

MENGATAKAN YANG TIDAK TERKATAKAN

Teologi Apofatik Thomas Aquinas

Fransiskus Guna

Abstract: In the tradition of Christian theology, the term ‘apophatic’ (negative) theology has been treated as one of two fundamental ways of speaking of God. The other is ‘cataphatic’ (affirmative) theology. The first one, the negative way of speaking of the unknown God, that I am working on in this article strongly remarks that the only thing we can say about God is not what God is but what God is not. Biblical and patristic notions of the apophatic way serve as the basic foundations of doing such a theological approach. On that foundations Thomas Aquinas, one of the outstanding theologian of the high Middle Ages, built up his own apophatic theology. However, to understand Aquinas as an apophatic theologian might cause some confusion since the core of Aquinas’s apophatic theology is not a lack of knowledge or the impossibility of knowledge, but the constant awareness of *deus semper maior*. His apophatic theology does not mean that one cannot truthfully speak of God, but that that speaking always is inadequate.

Keywords: apofatik • Allah yang tak dikenal • pengetahuan • ketidakmungkinan • kesadaran •

Jika iman mengajarkan bahwa Allah serentak mewahyukan diri-Nya dan tetap tinggal transenden maka jelaslah bahwa setidaknya dibutuhkan dua cara berbicara tentang-Nya. Demikianlah tradisi teologis mengembangkan dua pendekatan yang disebut sebagai teologi katafatik dan teologi apofatik. Secara umum dapat dikatakan bahwa teologi katafatik merupakan pendekatan afirmatif atau positif dan mengkonsentrasikan perhatiannya pada apa yang dapat dikatakan tentang Allah sebagaimana yang diwahyukan-Nya kepada kita. Adapun, teologi apofatik, yang dalam artikel ini menjadi fokus perhatian kami, memiliki orientasi negatif dan memberi penekanan pada transendensi mutlak dari hakikat Allah (bdk. Davie, 2016: 52). Dengan kata lain, teologi apofatik merupakan suatu cara atau metode berbicara tentang Allah secara negatif

yang membicarakan Allah “yang bukan adalah”. Teologi apofatik tumbuh dari kesadaran eksistensial bahwa bahasa manusia memiliki keterbatasan terutama ketika berbicara tentang “Allah yang tak dikatakan”. Kesadaran tersebut muncul dengan muatan utama bahwa manakala kita berbicara tentang Allah, kita sejatinya berbicara tentang pengalaman manusiawi kita akan Allah. Dalam hal ini teologi apofatik hendak menandakan keberlainan radikal Allah dan berusaha menghindari upaya mempersonifikasikan Allah atau bahkan mengobjektifkan-Nya dalam hal-hal terbatas. Dengan kata lain, teologi apofatik menghindari tindakan berhala.

Cara berteologi ini dapat dilacak asal-muasalnya pada dua sumber paling otoritatif yakni Kitab Suci dan Filsafat Yunani.¹ Perjumpaan antara kedua sumber ini meletakkan landasan yang kokoh dan apik bagi konstruksi perkembangan pemikiran Kristen. Perjumpaan tersebut dapat dengan mudah ditemukan dalam bentangan pemikiran Patristik yang pada gilirannya menjadi rujukan otoritatif bagi rancang bangun teologi selanjutnya. Teologi Kristen dengan pendekatan negatif tentu saja muncul dan berkembang dalam kerangka ini. Beberapa figur penting dalam pendekatan teologis ini memperlihatkan apa artinya “berdiri di hadapan Allah” dan berbicara “tentang-Nya.” Salah seorang figur penting dalam perkembangan pemikiran Kristen di Abad Pertengahan yaitu Thomas Aquinas, yang lebih sering dipandang sebagai pemikir yang memberi afirmasi teologis bagi Allah dalam pendekatan yang lebih “positif” daripada pendekatan “negatif”, ternyata memberi tempat yang amat penting bagi pendekatan negatif dalam teologi. Artikel ini dikerjakan untuk memperlihatkan bahwa Aquinas berbicara tentang pendekatan negatif akan Allah tetapi menariknya, ia justru memberi karakter positif pada pendekatan apofatik tersebut.

Artikel ini terdiri dari dua bagian pokok yaitu bagian pertama yang memberikan latar belakang pendekatan apofatik dalam tradisi Biblis dan Patristik. Dalam bagian ini dipaparkan secara ringkas tafsir teologis atas naskah-naskah biblis yang berkarakter apofatik. Selanjutnya, dipaparkan

¹Untuk mendapat suatu gambaran umum mengenai latar belakang filosofis dari teologi apofatik Kristen, maka karya Deirdre Carabine, *The Unknown God. Negative Theology in the Platonic Tradition: Plato to Eriugena* (1995) pantas dibaca.

pemikiran Patristik Trio Kappadokia dan Dionysius Areopagita tentang teologi apofatik. Bagian kedua berbicara mengenai teologi apofatik Aquinas yang bergerak dalam tradisi Dionysius dan pada gilirannya menemukan corak bangun teologisnya sendiri dalam berbicara mengenai Allah yang tak terkatakan.

Latar belakang Biblis dan Patristik

Gagasan teologi apofatik dalam Kekristenan tumbuh dengan - meminjam istilah Prof. Nico Syukur Dister, OFM - berakarkan Biblika dan berbatangkan Patristika. Hal itu tampak dalam upaya para Bapa Gereja merenungkan, merumuskan, dan mengajarkan iman akan Allah yang diwartakan oleh Kitab Suci. Karena itu, kiranya tepat bila kita mulai melacak secara garis besar akar teologis tersebut dalam Kitab Suci.

Latar Belakang Biblis

Kita boleh menyebutkan secara umum beberapa naskah Kitab Suci, baik dalam Perjanjian Lama maupun Perjanjian Baru yang memperlihatkan bagaimana teologi apofatik mendapatkan titik pijaknya untuk berkembang (bdk. Stepien & Boninska, 2018: 23-25). Kisah perjumpaan Musa dengan Allah di Gunung Sinai merupakan naskah Perjanjian Lama yang paling sering mendapat tempat pertama dalam ulasan terkait dengan teologi mistik ataupun teologi apofatik dalam Kekristenan. Pada Kel 19: 10-16, kita melihat bagaimana Allah menghendaki agar pada moment kehadirannya, umat Israel telah dipersiapkan dengan penyucian dan pengudusan diri mereka. Selanjutnya, ketika hari pernyataan diri Allah itu tiba, umat Israel diantar ke kaki gunung dan dilarang untuk menyentuh tanah yang sakral tetapi diizinkan untuk memandang apa yang terjadi di gunung itu dari kejauhan. Dikisahkan bahwa Allah turun dalam awan hitam yang tebal. Awan yang “aneh” ini disebutkan lagi dalam Keluaran 24, ketika Musa yang ditemani oleh Harun, Nadab dan tujuh puluh tetua Israel mendaki lagi ke puncak gunung. Kalau kita perhatikan secara saksama naskah tersebut maka akan tampak cukup jelas perbedaan yang dilakukan dalam kaitan dengan persiapan, yaitu orang kebanyakan, para tetua, dan



rombongan Musa; dan hanya Musa yangizinkan untuk masuk ke dalam awan gelap yang tebal, tempat Allah bersemayam itu.

Gambaran tentang Allah yang termuat dalam Keluaran Bab 19 dan bab 24 itu memberi pengaruh pada liturgi umat Israel di Bait Allah. Naskah 1Raja-Raja Bab 8 menggambarkan tindakan liturgis dalam Kenisah buatan Salomo, yang tampak erat berkaitan dengan teofani di Gunung Sinai: “Ketika imam-imam keluar dari tempat kudus, datanglah awam memenuhi rumah Tuhan, sehingga imam-imam tidak tahan berdiri untuk menyelenggarakan kebaktian oleh karena awan itu, sebab kemuliaan Tuhan memenuhi rumah Tuhan. Pada waktu itu berkatalah Salomo: “Tuhan telah menetapkan matahari di langit tetapi Ia memutuskan untuk berdiam di dalam kekelaman” (1Raj 8: 10-12).

Pada kitab Keluaran Bab 33, Musa akhirnya diperbolehkan untuk mengalami *visio* akan Allah. Namun demikian, hakikat sesungguhnya dari yang Ilahi tetap tinggal kabur sebagaimana sebelumnya, sebab hanya “punggung Allah” dan bukan “wajah Allah” yang diperlihatkan: “Apabila Musa masuk ke dalam kemah itu, turunlah tiang awan dan berhenti di pintu kemah dan berbicaralah Tuhan dengan Musa di sana.” (Kel 33: 9). Hal yang menarik dari naskah ini terdapat pada ayat 11: “Dan Tuhan berbicara kepada Musa dengan berhadapan muka seperti seorang berbicara kepada temannya...” Ayat ini sebaiknya ditafsirkan secara tepat agar tidak menjadi ganjalan bagi pemahaman mengenai “melihat wajah Allah” (esensi Allah). Informalitas dan familiaritas antara Allah dan Musa yang terungkap dalam ayat ini tidak bisa disetarakan dengan perjumpaan antara kemanusiaan dan keilahian sebagaimana yang terjadi, misalnya, antara Plotinos dan sang “Satu” (Emilsson, 2017: 336) atau dalam kisah Zoroaster berjumpa dengan Ahura Mazda (Nigosian, 1993: 12). Ayat 11 harus dihadapkan dengan naskah-naskah lain termasuk dari bab-bab yang sudah disebutkan di atas. Secara khusus naskah dari ayat 11 ini harus dihadapkan dengan ayat 20: “Lagi firman-Nya: ‘Engkau tidak tahan memandang wajahKu, sebab tidak ada orang yang memadam Aku dapat hidup.’ Oleh karena wajah Allah (esensi Allah) tidak dapat dilihat, maka selanjutnya dikatakan “Kemudian Aku akan menarik tangan-Ku dan engkau akan melihat belakang-Ku tetapi wajah-Ku tidak akan kelihatan” (ayat 23).





