

# DALAM BAYANG-BAYANG KIERKEGAARD DAN NIETZSCHE

Teologi Sejarah Hans Urs von Balthasar  
dalam *Apokalypse der Deutschen Seele*

A. G. Rusmadji

29

**Abstract:** As a technical term springing in the late fifties, theology of history searches to understand relationship between the world and God, the natural and the supernatural, world history and salvation-history with the purpose of breaking up a dullness in theology that satisfies herself with positive facts of the history of theology and ecclesial announcements at the price of staying away from speculative reflection. Rahner and von Balthasar, despite of their different approach and model in doing theology, are pioneers in Catholic theology of history and contribute significant theologoumena in braiding the natural and the supernatural: Rahner does it with his supernatural existential and von Balthasar with his *tendentia naturalis in gratiam* and *analogia entis*; the former takes transcendental analysis of dynamism of human being and the latter analysis of certain figures in philosophy and literature to disclose fundamental human conduct toward God and himself. In the eyes of von Balthasar the modern man conduct is typified in the figure of Nietzsche and Kierkegaard; the one represents an attitude of modern man who says “Yes” to himself, and “No” to God; and the other “Yes” to God, but “No” to himself.

**Keywords:** pengantaraan • eksistensial adikodrati • *tendentia naturalis in gratiam* • *analogia entis* •

**B**agi orang beriman, pengalaman konkret dalam dunia –suka dan duka, kecemasan dan kegembiraan, upaya pembangunan dunia yang lebih baik, atau pun kejatuhan serta kegagalan untuk mencapainya– memiliki kaitan erat dengan iman akan Allah. Pengalaman konkret eksistensial duniawi itu bukanlah sesuatu yang asing di dalam ranah iman, malahan sebaliknya orang Kristen meyakini bahwa iman danungkapannya hanyalah menjadi nyata dalam keterlibatan di dalam dunia, karena iman bukanlah seperti hukum alam yang berlaku di mana pun dan

kapan pun, sesuatu yang lepas dari dan tidak terpengaruh oleh sejarah umat manusia, melainkan turut *ditentukan* oleh perjalanan sejarah.<sup>1</sup>

Keyakinan iman itu, yakni refleksi mengenai kaitan antara peristiwa-peristiwa historis manusiawi dan penyelenggaraan ilahi, menjadi landasan dasar refleksi teologis yang tak pernah sepi dari perdebatan dan prolegomena baru.<sup>2</sup> Perdebatan-perdebatan teologis itu seakan meruncing pada pokok cara mengantarai (*Vermittlung*) dua kutub: sejarah manusia dan penyelenggaraan ilahi, kodrati dan adikodrati, duniawi dan rencana kekal keselamatan Allah, akal budi dan iman. Tidak banyak teolog yang menyoal tentang isi dan keterangan masing-masing kutub secara terpisah, seakan-akan sudah terdapat konsensus tentangnya, namun keterangan tentang “pengantaraan” keduanya masih merupakan area terbuka.

Karangan ini akan menyajikan pandangan dan sumbangan von Balthasar dalam kancah perdebatan teologis tentang kaitan antara yang duniawi dan Yang Adikodrati sebagaimana terdapat dalam *Apokalypse der deutschen Seele* (von Balthasar, 1737, 1939a, 1939b).<sup>3</sup> Berturut-turut akan dipaparkan secara umum sebuah perspektif tentang teologi sejarah dalam renungan K. Rahner, salah seorang panglima teologi sejarah keselamatan yang dimengerti dalam kerangka pemikiran transendental, kemudian diikuti dengan telaah tentang *Apokalypse der deutschen Seele*, sebagai teologi sejarah.

<sup>1</sup> K. Schmid merumuskan perlunya sejarah bagi iman sebagai berikut: “Der christliche Glaube läßt sich nicht more geometrico fassen oder vordemonstrieren, sondern er existiert nur in jeweils geschichtlich geprägten Gestalten. Es gibt keine zeitlose Präsentationsform des christlichen Glaubens, von der man sagen könnte: Das ist er, so sieht er aus, hier haben wir ihn”, dalam “Der Geschichtsbezug der christlichen Glaubens. Überlegungen zu seiner Genese und theologischen Bedeutung.”

<sup>2</sup> Beberapa nama yang pantas disebut di sini ialah dari *Protestan* terdapat K. Barth, O. Cullmann, R. Bultmann, F. Gogarten, W. Pannenberg, sedangkan dari *Katolik* –yang dicirikan dengan lebih bersifat eskatologis dan menekankan aspek inkarnatoris dibandingkan dengan pendekatan Protestan– terdapat J. Danielou dengan bukunya *Das Geheimnis vom Kommen des Herrn* dan *Vom Geheimnis der Geschichte*, Y. Congar dengan bukunya *Der Laie. Entwurf einer Theologie des Laientums*, Hugo Rahner dengan esainya *Grünzüge katholischer Geschichtstheologie*, Karl Rahner dengan karyanya *Hörer des Wortes*, H. Urs von Balthasar dengan bukunya *Theologie der Geschichte. Ein Grundriß* (Kasper, 1970: 70).

<sup>3</sup> Justru dalam *Apokalypse der deutschen Seele*, von Balthasar secara khusus menaruh lensa perhatiannya pada para filosof dan sastrawan Jerman yang secara langsung mengungkapkan pikiran mereka tentang tema ini dalam karya-karya mereka atau pun secara tidak langsung membahas tema tersebut; namun dilihat dari optik tertentu jelas-jelas diperlihatkan von Balthasar bahwa mereka pun bergulat dengan tema yang sama.

## Selayang Pandang Teologi Sejarah

*Historia salutatis* merupakan salah satu konsep kunci dalam dokumen-dokumen Konsili Vatikan II (Ratzinger, 1982: 180), dan memang Konsililah yang menempa istilah itu yang dipakainya untuk menginterpretasikan keterlibatan Allah dalam dunia manusia. Namun prasejarah konsep itu sebenarnya harus dicari dalam perdebatan filosofis tentang kaitan Yang Mutlak dan sejarah, antara Yang Adikodrati dan peristiwa-peristiwa duniawi. Hal baru yang diintroduksikan oleh Konsili Vatikan II ialah bahwa hubungan antara keduanya dicirikan oleh sifat historiko-dialogis daripada dialektis, lebih berbicara tentang sejarah keselamatan (*Heilsgeschichte*) daripada “sejarah tentang yang sakral” (Pasquale, 2006).

Dalam kancah teologi, istilah sejarah keselamatan diusung pertama kali oleh E. Schillebeeckx ketika membawakan prasaran yang berjudul *Sejarah Keselamatan, Basis untuk Teologi* dalam suatu konferensi yang diselenggarakan di Brussel 1953. Dalam prasarannya ia menyatakan: “haruskah teologi dijalankan secara metafisik dan abstrak atukah dijalankan secara konkret dengan cara mengacukan diri pada sejarah keselamatan (*concreet-heilshistorisch te werke*)?” (Schillebeeckx, 1966: 411-412).<sup>4</sup> Pertanyaan itu pantas ditempatkan dalam konteks situasi teologi waktu itu, yakni bahwa teologi sezaman condong untuk menyingkirkan pemikiran spekulatif dalam teologi dan mereduksikan teologi ke dalam upaya rasional untuk menjelaskan *magisterium* dan bahwa teologi enggan masuk dalam pemikiran metafisik, sehingga hal-hal yang berkenaan dengan misteri penyelamatan (Allah) diterima begitu saja sebagai fakta iman dengan mematkan kegelisahan akal budi untuk memahami.

Dalam konferensi tersebut Schillebeeckx –menandingi tendensi teologi anti-metafisik dan sekaligus bertanding dengan teologi Protestan yang menerapkan secara unilateral prinsip *sub ratione deitatis*<sup>5</sup>–

---

<sup>4</sup> Konferensi itu sendiri bertemakan *De heilshistorische basis van de Theologie* yang diselenggarakan oleh *Vlaams Werkgeraatschap voor Theologie*.

