

KOINSIDENSI PERTENTANGAN

Tentang Intuisi Filosofis Nicolaus Cusanus¹

Nico Syukur Dister

3

Abstract: Nicholas of Cusa's super rational view of the coincidence of the many finite beings in the infinite unity of being, i.e. in the absolute Origin that only then is not thought as a being amongst other beings if it is no longer seen in comparative connection with the beings (e.g. "*quo maius cogitari nequit*"), no longer as a comparative, but as the simply Superlative, as the "*maximum simpliciter et absolute cum quo minimum coincidit*", in whose super conceptual unity the otherness and plurality of finite beings is folded together in an absolute simple way – this view is starting-point and centre, "*fait primitive*" and "*point de repère central*" of Nicholas' philosophy. As a faithful Christian, he wants to justify, critically and philosophically, the profoundness dimension, experienced by him in human existence. God is the one who unites all opposites: there is in Him the true coincidence of all polarities of knowledge, just as God is the deep underlying cause of the unity of the universe and of the nature of man. Firmly accepting the medieval adagium "*finiti ad infinitum nulla proportio*", Cusanus is nevertheless convinced of God's "folding together" all things in Himself (*complicatio omnium*) so that all are in Him God. But He also "unfolds" all things so that in all of them He is what each of them is (*explicatio omnium*). Thus the same coincidence principle allows Cusa to proclaim not only the absolute separation of God and world (*nulla proportio*) but also the radical togetherness of the finite and the infinite (*complicatio-explicatio*). This principle is at work, both in his epistemology and in his theo-ontology, as will be shown in a next article.

Keywords: disclosure • (in)finite • coincidentia oppositorum • docta ignorantia • complicatio-explicatio •

¹Nicolaus Cusanus (1401-1464) berasal dari Cues, sebuah dusun dekat kota Trier, Jerman. Ia adalah filsuf Kristiani yang memainkan peran penting dalam Gereja di penghujung Abad Pertengahan.

Dalam artikel ini saya menyadur bagian pertama dari karangan saya pada *Tijdschrift voor Filosofie*, Tahun ke-35, no. 2, Juni 1973: 247-314.

Dengan perlahan-lahan, tapi kemudian dengan semakin cepat, kapal layar meninggalkan pelabuhan Konstantinopel² menuju Italia dalam musim dingin tahun 1437-1438. Salah seorang penumpang adalah Nicolaus Cusanus, anggota delegasi Sri Paus yang diutus ke Batrick Konstantinopel untuk menjemput wakil-wakil Gereja Yunani-Ortodoks yang akan ikut serta dalam konsili Ferrara-Firenze yang bermaksud mempersatukan kembali Gereja Yunani dengan Gereja Latin. Berdiri di buritan, Cusanus melihat ke arah keramaian dan kesibukan di dermaga pelabuhan Istanbul. Ketika kapal sudah agak lebih jauh dari pantai, hanya gedung-gedung besar seperti balai kota, sinagoga, gereja dan mesjid yang masih kelihatan. Jarak antar-gedung itu mula-mula tampak masih lumayan besar, tetapi lambat laun semakin berkurang, dan akhirnya semua gedung itu tindih-menindih menjadi satu. Tiba-tiba bagaikan kena percikan cahaya, mata budinya melihat bahwa apa yang berlain-lainan dan malah bertentangan dalam tatanan yang terbatas di bumi ini, berkoinidensi dalam tatanan tak terbatas. Bila antara penguasa sipil dan militer, duniawi dan Gerejawi, agama Yahudi dan Islam, Gereja Yunani dan Latin terdapat ketegangan dan malah pertentangan, baiklah diingat bahwa pada dasarnya semuanya itu bersatu-padu, yakni di dalam Tuhan, asal usul dan dasar segala sesuatu yang ada.

Dari surat pengantar yang ditulis Cusa untuk karyanya *De docta ignorantia* jelaslah bahwa pada perjalanan laut tersebut ia mendapat semacam penglihatan intelektual, sebagaimana pernah didapat pula oleh Augustinus dan Anselmus, dan di kemudian hari oleh Descartes dan Pascal. Pada Cusanus, “visiun” itu mengenai apa yang mengatasi akal insani dan karena itu tak tertangkap bagi kita: “*Terimalah, bapak yang terhormat*” demikian ditulisnya kepada kardinal Julianus Cesarini³,

“apa yang sudah lama, melalui berbagai-bagai doktrin filosofis, saya berusaha untuk mencapainya tetapi tanpa berhasil, sampai saatnya di laut, ketika dalam pelayaran kembali dari Yunani, saya diantar – menurut kepercayaanku yang teguh oleh anugerah dari atas, dari Bapa segala terang, yang dari-Nya diturunkan setiap pemberian yang baik⁴– untuk memikirkan hal-hal yang tak tertangkap itu

²Kota Konstantinopel dahulu bernama Byzantium, tetapi sejak abad IV dinamakan Konstantinopel, ketika kaisar Konstantin Agung menjadikannya ibukota kekaisarannya. Pada tahun 1453 Turki merebutnya, dan diberi nama baru yaitu Istanbul. Bdk. Heidt 1968: 508.

³Cesarini adalah teman studi Cusanus di Universitas Padua dan sesudah itu (sejak 1421) menjadi mahagurunya di situ. Bdk. Vansteenberghe 1963: 10

⁴Bdk. Yak 1:17

dengan cara bukan-menangkap, dalam ketidaktahuan yang terpelajar, dengan mengatasi kebenaran-kebenaran tak terbataalkan yang dapat diketahui melalui jalan insani. Inilah yang dengan bantuan Dia yang merupakan Kebenaran, telah kukembangkan dalam kitab-kitab ini (...) Segala daya upaya roh insani kita ini harus bertujuan untuk naik sampai pada derajat kesederhanaan itulah di mana segala sesuatu yang bertentangan itu tindih-bertindih.⁵

Akal (*ratio*) dan Budi (*intellectus*), serta Lapangan Kerja Masing-Masing

Hal mengerti itu dilakukan manusia dengan akalanya (*ratio*). Akal mengatur kesan-kesan indrawi yang masih tak teratur itu, membedakan antara yang satu dengan yang lain, dan secara demikian memungkinkan kita memilah-milah carut-marutnya kesan-kesan indrawi yang tak karuan. Dengan membandingkan “ini” dengan “itu”, dan menetapkan perbandingan antara yang satu dengan yang lain –artinya: dengan membuat kejamakan yang tak teratur itu menjadi kesatuan proporsi– maka *ratio* mampu untuk nyata-nyata mengetahui apa yang secara insani terketahui (*humaniter scibile*), mampu untuk sungguh-sungguh menangkap apa yang dapat ditangkap.⁶ Proses pengenalan yang rasional ini terikat pada asas non-kontradiksi, dan justru asas ini –khususnya “berlaku umum”-nya yang dengan terlalu cepat dianggap barang tentu oleh para pemikir Skolastik– ternyata tidak kebal seratus persen, ketika kena sinar cahaya kritis yang tercetus di benak Cusanus pada waktu pelayarannya. Pada saat itu tiba-tiba dilihatnya bahwa seluruh logika Aristoteles dengan semua alternatif-alternatif penghasil sistem itu merupakan logika yang berlaku untuk apa yang bersifat *terbatas*. Tetapi untuk *yang takterbatas* –tema tertinggi filsafat– prinsip non-kontradiksi itu tidak berlaku. Tidak mungkin berlaku di situ karena dalam yang takterhingga itu berkoincidensilah apa yang bersifat bertentangan dalam yang terbatas. Menurut logika rasional yang terikat pada dimensi keterbatasan (dan dengan demikian pada kejamakan dan pertentangan-pertentangan), bentuk tertentu merupakan “lingkaran” atau “bukan-lingkaran”; segi empat itu bukan-lingkaran. Segi empat dan lingkaran saling menyingkirkan menurut *ratio*. Tetapi bila segi empat itu dijadikan segi lima, kemudian segi enam dan seterusnya sampai segi-*n*, di mana *n* makin lama makin besar dan akhirnya *n* = tak terbatas, maka tiada lagi pertentangan

⁵Nicolaus Cusanus, *De docta ignorantia*, jilid III, dalam Gabriel 1964-1967, I: 514.

⁶*De docta ignorantia*, jilid I, bab 1, no. 3, dalam Wilpert (ed.). 1970: 6.

antara segi banyak dan lingkaran: dalam yang takterbatas itu lingkaran dan poligon bertindihan.⁷

Ganti asas non-kontradiksi, dalam yang takterbatas berlaku asas koinsidensi pertentangan. Itulah sebabnya yang takterhingga itu tidak dapat dimengerti. Supaya hal-hal dapat dimengerti, ditangkap, “diambil bersama” (bahasa Latin: *com-prehendere*), maka hal-hal itu harus dapat dipisah-pisahkan sejauh hal-hal itu bertentangan satu sama lain. Tetapi karena dalam yang takterbatas itu pertentangan-pertentangan berkoinsidensi, maka yang takterbatas melampaui apa yang “*humaniter scibile*”, apa yang “secara insani dapat diketahui”, sehingga mengenai yang takterbatas itu ilmu pengetahuan yang rasional itu merupakan ketidaktahuan. Bagi akal kita *coincidentia oppositorum* merupakan tembok⁸ yang padanya diskursus rasional terbentur dan hancur lebur.