Tema-tema apofatik dalam Perjanjian Lama, selain ditemukan dalam naskah-naskah Keluaran, masih dapat ditemukan juga dalam nyanyian pemazmur. Pemazmur menyebut kegelapan sebagai tempat rahasia Allah berdiam (Mzm 18: 12) dan bahwa Allah dikelilingi oleh awan dan kekelaman. Mazmur 139, tampaknya merupakan bagian dari Mazmur yang memaparkan dengan cukup jernih perbedaan antara manusia dan Allah dalam tema apofatik. Dalam ayat 1-10 tampak dialektika yang cukup jernih antara transendensi dan imanensi. Pada ayat 1-5 diperlihatkan pengetahuan Allah yang melingkupi segala sesuatu yang dikontraskan dengan keterbatasan-keterbatasan insani pada ayat 6-10. Walaupun demikian, dikatakan bahwa Allah yang Maha Melingkupi itu tetap dekat dengan manusia. Pada ayat 11-12 ditempatkan aspek apofatik di mana manusia tidak dapat melakukan penetrasi ke dalam esensi Allah.

Dalam Perjanjian Baru, kita menemukan banyak naskah yang memperlihatkan tema apofatik. Semua naskah tersebut tentu secara fundamental berkaitan dengan aspek sentral dari Perjanjian Baru yakni “Sabda menjadi manusia dan tinggal di antara kita”. Kita akan membatasi diri hanya pada beberapa naskah yang dipilih untuk memperlihatkan landasan teologi apofatik Kristen dalam Kitab Suci Perjanjian Baru sebagaimana yang sudah kita lakukan dengan Perjanjina Lama.

Dalam naskah-naskah Injil, kiranya Yohanes paling jelas memperlihatkan karakter apofatiknya ketika ia mengatakan “tidak seorang pun yang pernah melihat Allah” (Yoh 1: 18); hal serupa ia ulangi kembali dalam suratnya yang pertama (1Yoh 4: 14). Pada tempat lain, pengalaman Paulus di jalan ke Damsyik mengingatkan kita pada Musa. Yesus yang menampakkan diri-Nya dalam cahaya yang tak terperikan seperti mengulangi gambaran Kitab Suci tentang peristiwa transfigurasi di Gunung Tabor. Paulus dalam suratnya kepada jemaat di Korintus mengenang peristiwa tersebut, setelah empat belas tahun, sebagai hal yang tidak pernah cukup ia mengerti: “entah di dalam tubuh, entah di luar tubuh, aku tidak tahu, Allah yang mengetahuinya ...” (2Kor 12: 1-4).

Hal yang menarik adalah metafora yang digunakan oleh Paulus tentang misteri Allah yang adalah “terang” dan bukan “kegelapan”. Ketika ditangkap dan setelah meminta izin dari kepala pasukan untuk berbicara, Paulus mengisahkan pengalaman spiritualnya dengan mengatakan, “Tetapi



dalam perjalananku ke sana, ketika aku sudah dekat Damsyik, yaitu waktu tengah hari tiba-tiba memancarlah cahaya yang menyilaukan dari langit dan mengelilingi aku” (Kis 22:6). Esensi Allah yang tidak diketahui itu ditegaskan lagi oleh Paulus dalam suratnya kepada Timotius,

“Dialah satu-satunya yang tidak takluk kepada maut, bersemayam dalam terang yang tak terhampiri. Seorang pun tak pernah melihat Dia, dan memang manusia tidak dapat melihat Dia. Bagi-Nyalah hormat dan kuasa yang kekal! Amin” (1Tim 6: 16).

Karakter apofatik naskah Paulus dapat kita temukan juga dalam suratnya kepada jemaat di Roma. Dengan mengambil inspirasi dari kitab Yesaya 55: 8 dan 40: 13, Paulus menulis demikian,

“Oh, alangkah dalam kekayaan, hikmat dan pengetahuan Allah! Sungguh tak terselidiki keputusan-keputusan-Nya dan sungguh tak terselami jalan-jalan-Nya! Sebab, siapakah yang mengetahui pikiran Tuhan? Atau siapakah yang pernah menjadi penasehat-Nya?” (Rom 11: 33-34).

Akhirnya, dalam doa, Paulus mengungkapkan apa yang dapat disebut sebagai puncak pernyataan apofatiknya ketika ia mengatakan,

“Aku berdoa supaya kamu bersama-sama dengan segala orang kudus dapat memahami betapa lebarnya dan panjangnya dan tingginya dan dalamnya kasih Kristus, dan dapat mengenal kasih itu, sekalipun ia melampaui segala pengetahuan. Aku berdoa supaya kamu dipenuhi di dalam seluruh kepenuhan Allah” (Ef 3: 18-19).

Latar Belakang Patristik

Dalam memberi latar belakang Patristik bagi teologi apofistik Aquinas, kami tentu saja, karena alasan teknis, tidak dapat membahas semua Bapa Gereja yang memberi perhatian kepada teologi apofistik. Hal yang akan kami lakukan adalah memberikan fokus perhatian pada beberapa figur yang memainkan peran cukup besar dalam teologi apofistik Kristen. Kami memilih Trio Kappadokia dan Dionysius Areopagita. Figur terakhir ini tampaknya mendapat pengaruh yang cukup signifikan Trio Kappadokia

khususnya dari Gregorius Nyssa dan selanjutnya ia mempunyai pengaruh yang cukup besar juga bagi teologi apofatik Aquinas.

Trio Kappadokia

Para Bapa Kappadokia yakni Basilius Agung dan saudaranya Gregorius Nyssa dan sahabat karib mereka Gregorius Nazianzus memainkan peran yang besar dalam perkembangan teologi Kristen, dan dalam studi ini terutama berkaitan dengan peran mereka dalam perkembangan teologi apofatik. Secara garis besar, tema apofatik dikembangkan oleh mereka dalam upaya menghadapi penolakan atas iman kristiani yang dirumuskan dalam Kredo Nicea, terutama menghadapi Eunomius dari Cyzicus. Eunomius yang merupakan seorang Arian jalur ekstrem berbicara tentang Allah sebagai “esensi yang tidak dilahirkan”. Tanggapan kontra dari Trio Kappadokia terhadap pemahaman Eunomius ini tentu memiliki kekhasan masing-masing, namun kami akan mengulasnya dalam satu kerangka umum tanpa bermaksud menyeragamkan pemikiran mereka bertiga.

Eunomius berpikir bahwa manusia dapat mengetahui esensi Allah. Hal tersebut ia kemukakan dalam tulisannya yaitu *Apologia*. Dalam karya tersebut ia mendiskusikan sebutan terhadap Allah yang sesungguhnya sudah lama digunakan dalam teologi: “yang tidak dilahirkan” (*agennētos*). Menurut Eunomius, menyebut Allah sebagai “yang tidak dilahirkan” sama dengan menyebut Allah sebagaimana ada-Nya; dan hal itu secara semantik mengafirmasi keberadaan Allah. Pada gilirannya, Eunomius menarik kesimpulan bahwa manusia dapat mengenal esensi Ilahi (*Apologia* 1.5b).²

Dalam tulisannya, “Melawan Eunomius” (*Contra Eunomium - Eun*),³ Basilius Agung mengatakan bahwa ketika kita menyebut Allah sebagai “yang tidak dilahirkan” hal tersebut didasarkan pada konsep insani dan

²Sebagai rujukan, kami menggunakan edisi bahasa Inggris yaitu karya Eunomius, *The Extant Works. Text and Translation* (1987).

³Kami menggunakan edisi bahasa Inggris dari seri *The Fathers of the Church* yang diterjemahkan oleh Mark Delcogliano and Andrew Radde-Gallwitz, *St. Basil of Caesarea. Against Eunomius* (2011).

istilah itu sendiri bersifat privatif dan bahwasanya istilah tersebut sepenuhnya merupakan suatu penegasian. Menurut Basilius istilah yang negatif atau privatif secara semantik memiliki dua peran yakni untuk menunjukkan ketiadaan dan mengatur atau mengontrol pembentukan konsep (Radde-Gallwitz, 2009: 137-140). Misalnya istilah “yang tidak dilahirkan” menunjukkan bahwa tidak ada kelahiran di dalam Allah. Atau misalnya, ketika kita mengatakan bahwa Allah “tidak kelihatan” maka jangan berpikir bahwa Ia dapat dimengerti dengan persepsi berdasarkan daya tangkap mata ragawi (Delcogliano, 2010: 135-152). Penegasian selalu berarti bagaimana seseorang menjaga dirinya agar terhindari dari “pemikiran yang tidak tepat” terhadap Allah (*Eun* I.10). Persoalan yang dihadapi ini mendorong Basilius untuk bergerak maju kepada suatu pemahaman tentang inkomprensibilitas dari esensi atau substansi Ilahi.

