

Vol. 09, No. 1
April 2022

p-ISSN: 2407-0556;
e-ISSN: 2599-3267

Riwayat Artikel:

Diserahkan:
15 Januari 2022

Direvisi:
4 Maret 2022

Diterima:
11 Maret 2022

Sekularisme, Epistemologi Reformed, dan Liturgi: Menimbang Peran Liturgi dalam Konteks Masyarakat Sekuler

Secularism, Reformed Epistemology, and Liturgy: Considering the Liturgy Role in Secular Society

Samuel Vincenzo Jonathan¹ & Albertus Harsawibawa¹

¹ Departemen Filsafat, Universitas Indonesia, Indonesia

Korespondensi

smlvncnz@gmail.com

DOI

<https://doi.org/10.33550/sd.v9i1.289>

HALAMAN

5-28

Abstract

Secularism is a condition of the times when we live in today. It gives awareness to the global community that in reality there is only the immanent—there is no God. So, theism is seen as just one of the many available options: atheism becomes even more attractive to embrace. Generally, a theist will respond by demonstrating the theism plausibility through positive arguments about the existence of God. The author rejects this and offers an approach from Reformed epistemology on the problem, as it is a thesis on how one knows God. Through Reformed epistemology, the author views secularism as what he considers as a cognitive environment. A cognitive environment prevents the “knowing subject” from knowing God, as the authors point out that the appropriate response to secularism is involving the “knowing subject” into the liturgy. Thus, liturgy can also be understood as an act that has an epistemic dimension which enables a person knowing God.

Keywords: *secularism, Reformed Epistemology, liturgy.*

Sekularisme adalah suatu kondisi zaman yang kita hidupi saat ini. Ia memberikan kesadaran kepada masyarakat global bahwa pada kenyataannya yang ada di dunia ini hanyalah yang imanen—tidak ada Tuhan dan semacamnya. Lantas, teisme dianggap hanyalah sebagai salah satu opsi yang ada dari berbagai opsi lainnya: ateisme bahkan menjadi lebih menarik untuk direngkuh. Umumnya, seorang teis akan merespons dengan menunjukkan kemasukakalan dari teisme melalui argumentasi positif bagi keberadaan Tuhan. Penulis menolaknya dan menawarkan pendekatan dari epistemologi Reformed bagi masalah tersebut. Epistemologi Reformed adalah satu tesis soal bagaimana seseorang mengetahui Tuhan dan melaluinya penulis memandang sekularisme berupa sebagai apa yang ia anggap sebagai lingkungan kognitif. Sebagai suatu lingkungan kognitif yang mencegah “subjek penahu” untuk mengetahui Tuhan, penulis menunjukkan bahwa respons yang tepat terhadap sekularisme adalah mengikutsertakan “subjek penahu” ke dalam liturgi. Dengan demikian, liturgi dapat dipahami juga sebagai suatu tindak yang memiliki dimensi epistemik yang memungkinkan seseorang untuk dapat mengetahui Tuhan.

Kata-kata kunci: sekularisme, epistemologi Reformed, liturgi.

Pendahuluan

Masyarakat global kini hidup di masa ketika kepercayaan terhadap Tuhan atau teisme hanyalah salah satu pilihan dari berbagai pilihan yang ada. Di dalam konteks Amerika Serikat, misalnya, Kinnaman dan Hawkins menemukan bahwa sekitar 60% remaja Kristen meninggalkan gereja setelah mereka memasuki universitas.¹ Selanjutnya, pada tahun 2019, Barna, lembaga riset yang diketuai oleh David Kinnaman sendiri, mencatat kenaikan terkait hal itu yaitu sekitar 64%. Tidak perlu menunggu waktu lama sampai gelombang itu ikut mempengaruhi masyarakat di Indonesia, paling tidak pertama-tama masyarakat kelas menengah yang hidup di perkotaan.²

Masa tersebut, mengutip Smith, menunjukkan kepada kita

*... it didn't take long for you to realize that the questions weren't just unanswered; they were unasked. And they weren't questions. That is, your "secular" neighbors aren't looking for "answers" ... To the contrary, they have completely different maps. You've realized that instead of nagging questions about God or the afterlife, your neighbors are oriented by all sorts of longings and "projects" and quests for significance. There doesn't seem to be anything "missing" from their lives ... They don't have any sense that the "secular" lives they've constructed are missing a second floor. In many ways, they have constructed webs of meaning that provide almost all the significance they need in their lives (though a lot hinges on that "almost").*³

Smith secara fasih menggambarkan apa artinya hidup pada masa kini: masa yang disebut oleh Charles Taylor sebagai masa sekuler.⁴ Masa ketika kepercayaan pada Tuhan menjadi salah satu pilihan dari banyaknya pilihan yang ada, serta agnostisisme dan ateisme menjadi suatu posisi bawaan (*default*) bagi kebanyakan orang khususnya di Barat—Eropa, Amerika Utara, dan sekitarnya.⁵

Smith menemukan tiga bentuk atau lapisan dari sekularisme di dalam pembacaannya terhadap Taylor, namun yang terutama menjadi perhatian dari Taylor di dalam bukunya adalah sekuler³ sebagai suatu kondisi zaman di mana terjadi pergeseran akan kondisi dari kepercayaan. Mengutip Taylor dalam Smith, *"The shift to secularity in this sense consists, among other things, of a move from a society where belief in God is unchallenged and indeed, unproblematic, to one in which it is understood to be one option among others, and frequently not the easiest to embrace."*⁶ Yang sekuler tersebut memungkinkan ide lainnya, yaitu humanisme eksklusif, sebagai suatu cara pandang dunia hadir: hal-hal yang melampaui yang imanen, yang transenden, tak sedemikian berartinya, bahwa, *"makna dan yang berarti mungkin diperoleh tanpa merujuk ke yang transenden."*⁷

¹ David Kinnaman dan Aly Hawkins, *You Lost Me: Why Young Christians are Leaving Church and Rethinking Faith* (Michigan: Baker Books, 2011), 1.

² Di Indonesia sendiri, Bilangan Research Center mencatat bahwa, di dalam konteks Kristen sekitar 61,8% remaja merasa bahwa gereja sudah tidak menarik dan tidak cocok bagi mereka, mengutip dari Handi Irawan Djuwadi dan Cemara A. Putra, "Gereja Sudah Tidak Menarik Bagi Kaum Muda," Bilangan Research Center, 2018, <https://bilanganresearch.com/gereja-sudah-tidak-menarik-bagi-kaum-muda.html>.

³ James K. A. Smith, *How (Not) to be Secular: Reading Charles Taylor* (Grand Rapids: Baker Academic, 2014), vii.

⁴ Charles Taylor, *A Secular Age* (Cambridge: Harvard University Press, 2009), 1.

⁵ Taylor, 14.

⁶ Taylor, 3.

⁷ Smith, *How (Not) to be Secular*, 141.

Meski begitu, Taylor menolak salah satu cara penjelasan soal sekularisme melalui apa yang ia sebut sebagai kisah penghilangan (*subtraction stories*). Kisah itu menjelaskan sekularisme sebagai hasil dari penghilangan atau penyingkiran terhadap nilai-nilai beragama dikarenakan kemajuan filsafat dan ilmu pengetahuan yang secara umum merupakan kondisi intelektual manusia.⁸ Bahwa yang supranatural lantas tersingkirkan olehnya. Kisah itu mengasumsikan bahwa terdapat pertentangan yang sifatnya diskursif antara -isme yang mengasumsikan *yang transenden*—ada Tuhan, kehidupan setelah kematian, dan semacamnya—dengan -isme yang mengasumsikan yang imanen—misalnya, naturalisme—bahwa peralihan yang terjadi adalah perkara kemasukakalan. Bagi Taylor, yang menolak kisah penghilangan, yang terjadi malahan sama sekali sebaliknya: ia, keadaan yang imanen dari zaman yang sekuler ini, lebih berupa suatu “atmosfer” (“*vibe*”) dibandingkan sesuatu yang disimpulkan melalui usaha penalaran logis secara deduktif.

Pertanyaan kemudian hadir bagi teisme: bagaimana ia merespons kondisi sekularisme, sebagai suatu atmosfer, yang menunjukkan bahwa teisme hanyalah salah satu kepercayaan yang mungkin dipilih dan tidak lebih disukai dibandingkan dengan agnostisisme dan ateisme? Argumen yang berbentuk susunan-susunan proposisi, debat publik antara ateisme dan teisme, khotbah, dan pendekatan-pendekatan semacamnya di dalam konteks sekularisme³ bukanlah jawaban bagi *bagaimana* konversi mungkin terjadi, menimbang bahwa sekularisme lebih merupakan suatu atmosfer. Tujuannya bukan demonstrasi, pembuktian, ataupun menawarkan suatu bentuk silogisme yang memastikan kebenaran analitis, melainkan suatu upaya adanya keawasan atau perasaan bagi sesuatu.

Ide tersebut, bahwa sekularisme bukan perkara mana ide yang lebih dapat dijustifikasi (*justifiable*), adalah ide yang dapat dipahami melalui kaca mata epistemologi Reformed dan perlu diperhatikan olehnya. Yang sekuler sebagai suatu posisi bawaan dari “subjek penahu” bukan dibentuk oleh “subjek penahu” secara awas: ia hadir, meminjam terminologi dari Bergmann, tanpa keawasan (*without awareness*).⁹ Pertanyaannya bagi teis atau teisme adalah bagaimana mungkin sekularisme sebagai suatu lingkungan kognitif diatasi di dalam perspektif epistemologi Reformed?

Di dalam artikel ini penulis memaparkan bagaimana sekularisme³ mungkin merupa sebagai apa yang dipahami sebagai lingkungan kognitif di dalam epistemologi Reformed. Bukan hanya itu, penulis juga menunjukkan bahwa sebagai lingkungan kognitif ia menyebabkan gagalnya kerja dari fakultas kognitif “subjek penahu”. Jawaban bagi masalah yang dihadirkan oleh sekularisme bukanlah argumen tandingan yang dimaksudkan untuk mengubah posisi dan kepercayaan dari seorang “subjek penahu” secara awas, melainkan bagaimana diperlukannya penyesuaian dari lingkungan kognitif di mana “subjek penahu” berada. Epistemologi Reformed harus dengan serius menanggapi tantangan tersebut, yaitu kondisi lingkungan kognitif yang tak sesuai bagi “subjek penahu”. Mereka sekaligus menunjukkan bahwa „internalisme“, sebagai salah satu ide justifikasi bagi pengetahuan,

⁸ Smith, 142.

⁹ Michael Bergmann, *Justification Without Awareness: A Defense of Epistemic Externalism* (Oxford: Clarendon Press, 2009), 3.

adalah tidak cukup: ada berbagai pengetahuan—khususnya, dalam konteks tulisan ini terkait Tuhan—yang hadir di luar kendali, tanpa keawasan, dari “subjek penahu”. Bagi penulis, keikutsertaan dari seseorang di dalam liturgi merupakan salah satu solusi yang memungkinkan pemulihan terhadap fakultas kognitif dari “subjek penahu”.