Apakah hal ini berarti bahwa segala usaha insani untuk mengenal dan mengumpulkan pengetahuan, segala *scientia*, akhirnya toh percuma saja dan harus ditinggalkan demi untuk iman kepercayaan (ala Petrus Damiani) atau demi untuk penglihatan mistik (ala Meister Eckehart)? Sama sekali tidak. Termasuk ilham khas Cusanus bahwa untuk sampai kepada kesederhanaan mutlak di mana “hal-hal bertentangan itu bertindihan” (*contradictoria coincidunt*)⁹, manusia tidak perlu membelakangi dunia pertentangan dan kejamakan, dan juga tidak perlu menganggap pengamatan indrawi serta penalaran akal sebagai tak bernilai. Antara *ratio*, akal yang menalar, di satu pihak dan persatuan mistik dengan Allah di lain pihak, berkaryalah -menurut Cusanus- sebuah kemampuan rohani yang biasanya dinamakannya *intellectus*. Dalam bahasa Indonesia kata “budi” dapat dipakai, dalam arti “mata budi”, yaitu kemampuan untuk memahami secara memandang. Budi memegang peran penengah antara akal dan tatapan mistik. *Intellectus* atau budi inilah sebabnya pengetahuan tentang yang jamak itu berarti dan bernilai. Berkat inteletiknya, manusia mampu “melihat” bagaimana *dari dalam pengetahuan* yang telah dikumpulkan oleh *ratio* mengenai yang jamak dan yang bertentangan itu muncul garis-garis yang tindih-menindih dalam kesatuan tak terbatas bagaikan dalam titik konvergensinya. Pemahaman yang memandang ini bersifat “intelektual” dalam arti rangkap: belumlah mistik dan bukan pemikiran rasional lagi. Belum mistik, karena

⁷Bdk. *Complementum Theologicum*, dalam Gabriel 1964-1967: 660.

⁸“Karena Engkau adalah Allah mahakuasa, Engkau berada di seberang tembok di firdaus. Tembok tersebut yaitu koinsidensi di mana yang lebih kemudian bertindihan dengan yang lebih dahulu, di mana akhir bertindihan dengan awal, di mana alpha dan omega itu sama” (*De visione dei*, dalam Gabriel 1964-1967, III: 136).

⁹*De docta ignorantia* III, dalam Gabriel 1964-1967, I: 516.

visio intellectualis melihat hal-hal yang bertentangan itu bertindihan, sedangkan yang ditatap oleh *visio mystica* hanyalah kesatuan saja, sedemikian rupa sehingga hal-hal sendiri yang bertentangan itu tidak dilihat lagi. Pemahaman secara memandang itu bukan lagi pemikiran yang rasional dan diskursif, karena yang disebut terakhir ini harus tetap menganut asas non-kontradiksi sebagai salah satu prinsip pertama. (bdk. Gabriel 1964-1967, I: 576). Memikirkan yang takterbatas itu tidak mungkin dengan *ratio* yang bagaimana pun juga harus memisah-misahkan kontras-kontras *polar* dan karena itu hanya dapat mengukur yang terbatas dan relatif, tetapi hal memikirkan yang takterbatas itu memang mungkin dengan *intellectus* yang mempersatukan di dalam yang absolut itu hal-hal yang bertentangan.

Hal memikirkan yang takterbatas dengan *intellectus* itu tidak berarti mengetahui atau mengerti yang takterbatas. Menyadari tak terelakkannya penerimaan koinidensi pertentangan, manusia yang berpikir secara akal itu mengaku bahwa mengenai yang takterhingga ia dalam keadaan tidak tahu, dan bahwa ia hanya dapat memikirkannya dalam *docta ignorantia* dengan cara yang bukan mengerti. Antara –di satu pihak– pemikiran rasional yang dilakukan oleh akal dengan menangkap atau “memegang” apa yang dipikirkan itu dan secara bebas dapat menggunakannya, dan –di lain pihak– pemikiran intelektual seseorang yang “melihat” apa yang dipikirkan itu dalam sebuah intuisi yang menatap tanpa memegangnya dan tanpa menguasainya, terdapat perbedaan yang bersifat analog terhadap perbedaan yang dibuat Martin Heidegger antara “*das rechnerische Denken*” (pemikiran yang menghitung-hitung) akan pengada-pengada dengan “*das andenkende Denken*” (pemikiran yang mengenangkan) akan hal mengada itu sendiri. Dengan memikirkan yang takterhingga itu secara mengenangkan dan di dalamnya memandang secara intuisi tindih-menindihnya hal-hal bertentangan menjadi kesatuan, maka - berkat budinya - manusia dapat mengatasi pengetahuan akan yang jamak, yang *humaniter scibile* (“terketahui secara insani”) dan –seraya mengerahkan segala tenaga dan daya upaya– mengarah kepada yang nirjamak, artinya: kepada Keesaan itulah yang (karena tidak merupakan kesatuan yang ditangkap oleh akal, yaitu kesatuan yang selalu bertentangan dengan kejamakan, pluralitas atau kelainan) tidak berhadap-hadapan dengan apa pun juga (entah kejamakan, entah pluralitas, entah kelainan) melainkan secara intuisi dipahami sebagai “mengandung segala sesuatu di dalam kesederhanaannya” (*in sua simplicitate omnia complicans*).¹⁰ Jadi, lebih utamanya *intellectus* dari pada *ratio* terletak dalam hal

¹⁰Karena akal (“yang kedudukannya jauh di bawah budi”) demi pembedaan antara hal yang satu dengan hal yang lain, memberikan nama-nama kepadanya, maka untuk menyebutkan Allah yang malah melebihi budi insani, tiada satu nama pun yang cocok, karena tiada nama “yang tidak dipertentangkan dengan sesuatu yang lain,

ini bahwa berdasarkan budi, secara bukan-menangkap (*incomprehensibiliter*) kita mampu mencapai kesatuan tak terbatas “yang dengan jarak tak terhingga mendahului segala pertentangan dan yang di dalamnya segala sesuatu tanpa kemajemukan terkandung dalam tunggalnya kesatuan.” (Wilpert 1970: 98.)

Superioritas budi di atas akal jangan diartikan begitu rupa sehingga *ratio*, karena bersifat infra-intelektual, juga bersifat “*inferior*” dalam arti kata yang kurang harum. Bagi Cusanus, akal merupakan nilai tak tergantikan yang di atasnya budi harus dapat membangun terus. Tanpa *ratio*, mustahillah aktivitas *intellectus*. Relasi budi terhadap akal ibarat api terhadap bahan bakar yang melebur menjadi api dan yang dimakan oleh api.¹¹ Tetapi justru karena membangun terus atas pengetahuan rasional tentang yang jamak dan dengan demikian mengatasi pengetahuan tersebut untuk memandang koinsidensinya yang suprarasional itu maka *intellectus* merupakan kemampuan yang lebih tinggi lagi dan mewakili nilai yang lebih besar lagi dari pada *ratio*. Di satu pihak lebih dari pada cuma peringatan agar jangan menganggap pernyataan-pernyataan akal kita sebagai *nec plus ultra*, tapi di lain pihak kurang dari pada pengalaman akan kesatuan yang diperoleh dalam ekstase mistik, maka *intellectus* yang berasaskan “*coincidentia oppositorum in infinito*” merupakan “awal kenaikan ke teologi mistik”¹², dan dengan demikian merupakan pula *missing link* pemikiran Eckehart yang menghadapi jurang yang baginya tak terjembatani antara pengalaman sehari-hari akan kejamakan dan pertentangan di satu sisi, dan saat-saat istimewa ekstase mistik di mana orang mengalami kesatuan tak terhingga dari segala sesuatu yang ada. Namun Cusanus menjembatani jurang ini sejauh *intellectus* memungkinkan kita untuk di dalam dan pada isian-isian pengetahuan rasional (dan sejauh itu dengan keketatan konseptual!) memperlihatkan keniscayaan-keniscayaan intelektual yang dari dalam isian tersebut dan sambil mengatasinya menunjuk kepada kesatuan, dengan kata lain: dari dalam pertentangan-pertentangan menuju koinsidensi mereka. Cusa suka mengilustrasikan proses ini dengan memakai matematika sebagai contoh, khususnya melalui peralihan dari matematika elementer (*ratio*) menuju matematika tentang yang takterhingga (*intellectus*) yaitu garis lurus dan garis lengkung berkoinsidensi secara total, asalkan jari-jari garis lengkung itu

menurut gerak akal”, bahkan nama “kesatuan” tidak, kecuali nama “Kesatuan” yang suprakategorial dan suprarasional, “yang dengan-Nya tidak dipertentangkan entah kelainan entah pluralitas entah kejamakan”. (*De docta ignorantia* I, bab 24, no. 76, dalam Wilpert 1970: 98).

