

## Telaah Buku



Judul: Membongkar Derita, Teodice: Sebuah Kegelisahan Filsafat dan Teologi  
Penulis: Paul Budi Kleden, SVD  
Penerbit: Ledalero – Maumere  
Tahun: 2006  
Halaman: xiv + 349

## Pengantar

Pergulatan manusia dengan penderitaan seolah tiada habisnya. Salah satu narasi dalam Kitab Suci sejak Kejadian hingga Wahyu adalah pergulatan manusia dengan penderitaan. Sebagaimana dari kitab pertama hingga terakhir manusia bergulat dengan derita, demikian juga dengan situasi keseharian umat manusia. Penderitaan dialami manusia baik secara komunal maupun personal. Peristiwa *holocaust* yang dilakukan Nazi, pembantaian etnis Kurdi, tindakan diskriminasi rasial terhadap kalangan tertentu, tragedi 1965, bencana alam, kecelakaan kendaraan umum, pandemi covid 19 dan sebagainya merupakan contoh derita yang dialami secara komunal. Di ranah personal, pengalaman-pengalaman menyakitkan, keburukan, keterpurukan dapat dialami setiap orang.

Saat manusia berhadapan dengan situasi itu, ada beraneka pertanyaan manusia kepada diri sendiri, lingkungannya, dan Tuhan. Kaum beragama yang mengimani Tuhan sebagai pencipta semesta, Yang Mahakuasa dan Mahabaik bertanya, "Tuhan, di mana Engkau saat kami mengalami derita? Apakah Engkau mengetahui yang terjadi denganku, Tuhan? Mengapa Engkau diam Tuhan?" Jeritan para korban nyaring terdengar. Jeritan itu kadang didengarkan, namun kadang dibungkam. Pembungkaman dilakukan karena jeritan itu membuat risih, menghilangkan kenyamanan.

Pertanyaan kaum beragama yang mempertanyakan Tuhan dan kuasa-Nya di tengah derita manusia itulah yang melatarbelakangi diskursus teodisce (Vincensius Damar, 2016, hal. 11). Tentang apakah teodice itu, Paul Budi Kleden, SVD<sup>1</sup> mengulas secara mendalam dari kajian filsafat dan teologi.

Melalui buku "Membongkar Derita, Teodice: Sebuah Kegelisahan Filsafat dan Teologi", Paulus Budi Kleden, SVD mengajak kita membongkar derita dari berbagai konsep. Bagaimana penderitaan dirasakan, dialami, dan ditanggapi, sangat tergantung pada konsep yang dimiliki tentang penderitaan. Tujuan dari pembongkaran itu adalah agar suara protes dari penderitaan dapat lebih tajam didengar dan diperdengarkan. "Markibong", Mari Kita Bongkar (meminjam kamus Deni Siregar).

---

<sup>1</sup> Paulus Budi Kleden, SVD saat ini adalah superior jenderal atau pemimpin umum Serikat Sabda Allah/Societas Verbi Divini (SVD) di seluruh dunia. Lahir pada 16 November 1965 di Waibalun-Larantuka, Flores Timur. Pendidikan formalnya dimulai dari SDK Waibalun, lalu ke Seminari Menengah San Dominggo, Hokeng, di dekat kota Larantuka. Ia bergabung dengan SVD tahun 1985, lalu menyelesaikan studi filsafat di Sekolah Tinggi Filsafat Katolik (STFK) Ledalero. Studi teologi kemudian ditempuhnya di Austria dan kemudian ditahbiskan menjadi imam di negara tersebut pada 15 Mei 1993. Selama tiga tahun pasca tahbis, ia bekerja di Swiss sebagai pastor kapelan di dua paroki, di Steinhausen dan kemudian di Auw. Pada 1996-2000, ia menjalani studi doktoral bidang teologi sistematik di Albert Ludwig's University, Freiburg, Jerman. Pulang studi, ia mengabdikan di alma maternya STFK Ledalero dan mengampu sejumlah mata kuliah di program sarjana, termasuk eklesiologi, teodicea dan postmodernisme, juga teologi politik di program magister (<https://www.smksyuradikara.sch.id/kabar-syuradikara/pastor-paul-budi-kleden-svd-pemimpin-baru-svd-sejagat.html>)

## Pendahuluan

Mengapa berbicara tentang penderitaan? Berangkat dari refleksi, Budi Kleden menyebut bahwa penderitaan menghadapkan kita pada kebuntuan dan menguak kekosongan ilmiah kita. Selanjutnya, bukan hal mustahil di tengah kekosongan itu, kita mengelakkan diri dari segala sesuatu yang menuntut kita berbicara tentang penderitaan (hal. 4)<sup>2</sup>. Dalam refleksi atas realitas itu, pembongkaran terhadap makna penderitaan dilakukan dari perspektif filosofis dan teologis dengan alasan bahwa persoalan penderitaan menyentuh rasio dan iman manusia (hal. 6-7). Pertanyaan-pertanyaan yang seharusnya mempertemukan agama-agama dan pemikiran filosofis adalah pertanyaan-pertanyaan tentang penderitaan, atau pada umumnya pertanyaan tentang keburukan (*malum*) dan pertanyaan klasik dari mana keburukan (*unde malum*). Refleksi yang berbicara tentang masalah ini dikenal dengan *Teodice*. Mengapa bicara *malum*? Pada dasarnya pengalaman keburukanlah yang melahirkan pertanyaan tentang asal dan tujuan manusia (hal.8). Pertanyaan tentang keburukan tidak hanya menyibukkan para teolog, namun juga para filsuf. Di hadapan penderitaan, dunia tidak lagi demikian mudah dipilah menjadi hitam dan putih. Dogma-dogma agama mesti dipikir ulang, kebenaran-kebenaran filosofis yang sudah menjadi ideologi harus dipertanyakan lagi (hal. 13).

Untuk membongkar apa derita itu, terdapat beberapa istilah yang akan digunakan dalam buku ini. Istilah-istilah itu antara lain: *Teodice* dalam pengertian dari Gottfried Leibniz (*theos*: Allah; *dike*: keadilan atau pembenaran atau pembelaan dalam suatu proses pengadilan). *Teodice* diterjemahkan: hal membela Allah karena ada fenomena keburukan dunia. Istilah kedua adalah *malum*. *Malum* terkait dengan *teodice* dan diterjemahkan sebagai keburukan. Agustinus menerjemahkan *malum* secara umum sebagai keadaan yang membuat orang merasa dirugikan. Kebalikan dari *malum* adalah *bonum* (kebaikan sesuai yang dicita-citakan). Istilah ketiga adalah penderitaan. Penderitaan merupakan apa yang dialami oleh subyek karena adanya *malum*. Penderitaan bisa terjadi sebagai akibat di luar “kuasa” seseorang atau akibat kesalahan seseorang. Istilah keempat: teologi dan kelima, istilah filsafat (hal. 14-21).

## Bagian Pertama

Bagian ini diawali dengan pertanyaan: mungkinkah berbicara tentang penderitaan? Pertanyaan ini muncul karena ketika hendak berbicara penceritaan pada forum rasio sebagai sebuah upaya pengomunikasian gagasan tentang penderitaan, kita membutuhkan pula bentuk ingatan kolektif penderitaan itu sendiri. Bentuk ingatan ini dapat mencegah hilangnya penderitaan dan para korban dari ingatan kolektif (hal. 23). Karya seni menjadi bentuk yang paling sanggup mengungkapkan ingatan kolektif akan penderitaan sebab karya seni menekankan pada orisinalitas. Pada bab satu bagian pertama ini, Budi Kleden menunjukkan bahwa kesenian menjadi gudang arsip paling bertahan bagi penderitaan. Lagu, tugu peringatan yang memiliki aspek *ars*, seni, film dan sastra menjadi bentuk pengisahan dan pentradisian paling bertahan dari pengalaman akan penderitaan. Di halaman 25-30 terdapat contoh-contoh tentang berbagai karya seni sebagai pengingat penderitaan. Bentuk-bentuk penuturan penderitaan di dalam karya seni lebih mengendap ke dalam ingatan masyarakat. Karena itu, di Indonesia, pemerintah Orde Baru membatasi ruang gerak kesenian (contoh pembungkaman pada Pramodya Ananta Toer) karena melalui seni mereka mengkritik pemerintah. Beberapa rezim melakukan pembungkaman para seniman yang menyuarakan suara para korban pembangunan melalui penciptaan buku sejarah versi rezim sebagai upaya memanipulasi data penderitaan para korban (hal. 32-35).

