

Al-Ajniha Al-Mutakassira (?)

Judul : Perjumpaan Sains dan Agama: Dari Konflik ke Dialog

Pengarang : John F. Haught

Penerjemah : Fransiskus Borgias, M.A.

Penerbit : Mizan

Tahun : 2004

Halaman : xxxvii + 382

Dalam ensiklik *Fides et ratio*, mendiang Sri Paus Yohanes Paulus II mengundang sekalian ilmuwan untuk bergabung dengan para filsuf dan teolog dalam ziarah pencarian akan kebenaran perenial. *Avant-propos* ensiklik tersebut adalah sebuah ekspresi afirmatif yang begitu puitis terhadap sinergi di antara iman dan nalar:

Iman dan nalar adalah bak dua sayap yang di atasnya ruh manusia membumbung kepada permenungan mengenai kebenaran; dan Tuhan telah meletakkan dalam sanubari manusia sebuah hasrat untuk mengetahui kebenaran—dalam kata lain, untuk mengetahu dirinya sendiri—sehingga, dengan mengenal dan mencintai Tuhan, laki-laki pun perempuan kiranya dapat juga tiba pada keutuhan kebenaran mengenai diri mereka sendiri.ⁱ

Dan memang, di dalam naskah ensiklik yang beredar pada 15 September 1998 tersebut, di samping kutipan teks-teks biblikal yang mengafirmasi baik iman maupun nalar sebagai “jalan-jalan” menuju kebenaran, kita akan menjumpai pelbagai adagium klasik yang memantik romantisme pada era skolastik, suatu kurun di mana iman dan nalar (tampak) demikian mesra. Senada dengan apa yang beliau utarakan dalam ensiklik tersebut, terkait dengan relasi di antara sains dan agama, pada suatu kesempatan mendiang Sri Paus Yohanes Paulus II juga pernah menyatakan bahwa “sains dapat memurnikan agama dari kesalahan dan takhayul, agama dapat memurnikan sains dari pemberhalaan dan kemutlakan-kemutlakan yang palsu”. Agaknya, beliau dapat dipandang sebagai sosok yang benar-benar meyakini potensi sinergi antara iman dan nalar, atau secara lebih spesifik antara sains dan agama.

Namun, relasi sains dan agama tidak selalu indah sebagaimana yang diyakini (atau diharapkan?) oleh mendiang Sri Paus Yohanes Paulus II. Tidak sedikit pihak yang memandang sains telah membuat agama tampak sebagai sebuah anakronisme usang yang tidak lagi masuk akal bagi intelektualitas. Sebagaimana halnya yang tampak, misalnya, dalam pandangan J. N. Findlay mengenai keberadaan Tuhan yang diandaikan oleh agama-agama teistis: “[...] pandangan-pandangan modern telah secara swa-bukti menunjukkan bahwa adalah absurd berbicara tentang suatu Ada semacam itu dan mengatribusikan keberadaan kepada-Nya”.ⁱⁱ Dalam posisi ini, jika tetap ingin dipertahankan bahwa iman dan nalar, atau

sains dan agama, adalah bak sepasang sayap, maka tiada lagi sinergi di antara keduanya, yang tersisa tinggalah “sayap-sayap yang patah” (*al-Ajniha al-Mutakassira*).

Namun, agaknya kompleksitas relasi sains dan agama dewasa ini tidak cukup terwakili oleh dua posisi diametral yang koeksis tersebut. John F. Haught, seorang teolog Katolik Roma yang kini bergiat di Woodstock Theological Center Georgetown University, adalah salah seorang yang berupaya menghadirkan sebuah “peta” relasi sains dan agama yang lebih memadai. Upaya pakar teologi sistematika yang menunjukkan perhatian yang besar pada isu-isu ilmiah—khususnya kosmologi dan evolusi—serta ekologi diejawantahkan, misalnya, dalam *Science and Religion: From Conflict to Conversation*.