Tinjauan Pustaka

Epistemologi Reformed, Sensus Divinitatis, dan Lingkungan Kognitif

Epistemologi Reformed adalah suatu pendekatan *externalist* terhadap kepercayaan beragama.¹⁰ Secara umum, pendekatan itu juga dikenal sebagai “keberfungsian yang semestinya” atau *proper functionalism*. Ia adalah suatu tesis akan kepercayaan beragama yang mengklaim bahwa *S*, sebagai “subjek penahu”, tidak memerlukan bukti (*evidences*) atau bahkan argumen untuk mengetahui sesuatu mengenai Tuhan—atribut-atribut-Nya, relasi, dan sebagainya.¹¹ Hal-hal itu, pengetahuan-pengetahuan terkait Tuhan, dimungkinkan karena pengetahuan mengenai Tuhan adalah pengetahuan yang dihasilkan oleh *sensus divinitatis* sebagai salah satu perkakas yang berada bagi fakultas kognitif seorang “subjek penahu”. *Sensus divinitatis*, yang berarti keawasan ilahiah atau *sense of divinity*, diadopsi oleh Alvin Plantinga, *proponent* epistemologi Reformed sendiri. Dalam *Institutes of the Christian Religion*,¹² John Calvin mengatakan bahwa keawasan ilahiah adalah suatu kecondongan yang ada di dalam diri setiap manusia yang memungkinkan seseorang untuk menyadari akan keberadaan yang ilahiah atau spesifiknya Tuhan. Tuhan, kata Calvin, bukan sesuatu yang perlu diajarkan kepada anak-anak di sekolah, melainkan sedari mulanya, sejak manusia berada di dalam kandungan ibunya, bahkan alam memaksakan pengetahuan tentang-Nya untuk terus berada di dalam diri manusia.¹³ Di dalam *Institutes*, ia juga menunjukkan beberapa filsuf yang ia anggap mendahuluinya dalam memahami keawasan ilahiah, misalnya Plato dan Gryllus di dalam tulisan Plutarch.

Epistemologi Reformed hadir pertama kali sebagai suatu respons terhadap *evidentialism*.¹⁴ *Evidentialism* sendiri adalah ide yang tersusun atas dua premis berikut bahwa (1) jika tidak ada bukti proposisional yang cukup bagi teisme, maka teisme adalah irasional, (2) tidak ada bukti proposisional yang cukup bagi teisme. Lalu, kesimpulan dari kedua proposisi itu adalah bahwa teisme adalah irasional. Melalui epistemologi Reformed, serta penggunaan dari “keberfungsian yang semestinya” sebagai bentuk *externalism* epistemik, Plantinga hendak menanggapi tantangan dari premis pertama itu bahwa ketidakcukupan bukti proposisional bukan standar epistemik dan kemasukakalan dari suatu hal, khususnya terkait dengan pengetahuan mengenai Tuhan.

¹⁰ Max Baker-Hyatt, “Analytic Theology and Analytic Philosophy of Religion: What’s the Difference?,” *Journal of Analytic Theology* 4 (Mei 2016): 347, <https://doi.org/10.12978/jat.2016-4.120023010007a>.

¹¹ Tyler McNabb, “Proper Functionalism,” dalam *Debating Christian Epistemology: An Introduction to Five Views on the Knowledge of God* (London: Bloomsbury Academic, 2020), 107.

¹² John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, trans. oleh Ford Lewis Battles dan John T. McNeill (Louisville: Westminster John Knox Press, 2006), 3.

¹³ Calvin, 46.

¹⁴ Michael Sudduth, “Reformed Epistemology and Christian Apologetics,” *Religious Studies* 39, no. 3 (2003): 303, <https://doi.org/10.1017/S0034412503006553>.

Epistemologi Reformed bukan satu bentuk argumentasi bagi keberadaan Tuhan itu sendiri. Ia adalah satu posisi terkait bagaimana seharusnya rasionalitas dan justifikasi epistemik berlangsung—yang bagi sebagian epistemolog lebih mendasar dibandingkan konsep pengetahuan di dalam epistemologi karena konsep dari pengetahuan itu sendiri ditopang oleh konsep-konsep lainnya, seperti konsep rasionalitas epistemik, bukti, atau justifikasi. Apa yang penulis dan Plantinga kerjakan adalah suatu kajian epistemologi: suatu kajian soal mengetahui dan ragam cara mempercayai yang lainnya sebagai suatu upaya menemukan kebenaran,¹⁵ serta suatu usaha untuk menghasilkan suatu teori rujukan yang menyatakan di dalam kondisi apa seseorang dimampukan untuk memiliki pengetahuan dan kepercayaan yang rasional.¹⁶ Daripada memaparkan argumentasi-argumentasi yang dianggap menopang kepercayaan *theistic*—misal, argumentasi moral, argumentasi kosmologis, argumentasi teleologis, dan semacamnya—penulis bergerak “mundur ke belakang” dan mencoba untuk melihat kriteria epistemik yang mungkin diajukan seseorang dan mempertanyakan presuposisi-presuposisi yang mereka miliki: kondisi dan nilai epistemik macam apa yang dirujuk oleh mereka.

Perlu diketahui bahwa epistemologi Reformed tidak sebanding dengan teologi Reformed—keduanya adalah hal yang berbeda sekalipun berkaitan. Pertama, epistemologi Reformed tidak terikat oleh dogma-dogma tertentu yang disadur dari kitab yang dianggap suci, khususnya Alkitab di dalam kekristenan. Klaim utamanya, pertama-tama, bersifat minimal, yaitu bahwa Tuhan mungkin untuk diketahui tanpa argumentasi atau bukti apapun. Kedua, klaimnya juga tidak berkaitan sama sekali dengan perspektif predestinasi atau kedaulatan Tuhan yang diusung oleh para teolog Reformed¹⁷—semacam Martin Luther, John Calvin, dan sebagainya. Satu-satunya alasan mengapa Plantinga dan Wolterstorff menggunakan terminologi Reformed adalah dikarenakan klaim sentral dari epistemologi Reformed dapat dilihat secara jelas melalui ide John Calvin terkait *sensus divinitatis*.¹⁸ Klaim terkait *sensus divinitatis* tersebut, atau keawasan ilahiah, bukan klaim yang semata didasarkan atas proposisi-proposisi yang ada di dalam Alkitab, secara khusus melalui Surat Roma pasal pertama, melainkan juga hasil observasi dari John Calvin terhadap kenyataan yang ada di sekitarnya. Selain itu, bukan hanya Calvin yang mengeksplorasi ide *sensus divinitatis* tersebut, tetapi juga Victoria Harison, Balthasar, dan lainnya yang merasa bahwa manusia terancang untuk merujuk kepada yang kudus.¹⁹ Selain itu, penelusuran semacam ini juga terdapat dalam ilmu-ilmu lainnya, seperti psikologi, sosiologi, dari pemikiran William James dan Émile Durkheim.²⁰

¹⁵ Linda Zagzebski, *On Epistemology* (California: Wadsworth Press, 2009), 1.

¹⁶ Richard Feldman, *Epistemology* (New Jersey: Pearson, 2003), 1.

¹⁷ McNabb, “Proper Functionalism,” 107.

¹⁸ McNabb, 107.

¹⁹ McNabb, 108.

²⁰ Meski begitu, bukan berarti bahwa *sensus divinitatis* adalah justifikasi, atau penjamin, bagi pengetahuan mengenai Tuhan. Di dalam paragraf-paragraf berikutnya, penulis menunjukkan bagaimana Plantinga berpikir soal apa yang menjadi penjamin bagi pengetahuan mengenai Tuhan. Selain itu, penjelasan sains kognitif agama (*cognitive science of religion*) tidak menjadi bukti tandingan, yang justru membuktikan yang sebaliknya, seperti apa yang sudah pernah penulis tantang di dalam tulisan penulis yang lain. Lih. Samuel Vincenzo Jonathan, “Analisis terhadap Kemungkinan Epistemik Pengetahuan Mengenai Tuhan Melalui Internalisme Chisholm dan Eksternalisme Plantinga” (Skripsi, Depok, Universitas Indonesia, 2018).

Belakangan, sebagian pemikir seperti Kelly James Clark dan Justin Barret berusaha untuk menemukan justifikasi empiris terhadap klaim Calvin tersebut melalui pendekatan sains kognitif atau neurosains.²¹ Barret, sebagai seorang ilmuwan sains kognitif, mengklaim bahwa pikiran manusia juga terlibat dalam sejumlah kegiatan konseptual bawah sadar yang secara otomatis dan noninferensial menghasilkan komitmen epistemik untuk memecahkan masalah dengan cepat dalam domain pemikiran tertentu,²² dan dengan demikian berlaku juga terhadap kepercayaan mengenai Tuhan. Oleh karena itu, kepercayaan atau pengetahuan mengenai Tuhan adalah pengetahuan mendasar, serta diperoleh secara noninferensial.

Plantinga merujuk bentuk *mengetahui* itu sebagai model Aquinas dan Calvin (selanjutnya, model AC), mengingat ia terinspirasi dari kedua tokoh tersebut bahwa pengetahuan mengenai manusia dimungkinkan oleh keberadaan dari suatu fakultas kognitif pembentuk kepercayaan khusus yang menghadirkannya secara noninferensial.²³ Secara ringkas, model AC adalah suatu ide bahwa jika kepercayaan bahwa Tuhan merupakan hasil dari “keberfungsian yang semestinya”, maka kepercayaan mengenai Tuhan terjamin adanya. Jika *sensus divinitatis* “subjek penahu” menghasilkan kepercayaan *theistic*, ketika ia berfungsi dengan semestinya di dalam kondisi yang mana ia dirancang dan ia merujuk kepada kebenaran dengan adanya probabilitas objektif yang tinggi sehingga kepercayaan *theistic* yang ia hasilkan akan benar, maka kepercayaan *theistic* yang dihasilkan itu akan terjamin.²⁴

Dapat disimpulkan, rujukan dari Plantinga soal *sensus divinitatis* terhadap Calvin, serta pengembangan terhadapnya belakangan, menunjukkan suatu pemahaman bahwa manusia adalah makhluk yang terancang untuk memercayai yang ilahiah, di mana dalam kondisi yang ideal teisme adalah sebuah posisi bawaan. Pertanyaannya, apabila manusia memang terprogram untuk memercayai Tuhan, mengapa ateisme dan agnostisisme mungkin ada?

Di dalam *Warranted Christian Belief*²⁵ Plantinga berargumen bahwa apabila memang Tuhan menciptakan manusia dengan perangkat *sensus divinitatis*, maka agnostisisme dan ateisme disebabkan adanya malfungsi kognitif terhadap *sensus divinitatis*—model yang disebut oleh Plantinga sebagai model AC yang diperpanjang (*extended AC model*) bagi kekristenan. Kerusakan itu terjadi dikarenakan apa yang para teolog, umumnya dari tradisi Kristen, sebut sebagai efek *noetic* dari dosa (*noetic effect of sin*). Dosa perlu dipahami bukan hanya sebagai soal perbuatan buruk, melainkan juga sebagai suatu keadaan. Sebagai suatu perbuatan buruk ia hadir seperti suatu penyalahgunaan akan kehendak bebas manusia, entah dipahami menjadi tindakan penyelewengan terhadap hukum Allah, atau tindakan yang menyakiti sesama manusia. Sedangkan, sebagai suatu keadaan ia merasuk dan merusak ke dalam berbagai aspek kehidupan manusia, secara personal maupun struktural dan

²¹ Kelly James Clark dan Justin Barret, “Reidian Religious Epistemology and the Cognitive Science of Religion,” *Journal of the American Academy of Religion* 79, no. 3 (2011): 639, <https://doi.org/10.1093/jaarel/lfr008>.