<sup>5</sup> Pantaslah di sini disebutkan buku O. Cullmann, *Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit-und Geschichtsauffassung* yang mengulas formasi kekristenan dalam interaksinya dengan budaya helenis yang kaya akan kandungan filosofis dan metafisikanya yang asing dalam lingkup budaya semit-yahudi. “Wo es innerhalb der dogmengeschichtlichen Entwicklung zur Auseinandersetzung zwischen Griechentum und Christentum gekommen ist, hat sie im Grunde ihren Ausgang fast immer in der Verwirklichung der zweitgenannten Möglichkeit, der Hellenisierung des Christentums, gefunden, insofern das zeitliche Heilsschema des Neuen Testaments dem räumlich-metaphysischen des Griechentums unterworfen worden ist”, O. Cullmann, *Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit-und Geschichtsauffassung*, 50.

mengedepankan prinsip *sub ratione Christi*, yakni pendekatan teologi yang menaruh fokusnya pada sejarah keselamatan sebagaimana terkristalkan pada peristiwa Yesus. Dengan prinsip itu Schillebeeckx menepis teologi yang konseptual yang dibangun di luar pengalaman menjadi teologi yang memulai refleksinya dengan pengalaman di satu pihak, dan menyatakan sebagai keliru tafsir teologi Protestan yang menyatakan bahwa kekristenan telah diubah dengan masuknya unsur-unsur helenis di dalamnya. Demikianlah pada tahun lima puluhan<sup>6</sup> sudah mulai dibangun landasan untuk teologi yang berupaya merajut benang antara Yang Absolut dan Sejarah, antara *theologia* dan *oikonomia*, antara kodrat dan rahmat dalam satu lembar sejarah.<sup>7</sup>

Problematis fundamentalnya ialah bagaimana merajut hubungan antara Yang Absolut dan sejarah: *Vermittlungstheologie* yang di dalam dipertaruhkan klaim kebenaran iman Kristen yang mau dipahami dalam konteks dan tantangan zaman modern di satu pihak, dan isi iman Kristen itu sendiri haruslah tetap otentik. Akal budi yang sadar sejarah akan bertanya: bagaimana mungkin mempertautkan dua kutub berseberangan, bagaimana Yang Absolut dimasukkan dalam yang sementara dan mengalir dalam peristiwa-peristiwa kontingen? Bagaimana peristiwa konkret-partikular, yakni peristiwa-Yesus, diklaim memiliki makna mutlak dan definitif untuk seluruh sejarah. Apakah ini bukan suatu *contradictio in terminis* ungkapan yang menyatakan makna absolut sejarah, karena *per definitionem* sejarah tidak mengenal klaim absolut? Dengan demikian problematis itu sudah dengan sendirinya tidak terpecahkan!?

Oleh karenanya, teologi yang mau menjelaskan pengantaraan itu tidaklah cukup dengan menyatakan begitu saja tanpa keterangan lebih lanjut

<sup>6</sup> Sezaman dengan program Schillebeeckx ini bermunculan pula prolegomena teologis seperti J. Ratzinger, *Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura*, Munchen: Schell & Steiner, 1958 yang berdiskusi dengan teologi Protestan dengan mengajukan teologi Katolik yang sebelumnya tidak mengenal *theologia naturalis* seperti halnya teologi Protestan. Pantas pula dua karangan Hans Urs von Balthasar. 1950. *Theologie der Geschichte. Ein Grundriss*, Einsiedeln: Johannes Verlag, dan 1963. *Das Ganze im Fragment. Aspekte der Geschichtstheologie*. Einsiedeln: Johannes Verlag.

<sup>7</sup> “Come sul piano naturale conosciamo Dio mediante le creature, ma in modo tale che, non potendoci mai staccare dal rapporto con le creature, le nostre rappresentazioni di Dio restano create (“utimur effectu naturae”), così sul piano della fede e della teologia, non conosciamo Dio che a partire dalla economia della salvezza e in modo tale che, nella nostra conoscenza, *la storia della salvezza penetra interiormente nella definizione cristiana* di Dio stesso (“utimur effectu gratiae”). Si tratta dunque, sì, di una “theo-logia”, di un “discorso su Dio”, ma di una “theologia” che ci è conosciuta solamente attraverso na “oikonomia”, una dispensazione temporale della salvezza” (Schillebeeckx, 1966: 419).

bahwa sejarah keselamatan Allah itu cocok dan bertautan dengan sejarah manusia; akan tetapi juga tidak banyak isinya suatu pernyataan yang menyatakan bahwa kedua sejarah itu tidak sejalan satu sama lain. Teologi-pengantaraan haruslah mencari pemahaman kaitan antara keduanya dengan bekerja sama dengan ilmu-ilmu lain, terlebih filsafat, agar di satu pihak penjelasan dan pemaknaan kedua kutub itu dapat diterima dalam forum akal budi modern dan di lain pihak makin mengantar orang (Kristen) pada iman yang benar.<sup>8</sup>

Salah satu teolog yang secara komprehensif mendalami problematika *Vermittlung* pada abad lalu ialah Karl Rahner yang memformulasikan secara baru onto-teologi Thomas yang menyoal tentang Allah dalam kaitannya dengan makna sejarah.<sup>9</sup> Dalam perspektif baru ini Rahner menempatkan tiga kutub yang menjadi landasan bangunan “teologi pengantaraan”, yakni, bahwa kekristenan berkembang dalam arus sejarah, bahwa manusia yang menjadi subjek sejarah adalah manusia yang sekaligus eksistensial dan adikodrati, dan bahwa sabda Allah yang menyelamatkan terarah kepada manusia yang mendengarkannya. Dua kutub terakhir itu dikembangkan oleh Rahner dan menjadi “pembalikan arah” dalam teologi, yakni berteologi yang mulai dengan analisis historisitas manusia<sup>10</sup> yang

---

<sup>8</sup> “Die theologische Verantwortung des christlichen Glaubens vor dem Forum der historischen Vernunft muss auf den Aufweiß zielen, dass der Geschichte eine entscheidende Bedeutung für die Bestimmung des Menschen zukommt und er also auf die Geschichte verwiesen ist, weil sie konstitutiv die Stätte des von Gott kommenden Heils ist”, G. Essen, “Letzgültingkeit in geschichtlicher Kontingenz. Zu einem Grundlagenthema der theologischen Hermeneutik” (Sunarko, 2002: 23).

<sup>9</sup> Pendekatan transendental Rahner dimaksudkan untuk memahami pewahyuan Allah *lewat* tradisi iman Kristen dalam dunia pemikiran modern yang menekankan subjektivitas, *lewat* pemahaman yang diperbarui tentang katolisitas yang intensif dan ekstensif, dan *lewat* kesediaan menerima konsekuensi-konsekuensi yang radikal sampai akhir (Eicher, 1977: 347).

<sup>10</sup> C. Fabro, *Svolta antropologica di Rahner*, Milan, Rusconi, 1974 yang di dalamnya diuraikan bahwa kebaruan pendekatan Rahner dalam teologi Katolik, yakni berpijak pada analisis antropologis –sama seperti *Kehre* yang dilakukan Heidegger yang berbalik dari metafisika ke ontologi fenomenologis– dan bahwa (sistem) teologi Rahner bergantung pada filsafat Heidegger. Namun argumentasi ini dikritisi oleh P. Eicher yang mengemukakan bahwa kedekatan teologi Rahner dengan filsafat Heidegger itu lebih baik dimengerti sebagai perubahan pemikiran Rahner berkat stimulus filsafat Heidegger. Rahner sendiri amat sadar akan hal itu dengan menyatakan bahwa “teologi sebagai ilmu pengetahuan positif secara absolut berbeda dari filsafat”; dan mengenai kedekatan pribadinya dengan Heidegger ia menyatakan bahwa sebagai seorang teolog ia adalah “salah seorang murid Heidegger” yang “menghormati si guru”, dan memang selayaknya “berterima kasih bahwa ia (Heidegger) sungguh pengajar-tutur-wicara yang

menjadi *premis ontis* penelitian tentang sejarah keselamatan Allah (Pasquale, 2006: 4).

Pertautan antara historisitas manusia dan sejarah keselamatan Allah dimengerti Rahner dalam konstataasi bahwa di satu pihak haruslah ditegaskan sifat bebas dan gratis rencana penyelamatan Allah; dan di lain pihak manusia dalam kebebasannya menerima pewahyuan Allah tersebut. Ditegaskannya sifat gratis dan bebas rencana penyelamatan Allah itu berarti bahwa faktisitas rencana Allah beserta keniscayaannya untuk dimengerti itu bukanlah didasarkan pada manusia, tapi melulu pada Allah saja. Namun penegasan itu langsung dibarengi dengan pernyataan lainnya, yakni karena pewahyuan kehendak Allah yang menyelamatkan itu terarah kepada manusia, maka rencana Allah itu mengandaikan diterimanya suatu kemungkinan *apriori* bahwa manusia mampu menerima Sabda Allah itu dalam iman (*Glaubensmöglichkeit*), bukan hanya sampai di situ, tapi juga imannya itu mewajibkannya untuk menerima pewahyuan Allah (*Glaubspflichtigkeit*). Dengan demikian, upaya teologis yang mau secara bertanggung jawab memahami pertautan antara kedua kutub di atas haruslah *secara apriori* mengandaikan suatu antropologi teologis yang menegaskan bahwa manusia merupakan tempat diterimanya Sabda Allah dalam akal budi maupun dalam iman dan akal budi manusia sebaik-baiknya dimengerti –mengambil istilah Thomas– sebagai *potentia oboedientialis*.<sup>11</sup>

Yang sungguh merupakan pemikiran original Rahner ialah sepasang konsep transendental-kategorial. Kategori transendental dipakai Rahner untuk menerangkan rencana keselamatan Allah yang universal yang *tidak hanya* dimengerti sebagai Sabda Allah yang tengah terjadi di ruang lingkup Gereja, *tetapi juga*, malahan terlebih, terus berlangsung di segala waktu demikian rupa sehingga Rahner sampai pada keyakinan bahwa sejarah keselamatan dan pewahyuan Allah itu *ko-ekstensif* dan *ko-eksisten* dengan sejarah duniawi.