Tulisan ini adalah sebuah resensi terhadap terjemahan bahasa Indonesia karya Haught tersebut, yakni *Perjumpaan Sains dan Agama: Dari Konflik ke Dialog*. Meski telah diterbitkan untuk kali pertama di tahun 2004—jadi bukan sebuah literatur yang benar-benar baru—tetapi karya Haught ini tetaplah menarik untuk disimak. Pertama-tama saya akan mengikhtisarkan pemaparan Haught pada tiap bagian buku tersebut, barulah kemudian saya akan mengajukan beberapa tanggapan dan tinjauan (yang sedapat mungkin) teologis atasnya.

Perjumpaan Sains dan Agama: Sebuah Ikhtisar

Membaca *Perjumpaan Sains dan Agama: Dari Konflik ke Dialog*, kita serasa diajak oleh Haught untuk menelusuri dan barang sejenak menyinggahi isu-isu yang menandai noktah-noktah perjumpaan sains dan agama dengan ditemani oleh empat orang pemandu. Masing-masing pemandu memiliki pandangannya sendiri mengenai isu-isu tersebut, dan Haught mempersilakan kita untuk menyimak tiap-tiap pandangan yang muncul dengan seksama. Namun, sebelum memulai penelusuran tersebut, Haught terlebih dahulu mengajak kita untuk “berkenalan” dengan karakter masing-masing pemandu.

Dengan *secara eksplisit* membatasi definisi “agama” sebagai sebuah keyakinan teistik akan Tuhan “personal” yang dijumpai dalam keyakinan-keyakinan “profetik” (Yudaisme, Kekristenan, serta Islam) serta *secara implisit* membatasi cakupan sains pada kajian ilmu-ilmu alam (*natural sciences*), Haught menawarkan sebuah tipologi perjumpaan sains dan agama. Tipologi yang akan terus menjadi acuan paradigmatis karakter masing-masing pemandu kita.

Dengan segera, para pembaca yang telah akrab dengan diskursus perjumpaan sains dan agama akan menjumpai kemiripan tipologi Haught dengan tipologi Ian G. Barbour. Namun, tidak seperti Barbour yang membagi perjumpaan tersebut ke dalam *konflik*, *independensi*,

dialog, dan *integrasi*, Haught membaginya menjadi *pendekatan konflik*, *pendekatan kontras*, *pendekatan kontak*, dan *pendekatan konfirmasi*. Pada dua varian perjumpaan yang pertama, tipologi Barbour dan Haught nyaris serupa, tetapi begitu kita menyimak dua varian yang terakhir akan tampak pula perbedaan yang cukup mendasar di antara keduanya. Nanti kita akan kembali kepada perbandingan kedua tipologi tersebut. Saat ini baiklah kita mencermati terlebih dahulu uraian Haught sendiri dan menunda segala penilaian maupun perbandingan atasnya.

Pemandu pertama kita mengusung *pendekatan konflik*. Ia mewakili mereka yang meyakini bahwa pada dasarnya sains dan agama tidak dapat diperdamaikan. Para pemikir berpendapat bahwa agama dan sains tidak akan pernah dapat diperdamaikan karena agama jelas-jelas tidak dapat membuktikan kebenaran ajaran-ajarannya dengan tegas, sementara sains dapat dan telah melakukannya. Catatan sejarah muram mengenai skandal Galileo Galilei pada abad ke-17 serta penolakan yang kasar pada teori evolusi Darwin sepanjang abad ke-19 hingga ke-20 telah membuktikannya. Namun, lebih mendasar dari kenangan traumatis sejarah, adalah jurang epistemologis yang menganga lebar di antara sains dan agama: mengikuti paradigma yang dimunculkan Karl R. Popper, ajaran-ajaran agama tidak pernah membuka diri pada proses falsifikasi, sementara klaim-klaim dan teori-teori dalam sains berani menjalani proses tersebut. Di sisi lain, kelompok literalis biblikal bersikeras bahwa gagasan-gagasan ilmiah yang bertentangan dengan apa yang tertulis dalam Alkitab pastilah keliru. Tidak jarang pula muncul dakwaan bahwa sainslah biang keladi dahsyatnya kehampaan dan kenirmaknaan yang melanda manusia modern.