Bab dua, bagian pertama Paulus Budi Kleden membongkar tentang kenangan akan penderitaan: antara persoalan bahasa dan keengganan mengingat. Wiesengrund Adorno seorang filsuf berkebangsaan Jerman-Yahudi menuliskan bahwa penderitaan yang dialami di kamp-kamp konsentrasi sudah melampaui dimensi kesanggupan berbahasa, juga berbahasa melalui karya seni. Ia melihat bahwa bahasa sudah menjadi ungkapan penguasaan manusia

---

<sup>2</sup> Dalam konteks bangsa Indonesia, pembicaraan tentang penderitaan korban pembantaian 1965 sengaja dibungkam karena ketidaknyamanan dan kepentingan politik yang tidak mau disentuh oleh para korban ketidakadilan.

atas dunia dan atas orang lain, termasuk dalam bahasa seni. Ia menyebut hal itu sebagai totaliter. Totaliterisme sebuah masyarakat terungkap dalam legitimasi yang diberikannya kepada usaha untuk menjadikan sebuah penderitaan sebagai bahan hiburan, atau malah tertawaan, sebuah dagelan. Ini adalah kebiadaban. Para korban sudah dibendakan oleh rezim penindas, kini ditampilkan sebagai benda untuk dinikmati peminat kesenian (hal. 37-38). Bahasa sangat mungkin menjadi instrumen yang terus menerus mengingatkan orang akan penderitaan yang telah lewat itu. Bahasa menjadi identitas dengan ingatan akan kekerasan (hal. 41). Gagasan Adorno sebagaimana yang sudah kita bahas sebelumnya luruh setelah ia berjumpa dengan gagasan Sigmud Freud. Melalui psikoanalisisnya telah dibuktikan bahwa penyembuhan beban psikologis itu hanya mungkin kalau orang bersedia mengingatnya kembali. Setelah ia membaca sejumlah puisi karangan penyair Yahudi yang pernah mendekam di kamp-kamp konsentrasi, akhirnya Adorno mengungkapkan jika penderitaan yang berkepanjangan mempunyai hak untuk diungkapkan sebagaimana orang dirajam berhak untuk berteriak. Penderitaan membutuhkan pembahasannya agar para korban tidak dilupakan (hal. 45-46). Dilema yang dihadapi dalam usaha untuk membahasakan penderitaan adalah antara keengganan untuk mengingat dan diingatkan pada sebuah peristiwa penderitaan, berhadapan dengan tuntutan untuk mengingat sebagai sebuah bentuk tanggungjawab terhadap para korban, serta kesanggupan bahasa untuk mengungkapkan penderitaan.

Persoalan kesanggupan berbahasa itu ada dalam proses *hermenutika* (hal. 48). Tokoh-tokoh hermeneutika seperti Wittgenstein dan Gadamer membantu mendalami makna kesanggupan berbahasa. Dari Wittgenstein terdapat pemahaman hakiki antara bahasa dan pengalaman akan melahirkan pertanyaan: apakah sesuatu yang tak sanggup kuungkapkan dalam bahasa secara niscaya bukan merupakan sesuatu yang nyata dan bukan suatu pengalaman? Kalau penderitaan tak sanggup kuungkapkan dalam bahasa, apakah itu berarti bahwa penderitaanku adalah sebuah penderitaan semu, tidak nyata? Ketika bahasa menjadi terlalu dominan, dia menjadi tameng perlindungan bagi manusia untuk menyembunyikan diri dari kewajiban dan tanggungjawabnya sebagai subjek. Kungkungan yang sedemikian kuat di dalam cengkeraman bahasa terungkap dalam hermeneutika filosofis Hans Georg Gadamer. Ia menunjukkan bahwa peran interpretasi/ penafsiran selalu menyertai setiap pemahaman. Memahami sesuatu berarti menafsirkannya. Dalam setiap subjek selalu ada objek. Apa yang sudah kita ketahui dari tradisi kita menentukan pendekatan kita terhadap sebuah subjek (hal. 58-59). Horizon awali itu adalah bagian dari kesadaran kita, maka di dalam setiap pemahaman terkandung kemungkinan pemahaman kita sendiri. Memahami adalah menafsir dan penafsiran terjadi melalui pembentukan pengertian-pengertian. Dengannya kita mengungkapkan sesuatu secara lain. Memahami adalah proses dialogis, saling berbicara antara dua horizon yang mana bahasa menjalankan peran sebagai mediator. Objek pengalaman dan pemahaman maupun pengartiannya terjadi dalam proses berbahasa, maka pemahaman atau pengalaman adalah proses bahasa. Tidak ada pengalaman tanpa bahasa (hal. 65-66). Dari hermeneutika Gadamer terdapat dua pokok yang membahas penderitaan: penderitaan sebagai pengalaman negatif dan kebebasan serta tanggungjawab subjek dalam berbahasa. Penderitaan sebagai pengalaman negatif membuka peluang bagi subjek untuk mengenal prasangka-prasangkanya sendiri. Keasingan, kelainan, ketakterangkaian pengalaman awal akan membantu subjek untuk mengangkat prasangka awal itu ke taraf refleksi. Di hadapan pengalaman penderitaan dan para penderita akan tersingkap nilai-nilai yang secara tidak sadar menata bangunan pemikiran dan sikap seseorang. Sebaliknya, tidak munculnya penderitaan sebagai sebuah pertanyaan yang menggugat pemikiran sendiri mencerminkan sebuah taraf proses pembiasaan pada penderitaan. Dalam kehidupan seseorang, harapan kebahagiaan selalu ada. Namun bila yang terjadi adalah penderitaan, ketidakbahagiaan, ketidakadilan, pengalaman itu menantang seseorang untuk berefleksi secara mendalam. Orang yang mempunyai horizon seperti ini tidak akan menerima begitu saja penderitaan dan ketidakadilan yang terjadi. Jika yang ditanamkan kepada manusia adalah sikap menerima terhadap penderitaan sebagai nasib atau sebagai akibat dosa, maka pengalaman penderitaan itu tidak akan lagi menimbulkan pertanyaan menggugat. Pada latar

horizon seperti ini, menjadikan penderitaan sebagai basis sebuah telaah filosofis atau teologis yang menantang, dinilai sebagai pemberontakan dan dosa (hal 67-69).

Jurgen Habermas, yang dikenal dalam hal bahasa dan kritik ideologi mengkritik ciri ontologis dari hermeneutika Gadamer karena dinilainya menghalangi hermeneutika untuk menjalankan peran kritik sosial. Menurutnya hermeneutika Gadamer terikat pada tradisi dan tradisi itu mutlak, mengikat. Habermas mengatakan bahwa manusia mempunyai kemampuan untuk membebaskan diri dari tradisi melalui refleksi. Daya refleksi mampu menemukan relasi kausalitas yang menghubungkan berbagai pengalaman (hal. 72-73). Karena itu, ia mengingatkan bahwa tradisi merupakan bagian dari sistem-sistem objektif sebuah proses sosial. Proses sosial ditentukan oleh berbagai kepentingan, seperti kekuasaan, sistem kerja serta pandangan terhadap gender. Di sini, bahasa bisa memiliki peran represif, namun juga memiliki peran untuk terapeutis (hal. 77-79). Terkait dengan bahasa dan penderitaan, penderitaan, terdapat hal yang kerap tidak disadari yaitu: bisa saja ada penderitaan yang tidak diungkap melalui bahasa dan tidak dapat dikomunikasikan karena hal-hal tertentu. Penderitaan yang tidak terungkap dalam keluhan dan jeritan yang jelas terungkap dalam gerak patologis (di sini Habermas menggunakan teori psikoanalisa). Mengangkat penderitaan yang berada di dalam alam bawah sadar ke tingkat kesadaran melalui bahasa berarti mendayakan. Membahasakan penderitaan di dalam sebuah masyarakat dapat merupakan awal dari pembebasan masyarakat tersebut (hal. 80-81).