¹¹ Bdk. *De Coniecturis* II, bab 16, dalam Gabriel 1964-1967, II: 182

¹² “*Initium ascensus in mysticam theologiam*” (*Apologia doctae ignorantiae*, dalam Gabriel 1964-1967, I: 530).

dipikirkan tak terhingga besarnya. Tetapi hal yang sama berlaku untuk segala pertentangan (misalnya awal dan akhir, gerak dan istirahat) yang hanya dalam dimensi terbatas saling menyingkirkan, tetapi tindih-bertindih dalam ketakterbatasan yang sempurna.

Sitz im Leben

Kesadaran akan hal mengada sebagai kesatuan tak terbatas yang di dalamnya kejamakan pengada-pengada yang eksplisit dan pertentangan-pertentangan relatif antara adanya-ini dan adanya-itu berkoinidensi secara komplikatif dalam kesederhanaan mutlak -, kesadaran ini telah menjadi milik Cusanus yang tak terasingkan lagi, ketika ia di buritan kapal laut memperoleh penglihatan “intelektual”-nya yang kami singgung pada awal karangan ini. Untuk agak dapat menaksir “peristiwa-laut” itu menurut nilainya yang sebenarnya, perlu diketahui “*Sitz im Leben*” kejadian itu, sekurang-kurangnya secara garis besar. Makanya di bawah ini terdapat sekelumit informasi mengenai pribadi Nicolaus dari Cusa maupun mengenai abad XV yang menjadi zaman Gerejawan, teolog dan penglihat Jerman yang besar ini.

Cita-cita Cusanus sebagai petugas Gerejawi

Lahir di Kues (desa yang terletak dekat kota Terier; namanya dilatinkan menjadi Cusa) di pinggir sungai Mosel di negri Jerman, ia menempuh pendidikan di Heidelberg dan Padua. Secara mendalam ia melibatkan diri dalam perjuangan untuk membaharui Gereja. Baginya perjuangan ini bukanlah soal akademik belaka melainkan pergumulan yang bertahun-tahun lamanya melawan kontradiksi-kontradiksi, baik pada orang kudus maupun pada orang berdosa, dalam sekian banyak perjalanan yang panjang dan melelahkan, dan dalam konsili-konsili serta sinode-sinode, sambil berusaha meyakinkan umat heretik di Eropa maupun umat ortodoks-Yunani agar bersatu kembali dengan Gereja Roma, dan sambil berusaha pula menghadapi kaum Islam dengan pengertian yang wajar dan bukan dengan perang, entah perang mulut entah perang senjata. Di samping itu dalam hidup harian uskup dan kardinal Cusanus ini disibukkan oleh reksa pastoral bagi Gereja-Gereja di Jerman, dan khususnya bagi umat di keuskupannya sendiri, Brixen (Rupp, 1980: 298.).

Sebagaimana dikatakan di atas, Cusanus pernah menjadi anggota sebuah delegasi kepausan yang mengantar rombongan Gereja Yunani

menuju ke “konsili persatuan” di Ferrara-Firenze.¹³ Delegasi ini diutus oleh minoritas konsili yang berpihak pada Sri Paus. Ketika konsili masih bersidang di Basel, Nicolaus berbalik dari teori konsilier¹⁴, antara lain karena melihat bahwa hasil kegiatan kaum konsiliaristik hanyalah perselisihan dan pertengkaran, sedangkan Paus Eugenius IV mengabdikan kepada kesatuan dengan mengembangkan kegiatan ekumenis terhadap Gereja Yunani yang telah memisahkan diri dari Gereja Roma. Keinginan Cusanus justru lah menopang –baik dengan perkataan dan tulisan maupun dengan perbuatan– pihak itulah yang dipandangnya mengejar kesatuan pertentangan (Bdk. Vansteenbergh, 1963: 52-65; Lübke, 1968: 85).

Mula-mula ia menaruh harapan pada kubu konsiliaristik. Dalam karangan besar pertama yang ditulisnya, *De concordantia catholica*, daya-daya individu dan persekutuan yang *divergen* itu (dalam hal ini primat Sri Paus dan kedaulatan Gereja sebagai keseluruhan) diusahakannya agar dapat disesuaikan satu sama lain dalam semangat teori konsilier yang berbunyi bahwa konsili sedunia mempunyai kata terakhir dalam kasus perselisihan dengan Paus. Kedudukan Gereja di atas Paus sebagaimana kedudukan Kristus di atas Gereja.¹⁵ Tetapi ketika melihat bahwa –kendati usaha-usaha sang ketua konsili yang juga delegatus kepausan, kardinal Cesarini, sidang konsili tidak berhasil melaksanakan dalam pangkuannya sendiri kesatuan yang seharusnya menjadi ciri Gereja sebagai „*figura et significatio Christi*“, ia berpindah ke kubu kepausan, sambil berharap agar dengan cara yang demikian dapat melibatkan diri secara lebih berdaya guna demi kesatuan kedua Gereja yang berseberangan itu: Gereja Latin dan Yunani.¹⁶ Juga sesudah keduanya (untuk sementara waktu) bersatu kembali, ia tetap mempunyai komitmen untuk mendatangkan atau memulihkan perdamaian dan kesatuan, baik di

¹³Konsili Basel-Ferrara-Firenze (1431-1445) merupakan konsili semesta yang ke-17, dimulai di Basel, tetapi pada tahun 1438 dipindahkan Paus Eugenius IV ke Ferrara, dan dari situ pada tahun 1439 ke Firenze. Di samping beberapa peraturan pembaharuan, dalam konsili berhasil mencapai persatuan kembali dengan Gereja Yunani, meskipun ternyata kemudian persatuan itu untuk sementara waktu.

¹⁴Teori konsilier atau “konsiliarisme” merupakan ajaran bahwa, bila ada konflik antara konsili sedunia dengan sri Paus, maka konsili semesta merupakan otoritas tertinggi dalam Gereja.

¹⁵*De concordantia catholica* II, 15 dalam Kallen 1939.

¹⁶“At first a moderate conciliarist, he came to see the Papacy as the only hope of lasting reform and became a valued servant of Eugenius IV, then of Nicholas V and finally of his friend and fellow humanist, Pius II, in that brief moment when it seemed that the best humanist hopes might be realized and a reform achieved which might, as has been said ‘have taken the wind out of the sails of Martin Luther’.” (Rupp, 1980: 298)

dalam kalangan Gereja resmi sendiri (antara kapitel dengan uskup, biarawan dengan projo, bangsawan dengan wargakota – demikian misalnya selama perjalanan besar pada tahun 1451 sebagai delegatus kepausan melalui Jerman, Bohemia dan negara-negara di sekitarnya) maupun antara Gereja resmi dengan para pengikut Jan Hus, dan juga antara agama Kristiani dan agama Islam (Vansteenberghe, 1963: 87-234; Lübke, 1968: 117-205).

Pada tahun 1453, dua puluh tahun sesudah *De concordantia catholica*, ditulisnya karya yang lebih pendek, *De pace fidei* (“Tentang perdamaian iman”) pada kesempatan jatuhnya kota Konstantinopel ke tangan orang Turki yang merebutnya. Dalam karangan ini dianjurkan dialog ekumenis antara wakil-wakil pelbagai agama, sedangkan baik perang salib maupun perang jihad, ditolak. Lantas ia mengingatkan pembacanya akan sekian banyak filsuf dengan teori-teori yang berbeda-beda, yang semua pada dasarnya ingin menyatakan hal yang sama yakni bahwa ada satu Daya Kekuatan tak terbatas yang kita sebut Allah¹⁷. Bukankah demikian pula semua bangsa dalam gambaran-gambaran mereka yang berbeda-beda (juga berbeda pendekatannya dan berbeda nilainya) toh ingin menghormati Allah yang satu dan sama? Hanya karena oleh „rakyat sederhana“ (*simplices populares*) tak jarang manifestasi-manifestasi Allah ditukar dengan Allah yang memanifestasikan diri, dan ritus serta simbol ditukar dengan kebenaran itu sendiri, maka terjadilah penyembahan berhala¹⁸ dan perselisihan yang tidak kecil.¹⁹ Baru bila ungkapan religius yang beraneka ragam itu dipandang dalam perspektif ke arah kesatuan Allah, dalam Siapa semua ungkapan itu berkonvergensi bagaikan dalam Horison yang dimiliki bersama, maka jelaslah bahwa yang kita hadapi ialah „kesatuan agama dalam keanekaan ritus-ritus“ (*una religio in rituum varietate*). (Gabriel 1964-1967, III: 710). Jadi, di sini pun terdapat lagi rumus kesatuan-kejamakan yang terkenal sebagai ungkapan keanekaragaman legitim yang tidak menghapus kesatuan yang mutlak perlu. Hal ini menunjukkan bahwa dalam karangannya *De pace fidei* yang juga dipresentasikannya sebagai sebuah “penglihatan” (*visio*), Cusa tetap berpegang pada intuisi filosofis itu juga yang *expressis verbis* untuk pertama kali dinyatakannya dalam *De docta ignorantia*, tetapi yang sebelumnya sudah berlaku baginya –walaupun belum ditematisasikan– dalam *De*

¹⁷*Idiota de mente*, Gabriel 1964-1967, III: 498; lih. Cusanus, *De Leek over de geest*; terjemahan dalam bahasa Belanda, pengantar dan purnakata oleh Inigo Bocken, Damon, 2001.