Sementara pemandu kita yang kedua menggunakan *pendekatan kontras*. Ia adalah representasi kelompok yang menyatakan bahwa sejatinya tiada pertentangan di antara sains dan agama: keduanya memberikan tanggapan terhadap masalah-masalah yang sama sekali berbeda dan saling asing. Sains dan agama memiliki ruang lingkup kajian yang berbeda dengan demarkasi impermeabel yang jelas lagi tegas di antara ruang-ruang itu. Pertentangan itu tidak akan terjadi ketika kita menjaga keduanya agar tetap berada di “wilayah yuridiksinya” masing-masing. Pertentangan semu itu terjadi ketika pihak-pihak yang melakukan konflasi (peleburan)—yang juga semu—mengganggu kompartemenisasi sains dan agama, menafikan adanya perbedaan “wilayah yuridiksi” di antara keduanya. Mereka yang bertanggungjawab atas konflasi itu, antara lain, adalah para ilmuwan yang membekap saintisme, para teolog yang mengusung baik *creation science* maupun konkordisme. Di satu sisi, pendekatan kontras mengisyaratkan sebuah *cul-de-sac* yang tidak memungkinkan adanya hubungan di antara sains dan agama. Namun, di sisi lain, dengan mengingatkan kita bahwa

yang terjadi sejatinya bukanlah pertentangan antara sains dan agama, melainkan pertentangan antara konflasi-konflasi semu, pendekatan ini meretas jalan bagi kemungkinan-kemungkinan untuk secara arif mencoba melihat hubungan-hubungan yang lebih positif di antara keduanya—hubungan-hubungan yang *mengandaikan* dan *mensyaratkan* pengakuan kekhasan (*distinctiveness*) sains maupun agama.

Meski menghargai perbedaan sains dan agama sebagaimana telah ditunjukkan oleh pendekatan kontras, pemandu ketiga kita, yang mengenakan kacamata *pendekatan kontak*, meyakini bahwa sains dan agama tidak bisa dikotak-kotakkan dengan tegas. Baginya, kita tetap dapat memanfaatkan pengetahuan ilmiah untuk memperluas cakrawala keyakinan religius pun pemahaman teologis kita tanpa harus terjatuh pada upaya-upaya gegabah untuk membuktikan keberadaan Tuhan berdasarkan sains maupun menyokong ajaran-ajaran agama kita pada konsep-konsep ilmiah. Dengan bersahaja, pemandu kita yang satu ini telah merasa cukup puas ketika dapat “membangkai” pelbagai perkembangan yang dicapai sains: menafsirkan penemuan-penemuan ilmiah di dalam kerangka makna keagamaan. Lebih dari “sekadar” berupaya menunjukkan bahwa bahasa dan kesadaran religius bisa sejalan, bahkan diperkaya, oleh sains, ia berupaya membuka cadar pretensi kemurnian dan objektivitas yang selama ini menyelubungi wajah sains. Karena tiada fakta yang netral pun tiada fakta yang tidak ditafsirkan, maka sains, seperti halnya agama, senantiasa melibatkan suatu “konstruksi” *a priori*.ⁱⁱⁱ Apakah ini mengisyaratkan ajal realitas? Tidak! Ia justru mengusulkan suatu cara mencandra realitas yang baru: realisme kritis. Realisme kritis tetap mengafirmasi bahwa pemahaman kita, baik yang religius maupun yang ilmiah, tetap bisa diarahkan kepada dunia yang nyata, tetapi dunia nyata itu—seperti halnya Tuhan sendiri—senantiasa terlalu agung untuk diringkus oleh akal budi manusia. Maka, segala konsepsi yang kita miliki, baik dalam sains maupun agama, adalah tentatif dan selalu terbuka untuk diperbaiki.