²² Clark dan Barret, 14.

²³ Erik Daniel Baldwin dan Tyler Dalton McNabb, *Plantingian Religious Epistemology and World Religions: Prospects and Problems* (Lanham: Lexington Books, 2016), 21.

²⁴ McNabb, “Proper Functionalism,” 109.

²⁵ Alvin Plantinga, *Warranted Christian Belief* (Oxford: Oxford University Press, 2003), 167.

bahkan alam semesta. Rasisme, krisis ekologis, perbudakan, dan sebagainya adalah contoh dari bagaimana dosa merasuk ke dalam struktur masyarakat, yang komunal, sedangkan bencana alam dengan berbagai bentuknya—gempa bumi, letusan gunung berapi, tsunami, dan sebagainya—adalah contoh dari bagaimana hadirnya ketidakteraturan dikarenakan dosa bagi semesta.

Meski demikian, menurut penulis, ide Agustinus mengenai efek *noetic* dari dosa bukan suatu harga mati yang menentukan koherensi dari epistemologi Reformed. Menimbang apa yang penulis tawarkan di sini, bahwa lingkungan kognitif ikut berpengaruh bagi kemampuan mengetahui manusia mengenai Tuhan, menurut penulis, adalah mungkin kalau seandainya sekalipun fakultas kognitif “subjek penahu” berfungsi dengan semestinya, namun karena ketidaksesuaian dari lingkungan kognitifnya ia gagal untuk mengetahui Tuhan. Selain itu, Agustinus bukan satu-satunya filsuf, atau teolog Kristen awal, yang memiliki ide sistematis terkait manusia dan dosa. De Cruz dan De Smedt, misalnya, merujuk pemikiran Ireneus bahwa manusia, tidak dalam kondisi moral yang sempurna pada awalnya seperti yang Agustinus bayangkan, berada dalam kondisi yang belum sempurna—sehingga mereka berdosa.²⁶ Tokoh lainnya, yaitu Bonaventura, paling tidak menurut pembacaan dari Schumacher, memercayai bahwa sekalipun kejatuhan menyebabkan beragam kecenderungan buruk di dalam diri manusia, juga terhadap alam semesta, ia tidak memiliki dampak yang berarti secara *noetic*, yaitu bagi intelek manusia, sebab ia mampu secara aktif mengetahui Tuhan melaluinya.²⁷

Plantinga dan juga beberapa literatur lainnya yang penulis temukan mengaitkan kegagalan “subjek penahu” dalam mengetahui Tuhan semata dengan malfungsi kognitif dari “subjek penahu”.²⁸ Namun, ada satu permasalahan yang sebenarnya terabaikan meskipun pada saat yang sama memiliki kepentingan untuk dibahas juga, yaitu kondisi lingkungan kognitif dari “subjek penahu” sebagai salah satu dari empat aspek di dalam ide “keberfungsian yang semestinya” (*proper functionalism*), yang juga merupakan tesis dari epistemologi Reformed, yaitu:

- (a) S harus memiliki fakultas kognitif yang berfungsi dengan semestinya;
- (b) S harus memiliki lingkungan kognitif yang sesuai dengan desain dari fakultas kognitifnya;
- (c) Rancangan desain yang menyebabkan terbentuknya kepercayaan *p* ditujukan untuk kebenaran;
- (d) Rancangan desain yang menyebabkan terbentuknya kepercayaan *p* memiliki probabilitas secara statistik (atau objektif) yang tinggi, sehingga kepercayaan yang diproduksi dalam kondisi tersebut akan menjadi benar.²⁹

²⁶ Helen De Cruz dan Johan De Smedt, “Reformed and Evolutionary Epistemology and the Noetic Effects of Sin,” *International Journal for Philosophy of Religion* 74 (2013): 49–66, <https://doi.org/10.1007/s11153-012-9368-z>.

²⁷ Lydia Schumacher, *Divine Illumination: The History and Future of Augustine’s Theory of Knowledge* (Oxford: Blackwell, 2011), 218.

²⁸ De Cruz dan De Smedt, “Reformed and Evolutionary Epistemology,” 49–66; Andrew Moon, “How to Use Cognitive Faculties You Never Knew You Had,” *Pacific Philosophical Quarterly* 99, no. S1 (25 April 2018): 251–75, <https://doi.org/10.1111/papq.12234>; Baldwin dan McNabb, *Plantingian Religious Epistemology*, 33; McNabb, “Proper Functionalism,” 110.

²⁹ Alvin Plantinga, *Warrant and Proper Function* (Oxford: Oxford University Press, 1993), 19.

Apa yang diangkat oleh Gettier di dalam tulisannya *Is Justified True Belief Knowledge?*³⁰ di dalam bentuk contoh tandingan (*counter example*), menurut McNabb, menunjukkan signifikansi dari kondisi lingkungan kognitif.³¹ Andaikan seseorang bernama Nicko sedang berkendara di daerah pedesaan yang terletak di Wisconsin. Di dalam lingkungan macam itu Nicko tentu akan menemukan hal-hal semacam kandang hewan, jerami, dan traktor. Tanpa sepengetahuan Nicko, orang-orang Wisconsin di sana mendirikan lusinan kandang ternak palsu di samping kandang ternak sungguhan. Nicko yang sedang berkendara di daerah itu membentuk satu kepercayaan bahwa terdapat kandang ternak di dekatnya—ketika yang sebenarnya itu adalah kandang ternak palsu. Pada keadaan ini, Nicko, sebagai “subjek penahu”, memiliki fakultas kognitif yang bekerja dengan semestinya dan terarah kepada kebenaran dengan probabilitas objektif yang tinggi, sehingga seharusnya Nicko pada saat itu juga mungkin membentuk pengetahuan yang benar. Meski sayangnya, dikarenakan kondisi lingkungan kognitif tersebut, Nicko justru gagal mengetahui.

Bagi penulis, hal itu berlaku juga dengan isu pengetahuan mengenai Tuhan. Dosa, sekalipun seandainya tidak memengaruhi kondisi *noetic* manusia, berdampak terhadap lingkungan kognitif di mana manusia berada—terutama pada apa yang Plantinga sebut sebagai lingkungan-mini (*mini-environment*). Jadi, misalkan, sekalipun lingkungan-maksi (*maxi-environment*) memungkinkan pengetahuan mengenai Tuhan—mengutip Plantinga, misalnya, melalui impresi terhadap langit malam, pemandangan gunung, bunga kecil, dan semacamnya, yang adalah alam semesta—lingkungan-mini mungkin merupakan lingkungan yang tak baik (*unfavorable*) bagi dimungkinkan terbentuknya pengetahuan mengenai Tuhan.

Di dalam bagian diskusi, penulis menunjukkan bahwa sekularisme adalah salah satu, dari beberapa kemungkinan lainnya, kondisi lingkungan kognitif yang memungkinkan seseorang gagal untuk mengetahui Tuhan.

Liturgi sebagai Praktik Sentral dalam Kehidupan Beragama

Di dalam sejarah filsafat agama Barat isu liturgi acapkali terabaikan (bandingkan, misalnya, dengan filsafat dari Lao Zi, Kong Fuzi, dan sebagainya). Baru di abad ke-21 ini, beberapa tahun belakangan saja, ia mulai diperbincangkan oleh filsuf-filsuf seperti Cuneo, Wolterstorff, dan Michael Rea.³² Masing-masing filsuf merepresentasikan liturgi di dalam konteks tradisi imannya—yang hendak penulis kerjakan melalui tulisan ini adalah di dalam konteks tradisi Kristen. Misalnya, Cuneo, yang mendiskusikan liturgi dari kacamata seorang Kristen Ortodoks, percaya bahwa liturgi merupakan cara yang holistik—bukan sekadar intelek, tetapi juga yang inderawi—di dalam memahami religiusitas. Adalah mungkin bagi seseorang melalui liturgi untuk dibawa menuju Tuhan melalui keindahan

³⁰ Edmund L. Gettier, “Is Justified True Belief Knowledge?,” dalam *Arguing about Knowledge*, ed. oleh Ram Neta dan Duncan Pritchard (London: Routledge, 2009), 14, <https://www.taylorfrancis.com/chapters/edit/10.4324/9781003061038-5/justified-true-belief-knowledge-edmund-gettier?context=ubx&refId=0b70e861-2629-412c-9276-13ab70bace7b>.

³¹ McNabb, “Proper Functionalism,” 113.

³² Michael Rea, “Narrative, Liturgy, and the Hiddenness of God,” dalam *Metaphysics and God: Essays in Honor of Eleonore Stump*, ed. oleh Kevin Timpe (London: Routledge, 2009), 76–96, <https://www.routledge.com/Metaphysics-and-God-Essays-in-Honor-of-Eleonore-Stump/Timpe/p/book/9781138884328>.

(dari liturgi) dan acapkali membentuk landasan dari hubungan yang berarti dengan Tuhan.

Kesadaran dari para filsuf tersebutlah yang kemudian ikut menyadarkan penulis pula bahwa filsafat agama, khususnya di dalam tradisi filsafat analitik—mengutip Wolterstorff, semenjak terjadinya Renaisans di dalam filsafat agama kontemporer³³—cenderung terlampau mengabstraksi religiositas, sehingga religiositas tak lagi menjadi hal yang dikenali oleh orang-orang pada umumnya. Filsafat agama, dengan demikian, tercerabut dari kehidupan religius.³⁴ Hal itu adalah sesuatu yang disayangkan. Itu merupakan suatu isu besar yang terlampau diabaikan untuk waktu yang lama di dalam filsafat agama analitik.

Meski begitu, penulis melihat adanya suatu prospek lainnya pada perbincangan liturgi di dalam filsafat agama analitik kekinian yang sebenarnya disadari oleh beberapa pemikir lainnya, yaitu terkait keterhubungan antara liturgi dengan perkara yang epistemik. Wolterstorff, misalnya, menunjukkan bahwa liturgi merupakan suatu sarana bagi mengetahui Tuhan itu sendiri.³⁵ Prospek itulah yang mendorong penulis untuk menawarkan liturgi sekalipun sedikit berbeda dari pemahaman ketiga filsuf lainnya, sebagai pelengkap rumpang yang ada di dalam pemikiran dari Plantinga, serta literatur-literatur lainnya yang membahas soal itu. Oleh karena itu, penulis akan memaparkan hal-hal berikut: (1) apa itu liturgi? (2) apa saja bentuk-bentuk dari liturgi? (3) bagaimana liturgi bekerja?