Ia mengemukakan sejumlah gagasan yang menentang adanya kemungkinan untuk mengetahui esensi Allah. Ia mengatakan bahwa sesungguhnya tidak ada sumber yang dengannya esensi dapat “dimengerti” (*Eun*. I.12). Dengan menggunakan gaya bahasa Stoik, yang juga diminati oleh Eunomius, Basilius menegaskan bahwa terdapat suatu “gagasan umum” mengenai Allah - suatu gagasan mengenai Allah yang secara langsung dan kodrati dimiliki oleh mengada rasional. Namun dengan mengikuti gagasan Filo dari Alexandria, Basilius kembali menegaskan bahwa gagasan tersebut hanya mengatakan kepada kita *bahwa* Allah ada, bukan *siapa* Allah itu.⁴

Gagasan Basilius dihidupkan dan dikembangkan oleh rekannya, Gregorius Nazianzus, yang menegaskan bahwa dalam kehidupan ini pengetahuan manusia akan Allah sesungguhnya terbatas (*Or*. 27.10). Ia berupaya menjelaskan keterbatasan tersebut dengan memaparkan pengalaman alegorisnya sendiri yang dibingkai dalam pengalaman Musa yang berjumpa dengan Allah di puncak gunung. Ia melukiskan bagaimana

⁴Salah satu ulasan menarik dalam kaitan dengan gaya Stoic yang digunakan Basilius ini adalah artikel yang dikerjakan oleh Michael Frede, “Stoic Epistemology”, dalam Keimpe Algra Cs. (eds), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy* (Frede, 1999: 295-322) terutama di halaman 319. Adapun, terkait pemahaman Filo dari Alexandria, salah satu naskah apik yang mengulas tentangnya adalah karya Mireille Hadas-Lebel, *Philo of Alexandria. A Thinker in the Jewish Diaspora* (2012) terutama pada bab ke-8.

‘pengalaman’ perjumpaan dengan Allah di gunung dan yang sanggup dilihat hanyalah bagian belakang dari Allah (Or. 28.3). Dalam *oratio*-nya⁵ itu, ia berbicara mengenai apa yang dapat diketahui dan apa yang tidak dapat diketahui tentang Allah. Dengan bertolak dari perbedaan lazim tentang keyakinan *bahwa* Allah ada dan pengetahuan akan *siapa* Allah itu, Gregorius Nazianzus menegaskan bahwa *visio* dan ‘hukum kodrat’ merupakan hal yang cukup mengajarkan kepada kita *bahwa* Allah ada (Or. 28.6). Dengan melihat hasil karya ciptaan, kita dapat ‘menangkap’ siapa penciptanya, walaupun penciptanya tidak kita ‘pahami secara tuntas’. Terkait dengan penegasian, Gregorius Nazianzus mengatakan bahwa cara penegasian sendiri tidaklah memadai. Misalnya, kita tidak bisa menjawab pertanyaan “apa itu angka lima?” hanya dengan mengatakan bahwa angka lima bukan satu, bukan dua, bukan tiga dan seterusnya (bdk. Beeley, 2008: 101). Demikian halnya dengan konsep mengenai Allah, kita tidak bisa hanya dengan melakukan penegasian terhadap hal-hal yang bersifat ragawi yang disematkan pada Allah. Penegasian menghantar kita kepada kebenaran tetapi hanya membentuk satu bagian dari konsep kita akan Allah; dan tidak ada konsep yang memadai sebab bahkan intuisi kita yang paling tinggi pun seperti ‘Allah adalah hikmat’ atau ‘kebaikan’, toh hal tersebut berakar dalam pengalaman harian kita akan konsep-konsep itu (Or. 28.13). Karena keterbatasan kognitif kita maka kita harus mengakui bahwa pemahaman secara komprehensif merupakan hal yang tidak mungkin. Namun, karena kerinduan kita akan Allah maka yang harus dilakukan adalah “mengetahui Allah dari keindahan dan dari upaya menata segala hal yang kelihatan” (Or. 28.13) dan hal inilah yang menjadi titik tolak bagi jalan analogis. a pemahaman secara komprehensif merupakan hal yang tidak mungki

Gagasan apofatik dikembangkan juga oleh Gregorius Nyssa dengan memberi perhatian pada narasi figuratif dari perjalanan spiritual

⁵Untuk *Oratio* dari Gregorius Nazianzus edisi bahasa Inggrisnya dapat dibaca dalam seri *The Fathers of the Church* yang diterjemahkan oleh Martha Vinson, *St. Gregory of Nazianzus. Select Orations* (2003). Sayangnya, terbitan ini tidak lengkap memuat semua *Oratio* Nazianzus, termasuk lima naskah yang disebut sebagai *Oratio* teologis yang justru menjadi rujukan kami pada tulisan ini. Karena itu, kami menggunakan salah satu situs yang cukup otoritatif bagi khazanah iman Kristen. *Oratio* Nazianzus yang lengkap dapat diakses pada situs tersebut: <https://www.newadvent.org/fathers/3102.htm>.

yang diambil dari tokoh-tokoh Kitab Suci: Abraham, Musa dan Pengantin dalam Kidung Agung. Kita mulai dengan figur Abraham. Dalam *Melawan Eunomius II*,⁶ Gregorius Nyssa memperlihatkan gagasan apofatiknya melalui perjalanan Abraham. Dalam kitab Kejadian dikisahkan bahwa Abraham diperintahkan oleh Allah yang tidak dikenal nama-Nya untuk meninggalkan kampung halamannya dan pergi ke tempat yang tidak dikenalnya. Hal ini bagi Gregorius Nyssa merupakan suatu perjalanan ‘naik’. Ia menggunakan gambaran Filo dari Alexandria yang melihat perjalanan Abraham sebagai suatu perpindahan dari “filsafat Kaldea” yang mengurung Allah dalam perspektif indrawi (Philo, *De migratione Abrahami* 177-179).⁷ Langkah pertama adalah berpindah dari yang tampak (*perceptible*) kepada yang dimengerti (*intelligible*). Di sini, Filo mengatakan bahwa budi manusia dapat ‘menangkap’ hakikat Allah (Philo, 195). Gregorius Nyssa juga menegaskan bahwa Abraham harus melampaui semuanya yang bersifat indrawi -tahap ini berkaitan dengan jalan penegasian- namun ia menegaskan bahwa meraih kontemplasi intelektual tidak menghentikan penyelidikan. Uskup Nyssa ini menegaskan bahwa Abraham menjadikan apa yang dimengertinya, baik menyangkut kebaikan, kekuasaan maupun mengenai mengada tak berhingga serta keilahian, sebagai batu loncatan untuk bergerak naik dan mengarahkan diri ke depan dengan langkah-langkah indah menurut perkataan nabi (*Eun.* 2. 89. 253. 1-9).

Bagi Gregorius Nyssa, proses ‘naik’ dari Abraham mencapai puncak dengan bantuan iman yang berfungsi di sini sebagai suatu istilah teknis bagi suatu kemampuan apofatik dari persekutuan (bdk. *Eun.* 2. 91). Iman dalam pengertian ini menunjuk kepada suatu keadaan ekstasis dari rasio murni yang bebas dari representasi konseptual. Namun demikian, tampaknya bahwa budi tidak meninggalkan level konseptual secara permanen sebab Gregorius Nyssa mengatakan bahwa Abraham secara terus-menerus bersandar pada konsep dan bergerak maju. Demikianlah

⁶Kami menggunakan edisi bahasa Inggris dari seri *Supplements to Vigiliae Christianae* yang diedit oleh Lenka Karfíková, cs., *Gregory of Nyssa: Contra Eunomius II* (2007).

⁷Kami menggunakan naskah dwi-bahasa (Yunani dan Inggris) dalam seri *Loeb Classical Library* (1985). Terjemahan lain dalam versi Inggris atas naskah Filo ini dapat diakses melalui *link* ini: <http://www.earlychristianwritings.com/yonge/book16.html>.

ekstase dan pemikiran konseptual tampaknya ko-eksis dalam perkembangan hidup kaum beriman.