Pemandu keempat memilih *pendekatan konfirmasi*. Ia agaknya tidak cukup puas dengan kemungkinan-kemungkinan percakapan yang sangat subur yang dihadirkan oleh pendekatan kontak. Ia lantas menyoroti bagaimana agama, dengan cara-cara yang sangat mendalam, mendukung seluruh upaya kegiatan ilmiah. Menindaklanjuti “demistifikasi” kemurnian, netralitas, dan objektivitas sains yang telah dilakukan pendekatan kontak, pemandu kita yang terakhir ini menyatakan bahwa sains tidak dapat muncul dan bertumbuhkembang tanpa mengakarkan dirinya pada “keyakinan” *apriori* bahwa semesta alam ini tertata secara rasional. Dalam hal ini, agama meneguhkan akar-akar epistemologis sains. Lebih lanjut, agama juga mengawal sains: menjaga vitalitasnya, memberikan “jaminan kembali” (*re-assurance*) dan “pemenuhan kembali” (*re-plenishing*) karena, pada kenyataannya,

“keyakinan” sains itu bisa luruh ketika menjumpai pengalaman-pengalaman yang tidak sesuai dengan gambaran semesta alam yang tertata dan rasional. Agama mengkonfirmasi keyakinan para ilmuwan akan koherensi dan inteligibilitas realitas tanpa harus bersaing dengan “jawaban-jawaban” yang diberikan sains.

Perjalanan pun dimulai. Noktah persinggahan pertama kita adalah idea tentang Tuhan yang personal. Sebagaimana kita ketahui, dalam “cita-rasa” teisme agama-agama Abraham—Yudaisme, Kekristenan, dan Islam—Tuhan diimani dan dialami sebagai sebuah pribadi. Apa kiranya yang terjadi ketika idea Tuhan yang personal ini berjumpa dengan sains? Masing-masing pemandu pun silih-berganti angkat bicara. Pemandu pertama kita, dengan pendekatan konfliknya, menyatakan bahwa idea tentang Tuhan yang personal sudah tidak lagi relevan. Sebelum fajar sains, orang bisa saja dengan gampang mengkaitkan peristiwa-peristiwa alam dengan dewa-dewi maupun Tuhan yang personal, tetapi sains, khususnya mekanika Newtonian, telah menunjukkan bahwa peristiwa-peristiwa itu tunduk kepada hukum-hukum yang impersonal.

Namun, pemandu kita yang kedua, yang mengusung pendekatan kontras dengan keras menyatakan bahwa bukan sains yang menyangkal keberadaan Tuhan yang personal, melainkan saintisme. Adalah wajar jika dalam mekanika Newtonian seseorang tidak menemukan suatu petunjuk mengenai segala sesuatu yang terkait dengan personalitas, karena kajian fisika memang membatasi diri pada deskripsi kuantitatif materi-materi yang ada. Sains adalah mengenai objek-objek impersonal, sedangkan dalam sebuah pengalaman religius kita disapa oleh subjek personal Yang Ilahi.

Sementara, bagi pemandu kita yang ketiga, dengan pendekatan kontaknya, teori relativitas Einstein dan asas ketidakpastian Heisenberg, justru menunjukkan bahwa semesta alam versi fisika modern (pasca-Einstein) benar-benar terkait dengan akal budi si pengamat. Ini mengisyaratkan bahwa kosmos versi fisika modern lebih terbuka terhadap kehadiran sosok Allah yang personal. Di samping itu, menurutnya, fisika modern juga menawarkan kepada agama metafora-metafora yang segar mengenai sosok Allah yang personal itu.

Sedangkan, pemandu kita yang keempat menyatakan bahwa esensi dari idea tentang Tuhan yang personal dalam agama-agama teistik adalah iman pada sosok Tuhan yang personal yang memberi serta setia pada janji-Nya. Dalam semangat pendekatan konfirmasinya, pemandu kita yang satu ini menegaskan bahwa iman yang demikian memberikan kepada para ilmuwan sebuah konteks historis yang meneguhkan keyakinan mereka pada gambaran semesta alam yang “setia” dalam koherensi dan rasionalitasnya.

Bertolak dari isu Tuhan yang personal, Haught membawa kita pada noktah persinggahan yang kedua, di mana dipentaskanlah sebuah kakofoni dengan tema teori evolusi. Ada sedikitnya tiga aspek yang begitu meresahkan dalam teori tersebut: [1] *keacakan* variasi-variasi yang menghasilkan keanekaragaman spesies, [2] *perjuangan* masing-masing spesies untuk bertahan hidup, [3] *seleksi alam* yang buta lagi kejam.