Wood menimbang katolisisme sebagai suatu bentuk agama yang secara dasariah adalah agama yang sakramental³⁶—bahwa Tuhan hadir melalui yang terlihat, berwujud, terbatas, dan bersejarah—sehingga ia juga merupakan agama yang liturgis. Ia menaruh liturgi sebagai salah satu hal sentral dalam praktik religiositas. Bukan hanya Wood, dan bukan hanya katolisisme, Benson percaya bahwa liturgi juga memiliki peran penting di dalam kekristenan.³⁷ Teologi Kristen, kata Benson, berkembang melalui dan dari praktik liturgi dan bahkan liturgi jauh lebih mendasar dibandingkan doktrin—sekalipun doktrin adalah keniscayaan bagi kodifikasi atau sistematisasi dari pengalaman kristiani.³⁸

Sekalipun terminologi liturgi saat ini digunakan di dalam konteks yang sedemikian sempitnya, sebagai suatu tata ibadah di dalam gereja, pada mulanya ia adalah terminologi yang memiliki makna yang “netral”. Ia berasal dari kata bahasa Yunani yaitu *leitourgia* yang berarti kerja publik—suatu kerja yang umumnya dilakukan oleh penduduk negara-kota kelas menengah atas.³⁹ Menggunakan kekayaan mereka, para penduduk menengah atas negara-kota di Yunani dimungkinkan untuk membangun jalan, mendirikan kuil bagi dewa-dewi, sebagai satu bentuk kerja publiknya—atau, liturgi. Baru di kemudian waktu, para penerjemah Alkitab Perjanjian Lama yang menerjemahkan Perjanjian Lama ke dalam bahasa Latin, atau Vulgata, menggunakan *leitourgia* untuk merujuk tata ibadah yang dilakukan oleh imam di kuil, juga kerja dari Zakaria di Lukas 1: 23, serta Kisah Para

³³ Nicholas Wolterstorff, *Acting Liturgically: Philosophical Reflections on Religious Practice* (Oxford: Oxford University Press, 2018), 1.

³⁴ Terrence Cuneo, *Ritualized Faith: Essays on the Philosophy of Liturgy* (New York: Oxford University Press, 2016), 4.

³⁵ Nicholas Wolterstorff, “Knowing God Liturgically,” *Journal of Analytic Theology* 4 (6 Mei 2016): 1, <https://doi.org/10.12978/jat.2016-4.130818221405b>.

³⁶ Susan K. Wood, “The Liturgy and Sacraments,” dalam *The Blackwell Companion to Catholicism*, ed. oleh James J. Buckley, Frederick Christian Bauerschmidt, dan Trent Pomplun (Malden: Blackwell Publishing, 2007), 340.

³⁷ Bruce Ellis Benson, “The Primacy of Liturgy in Christianity,” *Religious Studies* 58, no. 1 (2020): 1, <https://doi.org/10.1017/S0034412520000190>.

³⁸ Benson, 2.

³⁹ Frank C. Senn, *Introduction to Christian Liturgy* (Minneapolis: Fortress Press, 2012), 5.

Rasul 13: 2.

Secara eksplisit, di dalam konteks keagamaan, Senn mendefinisikan liturgi sebagai suatu kendaraan bagi ibadah publik kepada Tuhan.⁴⁰ Ia merupakan suatu aktivitas berkumpul bersama bagi peribadahan (misalnya, mengikuti susunan peribadahan melalui naskah teks yang diberikan kepada jemaat), interaksi yang mungkin tidak tercantum di dalam buku ibadah atau naskah teks, dan aktivitas keluar darinya. Dengan demikian, ia adalah suatu keseluruhan aktivitas yang dilakukan oleh jemaat, secara khusus misalnya pada hari Minggu. Ini adalah salah satu cara saja dalam mendefinisikan liturgi—yang disebut oleh Benson sebagai liturgi intensif, ketika orang-orang Kristen sebagai jemaat berkumpul untuk memuji Tuhan.⁴¹

Definisi tersebut hanyalah satu dari beberapa cara dalam memahami liturgi bagi Benson.⁴² Pertama, disebut sebagai L_1 ketika liturgi dipahami sebagai perkara perkumpulan mingguan dari orang-orang Kristen—sebagian besar tulisan mengenai liturgi merujuk kepada definisi ini, misal Wolterstoff dan Cuneo. Kedua, disebut sebagai L_2 ketika liturgi dipahami sebagai logika dibalik segala bentuk pertemuan antara manusia dengan Tuhan.⁴³ Artinya, segala sesuatu—dalam kondisi, waktu, apapun—yang memungkinkan seseorang berinteraksi dan mengenal Tuhan adalah suatu liturgi yang hadir dalam tiga lapisan: (1) dari keseharian manusia sebagai *ada yang berada* di dalam dunia (*being-in-the-world*), (2) untuk menjadi *ada yang baru* dalam gambaran dari Kristus, dan (3) untuk kembali melayani sesama kita.

Ketiga, disebut sebagai L_3 ketika liturgi dipahami sebagai struktur mendasar dari keberadaan manusia. Manusia, dengan demikian, adalah makhluk liturgis, atau meminjam terminologi dari Smith, *homo liturgicus*, makhluk yang memiliki hasrat. Manusia sebagai *homo liturgicus* memiliki setidaknya tiga fitur, yaitu (1) *intentionality*, (2) tujuan atau teleologi, (3a.) kebiasaan, dan (3b.) liturgi.⁴⁴

Fitur pertama, yaitu *intentionality*, menunjukkan bahwa manusia bukanlah satu makhluk yang statis, pasif, atau semacamnya, melainkan selalu berada di dalam kondisi yang dinamis, atau *ek-static*, terhadap dunia sebagai objek kesadarannya. Manusia tidak pernah berada di dalam kondisi “berpikir” saja, melainkan ia selalu “berpikir tentang ...”. Bagi Agustinus, *intentionality* terarahkan terhadap dunia di dalam bentuk cinta—sesuatu yang nonkognitif, dibandingkan yang kognitif. Mengutip Agustinus di dalam “Pengakuan-Pengakuan”, bahwa, “... hati kami tak kunjung tenang (*restless*)”.⁴⁵ Dengan demikian, manusia, siapapun itu, pasti mencinta. Pertanyaannya, apa atau siapa yang dicintai olehnya.

Fitur kedua, yaitu objek, adalah suatu hal yang mana hati kita terpaut kepadanya. Dengan menyatakan bahwa manusia adalah makhluk yang selalu dalam keadaan intensional yang nonkognitif, di dalam bentuk cinta, maka cinta ini tidak mungkin tidak

⁴⁰ Senn, 5.

⁴¹ Benson, “The Primacy of Liturgy,” 12.

⁴² Bruce Ellis Benson, *Liturgy as a Way of Life: Embodying the Arts in Christian Worship* (Grand Rapids: Baker Academic, 2013), 27.

⁴³ Benson, “The Primacy of Liturgy,” 3.

⁴⁴ James K. A. Smith, *Desiring the Kingdom: Worship, Worldview, and Cultural Formation* (Grand Rapids: Baker Academic, 2009), 32.

⁴⁵ Agustinus, *Pengakuan-Pengakuan*, trans. oleh Winarsih Arifin dan Th. van den End (Yogyakarta: Kanisius, 2020), 1.

tertuju pada suatu hal. Cinta yang dimaksudkan oleh Agustinus bukanlah semata satu bentuk cinta erotis terhadap perempuan atau laki-laki, atau kecintaan terhadap pernyataan proposisional yang abstrak, melainkan satu bentuk cinta terhadap satu konsepsi akan kehidupan yang baik—yang disebut Aristoteles sebagai *eudaimonia*—yang Smith sebut sebagai kerajaan. Oleh karena itu, setiap orang akan selalu menunjukkan hatinya terhadap satu konsepsi akan kerajaan, tetapi setiap orang sangat mungkin untuk memiliki konsep-sinya tersendiri mengenai kerajaannya.

Fitur ketiga yang pertama, yaitu kebiasaan, adalah apa yang dihasilkan oleh seseorang terkait kasihnya terhadap sesuatu atau seseorang. Ia bekerja layaknya sebuah kecenderungan, yang mana membuat seseorang untuk bertindak dengan cara tertentu yang menuju suatu akhir. Kebiasaan—atau, di dalam terminologi Aristoteles, natur kedua—ini dihasilkan bukan karena kita memikirkan akan objek yang kita cintai tersebut setiap harinya sebelum kita beraktivitas, melainkan karena cinta kita tertanam secara nonkognitif di dalam keberadaan kita.

Sedangkan fitur ketiga yang kedua, yaitu liturgi, adalah suatu praktik badaniah atau ritual yang menjadikan dan membentuk apa yang kita kasihi. Dengan menolak ekstremisme Plato dan Descartes terhadap yang intelek, sudah seharusnya juga untuk mengikutsertakan apa yang terlupakan oleh mereka, yaitu yang badaniah. Yang badaniah, atau yang *ritualistic* ini, secara mengejutkan dapat ditemukan bahwa ia membentuk hasrat, aspek nonkognitif, dari manusia. Merujuk Freud, bahwa kesadaran dibentuk oleh sebagian besar ketidaksadaran—layaknya sebuah gunung es—bahwa ketidaksadaran dengan baik memampukan seseorang untuk awas terhadap bahaya, merumuskan tujuan, dan bertindak dengan suatu sikap yang baik. Oleh karena itu, sebuah upaya untuk membentuk satu hasrat yang baik diperlukan juga suatu praktik badaniah yang baik pula.

Dengan pemahaman tersebut, liturgi sebagai L_3 , adalah untuk memahaminya sebagai lebih dari liturgi intensif, yaitu liturgi ekstensif.⁴⁶ Ia adalah apa yang terjadi setelah, misalnya, seorang Kristen meninggalkan jemaatnya atau ibadah Minggu untuk kemudian kembali ke dalam kesibukan sehari-harinya. Liturgi adalah keseluruhan dari keberadaan seseorang. Hal itupun diakui oleh studi yang ada di dalam antropologi, misalnya oleh Geertz di dalam *Religion as a Cultural System*,⁴⁷ bahwa dengan ikut ke dalam ritual, seseorang tercelup ke dalam kerangka makna dari konsepsi keagamaan, dan ketika ritual berakhir, seseorang akan kembali ke dalam dunia keseharian dan ia, si pelaku liturgi, berubah.⁴⁸ Ia merengkuh seseorang secara menyeluruh, membawanya ke dalam satu bentuk “mengada” yang berbeda, mengingatkan mereka bahwa pengalaman yang ada di dalam keseharian mereka tidaklah sama.⁴⁹

⁴⁶ Benson, “The Primacy of Liturgy,” 12.

⁴⁷ Clifford Geertz, “Religions as a Cultural System,” dalam *The Interpretation of Cultures: Selected Essays* (New York: Fontana Press, 1993), 119.

⁴⁸ Geertz, 122.

⁴⁹ Geertz, 120.