“Kita tidak berbicara tentang Allah pertama-tama di mana kita secara konseptual meyakinkan mentematisasikan Allah, tapi [kita berbicara pertama-tama] tentang pengalaman ukhrawi akan Allah yang tak-tertematisasikan –juga bila [pengalaman itu] tanpa nama– di mana dan sejauh [dalam pengalaman itu] subjektivitas dan transendentalitas terpenuhi” (Rahner, 1976: 126).

---

baik, tapi tokh dia tetaplah hanya salah satu pengajar saya, ... bahkan Heidegger sekali pun” (Eicher, 1977: 364).

<sup>11</sup> “Denn diese metaphysische Anthropologie, die wir trieben, un zwar mit rein philosophischen Mittlen, zeigte eben den Menschen als das Seiende, das in Freiheit notwendig vor dem Gott einer möglichen Offenbarung steht.” (Rahner, 1941: 211).



Bila dikatakan bahwa sejarah keselamatan itu koekstensif dan koeksisten dengan sejarah duniawi, maka sejarah keselamatan Allah itu tertuju pada semua manusia, tidak terbatas dan tidak tergantung pada orang yang beriman Kristen: pewahyuan dan sejarah keselamatan Allah itu universal, transendental. Oleh karenanya, semua manusia *sudah selalu* disapa dan dirangkul oleh Allah, entah percaya atau tidak, karena sasaran pewahyuan Allah ialah manusia itu sendiri, atau lebih tepat dikatakan: kodrat manusia (yang sudah selalu dirahmati), *eksistensial adikodrati*.<sup>12</sup> Dari perspektif manusia, manusia sebagai subjek yang bebas dalam transendentalitas dan pengetahuannya secara ontologis dan faktis *sudah selalu* berada dalam lingkup sejarah keselamatan Allah; oleh karenanya, dapatlah disimpulkan bahwa kodrat manusia cocok dengan pewahyuan Allah. Namun toh Rahner tidak begitu saja secara gampang mengambil kesimpulan bahwa karena pewahyuan itu cocok dengan kodrat manusia dan sebaliknya,<sup>13</sup> maka dengan demikian pewahyuan dan rencana keselamatan Allah itu sudah dengan sendirinya terwujud begitu saja. Kesadaran akan sejarah yang merupakan salah satu hasil kesadaran modern membuat Rahner tidak membuat kesimpulan semacam itu. Bagi Rahner sejarah partikular memiliki peran amat penting bagi pemenuhan sejarah keselamatan Allah maupun pemenuhan kodrat manusia, yakni sebagai sarana realisasi bagi kedua hal tersebut.<sup>14</sup> Baik pewahyuan dan sejarah keselamatan Allah yang transendental maupun kodrat manusia menjadi penuh dalam perealisasiannya dalam sejarah partikular yang konkret. Rahner

---

<sup>12</sup> Pada pokok ini pantaslah kita mengajukan pertanyaan apakah sejarah keselamatan dan pewahyuan Allah itu –karena *sudah selalu* merangkul sejarah duniawi dan kodrat manusia– memberikan sesuatu yang baru (keselamatan) bagi manusia. Sambil menepis posisi Protestan baik teologi liberal Schleiermacher dan Ritschel maupun teologi dialektis *a la* Barth, Brunner dan kawan-kawan yang menurut Rahner kedua posisi tersebut sama-sama berpegang pada pandangan bahwa pewahyuan Allah merupakan *korelat* bagi kodrat manusia, Rahner berpegang teguh pada keyakinan Katolik yang menegaskan bahwa pewahyuan Allah tetaplah sesuatu yang baru, sesuatu yang mengatasi pengharapan manusia (*das Unerwartete*). Diskusi ini dapat ditemukan dalam. Rahner, 1941: 18 dst., *lih.* pula Eicher, 1977: 373-375.

<sup>13</sup> “Entsprechung zwischen dem »immer schon« des transzendentalen Ausgriffs des Menschen und dem »immer schon« der Selbstmitteilung Gottes kann Rahner behaupten, dass der Mensch das Ereignis der absoluten und vergebenden Selbstmitteilung Gottes ist” (Sunarko, 2002: 26).

<sup>14</sup> “Peristiwa pewahyuan dalam arti penuhnya dimengerti sebagai kesatuan antara pewahyuan transendental dan pewahyuan kategorial. Peristiwa itu terjadi *di mana* pewahyuan transendental lewat objektivasi historisnya sampai pada kepenuhan diri, *di mana* transendensi apriori manusia, yang sudah selalu dikaruniai Allah, menjadi pengantara dalam sejarah kepada Yang Tak Terantarai (Sunarko, 2002: 27).



berpendapat bahwa pewahyuan kategorial merupakan suatu pernyataan diri historis atau objektivasi pewahyuan transendental, “suatu objektivasi dari sesuatu yang sudah selalu disadari secara atematis dan nir-objektif” (Rahner, 1975: 211).

Sejarah (kategorial) merupakan eksplisitasi kodrat manusia dan pewahyuan Allah (transendental). Sejarah kategorial, yakni “semua yang terjadi dalam sejarah manusia, juga bila hal itu terjadi secara atematis dan tak disadari”, di satu pihak selalu bersifat tidak penuh, selalu ditandai dengan ambivalensi, dan menembusi “kekelaman dosa”, tapi sekaligus juga tetaplah tidak dapat dilupakan bahwa hanya melalui sejarah partikular, sejarah keselamatan Allah merealisasikan diri menjadi “selalu semakin intensif dan eksplisit”, yang berdasarkan iman Kristen peristiwa itu memuncak dengan inkarnasi Allah. Yesus Kristus sebagai Sabda Allah yang masuk dalam sejarah partikular merupakan eksplisitasi serta pemenuhan rencana penyelamatan Allah dan sekaligus pemenuhan kodrat manusia. Dilihat dari pihak manusia, Yesus Kristus merupakan manusia sejati yang paling sempurna, sedangkan dilihat dari segi Allah, Yesus Kristus merupakan Penyelamat dan peristiwa pemberian diri Allah yang diterima sepenuhnya dalam subjek historis.

Tidak perlu diragukan kekuatan *theolegumenon* Rahner yang mengatasi paham ekstrinsisme yang menyatakan bahwa pewahyuan Allah dalam diri Yesus Kristus itu sebagai sesuatu dari luar yang dimasukkan ke dalam sejarah. Dalam kerangka rahnerian, baik peristiwa pewahyuan maupun peristiwa sejarah duniawi dilihat dalam satu kesatuan integral, sehingga diselamatkanlah universalitas kehendak penyelamatan Allah dan keduniaan sejarah umat manusia. Namun, pertanyaan kritis yang sering diajukan terhadap cara pengantaraan Rahner ini ialah soal epistemologi yang mengutamakan yang transendental dibandingkan dengan yang kategorial, peran predominan metafisika daripada sejarah (Eicher, 1977: 420). Contoh, Rahner jarang berbicara tentang *fakta-fakta sejarah*, melainkan *kesejarahan yang sudah selalu ditentukan oleh rahmat beserta objektivasinya* (Eicher, 1977: 420). Kaitan antara sejarah dan pewahyuan Allah yang dimengerti dalam konsep ganda transendental-kategorial terletak di dalam Subjek manusia yang menjadi subjek sejarah, yang mengalami sejarah, dan yang berorientasikan pada sejarah. Oleh karenanya, Allah sejarah “dimengerti” menjadi Allah kesejarahan dan sejarah dikerdikan menjadi suatu eksplikasi ontologis. Atau dengan kata lain, pewahyuan Allah meresap seluruhnya dalam manusia, sehingga pikiran Allah sama dengan pikiran manusia.<sup>15</sup> Di sini orang dapat

---

<sup>15</sup> Lih. Eicher, 1977: 421, Sunarko, 2002: 29-30, juga Balthasar, *Gloria vol V. Nello spazio della metafisica. Lépora moderna*: 415, dan Seckler, 1990: 30-34.

mengatakan problem utamanya ialah dekatnya teologi transendental Rahner dengan idealisme. Kedekatan teologi Rahner dengan idealisme itu menuntun kita kepada teologi von Balthasar yang terus-menerus bergulat dengan idealisme (Jerman).

## **Teologi Sejarah dalam *Apokalypse der Deutschen Seele***

### ***Analogia Entis dan Tendentia Naturalis in Gratiam***

Teks fundamental teologi sejarah dalam *Apokalypse der deutschen Seele* antara lain:

Struktur ideal problem perkembangan dalam sejarah berbentuk seperti kurva: dari kesatuan eskatologi kristen Abad Pertengahan secara bertahap terpecah-pecah, sampai akhirnya bagian utamanya: Yang Transenden, dibantai. Dalam kerangka itu satu-satunya kepercayaan akan kemajuan menjadi satu-satunya Ersatz yang mungkin, yang menjadi kesatuan fundamental dari seluruh masa dari Leibniz sampai dengan Nietzsche, yang mencapai titik kulminasinya pada idealisme. Pada abad XIX inti batiniah eskatologi idealistis disingkapkan. Kierkegaard dan Nietzsche menyajikan suatu alternatif baru pada abad XX yang kemudian menjadi batu penjurus untuk sistem masa kontemporer dewasa ini (von Balthasar, 1930).