Pemandu kita yang pertama, sembari menyunggingkan senyum kemenangan, mengajukan sebuah pertanyaan retorik: mengapa kita harus mempertahankan idea tentang Tuhan jika faktor *keacakan* dan *seleksi alam* saja sudah cukup untuk menerangkan semua kreativitas yang ada dalam kisah kehidupan? Dari kaca mata pendekatan konfliknya, ia menegaskan bahwa walaupun gambaran Tuhan sebagai pembuat arloji ingin dipertahankan, maka—seperti yang dinyatakan secara insinuatif oleh Richard Dawkins—pastilah Ia adalah pembuat arloji yang buta! Upaya-upaya yang dilakukan oleh para pengusung “kreasionisme ilmiah” sungguh menggelikan dan sia-sia, gagasan “kesetimbangan tersela” (*punctuated equilibrium*) telah memungkasi dengan telak keberatan mereka terkait dengan kurangnya bentuk-bentuk tengahan (*intermediary form*) dalam data-data fosil.

Dengan gusar, pemandu kedua kita menandakan bahwa baik kelompok skeptikus ilmiah maupun “kreasionisme ilmiah” pada dasarnya jatuh ke dalam konflasi. Kelompok “kreasionisme ilmiah” memang menggelikan. Dari segi ilmiah, mereka jelas-jelas menafikan begitu saja begitu banyak data-data yang, meski tidak meniscayakan, mendukung teori evolusi. Dari sisi teologis, mereka telah melecehkan visi religius Kitab Kejadian dengan menyejajarkannya dengan risalah ilmiah seperti *On the Origin of Species*. Namun, apa yang dilakukan oleh para skeptikus ilmiah juga bukanlah sains, melainkan sebuah “keyakinan” alternatif dikemas demikian rapinya sehingga *tampak* ilmiah! Dari perspektif pendekatan kontrasnya, apa yang di permukaan tampak acak bagi kita, bisa jadi amat koheren dan rasional jika ditinjau dari sudut Tuhan (*de chez Dieu*). Di samping itu, katakanlah perjuangan dan seleksi alam yang kejam memang membuat segalanya tampak absurd, tetapi tidakkah iman senantiasa melibatkan, antara lain, keberanian untuk melakukan sebuah lompatan ke dalam palung absurditas?

Pemandu kita yang ketiga tampak jauh lebih tenang ketimbang kedua rekannya tadi. Baginya, teori evolusi adalah bak perigi yang dari padanya kita dapat menimba ungkapan-ungkapan dan metafora-metafora yang lebih segar bagi teologi. Ditinjau dari perspektif pendekatan kontak, adanya “sejumput” indeterminasi dan kontingensi di alam semesta, alih-alih menyangkal, justru mengafirmasi cinta kasih Tuhan Yang Maha Rahim. Lebih lanjut, jika kita meletakkan gambaran evolusi itu dalam skala kosmis—jadi tidak melulu pada ranah

evolusi organism—kita akan menjumpai sebuah kosmos yang sangat berpadanan dengan pemahaman biblikal tentang Tuhan yang mencipta, yakni “yang menjadikan segala sesuatu baru”.

Dengan berangkat dari pendekatan konfirmasi, pemandu kita yang terakhir menunjukkan bahwa gagasan evolusioner tidak dapat mekar semarak di luar konteks budaya yang telah dibentuk oleh pemahaman biblikal tentang waktu yang linear-historis di mana di dalamnya Tuhan berkarya secara baru dan tak terduga-duga. Ia juga mengingatkan kita pada pandangan Karl Rahner bahwa idea pokok agama-agama teistik adalah Dia Yang Tidak Terbatas itu memancarkan diri-Nya dalam cinta kepada semesta alam yang terbatas. Maka semesta alam yang terbatas itu tentunya harus senantiasa “beradaptasi” agar dapat terus menyesuaikan diri dengan limpahan diri Dia Yang Tidak Terbatas itu.

Kini, tibalah kita pada noktah persinggahan yang ketiga, di mana Haught menggelar isu reduksi kehidupan ke dalam materi. Sains memang senantiasa melibatkan *reduksi metodologis* yang mengijinkannya untuk memecah-mecah suatu objek kajian ke dalam bagian-bagian kecil dan menganalisisnya untuk dapat memahaminya. Namun, yang menjadi isu di sini adalah *reduksi metafisis* yang mengumandangkan bahwa analisis ilmiah adalah satu-satunya cara untuk memahami hakikat realitas.

