pemikir *nouvelle théologie* tersebut kiranya menjadi alasan bagi rehabilitasi nama dari Chenu, Congar dan de Lubac

²⁸Gerakan teologis yang gencar dilakukan untuk merujuk kepada otoritas Patristik ini, oleh Aidan Nicholas, OP, dalam jurnal *The Thomist*, 64 (2000: 1) disebut dengan istilah “teologi neo-Patristik”.

dalam Konsili. Secara khusus Yves Congar boleh disebut secara tegas sebagai arsitek Konsili Vatikan II. Dia menjadi tukang bangun yang tidak diragukan bagi lahirnya konstitusi pastoral *Lumen Gentium* (Groppe, 2004: 138; Boersma, 2009:242). Gerakan pembaruan yang dimulai oleh para Dominikan Prancis itu dilanjutkan dan diperluas oleh para Jesuit Prancis terpandang dari Kolese Fourvière seperti Henri de Lubac dan Jean Daniélou. Sebagaimana yang sudah kami singgung di atas, kedua Jesuit ini bergerak di sekitar relasi antara teologi dan sejarah atau antara rasio dan iman yang dalam pandangan mereka telah diretas oleh para neo-Thomis. Jejak sepak terjang mereka itu dapat diendus dalam naskah-naskah baik dogmatik maupun pastoral yang dihasilkan dalam Konsili Vatikan II. Dengan demikian sebutan *nouvelle théologie* yang sebelumnya berkonotasi negatif kini menjadi positif terutama sejak Paus Yohanes Paulus II mengangkat de Lubac, Congar dan Daniélou menjadi kardinal.

Penutup

Nouvelle théologie yang muncul sebagai suatu upaya berani dalam “membenahi” pemahaman teologis pada awal abad ke-20 merupakan suatu gerakan yang kontroversial. Meskipun tidak dapat disebut sebagai suatu gerakan terpadu, karena para “pemukanya” bukan saja berbeda pendekatan tetapi juga berseberangan satu sama lain, namun semangat dasar yang menjiwai upaya teologis ini adalah menyatukan kembali kesenjangan yang timbul antara rasio dan iman, filsafat dan teologi, sejarah dan keabadian, pengalaman dan wahyu, kemampuan insani dan rahmat ilahi. Unsur-unsur sosial-historis dipanggil kembali dari pengasingan teologis akibat dari model dan sistem berteologi saat itu yang terlalu mementingkan unsur diskursif (*vernunft*) ketimbang intuitif (*verstand*). Para pemuka gerakan tersebut berupaya untuk melakukan reintegrasi teologis tersebut dengan memutar haluan rujukan kepada khazanah iman yang termuat dalam Kitab Suci, Tradisi, Liturgi dan dalam perbendaharaan spiritual Patristik dan Medieval.

Gerakan pembaruan ini dalam batas tertentu meneruskan semangat dari Modernisme yang telah memulai “perlawanan” terhadap otoritas Magisterial pada abad sebelumnya. Meskipun demikian, Modernisme dipandang gagal dalam menjembatani jurang yang ditimbulkan oleh pemahaman teologis dari neo-Skolastisisme terutama dalam sistem neo-Thomisme. Modernisme dipandang gagal karena gerakan ini melakukan hal yang sama dengan apa yang dikritiknya. Modernisme mengkritik neo-Skolastisisme karena dipandang memisahkan yang kodrati dari yang adikodrati tetapi ia justru melakukan hal yang sama. Semangat dasar yakni



perubahan paradigma berteologi tersebut mencapai raganya dalam muktamar terbesar dan otoritatif dalam Gereja Katolik pada abad ke-20, yakni Konsili Vatikan II. Semangat tersebut dapat terbaca dengan cukup jelas dalam naskah-naskah dogmatik dan pastoral yang dihasilkannya.

Nouvelle théologie kiranya jarang diberi perhatian dalam naskah-naskah teologis dalam bahasa Indonesia maka sepak terjang gerakan ini tampaknya kurang dikenal oleh kebanyakan pembaca naskah teologis Indonesia. Artikel ini lebih merupakan suatu “catatan kaki” pada naskah panjang perjalanan *nouvelle théologie* dengan pelbagai horizon yang membentuknya. Karena itu pembaca diharapkan memperoleh *drive* tertentu untuk melakukan studi atau kajian lebih jauh tentangnya sekaligus menjadi sumbangan bagi upaya memperkenalkan gerakan ini kepada publik Indonesia. Beberapa poin yang dapat diberi perhatian adalah perbedaan bahkan pertentangan pendekatan yang dilakukan oleh masing-masing teolog *nouvelle théologie* (jumlah mereka lebih banyak daripada yang kami sebutkan dalam artikel ini), keterlibatan dan pengaruh mereka dalam Konsili Vatikan II, dan perubahan sikap mereka setelah Konsili tersebut (terjadi polarisasi antara para pemikir ini yang boleh disebut sebagai kelompok progresif di satu sisi dan kelompok konservatif di sisi lain. Kelompok progresif diwakili oleh Rahner, Congar, Schillebeeckx, Küng, and Chenu yang mendirikan jurnal *Concilium* (1965); sedangkan kelompok konservatif diwakili oleh de Lubac, Balthasar dan Ratzinger yang mendirikan jurnal *Communio* (1972). Selain itu dapat juga diteliti lebih jauh tentang pengaruh pemikiran Thomas Aquinas dalam Konsili Vatikan II dan terus bertahan sesudahnya dalam bentuk yang “lebih lunak”.