Setelah mengulas secara mendalam bagian ini, Budi Kleden menjawab pertanyaan: mungkinkah berbicara tentang penderitaan? Ia menyimpulkan demikian: berhadapan dengan penderitaan, kita mesti hati-hati dalam menggunakan bahasa. Gunakanlah bahasa yang melontarkan pertanyaan, menyatakan kesediaan untuk bergumul mencari jawab bersama. Pengungkapan dalam bentuk pertanyaan mesti sungguh menjadi pengungkapan yang jujur dari pergumulan yang dialami untuk mencari makna penderitaan. Untuk dapat melontarkan pertanyaan berkenaan dengan penderitaan, orang mesti terlebih dahulu dibentur oleh penderitaan itu sendiri dan berefleksi atasnya. *Malum*, atau penderitaan dapat terjadi pula akibat struktur yang menindas (*malum structural*). Pembicaraan penderitaan dengan tujuan emansipatoris senantiasa terarah pada praktik pembebasan. Kenyataan adanya pemyangungan penderitaan oleh ideologi menunjukkan bahwa tidak semua penderitaan menyebabkan pertanyaan radikal tentang Allah dan dunia. Sebab itu perlu disebutkan persyaratan filosofis dan teologis bagi permulaan dengan konsep tentang Allah bertolak dari pengalaman adanya penderitaan (teodice). Di sini, Budi Kleden membagi teodice dalam tiga syarat, yaitu: *pertama*, teodice mengandaikan adanya pandangan tentang Allah yang mahabaik, mahakuasa, mahaesa. Dalam teodice, kita bergumul dengan pertanyaan tentang bagaimana merangkaikan penderitaan dengan ide dan iman tentang kehakauasaan, kemahabaikan, kemahaesaan Allah. *Kedua*, pemahaman tentang nilai tinggi manusia di hadapan Allah. Keluhuran martabat manusia tidak boleh dipermainkan oleh siapapun, bahkan oleh Allah sekalipun. *Ketiga*, keyakinan bahwa rasio manusia merupakan sebuah instansi yang dibenarkan untuk mengadili Allah dan manusia. Dalam keterbatasannya rasio masih menemukan dasar yang dapat dipakai untuk mempertimbangkan tindakan Allah dan menilai sikap manusia. Manusia tidak dilarang berpikir mengenai penderitaannya dan merangkai pengalaman ini dengan imannya akan Allah (hal. 82-86). Berangkat dari sini, kita akan memasuki pembahasan tentang teodice.

## **Bagian Kedua**

Budi Kleden mengajak kita membongkar beberapa kerangka teodice yang pernah muncul dan diperdebatkan dalam sejarah perkembangan pemikiran manusia (khususnya dari Barat). Kerangka pemikiran teodice ini dibagi dalam kerangka pemikiran harmoni (Penderitaan sebagai kekurangan dari apa yang baik, *privatio boni*) dan tentang dosa asal.

Bab satu, bagian kedua membongkar penderitaan dalam kerangka keharmonisan. Keharmonisan adalah salah satu gagasan penting baik di dalam agama maupun filsafat. Di sini, akan dibicarakan konsep dari Agustinus, Leibniz dan Hegel, Teilhard de Chardin serta Pandangan Hinduisme dan Budhisme. Setelah itu kritik dari Voltaire dan Destoyevsky

terhadap keharmonisan. Gagasan-gagasan mereka terkait dengan penderitaan tidak dapat dilepaskan dari permenungan atas pengalamam mereka.

Gagasan keharmonisan Agustinus berkaitan erat dengan antusiasme iman seorang yang bertobat. Bagi Agustinus muda, penderitaan dan bencana mesti terjadi demi suatu tujuan mulia, yakni untuk pertobatan manusia. Melalui pertobannya, manusia kembali mendapatkan diri dalam keharmonisan ilahi. Meski demikian, penderitaan tidak terjadi atas keputusan Allah. Baru ketika sudah ada keburukan, Allah memasukkan-Nya ke dalam tatanan-Nya. Allah mempunyai kuasa memulihkan penyimpangan dan menjadikan sarana pembelajaran bagi manusia (hal. 92-93). Di masa tuanya, pandangan Agustinus mulai bergeser. Kematian, pengalaman kehilangan pada umumnya dan penderitaan dilihat sebagai hukum alam. Ini bukan lagi sesuatu yang terjadi di luar dugaan dan rencana. Rencana Allah, yakni peraturan yang lebih besar, tidak dilihat sebagai daya yang sanggup mengangkat kejadian yang tidak direncanakan ke dalam sebuah keteraturan yang lebih besar (hal. 90-93).

Gottfried Wilhem Leibniz menyebut hakikat Allah adalah kebaikan. Penderitaan yang merupakan bagian dari dunia bukanlah ciptaan Allah. Allah hanya membiarkan ketidakadilan moral terjadi, yang berakibat pada penderitaan. Ketidakadilan moral lahir dari penyalahgunaan kebebasan manusia. Menurutnya, penderitaan adalah bagian dari kehidupan kita sebagai makhluk fana. Hanya Allah yang bebas dari predikat penderitaan. Penderitaan adalah bagian dari pengalaman yang membuat dunia menjadi yang terbaik dari yang mungkin diciptakan. Budi Kleden meninjau pandangan Leibniz dan menyebut bahwa teodice Leibniz bersifat teleologis. Pandangannya memberi hiburan bagi para korban. Namun perlu diwaspadai supaya pendapatnya tidak digunakan untuk membenarkan praktik yang sering terjadi yaitu meminta korban diam demi tujuan tertentu (hal. 101-107).

Berangkat dari keyakinannya bahwa sejarah adalah tempat perwujudan Roh melalui dialektika tesis-antitesis-sintesis, Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) menyimpulkan bahwa sejarah dunia merupakan teodice, tempat pembenaran Allah. Allah dibenarkan berkenan dengan penderitaan, sebab sejarah membuktikan bahwa adanya penderitaan itu selalu mempunyai fungsi untuk sebuah perkembangan esok. Hal yang perlu dikritisi dari Hegel adalah pernyataannya bahwa demi pahala, penderitaan dibenarkan, sebab dengan negativitaslah sejarah dunia dibentuk. Pandangan ini dinilai sebagai konsep yang terlalu meremehkan pengalaman penderitaan konkret. Ia meredam daya kritis massa yang menderita, karena telah mengarahkan pandangannya pada penguasa sebagai personifikasi Roh Absolut (hal. 108-122).

Pierre Theilhard De Chardin (1881-1955) menyebut penderitaan pada alur evolusi dunia. Sejarah dunia adalah sejarah Allah. Persoalan penderitaan ada dalam kerangka evolusionistis. Kerangka pemikiran ini lahir dari dorongan mencari titik temu antara iman dan gagasan tentang Allah dengan pengalaman penderitaan dan kesadaran akan dosa. Penderitaan adalah efek samping dari sebuah univesum yang sedang berevolusi menuju keharmonisan pada titik omega. Budi Kleden memberikan catatan bahwa gagasan penderitaan De Chardin ini terlalu tak berdaya membongkar sebab-sebab penderitaan. Dia terlalu cepat berdamai dengan penderitaan, karena itu, dia akan gampang dipakai sebagai opium untuk rakyat (hal. 122-128).

Penderitaan dalam tataran harmoni, selain dipahami dari para pemikir di atas juga ada dalam agama Asia seperti Hindu dan Budha. Hinduisme tidak mengenal Allah sebagai Sang Pembebas. Hinduisme menunjukkan adanya keyakinan sebuah hukum yang dipatuhi oleh Allah atau para dewa. Ada rasionalitas yang mengatur seluruh univesum, termasuk Allah dan para dewa. Konsekwensinya, Allah atau para dewa dibebaskan dari tanggungjawab terhadap penderitaan manusia sebab penderitaan adalah buah karma manusia (hal. 128-131). Budhisme sangat erat dengan pemahaman penderitaan. Ada tiga jenis penderitaan yang dikenal dalam agama ini. *Pertama*, penderitaan terkait dengan proses hidup (kelahiran, sakit, usia tua, kematian). *Kedua*, penderitaan yang muncul sebagai akibat dari kesadaran akan distansi antara apa yang diinginkan dan apa yang didapat. *Ketiga*, penderitaan muncul sebagai akibat dari kondisi-kondisi kemanusiaan seperti emosi yang tidak terkendali. Semua penderitaan lahir dari nafsu dan kehendak. Kehendak lahir dari ketidaktahuan. Orang yang memperoleh pengetahuan akan mendapat nirwana, yang secara harfiah berarti keadaan

damai sempurna, yang tidak dapat dikatakan oleh kalimat apapun (hal. 128-134).