Pada Abad Pertengahan dicapai sintesis pemaknaan perkembangan iman Kristen dengan filsafat. Pemenuhan masing-masing individu, pemenuhan persekutuan dan pemenuhan alam semesta mendapatkan titik konvergensi pada kedatangan Kristus. Kristuslah yang menjadi tempat pertemuan antara garis horisontal sejarah umat manusia, alam, dan persekutuan dan garis vertikal kebangkitan orang-orang mati. Namun setelahnya sintesis itu tercerai-beraikan oleh rasionalitas modern yang menekankan otonomi akal budi. Alasannya ialah sintesis itu tidak didukung kesatuan pandang filosofis tentang iman, filsafat sejarah, ontologi yang bersifat kesejarahan, ajaran tentang makna kematian, dan ajaran tentang kebenaran yang bersifat eksistensial (Löser, 2006: 7). Kekurangan-kekurangan itu membuat sintesis tersebut tidak tahan terhadap pertanyaan-pertanyaan kritis yang diajukan dalam forum akal budi modern.

Keresahan von Balthasar muda untuk mengatasi fragmentasi di atas membawanya mendekati diri pada Erich Przywara yang dijumpainya ketika studi filsafat di Pullach, München tahun 1931-1933. Ontologi Przywara membuatnya sadar akan metafisika pengada duniawi –atau yang kemudian lebih dikenal dengan *analogia entis*– serta relevansinya bagi teologi.

Metafisika yang dikembangkan Przywara menjadi landasan filosofis pertautan antara pengada duniawi-historis dan Pengada Absolut. *Apokalypse der deutschen Seele* menampakkan konsepsi von Balthasar tentang pengada, bahwa pengada dalam arti yang sesungguhnya hanyalah Allah, sedangkan pengada-pengada duniawi merupakan analogi daripadanya.<sup>16</sup>

Perjumpaannya dengan Henri de Lubac yang dijumpainya ketika belajar teologi di Lyon-Fourvière tahun 1933-1937 memberikan kontribusi pada konsepsinya tentang kebenaran eksistensial manusia yang secara hakiki bertautan dengan yang adikodrati. Von Balthasar menemukan pada de Lubac suatu faham tentang kekatolikan (universalitas) yang diperoleh dengan menggali kekayaan teologi/filsafat bapa-bapa Gereja, terlebih Ireneus. Kekatolikan bapa-bapa Gereja ini menjawab keresahan teologi neoskolastik yang dengan gencar mencari makna “pemenuhan kodrat manusia” sebagai perjumpaan antara kodrat dan Allah: Allahlah yang memenuhi kerinduan kodrat manusia. Di sinilah problem pertautan antara yang kodrati dan yang adikodrati meruncing. Di sini pulalah minat de Lubac –juga von Balthasar– terhadap problem *perantaraan* antara keduanya menjadi nyata. Dalam buku *Surnaturel. Étude historique* (1946) dan *Augustinisme et théologie moderne/Le mystère du surnaturel* (1965) de Lubac memperdalam manusia sebagai pengada duniawi yang secara kodratiah terarah pada rahmat: *tendentia naturalis in gratiam*. Demikianlah *tendentia naturalis in gratiam* dan *analogia entis* menjadi tiang penopang pemikiran teologis-filosofis von Balthasar yang keluar dari patokan dan kekakuan teologi skolastik.<sup>17</sup>

Kedua prinsip tersebut (*analogia entis* dan *tendentia naturalis in gratiam*) menjadi penuntun von Balthasar dalam upayanya menyajikan suatu teologi yang lebih mendarat dan filsafat manusia yang dekat dengan pengalaman, tidak seperti model tomisme atau idealisme yang memberikan gambaran manusia yang abstrak. Berkat kedua prinsip ini antropologi von Balthasar

<sup>16</sup> Paham tentang ‘Allah adalah satu-satunya pengada’ ini sudah terumuskan dalam artikel yang ditulis von Balthasar pada akhir masa studinya di Pullach: “Nur Gott ist das Sein. Das Geschöpf am Rande des Nichts ist vor ihm nur in analogiem Sinn als Sein zu bezeichnen. Und wenn sein Dynamismus von Möglichkeit zu Wirklichkeit, von Nichts zu Sein es in ihm selbst zu analogem Sein macht, so ist diese innergeschöpfliche Analogie das direkte Sinnbild seines Verhältnisses zu Gott; es verhält sich zu ihm wie das Nichts zum Sein. >Das inner-geschöpfliche ist... ist so sehr innerlich (im Wesen des ‘Werdens’) ein ist im ‘nichts’ ..., dass es zwischen-gott-geschöpf-lich sich als ‘Nichts’ zum ‘Schöpfer aus dem Nichts’ verhält<” (Balthasar, 1933: 489-499).

<sup>17</sup> “Leider hat sich die Scholastik damit begnügt, diesen trockenen Satz in seiner vollen Abstraktheit zu belassen, anstatt ihn durch alle Grundverfassungen (transzendentalia) und Grundformen (Sein-Leben-Fühlen-Denken und Wollen) hindurch-zuverfolgen” (Balthasar, 1938: 82).



tidak terombang-ambing antara dua kutub “pemahaman” atau “ketaatan” karena ketegangan antara keduanya “terpecahkan” dalam gambaran yang ditampilkan Kitab Suci tentang manusia Yesus yang mempersatukan kedua hal tersebut. Satu pokok penting lain yang merupakan buah refleksi berdasarkan kedua prinsip di atas ialah tentang cinta. Cinta –sebagai eros dan sekaligus kasih– merupakan daya kekuatan manusia yang sekaligus mengarah keluar kepada yang lain dan sumber egoisme manusia, “yang mendorong pelampauan diri sendiri serta yang melupakan kepapaan diri demi mencapai kesatuan dengan pengada yang melimpah” (Löser, 2006: 4). Eros merupakan “gambar dan keserupaan agape Allah” (AR: *analogia entis!*) karena “sama seperti seluruh ciptaan dimengerti sebagai gambar dan keserupaan, maka demikian pula cinta (manusia) juga merupakan gambar dan keserupaan, bukan cinta kasih ilahi itu sendiri”. Maka eros –juga dalam bentuknya yang berdosa dan menyimpang– tetaplah merupakan gambar dan keserupaan, sejauh “kodrat ciptaan itu tidak dileburkan dan dihilangkan” (Löser, 2006: 4). Eksposisi tentang eros yang demikian positif ini berbeda dengan sajian tentang pokok yang sama dari pihak Protestan yang cenderung menggambarkan eros sebagai sesuatu yang berdosa pada dirinya sendiri.<sup>18</sup>

### ***Prinsip Prometheus dan Dionisius***

Selain dua optik di atas, von Balthasar melengkapi dirinya dengan pisau analisis untuk membedah pemikiran idealisme Jerman sampai ditemukan dimensi eksistensial pemikiran tersebut, yakni sikap terakhir orang terhadap Allah dan dirinya sendiri. Dengan kedua prinsip itu pula von Balthasar membaca pemikiran dan tokoh-tokoh Jerman dan menyibakkan nilai-nilai dan pewahyuan Kristen di dalamnya. Memang diakui bahwa setelah Abad Pertengahan tidak lagi tersedia pemikiran yang komprehensif tentang pandangan dunia dan iman Kristen, namun itu tidak berarti bahwa arus pemikiran Jerman pada zaman modern tanpa benang merah. Penelitiannya tentang pemikiran para filosof Jerman dari Lessing sampai dengan Heidegger, dan para sastrawan Jerman dari Goethe sampai Rilke mengantar von Balthasar pada suatu kesimpulan bahwa upaya para filosof dan sastrawan Jerman di atas dicirikan dengan apa yang disebut von Balthasar sebagai prinsip Prometheus dan Dionisius.

---

<sup>18</sup> Contoh Anders Nygren, Emil Brunner. Ensiklik Paus Benedictus XVI dalam *Deus Caritas est* menyajikan paham filosofis yang positif tentang eros sebagaimana dipahami dalam filsafat Yunani kuno dan memperlihatkan relevansinya bagi kehidupan Gereja dan sosial politik, *lih.* T. Södig, “Gott is Liebe. Das Programm des Paptes und die Verantwortung des Glaubens.”



Prinsip prometean mengkristalkan konvergensi antara, di satu pihak, daya-daya intelektual dan rasional untuk menggapai pandangan komprehensif akan dunia (*Weltanschauung* Lessing dan Kant) –atau dunia sebagai suatu kesatuan totalitas (Fichte, Schelling, Baader, Novalis dan Hegel)– dan di lain pihak, daya-daya vital-emosional untuk mencapai kebahagiaan (*glühendes Leben* Hamann, Herder, Schiller). Kekhasan prinsip prometean ialah, masih menurut von Balthasar, bahwa prinsip tersebut berintikan dialektika. Dialektika bukanlah sembarang proses yang mempertemukan dua pihak yang berlainan begitu saja, melainkan suatu proses pertemuan yang mengandung sekaligus pengingkaran diri dan apropriasi yang lain sehingga yang lain itu masuk dalam jati dirinya.