¹⁸*De docta ignorantia* I, bab 25, dalam Wilpert, 1970: 106.

¹⁹ “*Non parvae dissensiones*” (*De pace fidei*), dalam Gabriel 1964-1967, III: 708.

concordantia catholica, dan yang juga sesudahnya akan menjadi melodi pengenalan yang tiap-tiap kali kembali lagi dalam karya-karya filosofisnya.

Mudah-mudahan baris-baris di atas ini mengenai praktek kehidupan Nicolaus dari Cusa sudah dapat agak menyoroti sedikit arti penglihatan intelektual serta pemikiran spekulatifnya yang didasari oleh visiun itu. Makna prinsip *coincidentia oppositorum* sebagai „*fait primitif*“ atau „*point de repère central*“ bagi seluruh filsafat Cusanus akan menjadi lebih jelas lagi setelah kami melukiskan hal-ikhwal zamannya yang melatarbelakangi hidup dan karya pemikir yang sekaligus pemimpin Gerejawi ini, dan khususnya melatari hasratnya akan kesatuan.

Abad XV: zamannya Nicolaus Cusanus

Pada abad XV susunan masyarakat bangsa-bangsa Eropa mengalami perubahan yang drastis. Kuasa kalangan ksatria makin lama makin berkurang, sedangkan kuasa kota-kota semakin besar. Berkat bertambahnya kemakmuran di antara para wargakota terpenuhilah syarat-syarat yang memungkinkan diperhalusnya kebudayaan kaum elite di kota, dan timbulnya kepekaan mereka terhadap cita-cita peradaban humanistik. Dalam lingkungan yang mengalami peremajaan ini, diskusi filosofis dan teologis pun berkembang amat pesat, dan kerangka ilmu pengetahuan yang tradisonal didobrak. Dunia kaum awam menjadi sadar diri, membebaskan diri dari dogmatisme dan mencari jalan untuk mengungkapkan realitas manusiawi mandiri yang baru ditemukan itu. Bentuk kehidupan dan pemikiran lama dan bersifat Abad Pertengahan mengalami reorientasi yang tidak hanya terdiri dari gerakan yang menghidupkan kembali Zaman Kuno yang klasik, tetapi terdiri juga –dan malah lebih fundamental– dari gerakan yang condong kepada pembaruan di pelbagai bidang, antara lain doktrin hukum dan kenegaraan, ilmu pengetahuan alam dan filsafat alam. Tentu saja perkembangan yang demikian itu tidak berlangsung tanpa konflik. Zaman Renaissance itu sekaligus medan pertempuran dan forum komunikasi. Era ini sebuah pertemuan antara Abad Pertengahan dan Zaman Modern. Pertemuan ini ditandai serentak oleh kekerasan dan keinginan akan damai. Gerakan progresif abad XIV mengalami penderasan pada abad XV, di mana “air berbuih yang terpancar ke permukaan, menyarankan adanya terumbu yang hampir tak tergoyangkan.” (Weiler, 1964: 4). Di bidang ekonomis, sosial, kultural, hukum kenegaraan, filosofis dan teologis tampaknya bahwa lama dan baru berbenturan, saling mempengaruhi dan saling memurnikan.

Di dunia yang penuh polaritas dan pertentangan di berbagai-bagai bidang, kedua adikuasa yaitu paus dan kaisar, masih melakukan usaha

konsolidasi yang terakhir. Pada kesempatan dinobatkannya kaisar Frederik III, mereka satu kali lagi mampu memanifestasikan kesatuannya, tetapi manifestasi ini lebih ditandai oleh kemegahan dari pada keberhasilan. Daya-kekuatan yang menginginkan perubahan dan pembaruan itu tetaplah giat. Di mana orang mengira telah menemukan sintesis kuat yang akan bertahan lama, di situ tiba-tiba menerobos secara terang-terangan pelbagai antitesis yang tajam. Yang paling luhur bertabrakan dengan yang rendah dan hina, kesalehan dengan fitnah, pengetahuan dengan sok tahu. Sebuah dunia yang telah dibangun dengan daya upaya raksasa, dan yang telah dipertahankan dengan pengorbanan yang lebih besar lagi, digerogeti lambat laun, kemudian semakin cepat, tetapi hal-hal baru yang sekarang mulai mendobrak, belum juga memiliki legalitas.

Bila dunia yang begitu mendua ini merupakan (dengan istilah M. Heidegger) "*Seinsgeschichte*" si pria yang pada tahun 1437 di buritan kapal melihat ke arah kota Konstantinopel yang sedang menghilang di kejauhan, lalu mengamati apa yang tadinya masih merupakan keanekaragaman rumah, kapal, Gereja dan seterusnya, kini –dengan membesarnya jarak– menyatu menjadi satu garis tunggal dan akhirnya terbenam dalam yang takterhingga menjadi satu titik saja, maka kiranya dapat kita bayangkan bahwa pengalaman akan kesatuan tak terbatas yang mula-mula hanya bersifat pengalaman optik yang banal, bagi Cusanus tiba-tiba memperoleh dimensi kosmis dan menjadi pengalaman „*disclosure*“. Sebutan ini berasal dari filsafat analisis bahasa dan dipakai untuk menunjukkan sebuah situasi yang isinya lebih kaya dari pada hanya yang langsung teramati dan terdeskripsi saja; sebuah situasi yang menerima kedalaman dan yang membukakan serta menyingkapkan makna baru bagi manusia (Bdk. Ramsey 1969: 14). Ketika memperoleh intuisi filosofisnya sebagai pemberian dari atas, dari „Bapa segala terang“, kiranya Cusanus mendapat pengalaman „*disclosure*“ tentang kesatuan laten berbagai-bagai pertentangan yang terdapat antara pengada-pengada di dunia ini.

Dengan latarbelakang yang demikian maka gaya bahasa oksimoron²⁰ sebagai sarana untuk mengungkapkan visinya terhadap hal mengada sebagai kesatuan tak terbatas itu tidak begitu aneh lagi. Bukankah zaman sang “pelihat” ini sebuah era di mana solidaritas religius dan politik itu berdampingan dengan partikularisme konfesional dan nasional? Begitu pula di zaman itu terlihat bahwa hubungan antarmanusia menjadi semakin

²⁰Istilah linguistik ini (arti harfiahnya dalam bahasa Yunani: „ketololan tajam“) menunjukkan dipersatukannya erat-erat (dalam hubungan koordinasi atau subordinasi) dua faham yang bertentangan. E. Hoffmann memakainya sebagai kualifikasi bagi term “*coincidentia oppositorum*” (Hoffmann, 1947: 74, catatan 1).

human di satu pihak, tetapi di lain pihak terdapat pula intoleransi dan eksekse yang barbar. Zaman itu era kepekaan berlimpah akan hidup dan akan diri sendiri, tetapi juga sebaliknya era kengerian dan takut akan maut, zaman perluasan cakrawala maupun zaman fanatisme dan penipuan yang picik. Pada abad XV itu ilmu pengetahuan bermunculan tetapi serentak merajalelala takhayul dan persuangan (Biser, 1966 306.) Begitu pula tidaklah mengherankan bahwa penumpang kapal laut yang berpikir-pikir itu tidak berhasil mengeksplisitasi pengalaman hidupnya dengan bantuan pelbagai doktrin masa lampau yang telah diperkenalkan kepadanya di perguruan-perguruan tinggi. Sistem-sistem ini memang tidak diciptakan untuk menyoroti konflik-konflik abad XV yang polivalen itu lalu mengartikannya sebagai bermakna. Baru berkat cahaya dari „Bapa segala terang“ yang sebagai „pemberian dari atas“ meneranginya ketika ia memandangi lautan luas dan bermenung tentang ketakterbatasan Allah, ia sampai menyadari bahwa apa yang di dunia ini bertentangan satu sama lain secara tak terdamaikan, saling bertindih di dalam yang takterhingga, begitu rupa sehingga segala sesuatu secara komplisit di dalam Allah adalah satu, dan yang satu ini secara eksplisit adalah segala-galanya di dalam dunia.²¹

Pertanggungjawaban Kritis-Filosofis terhadap Iman Kepercayaan Religius

Sketsa global mengenai *Sitz im Leben* visiun intelektual Cusanus di atas saya anggap perlu untuk dapat ikut memikirkan apa yang dipikirkan Cusa dalam karya-karya filosofisnya yang berdasarkan „pemberian dari atas“ ini. Nicolaus memandang dirinya sebagai seorang pemburu Kebijakan²², tetapi untuk dapat menemani seorang pemburu dalam pemburuannya, tuntutan pertama ialah pergi ke tempat berburu. Setiap pemburuan kebijakan yang otentik bertolak dari pengalaman si pemburu sendiri akan kenyataan, artinya pemburuan itu bertolak dari caranya si pemburu hidup sebagai manusia. Cara hidup *manusia* Nicolaus dari Cusa pertamata dan terutama cara hidup seorang manusia yang beriman, yang religius, yang menemukan dalam eksistensinya sebuah kedalaman yang diungkapkannya dengan nama „Allah“. Nah, kedalaman yang ditemukan dalam eksistensi itulah yang oleh *filosuf* Cusanus ingin dipertanggung-

²¹“omnia unum complicate et unum omnia explicite” (*Complementum Theologicum*, bab 3, dalam Gabriel 1964-1967, III: 660.