Pemandu kita yang pertama, seperti biasanya, dengan begitu bersemangat menyatakan bahwa kepada reduksionisme kita berhutang sebagian besar perkembangan yang spektakuler dalam sains. Reduksionisme mengijinkan kita untuk mendemistifikasi semesta alam. Baginya, Francis Crick sangat tepat ketika menyatakan bahwa tujuan puncak gerakan modern dalam biologi adalah untuk menjelaskan keseluruhan kehidupan berdasarkan ilmu kimia dan fisika. Kesadaran dan (bahkan!) kepekaan religius manusia dapat dijelaskan dengan sangat memuaskan dalam aspek-aspek fisis dan kimiawi materi. Maka, sejalan dengan pendekatan konflik yang ia bekap, gagasan-gagasan tentang Tuhan tampak kian dangkal dan menggelikan.

Pemandu kita yang kedua, dengan berhati-hati, pertama-tama memperingatkan kita untuk tidak merancukan reduksi metodologis dengan reduksi metafisis. Selanjutnya ia memperingatkan bahwa kita tidak bisa menjelaskan dengan baik suatu struktur yang kompleks hanya berdasarkan analisis atomistis terhadap unsur-unsurnya, karena pada setiap jenjang hierarki struktur yang lebih tinggi, sebuah atau beberapa variabel yang baru muncul—variabel-variabel yang belum kita jumpai pada aras yang lebih rendah. Maka, dapatkah kita memahami kehidupan hanya dengan berbekal kajian fisika dan biologi? Dapatkah kita

mempermanai kehidupan hanya dengan mengintip kinerja sel-sel atau atom-atom yang membentuknya? Dalam perspektif pendekatan kontak, jawabannya adalah “tidak”!

Pemandu ketiga menarik napas panjang. Agaknya ia tengah bersiap untuk memaparkan sebuah uraian yang cukup panjang dari sudut pendekatan kontak. Baginya, kebergantungan hidup dan akal-budi kepada proses-proses kimiawi dan fisis seperti yang telah ditunjukkan oleh pemandu pertama kita tadi, mewedarkan kepada kita suatu pelajaran baru tentang kerendahan hati—manusia ternyata jauh lebih bergantung pada bagian lain alam ketimbang yang selama ini kita bayangkan. Kebergantungan tersebut juga memberikan kepada kita sebuah ungkapan yang baru tentang relasi hubungan Tuhan dengan semesta alam ini. Tuhan ternyata bukan sosok yang dengan sewenang-wenang menginterupsi proses-proses alamiah. Tuhan juga bukan pengisi celah-celah penjelasan-penjelasan ilmiah kita yang biasa kita cari di dalam mukjizat-mukjizat yang “melanggar” proses-proses alam. Genetika juga memberikan kepada kita sebuah metafora yang baru tentang “hidup setelah kematian”. Dalam untaian heliks berganda DNA, ada aspek informasi yang melampaui aspek fisis pun kimiawi, yang tetap ada ketika untaian heliks berganda itu uterus mengalami perombakan. Agaknya demikianlah jiwa itu. Jiwa adalah pengemban informasi, dan Tuhan senantiasa akan mengenang informasi pengemban-pengemban itu.

Pemandu kita yang terakhir menyatakan bahwa, pada intinya, dorongan untuk mereduksi adalah contoh tentang pencarian akan kesederhanaan dan kemurnian yang berjalan seiring dengan banyak unsur yang kita jumpai dalam agama-agama. Ketika tidak dirancukan dengan reduksi metafisis, reduksi metodologis adalah sesuatu yang “bercita-rasa” religius: membebaskan materi dari “kuk” mereka, yakni “kuk” untuk menjadi realitas ultim; serta membebaskan sains dari tugas yang amat mengerikan, yakni berfungsi sebagai sebuah agama alternatif.