Dialektika prometean ini menjadi nyata dalam idealisme Jerman yang secara fundamental ditandai sekaligus “terarah ke dalam” dan “terarah ke luar”. Idealisme merebut dan menguasai ruang batin manusia yang digambarkannya sebagai gelap dan tempat misteri. Ia membawa “terang” ke dalam ruang kegelapan itu sama seperti Prometheus yang membawa api kepada manusia. Idealisme Jerman memasukkan dunia, alam, bukan-aku, dan objek ke dalam batin manusia, sehingga ketidak-sadaran menjadi kesadaran, misteri menjadi dipahami, tanda dan simbol menjadi konsep. Namun gerak menuju ke dalam ini dibarengi dengan gerak ke luar, yakni ternyata apa yang diimport ke dalam ruang batin itu bukan sama sekali asing bagi Subjek, karena semuanya “hanyalah cermin dan tiruan” dunia batin manusia.

Hasil proses dialektik prometean ini oleh Kant disebut “Subjek transendental” (von Balthasar, 1937: 141). Subjek transendental tidak sama dengan subjek empiris seperti aku dan engkau, karena subjek transendental itu merupakan “subjektivitas yang dirumuskan secara teoritis”. Ia merupakan syarat yang harus ada atau kondisi kemungkinan bagi pengetahuan dan pengalaman, karena menurut Kant pengetahuan dan pengalaman itu selalu memiliki objek, dan objek itu dikenal secara singular dan partikular dalam kategori tertentu; dan agar diperoleh pengetahuan yang universal maka diperlukan suatu Subjek yang mampu mengorganisasikan hal-hal partikular dan individual tersebut. Itulah subjek transendental. Subjek transendental ini berorientasi pada aspirasi dan makna yang tertinggi, terdalam, terutama dan terakhir (Höchstes, Tiefstes, Erstes, Letztes) (von Balthasar, 1937: 143).

Subjek transendental itu selalu aktif, bahkan ia adalah aktivitas murni itu sendiri. Ia mau merangkul segalanya sehingga mau merangkul segala sesuatu (*Ganzen*), namun justru paham tentang keseluruhan itu mengandaikan batas, maka keseluruhan itu selalu bersentuhan dengan perbatasan (*Grenze*). Kemudian yang lebih menentukan ialah pertanyaan

tentang apakah sejatinya yang menyeluruh itu. Ternyata keseluruhan itu bukan hanya diartikan sebagai keseluruhan Aku, tapi juga Alam, bahkan Allah, atau Roh. Maka bila dinyatakan manusia semakin menjadi dirinya apabila ia semakin bersatu dengan Alam atau Allah, demikian pun sebaliknya Allah menjadi semakin tampak sebagai diri-Nya (ke dalam) apabila ia semakin terarah kepada yang bukan dirinya, yakni, Alam atau Aku.

Problematika mendasar yang dilihat von Balthasar dengan prinsip promethean ini ialah bahwa realitas, baik realitas dalam, subjektif, batin maupun realitas luar, objektif, lahir, terangkum dalam satu pengertian yang menempatkan Manusia sebagai pusat, bukan Allah ataupun Alam. Dalam lensa von Balthasar, idealisme berada di luar rel ketika menjadikan tendensi dan gerak “ke dalam” dan “ke luar” itu menjadi suatu sistem sehingga pusat yang selalu konsentris-eksentris itu menjadi sistem yang tidak lagi dinamis. Lagi pula prinsip promethean yang menempatkan yang ideal dan yang menyeluruh sebagai yang sejati, bila demikian di manakah tempat yang konkret, yang berjalan lewat lorong-lorong waktu. Bukankah “Yang abadi hanyalah menjadi sempurna lewat waktu. Yang Tak Terkondisikan menjadi dirinya sendiri lewat yang sementara?”<sup>19</sup>

Prinsip dionisian dilihat von Balthasar paling matang terdapat pada pemikiran Schelling karena padanya ditemukan puncak pandangan dunia idealistis beserta dimensi eksistensialnya yang mendalam, sehingga "teori dan etos" melebur menjadi "etos pandangan" (*Ethos der Schau*) (von Balthasar, 1937: 204). Yang baru pada Schelling, dibandingkan dengan Hegel yang mengedepankan pandangan komprehensif yang merangkum segala sesuatu, ialah bahwa pandangan Schelling itu bermula pada pengalaman eksistensial, sehingga sistem hanyalah sekunder (*indirekt Spät-Weisheit*). Realitas konkret mendapatkan prioritas dibandingkan dengan sistem keseluruhan. Selain itu, pada Schelling juga tampak nyata tendensi akan spiritualisasi filsafat yang menggeser secara pelan-pelan akal budi: badan dan dunia dibawa masuk ke dalam roh, jiwa dan Allah. Hal ini bisa dilihat dalam perubahan Schelling awal yang bergulat dengan filsafat identitas yang mendapat bentuknya dengan diskusi hangat dari Fichte ke Schelling kemudian seperti terdapat dalam filsafat wahyu.

Etos pandangan dibangun Schelling dalam perdebatannya dengan Fichte yang dimulai dengan pokok tentang identitas. Menurut Schelling identitas terbentang antara pengada terbatas (*ide* sebagai totalitas) dan

---

<sup>19</sup> Balthasar, *ibid.* Dari sini pulalah kita mengerti mengapa dalam seluruh rangkaian tulisan-tulisannya ia selalu dengan bersemangat mengatakan bahwa karya-karyanya bukanlah suatu sistem, dan pikiran-pikiran yang terungkap tidaklah sistematis. Von Balthasar, *Teologica* I, 26.

pengada tak terbatas (ide sendiri adalah totalitas);<sup>20</sup> sedangkan menurut Fichte, identitas bersifat tangensial, yakni, identitas selalu dimengerti dalam hubungannya dengan non-identitas dan keduanya tidaklah dapat dibaurkan satu sama lain, sehingga konsep tentang pengada sementara dan terbatas haruslah berbeda secara tajam dengan pengada kekal dan absolut: Allah menjadi semakin tampak sebagai Allah yang sebenarnya bila disandingkan dengan ciptaan. Sementara bagi Schelling, identitas dapatlah dimengerti tanpa harus menempatkan kedua kutub itu sebagai yang berlawanan, melainkan yang Absolut merupakan sesuatu yang terlebih dahulu ada dan mempersatukan segalanya sebagai satu kesatuan bagi yang sementara.

Sifat *prius* Allah ini, dalam kaca mata Schelling, menjadi hukum absolut bagi manusia, sehingga kaitan antara yang absolut dengan yang sementara dimengerti dalam horizon *Ganzen* yang hanyalah satu. *Prius* Allah yang abadi itu menjadi dasar (*Grund*) bagi adanya pengada sementara. Allah merupakan postulat abadi (*Voraus*) dari adanya dunia dan tindakan-Nya selalu mendahului dan menjadi pra-pengandaian dari segala yang terjadi di dalam dunia. Dalam tanggapannya terhadap filsafat alam Fichte yang mengedepankan identitas absolut sebagai kesadaran –dengan demikian Yang Absolut adalah suatu Subjek– bagi Schelling Yang Absolut bukanlah Subjek atau pun Objek, karena bila *prius* dan dasar sebagai Subjek atau Objek, maka pemikiran semacam itu akan terjatuh dalam argumentasi sirkular yang tidak dapat diterima akal budi. Bagaimana mungkin upaya mendasarkan adanya Subjek atau Objek ditemukan dalam Subjek atau Objek yang sama? Bagaimana dapat diterangkan upaya mencari kondisi formal dan kondisi kemungkinan dari sesuatu sama dengan sesuatu itu sendiri? Schelling melihat perbedaan Subjek dari Objek itu hanya dapat diperoleh berdasarkan pengetahuan Subjek atas dirinya sendiri, maka pengenalan-diri di sini identik dengan produksi-diri (Objek).<sup>21</sup> Oleh

<sup>20</sup> Pemikiran Schelling mengenai *ide* mengikuti Kant tentang *ide transendental*, yakni, bahwa ide bukanlah suatu term tentang yang objektif. Diperhadapkan dengan ide transenden seakan-akan bersifat bertentangan dan ilusoris terhadap pengalaman. Ide dimengerti bukan sebagai term konstitutif, melainkan regulatif, artinya ide merupakan titik tilik sejarah yang paling tinggi untuk mengolah, mensistematisasikan material pengalaman tertentu yang dapat dimengerti. Ide merupakan tata aturan yang mengatur proses pengetahuan agar bisa maju, dan dengan demikian ide merupakan nilai yang paling tinggi. Ide juga yang memungkinkan proses berpikir filosofis maupun ilmiah berbuah; dengan demikian ide semisal berfungsi heuristik (*Lih. Eisler, 1964: 257-258*).