²²“.....volenti philosophari, quod venationem sapientiae voco....”(De venatione sapientiae, (bdk. Wilpert, 1970: 2)

jawabkan secara kritis.²³ Intisari pertanggungjawaban kritis semacam itu ialah pertanyaan metafisis akan asal-usul pengada sebagai pengada, maka sebagai lawan tiada. Pada Cusanus pertanggungjawaban kritis ini terjadi dalam garis tradisi [Neo-]platonisme, yang telah sampai kepadanya melalui Pseudo-Dionysius, Eriugena dan Eckehart, dan yang diteruskannya dengan cara yang orisinal.

Allah bukanlah pengada yang tertinggi

Yang khususnya diperhatikan Cusa yaitu pemahaman bahwa yang dicari sebagai „asal segala sesuatu“ tidak mungkin berupa sebuah pengada di antara pengada-pengada, karena sebuah pengada sebagai pengada justru menimbulkan sendiri pertanyaan akan asal-usul. Itu pun sebabnya ia tidak mau berbicara tentang asal-usul itu seakan-akan merupakan sebuah pengada, artinya “sesuatu” yang terhingga yang dapat dibandingkan dengan “sesuatu” lainnya yang terbatas pula dan – berdasarkan perbandingan itu – dapat ditangkap manusia dalam sebuah pengertian. Pertimbangan Cusanus dapat dirangkum sebagai berikut: Bila bersama Anselmus dari Canterbury kita katakan bahwa Allah merupakan yang paling besar sebab tak dapat dipikirkan sesuatu yang lebih besar lagi, maka kita justru tidak memikirkan Allah sebagai yang paling besar secara mutlak (*maximum simpliciter et absolute*) tetapi hanya sebagai *sesuatu yang lebih besar* dari pada segala sesuatu yang lain, dan dengan demikian sebagai pengada terbatas, *kecuali* kalau kita menambahkan bahwa Allah itu yang terbesar sedemikian rupa sehingga Ia sekaligus yang terkecil.

Pandangan Cusa mengenai koinsidensi pertentangan di dalam yang tak berhingga itu berarti ia melepaskan pandangan tradisional tentang hubungan antara Allah dan dunia. Secara tradisional orang mengenal hirarki panjang pengada-pengada yang memuncak dalam Allah sebagai pengada tertinggi. Oleh karena itu Allah dipandang sebagai penyelesaian dan keterangan mendasar bagi keseluruhan pengada yang tersusun secara bertingkat. Sebagai „mustahil terpikirkan lebih besar lagi“ (*quo maius cogitari nequit*), Allah memang kita pikirkan sebagai yang terbesar, tetapi superlatif ini dipikirkan secara komparatif karena terdapat dalam hubungan perbandingan dengan besaran-besaran yang lebih kecil. Dalam hubungan perbandingan ini teologi klasik mengenal tingkat-tingkat keberadaan lebih tinggi dan lebih rendah yang –sebagai pengada– dapat dibandingkan satu

²³Untuk hubungan antara pemikiran dan pembicaraan filosofis mengenai Allah di satu pihak dan doa lahir-batin sebagai pemikiran dan pembicaraan religius kepada Allah (Bdk. Luijpen: 1971).

sama lain. Pengada tertinggi itu Allah. Intuisi filosofis Cusanus mengambil dasar dari hierarki pengada-pengada ini logis, sejauh ia menegaskan bahwa susunan bertingkat-tingkat serta kemungkinan akan komparasi dan proporsi yang diakibatkannya itu, hanya berlaku untuk dimensi keterbatasan, dan sekali-kali tidak berlaku untuk yang takterbatas.²⁴ Oleh karena itu Cusa melengkapi faham Allah ala Anselmus dalam terang perspektif koincidensi yang dipegangnya sendiri, dan dengan demikian ia berhasil memikirkan dan merumuskan dengan lebih tepat dari pada Anselmus sendiri apa yang sebenarnya dimaksudkan oleh uskup Canterbury ini, yakni memikirkan Allah sebagai Yang Terbesar begitu saja, maka terlepas (*solute*) dari (*ab*) hubungan perbandingan apa pun juga dengan yang ada di dunia.²⁵ Sebuah cara pandang yang sungguh-sungguh superlatif mengenai *maximum* itu hanya dapat berlangsung kalau kita melihat bahwa *minimum* berkoincidensi dengannya. Seandainya *minimum* tidak bertindih tepat dengan *maximum*, maka masih ada sesuatu yang lebih kecil dari pada Yang Terbesar, sehingga yang terbesar ini toh hanya secara komparatif dan relatif saja terbesar, jadi suatu *maius* dan bukan suatu *maximum*. Baru perspektif koincidensi, di mana *maximum* dan *minimum* dilihat sebagai tindih-menindih, mampu mengacu kepada kebesaran Allah yang tak terbandingkan itu sedemikian rupa sehingga kebesaran itu mulai dipandang sebagai superlativitas.

Dengan munculnya Superlatif yang *per se* tiada bandingnya itu, maka habislah riwayat sebutan “Pengada Tertinggi” sebagai sebutan untuk Allah. Dan yang juga habis riwayatnya ialah Allah sejauh Ia dianggap sebagai obyek tertinggi bagi daya pengenalan manusia. Sebab yang dapat dikenal dan dimengerti hanyalah apa yang berada dalam perbandingan tertentu dengan sesuatu yang lain, dan oleh karena itu dapat ditarikan dengan yang lain itu. Tetapi sebagai tak terhingga, Allah lepas dari segala perbandingan dan proporsi, dan dengan demikian tak dikenal oleh pemikiran yang komparatif.²⁶ Hanya pengada-pengada saja yang dapat dikenal, dapat ditetapkan sebagai „ini“ atau „itu“. Tetapi bukan demikian halnya Allah yang tak terbatas, sebab *finiti ad infinitum nulla proportio*.²⁷ Mengenai Allah, secara niscaya manusia „tidak tahu“. Ia berada dalam *ignorantia*. Barangsiapa menyangka mengetahui sesuatu tentang Allah, *eo ipso* telah menghubungkan Allah dan dunia sebagai dua pengada, dan dengan demikian

²⁴ *De docta ignorantia* I, bab 1 - 4

²⁵ *Apologia doctae ignorantiae*, dalam Gabriel 1964-1967: 554.

²⁶ *De docta ignorantia* I, bab 1, no. 2-3; dalam Wilpert, 1970: 6-8.

²⁷ *De pace fidei*, bab 1, dalam Gabriel 1964-1967, III: 710.

memakhlukkan sang Khalik, membatasi yang takterbatas, menisbikan yang mutlak.

Bagi Skolastik pun tak terselaminya hakekat Allah bukanlah hal yang asing. Rumus *finiti ad infinitum nulla proportio* terkenal bagi para pemikir Abad Pertengahan.²⁸ Jadi, sebelum Cusanus pun orang menyadari bahwa, betapa pun besarnya keserupaan antara Pencipta dan ciptaan, ketidakserupaan selalu lebih besar lagi. Akan tetapi kesan timbul bahwa sebelum Cusanus, dari kesadaran ini tidak atau kurang ditarik konsekuensinya. Sudah barang tentu dengan mengajarkan *analogia entis*, Santo Thomas bermaksud mengindahkan kesadaran tersebut, tetapi pada hemat saya perspektif koinsidensi ala Cusanus itu lebih cocok dari pada analogi pengada untuk sungguh-sungguh menyadari bahwa ketidakerupaanlah yang dominan.²⁹ Analogi pengada tidak menghindarkan para pemikir Abad Pertengahan dari pemikiran akan Allah sebagai “*summum ens*”, dan bahkan Aquinas yang memikirkan Yang Absolut itu akhirnya sebagai tindakan (*esse*), tidak luput dari bujukan untuk membiarkan pemikiran ini dikuasai oleh ide substansialitas (*esse subsistens*), sehingga orang dapat bertanya-tanya: apakah metafisika Thomas pun tidak jatuh dalam godaan untuk toh memandang Allah lagi sebagai “sesuatu” yang berdiri sendiri di samping atau berhadapan dengan “sesuatu-sesuatu” lainnya? Bukankah di sini “*ens*” yang dominan lagi? Peristilahan para filsuf Skolastik yang berbicara tentang Allah sebagai “*Ens*” menyarankan bahwa –kendati penekanan pada transendensi Allah– mereka masih tetap tinggal dalam logika tentang yang terbatas. Itulah sebabnya Skolastik tidak mampu memikirkan secara konsekuen jurang, yang kedalamannya tak terhingga, antara Allah dan dunia. Hal ini baru terjadi dalam logika ketakterbatasan Cusanus, yang perspektif koinsidensinya memungkinkan untuk memandang *nirproporsi* mutlak antara Allah dan dunia.