Kritik atas pandangan keharmonisan datang dari Voltaire dan Dostoyevsky. Voltaire pada awalnya sangat optimis dengan pemahaman keharmonisan. Akibat bencana gempa yang terjadi di Lisabon pada 1 November 1775 membuat Voltaire menyebut bahwa *malum* itu tidak dapat dikategorikan sebagai dosa manusia (dalam hal ini gempa beda dengan bencana banjir). Di tengah derita yang dihadapi manusia, Voltaire mengajak untuk menghindarkan berpikir tentang keharmonisan universum sebab lebih baik bertindak mengatasi penderitaan (hal. 135-138). Dostoyevsky (1821-1888) adalah sastrawan klasik Rusia yang banyak menggumuli tema kejahatan dan iman akan Allah. Dengan memperhatikan para korban, Dostoyevsky menolak konsep perdamaian dalam keharmonisan karena dianggap bertentangan dengan cita rasa keadilan. Korban tidak boleh dilupakan. Jika antara pelaku dan korban tidak ada upaya perdamaian, akibatnya adalah penegasan kesia-siaan penderitaan secara abadi. Allah adalah pendamai yang selalu mengingat pada para korban (hal. 139-145).

Bab dua di bagian kedua membongkar penderitaan dalam kerangka teori *Privatio Boni*, *malum* sebagai kekurangan dari kebaikan. Pembedahan tentang hal itu didasarkan pada pandangan Agustinus, Meister Eckhart. Kritik terhadap *Privatio Boni* berasal dari Arthur Schopenhauer dan Georg Bucher.

Agustinus mendefinisikan *malum est privatio boni*, keburukan adalah kekurangan dari kebaikan. Ia dialami karena dan sejauh ada sesuatu yang positif, yang dikehendaki. *Malum* hakikatnya tidak mempunyai adanya sendiri. Dari gagasan ini, Agustinus menjelaskan dalam peristiwa *malum metaphysicum* dan *malum physicum*, Allah mampu mengubah yang buruk jadi baik. Sementara pada *malum morale*, Agustinus menjelaskannya dalam pemaparan tentang dosa asal. Budi Kleden menanggapi pandangan Agustinus secara kritis demikian: teori *privatio boni* tidak memberi penjelasan tentang asal keburukan. Dengan menunjukkan negativitas *malum* sebagai sebuah dasar untuk nihilitasnya, Agustinus hendak membela Allah Pencipta. Landasan yang digunakan adalah Kejadian 1:31, "Allah melihat ciptaan-Nya sungguh amat baik". Pertanyaan kritis untuk Agustinus adalah: apakah kita tidak meremehkan keburukan dan akibat-akibatnya, apabila kita mengatakan bahwa keburukan itu pada dasarnya tidak ada? Apakah bukan sebuah ungkapan yang merendahkan penderita, apabila penderitaan mereka dianggap tidak ada dan hanya dianggap sebagai sebuah kekurangan? (hal. 149-153).

Meister Eckhart (1260-1328) adalah seorang rahib Dominikan dari Jerman yang mendapat *inkuisisi* dari uskupnya pada tahun 1326 hingga meninggalnya. Sebagai seorang mistikus, Eckhart berpandangan bahwa setiap orang harus mengenal Allah. Ia adalah pengada yang sempurna, yang lain berpartisipasi dengan Pengada yang sempurna itu. Karena Allah adalah yang sempurna dan kebaikan, maka keburukan yang ada dalam ciptaan dipandang sebagai akibat pemisahan jiwa manusia dari Pencipta. Semakin jauh sebuah ciptaan, semakin sedikit partisipasinya pada "ada yang ilahi", dan dengan demikian ia semakin terarah pada ketiadaan, nihilitas. Eckhart menemukan kebaikan di dalam setiap penderitaan yang dialaminya. Pengenalan keburukan itu sendiri sudah mengandaikan bahwa orang memiliki unsur positif dalam dirinya. Penderitaan artinya manusia jauh dari Allah. Penderitaan adalah dosa. Pertanyaan kritis atas hal ini adalah bagaimana dengan orang yang harus menderita bukan sebagai akibat dosanya sendiri, namun akibat kejahatan, kekejaman orang lain?

Kritik atas *privatio boni* dinyatakan oleh Arthur Schopenhauer dan Georg Buchner. Schopenhauer (1788-1860) melihat penderitaan sebagai realitas manusia dan kehidupan sebagai sebuah penderitaan. Mengapa? Karena kehendak itu bebas, sementara pemenuhan kehendak itu terbatas adanya. Kekurangan adalah sumber penderitaan manusia. Mereka yang tidak memiliki kekurangan akan mengalami penderitaan lain yaitu kebosanan. Jalan keluar mengatasi penderitaan bukanlah pengetahuan melainkan kesenian. Kesenian adalah permenungan tentang sesuatu terlepas dari relasi dan terpisah dari penentuan kehendak. Selain kesenian, ia melihat bahwa tindakan etis sebagai jalan keluar lain dari penentuan kehendak yang mendatangkan penderitaan. Dengan jalan itu, Schopenhauer secara tidak langsung mengkritik konsep teodice yang melihat keburukan sebagai kekurangan dari kebaikan. Kebaikan merupakan *privatio mali*, kekurangan dari keburukan.

Georg Buchner menolak konsep yang meremehkan penderitaan seperti dalam gagasan *privatio boni*. Menurutnya, penderitaan itu terlalu serius, sehingga tidak dapat dilihat sebagai kekurangan dari kebaikan. Keburukan malah menjadi alasan paling kuat untuk mendasarkan sebuah ateisme. Keburukan merupakan kenyataan yang memenuhi gerak alam dan jalannya sejarah. Semua itu menjadi alasan untuk tidak menerima lagi Tuhan sebagai pencipta. Manusia tidak berdaya di tengah kekuasaan sejarah yang selalu meminta manusia sebagai korban-korban tak bersalah. Pandangan ini melahirkan pertanyaan: apakah Buchner mengajarkan pesimisme dalam fatalisme? Pernyataan Buchner ini akan menjadi pembahasan selanjutnya (hal. 158-169).

Bab tiga bagian kedua mengajak kita membongkar penderitaan dalam kerangka teori Dosa Asal. Di bagian ini, kita akan berbicara tentang *gnostisisme* yang menempatkan kejatuhan awal dalam Allah, gagasan Agustinus tentang dosa asal dan pandangan kritis Albert Camus.

*Gnostisisme* berangkat dari pemikiran Tertullianus (150-220). Ia menyatakan *unde mallum* adalah akar dan pusat dari *gnostisisme* yang berbicara tentang kejatuhan Allah atau satu prinsip ilahi. *Unde mallum* berpendapat bahwa keburukan muncul karena Allah atau sebagian dari Allah yang jatuh dalam kegelapan. Kejatuhan manusia ke dalam dosa bukan karena kebebasannya sendiri, melainkan karena dia dilibatkan ke dalamnya oleh prinsip-prinsip dasar dunia yang bertentangan. Dosa adalah ketahuhan Allah. Dengan ini, manusia dibebaskan dari persoalan penderitaan dengan membenankan pada Allah tanggungjawab seluruhnya. Pandangan ini didasarkan pada gagasan bahwa dosa manusia saja tidak cukup untuk menjelaskan *malum* dari seluruh universum.

Agustinus menanggapi gagasan tentang kejatuhan Allah dengan menegaskan bahwa *malum* berasal dari kejatuhan manusia. Kejatuhan manusia membuat *malum* yang demikian universal. Gagasan itu berangkat dari teks Kejadian 3 dan Roma 5:12. Awal dosa adalah penyalahgunaan kebebasan oleh manusia. Di dalam Adam, kebebasan manusia dirusakkan yang berakibat pada dosa. Dampaknya adalah keburukan di dalam dunia (dari *malum morale* ke *malum physicum* dan akhirnya menjadi *hypermoralisasi*). Jika semua orang sudah rusak hakikatnya, siapakah yang dapat diselamatkan? Di sini Agustinus mengembangkan ajarannya tentang *predestinasi*. Akibat dosanya, manusia tidak dapat melepaskan dirinya dari kungkungan. Pembebasan hanya diperoleh melalui rahmat Allah melalui Kristus. Manusia yang diselamatkan Allah ditentukan oleh Allah. Ada yang mempertanyakan pandangan itu (hal. 171-185).