<sup>21</sup> Persoalan ini dapat dikembalikan lagi pada I. Kant yang mengatakan bahwa “syarat kemungkinan suatu pengalaman adalah sama dengan syarat kemungkinan akan objek pengalaman itu sendiri” (*lih. Schmied-Kowarzik, 1997*).

karenanya Schelling mencari suatu dasar yang lebih fundamental dan yang mendahului semua pengalaman Subjektif. Maka Allah, Yang Absolut yang *vorherin* itu tentulah bukan Subjek atau Objek. Yang Absolut adalah Kebebasan (*Indifferenz*).<sup>22</sup> Kebebasan ini mengatasi Subjek dan Objek karena kebebasan itu bukan berakar pada kebebasan *untuk* memilih atau berimajinasi karena kedua hal tersebut mengandaikan entah Subjek atau Objek, oleh karenanya kebebasan macam itu bukanlah paham kebebasan yang paling mendasar. Kebebasan yang terkandung dalam *Indifferenz* ialah bebas *dari* pengaruh dan pengkondisian *untuk* memandang. Maka sekarang dapat dipahami ungkapan Schelling yang mengatakan bahwa tindakan ukhrawi (*Urkraft*) Yang Absolut ialah memandang (*anschauen*).

Memandang atau pandangan ini bagi Schelling merupakan realitas yang paling nyata karena melaluinya Yang Absolut melihat kenyataan dalam seluruh totalitasnya. Tindakan memandang ini bukanlah suatu refleksi-diri ala Fichte yang mengatakan bahwa sesuatu itu disadari keadaannya ketika Subjek menegasi sesuatu itu sebagai bukan dirinya. Maka kesadaran Subjek terhadap yang lain itu merupakan buah dari kesadaran diri. Memandang bagi Schelling ini lebih berupa atas-refleksi (*Über-Reflexion*) yang mengafirmasikan adanya yang lain; dan afirmasi dari Yang Absolut ini memungkinkan yang lain untuk menjadi diri mereka sendiri. Persis pandangan yang memungkinkan inilah yang menjadi induk adanya yang lain atau kenyataan-kenyataan yang ada di dunia ini (*Realgenisis*).

*Realgenisis* ini pertama-tama terjadi dalam keabadian atau di dalam diri Yang Absolut; afirmasi atas potensi-potensi (*Potensierung*) ukrawi ini terarah pada diri Yang Absolut, dengan demikian dalam diri Yang Absolut itu sudah terkandung Yang Lain. Persis karena inilah Yang Absolut bisa menjadi postulat abadi dari realitas yang majemuk di dunia ini. Namun sekali lagi ditegaskan bahwa dunia atau realitas majemuk itu berbeda dengan Yang Absolut karena semua itu bukanlah *gambaran/refleksi-diri* dari Yang Absolut. Dunia itu penampakan (*Erscheinung*) atau penampakan-kembali (*Reflex*) potensi-potensi yang telah diafirmasikan Allah dalam rentang waktu atau dengan perkataan lain: dunia atau sejarah merupakan pemenuhan postulat yang sudah terlebih dahulu ada (*Vollzug der Voraussetzung*) (von Balthasar, 1937: 211).

Bila demikian halnya, maka Schelling memandang sejarah secara lain daripada pandangan umum yang mengatakan sejarah itu bergerak maju dan manusia adalah subjek sejarah yang berkesadaran dan yang memutuskan untuk mendorong maju gerak sejarah itu. Bukan demikian. Schelling melihat

---

<sup>22</sup> Karena keterbatasan tempat di sini tidak sempat dibahas lebih lanjut filsafat Schelling tentang kebebasan (Balthasar, , 1937:, 240-251, Groves, 1999: 25-45).

sejarah itu seakan disusun terbalik: ia berjalan seperti yang sudah terlebih dahulu ditentukan oleh yang di depan. Sejarah berlangsung dengan Allah sendiri terlibat di dalamnya sebagai yang memberikan kemungkinan dan mengafirmasikannya. Allah adalah “Postulat kekal, Segala yang sudah terjadi, Masa lampau yang kekal, dan dengan demikian kenyataan yang abadi” (von Balthasar, 1937: 226). Lain daripada itu, Allah hanyalah akan menjadi Ide murni, sesuatu yang berlawanan dengan yang eksistensial, suatu kemungkinan murni tanpa batas yang tak pernah menjadi nyata dalam arus sejarah.<sup>23</sup>

Dalam tilikan kritis atas pandangan Schelling di atas, von Balthasar menyingkapkan hal yang tidak dapat diperdamaikan dengan iman Kristen. Kritik von Balthasar dibidikkan pada konsep tentang *Auflösung* atau *Aufhebung* yang mengandung konotasi melenyapkan serta meremehkan Pengada Sementara demi diafirmasikannya Kebenaran-Atas. Dalam *Auflösung* Schelling menata sejarah bukan bergerak maju, melainkan yang terdahulu itu ternyata ditentukan oleh yang terakhir, yakni Kebenaran-Atas Yang Absolut, Identitas. Yang menjadi soal bagi von Balthasar ialah arti Kebenaran-Atas.<sup>24</sup> Kebenaran-Atas ini terdapat dalam Akal Budi dan Akal Budi merupakan hasil realisasi diri Allah sebagai Allah di dunia dengan cara “memandang” dan “mengafirmasikan” potensi-potensi yang ada, baik di dalam dirinya sendiri maupun di luar dirinya.<sup>25</sup> Dengan menyatakan bahwa Akal Budi yang menjadi tempat beradanya Kebenaran-Atas merupakan hasil realisasi diri Allah sebagai Allah, Schelling terjat dalam lingkaran emanasi neoplatonis yang memandang pengada-pengada sementara dunia ini mendapatkan asal-usulnya dari Yang Absolut. Maka di sinilah letak titik

---

<sup>23</sup> Von Balthasar menyatakan bahwa sebenarnya Waktu adalah rentang antara Yang Mungkin dan Yang Nyata. Persis dalam ketegangan rentang dua hal itulah sejarah dan waktu berjalan. Bila terdapat identifikasi antara Yang Mungkin dan Yang Nyata maka hanya akan terjadi Yang Niscaya. Dan inilah godaan idealisme yang menggosok dimensi eksistensial dari ide (1937: 227).

<sup>24</sup> Sumber pemikiran Schelling tentang Kebenaran-Atas dapat ditelusuri mengarah kembali kepada banyak pemikir seperti Plotinos, Feurbach, Agustinus, namun secara kreatif Schelling memadukan unsur-unsur pemikiran mereka itu sehingga ia tidak mengikuti salah satu pemikir secara utuh. Misalnya, ia mengikuti Plotinos dalam paham Yang Absolut yang tidak mengandung di dalamnya potensi, namun ia berseberangan dengan Plotinos ketika ia menerangkan kaitan dunia dengan Sang Satu. Bukannya mengikuti pendekatan dari atas ke bawah seperti halnya emanasi, melainkan sebaliknya, dari penampakan ke asal-muasal (von Balthasar, 1937: 220-223).

<sup>25</sup> “Vernunft is das absolute Resultat der Genesis Gottes aus der Welt, inwiefern sie (von unten her) dem ewigen Voraus Gottes (von oben her) als lebendiger Spiegel begegnet und sich mit ihm als identisch erkennt.” (von Balthasar, 1937: 222).



simpangnya dengan tradisi Kristen yang mengatakan bahwa antara Sang Satu dan pengada dunia ini bukanlah identik, melainkan analogis. Konsekuensi dari faham dasar ialah paham tentang pribadi. Karena kedekatannya dengan pemikiran Plotinos, pemikiran Schelling bersifat apersonal dan pengada sementara terserap di dalam Yang Absolut, sehingga afirmasi terhadap Yang Absolut itu harus dibayar dengan lenyapnya yang sementara: “semakin suatu benda dekat dengan ciri khusus dari Sang Segala, maka semakin penuhlah benda itu, maka semakin terlihat seperti Yang Absolut, maka semakin penuhlah ia sebagai pantulan dari Yang Segala.” (von Balthasar, 1937: 223).

Telaah von Balthasar berlanjut sampai pada dimensi eskatologis pemikiran Schelling yang menyingkapkan sikap terakhir manusia. Pemikiran Schelling yang menyatakan bahwa keallahan ditegaskan dengan harga meniadakan dunia sesuai dengan pemikiran prometean: menegaskan yang satu dengan meniadakan yang lain. Katakanlah, bila manusia memiliki ide tentang manusia sejati, maka ia akan berupaya demikian rupa agar dirinya semakin sesuai dengan ide tersebut karena dirinya apa adanya adalah “kurang benar”, “kurang sejati”, maka pelan-pelan haruslah ditinggalkan (ditiadakan) agar kebenaran dan kesejatan manusia dapat dicapai. Namun sejalan dengan pendekatan *double dia*, Schelling juga akan menegaskan bahwa Ide haruslah dilihat dalam dimensi eksistensialnya. Oleh karenanya, pengalaman mendapatkan tempat istimewa. Pengalaman itu hanya dapat dijalankan dalam manusia yang bertubuh dan berdaging, dan karenanya manusia yang berdaging dan berdarah itulah yang konkret. Dalam ketegangan dan sekaligus keterombang-ambing itulah nasib idealisme Schelling.