Daftar Rujukan

- Aquinas, Thomas. 2001. *Summa Contra Gentiles*. Indiana: University of Notre Dame Press.
- Blondel, Maurice. 2007 (1980). *L’Action. Essay on a Critique on Life and a Science of Practice*. Indiana: University of Notre Dame Press.
- Boersma, Hans. 2009. *Nouvelle Théologie and Sacramental Ontology. A Return to Mystery*. New York: Oxford University Press.



- Chadwick, Owen. 1981. *The Popes and European Revolution*. London: Oxford University Press.
- _____. 2000. *The Secularization of the European Mind in the Nineteenth Century*. UK: Cambridge University Press.
- Chenu, Marie-Dominique. 1964. *Toward Understanding Saint Thomas*. Chicago: Henry Regnery Company.
- Congar, Yves. 1957. *Lay People in the Church*. Maryland: Newman Press.
- Danélou, SJ., Jean. 1958. *The Lord of History. Reflections on the Inner Meaning of History*. New York: Longmans, Green and Co. Ltd.
- De Lubac, Henri. 1969. *Agustinianism and Modern Theology*. New York: Herder and Herder.
- _____. 1947. *Catholicisme. Les Aspects Sociaux du Dogme*. Paris: Maubourg.
- _____. 1946. *Surnaturel: Etudes Historiques*. Paris: Aubier.
- Forte, Bruno. 2000. "Le Prospettive della Ricerca Teologica," dalam R. Fisichella (ed.), *Il Concilio Vaticano II. Recezione e Attualità alla Luce del Giubileo*. Milan: San Paolo.
- Garrigou-Lagrange, Réginald. (1946) "La Nouvelle Theologie ou Va-t-elle" dalam *Angelicum* 23.
- Groppe, Elizabeth Teresa. 2004. *Yves Congar's Theology of the Holy Spirit*. London: Oxford University Press.
- Kennedy OP, Philip. 1993. *Schillebeeckx*. Minnesota: Liturgical Press, Collegeville.
- _____. 2010. *Twentieth-Century Theologians*. New York: Palgrave Macmillan.
- Kerr, Fergus. 2007. *Twentieth-Century Catholic Theologians*. Australia: Blackwell Publishing.
- Loisy, Alfred. 1904. *L'Évangile et l'Église*. Bellevue: Chez l'auteur, 31 Boulevard Verd de Saint-Julien 31.
- Maritain, Jacques. 1963. *Humanisme Intégral: Problèmes Temporels et Spirituels d'une Nouvelle Chrétienté*. Paris: Fernand Aubier.
- Matteo, Anthony M. 1992. *Quest for the Absolute. The Philosophical Vision of Joseph Maréchal*. Illionis: Northern Illionis University Press.
- Mettenpenningen, Jürgen. 2010. *Nouvelle Théologie. New Theology. Inheritor of Modernism, Precursor of Vatican II*. New York: T&T Clark.



- McCool, Gerald. 1996. *Nineteenth-Century Scholasticism*. New York: Fordham University Press.
- _____. 2003. *The Neo-Thomists*. Milwaukee: Marquette University Press.
- Muck, Otto. 1968. *The Transcendental Method*. New York: Herder and Herder,
- Nicholas, Aidan OP. 2000. "Thomism and the Nouvelle Théologie", dalam *The Thomist*.
- Talar, C.J.T. 2015. *Roman Catholic Modernists Confront the Great War*. New York: Palgrave.
- Tyrrell, George. 1907. *Lex Orandi or Prayer and Creed*. London: Longmans, Green and Co, 39 Paternoster Row.
- _____. 1908. *Medievalism. A Replay to Cardinal Mercier*. London: Longmans, Green and Co, 39 Paternoster Row.
- _____. 1907. *Through Scylla and Charybdis*, London: Longmans, Green and Co, 39 Paternoster Row.
- Von Balthasar, Hans Urs. 1994. *A Theology of History*. San Francisco: Ignatius Press.
- Von Hügel, Baron Friederich. 1926. *Selected Letters, 1896-1924*. New York: J.M. Dent and Sons Ltd.

Internet

www.papalencyclicals.net
www.vatican.va