Metode Penelitian

Penelitian ini berbentuk sistematis-reflektif terhadap kepercayaan dan praktik beragama, khususnya liturgi. Penelitian sistematis-reflektif adalah penelitian yang mau membahas salah satu pokok dalam kehidupan manusia yang tidak terbatas pada studi antropologi, sosiologis, atau historis, melainkan juga secara filosofis. Menurut Bakker, penelitian bentuk sistematis-reflektif berguna sebagai suatu upaya untuk mencapai pemahaman dasariah tentang pokok-pokok sentral dalam kehidupan manusia.⁵⁰ Dalam tulisan ini penulis berusaha untuk menjelaskan apa artinya mengenal Tuhan dan bagaimana ia dimungkinkan, serta bagaimana kaitannya dengan liturgi keagamaan, sehingga kemudian dapat dilihat bahwa liturgi memiliki dimensi formatif yang epistemik pula.

Penulis menggunakan penelitian kepustakaan sebagai metode dari tulisan ini untuk mencapai tujuan darinya, yaitu untuk menawarkan satu penjelasan alternatif terhadap konversi dari ateisme menuju teisme melalui perspektif epistemologi Reformed. Secara garis besar, tulisan ini merujuk kepada pemikiran Plantinga tentang atau seputar “keberfungsian yang semestinya” dan epistemologi Reformed sebagaimana tertulis di dalam *Warrant: The Current Debate* (1993), *Warrant and Proper Function* (2000), dan *Warranted Christian Belief* (2000). Meski begitu, penulis memodifikasi epistemologi Reformed dari Plantinga dengan mempertimbangkan dampak dari dosa, sehingga menaruh perhatian terhadap aspek lingkungan kognitif yang terabaikan di dalam diskursus epistemologi Reformed. Kemudian, penulis mengulik liturgi, sebagai sarana yang penulis tawarkan untuk melengkapi rumpang dalam pemikiran Plantinga, melalui tulisan dari berbagai filsuf, namun yang terutama dari tulisan Bruce Ellis Benson di dalam *Liturgy as a Way of Life: Embodying Arts in Christian Worship* (2013) dan *The Primacy of Liturgy in Christianity* (2020). Terakhir, adalah konsep kisah sebagai sarana mengetahui (*narrative as a means of knowledge*) dari Eleonore Stump (2010) yang memampukan penulis untuk mendemonstrasikan bahwa liturgi memungkinkan pembaharuan terhadap fakultas kognitif subjek, sehingga seseorang dimampukan untuk mengenal Tuhan.

Hasil dan Pembahasan

Di dalam bagian ini penulis menunjukkan bagaimana liturgi merupakan suatu hal atau tindak yang memungkinkan seseorang mengalami konversi di dalam konteks sekularisme. Pertama, penulis mengelaborasi lebih lanjut terkait bagaimana sekularisme, sebagai lingkungan kognitif, memungkinkan seseorang gagal di dalam mengetahui Tuhan. Kedua, bagaimana keikutsertaan di dalam liturgi, ketercelupan ke dalam suatu kisah, memungkinkan adanya penyesuaian terhadap lingkungan kognitif di mana seorang “subjek penahu” berada, sehingga pengetahuan mengenai Tuhan dimungkinkan. Ketiga, keikutsertaan liturgi memungkinkan, bukan hanya perubahan proposisional yang dipercaya oleh seseorang, melainkan juga perubahan secara menyeluruh dari seseorang, yaitu konversi.

⁵⁰ Antonius Bakker dan Achmad Charris Zubair, *Metode Penelitian Filsafat* (Yogyakarta: Kanisius, 1990), 84.

Secara bertahap, berikut adalah bentuk argumentasi dari bagian ini:

- (a) Gangguan terhadap lingkungan kognitif, yaitu sekularisme di mana *S* berada, menyebabkan kegagalan bagi *S* untuk mengetahui Tuhan.
- (b) Diperlukan penyesuaian terhadap lingkungan kognitif di mana *S* berada untuk memampukannya mengetahui Tuhan.
- (c) Liturgi adalah satu bentuk lingkungan kognitif yang sesuai bagi fakultas kognitif *S* untuk menghasilkan pengetahuan mengenai Tuhan, hal itu dimungkinkan, karena:
 - (c.a) Liturgi adalah satu bentuk kisah yang merupa sebagai lingkungan kognitif.
 - i. Kisah adalah suatu sarana bagi dimungkinkannya pengetahuan, meminjam Stump.⁵¹
 - ii. Segala tindak yang dilakukan *S*, gambar, dan simbol yang ada di dalam liturgi, yang menyatakan akan suatu kisah, merupa sebagai lingkungan kognitif bagi *S*.
 - (c.b) Keikutsertaan *S* ke dalam kisah tersebut membawanya tercelup, kesadaran akan, ke dalam kisah yang sebenarnya.
 - i. *S* diajak secara bersama-sama, sebagai jemaat, untuk mengalami kisah.
 - ii. *S* dilingkupi oleh atmosfer yang dihasilkan oleh liturgi sebagai suatu kisah.

Apabila seseorang mengikuti penalaran ini, dari (a) menuju (c), maka ia akan sampai juga kepada kesimpulan bahwa:

- (d) Dengan demikian, liturgi memungkinkan konversi—dari ateisme, menuju teisme.

Sekularisme sebagai suatu hal yang menghalangi seseorang untuk mengetahui Tuhan bukanlah semata satu bentuk klaim-klaim proposisional. Taylor mengakui bahwa ketika seorang “subjek penahu” terganggu dengan permasalahan itu, terkait dengan kepercayaan mereka terhadap Tuhan, gangguan itu tidak disebabkan oleh bagaimana ia memiliki kekuatan sebagai proposisi tandingan dari teisme—atau, di dalam terminologi Plantinga, sebagai bukti tandingan. Melainkan sebagai sesuatu yang memiliki atmosfer—yang penulis yakini sebagai suatu lingkungan kognitif, yang menghalangi dan menggagalkan kerja fakultas kognitif mereka.

Ketika sekularisme menghadirkan dan memberikan kerangka imanen bagi seseorang—dan orang itu menganggap bahwa kerangka itu adalah terberi—ia menghalangi mereka untuk memahami akan adanya yang transenden. Mereka akan memahami bahwa yang transenden tidak mungkin untuk diketahui. Bukan berarti bahwa teisme menjadi irasional atau tak berarti sama sekali, melainkan bahwa ada “beragam posisi baru”, sehingga seseorang terjebak di dalam ragam pilihan yang tak terhitung jumlahnya terkait pengejaran makna, yang penting, dan kepenuhan.⁵² Hal itu menyebabkan sesuatu yang Taylor sebut sebagai efek nova (*nova effect*), yaitu adanya ketercerabutan (*disenchantment*)

⁵¹ Eleonore Stump, *Wandering in Darkness: Narrative and the Problem of Suffering* (Oxford: Oxford University Press, 2010), 64.

⁵² Smith, *How (Not) to be Secular*, 62.

dari kenyataan dan menciptakan perasaan kehilangan dan tidak mengenakkan.⁵³ Mengutip Taylor:

*The fact is that this kind of multiplicity of faiths has little effect as long as it is neutralized by the sense that being like them is not really an option for me. As long as the alternative is strange and other, perhaps despised, but perhaps just too different, too weird, too incomprehensible, so that becoming that isn't really conceivable for me, so long will their difference not undermine my embedding in my own faith. This changes when through increased contact, interchange, even perhaps intermarriage, the other becomes more and more like me, in everything else but faith: same activities, professions, opinions, tastes, etc. Then the issue posed by difference becomes more insistent: why my way, and not hers? There is no other difference left to make the shift preposterous or unimaginable.*⁵⁴

Apabila gangguan terhadap lingkungan kognitif di mana “subjek penahu” berada terjadi, maka diperlukan suatu kerja untuk mengatasinya, menimbang teisme memang merupakan suatu hal yang selayaknya dihasrati di dalam epistemologi Reformed —layaknya Agustinus yang menyatakan, “Hati kami tak kunjung tenang sampai tenang di dalam diri-Mu.”⁵⁵ Bukti, argumentasi, dan semacamnya mungkin adalah suatu syarat kecukupan bagi dimungkinkannya pengetahuan mengenai Tuhan, meski ia bukan suatu syarat keniscayaan. Kegagalan seseorang mengetahui Tuhan bukan semata perkara ketidakberadaan argumen, sebab adalah mungkin bagi seseorang untuk mengetahui segala argumen yang ada bagi keberadaan Tuhan, meski ia masih dan akan terus merengkuh ateisme. Hal itu dikarenakan justifikasi terjadi bukan melalui kerja awas dari seseorang, melainkan tanpa keawasannya —melalui kerja yang semestinya dari fakultas kognitifnya. Oleh karena itu, yang sepatutnya diperhatikan adalah aspek atau kondisi yang menyebabkan fakultas kognitif dapat bekerja dengan sedemikian rupa yaitu aspek lingkungan kognitif.

Di dalam konteks lingkungan tersebut penyesuaian diperlukan: liturgi yang hadir dengan merupa sebagai kondisi lingkungan kognitif dari “subjek penahu”. Pengetahuan mengenai Tuhan pertama-tama mungkin dibentuk melalui partisipasi seseorang di dalam liturgi intensif sebagai suatu lingkungan kognitif yang sesuai dengan fakultas kognitif dari “subjek penahu”. Liturgi mungkin berperan sedemikian rupa, sebagai suatu lingkungan kognitif, dikarenakan (1) bahwa secara dasariah liturgi merupakan suatu kisah alternatif, bahkan yang sebenarnya, mengenai manusia, alam semesta, dan Tuhan di dalam bentuk simboliknya; (2) dengan berpartisipasi di dalamnya seseorang tercelup ke dalam kisah inti kekristenan yang diperagakan ulang melalui liturgi, sehingga penyesuaian lingkungan kognitif —dari yang semulanya terganggu— mungkin terjadi, dan; (3) liturgi, dengan demikian memungkinkan konversi terjadi.

Sebagian filsuf, misalnya Wolterstorff, percaya bahwa liturgi merupakan suatu sarana bagi mengetahui —khususnya tentu mengenai Tuhan⁵⁶ —atau Cuneo yang menawarkan

⁵³ Smith, 62.

⁵⁴ Taylor, *A Secular Age*, 304.

⁵⁵ Agustinus, *Pengakuan-pengakuan*, 1.

⁵⁶ Wolterstorff, “Knowing God Liturgically.”

satu bentuk pengetahuan ritual.⁵⁷ Wolterstorff percaya bahwa liturgi mungkin menjadi sarana bagi seorang untuk mengenal Tuhan.⁵⁸ Ide Wolterstorff adalah bahwa untuk mengetahui Tuhan melalui liturgi adalah dengan memulai suatu upaya untuk berhubungan dengan Tuhan seraya merujuk (*addressing*) kepada Tuhan itu sendiri.⁵⁹ Melaluinya seseorang dimungkinkan untuk mengetahui Tuhan secara *non-doxastic*, *non-propositional*, atau, di dalam terminologi Stump, secara Fransiskan.