Dua karya yang lebih kemudian adalah *Kehidupan Musa* dan *Homili tentang Kidung Agung*. Terkait Musa, Gregorius Nyssa menunjukkan dua pengalaman teofani Musa: yang pertama dikisahkan dalam Keluaran Bab 3 dan yang kedua dalam serangkaian peristiwa yakni dalam Keluaran Bab 19, 25 dan 33. Kedua pengalaman teofani ini oleh Gregorius Nyssa dilihat secara berbeda dan memiliki suatu rangkaian perkembangan makna. Pada teofani pertama Musa berjumpa dengan Allah dalam “terang” api yang membakar semak sedangkan pada rangkaian teofani kedua Musa berjumpa dengan Allah dalam awan “gelap”. Pada tahap pertama, pengetahuan mengambil bentuk terang, sebagaimana orang belajar membedakan yang benar dari yang salah, yang terhubung pada jalan penegasian (*VM II. 23, 40.5-6*).⁸ Pada tahap selanjutnya yakni perjumpaan Musa dengan Allah yang bersemayam dalam awan gelap menunjukkan adanya larangan atas berhala yang menyamakan keilahian dengan hal-hal yang diketahui oleh manusia atau hal-hal ragawi (*VM II. 165, 88.1-2*; bdk. Conway-Jones, 2014:1-2). Hal ini sebenarnya menggemakan kembali tuduhannya kepada Eunomius terkait dengan “yang tidak dilahirkan” (*Eun. II.100, 256.1-7*). Gregorius Nyssa kemudian kembali menegaskan *Kehidupan Musa*: orang memisahkan diri dari kesalahan, kemudian dituntun melalui fenomena-fenomena kepada penyebab yang tidak kelihatan, lalu memasuki kegelapan (*Cant. 11, 322-323*).⁹

Pseudo Dionysius

Dionysius Areopagita (selanjutnya disebut Dionysius) merupakan salah satu figur patristik yang mempunyai pengaruh cukup kuat dalam teologi apofatik. Tentu ia juga mengembangkan teologi katafatik dalam tulisan-tulisannya, namun seperti yang kami sebutkan di atas bahwa fokus

⁸Untuk karya ini: *Kehidupan Musa (de Vita Moysis - VM)* kami menggunakan edisi bahasa Inggris dari seri *The Classics of Western Spirituality*, yang diedit oleh Abraham J. Malherbe, cs., *Gregory of Nyssa. The Life of Moses* (1978).

⁹Kami menggunakan edisi bahasa Inggris dari seri *Supplements to Vigiliae Christianae* yang diedit oleh Giulio Maspero cs., *Gregory of Nyssa: In Canticum Canticorum* (2017).

artikel ini justru pada teologi negatif atau teologi apofatik. Banyak pemikir besar dalam sejarah teologi Kristen berhutang gagasan padanya, antara lain, seperti Maximus Confessor, Gregorius Palamas, Bernardus dari Clairvaux dan Thomas Aquinas. Tulisan-tulisannya (*Corpus Dionysiacum*) sendiri tampaknya lebih merupakan suatu campuran filsafat neo-Platonik akhir dan teologi Kristen Siria.

Konsep teologi apofatik pertama kali dirumuskan oleh Dionysius, meskipun kita tahu bahwa Proklos telah menggunakan istilah katafatik (afirmatif) dan apofatik (negatif) untuk menggambarkan varian dari proposisi-proposisi teologis (Lampe, 1961: 219). Kalau kita melihat dengan cukup jeli, maka tampak bahwa Dionysius memberikan perhatiannya kepada pendekatan negatif, jauh lebih besar ketimbang para pendahulunya, yaitu para Neoplatonis dan para Bapa Kappadokia, terutama Gregorius Nyssa. Semua sebutan atau nama ilahi, bahkan “Trinitas” dalam tataran paling tinggi dalam teologi afirmatif, tidaklah memadai bagi Allah yang tidak dikenal. Afirmasi dari Nama-nama Ilahi bertolak dari semua yang dinyatakan dalam Kitab Suci (seperti “Tuhan”, “Raja segala raja”, “Yang Mahakudus”, “Damai”) dan juga dari semua kualitas yang intelijibel dan yang paling cocok dengan Allah (seperti “Kebaikan”, “Cahaya”, “Hikmat”, “Satu”), dan pada gilirannya juga dikaitkan dengan sebutan-sebutan terhadap hal-hal indrawi seperti bintang, api, air, angin, embun dan sebagainya yang sesungguhnya jauh dari keserupaan dengan Allah. Bagian terakhir ini dibicarakan oleh Dionysius dalam teologi “simbolis”, sebuah risalah pendek yang kini tidak diketahui lagi keberadaanya. Simbol-simbol tersebut dikaitkan dengan nama-nama atau sebutan-sebutan yang khas dalam Kitab Suci. Namun demikian, harus diingat bahwa upaya afirmatif dalam penyebutan Allah berpautan erat dengan teologi apofatik, yang di dalamnya semua pengatribusian tersebut dinegasikan. Berbeda arah dari teologi afirmatif, teologi negatif (apofatik) justru bergerak naik dari penegasian terhadap nama atau sebutan yang tidak cocok dengan Allah (seperti “ulat” atau “debu”) kepada sebutan-sebutan seperti “Kebaikan”, “Satu” dan lain sebagainya yang dari aspek kualitas intelektual lebih akurat dan meskipun tidak sempurna namun tetap memadai untuk menyebut transendensi Ilahi (bdk. Rorem, 2015: 53-56).

Dalam kaitan dengan tema yang dibahas dalam artikel ini kita dapat menyebutkan dan membatasi diri pada dua karya Dionysius sebagai rujukan utama: “Tentang Nama-nama Ilahi” (*de divinis nominibus* - DN atau *peri theion onomaton*) dan “Teologi Mistik” (*de mystica theologia* - MT atau *peri mystikes theologias*).¹⁰ DN secara progresif menegaskan sejumlah nama bagi Allah yang mencapai puncak pada sebutan Allah sebagai Kebaikan. DN secara elegan menggabungkan konsep Plotinian tentang ciptaan yang eksis di dalam suatu hirarki di mana setiap tingkat yang lebih rendah merupakan suatu pengungkapan luas sekaligus yang lebih lemah dari tingkat yang lebih tinggi daripadanya dengan ajaran penciptaan Kristen bahwa setiap ciptaan dalam hirarki bukan menerima keberadaannya dari ciptaan yang lebih tinggi darinya melainkan secara langsung dari Allah sendiri yang menyatakan Kemuliaan-Nya pada hal tersebut sesuai dengan peran khusus yang telah diberikan-Nya pada hal itu. DN dapat dipandang sebagai karya yang memuat metafisika Dionysius: pemahaman rasional terhadap prinsip-prinsip dan penyebab-penyebab utama dari semua yang ada.

Secara garis besar DN boleh dikatakan sebagai risalah mengenai teologi katafatik (teologi afirmatif) sebab karya tersebut membicarakan penegasan-penegasan yang dengannya kita memuliakan Allah. Namun harus disadari - dan inilah alasan mengapa kami memilih DN dalam pembicaraan mengenai teologi apofatik Dionysius - bahwa penegasan-penegasan tersebut tidak cukup bagi Allah, sebab tidak ada satu konsep pun yang dapat menampung Dia yang tidak terkatkan itu. Afirmasi atau penegasan yang kita gunakan dalam rangka memuji Dia memang bukan hal yang keliru karena Allah sendiri menyingkapkan diri-Nya dalam ciptaan. Namun Allah “bukan itu!” Allah bukanlah objek pengetahuan, Ia tidak dapat diketahui, karena itu ketika kita melakukan afirmasi atau penegasan terhadap Allah, kita harus menyangkal apa yang sedang kita tegaskan; dan penyangkalan itu merupakan hal yang lebih fundamental, sebagaimana yang dikatakan oleh Dionysius bahwasanya tidak ada alasan yang dapat dibenarkan untuk mengatakan bahwa kita mengetahui Allah. Yang benar adalah bahwa kita tidak pernah akan mengetahui

¹⁰Untuk kedua karya ini kami menggunakan versi bahasa Inggris dari seri *Medieval Philosophical Text in Translation*, no. 21 yang diterjemahkan dari bahasa Yunani dan diberi Pengantar oleh John D. Jones, *The Divine Names and Mystical Theology* (1999).

hakekat Allah sebab Ia melampaui rasio dan pemahaman apa pun itu. Namun demikian, berdasarkan tatanan yang telah Ia bangun berdasarkan gambaran dan keserupaan dengan paradigma diriNya, maka kita sanggup bergerak naik mendekatiNya selangkah demi selangkah sejauh yang dapat kita lakukan dengan menegaskan dan melampaui segala sesuatu dan dengan mencari sebab dari segala sesuatu. Dengan jalan itu Allah dapat dikenal di dalam semua dan terlepas dari semuanya. Berdasarkan hal-hal tersebut kita dapat secara tepat berbicara tentang Allah dan secara tepat pula memujiNya. Pengetahuan yang demikian itu merupakan pengetahuan yang paling ilahi akan Allah di mana Ia dikenal melalui yang tidak dikenal, berdasarkan persekutuan yang melampaui pemahaman, ketika pemahaman menarik diri dari semua, dan meninggalkan dirinya sendiri, dan disatukan dengan cahaya ilahi yang menyilaukan mata, di mana pemahaman dicerahi oleh hikmat hikmat yang tak terduga dalamnya (DN, VII: 3 869 C - 872 B).

Dari pernyataan Dionysius di atas kita melihat adanya penegasan yang jernih bahwa Allah sungguh diketahui, dan bahwa Ia dipuji dalam penegasan-penegasan kita tentang-Nya. Walaupun demikian, tampak jelas juga dalam kutipan tersebut bahwa penolakan terhadap penegasan-penegasan itu merupakan jalan menuju kepada suatu pengetahuan yang lebih mendalam akan Allah.