Albert Camus (1913-1960) menyatakan kritik atas teori tentang penderitaan sebagai hukum atas dosa. Melalui novel berjudul *Sampar*, ia menolak konsep penderitaan sebagai akibat dosa. Dalam novel ini ada pertanyaan dari seorang dokter bernama Rieux saat melihat bayi meninggal akibat sampar. Pertanyaan mendasarnya adalah: mengapa anak yang tidak bersalah atau berdosa ini mati? Pertanyaan itu berbeda dengan pandangan teologi yang menganggap dosa mengakibatkan penderitaan. Dari kritik Camus ini, kita perlu merefleksikan atribut yang diberikan pada Allah: kemahakuasaan dan kemahabaikan-Nya, dan mempertimbangkan sejauhmana Allah dapat dikatakan sebagai Dia yang merencanakan segala sesuatu. Sebelum sampai ke sana, Budi Kleden mengajak kita membongkar pemahaman Immanuel Kant tentang penderitaan yang memberikan gagasan penting dalam uraian teologisnya (hal. 186-194).

Bab empat bagian dua menguraikan pandangan teodice dari Immanuel Kant. Dalam bukunya, Kant menyampaikan bahwa semua pemikiran tentang teodice berangkat dari **asumsi dasar** bahwa teodice merupakan upaya "pembebasan kebijakan tertinggi pencipta dunia dari tuduhan (tuduhan adanya *malum*) yang ditimpakan **rasio** (penuduh yang sanggup mengenal baik dan buruk) kepadanya karena adanya *malum* di dunia". Teodice-teodice macam itu disebutnya sebagai teodice doktrinal. Kant menunjukkan teodice doktrinal memiliki tiga ciri yaitu: *pertama*, situasi rasio yang dapat mengenal dan menanamkan keburukan sebagai sesuatu yang bertentangan dengan dirinya. *Kedua*, rasio menganggap diri berbeda dalam kondisi yang memungkinkan untuk membela Allah, *ketiga*, eksistensi Allah masih diakui. Setelah menyampaikan gagasan dasarnya itu, Kant mengadili teodice-teodice doktrinal itu. Menurutnya, teodice doktrinal terlalu mereduksi rasio manusia karena

menggunakan rasio manusia melebihi kesanggupannya. Dengan hanya memakai rasionya, teodice tidak melihat manusia sebagai makhluk yang juga memiliki perasaan dan kemampuan berfantasi (hal. 195-196). Sebuah perasaan pada dasarnya mengungkapkan kepada kita keterarahan sesuatu kepada tujuan. Relasi antara sarana dan tujuan menjadi prinsip yang mengatur dunia kita. Segala sesuatu ada untuk sesuatu. Perlu ada sarana supaya tujuan bisa ada dan perlu ada tujuan supaya ada sarana. Tujuan terakhir dari hidup adalah keteraturan dunia. Karena kemanusiaan istimewa di mata Kant, ia menyebut bahwa kemanusiaan di dalam diri sendiri dan di dalam diri orang lain adalah tujuan akhir dari ciptaan. Selain sebagai tujuan akhir, manusia juga memiliki tujuan akhir. Dengan otonomi, tujuan akhir terjamin. Sebagai tujuan akhir, manusia berhak memperoleh kebahagiaan. Karenanya manusia memiliki kewajiban etis untuk menciptakan kebahagiaan bagi dirinya. Allah yang mahaadil menjamin semua manusia yang hidup secara etis akan memperoleh kebahagiaan, juga dalam kerajaan-Nya, setelah kematian. Kalau tujuan akhir adalah kebahagiaan sebagai akibat tindakan etis, maka *malum* adalah kenyataan ketidakterarahan sesuatu kepada tujuan. Dari pemahaman ini, teodice Kant memiliki dua ciri yaitu: teodice tidak akan muncul dalam filsafat yang memandang dunia secara ontologis sebagai *kaos*. Teodice juga tidak akan muncul dalam filsafat ateis. Eksistensi Allah dan harapan yang erat berhubungan dengan-Nya merupakan inti harapan itu (hal. 197-209).

Berdasarkan pembagian tradisional atas *malum*, Immanuel Kant membedakan teodice dalam tiga rumpun. *Malum morale*, teodice klasik yang melihat keburukan sebagai melukai kekudusan Allah sang pemberi hukum ilahi. Yang dibicarakan di sini adalah tentang hubungan dosa dan adanya *malum*. *Malum physicum* yang bertentangan dengan kebaikan Allah sebagai penguasa dunia. Yang dipertanyakan di sini adalah: kalau Allah baik, mengapa ada *malum* yang mengakibatkan rasa sakit dan keburukan? *Malum metaphysicum* yang berangkat dari pemahaman tentang keadilan, yaitu hubungan antara penderitaan dan keadilan Allah. Kant menolak model-model itu sebab semua mengarahkan tanggungjawab kepada Allah walaupun sebenarnya mereka bermaksud membela dan membebaskan Allah dari beban dan tanggungjawab ini. Semua kerangka teodice yang memiliki ambisi membela Allah tidak pernah dan tidak akan sanggup memenuhi apa yang telah dijanjikannya sendiri, yakni membenarkan kebijaksanaan moral pemilik dunia. Karena itu, Kant mengusulkan mengubah teodice doktrinal menjadi teodice autentik, di mana kita mengangkat fenomena keburukan ke hadapan Allah sebagai pertanyaan untuk-Nya. Kisah Ayub dalam PL menjadi contoh teodice autentik. Ayub tahu bahwa ketidaktunggalan rasionya sendiri tidak membatalkan sama sekali tanggungjawab Allah. Sebab itu, Ayub berbicara tentang pembelanya di akhir zaman. Pembela itulah yang akan membuat pembelaan atas diri-Nya dan dengan demikian membenarkan Ayub di depan seluruh dunia (hal. 221-223). Bertolak dari ketidaktunggalan memahami *malum* dalam keterarahannya pada sebuah tujuan, orang yang mewakili teodice autentik akan mengorientasikan dirinya pada tuntutan mutlak kehendak untuk melaksanakan kebebasan dan keadilan. Orang seperti itu tidak akan berhenti bertindak. Dia tetap melaksanakan tuntutan moralnya, yakni membantu orang yang dalam penderitaan, sebagaimana dia sendiri mau dibantu di dalam keadaan ini. Dengan demikian, pengalaman penderitaan mempunyai kaitan erat dengan harapan (hal. 224-228).

### **Bagian Ketiga**

Pada bagian ketiga, kita diajak membongkar atribut-atribut Allah. Melalui pertanyaan Allah itu mahakuasa atau tidak berdaya? Apakah Allah melakukan kebaikan dan kejahatan? Allah merencanakan segala sesuatu atau Dia lepas kontrol atas ciptaan? Epikurus (341-270 SM) pernah berkata demikian: "Atau Allah mau mengatasi *malum* tetapi Dia tidak dapat melakukannya, atau Dia dapat tetapi tidak mau melakukannya, atau Dia tidak dapat dan juga tidak melakukannya. Apabila Dia mau tetapi tidak dapat maka Dia lemah, sesuatu yang tidak cocok untuk Allah. Kalau Dia dapat tetapi tidak mau, maka Dia jahat dan ini pun seharusnya asing dari Allah. Kalau Dia tidak mau dan tidak dapat, maka Dia sekaligus jahat dan lemah, dan karena itu juga bukan Allah. Tetapi kalau Dia dapat dan mau, hal yang memang patut untuk Allah, tetapi darimana asal *malum* dan mengapa Dia tidak meniadakannya?"

Allah itu mahakuasa atau tidak berdaya? Berikut kita akan membongkar pemikiran Hans Jonas (1903-1993) seorang teolog Yahudi untuk menemukan kemungkinan penyelesaiannya. Melalui ajaran mistik Yahudi, Kabbala, kita melihat jawab Jonas. Dalam ajaran Kabbala diyakini bahwa Allah membuka kemungkinan bagi kebebasan dunia. Setelah penciptaan, Allah tidak mempunyai kemungkinan lagi menetapkan sesuatu. Semuanya diserahkan kepada dunia. Karena itu dalam situasi penderitaan, Allah tidak memberikan reaksi. Semuanya telah diserahkan Allah sejak penciptaan. Sekarang adalah tugas dan giliran kita untuk memberikan segala sesuatu kepada Allah. Allah yang mahabaik itu memungkinkan memberi ruangan pada ciptaan. Dia menjadi mahabaik jika Dia tidak lagi berkuasa. Budi Kleden menanggapi gagasan Jonas itu sebagai *antropodice* dan Allah seperti itu adalah Allah yang penuh risiko dan tidak dapat diandalkan, di manakah kemahakuasaan-Nya? (hal. 237-244).