### ***Orang Kristen Terakhir dan Antikristus***

Ciri *double dia* yang melekat pada pemikiran para tokoh yang ditampilkan von Balthasar dalam trilogi *Apokalypse der deutschen Seele* meruncing dalam 2 tokoh, yakni, Kierkegaard dan Nietzsche. Yang pertama menegaskan peninggalan dan peniadaan diri demi Yang Absolut, yang disebut von Balthasar sebagai model “orang modern terakhir” yang tetap beriman pada Allah; dan yang kedua menggarisbawahi lahirnya Aku dengan harga matinya Allah, yang disebut von Balthasar sebagai anti-kristus di zaman modern.

Mengherankan, Friedrich Wilhelm Nietzsche (1844-1900) dan Søren Aabye Kierkegaard (1813-1855) hidup di tempat yang berjauhan dan kemungkinan besar tidak pernah bertemu, namun keduanya memiliki interese yang sama dan jawaban atas persoalan pokok yang mereka geluti bersebelahan satu sama lain. Ketika studi di Berlin, von Balthasar terkesan



dengan gurunya, Romano Guardini, yang sudah lebih dahulu meneliti kesamaan kedua tokoh tersebut dengan menyatakan,

“Padanya, Nietzsche, sama seperti pada Kierkegaard ditaruhlah peperangan pada kekristenan. Bila saya benar melihatnya, maka Anda akan menemukan paralelisme pengertian-pengertian kunci antara Kierkegaard dan Nietzsche, hanya keduanya berseberangan satu sama lain. Keduanya berdiri pada posisi yang sama, seperti halnya keduanya diam-diam berkomunikasi satu sama lain. Saya katakan diam-diam, karena sejauh saya tahu Nietzsche tidak mengenal Kierkegaard, dan bagaimana pun juga ia (Nietzsche) dapat dimengerti berdasarkan yang lain (Kierkegaard). Ketika yang satu mengatakan “Ya”, maka yang lain akan mengatakan “Tidak”. Namun itu bukanlah sesuatu yang mutlak, tetapi pengambilan posisi yang berseberangan. Jika keduanya adalah manusia yang memikirkan eksistensi mereka, maka Kierkegaard adalah manusia yang berdiri pada pinggiran jurang eksistensi, dan eksistensi itu akhirnya dihapus oleh Nietzsche.” (Guardini, 1927: 23)

Baik Kierkegaard maupun Nietzsche ditempatkan von Balthasar dalam bayang-bayang idealisme Jerman, yang mencapai titik kulminasinya pada filsafat Hegel. Sistem idealisme hegelian itu laksana terang siang hari yang menembusi relung-relung misteri manusia dan Allah, sehingga tidak ada lagi yang tersembunyi, sebaliknya Nietzsche, salah satu wakil manusia modern memproklamasikan datangnya malam gelap<sup>26</sup> eksistensi manusia dan Allah: Allah telah mati! Kematian Allah, tepatnya kematian Allah dalam hati manusia memiliki akibat luar biasa, yakni “pusat jiwa manusia menjadi dingin dan karenanya terpecahlah lingkungan manusia”; “sikap acuh tak acuh merajalela”, “negara-negara Barat terarah pada satu tujuan yang satu dan sama”, “keseragaman”, “entropi roh”, “manusia menjadi kuburan jiwa” (von Balthasar, 1937: 695-696).

Fenomena manusia modern disikapi secara berbeda oleh Kierkegaard dan Nietzsche. Terhadap makin tipisnya pengalaman religius

---

<sup>26</sup> “Orang gila itu melompat ke tengah-tengah mereka dan menerobos kerumunan itu dengan tatapannya, sambil berteriak di manakah Allah? Aku mau mengatakan kepada kalian! *Kita telah membunuhnya*. Kita semualah pembunuhnya! ... apa yang kita lakukan waktu kita melepaskan bumi ini dari matahari? Lalu ke manakah bumi itu sekarang akan pergi? ... bukankah bumi akan menjadi lebih dingin? Bukankah akan terjadi malam dan malam makin panjang? ... bukankah kita sekarang mencium aroma pembusukan Allah? Yah .. dewa-dewa pun membusuk! Allah mati!” Nietzsche, 2 Ausgabe Leipzig 1906-1911, Fröhl.Wiss., Nr. 125, V (1905), 163 sebagaimana terdapat dalam Balthasar, 1937: 695.



manusia modern yang akibatnya dirasakan sampai ke ranah-ranah non religius seperti perasaan kesepian, keterasingan dan skeptis terhadap hal-hal yang irasional, sampai juga pada keretakan dalam keluarga atau hubungan suami-istri, atau selingkuh. Hal-hal itu disebut Nietzsche sebagai “kodrat manusiawi manusia”, namun oleh Kierkegaard sebagai “hilangnya kesetiaan akan misteri penerimaan panggilan manusia”. Namun keduanya sepakat bahwa manusia modern tidak lagi percaya akan “cerita-cerita besar”, bahkan “bermusuhan dengan sistem.”<sup>27</sup> Keduanya satu kata dalam membingkai kesetiaan itu bukan dalam “cerita-cerita besar” atau dalam “sistem” karena dalam pandangan kedua tokoh ini manusia modern mau “berangkat dari Yang Ideal menuju kepada perbuatan, dari idealisme ke eksistensi, yang konkret” (von Balthasar, 1937: 697). Alasannya ialah sistem hanyalah suatu cara untuk mendekati realitas, dan realitas itu selalu lebih kaya dan lebih besar daripada sistem.<sup>28</sup>

Kesetiaan tersebut menjadi pokok penting bagi kedua tokoh, karena sikap tersebut menjangkarkan manusia pada eksistensinya atau pada hidup. Memang kesetiaan tersebut bukanlah sesuatu yang remeh karena dimensi eksistensial itu merupakan unsur fundamental dalam kebenaran yang tanpanya kebenaran hanyalah kebenaran kosong. Juga bukan pula hal yang gampang karena kesetiaan itu menuntut pembukaan kerudung-kerudung palsu atau topeng-topeng penutup eksistensi.<sup>29</sup> Sampai di sini baik Nietzsche maupun Kierkegaard sepakat. Namun bagi Nietzsche, manusia itu selalu memakai topeng karena ia pada dasarnya adalah pelakon drama: “satu topeng! Satu topeng lagi yang kedua! Hampir tidak mungkin manusia memahami dirinya sendiri, karena manusia haruslah memiliki topeng. Malahan ia mendorong orang untuk bertopeng”. Sebaliknya sadar akan adanya topeng tersebut Kierkegaard berseru: “lepaskanlah topeng pada malam hari!”

---

<sup>27</sup> “Pada dasarnya Nietzsche berperang pula melawan Hegel dan dialektikanya, sama seperti Kierkegaard melawan “Bildungsphilister”” (von Balthasar, 1937: 699).

<sup>28</sup> Baik Kierkegaard maupun Nietzsche di sini mengungkapkan kritiknya terhadap sistem Hegel. Kierkegaard: “eksistensi itu hanyalah merupakan aproximando untuk memahami dan berpikir adalah media yang paling cepat untuk memahami diri” dan Nietzsche: “hidup adalah lebih tinggi daripada pemahaman, maka ia dapat berkata *vivo, ergo cogito*. Namun sebenarnya Hegel sadar pula akan hal-hal yang tidak dapat dipahami secara rasional dalam hidup ini. Oleh karenanya ia merangkul hal tersebut di dalam keseluruhan sistemnya. Kekeliruan Hegel, menurut von Balthasar, ialah bahwa ia merangkum yang irasional tersebut (yang bersifat terbuka) dalam sistemnya yang tertutup (von Balthasar, 1937: 700).

<sup>29</sup> Nietzsche: “kita tidak lagi percaya bahwa kebenaran akan tetap menjadi kebenaran bila orang tidak menyingkapkan tudungnya”; Kierkegaard: “Objektivitas adalah yang-tidak-benar, subjektivitas adalah kebenaran” (von Balthasar, 1937: 702).



Sikap berkedok individu dalam berhadapan dengan kebenaran tersebut membawa sejarah kepada kurva menurun. Gerak turun ini bahkan berupa keniscayaan. Namun bagi Kierkegaard, pembusukan sejarah bukanlah tujuan sejarah itu sendiri, melainkan status yang mengharuskan orang memutuskan entah menjadi satu eksistensi tertentu, atau menjadi tidak-eksis sama sekali. Oleh karenanya ia berkata: “Yang lebih menakutkan bukanlah kebangkrutan yang ada di depan mata, melainkan kebangkrutan total seluruh Eropa. Namun seluruh penderitaan itu hanyalah menjadi jalan persiapan untuk menjadi seseorang yang bereksistensi”. Sebaliknya bagi Nietzsche kurva menurun itu merupakan sesuatu yang tak terelakkan dan merupakan nasib yang harus diterima:

“seluruh kultur Eropa bergerak sejak dulu kala dengan penuh penderitaan –dari dekade ke dekade– seperti sebuah malapetaka: kacau dan penuh kekerasan. Seperti halnya suatu arus yang akan berakhir dengan sesuatu yang tidak dapat lagi diberi makna .... Aku menggambarkan apa yang akan datang, yang tidak bisa lain daripada itu, sebagai datangnya nihilisme.”