Kutipan itu juga dengan cukup jernih memperlihatkan kepada kita perihal langgam teologi apofatik Dionysius di mana jalan apofatik hanya dapat dilalui oleh jiwa yang sudah mempurifikasikan dirinya sendiri dan sudah bergerak naik kepada level kontemplasi natural, yaitu suatu kontemplasi akan dunia ini di dalam Allah. Jiwa selanjutnya bergerak naik dengan melakukan penegasian terhadap apa yang ia ketahui. Di sini tampak jelas bahwa Dionysius adalah seorang Platonis sejati. Hal ini jelas dari cara penegasian direpresentasikan sebagai suatu tahap yang melampaui tingkat atau level yang diraih oleh jiwa ketika ia menolak hal-hal indrawi dan membatasi diri pada pemahaman yang sepenuhnya intelektual (gerakan dari banyak kata-kata kepada irit kata-kata - dan lebih dari itu kepada keheningan dari teologi apofatik).

Penegasian tersebut, sebagian merupakan apa yang kita lakukan. Dionysius, dengan menyeter Plotinos, mengatakan bahwa tindakan

penegasian kita itu berkaitan dengan sungguh-sungguh melihat dan mengetahui serta memuji Dia yang transenden yang melampaui semua hal yang lain. Hal tersebut sama seperti seorang pemahat yang mengerjakan patung dengan tangannya sendiri; ia memotong bagian-bagian sedemikian rupa sehingga apa yang sebelumnya masih kabur dan tersembunyi kini tampak sebagai suatu patung yang indah berkat adanya proses pemotongan itu (MT, II: 1025B).

Namun tampak bahwa penegasian yang kita lakukan ini hanya menempatkan kita pada satu cara tertentu - pada tempat Dia berada tetapi bukan pada Allah Sendiri. Lantas jiwa disergap ke dalam kegelapan yang paling dalam tempat Allah berada dan dalam pasifitas mutlak ia disatukan dengan Allah yang tidak dikenal dalam suatu cara yang tidak dikenal. Dalam persekutuan dengan Allah, jiwa bersifat pasif dan menderita atau mengalami simpati¹¹ tertentu dari Yang Ilahi. Hal ini tidak menyangkut apa yang ia (jiwa pelajari) dan memang merupakan hal yang tidak-diajarkan (*adidakto*). Sebaliknya, ia lebih, sebagaimana dikatakan oleh Roques, merupakan “kontemplasi yang sepenuhnya terkait dengan rahmat, yang serentak unitif, tak terperikan dan melampaui wilayah pemahaman diskursif, sesuatu yang tidak lagi berbeda dari ekstase dan cinta sejati” (Roques, 1970: kol. 1896).

Hal di atas memberi indikasi juga tentang pentingnya ekstase bagi Dionysius dalam pembicaraannya mengenai teologi apofatik. Dalam hal ini ia tampak melampaui Gregorius Nyssa yang kepadanya ia berhutang budi. Ketika berbicara mengenai ekstase, ia mengatakan bahwa “dengan keluar dari dirimu sendiri dan dari segala sesuatu, melepaskan segala hambatan dalam ekstase murni dan mutlak, engkau mencuatkan dirimu kepada cahaya Keggelapan Ilahi yang melampaui mengada, meninggalkan dan terlepas dari segala sesuatu” (MT, I. I: 997 B-1000 A). Dionysius tidak memberikan penekanan pada sisi negatif dari ekstase dan justru melihat ekstase pertama-tama sebagai suatu ekstase kasih yakni sebagai persekutuan dan pengilahan (*henosis dan theosis*) (Roques, 1970: kol. 1897).

¹¹Kata simpati memiliki linearitas dengan kata menderita. Secara etimologis, simpati (*sympatheia*) berarti menderita bersama (*sym*: bersama dan *pathos*: menderita). Dalam hal ini bersimpati artinya menderita bersama, sepenanggungan dalam derita.

Teologi Apofatik Aquinas

Warisan Dionysian

Karya-karya Pseudo-Dionysius (*Corpus Dionysianum*) memiliki daya tarik yang signifikan bagi Aquinas.¹² Sedemikian menariknya hingga Aquinas menyediakan waktu untuk memberi komentar atas salah satu karya Dionysius yakni *peri theion onomaton* atau *Tentang Nama-nama Ilahi*. Komentar Aquinas itu sendiri diberi judul *Expositio super Dionysium de Divinis Nominibus* (secara umum dikenal dalam akronim DDN).¹³ Meskipun hanya “Tentang Nama-nama Ilahi” yang diberi komentar, namun kita dapat menemukan pengaruh karya-karya lain dari Dionysius -yang pada tulisan ini tidak kami bahas- pada bangun teologis Aquinas.¹⁴

Aquinas berkenalan dan mempelajari Dionysius dalam tahun-tahun formatif di bawah bimbingan gurunya, Albertus Magnus. Albert sendiri memberikan pengajaran lisan tentang karya-karya Dionysius dan juga memberi komentar atas karya-karya tersebut. Pengajaran dan komentar Albert atas Dionysius tentu saja mempengaruhi Aquinas, meskipun sang murid kemudian menempuh jalannya sendiri. Jalan yang ditempuh Aquinas itu tampak jelas dalam bagaimana ia sendiri menghargai, memahami, dan menggunakan *Corpus Dionysiacum* dalam memberikan uraian-uraian terhadap ajaran-ajaran teologisnya. Konsep tentang bahasa dan pengetahuan akan Allah -poin yang menjadi fokus perhatian dalam artikel ini- menjadi hal yang dominan. Selain itu,

¹²Aquinas mengutip Dionysius sebanyak lebih dari 1700 kali (Chenu, 1964: 226).

¹³Komentar Aquinas terhadap karya Dionysius ini belum dipublikasikan sebagai buku tersendiri dalam edisi bahasa-bahasa non-Latin. The Catholic University of America Press sejauh ini sedang menyiapkan terjemahan dalam bahasa Inggris (dikerjakan oleh Hannes Jarka-Sellers). Dalam tulisan ini kami menggunakan terjemahan yang dikerjakan oleh Harry C. Marsh. Ia menerjemahkan *Komentar Aquinas* tersebut dan ditempatkan sebagai Apendiks dalam Disertasi Doktoralnya: Harry C. Marsh, *Cosmic Structure and the Knowledge of God: Thomas Aquinas' In Librum beati Dionysii de Divinis Nominibus Exposition* (1994). Naskah Latin karya Aquinas itu dapat diakses pada [link](https://www.corpusthomicum.org/cdn00.html) ini: <https://www.corpusthomicum.org/cdn00.html>.

¹⁴Semua karya Aquinas yang kami gunakan sebagai rujukan dalam tulisan ini adalah edisi berbahasa Inggris. Tulisan-tulisan tersebut tersedia juga dalam bahasa Latin yang dapat diakses pada *website* ini: <https://www.corpusthomicum.org>.

persoalan mengenai kejahatan dan keindahan estetik juga banyak berhutang ilmu pada Dionysius.¹⁵

Refleksi Dionysius akan Allah sebagai yang tidak dikenal sesungguhnya berpijak pada relasi kausalitas di mana Allah menyatakan dan (serentak) menyembunyikan diri dalam ciptaan. Di atas status ganda ciptaan ini berdirilah distingsi antara teologi positif (katafatik) dan apofatik (negatif). Oleh karena Allah itu transenden dan melampaui segala realitas dan pengertian maka Dionysius memahkotai teologinya dengan pendekatan yang lebih apofatik ketimbang katafatik. Allah dalam pemahaman Dionysius adalah Kebaikan tertinggi yang melampaui Ada dan non-Ada. Aquinas pada gilirannya “merombak” konsep apofatik Dionysius itu dengan melandaskannya pada nilai positif dari eksistensi, yang sanggup mengurai realitas Allah, Dia -sebagai Ada pada diri-Nya- yang melampaui batas pemahaman manusia. Kita akan melihat lebih lanjut secara garis besar bagaimana Aquinas mengembangkan warisan Dionysian itu.

Kegelapan Allah

Upaya mendekati kedalaman Allah dengan menapaki “jalan rasio” selalu merupakan pekerjaan pelik. Dalam proses yang pelik itu bahkan pada gilirannya di tahap yang paling ultim kita seperti memasuki suatu ruang gelap karena kita justru memasuki persekutuan dengan Allah sebagai Dia yang-tidak-diketahui. Aquinas menafsirkan tradisi Dionysian ini dengan mengatakan bahwa walaupun kita mengetahui “kebukanan” Allah, namun hakikat Allah tetap tinggal mutlak tidak diketahui. Ia menegaskan hal tersebut dengan mengatakan bahwa Musa juga tidak mengetahui Allah ketika mendekati-Nya: “Musa pergi mendekati embun yang kelam di mana Allah ada” (Kel 20: 21) (lih. *SCG*, 3.49.9). Dalam kesempatan lain ketika ia mengerjakan naskah-naskah yang lain, Aquinas tetap setia di jejak Dionysian dengan mengatakan bahwa hal terbaik bagi kita untuk berelasi dengan Allah selagi masih di dunia ini justru berkaitan dengan

¹⁵Tentang keindahan menurut Dionysius dan Aquinas, salah satu literatur yang layak untuk dibaca adalah karya Brendan Thomas Sammon, *God Who is Beauty. Beauty as a Divine Name in Thomas Aquinas and Dionysius the Areopagite* (2014).

ketidaktahuan tertentu (*DDN*, Proemium). Ketidaktahuan ini merupakan suatu kegelapan yang di dalamnya Allah bersemayam (*DDN*, IV.4). Hal yang hendak diketengahkan oleh Aquinas di sini adalah memperlihatkan bahwa tidak seorang pun yang dapat menguraikan keberadaan Allah secara sempurna sebab Allah bersemayam dalam kegelapan yang paling gelap; dan kegelapan pengetahuan manusia adalah konsekuensi langsung dari keberadaan Allah yang demikian.