Di noktah persinggahan yang keempat Haught menjamu kita dengan sebuah pertanyaan: apakah alam semesta ini diciptakan? Teori dentuman besar (*big bang theory*) yang dimunculkan oleh Georges Lemaitre seakan-akan menyokong gambaran tentang sebuah semesta alam yang memiliki awal-mula, dan ini membuka ruang bagi kemungkinan keberadaan sesosok Tuhan yang menciptakan semesta ala mini. Kosmologi dentuman besar ini seolah semakin tak tergoyahkan ketika Edwin Hubble menyimpulkan fenomena “pergeseran-merah” sebagai isyarat bahwa semesta ala mini sedang mengembang. Dan masih ada sederet temuan ilmiah yang menyokong kosmologi modern yang satu ini. Namun, apakah iman agama-agama teistik tengah mendapatkan sekutunya yang terkuat dalam nalar kosmologi dentuman besar?

“Tidak!”, sergah pemandu kita yang pertama dengan muka yang merah padam. Dia segera menunjukkan bahwa fisika kuantum, misalnya, telah menunjukkan bahwa keberadaan dari ketiadaan sama sekali tidak mengisyaratkan, apalagi meniscayakan, keberadaan suatu penyebab anteseden: partikel-partikel virtual dalam jagad mikro bisa timbul-tenggelam begitu saja secara spontan. Lagi pula, semesta alam ini bisa jadi adalah ruang dan waktu tertutup-pada-dirinya sendiri, maka apakah kita benar-benar membutuhkan keberadaan sesosok Pencipta? Perspektif pendekatan konflik dengan tegas menolaknya.

Dengan sangat berhati-hati dan bernuansa, pemandu kita yang kedua menunjukkan bahwa pendekatan kontras sama sekali tidak memandang kosmologi dentuman besar sebagai sebuah amunisi baru bagi iman agama-agama teistik. Harus dicatat bahwa pernyataan gegabah Paus Pius XII yang mendaku teori dentuman besar sebagai sumbangan yang kokoh bagi ajaran agama tentang penciptaan justru membuat malu si penggagas teori itu sendiri, Lemaitre, yang notabene adalah seorang imam Katolik Roma! Harus ditegaskan bahwa persoalan-persoalan terakhir adalah di luar “wilayah yuridiksi” pencarian sains. Sebuah teori tentang awal-mula kronologis tidak berbicara apa-apa tentang kebergantungan ontologis ciptaan pada Sang Khalik yang merupakan inti sari ajaran penciptaan. Dalam perspektif pendekatan kontras, walaupun memang ada sesosok Tuhan di seberang dentuman besar, Ia lebih merupakan Tuhan “versi” deisme ketimbang Tuhan yang diimani agama-agama teisme.

Pemandu kita yang ketiga tidak sependapat dengan kedua rekannya. Baginya rasa kagum bahwa alam semesta ini berada mendapatkan dukungan yang sangat kuat dari kosmologi dentuman besar. Rasa kagum yang, menurut Paul Tilich, muncul dari suatu “kejutan ontologis”: suatu perasaan tercekam dan tercekam dari mengada yang kontingen ketika diperhadapkan pada Ada Yang Niscaya. Jadi adalah wajar bila perhatian kepada kosmologi dentuman besar serentak memunculkan pertanyaan-pertanyaan menyangkut *mengapa* alam semesta ini berada jika ia tidak harus senantiasa ada sebagaimana yang diyakini dalam kosmologi Aristotelian. Lagi pula, kosmologi *selalu* memiliki implikasi pada teologi. Teologi penciptaan dalam teks Kitab Kejadian pun tidak dapat direnggut dari konteks kosmologi Timur Dekat kuna. Bukankah kosmologi dentuman besar jika dipadukan dengan gagasan-gagasan evolusi biologis bisa menghantar kita pada penghayatan bahwa ciptaan itu terus-menerus baru tiap harinya?

Pemandu terakhir kita *manggut-manggut* ketika mendengar uraian pemandu ketiga tadi. Dari sudut pendekatan konfirmatif, ia menambahkan bahwa penghayatan iman bahwa ciptaan

adalah kontingen, baginya, menciptakan suatu lingkungan pemikiran yang memungkinkan bertumbuh-kembangnya pendekatan empiris. Kesadaran akan kontingensilah yang membuat kita sadar bahwa alam semesta tidak dapat dipermanai hanya dengan menggunakan penalaran deduktif belaka.