## Penutup

Perdebatan tentang rajutan mana yang paling apik untuk mempertautkan sejarah dunia dengan rencana keselamatan Allah, kodrat dan rahmat, yang sementara dan Yang Absolut masihlah jauh dari komplet dan selesai. Dua contoh di atas: yang satu dibangun berdasarkan pendekatan transendental yang meninggalkan bahaya yang konkret diserap dalam Yang Absolut dilengkapi dengan analisis tentang tokoh-tokoh konkret dalam sejarah, khususnya sejarah pemikiran dan sastra Jerman modern.

*Apokalypse der deutschen Seele* memberikan sumbangan berharga dalam teologi sejarah. Tokoh-tokoh yang dibahas oleh von Balthasar adalah figur-figur konkret (*Gestalt*) yang dari pemikiran mereka disingkapkan sikap fundamental manusia terhadap pewahyuan Allah dan sikapnya terhadap penjadian manusia menjadi manusia sejati. Sikap fundamental itu meruncing pada Kierkegaard yang mewakili dan mencerminkan sikap tetap positif terhadap pewahyuan Allah setelah ditimpa bermacam penderitaan, kegagalan, dan terpaan aneka macam pandangan yang menampar iman Kristen, dan Nietzsche merupakan kristalisasi sikap orang yang akhirnya memilih menolak pewahyuan Allah setelah pengalaman hidup yang pahit.

Saya hendak menutup karangan ini dengan dua kutipan: satu dari Rahner dan satu dari von Balthasar mengenai ufuk eskatologis yang menjadi prinsip dasar teologi sejarah kedua tokoh tersebut yang juga sekaligus menjadi ciri pendekatan teologi Katolik.

“Sejarah dunia juga –dan tepatnya dalam hakikat profannya– adalah suatu bagian dari presejarah dan pascasejarah Kristus. Sejarah alamiah dalam isi materialnya dan dalam bentuk hidupnya merupakan lingkup yang Allah letakkan sebelum roh terbatas sebagai kondisi kemungkinannya – seperti halnya prapengandaian yang mentransendensi dirinya sendiri sehingga masuk ke dalam lingkup roh terbatas oleh dinamisme Roh Absolut. Maka totalitas sejarah dunia ini merupakan prapengandaian yang Allah telah siapkan bagi sejarah keselamatan sebagai syarat kemungkinan yang mentransendensi dirinya sendiri hingga bisa masuk ke dalam sejarah dunia itu. Maka sejarah dunia merupakan lingkup dan prasejarah sejarah Kristus, yang adalah, karena ia terlibat dalam sejarah bukan sungguh sebagai seseorang yang perlu dicintai, tetapi sebagai Sang Cinta yang menyerahkan dirinya, sebagai sejarah Allah sendiri. Akan tetapi, yang merangkul semua sejarah dunia maupun sejarah keselamatan dalam kesatuan dan keberagamannya adalah sejarah yang paling nyata dari semua sejarah.” (Rahner, 1975: 114)

“Seandainya (yang berhubungan dengan manusia selalu kembali berlawanan dengan segala hal yang biasa dipikirkan secara kodratiah) essensi terbatas sungguh-sungguh terbatas adanya, maka apakah salah bila satu kali syarat-syarat kemungkinan pemenuhan-definitif (*Voll-Endung*) manusia itu bukan terletak pada diri sendiri? Bila syarat-syarat kemungkinan itu tidak diandaikan berada di luar dunia nilai objektif atau pun dunia idenya, lalu apakah itu semua harus diminta dari suatu Kebebasan Absolut? Ya, apakah permohonan ini berlangsung sama sekali di luar diri manusia, yang secara hakiki bersinambungan dengan pencapaian pemenuhan diri. Itu berarti bahwa melalui proses pencerahan dan realisasi diri jiwa yang tampaknya sempurna ke dalam absolut merupakan suatu diskontinuitas, yang tidak dapat dijumpai oleh suatu pengetahuan objektif mana pun. Lebih lanjut hal itu berarti bahwa jika ada manusia yang hendak mencapai pemenuhan dirinya, atau, jika kepada manusia diberikan horizon akan suatu kemungkinan pemenuhan diri, maka hal itu berarti bahwa pemenuhan diri itu hanya mungkin dijumpai terlebih dahulu oleh penjemputan akan perpisahan absolut itu, oleh Prioritas absolut kebebasan Allah (von Balthasar, 1939b: 317).



### Daftar Rujukan

- Balthasar, H.U. von 1933. "Die Metaphysik Erich Przywaras" dalam *Schweizer Rundschau*, 33, 489-499.
- \_\_\_\_\_. 1938 "Verstehen und Gehorchen" dalam *Stimmen der Zeit* 69, 82.
- \_\_\_\_\_. 1937. *Apokalypse der deutschen Seele. Studien zu einer Lehre von letzten Haltungen*. Jilid I *Der deutschen Idealismus*. Einsiedeln: Johannes.
- \_\_\_\_\_. 1939a. *Apokalypse der deutschen Seele. Studien zu einer Lehre von letzten Haltungen*. Jilid II *In Zeichen Nietzsches*. Einsiedeln: Johannes.
- \_\_\_\_\_. 1939b. *Apokalypse der deutschen Seele. Studien zu einer Lehre von letzten Haltungen*. Jilid III *Vergöttlichung des Todes*. Einsiedeln: Johannes.
- Eicher, P. 1977. *Offenbarung. Prinzip neuzeitlicher Theologie*. Munchen: Kösel.
- Eisler, R. 1964. *Kant Lexicon*. Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung.
- Groves, Christopher. 1999. "Ecstasy of Reason, Crisis of Reason: Schelling and Absolute Difference". *Pli* 8, 25-45.
- Guardini, R. 1927. "Der Ausgangspunkt der Denkbewegung Sören Kierkegaard" dalam *Hochland* 24, 2.
- Kasper, W. 1970. *Glaube und Geschichte*. Mainz: Grünewald.
- Kern, W. -H.J. Pottmeyer-M. Seckler. 1990. *Corso di teologia fondamentale. Vol 2. trattato sulla rivelazione*. Brescia: Queriniana.
- Löser, W. "Prüfet Alles und behaltet das Gute", [www.balthasar-stiftung.org/images/1\\_JG\\_06\\_Loeser\\_Pruefet\\_Alles\\_20060712.pdf](http://www.balthasar-stiftung.org/images/1_JG_06_Loeser_Pruefet_Alles_20060712.pdf) diakses 2 Maret 2007.
- Pasquale, Gianluigi. 2006 . "Il carattere eccedente del concetto di «storia della salvezza» nel legame tra i saperi", paper yang dipresentasikan pada Simposium Dosen-dosen Eropa, Roma, September 2006, [www.lumsa.it](http://www.lumsa.it) diakses 7 Februari 2007.
- Rahner, K. 1975. "Dogmatical reflection on knowledge and consciousness of Christ" dalam *Theological Investigation vol. V*. London: Darton, Longman & Todd.

- \_\_\_\_\_. 1975. "History of the World and Salvation-History" dalam *Theological Investigation*. Jilid V. London: Darton, Longman & Todd.
- \_\_\_\_\_. 1976. *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg: Herder,
- \_\_\_\_\_. 1941. *Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie. Ergebnisse neuer deutscher Religionsphilosophie, vor allem aus Arbeiten Schellers und Heidegger in zusammenklang mit fragestellungen des neuen französischen Thomismus werden hier durch die originelle Denkkraft des Verfassers zu einem durchaus neuen eigenständigen Gebäude vereinigt*. München: Kösel.
- Ratzinger, J. 1982. *Theologische Prinziplehre. Bausteine zur Fundamentalthologie*, München, Erich Wewel.
- Schillebeeckx, E. 1966. *Rivelazione e teologia*. Edizioni Paoline.
- Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich. 1997. "Annäherungen an Hönigswalds transzendentalanalytische Systematik der Philosophie" dalam Wolfdietrich Schmied-Kowarzik (Ed.), *Erkennen - Monas - Sprache. Internationales Richard-Hönigswald-Symposion*, Kassel 1995. Würzburg.
- Seckler M. Dan M. Kessler. 1990. "La critica della rivelazione" dalam W. Kern-H.J. Pottmeyer-M. Seckler, *Corso di teologia fondamentale. Vol 2. trattato sulla rivelazione*. Brescia: Queriniana.
- Sunarko, A. 2002. *Die Entwicklung des Offenbarungsverständnisses von Edward Schillebeeckx und dessen Konsequenzen für sein Kirchenverständnis*, (Disertasi), Freiburg: Univ. Freiburg.