Kalau melihat gambaran di atas maka kegelapan Allah berkaitan erat dengan keterbatasan dasariah pengetahuan manusia. Pengetahuan manusia selalu mengandaikan kategori-kategori; sedangkan Allah sendiri melampaui kategori-kategori tersebut (*DDN*, I.3; VII.4; *CT*, 1.26; *SCG*, 1.25.6-7; *ST*, 1.3.5). Aquinas mengatakan bahwa pengetahuan manusia meskipun dibantu oleh iman dan wahyu, tetap tidak akan dapat melihat esensi Allah (*ST*, I, q.12. a.4) sebab kebenaran ilahi yang disingkapkan bagi iman masih terbungkus dalam perkataan dan gambaran-gambaran yang berasal dari hal-hal ‘material’ dan karena itu gagal mengungkapkan dan menghadirkan kebenaran ilahi secara penuh. Dengan kata lain, pengetahuan iman, dalam hal ini, sama seperti kita melihat dalam cermin suatu gambar yang sama-samar (bdk. 1Kor 13: 12). Dalam hal ini dapat kita tegaskan bahwa iman memang bukan terkait dengan kemampuan melihat atau memahami apa yang hadir tetapi justru terpaut pada mengamin-kan apa yang didengar bahkan sekali pun hal tersebut tidak hadir.

Jalan Negatif Menuju Allah

Aquinas memperlihatkan dirinya sebagai seorang ahli waris handal dari tradisi Dionysian ketika ia menulis bahwa budi yang suci dipersatukan dengan Allah melalui jalan negasi (*remotio*) dan karena pengetahuan ultim akan Allah dalam kehidupan ini adalah bahwa Allah melampaui segala sesuatu yang dapat dipikirkan, maka menyebut Allah melalui penegasian merupakan hal yang “amat tepat” (*DDN*, I.3.83). Pengetahuan kita yang paling sempurna adalah kesadaran mendalam akan transendensi epistemik Allah: kita mengenal Allah secara lebih sempurna dalam hidup ini manakala kita insyaf bahwa Ia melampaui segala hal yang dapat dicerap oleh budi kita; dan bahwasanya kita mengikuti-Nya sebagai Dia yang tidak dikenal (*DDN*, Proemium). Perwujudan penuh takzim akan superioritas



ilahi dalam dunia ini menuntut bahwa budi kita disatukan dalam kehidupan ini dengan (seorang) Allah yang tidak dikenal; dan hal tersebut merupakan inti dari mistisisme Dionysian. Namun, jika Allah tetap tinggal tidak dikenal oleh kita, lantas kita harus menghindarkan dari-Nya makhluk apa pun dalam lingkup dunia kita, maka jalan negatif merupakan cara terbaik untuk mengenal Allah (SCG, 3.49.9). Pemahaman kita akan transendensi Allah menuntut bahwa jalan negatif (*via negativa*) merupakan metode pilihan kita ketika kita berbicara atau berdiskursus tentang misteri Allah. Kita juga dapat menjalankan rangkaian penegasian yang diatur untuk mengalami (mengalami kembali) kesatuan intelektual, atau kesatuan mistik dengan Yang Transenden, Kegelapan yang tak-terselami. Sebagaimana ditegaskan oleh Aquinas bahwa penegasian membuat kita berada dalam kebingungan tertentu di mana pemahaman kita tetap berada dalam suatu kegelapan ketidaktahuan yang dengannya, dalam kehidupan saat ini, kita secara paling baik dipersatukan dengan Allah, sebagaimana dikatakan oleh Dionysius, dan hal tersebut merupakan semacam kabut tebal yang di dalamnya dikatakan Allah bersemayam (bdk. Marsh, 1994: 216). Naskah ini jelas memperlihatkan langgam mistik yang terdapat dalam *via negativa* Aquinas yang tentu mendapat pengaruh yang kuat dari Dionysius Areopagita.

Namun demikian, Aquinas tidak menegaskan dalam seluruh ajarannya aspek mistik dari *via negativa* melainkan mengembangkannya dalam kontur kognitif dari suatu teologi yang lebih akademis. Kita dapat melihat bahwa Aquinas mengungkapkan ajarannya mengenai *via negativa* dalam tiga bentuk gramatika dasar. Pertama, ia menggunakan proposisi-proposisi negatif yang menggunakan predikat negatif dalam bentuk dan maknanya (Allah bukan suatu tubuh). Kedua, proposisi-proposisi positif atau afirmatif yang menggunakan predikat negatif dalam bentuk dan maknanya (Allah tidak berwujud). Ketiga, proposisi-proposisi afirmatif yang menggunakan predikat dalam bentuk positif tetapi negatif dalam maknanya (Allah itu simpel).

Berdasarkan tiga bentuk gramatika dasar di atas kita coba melihat lebih jauh teologi apofatik Aquinas. Walaupun Aquinas tidak secara jelas menguraikan tiga model teologi apofatiknya, namun kita dapat melihat bahwa dalam karya-karyanya terdapat tiga tipe penegasian, yaitu penegasian kualitatif, penegasian modal objektif dan penegasian modal

subjektif. Penegasian kualitatif merupakan suatu penyangkalan total dan absolut terhadap suatu kualitas, properti atau karakteristik pada Allah. Melepaskan dari Allah seluruh diskursus yang dikaitkan dengan predikat yang sedang dibicarakan. Misalnya dikatakan bahwa “Allah itu immaterial” artinya bahwa Allah tidak ada kaitannya dengan materi atau dipikirkan atau dibicarakan dalam terminologi material. Suatu sebutan/predikat yang disangkal oleh penegasian kualitatif tidak dapat diafirmasi oleh Allah dalam cara apa pun bahkan itu cara yang paling mendasar/elegan. Penegasian modal objektif menyangkal modus objektif ciptaan perihal kesempurnaan Allah, sedangkan kesempurnaan itu sendiri sebagaimana adanya, masih dapat diafirmasikan pada Allah. Adapun, penegasian modal subjektif menyangkal cara lazim kecondongan manusia berfikir tentang Allah dan mengungkapkan atribut-atribut ilahi, terkait dengan cara yang di dalamnya manusia secara tidak terhindarkan memahami dan memaknai proposisi-proposisi.

Ketika Aquinas berbicara mengenai jalan penegasian yaitu melepaskan dari realitas spiritual “cara” yang terdapat dalam realitas material, ia sesungguhnya sedang berbicara mengenai penegasian dalam suatu pengertian kualitatif, sebab karakteristik dan properti materi secara penuh ditanggalkan dari lingkup realitas spiritual. Materialitas dan temporalitas ditanggalkan dari Allah dalam cara demikian (*DV*, 7.1 ad 3) dan dengan demikian Allah disebut tidak bergerak dan tak berhingga.

Beberapa contoh lain yang digunakan oleh Aquinas terkait dengan penegasian modal objektif. Sependapat dengan Agustinus, Aquinas mengatakan bahwa apabila kita harus menghapus semua aspek dari partikularitas (*rationes particulatationis*) dari kebaikan itu sendiri, maka akan tinggal dalam pemahaman kita suatu kebaikan yang integral dan penuh, yaitu kebaikan ilahi. Kebaikan itu sendiri tidak dilepaskan dari Allah tetapi semua aspek dari partikularitas yang kiranya menciutkan kebaikan ilahi pada suatu modus ciptaan. Lebih jauh, Allah memang tidak eksis sebagaimana ciptaan eksis, sebab di dalam Allah hakikat dari entitas eksis secara eminen; bahkan mengada harus ditanggalkan dari Allah jika cara mengadanya sama seperti dalam ciptaan, misalnya terkait dengan waktu di mana Allah tidak dapat diukur olehnya. Dengan kata lain, Allah tidak eksis di masa lalu, masa kini dan masa depan. Bahkan tidak dapat dikatakan Ia

eksis pada saat ini “sebab keberadaan-Nya tidak dapat ditakar oleh waktu” (DDN, V.1.630)