²⁸ Thomas Aquino, *De veritate*, quaestio 2, articulus 3,4; *Summa Theologiae* I,q.2, a. 2.

²⁹ Hal ini tetap berlaku kendati tekanan berat yang ditaruh Cusa pada imanensi Allah dengan ajaran “*complicatio-explicatio*”. Justru karena dalam tak satu pengada pun hal-hal bertentangan itu “terkomplikasi” dalam koinsidensi absolut, maka prinsip koinsidensi dan komplikasi tidak hanya menaruh tekanan lebih berat pada **imanensinya** mengada yang tak terbatas itu dalam pengada-pengada yang terbatas [lebih berat lagi dari ajaran Thomas Aquinas tentang *analogia entis*] tetapi menekankan pula [dan sekali lagi: dengan lebih kuat dari pada analogi pengada] **transendensi** ada terhadap pengada-pengada. Perspektif *coincidentia oppositorum in Deo* memungkinkan kita untuk mengacu kepada Allah sebagai lepas dari hirarki pengada-pengada, yang oleh-Nya diadakan dari dalam, sejauh Ia meng-eksplisitasi-kannya dari diri-Nya sendiri sebagai perwujudan-perwujudan kemakhlukkan dari Mengada Allah sendiri, yang telah dikontraksi dalam batas-batas tertentu.

Terlipat (complicatio) dalam Allah Pencipta, terbentang (explicatio) dalam alam ciptaan

Sudah saya singgung bahwa tiadanya proporsi apa pun juga antara Allah dan dunia karena Allah memang lepas dari orde perbandingan, sama sekali tidak berarti bahwa dengan demikian segala pemikiran tentang Allah harus ditinggalkan. Pemikiran yang harus dilepaskan hanyalah pemikiran rasional belaka yang tak dapat lain dari pada memisah-misahkan *opposita*. Sebagai gantinya perlu memikirkan kembali pertanyaan-pertanyaan dasar filsafat ketuhanan dengan bantuan *intellectus*, yaitu *visio intellectualis* yang memandang hal-hal yang bertentangan itu sebagai tertindih tepat menjadi satu. Pemikiran kembali ini dilakukan Cusanus melalui pasangan *complicatio-explicatio*. Dengan ini dicobanya mengungkapkan bukan hanya nirproporsi antara Allah dan dunia, tetapi juga kebersamaannya yang tak terpisahkan. “Dengan cara yang melipatkan” (*complicite*), Allah adalah segala sesuatu, baik yang *potentialiter* ada maupun yang *actualiter* terbentang di dunia dalam sekian banyak hal-hal yang bertentangan.³⁰ Justru karena Allah –dengan membuka lipatnya– merupakan **asal** segala sesuatu, maka Ia tidak merupakan sesuatu pun dari segala yang telah dibentangkan-Nya, dan juga tidak merupakan keseluruhannya itu, meskipun Ia sebagai *complicatio omnium* melipatkan semuanya dalam diri-Nya sedemikian rupa sehingga semuanya di dalam Allah adalah Allah, dan sebagai *explicatio omnium* Ia membentangkan semuanya begitu rupa sehingga di dalam masing-masing itu Allah adalah apa yang tiap-tiap itu adanya.³¹ Dengan demikian prinsip koinsidensi itu juga yang tadinya memampukannya untuk memproklamasi pemisahan absolut antara Allah dan dunia, sekarang telah membantunya untuk berpaling kepada kebersamaan radikal dari yang terbatas dan yang takterbatas. Berpalingnya Cusa oleh pelbagai komentator (bahkan oleh orang sezaman

³⁰Sebagai asal segala sesuatu maka Allah “*omnia (...) complicate est quae esse possunt*” (*De beryllo*, bab 11, dalam Gabriel 1964-1967, III: 14). “*Patet ipsum (sc. Deum) esse omnia. Omnia enim, quae quocumque modo sunt taut esse possunt in ipso principio complicantur. Et quaecumque create sunt taut creabuntur, explicantur ab ipso, in quo complicate sunt*” (*De possest*, dalam Gabriel, 1964-1967, II: 276).

³¹“*Deus ergo est omnia complicans in hoc, quod omnia in eo. Est omnia explicans in hoc, quod ipse in omnibus*” (*De docta ignorantia II*, bab 3, no. 107, hlm. 24). Dan lebih lanjut: “*...scias (...) – ut est complicatio (sc. Deus) – omnia in ipso esse ipse, et – ut est explicatio – ipsum in omnibus esse id quod sunt....*” (*ibid.*, hlm. 28, no. 111). Dan *De possest* dalam Gabriel, 1964-1967, II: 278: “*Volo dicere omnia illa complicate in Deo esse Deus sicut explicite in creatura mundi mundus.*”

seperti Joannes Wenck³²) tidak dimengerti dengan tepat. Kedua tiang penopang pemikiran Cusanus, yaitu motif “*nulla proportio*” dan “*complicatio-explicatio*”, mereka interpretasikan sebagai masing-masing “teisme” dan “panteisme”, tetapi mereka kurang menyadari bahwa kedua konsep yang dianggap inkompatibel ini, pada dasarnya merupakan skema keterangan yang sama sekali tidak mencukupi dan yang tak berdaya. Bagi Cusa, baik jarak tak terhingga antara Allah dan dunia, maupun kedekatannya yang tak terhingga pula merupakan kedua tiang mendasar dari filsafatnya, sebagaimana terdengar dalam judul karya Frans Maas “*Asing dan intim*” tentang pencarian Cusanus akan Allah. (Maas, 1993). Bagi Nicolaus tiada inkompatibilitas antara “tak terhingga jauhnya” dan “tak terhingga dekatnya”. Kedua-duanya berurat-akar dalam pandangan yang satu dan sama mengenai Allah sebagai kesatuan hal-hal yang bertentangan. Pandangan ini memungkinkan Cusa menghormati baik transendensi maupun imanensi Allah.

Pertama-tama transendensi Allah. Tak pernah Nicolaus melepaskan gagasan *nulla proportio*. Ia tetap berpegang teguh pada keyakinan bahwa antara Allah dan dunia tidak terdapat perbandingan seperti yang kita terima antara dua pengada. Baginya Allah bukanlah pengada, dan itulah sebabnya Allah tidak dapat menjadi obyek bagi daya tangkap kita. Allah tak terbandingkan dan oleh karena itu juga tak terpahami.³³ Karena hal-hal bertentangan [yang di dunia terbatas ini, di dunia pengada-pengada, terdapat dalam keadaan terbentang dan sebagai demikian dapat ditangkap oleh akal] tindih-menindih di dalam Allah, maka mengangalah jarak tak terhingga antara pengada-pengada yang masuk akal di satu pihak dengan Allah yang melampaui daya tangkap akal insani di lain pihak. Dilihat secara demikian, *coincidentia oppositorum* merupakan tembok yang padanya usaha akal manusia untuk memahami Allah, terbentur dan kandas. Yang terhingga dan yang takterhingga *distant per infinitum*.³⁴ Dari dirinya sendiri, manusia sama sekali tidak bisa memanjat (*scandere*) tembok ini, apalagi berhasil mengatasinya (*transcendere*).³⁵

³²*De ignota litteratura*, diterbitkan E. Vansteenberghe dalam seri: *Beiträge zur Geschichteder Philosophie des Mittelalters*, Bd 8, Heft 6, Münster 1910; bdk. Juga R. Haubst, *Studien zur Nikolaus von Kues und Johannes Wenck*, diterbitkan pula dalam seri tersebut, Bd. 38, Heft 1, Münster 1935.

³³*De visione Dei*, bab 13, dalam Gabriel, 1964-1967, III: 146.

³⁴*De docta ignorantia* II, bab 8, no. 140, dalam Wilpert 1970: 64.