Pada bab dua bagian tiga, pertanyaan yang diajukan adalah: apakah Allah melakukan kebaikan dan kejahatan? David R. Blumenthal yang merasakan getirnya pelecehan kemanusiaan di Auschwitz menuturkan bahwa pemahaman kita tentang Allah dewasa ini masih dipengaruhi oleh pengalaman pelecehan karenanya manusia tidak dapat berpikir tentang Allah yang mahabaik, sekaligus menerima kenyataan bahwa ada keburukan, kejahatan dan penderitaan di dunia. Allah itu baik, namun bukan mahabaik. Kadang-kadang Allah bertindak dengan cara yang buruk atau jelek, pada saat yang tidak disangka-sangka Ia melakukan yang buruk atau jahat. Maka Allah merangkum dalam diri-Nya juga kejahatan, keburukan sebagai bagian dari hakikat-Nya. Kita perlu mengenal dan menerima keburukan Allah, agar kita tidak memiliki gambaran yang salah tentang Dia (hal. 253-260).

Bab tiga di bagian ketiga membongkar pertanyaan tentang Allah merencanakan segala sesuatu atau Dia lepas kontrol atas ciptaan? Jika Allah melakukan kontrol atas dunia, mengapa ada perang, bencana, kejatuhan suatu rezim, krisis ekonomi. Berangkat dari pertanyaan itu, Wolfgang Borchert, seorang dramawan dari Jerman melukiskan pergulatan batin manusia dengan mengatakan bahwa sejarah manusia terlalu kejam dan tidak manusiawi, dan karena itu tidak mungkin dirangkaikan dengan iman akan Allah yang mengatur segala sesuatu. Jika ada *providentia dei*, mestinya Allah merencanakan dan mengatur segala sesuatu yang terjadi di dalam dunia. Daripada berbicara tentang pemeliharaan Allah, Borchert mengambil jalan lain: Allah sendiri menyatakan diri sebagai Allah yang tidak merencanakan dan menyelenggarakan segala kejadian yang menimpa manusia. Allah sudah lepas kontrol atas ciptaan. Di sinilah Budi Kleden menuturkan ajakan-ajakan untuk memikirkan ulang *providentia dei*. Ajakan ini mestinya *plausible*, artinya sanggup merangkai kepercayaan akan rencana dan penyelenggaraan ilahi dengan pengalaman penderitaan manusia. Pada pihak lain, jawaban itu harus tetap memberikan ruang bagi kebebasan dan tanggungjawab bagi manusia. Untuk itu, filsafat proses tradisi Whitehead membantu memberikan terang. Ada dialektika antara kebebasan dan determinasi di dalam setiap proses menjadikan diri. Rencana Allah bukanlah rencana yang bersifat statis, melainkan dinamis dan aktual. Allah memang memiliki rancangan dari awal, namun upaya perwujudan rencana itu selalu ditentukan oleh apa yang sedang terjadi di dalam dunia dan diri manusia. Berkaitan dengan tujuan akhir, rencana Allah tetap. Pembicaraan *providentia dei* ini dikembangkan dalam tradisi teologi Kristen. Allah tidak mengatur dalam arti memerintah, namun dalam bentuk penawaran. Ia tidak sendirian menjalankan visi-Nya. Hal ini membuka ruang bagi tanggungjawab ciptaan. Dunia hanya bisa diselamatkan secara bersama-sama (hal. 271-284).

### **Bagian Keempat**

Bagian ini menjadi seperti puncak pembedahan yang dilakukan Budi Kleden. Apakah Allah yang menderita dapat menolong? Pembicaraan tentang Allah dalam teologi terentang antara ketegangan wahyu dari Allah dan kenyataan ketakterjangkauan Allah oleh daya nalar manusia. Teologi tentang penderitaan Allah merupakan upaya untuk berbicara tentang Allah dalam ketegangan ini. Teologi tentang Allah yang menderita merangkai ketika persoalan yang sudah kita bahas tentang kemahabaikan, kemahakuasaan, dan penyelenggaraan Allah. Pemahaman tentang teologi Allah yang menderita berpijak dari paham Trinitas yang

menunjukkan pembagian dalam diri Allah, yang memungkinkan kesatuan atau *communio* dalam diri Allah. Serentak dengan pembagian itu, terbuka ruang penderitaan dan kesanggupan menderita dalam diri Allah.

Teologi Allah yang tersalib menurut Ebenhard Jungel di tempatkan pada bab satu bagian keempat. Allah trinitas adalah Allah yang menjadi. Dalam proses ini, Jungel menolak segala pembicaraan tentang Allah yang akhirnya menempatkan-Nya sebagai jawaban atas segala kebutuhan manusia sebab pemahaman itu tidak bebas dari kemungkinan proyeksi. Baginya pengalaman tentang Allah yang mewahyukan diri-Nya serta refleksi atas pengalaman itu dapat menerangi pikiran manusia. Kemenjadian Allah adalah karena perbedaan dan kesatuan Allah sendiri. Allah adalah tiga pribadi berbeda yang saling menerima dalam satu intensitas yang demikian dalam, sehingga membentuk kesatuan tak terpisahkan. Hanya Allah yang hakikat-Nya adalah menjadi sanggup mati sebagai manusia, mampu memberikan sebuah jalan keluar untuk pertanyaan dasar setoap pembicaraan kristiani tentang Allah. Trinitas merangkum dimensi masa lampau, masa kini dan masa mendatang. Allah yang demikian tidak membuat penderitaan sama sekali hilang bersama pendeknya ingatan manusia. Ia menghadirkan penderitaan bersama kenangan Yesus yang tersalib. Penderitaan itu bukan keterpaksaan melainkan kehendak bebas Allah (hal. 287-290). Jungel memikirkan kesanggupan Allah untuk menderita itu dari perspektif cinta. Peristiwa salib adalah ungkapan cinta Allah, yang mengeksresikan kemahakuasaan Allah dalam ketidakberdayaan-Nya. Salib menyingkapkan hakikat Allah sebagai “kesatuan antara kematian dan kehidupan demi kehidupan”. Kemahakuasaan Allah menjadi jelas di dalam kesediaan memberi dan membagi, maka kita tidak dapat mengulangi begitu saja pembicaraan tentang kemahakuasaan Allah, sebab menjadi kewenangan Allah (hal. 292-293). Jungel menyampaikan pula jika *creatio ex nihilo* tidak menanggalkan hakikat Allah, maksudnya jika Allah masih ada sebagai Allah sesudah penciptaan, maka mesti dipikirkan bagaimana relasi antara Allah dan ciptaan. Di sini Jungel mengembangkan pemikiran *creatio continua* sejarah teologi. Allah menderita bersama para penderita, dan dengan demikian menimbulkan nilai tertentu kepada penderitaan mereka: nilai mereka abadi. Penderitaan mereka tidak diabaikan. Salib dan kebangkitan menunjukkan bahwa Yesus adalah modal pengharapan, namun ini belum merupakan kenyataan total, sebab masih banyak salib dalam sejarah dunia manusia. Bagi Jungel, iman menjadi keyakinan yang kokoh akan adanya Allah, iman mengalami diri sebagai yang dapat digoyahkan, diuji dan dipertanyakan. Pembicaraan tentang Allah yang menderita tidak selamanya mengarah pada penolakan atribut Allah mahabaik dan mahakuasa. Allah justru menunjukkan kebaikan dan kuasa-Nya melalui salib (hal. 294-295).