Aquinas mengingatkan agar kita tidak menghubungkan pada Allah ketidaksempurnaan dari komposisi dan nonsubsisten yang secara tidak terhindarkan *dikonotasikan* ketika kita membentuk prediksi-prediksi dengan menggunakan istilah-istilah yang konkret atau pun yang abstrak. Hal tersebut sesungguhnya merupakan godaan karena ini merupakan modus penandaan yang tepat pada subjek-subjek insani, sebab kesempurnaan ilahi tidak dapat disangkal, namun hanya semua aspek dari ketidaksempurnaan yang bertambah padanya karena modus pemakaian insani kita (SCG, 1.30.4). Karena semua sebutan yang dipredikatkan pada Allah bermakna dalam modus yang dengannya intelek kita secara otomatis berpikir dan menilai, maka konotasi-konotasi yang dilahirkan oleh proses kognitif dari subjek insani harus secara sadar disangkal dari Allah: untuk menyangkal secara sungguh-sungguh bahwa Allah itu bijaksana, misalnya, sebagai satu contoh mengenai penegasian modal subjektif, berarti bahwa kebijaksanaan tidak tinggal di dalam Allah sebagai suatu kualitas nonsubstantif di dalam suatu subjek -meskipun cara berpikir dan memaknai kita yang tak terungkap dapat menghantar kita untuk berpikir demikian- karena kebijaksanaan eksis di dalam Allah dalam suatu cara yang lebih agung daripada yang dimaknai dengan sebutan seperti yang kita lakukan (bdk. DDN, V.1). Prediksi kita tidak pernah tepat terhadap Allah karena selalu memuat dalam dirinya “suatu bentuk yang definitif” (*De Potentia* - DP, 7.5. ad 2), sedangkan Allah tidak memiliki bentuk definitif apa pun. Singkatnya, semua hal yang menegaskan Allah selalu dapat disangkal dari Allah karena hal-hal tersebut tidak terdapat pada Allah sebagaimana mereka tampak dalam hal-hal tercipta dan sebagaimana mereka dimengerti dan dimaknai oleh kita (DDN, V.3).

Perbedaan antara penegasian kualitatif dan penegasian modal objektif, jelas. Dengan menggambarkan suatu proses penegasian yang terjadi berurutan, Aquinas menyatakan bahwa pertama-tama kita menolak realitas ragawi Allah, kemudian kita menolak realitas-realitas spiritual (seperti kebaikan dan kebijaksanaan) bahkan eksistensi itu sendiri karena semua itu terdapat dalam ciptaan (bdk. Marsh, 1994: 90-91). Penolakan pertama adalah suatu penegasian kualitatif absolut, sedangkan dua penolakan yang lain adalah penegasian modal objektif yang diperlihatkan

dalam alasan penolakan yaitu karena hal tersebut terdapat dalam ciptaan. Pada tempat lain ia menegaskan bahwa walaupun tidak ada yang bisa dikatakan mengenai Allah yang harus dimengerti sebagaimana yang terdapat dalam ciptaan, namun hal yang sudah jelas adalah bahwa realitas ragawi harus ditanggalkan dari Allah (*DDN*, IV.2). Naskah lain menegaskan bahwa kualitas spiritual harus ditanggalkan dari Allah karena Ia memilikinya dalam cara yang lebih mulia daripada yang dapat dicerap oleh budi kita, maka disposisi material “harus sepenuhnya ditanggalkan dari Allah” (*DP*, 9.7).

Pembedaan antara penegasian kualitatif dengan penegasian modal subjektif juga kiranya tampak jelas khususnya pada semua bagian dari penjelasan Aquinas atas suatu pernyataan yang enigmatik putatif oleh Dionysius bahwa “penegasian dalam hal ilahi itu merupakan hal yang benar sedangkan afirmasi tidaklah tepat (*incompactae*)” (*DP* 7. 5 obj. 2). Ia mengatakan bahwa ada dua hal yang dapat dipertimbangkan dalam prediksi teologis, yaitu realitas yang ditandai dan modus dari penandaan. Walaupun keduanya mungkin sungguh-sungguh disangkal dari Allah, namun yang pertama (realitas yang ditandai) yang kiranya sungguh-sungguh mengafirmasi Allah. Suatu penegasian mungkin benar, baik karena suatu realitas tertentu memang sama sekali bukan merupakan bagian dari Allah (Allah tidak bersifat ragawi,” suatu penegasian kualitatif) maupun karena modus penandaan kita tidak merupakan bagian dari Allah (Allah tidak bijaksana, suatu penegasian modal subjektif) tetapi suatu afirmasi hanya benar terkait dengan realitas yang ditandai (kebijaksanaan) dan bukan terkait dengan modus dari penandaan (sebab kontradiksi terhadap afirmasi selalu dapat menjadi penafsiran yang benar, misalnya “Allah tidak bijaksana,” suatu penegasian modal subjektif). Suatu penegasian, jika benar tentang Allah, sesungguhnya lebih benar ketimbang suatu afirmasi, sebab suatu afirmasi yang benar tidak pernah dapat menjadi benar sebagai suatu keseluruhan, sebab tentang Allah, suatu afirmasi hanya benar dalam kaitan dengan realitas yang ditandai dan bukan dalam kaitan dengan modus dari penandaan. Karena modus Allah selalu lebih tinggi daripada yang dapat ditandai oleh manusia, maka tidak akan pernah ada suatu modus yang secara sempurna terpaut pada afirmasi teologis apa pun antara Allah sang subjek dan predikat ilahi, dan dengan demikian, dalam setiap afirmasi teologis, hubungan subjek dan predikat

tidaklah ketat (*DP*, 7.5 ad 2). Dalam hal ini, penting untuk ditegaskan di sini tujuan kita yaitu seluruh penggunaan Aquinas atas frasa Dionysian mengaktifkan kapasitas afirmasi teologis yang sungguh-sungguh disangkal oleh suatu penegasian modal subjektif.

Selanjutnya hal berikut perlu ditegaskan lagi. Penegasian kualitatif merupakan penyangkalan absolut, sedangkan penegasian modal merupakan penyangkalan relatif; penegasian modal objektif menanggalkan dari Allah modus terbatas yang dimiliki oleh ciptaan, sedangkan penegasian modal subjektif menolak untuk menegaskan pada Allah semua ketidaksempurnaan yang timbul dari cara kita sebagai manusia memahami dan menandai. Penegasian kualitatif itu benar adanya karena terkait dengan suatu ketidaksempurnaan inheren dalam atribut yang disangkal pada Allah, sedangkan penegasian modal itu benar adanya karena transendensi Allah. Penegasian kualitatif secara prinsipil menanggalkan dari Allah materi dan syarat-syarat material, sementara penegasian modal objektif secara prinsipil menanggalkan modus ciptaan seperti demikian. Karena modus ciptaan secara esensial sama dengan keterbatasannya, demikianlah “modus” Allah sesungguhnya adalah keilahian tak berhingga yang tidak bermodus. Penegasan akan ketakberhinggaan Allah, yang sama dengan penyangkalan absolut akan keterbatasan Allah, merupakan hal yang unik dari penegasian, sebab bertindak sebagai suatu penegasian kualitatif absolut walaupun ia juga memberikan perhatian pada “modus” Allah.

Jalan Apofatik Thomistik

Walaupun bergerak dalam ranah warisan Dionysian, Aquinas sesungguhnya membangun sendiri jalan negatif dalam berteologi. Kalau kita perhatikan uraian di atas dengan jeli maka akan tampak langgam Aquinas itu (yang kami sebut sebagai ‘jalan apofatik thomistik’). Misalnya, di antara banyak tulisannya yang lain, apa yang ditulis oleh Aquinas pada Prolog *Summa Theologiae* tampak jelas memperlihatkan pola berteologi Aquinas. Ia menulis demikian, “Kita tidak mengetahui siapa itu Allah, kita hanya mengetahui yang Bukan Dia. Dengan demikian untuk melakukan studi atas-Nya, maka kita melakukan studi atas yang Bukan Dia ... seperti komposisi dan gerak” (*ST*, I, q.3 prolog). Naskah ini membutuhkan kejelian untuk membaca agar kita tidak meloncat kepada kesimpulan yang

terlalu cepat dan sederhana. Naskah ini sesungguhnya mengungkapkan suatu jenis “pengetahuan”, walaupun pengetahuan yang negatif, mengenai yang Bukan Allah (*SCG*, 3. 49. 10), sebab jika tidak ada satu pun yang dapat diketahui mengenai Allah, bagaimana mungkin kita dapat melakukan penegasian? Kiranya Aquinas menyadari hal ini dan mengembangkan *via negativa* Dionysian untuk penggunaannya sendiri yang positif. Sebaliknya, kalau mengikuti apofatisisme asali dari Dionysius maka kita akan terjun ke dalam kegelapan yang melampaui penegasan dan penegasian, di mana bahkan penegasian dinegasikan, dan kita tinggal dalam ketidaktahuan (*agnosia*).