³⁵Sebab Engkau [yaitu Tuhan] yang seakan-akan merupakan serentak segala-galanya dan tak sesuatu pun dari segala-galanya itu, berdiam di dalam tembok tinggi itulah

Akan tetapi –dan di sini imanensi Allah mulai tampak– apa yang meluputkan diri dari tiap-tiap *ascendere* dan *transcendere* oleh manusia dengan kekuatannya sendiri, sehingga bagi kita tak terhampiri, justru *dari dirinya sendiri* telah menyingkapkan diri bagi manusia. Allah yang tak terpahami dan tak terselami itu tak usah dicari dalam *Jenseitigkeit*-Nya³⁶, melainkan hadir sebagai demikian dalam penyingkapan diri sendiri itu.³⁷ Manifestasi diri ilahi dalam *Diesseitigkeit* keberadaan dunia ini suka diungkapkan Cusanus dengan gambaran alkitabiah tentang Kebijakanan ilahi yang, meskipun “tinggal di surga”, toh “berseru nyaring di jalan-jalan”.³⁸ Pengenalan manusia akan Allah dibebaskan dari negativitasnya oleh Allah sendiri, karena dalam ketaktherhinggaan-Nya yang positif itu Ia memberikan kesaksian tentang diri-Nya sendiri. Itulah sebabnya bagi Nicolaus ungkapan *docta ignorantia* sama sekali tidak mempunyai asosiasi skeptisisme. Keinsyafan bahwa bagi daya tangkap kita yang terbatas ini Allah terlalu besar untuk dapat “diketahui” sesuatu apa pun tentang-Nya, memenuhi Cusanus dengan sukacita yang lebih besar dari pada kegembiraan seorang ahli teologi karena apa yang “diketahuinya” mengenai Allah³⁹. Keinsafan tersebut juga merupakan syarat

yang tak satu daya pun **dengan kekuatannya sendiri** dapat memanjatnya” (*De visione dei*, bab 12, dalam Gabriel 1964-1967, III: 142).

³⁶Kata bahasa Jerman “*jenseits*”, yang secara harfiah berarti “di sebelah sana” dan dilawankan dengan “*diesseits*”, yakni “di sebelah sini” dipergunakan masing-masing untuk menunjukkan alam baka, hidup di akhirat, surga sebagai lawan dunia fana.

³⁷“Sebagaimana dapat-nya roh Aristoteles memanifestasikan diri dalam buku-bukunya (bukan dalam arti bahwa buku-buku ini memperlihatkan dapat-nya roh secara sempurna, walaupun buku yang satu lebih sempurna dari pada buku yang satu lagi) dan buku-buku ini tidak diterbitkan dengan tujuan lain daripada supaya roh memperlihatkan diri -, dan [sebagaimana] roh tidak dipaksa untuk menerbitkan buku-buku itu, sebab roh yang bebas dan berbudi luhur itu telah berkenan memanifestasikan diri – demikian pula Sang Dapat sendiri [yaitu Allah –nsd] memanifestasikan diri dalam segala sesuatu” (*De apice theoriae*, dalam Gabriel, 1964-1967, II: 380, prop. V).

³⁸Sambil memberikan reaksi terhadap hikmat sang *Orator* yang kebijaksanaan-nya berasal semata-mata dari bahan pustaka, dan sambil mempromosikan “nutrisi alamiah”, maka si *Idiota* berkata kepada sang *Orator*: “Akan tetapi kukatakan kepadamu, bahwa hikmat di luar berseru-seru di medan dan lapangan; dan yang diserukannya yaitu bahwa ia sendiri tinggal di surga” (*Idiota de sapientia I*, dalam Gabriel, 1964-1967, III: 422). Untuk referensi biblis, lih. Ams 1:20 (juga: Keb 9:17).

³⁹“Seperti lebih bergembiralah orang yang menemukan harta yang tak terbatas, tak terbilang, tak terpahami, dan tak terhabiskan, dari pada orang yang kiranya menemukan harta yang terbatas, terbilang, dan terpahami” (*De venatione sapientiae*, bab 12, no. 33 dalam Wilpert, 1970: 50; juga *De beryllo*, bab 30, dalam Gabriel, 1964-1967, III: 64).



untuk dapat mendengar “berseru-serunya Kebijaksanaan di jalan-jalan”. Sebab, barangsiapa menyadari ketidaktahuannya mengenai Kebenaran, tidak akan beranggapan bahwa apa yang telah diperolehnya itu sudah benar dan final. Sebaliknya ia akan meneruskan pencariannya, memperluas dan memperdalam pengenalannya, dan dengan demikian ia pun akan menyadari kuasa dan daya tarik besar dari kebenaran. Sebab, di dalam kebenaran itu “amat bersinar” (*valde lucet*) maha-kuasa, sang Dapat sendiri (artinya: Tuhan Allah). Bagi orang yang berpangkal pada *ignorantia*-nya mengenai Allah, semua kebenaran parsial yang ditemukannya dalam lintasan tahun-tahun pencariannya akan kebenaran itu menjadi “jalan-jalan” di mana Kebenaran absolut “berseru-seru”. Di dalam yang relatif itu Yang Absolut memperdengarkan suara-Nya, di dalam yang terbatas hadirilah Yang Takterbatas.⁴⁰

Allah sendirilah yang memberi diri-Nya dikenal

Hadirnya *Infinitum* dalam yang terbatas ini bagi Cusanus tidak berarti bahwa transendensi Allah ditiadakan melainkan justru diteguhkan. Justru karena Allah itu transenden, maka bila menghendaki agar dikenal oleh manusia, maka perlulah Ia memberi diri-Nya dikenal. Manusia, dari dirinya sendiri, tidak dapat mengarahkan diri, mengarahkan hati dan budinya kepada Allah.⁴¹ Segala *ascendere* dan *transcendere* yang bersifat *swa*-daya manusia itu ditolak Cusanus dengan sangat tegas, juga dan justru di mana orang tidak menantikannya, misalnya dalam karangan seperti *De quaerendo deum* (“Perihal mencari Allah”) (Bdk. Gabriel, 1964-1967, II: 592). Tuhan sendirilah yang,

⁴⁰Mengingat yang dibicarakan di sini ialah kehadiran yang *tersembunyi* (Yang Takterbatas menyatakan diri di dalam yang terbatas, Yang Tidak-lain di dalam yang lain), maka mula-mula Cusanus suka mempergunakan perumpamaan antik tentang burung hantu di siang yang terang benderang. Cahaya Allah yang tak terbatas itu menyilaukan kita, sehingga selama kita masih melihat sesuatu, pasti tidak berurusan dengan Allah melainkan dengan pengada-pengada yang terbatas. Bdk. *De docta ignorantia* I, bab 1, no. 4, Wilpert, 1970; juga *De visione dei*, bab 13, dalam Gabriel, 1964-1967, III: 146. Juga dalam *De posset* ditekankannya bahwa Allah, karena di dalam Dia hal-hal yang bertentangan itu tindih-menindih, hanya dapat ditemukan sebagai Yang Takterpahami “secara tidak mengetahui dan tidak mengerti di dalam bayang dan kegelapan atau tanpa mengenal” (Gabriel, 1964-1967, II: 336, 358). Akan tetapi di kemudian hari Cusanus tidak mau menaruh lagi tekanan yang begitu berat pada sisi “menyembunyikan” yang terdapat pada pemanifestasian-diri Allah, dan ia lebih menekankan segi yang menyingkapkan: “Pernah saya beranggapan bahwa Kebenaran itu sendiri dapat ditemukan dengan lebih baik dalam kegelapan. Besarlah potensi kebenaran, yang di dalamnya Sang Dapat itu sendiri amat bersinar, sebab Ia berseru-seru di medan dan lapangan...” (*De apice theoriae*, dalam Gabriel, 1964-1967, II: 366).

⁴¹Lih. *De dato patris luminum*, bab 1, dalam Gabriel, 1964-1967, II: 650-652.



melalui manifestasi diri-Nya, memungkinkan manusia untuk mengarahkan hatinya kepada Allah. Fakta bahwa *transcensus*, langkah menyeberang, itu secara prinsipil hanya dapat dilakukan oleh Allah saja, justru fakta inilah yang meneguhkan transendensi-Nya yang tak tercapai itu. Justru karena kuasa Allah yang tak terpahami itu tidak mengurung diri dalam *Jenseits* yang jauh, melainkan mewahyukan dan mengungkapkan diri dalam *Diesseits*, maka kuasa ilahi ini memberi kesaksian tentang tak terhampirinya itu. Perihal “melampaui benarnya segala hal yang dapat diketahui secara insani” (*transcensus veritatem....humaniter scibilium*) dan perihal “diangkatnya kepada kesederhanaan itulah di mana segala hal yang bertentangan itu berkoinidensi” (*elevatio ad illam simplicitatem ubi contradictoria coincidunt*) –tentang kedua hal ini dikatakan dalam deskripsi tentang pengalaman *disclosure* Cusanus bahwa– kedua-duanya telah terjadi “berkat pemberian dari atas” (*superno dono*) dan justru dalam corak pemberian terletak legitimitas *transcensus* dan *elevatio* itu. Allah tetap Sang Pemberi. Dengan kata lain, meskipun berseru-seru di jalan-jalan, Kebijaksanaan tinggal di surga. Dengan cara yang begitu Cusanus menghubungkan gagasan tentang jarak yang tak terbatas antara Allah dan dunia (*nulla proportio*) dengan gagasan tentang kedekatannya yang tak terbandingkan (*complicatio-explicatio*). Bagi Cusanus tidak ada incompatibilitas antara berdiamnya Allah *in altisimis* dan berseru-seru-Nya *in plateis*, antara transendensi-Nya yang terlepas dari segala sesuatu yang terbatas, dan pamanifestasian diri-Nya yang imanen. Kebersamaan transendensi dan imanensi yang tak terlepas itu adalah yang dilihatnya, dan keduanya selalu disebutnya bersamaan. Karena bagi kita, Allah tak tercapai, maka Ia hanya dipandang oleh kita karena Ia memberi diri-Nya dipandang.⁴² Sang Tak terpahami itu tidak dapat dipahami dengan cara lain kecuali dengan memperlihatkan diri.⁴³

Menurut pandangan Cusanus, selain oleh *fakta* wahyu, transendensi Allah masih terjamin pula oleh *cara* Allah memperlihatkan diri, yaitu dengan cara yang sekaligus menyingkapkan dan menyelubungi.⁴⁴ Allah memberi diri dikenal sebagai Sang Takterlihat dan membiarkan diri dipahami sebagai

⁴²“Tak seorang pun dapat menangkap-Mu kalau Engkau tidak memberi diri-Mu kepadanya” (*De visione Dei*, bab 7, dalam Gabriel, 1964-1967, III:120).