Ide tersebut, bahwa liturgi memungkinkan seseorang untuk memiliki pengetahuan berkenaan dengan persona *non-propositional* mengenai Tuhan, adalah ide yang sepenuhnya juga penulis setuju terhadapnya. Meski begitu, ada peran penting dan lebih mendasar dari liturgi, yaitu bahwa liturgi merupakan hal yang pertama-tama memungkinkan “subjek penahu” untuk dapat mengetahui serta mengenal Tuhan, baik secara proposisional maupun secara *non-propositional*, atau fenomenal ala Stump,⁶⁰ Cuneo,⁶¹ dan Wolterstorff.⁶² Dengan demikian, adalah suatu kondisi niscaya bagi seorang percaya sebagai lingkungan kognitif yang ideal yang memungkinkan dipulihkannya fakultas kognitif dari seorang “subjek penahu”: keikutsertaan dari “subjek penahu” ke dalam liturgi intensif memungkinkannya untuk, kemudian, mengecap liturgi ekstensif di dalam kesehariannya—menyadari seluruh keberadaannya sebagai suatu liturgi.

Liturgi selalu merujuk pada suatu kisah tertentu—baik di dalam Islam, Yahudi, maupun Kristen. Di dalam konteks kekristenan dan ibadah Minggu, liturgi umumnya mengisahkan mengenai imajinasi alternatif dari apa yang dunia tawarkan: bahwa Tuhan mengundang manusia ke dalam kisah-Nya.⁶³ Ia adalah suatu “kisah besar yang menawan ... dan indah yang merupakan jalan menuju kebenaran.”⁶⁴ Liturgi adalah suatu tindak Tuhan, sehingga ada gerakan menuju dunia yang menandakan tindak penyelamatan yang Tuhan tujukan pada manusia, serta gerakan menuju yang ilahiah sebagai satu bentuk pujian dan ucapan syukur yang ditujukan kepada Tuhan.⁶⁵ Bentuk tersebut, misalnya, jelas nampak di dalam perayaan Ekaristi, peringatan akan *exitus-reditus* yang agung ketika Bapa sebagai Pencipta dan Pemberi yang pemberian-Nya itu diubahkan oleh kuasa Roh Kudus ke dalam bentuk tubuh Kristus dan kemudian jemaat mengembalikannya kepada Bapa dalam bentuk ucapan syukur.⁶⁶

Perayaan Ekaristi hanyalah salah satu bentuk liturgi yang memungkinkan seseorang untuk mengingat dan mengetahui kisah yang sebenarnya, bahwa sekalipun penderitaan, kejahatan, dan sekularisme, adalah apa yang pada umumnya mereka alami. Kisah yang sebenarnya, lingkungan kognitif yang ideal, tidak nampak sedemikian rupa, yaitu bahwa manusia sebenarnya dikasihi, semesta dipelihara, dan Tuhan ada di sana. Seluruh liturgi

⁵⁷ Cuneo, *Ritualized Faith*.

⁵⁸ Wolterstorff, “Knowing God Liturgically,” 2.

⁵⁹ Wolterstorff, 9.

⁶⁰ Stump, *Wandering in Darkness*.

⁶¹ Cuneo, *Ritualized Faith*.

⁶² Wolterstorff, “Knowing God Liturgically.”

⁶³ James K. A. Smith, *Imagining the Kingdom: How Worship Works* (Grand Rapids: Baker Academic, 2013), 150.

⁶⁴ Stump, *Wandering in Darkness*, 22.

⁶⁵ Verheul Ambrosius, *Introduction to the Liturgy: Towards a Theology of Worship* (London: Burns and Oates, 1968), 18.

⁶⁶ Wood, “The Liturgy and Sacraments,” 343.

intensif yang ada—entah itu ibadah Minggu secara keseluruhan, perayaan akan hari-hari khusus, seperti masa Prapaskah, Adven, juga Paskah, dan Natal—mengisahkan sesuatu dan memiliki aspek *anamnesis* dan *epiclesis* yang masing-masing berarti mengenang dan seruan.⁶⁷ Ekaristi, misalnya, mengingat misteri dari Yesus Kristus di dalam kehidupan, kematian, kebangkitan-Nya yang diaktualisasikan melalui simbol sakramental—roti dan anggur, misalnya—serta perenungan terhadapnya. Sedangkan, *epiclesis* di dalam Ekaristi menandakan seruan kepada Bapa untuk mengirim Roh Kudus agar Ia mengubah pemberian-Nya, roti dan anggur, menjadi tubuh dan darah Yesus Kristus, sehingga ada kesatuan di dalam gereja, pengampunan dosa, hidup, dan keselamatan.⁶⁸

Perlu diingat, mengulang pernyataan Stump, kisah bukan suatu argumen filosofis yang berbentuk susunan premis⁶⁹ sebagai tandingan bagi sekularisme. Meski begitu, bukan berarti kisah-kisah tersebut—yang ternyata, misalnya, oleh perayaan Ekaristi, Adven, Prapaskah, Natal, dan Paskah—tidak memiliki daya epistemiknya sama sekali. Stump, seperti apa yang sudah penulis tuliskan pada bagian sebelumnya, menunjukkan bahwa kisah merupakan suatu sarana bagi *mengetahui*. Kisah-kisah tersebut merupakan suatu sarana bagi “subjek penahu” untuk mengetahui Tuhan di dalam bentuk pengetahuan objek, khususnya berkaitan dengan penderitaan, katanya, “Kisah-kisah yang ada [di dalam *Wandering in Darkness*] mengisahkan kepada kita interaksi langsung antara Tuhan yang pengasih dan manusia yang menderita,”⁷⁰ yang melalui pembacaan terhadapnya memungkinkan subjek untuk merengkuh pengetahuan mengenai Tuhan sendiri.

Selangkah lebih jauh, penulis menganggap bahwa kisah mungkin bekerja bukan hanya sebagai sarana mengetahui, melainkan juga sebagai suatu kondisi yang memungkinkan fakultas kognitif, secara khusus *sensus divinitatis*, untuk dapat berfungsi dengan semestinya—suatu lingkungan kognitif. Ketika seseorang berpartisipasi di dalam liturgi, ia akan melakukan serangkaian tindak tertentu yang bersifat badaniah, atau suatu ritual, yang merujuk kepada suatu kisah. Dengan demikian, untuk berpartisipasi di dalam liturgi, khususnya liturgi intensif, adalah untuk berpartisipasi di dalam kisah yang sebenarnya akan manusia, semesta, dan Tuhan.

Dalam rangka menunjukkan bagaimana liturgi merupa sebagai lingkungan kognitif, atau menyesuainya, penulis mengonstruksi suatu eksperimen pikiran (*thought experiment*) mengenai Nicko dan Kucing Hitamnya. Andaikan, bahwa Nicko memelihara seekor kucing hitam yang memiliki kebiasaan seperti kucing pada umumnya untuk berkeliaran di sekeliling kompleks perumahan Nicko berada. Suatu waktu, selama beberapa hari kucing hitam itu tidak berada di kamar kos Nicko selama beberapa hari. Khawatir akan kondisi dari kucingnya, Nicko lalu bergegas mengelilingi kompleks perumahannya dan ia beruntung menemukan suatu tempat yang *dirasa* kucingnya berada: sebuah bangunan

⁶⁷ Wood, 343.

⁶⁸ Perayaan lainnya juga memiliki elemen yang sama dengan perayaan Ekaristi, misalnya perayaan Natal. Natal, pada hakikatnya adalah satu bentuk pengharapan bagi restorasi di dunia, terutama bagi mereka yang terpinggirkan (*the marginalized*): suatu tindak mengenang, perayaan, akan harapan.

⁶⁹ Stump, *Wandering in Darkness*, 374.

⁷⁰ Stump, 374.

tua tidak berpenghuni yang tidak memiliki pencahayaan sama sekali. Nicko masuk ke dalam bangunan tersebut dan pada satu waktu ia mendengar suara dari kucingnya itu berasal dari salah satu ruangan yang cahaya matahari ataupun cahaya lainnya tidak mampu menembus masuk ke dalamnya.

Dari situ penulis mengandaikan terdapat dua kemungkinan. Pertama, selama beberapa waktu Nicko mencoba untuk mencarinya di dalam ruangan yang gelap itu dengan mengandalkan suara kucingnya yang mengeong, namun waktu berlalu dan Nicko tidak lagi mendengar suara dari kucingnya. Hal itu membuat Nicko menyimpulkan bahwa kucing hitamnya tidak lagi di sana, serta memutuskan untuk meninggalkan ruangan itu. Kedua, Nicko mencoba untuk mencarinya, namun kali ini ia memiliki senter yang menolongnya untuk mengawasi ruangan sekitarnya secara jelas. Di dalam kemungkinan yang kedua ini, dikarenakan bantuan dari senternya Nicko berhasil menemukan kucing hitam dan pulang kembali ke kamar kosnya.

Di dalam eksperimen pikiran tersebut Nicko memiliki fakultas kognitif yang berfungsi dengan semestinya. Meski begitu, di dalam kemungkinan pertama ia gagal untuk menemukan kucingnya yang disebabkan oleh kondisi lingkungan di mana ia berada, ruangan gelap, mencegahnya untuk dapat dengan jelas melihat sekelilingnya. Di dalam kemungkinan kedua, lingkungan di mana Nicko berada persis dengan kemungkinan kedua, meski begitu dikarenakan adanya senter yang ia miliki Nicko dengan segala usahanya—menyorot sisi-sisi ruangan tersebut dengan senter, menirukan suara kucing, dan sebagainya—dimampukan untuk menemukan kucingnya. Di dalam kondisi itu Nicko tidak memerlukan pembaharuan terhadap fakultas kognitifnya karena ia berfungsi dengan semestinya, meski begitu diperlukan penyesuaian terhadap lingkungan yang mencegahnya untuk menemukan kucingnya. Demikian juga, “subjek penahu” memerlukan hal yang memungkinkan adanya penyesuaian terhadap lingkungan di mana ia berada. Melalui konstruksi eksperimen pikiran tersebut penulis hendak merujuk liturgi sebagai lingkungan kognitif yang memungkinkan dan menjamin pengetahuan—layaknya sebuah senter di dalam eksperimen tersebut.

Kisah yang hadir melalui liturgi adalah kisah yang menceritakan keberadaan Tuhan dan bagaimana ia berelasi dengan manusia. Sekalipun terkadang manusia menderita sedemikian rupa, melaluinya seseorang dapat secara langsung mengalami kebaikan Tuhan: segala atmosfer yang ternyata oleh simbol-simbol di dalam bentuk seremonial dari liturgi. Kisah itu memungkinkan seseorang untuk dilingkupi suatu kondisi yang misterius, mengutip Schemann, “Suatu sarana yang membangkitkan melalui inisiasi dari yang profan menuju yang sakral, dari yang material menuju ke yang spiritual, dari yang sensual menuju yang *noumenal*.”⁷¹

Meski begitu, liturgi juga mengisyaratkan adanya tindak perilaku dari “subjek penahu”—layaknya Nicko yang mengusahakan pencarian akan kucingnya—yaitu dengan subjek sendiri berpartisipasi ke dalam liturgi intensif. Dengan berpartisipasi ke dalam

⁷¹ Alexander Schemann, *Introduction to Liturgical Theology* (New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1966), 130.

liturgi intensif, ke dalam kisah, ia berada di dalam kondisi lingkungan yang sesuai dengan fakultas kognitifnya: “subjek penahu” memahami akan kisah yang memungkinkannya untuk mengetahui dan bahkan mengenal Tuhan. Kisah itu, layaknya di dalam eksperimen pikiran yang penulis konstruksi, mengatasi lingkungan di mana subjek berada. Ia memungkinkan seseorang, atau sekelompok orang, untuk memiliki rujukan konsepsi yang umum mengenai dunia, diri, dan hubungan di antara keduanya: suatu kisah tandingan bagi keadaan sekitar, yang dilingkupi oleh penderitaan dan ide bahwa yang ada hanya yang imanen, di mana “subjek penahu” berada. Melalui keikutsertaan di dalam liturgi, seseorang tersadar bahwa dua keadaan itu bukan akhir dari segalanya atau tidak bermakna, juga bahwa yang imanen bukanlah satu-satunya hal yang ada di dalam semesta.