Budi Kleden menambahkan pemikiran Allah yang menderita pada bab dua dengan menampilkan Jurgen Moltman. Harapan yang berdasar pada Allah yang menjanjikan masa depan bagi semua yang tanpa harapan, merupakan landasan bagi manusia untuk melihat penderitaan sebagai penderitaan. Hanya apabila orang mengalami penderitaan secara radikal, orang itu mampu memahami apa artinya sebuah harapan. Karena itu Moltman membagi teologi salibnya sebagai sisi lain dari teologi harapan. Salib menunjukkan dialektika yang radikal dalam diri Allah. Salib merupakan satu-satunya pembelaan bagi Allah di hadapan penderitaan manusia dan dunia. Pembelaan itu terjadi karena melalui salib Allah masuk dalam setiap penderitaan dan menjadi solider dengan penderita. Moltman menempatkan salib dan penderitaan dalam sejarah ke dalam Allah trinitaris. Melalui peristiwa kesendirian Yesus, Moltman menafsirkan sebagai sebuah kejadian di dalam trinitas sendiri. Hal itu adalah peristiwa Allah, antara Bapa dan Putra. Allah memberikan Putra-Nya ke wilayah mereka yang meninggalkan-Nya, agar mereka pun memperoleh jalan kepada-Nya. Pada salib Sang Putra ditinggalkan oleh Bapa, disendirikan oleh Bapa. Pada titik ini penderitaan menjadi amat menyakitkan, kejam sebab Putra tidak lagi mengenal diri sebagai Putra dari Sang Abba. Sesungguhnya dalam salib, bukan hanya Putra yang menderita. Sang Bapa juga menderita sebab Ia kehilangan Sang Putra. Penderitaan Dia yang dicintai menggoyahkan pula pemahaman diri dari yang mencinta. Ketidakberdayaan Bapa berhadapan dengan penderitaan Putra melontarkan pertanyaan tentang hakikat kepapaan-Nya. Ketakberdayaan Bapa itu sesungguhnya merupakan sebuah penyerahan secara sadar Sang Putra ke dalam wilayah kebuasan manusia sebagai kehendak bebas Allah. Dengan masuknya Sang Putra ke

dalam ruang kematian ini, ruang ini memiliki harapan. Allah mengungkapkan diri sebagai Allah yang bertanggungjawab. Ketika menciptakan dunia dalam kebebasan, manusia yang diciptakan-Nya memiliki kebebasan untuk saling membunuh, merusak. Kini Allah menyadari tanggungjawab-Nya untuk memperbaiki kesalahan manusia dengan memberikan Putra-Nya. Kematian Yesus tidak dapat dipahami sebagai kematian Allah, tetapi kematian di dalam Allah. Bagaimana dengan kebangkitan? Moltman menyebut bahwa melalui kebangkitan, Yesus menjadi antisipasi dari Allah yang akan datang. Kebangkitan Yesus sendiri belum mengakhiri segala sesuatu. Sejarah penderitaan masih berlangsung. Yang kita hadapi adalah keselamatan dalam tanda salib, keselamatan dalam tanda kehancuran dan kematian: *sub contrario*. Salib adalah tanda penyertaan Allah bagi para penderita, dan penderita adalah dia yang hadir di dalam penderitaan Allah. Harapan Kristus ada bersama para penderita dinyatakan melalui kebangkitan-Nya. Harapan akan *creatio nova*, ciptaan baru adalah kekuatan iman kristiani sebagai jawaban atas pengalaman penderitaan. Roh Kuduslah yang di tengah pengalaman penderitaan dunia menghembusi pengalaman itu dengan harapan, dan menjadikan penderitaan pribadi sebagai pengalaman jemaat. Roh Kudus menjadikan jemaat sebagai jemaat yang solider agar membebaskan ciptaan yang menderita kepada harapan yang menghidupkan (hal. 297-310).

Setelah membongkar gagasan Jungel dan Moltman, kita diarahkan pada beberapa catatan kritis terhadap Allah Trinitas yang menderita. Kita melihat kritikan dari gagasan itu. Karl Rahner menyebut bahwa sesungguhnya dalam salib Allah tidak menderita sebab yang menderita adalah manusia Yesus dari Nazaret, bukan Pribadi Kedua Allah Tritunggal. Kritik lain dari Dorothea Solle. Ia menyebut orang Kristen suka merayakan penderitaan karena adalah bagian dari Trinitas. Hal itu disebutnya dapat menjadi jalan kepada masokhisme. Kritik tajam datang dari J.B. Metz yang menyebut bahwa penderitaan dan penderita tidak dapat dimasukkan ke dalam satu sistem dan berakhir di dalam dirinya. Metz berbicara mengenai penderitaan karena Allah. Manusia menderita karena Allah diam saja dan tidak menghentikan penderitaan (hal. 311-316). Kritik-kritik itu disebut oleh Budi Kleden karena dilatarbelakangi oleh motivasi dasar untuk menunjukkan radikalitas penderitaan (hal. 317).

Pada bab empat bagian keempat kita diajak memperhatikan bahwa kita dapat berbicara tentang Allah yang menderita, namun sambil memperhatikan sejumlah catatan kritis. *Pertama*, Allah menjadi dasar radikalitas penderitaan. Salib adalah radikalitas Allah, di mana Bapa berhadapan dengan Putra. Dalam penderitaan, bukan hanya manusia yang menjadi korbannya, melainkan juga Allah. Ia bersolider dalam konsep Trinitaris. Pada konsep ini, rasio manusia tidak mampu mengkonstruksi kerangka itu, kecuali Allah sendiri yang menjadi dasar tindakan-Nya sendiri. Pada titik ini, kita menemukan bahwa penderitaan diradikalisasi secara baru. Penderitaan menyentuh Allah dan menjadi bagian dari sejarah Allah. Allah juga menderita ketika masuk ke dalam sejarah manusia. Allah yang menderita adalah Allah yang berada pada pihak korban. Ia mencinta dan bersolidaritas dengan manusia. radikalitas penderitaan Allah bukan karena Ia ditentukan oleh kenyataan bahwa Ia menanggung penderitaan sebagai konsekuensi cinta. Dia yang memberi hidup mesti mengalami kematian, Dia yang menjadi jaminan kepenuhan kebahagiaan harus merasakan penderitaan, Dia yang hidup dalam kesatuan yang sempurna mengalami kesendirian dan ditinggalkan (hal. 317-324). *Kedua*, Allah yang menderita sebagai kekuatan untuk melawan penderitaan. Ada relasi yang erat antara kenangan akan pengalaman yang menyelamatkan dan kepekaan terhadap penderitaan. Serentak dengan itu penderitaan Allah memberi kekuatan untuk berjuang mengatasi penderitaan. Kalau Allah sanggup mencintai sampai menderita, tentulah martabat manusia sangat bernilai. Salib merupakan perjuangan melawan penderitaan. Yang menjadi nilai di sini bukanlah satu kehidupan yang sungguh bebas dari segala penderitaan, melainkan keluhuran harga dan martabat diri. Kita berusaha menata hidup yang mencerminkan keluhuran martabat manusia. Melihat Allah sebagai kekuatan melawan penderitaan dari kematian berarti percaya bahwa Allah yang menderita tidak mengekalkan penderitaan. Allah adalah harapan kita untuk memahami dan menerima apa yang sekarang tidak sanggup kita pahami. Di dalamnya ada harapan akan terciptanya kemungkinan dalam diri para korban untuk bersedia berdamai dengan para pelaku ketidakadilan. Allah memampukan para korban untuk menerima para pelaku ketidakadilan.

*Ketiga*, penderitaan: keluhan kepada Allah, panggilan bagi manusia. Keluhan kita di saat menderita adalah: di mana Allah? (bdk. Mzm 22). Seruan di mana Allah merupakan dialektika dalam pengertian Allah yang menderita. Allah yang diharapkan sebagai penolong tampil dalam penderitaan. Ia adalah Allah yang ada melalui salib. Di sini ada pertanyaan: jika Allah ada, mengapa tetap ada penderitaan? Kita mendapati *theodicea* sebagai usaha pembenaran Allah atas diri-Nya sendiri. *Theos* dalam *theodicea* dilihat sebagai *genitivus subyektivus*. Hanya Allah yang dapat dan berhak menjawab pertanyaan ini. Karena itu, pertanyaan harus diberikan pada Allah. Pertanyaan itu tidak dijawab dalam refleksi teologis. Jika pertanyaan itu dialamatkan pada Allah, maka tempat bagi pertanyaan itu adalah doa. Di dalam doa, manusia mengungkapkan keluhan dan protesnya pada Allah. Doa adalah bahasa yang kreatif dan eksistensial yang lahir dari pergumulan manusia dan keintimannya dengan Allah. Keintiman itu terjadi karena keterbukaan manusia pada Allah. Jika teologi adalah refleksi atas iman, maka teologi mesti merefleksikan ungkapan iman yang disampaikan dalam doa. Doalah yang mesti menentukan teologi. Melalui doa, manusia menuntut haknya kepada Allah. Doa seperti ini bukanlah bentuk penghinaan kepada Allah. Keluhan seperti ini mendapat tempat dalam teologi. Jika Allahlah yang berhak memberi jawab, bagaimana dengan manusia? Di mana manusia sehingga tidak dapat mencegah penderitaan? Saat penderitaan tidak dapat dielakkan, bagaimana upaya saling membantu antar manusia? Tugas manusia adalah saling membantu dan terlibat dalam penderitaan sesamanya. Selanjutnya, seruan kepada manusia adalah supaya tidak menjadikan dirinya sumber penderitaan (hal. 325-334).