⁴³ *De quaerendo Deum*, bab 3, dalam Gabriel, 1964-1967, II: 592.

⁴⁴Dengan mewahyukan diri kepada kita dalam kitab penciptaan, maka hakekat Allah belum juga “kitab terbuka” bagi manusia. Tetaplah tak terpahami bagi manusia, bagaimana Sang Takterhingga dapat memanifestasikan diri di dalam hal-hal yang terhingga: *Neque potest intelligi quomodo Deus per craturas visibiles possit nobis manifestus fieri* (*De docta ignorantia* II, bab 2: 103).



Sang Tak terpahami.⁴⁵ Oleh karena itu *ignorantia*-lah satu-satunya hubungan pengetahuan manusia terhadap Allah. Tetapi Cusa berbicara tentang *docta ignorantia* untuk menjelaskan bahwa ia memaksudkan sebuah ketidaktahuan yang sudah mulai disadari oleh manusia –berkat pamanifestasian diri Allah–, tetapi dengan kata *docta* itu pun mau diungkapkannya bahwa segi negatif belaka dari pengetahuan kita akan Allah itu agak diatasi sedikit. Sebab, Sang Tak terselami menunjukkan tak terselami-Nya itu dengan memberi diri-Nya dikenal sebagai Dia yang mendasari segala sesuatu. Sang Tak terduga menyingkapkan ketakterdugaan-Nya sebagai Dia yang menduga semuanya dan oleh karena itu Ia sendiri tak terduga.⁴⁶

Coincidentia oppositorum yang dipandang dalam ketidaktahuan yang terpelajar itu dapat ditunjukkan dalam karya-karya Cusanus di segala tempat yang penting bagi keseluruhan filsafatnya, misalnya di bidang gnosiologis yaitu kemungkinan-kemungkinan dan batas-batas pengetahuan insani, dan di bidang teo-ontologis yaitu gambarannya tentang Allah, dunia dan manusia.⁴⁷



Daftar Rujukan

Sumber Utama

Cusanus, Nicolaus. 1433. *De Concordantia catholica* (Tentang keserasian katolik).

⁴⁵ Merenungkan Allah yang memanifestasikan diri di dalam makhluk ciptaan-Nya, Cusa memakai simbol cahaya dalam hubungannya dengan hal-hal yang kelihatan. Untuk itu dipunyainya dua alasan. Bukan hanya karena warna, apa yang terlihat dan hal melihat itu hilang segera dengan diambilnya cahaya, tetapi juga karena terangnya cahaya sebagaimana ada dalam dirinya sendiri itu melampaui daya lihat kita yang terbatas ini. Kita tidak melihat cahaya sebagaimana adanya dalam dirinya sendiri, melainkan hanya sebagaimana menyatakan diri dalam hal-hal yang terlihat itu. Cahaya sendiri “mengomplikasi” dan “mentransendensi” terangnya dan indahnya semua hal-hal yang terlihat itu, dan oleh karena itu sendiri tidak terlihat. Justru ketakterlihatan itu harus “dilihat” oleh kita (*De apice theoriae*, dalam Gabriel, 1964-1967, II: 370).

⁴⁶ Allah merupakan “*adaequatissima ratio et discretio et mensura omnium*” (*De non aliud*, bab 5, dalam Gabriel, 1964-1967, II: 460).

⁴⁷ Mengingat uraian lebih lanjut akan melampaui batas yang ditentukan oleh redaksi *Limen*, maka saya rencanakan ulasan lanjut itu untuk terbitan mendatang.



- Cusanus, Nicolaus. 1440. *De docta ignorantia*. (Ketidaktahuan yang terpelajar).
- . 1440. *De coniecturis* I-II (Pengertian / faham berupa dugaan).
- . 1445. *Dialogus de deo abscondito* (Dialog mengenai Allah yang tersembunyi).
- . 1445. *De quaerendo deum* (Hal mencari Allah),
- . 1445. *De filiatione dei* (Tentang Allah dan Anak Allah),
- . 1445. *De dato patris luminum* (Pemberian Bapa segala terang).
- . 1447. *Dialogus de genesi* (Dialog tentang kejadian).
- . 1449. *Apologia doctae ignorantiae* (Apologia ketidaktahuan terpelajar).
- . 1450. *Idiota de sapientia* I-II (Si awam tentang kebijaksanaan).
- . 1450. *Idiota de mente* (Si awam tentang roh).
- . 1450. *Idiota de staticis experimentis* (Si awam tentang eksperimen ilmu bintang).
- . 1453. *Complementum thelogium* (Pelengkap teologi).
- . 1453. *De visione dei* (Tentang penglihatan Allah).
- . 1453. *De pace fidei* (Tentang perdamaian iman).
- . 1458. *De beryllo* (Tentang berimul).
- . 1459. *De principio* (Tentang asal-usul).
- . 1459. *De aequalitate* (Tentang kesamaan).
- . 1460. *Triologus de possest* (Triolog tentang dapat-ada).
- . 1462. *Directio speculantis seu de non aliud* (Arah si peneliti atau tentang yang tak lain).
- . 1463. *De venatione sapientiae* (Memburu kebijaksanaan).
- . 1463. *De ludo globi* (Tentang permainan globe).
- . 1463-1464. *Compendium* (Rangkuman).
- . 1464. *De apice theoriae* (Tentang puncak kontemplasi).

Dalam artikel di atas ini, untuk kebanyakan karya Cusanus dipakai edisi:

- L. Gabriel. 1964-1967. *Studien und Jubiläumsausgabe der philosophisch - theologischen Schriften des Nikolaus von Kues*, diterjemahkan dan dikomentari oleh D. dan W. Dupré, Wien. (tiga jilid). Hamburg.

Hanya untuk beberapa karya dipakai pula:

Wilpert. P 1952, 1964. 1967-1970. *Vom Nichtanderen, Die Jagd nach Weisheit, Die belehrte Unwissenheit*. I dan II, Seri: Philosophische Bibliothek, masing-masing Bd. 232, 263, 264, Hamburg.

Kallen, G. 1939 dan 1941/1959. *De concordantia catholica*. Leipzig/ Hamburg.

Sumber Rujukan

Biser. 1966. E., “Nikolaus von Kues als Denker der unendlichen Einheit“, dlm: *Theologischer Quartalschrift* 146.

Heidt A.M. & A. Van de Wal, “Constantinopel, Patriarchaat 1968. dalam *Catholica jilid 1 – Informatiebron voor het katholieke leven*, Stichting Catholica: Hilversum.

Hoffmann, E. 1947. *Nikolaus von Kues – Zwei Vorträge*, Heidelberg.

Lübke, A. 1968. *Nikolaus von Kues. Kirchenfürst zwischen Mittelalter und Neuzeit*, München.

Luijpen, W. 1971. *God! Goddank! Godverd...! Het roepen van de naam God*, Brugge-Utrecht.

Maas, F. 1993. *Vreemd en intiem. Nicolass van Cusa op zoek naar de verborgen God*, Zoetermeer.

Ramsey, I.T. 1969. “Some Further Reflections on Freedom and Immortality”, dalam: *The Hibbert Journal* 59 (1960-1961) 350, dikutip oleh W.A. de Pater, “Wonder en Wetenschap: een taalanalytische benadering”, dlm: *Tijdschrift voor Theologie* 9.

Rupp, E. Gordon. 1980. “Christian Doctrine from 1350 to the Eve of the Reformation”, dlm: H. Cunliffe-Jones with Benjamin Drewery [eds.], *A History of Christian Doctrine*, T & T Clark: Edinburgh.

Vansteenbergh, E. 1963. *Le Cardinal Nicolas de Cues (1401-1464), L'action – la pensée*, Frankfurt/M.

Weiler, A.G. 1964. *Nicolaas van Cues en de oecumenische problematiek vóór de Reformatie*. Den Bosch.