Liturgi, yang secara dasariah adalah satu bentuk kisah di dalam simbol-simbol yang ada, merupakan suatu lingkungan kognitif yang berkesesuaian dengan fakultas kognitif “subjek penahu”, terutama terkait dengan apa yang Calvin rujuk sebagai *sensus divinitatis*, yang pada mulanya berada di dalam konteks lingkungan yang tidak berkesesuaian—yaitu sekularisme. Liturgi intensif hanyalah satu langkah pertama bagi pengetahuan akan Tuhan, tetapi lebih jauh lagi, mengutip Benson, “ia (liturgi intensif) membawa kita kembali ke dalam dunia untuk mengerjakan liturgi ekstensif, yang membawa kita minggu demi minggu ke dalam perkumpulan orang-orang Kristen.”⁷² Liturgi ekstensif lalu menolong seseorang untuk memahami secara berbeda lingkungan kognitif yang dari mana dirinya pertama-tama berasal, yang sekular, tidak lagi sebagai sesuatu yang tanpa arti—ada terang dan perspektif baru yang memungkinkannya untuk memahami secara berbeda. Lalu, adalah konversi sebagai konsep yang berkaitan erat dengannya.

Konsekuensi dari tawaran penulis soal liturgi tidak terbatas di dalam dimensi epistemiknya saja, melainkan holistik: secara intelek, afeksi, dan emosi. Para filsuf dan teolog umumnya merujuk hal itu, apa yang penulis sebut sebagai konsekuensi holistik, sebagai konversi. Konversi adalah suatu tindak atau suatu peristiwa ketika terjadinya suatu perubahan dari suatu sistem kepercayaan menuju sistem kepercayaan lainnya. Secara khusus, di dalam konteks tulisan ini adalah terkait dengan konversi dari ateisme menuju teisme.

Meski begitu, sayangnya penulis melihat bahwa secara praktiknya ide soal konversi belakangan dikaitkan semata dengan perkara yang intelektual saja—Smith, misalnya, di dalam prakata dari *Liturgy as a Way of Life* menganggap ide tersebut adalah ide yang terpengaruh sedemikian rupa oleh modernisme ala Cartesian, bahwa aku adalah akal budiku, katanya, terkait kondisi dari religioisitas Kristen Protestan, “Selamat datang di Katedral Cartesian.”⁷³

Kecenderungan dari filsafat agama analitik untuk memperbincangkan perkara yang abstrak bukanlah hal yang baik. Sekalipun hal tersebut penting, bukan berarti bahwa itu adalah satu-satunya yang layak untuk diperbincangkan. Bukan hanya itu, yang kedua, kecenderungan ini ternyata juga diadopsi oleh kebanyakan gereja Kristen Protestan masa

⁷² Benson, “The Primacy of Liturgy,” 13.

⁷³ Benson, 7.

kini bahwa iman Kristen direduksi sedemikian rupa menjadi perkara yang intelek dan *doxastic* saja, sehingga hal-hal yang sebenarnya juga berarti—seperti seni arsitektur dari suatu gereja, penggunaan karya seni, dan, terutama, liturgi—terabaikan. Seakan-akan adalah khotbah, yang sifatnya semata didaktis, yang menjadi pusat dari ibadah Kristen.

Di sini, bukan berarti penulis sedang mengabaikan khotbah sebagai salah satu hal yang menjadi bagian dari suatu liturgi ibadah itu sendiri, melainkan lebih kepada penolakan penulis terhadap klaim bahwa khotbah, atau apa yang disebut sebagai pengajaran yang sehat, adalah cukup—seperti layaknya epistemologi dari Sokrates, yang mengeklaim bahwa pengetahuan memungkinkan kebajikan, tidak mampu menjelaskan bagaimana mungkin ada relung yang besar antara teori dan praktik—bagi dimungkinkan terjadinya konversi. Khotbah memang salah satu sarana yang memungkinkan Injil disampaikan, namun demikian juga dengan liturgi. Liturgi adalah, meminjam Wolterstorff, suatu tindak pemeragaan kembali (*reenactment*) akan Injil. Suatu tindak yang diperlukan seorang sekuler—mungkin, lebih diperlukan—mengingat klaim penulis bahwa sekularisme adalah suatu lingkungan kognitif, suatu atmosfer. Liturgi menyingkap apa yang tak tersingkapkan oleh khotbah, mengutip Ratzinger: “*True knowledge is being struck by the arrow of Beauty that wounds man, moved by reality, ‘how it is Christ himself who is present and in an ineffable way disposes and forms the souls of men.’*”⁷⁴

Penulis pikir apa yang penulis tawarkan di dalam tulisan ini memiliki implikasi praktis yang patut untuk diperhatikan, yaitu, pertama, mengubah pendekatan, meminjam terminologi dari Smith, religiositas modern ala Cartesian—terkait apa artinya untuk menjadi seorang Kristen, beribadah, dan semacamnya—dan merengkuh, menginterpretasi ulang kembali liturgi, yang badaniah, juga holistik, ke dalamnya. Di dalam konteks yang spesifik, misalnya, yaitu di dalam beribadah Minggu, kekayaan dari liturgi iman Kristen perlu dieksplorasi kembali oleh gereja-gereja Kristen, khususnya Protestan. Seandainya ia tidak dieksplorasi kembali, paling tidak hal itu layak untuk dipikirkan secara serius.

Melaluinya konversi yang holistik—intelek, afeksi, dan emosi—hanya mungkin terjadi jika dan hanya jika seseorang berpartisipasi di dalam liturgi, bukan sekadar mendengarkan khotbah, argumen-argumen positif akan keberadaan Tuhan, yang semata intelektual, seperti apa yang dipahami oleh orang-orang pada umumnya. Partisipasi seseorang di dalam liturgi memampukannya untuk bersikap reflektif terhadap dirinya sendiri melalui pembacaan kisah-kisah yang ditampilkan oleh liturgi, serta mengidentifikasi dirinya sebagai karakter yang juga ikut serta dan merupakan bagian dari kisah besar dari kekristenan, sehingga memberikan kesadaran akan identitas yang baru bagi dirinya sendiri. Mengutip Guardini di dalam Benson, “Praktik liturgi berarti adalah melalui pertolongan dari anugerah, melalui bimbingan Gereja, kita bertumbuh menjadi suatu karya seni di hadapan Tuhan.”⁷⁵ *Metanoia*, terminologi yang mana diartikan sebagai konversi, yang berarti perubahan secara menyeluruh dari keberadaan seseorang, mungkin untuk terjadi. Dengan

⁷⁴ Joseph Ratzinger, “The Feeling of Things, the Contemplation of Beauty,” *The Holy See*, 2002, https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20020824_ratzinger-cl-rimini_en.html.

⁷⁵ Benson, “The Primacy of Liturgy,” 13.

demikian, liturgi adalah kondisi berada dari seseorang yang mengalaminya, layaknya, mengutip von Allmen, Yesus sendiri yang “seluruh kehidupannya adalah satu bentuk liturgi ... kehidupan yang menyembah.”⁷⁶ Oleh karena itu, (d) liturgi memungkinkan konversi—dari ateisme menuju teisme.

Anggap bahwa klaim penulis soal liturgi adalah tepat—bahwa liturgi memang menjadi sarana bagi seorang agnostik, atau bahkan seorang ateis, dimungkinkan untuk mengetahui dan mengenal Tuhan sebagai suatu hal yang merupa sebagai lingkungan kognitif. Sekalipun itu benar, kemudian pertanyaan lainnya mungkin hadir: apakah dimungkinkan bagi mereka, orang-orang sekuler, untuk memiliki kerinduan menghadiri liturgi ibadah? Di dalam teologi Kristen, dikenal apa yang disebut sebagai meja tertutup dan terbuka (*open and closed table*) terkait perjamuan kudus atau sakramen ekaristi. Dibandingkan melihatnya sebagai suatu oposisi biner, ada baiknya untuk melihatnya sebagai suatu spektrum. Sebagian denominasi Kristen, Katolik dan Gereja Baptis Selatan (*Southern Baptist Church*) percaya bahwa perjamuan kudus yang dilangsungkan di gereja mereka hanya diperuntukkan bagi mereka yang adalah bagian dari gereja tersebut. Di spektrum lainnya, terdapat mereka yang merengkuh perjamuan kudus bagi anak-anak atau *paedocommunion*—di Indonesia sendiri, misalnya, Gereja Kristen Indonesia melakukannya.⁷⁷ Kemudian, di spektrum antara, terdapat juga mereka yang mengizinkan seseorang yang belum dibaptis, namun memiliki keinginan untuk bertumbuh di dalam iman Kristen untuk ikut serta di dalam perjamuan kudus. Spektrum yang berada berseberangan dengan spektrum satu lagi, adalah gereja yang mengizinkan siapapun itu—terlepas dari agama, keyakinan religius, dan semacamnya—untuk ikut serta di dalam perjamuan kudus—yang, misalnya, dilakukan oleh Gereja Metodis Bersatu (*United Methodist Church*) di Amerika Serikat.

Isu terkait meja tertutup dan terbuka adalah isu yang secara panas diperdebatkan, dan untuk memperbincangkan soal itu bukanlah tujuan penulis. Di sini, tujuan penulis untuk merujuk kepada isu itu adalah terkait—terlepas dari apakah itu secara teologis dan historis memiliki justifikasinya—dimungkinkannya meja terbuka sebagai suatu hal yang menarik orang-orang sekuler ikut serta ke dalam liturgi: hal itu menunjukkan gestur penerimaan tak terbatas dari kekristenan bagi siapapun. Moltmann menyatakan secara indah terkait hal itu:

The Lord's supper takes place on the basis of an invitation which is as open as the outstretched arms of Christ on the cross. Because he died for the reconciliation of 'the world', the world is invited to reconciliation in the supper. It is not the openness of this invitation, it is the restrictive measures of the church which have to be justified before the face of the crucified Jesus. But which of us can justify them in his sight? the openness of the crucified Lord's invitation to his supper and his fellowship reaches beyond the frontiers of the different denominations. It even reaches beyond the frontiers of Christianity; for it is addressed to 'all nations' and to 'tax-collectors and sinners' first of all. Consequently we understand

⁷⁶ Jean-Jacques von Allmen, *Worship: Its Theology and Practice* (New York: Oxford University Press, 1965), 21.