Demikianlah bagi Aquinas, pengetahuan negatif, mengandaikan pengetahuan positif tentang Allah sebagai Penyebab dari segala sesuatu (*ST*, I. q.12, a.12 *respondo*). Dalam karya yang lebih apologetis yakni *Summa Contra Gentiles*, Aquinas menjadikan hal tersebut lebih jernih kelihatan. Dalam konteks pembicaraan mengenai sebutan-sebutan tentang kualitas yang digunakan dalam modus “supereminen”, Aquinas menggunakan suatu proposisi yang serupa dengan yang ia gunakan pada *Summa Theologiae*: “Kita tidak dapat memahami siapa itu Allah, kita hanya memahami yang Bukan Dia”, yang lebih lanjut ditambahkan dengan pernyataan: “dan bagaimana hal-hal lain yang berkaitan dengan-Nya” (*SCG*, 1. 30. 4). Teks ‘apofatik’ ini tampak lebih tajam dalam memperlihatkan bahwa kita tidak dapat mengetahui esensi Allah tetapi kita sesungguhnya dapat mengenal Allah “secara negatif” atau “secara tidak langsung” dalam kehidupan ini atau mengenal-Nya “secara analogis”.

Dalam menanggapi pandangan Dionysius bahwa setiap orang, termasuk Musa, yang bersatu dengan Allah dalam kehidupan ini, dimengerti sebagai persekutuan dengan yang sepenuhnya tidak dikenal, Aquinas memang sepakat. Hal tersebut dapat dilacak kembali dalam *Summa Theologiae* di mana ia mengatakan bahwa dalam hal seperti itu kita memang dipersatukan dengan Allah sebagai “yang tidak dikenal” dalam arti mengetahui ‘siapa Dia’ dalam kehidupan ini, namun hal ini tidak boleh dipikirkan sebagai yang memadamkan semua pengetahuan yang ditanamkan dalam rasio insani oleh rahmat (*ST*, I, q.12, a. 13, *resp*; ad 1.). Naskah yang sama dari *MT* diberikan suatu penafsiran yang ketat oleh Aquinas dalam komentar terhadap *Liber de Causis* yang diberi nama *In Liber de Causis* (LDC) untuk menegaskan bahwa “...yang mengenal Allah

dengan sangat sempurna adalah dia yang memahami bahwa apa pun yang dapat dipikirkan atau dikatakan oleh seseorang tentang Allah, hal tersebut sesungguhnya tidak dapat menjangkau siapa itu Allah” (*LDC*, Prop 6.43).

Dalam *Summa Contra Gentiles* (*SCG*, 3.49. 9) Aquinas sekali lagi memperlihatkan keberatannya terhadap apa yang dikatakan oleh Dionysius dalam *MT* sebagaimana yang kami singgung di atas. Aquinas tampaknya menolak negativisme atau sikap agnostik yang diperlihatkan oleh Dionysius. Maksud dan tujuan dari teologi negatif Aquinas sesungguhnya amat positif dan mengandaikan suatu landasan yang positif. Karena itu Aquinas, pada setiap kesempatan, mereduksikan karakter pemikiran Dionysius yang negatif atau yang agnostik. Kita masih dapat melihat langkah Aquinas mengoreksi Dionysius itu dalam komentarnya terhadap karya Boethius tentang Trinitas: *In Boethius De Trinitate* (*BDT*). Ia menulis demikian, “Allah sungguh dihormati dalam keheningan, namun hal tersebut tidak berarti bahwa kita tidak boleh mengatakan apa pun tentang-Nya, atau tidak boleh menyelidiki-Nya, melainkan kita dapat memahami bahwa seberapa banyak apa yang kita katakan atau yang kita selidiki tentang-Nya, kita insyaf bahwa kita tidak pernah tuntas memahami-Nya secara memadai” (*BDT*, q.2, a.2, ad 6).

Penutup

Teologi Apofatik bermaksud merawat pemahaman yang benar tentang kedalaman misteri Allah dan upaya rohani yang tentu serba terbatas untuk menerobos masuk ke kedalaman Allah itu. Teologi ini tumbuh dari kesadaran eksistensial tersebut. Permenungan tentang misteri Allah dan keterbatasan pemahaman manusia itu berpijak pada penyingkapan diri Allah sendiri yang secara tekstual termuat dalam naskah-naskah Kitab Suci. Kitab Suci secara konsisten memperlihatkan ‘batas-batas’ perjumpaan Allah dan manusia yang secara fundamental menegaskan distingsi absolut tentang makhluk dan Khalik. Tentu harus dicatat bahwa distingsi yang absolut itu tidak menihilkan keserupaan-keserupaan antara keduanya. Dalam hal keserupaan itu, teologi katafatik memainkan peran yang amat penting.

Para Bapa dan Guru Gereja berupaya mensistematisasi ‘peristiwa’ yang secara naratif dikisahkan dalam Kitab Suci ke dalam bangunan diskursus teologis yang kokoh bagi iman kristiani. Mereka memperlihatkan bahwa Allah yang disembah dalam Roh dan Kebenaran itu tidak pernah secara esensial dipahami. Kita hanya dapat mengetahui apa yang bukan Allah atau yang terkait dengan ‘atribut-atribut’ ilahi, sedangkan esensi Allah selalu bersifat mengelak. Trio Kappadokia dan (terutama) Dionysius Areopagita merupakan para Bapa Gereja yang memberikan *insight* teologis yang penting bagi pujangga Aquinas dalam membangun sendiri karakter apofatik bagi teologinya.

Tulisan ini tentu saja belum terlalu komprehensif dalam menyelami pemahaman Aquinas tentang teologi apofatik. Walau demikian, beberapa poin fundamental telah dimunculkan untuk mengundang pembaca memikirkan kemungkinan memperdalamnya lebih jauh serta merambah ke poin-poin lain yang belum kami angkat.



Daftar Rujukan

- Aquinas, Thomas. 2005. *De Potentia*. New York: Oxford University Press.
- _____. 2012. *De Veritate*. New York: Cambridge University Press.
- _____. 1992. *In Boethius De Trinitate*. Leiden: Brill
- _____. 1996. *In Liber de Causis*. Washington D.C.: The Catholic University of America Press.
- _____. 2003. *Summa Contra Gentiles*. Indiana: University of Notre Dame Press.
- _____. 1948. *Summa Theologiae*. New York: Christian Classics.
- _____. 1994. *Super Librum Dionysii de Divinis Nominibus*. Tennessee: Vanderbilt University.



- Areopagite, Pseudo Dionisyus. 1999. *The Divine Names and Mystical Theology*, Terjemahan Inggris oleh John D. Jones. Milwaukee, Wisconsin: Marquette University Press,
- Basil of Caesarea. 2011. *Against Eunomius*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press.
- Beeley, Christopher A. 2008. *Gregory of Nazianzus on the Trinity and the Knowledge of God*. New York: Oxford University Press
- Carabine, Deirdre. 1995. *The Unknown God. Negative Theology in the Platonic Tradition: Plato to Eriugena*. Louvain, Belgia: Peeters Press.
- Chenu, O.P. M.D. 1964. *Toward Understanding St. Thomas*. Chicago: Henry Regnery Company.
- Colson and Witaker (trs). 1985. *Philo*. Massachusetts: Havard University Press.
- Conway-Jones, Ann. 2014. *Gregory of Nyssa's Tabernacle Imagery in its Jewish and Christian Contexts*. New York: Oxford University Press.
- Davie, Martin cs (eds). 2016. *New Dictionary of Theology. Historical and Systematic*. Illioni: InterVarsity Press.
- Delcogliano, Mark. 2010. *Basil of Caesarea's Anti-Eunomian Theory of Names. Christian Theology and Late-Antique Philosophy in the Fourth Century Trinitarian Controversy*. Leiden: Brill.
- Emilsson, Eyjólfur K. 2017. *Plotinus*. New York: Routledge.
- Eunomius. 1987. *The Extant Works*. Teks dan terjemahan oleh Richard Paul Vaggione. New York: Oxford University Press.
- Frede, Michael. 1999. "Stoic Epistemology," dalam Keimpe Algra Cs. (eds), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*. New York: Cambridge University Press.
- Gregory of Nyssa. 2007. *Contra Eunomius II*, Leiden: Brill, Leiden.
- _____. 1987. *The Life of Moses*. New York: Paulist Press.
- _____. 2017. *In Canticum Canticorum*. Leiden: Brill.



- Hadas-Lebel, Mireille. 2012. *Philo of Alexandria. A Thinker in the Jewish Diaspora*. Leiden: Brill.
- Lampe, G. W. H. 1961. *A Patristic Lexicon*. Oxford: Clarendon.
- Marsh, Harry C. 1994. *Cosmic Structure and the Knowledge of God: Thomas Aquinas' In Librum Beati Dionysii de Divinis Nominibus Expositio*. Tennessee: Vanderbilt University.
- Nigosian, S.A. 1993. *The Zoroastrian Faith. Tradition and Modern Research*. Canada: McGill-Queen's University Press
- Radde-Gallwitz, Andrew. 2009. *Basil of Caesarea, Gregory of Nyssa, and the Transformation of Divine Simplicity*. New York: Oxford University Press.
- Rorem, Paul. 2015. *The Dionysian Mystical Theology*. Minneapolis: Fortress Press.
- Sammon, Brendan Thomas. 2014. *God Who is Beauty. Beauty as a Divine Name in Thomas Aquinas and Dionysius the Areopagite*. UK: James Clarke & Co.
- Stępień, Tomasz & Kochańczyk-Bonińska, Karolina. 2018. *Unknown God, Known in His Activities. Incomprehensibility of God during the Trinitarian Controversy of the 4th Century*. Berlin: Peter Lang.