### **Penutup**

Penderitaan mengguncangkan sikap iman yang tertutup dan mendesak para beriman untuk membuka mata dan menjadi solider terhadap dunia. Keguncangan itu dapat melahirkan pemahaman mendalam tentang Allah, atau sebaliknya: membuat manusia terjatuh pada ateisme. Berangkat dari pengertian teologis dan filsafat, penderitaan tidak hanya menjadi Rahim yang melahirkan pertanyaan kepada Allah tentang mengapa semuanya terjadi dan di manakah Allah. Selain itu, pembicaraan tentang penderitaan melahirkan keberpihakan pada para korban sebagai konsekuensi yang mesti mereka terima apabila sebuah konsepsi dibenarkan dan dijalankan. Kehadiran para korban sejarah mestinya menjadi alasan untuk terus menerus mempertanyakan dan membarui sistem-sistem filosofis yang ada. Kegelisahan di hadapan para korban dan para penderita inilah yang menjadi denyut menghidupkan filsafat dan teologi (335-337).

### **Tanggapan**

Buku ini ditulis tahun 2006, namun relevansinya tetap dirasakan hingga kini baik untuk refleksi maupun sebagai buku rujukan. Banyak penulis, peneliti menggunakan buku ini sebagai acuan karena keluasan dan kemendalamannya.

Sistematika buku ini cukup rumit, yaitu: pendahuluan, bagian pertama yang terdiri dari dua bab yang berisi ulasan tentang penderitaan dari sisi kesenian dan kenangan akan penderitaan. Bagian kedua terdiri dari empat bab. Di sini kita diajak membongkar kerangka-kerangka teodice dari berbagai konsep. Bagian ketiga, terdiri dari tiga bab berisi ulasan menggugat atribut-atribut Allah diperhadapkan dengan penderitaan. Bagian keempat terdiri dari empat bab yang berisi tentang uraian dari pertanyaan: apakah mungkin Allah yang menderita dapat menolong? Buku ini diakhiri dengan penutup serta daftar pustaka. Sistematika itu dibuat demikian karena diharap mempermudah pembaca memetakan kerangka berpikir tentang penderitaan yang ditinjau dari berbagai sudut pandang.

Setelah membaca buku ini, secara umum didapati bahwa pemikiran tentang teodice berangkat dari sejarah filsafat dan agama ada dua konsep dasar dalam teodice yaitu dualistis dan monistis. Dalam konsep dualistis terdapat pemikiran bahwa hanya apa-apa yang baik yang berasal dari Allah, adapun yang jahat, buruk berasal dari anti Allah. Sementara konsep monistis meyakini bahwa hanya kebaikanlah yang memiliki eksistensi. Kejahatan tidak bereksistensi. Kejahatan akan tunduk pada kebaikan. Dalam pandangan ini, hanya ada satu sumber Ilahi, yaitu Tuhan. Ia hanya menciptakan kebaikan. Dari mana datangnya keburukan?

Keburukan ada karena ketiadaan kebaikan. Ia hanya mengizinkan kejahatan, namun tidak menciptakannya. Dari berbagai pengalaman, dua pemikiran itu diuji oleh berbagai peristiwa yang membuat jatuhnya para korban dan menyisakan pertanyaan-pertanyaan yang tidak terjawab. Moltman menegaskan bahwa diskursus tentang keadilan Allah itu tidak dapat dijawab secara tuntas, namun juga tidak bisa dihindari (Daniel. K. Listyabudi, 2000, 143-144).

Penderitaan yang dialami manusia menyentuh segala aspek. Tubuh, perasaan, emosi, afeksi, spiritual, ekonomi, sosial, semua saling berkelindan satu sama lain. Semua yang dialami dapat menimbulkan kepahitan, kemarahan dan hal-hal negatif lainnya. Adorno menyebut hal itu sebagai *negation negation*: peniadaan dari peniadaan. Artinya upaya untuk mengatasi keadaan negatif dari apa yang semestinya ada atau menjadi hak kita (Johanes Robini, H.J. Suhendra, 1996, 119). Jerit para korban perlu didengarkan. Mereka butuh kepedulian, dimengerti dan ditolong. Upaya mendengar jeritan para korban perlu dilakukan bersama secara lintas sektor, struktur dan dijauhkan dari kepentingan tertentu. Itulah empathy.

Empaty bersama para korban disampaikan oleh Metz, "Mengartikulasi penderitaan orang lain merupakan prasyarat mutlak dari semua klaim kebenaran". Siapapun yang mengklaim kebenaran, harus mengenal penderitaan-penderitaan umat manusia dan menjelaskannya. Gereja harus berpihak kepada mereka yang menjadi korban sejarah, dan membangun solidaritas dengan kaum tertindas (Johannis Ohoitmur, 2020, 64).

Para korban yang mengalami penderitaan dihimbau untuk menyuarakan deritanya agar suara-suara penderitaan mengendap. Terendapnya derita menimbulkan patologi dan dampak-dampak lain yang membahayakan kehidupan komunal maupun personal. Tertutupnya ruang dialektika bagi para di tengah masyarakat menjadikan kehidupan bersama abai terhadap penegakan keadilan. Pengabaian terhadap penegakan keadilan di ruang publik dimulai dari ketiadaan hukum yang berpihak pada korban. Kita sedih saat RUU PKS hilang dari prolegnas karena ada pihak tertentu yang dengan keras "menteror" suara-suara penegakan keadilan bagi korban kekerasan seksual dengan mengatasnamakan agama. Kita sedih saat ketidakpastian hukum digunakan oleh pihak-pihak tertentu demi mendapat kedudukan dan menjadi populis. Pengabaian pada keadilan sebagai *malum morale* dan *malum structure* akan berdampak pada jatuhnya para korban ketidakadilan. Di ranah personal, penderitaan yang tidak disuarakan melahirkan luka-luka batin, pengalaman traumatis, *unfinished business*. Jika dibiarkan berlarut, para korban itu bisa kehilangan harapan hidup atau sebaliknya, mereka bisa mengorbankan sesamanya dengan menjadikan sesamanya menderita.

Menyuarakan derita dapat dilakukan dengan berbagai kreatifitas. Dalam buku ini Budi Kleden menuturkan bahwa seni merupakan wahana paling banyak digunakan untuk menyuarakan penderitaan. Selain seni, ada hal-hal yang dapat dilakukan agar suara penderitaan diperdengarkan seperti melalui konseling, sharing, ritual dan doa. Di sinilah setiap orang mempunyai peran untuk menjadi partner bagi sesamanya yang butuh didengar. Bisa jadi si pendengar juga adalah korban. Karena itu ia dapat berperan sebagai sang penyembuh yang terluka. Terkait dengan hal ini, kita dapat belajar terus dari Tuhan Yesus. Dia, Allah yang turut menderita itu mengajarkan kita untuk menjadi pendengar bagi orang-orang yang menjerit akibat deritanya. Di kala Ia berada dalam penderitaan, Ia menyampaikan kepada Bapa-Nya di dalam doa. Ia selalu mendengar doa-doa umat-Nya.

Semoga dengan didengarnya jeritan para korban dan melalui kesediaan saling mendengarkan antara satu dengan yang lain, penderitaan yang dialami akan ditrasformasi menjadi penggerak pedaraban manusia menjadi lebih adil, beradab, berkemajuan dalam segala bidang.