⁷⁷ Joas Adiprasetya, “Paedocommunion: Perjamuan Kudus bagi Anak-anak,” *Situs Komunitas Jemaat Gereja Kristen Indonesia Pondok Indah - Jakarta* (blog), 20 September 2015, <http://gkipi.org/paedocommunion-perjamuan-kudus-kanak-kanak/>.

*Christ's invitation as being open, not merely to the churches but to the whole world.*⁷⁸

Oleh karena itu, implikasi praktis kedua, gereja perlu mempertimbangkan—di dalam segala pro dan kontra yang ada—liturgi, khususnya perjamuan kudus, terbuka bagi orang-orang sekuler: mereka yang mengeklaim diri mereka sebagai seorang agnostik, ateis, dan berbagai keyakinan yang mungkin asing bagi orang Kristen kebanyakan. Mengingat, seperti apa yang penulis sampaikan sebelumnya, liturgi yang pada hakikatnya merupakan kisah—yang mengisahkan soal Injil, baik kematian dan pengharapan eskatologis seorang Kristen—merupa sebagai lingkungan kognitif, sehingga konversi pada akhirnya dimungkinkan.

Hal serupa, konversi dari seorang tidak percaya melalui liturgi, tampak, misalnya, di dalam Alkitab itu sendiri. Cunningham di dalam *And Their Eyes Were Opened*, tulisan yang ia tulis untuk merespons Wolterstorff, mengambil kisah “Penampakan pada Perjalanan ke Emaus” sebagai kisah yang menunjukkan bagaimana liturgi memungkinkan konversi.⁷⁹ Dua orang yang merupakan murid Yesus mengalami kebingungan setelah kematian dari Yesus, Sang Guru, dan hendak pergi meninggalkan Yerusalem menuju Emaus. Cunningham berargumen bahwa kebingungan dan kekecewaan dari kedua murid itu tersingkirkan hanya setelah melalui pernyataan akan siapa Yesus melalui perjamuan kudus yang mereka lakukan bersama Yesus, “Ketika itu terbukalah mata mereka dan mereka mengenal Dia.” Adalah hospitalitas, kata Cunningham, yang menjadi tema besar dari Injil Lukas—dan juga tema besar dari kekristenan dan liturgi itu sendiri.⁸⁰ Hospitalitas, dan apa yang sebelumnya penulis sebut sebagai keterbukaan, adalah dua hal yang sedemikian “menggoda” bagi seorang sekuler atau ateis dan memungkinkan konversi terjadi bagi mereka.

Kesimpulan

Sekularisme merupakan suatu kondisi zaman yang berdampak, salah satunya kepada aspek keagamaan dari masyarakat kita. Bagi penulis, ia, meminjam terminologi dari epistemologi Reformed, merupa sebagai suatu lingkungan kognitif yang menggagalkan “subjek penahu” untuk mengetahui Tuhan dengan memberikan kesadaran bahwa yang ada di dunia ini hanyalah yang imanen. Meski begitu, kondisi tersebut bukanlah akhir bagi seseorang. Liturgi, khususnya liturgi intensif, yang secara dasariah adalah satu bentuk kisah di dalam simbol, bekerja dengan lingkungan kognitif dari “subjek penahu”, sehingga pengetahuan mengenai Tuhan dimungkinkan. Melaluinya, konversi terjadi, di mana seseorang mungkin untuk menghidupi kehidupan yang liturgis sebagai suatu penyembahan.

Daftar Pustaka

Adiprasetya, Joas. “Paedocommunion: Perjamuan Kudus bagi Anak-anak.” *Situs Komunitas Jemaat Gereja Kristen Indonesia Pondok Indah - Jakarta* (blog), 20 September

⁷⁸ Jürgen Moltmann, *The Church in the Power of the Spirit: A Contribution to Messianic Ecclesiology* (Minneapolis: Fortress Press, 1993), 1.

⁷⁹ Lawrence Cunningham, “And Their Eyes Were Opened: A Response to Nicholas Wolterstorff,” *Theology Today* 48, no. 1 (1 April 1991): 27, <https://doi.org/10.1177/004057369104800104>.

⁸⁰ Cunningham, 28.

2015. <http://gkipi.org/paedocommunion-perjamuan-kudus-kanak-kanak/>.
- Agustinus. *Pengakuan-Pengakuan*. Diterjemahkan oleh Winarsih Arifin dan Th. van den End. Yogyakarta: Kanisius, 2020.
- Allmen, Jean-Jacques von. *Worship: Its Theology and Practice*. New York: Oxford University Press, 1965.
- Ambrosius, Verheul. *Introduction to the Liturgy: Towards a Theology of Worship*. London: Burns and Oates, 1968.
- Baker-Hytch, Max. "Analytic Theology and Analytic Philosophy of Religion: What's the Difference?" *Journal of Analytic Theology* 4 (Mei 2016): 347–61. <https://doi.org/10.12978/jat.2016-4.120023010007a>.
- Bakker, Antonius, dan Achmad Charris Zubair. *Metode Penelitian Filsafat*. Yogyakarta: Kanisius, 1990.
- Baldwin, Erik Daniel, dan Tyler Dalton McNabb. *Plantingian Religious Epistemology and World Religions: Prospects and Problems*. Lanham: Lexington Books, 2016.
- Benson, Bruce Ellis. "The Primacy of Liturgy in Christianity." *Religious Studies* 58, no. 1 (2020): 1–18. <https://doi.org/10.1017/S0034412520000190>.
- Bergmann, Michael. *Justification Without Awareness: A Defense of Epistemic Externalism*. Oxford: Clarendon Press, 2009.
- Calvin, John. *Institutes of the Christian Religion*. Diterjemahkan oleh Ford Lewis Battles dan John T. McNeill. Louisville: Westminster John Knox Press, 2006.
- Clark, Kelly James, dan Justin Barret. "Reidian Religious Epistemology and the Cognitive Science of Religion." *Journal of the American Academy of Religion* 79, no. 3 (2011): 639–75. <https://doi.org/10.1093/jaarel/lfr008>.
- Cuneo, Terrence. *Ritualized Faith: Essays on the Philosophy of Liturgy*. New York: Oxford University Press, 2016.
- Cunningham, Lawrence. "And Their Eyes Were Opened: A Response to Nicholas Wolterstorff." *Theology Today* 48, no. 1 (1 April 1991): 26–28. <https://doi.org/10.1177/004057369104800104>.
- De Cruz, Helen, dan Johan De Smedt. "Reformed and Evolutionary Epistemology and the Noetic Effects of Sin." *International Journal for Philosophy of Religion* 74 (2013): 49–66. <https://doi.org/10.1007/s11153-012-9368-z>.
- Djuwadi, Handi Irawan, dan Cemara A. Putra. "Gereja Sudah Tidak Menarik Bagi Kaum Muda." Bilangan Research Center, 2018. <https://bilanganresearch.com/gereja-sudah-tidak-menarik-bagi-kaum-muda.html>.
- Feldman, Richard. *Epistemology*. New Jersey: Pearson, 2003.
- Geertz, Clifford. "Religions as a Cultural System." Dalam *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. New York: Fontana Press, 1993.
- Gettier, Edmund L. "Is Justified True Belief Knowledge?" Dalam *Arguing about Knowledge*, disunting oleh Ram Neta dan Duncan Pritchard. London: Routledge, 2009. <https://www.taylorfrancis.com/chapters/edit/10.4324/9781003061038-5/justified-true->

belief-knowledge-edmund-gettier?context=ubx&refId=0b70e861-2629-412c-9276-13ab70bace7b.

- Jonathan, Samuel Vincenzo. "Analisis terhadap Kemungkinan Epistemik Pengetahuan Mengenai Tuhan Melalui Internalisme Chisholm dan Eksternalisme Plantinga." Skripsi, Universitas Indonesia, 2018.
- Kinnaman, David, dan Aly Hawkins. *You Lost Me: Why Young Christians are Leaving Church and Rethinking Faith*. Michigan: Baker Books, 2011.
- McNabb, Tyler. "Proper Functionalism." Dalam *Debating Christian Epistemology: An Introduction to Five Views on the Knowledge of God*. London: Bloomsbury Academic, 2020.
- Moltmann, Jürgen. *The Church in the Power of the Spirit: A Contribution to Messianic Ecclesiology*. Minneapolis: Fortress Press, 1993.
- Moon, Andrew. "How to Use Cognitive Faculties You Never Knew You Had." *Pacific Philosophical Quarterly* 99, no. S1 (25 April 2018): 251–75. <https://doi.org/10.1111/papq.12234>.
- Plantinga, Alvin. *Warrant and Proper Function*. Oxford: Oxford University Press, 1993.
— — —. *Warranted Christian Belief*. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- Ratzinger, Joseph. "The Feeling of Things, the Contemplation of Beauty." *The Holy See*, 2002. https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20020824_ratzinger-cl-rimini_en.html.
- Rea, Michael. "Narrative, Liturgy, and the Hiddenness of God." Dalam *Metaphysics and God: Essays in Honor of Eleonore Stump*, disunting oleh Kevin Timpe, 76–96. London: Routledge, 2009. <https://www.routledge.com/Metaphysics-and-God-Essays-in-Honor-of-Eleonore-Stump/Timpe/p/book/9781138884328>.
- Schemann, Alexander. *Introduction to Liturgical Theology*. New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1966.
- Schumacher, Lydia. *Divine Illumination: The History and Future of Augustine's Theory of Knowledge*. Oxford: Blackwell, 2011.
- Senn, Frank C. *Introduction to Christian Liturgy*. Minneapolis: Fortress Press, 2012.
- Smith, James K. A. *Desiring the Kingdom: Worship, Worldview, and Cultural Formation*. Grand Rapids: Baker Academic, 2009.
— — —. *How (Not) to be Secular: Reading Charles Taylor*. Grand Rapids: Baker Academic, 2014.
— — —. *Imagining the Kingdom: How Worship Works*. Grand Rapids: Baker Academic, 2013.
- Stump, Eleonore. *Wandering in Darkness: Narrative and the Problem of Suffering*. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- Sudduth, Michael. "Reformed Epistemology and Christian Apologetics." *Religious Studies* 39, no. 3 (2003): 299–321. <https://doi.org/10.1017/S0034412503006553>.
- Taylor, Charles. *A Secular Age*. Cambridge: Harvard University Press, 2009.
- Wolterstorff, Nicholas. *Acting Liturgically: Philosophical Reflections on Religious Practice*.

Oxford: Oxford University Press, 2018.

— — —. "Knowing God Liturgically." *Journal of Analytic Theology* 4 (6 Mei 2016). <https://doi.org/10.12978/jat.2016-4.130818221405b>.

Wood, Susan K. "The Liturgy and Sacraments." Dalam *The Blackwell Companion to Catholicism*, disunting oleh James J. Buckley, Frederick Christian Bauerschmidt, dan Trent Pomplun, 340–53. Malden: Blackwell Publishing, 2007.

Zagzebski, Linda. *On Epistemology*. California: Wadsworth Press, 2009.