Haught mengajak kita melanjutkan perjalanan dan singgah di noktah yang kelima, di mana sedang diresitalkan pertanyaan: apakah kita benar-benar produk alam semesta ini? Semula diterima begitu saja gagasan bahwa kesadaran manusialah yang secara definitif membedakannya dari segenap mengada yang lain di semesta ala mini. Namun, seperti yang telah bersama kita lihat, pasca-Einstein kita seakan dipaksa untuk mulai mempertimbangkan kemungkinan bahwa subjek pengamat tidak dapat diisolasi secara mutlak dari objek yang ia amati. Muncullah dugaan bahwa, bahkan semenjak tahap paling awal drama kosmis, kesadaran atau akal-budi telah terpintal secara halus ke dalam jalinan serat-serat setiap mengada yang ada. Jika demikian, tidakkah terbuka kemungkinan bahwa kita ini adalah sekadar produk dari semesta alam ini—produk yang tidak memiliki distingsi kualitatif apa pun dari produk-produk yang lain? Namun, kemunculan wacana mengenai *prinsip antropik* seolah sekali lagi mengembalikan posisi sentral kita di tengah semesta alam ini. Namun, benarkah demikian?

Pemandu kita yang pertama dengan sigap menampiknya. Prinsip antropik lemah (WAP)—bahwa awal semesta alam tampak sebagaimana adanya hanya karena jika tidak demikian maka kita pun tidak mungkin ada di sini untuk mengamatinya—tidak memberikan daya prediktif apa pun! Sementara prinsip antropik kuat (SAP)—bahwa awal alam semesta memang demikian adanya *demi* kemunculan akal-budi atau kesadaran—tidak lebih dari sebuah rasionalisasi picisan atas nama arogansi antroposentrik. Berilah waktu yang cukup panjang, maka dari semesta alam nir akal-budi dapat saja muncul akal-budi—dan semesta ala mini telah mengada dalam kurun yang *sangat panjang*! Mengenai pertimbangan probabilitas yang seolah menyokong SAP, tetap bisa diajukan kemungkinan bahwa ada terdapat begitu banyak alam semesta paralel yang membuat kemunculan akal-budi dalam salah satu alam semesta tidaklah terlalu menakjubkan.

Pemandu kita yang kedua dengan cekatan menunjukkan bahwa postulat alam semesta paralel adalah sama spekulatifnya dengan SAP. Namun, di saat yang sama, ia menunjukkan juga bahwa SAP melanggar prinsip kausalitas: tidak ada penyebab yang menghasilkan efek yang lebih besar dari dirinya sendiri. Bagaimana mungkin materi yang nir akal-budi menghasilkan organisme berakal-budi?

Pemandu ketiga, sang proponen pendekatan kontak, menunjukkan ketidaknyamanannya dengan penolakan kasar pendekatan kontras pada SAP. Padahal, SAP menandai dua buah—meminjam ungkapan Thomas S. Kuhn—pergeseran paradigma: [1] kita diundang untuk melihat bahwa materi secara inheren tidak bertentangan dengan akal-budi dan meninggalkan paradigma oposisi biner *materi x akal-budi*; [2] kita juga mengalami pergeseran revolusioner pusat perhatian sains, dari biologi evolusioner kepada fisika alam semesta awal. SAP jelas-jelas mengembalikan akal-budi ke alam semesta fisikal, dan teologi perlu memperhatikan serta mempertimbangkan paradigma yang baru ini.

Sedikit *nyleneh*, pemandu keempat kita, dengan menggunakan pendekatan konfirmasi, justru menunjukkan bahwa iman kepada Tuhan Yang Maha Rahim mengkonfirmasi gagasan alam semesta paralel—betapa pun gagasan itu terkesan spekulatif. Ia pun, secara tak terduga-duga, justru mengiyakan kritik pendekatan konflik bahwa prinsip antropik adalah pengejawantahan arogansi antroposentris. Tak lupa, ia menunjukkan jawaban yang diberikan TUHAN dari dalam badai kepada Ayub (Ayb. 38-41) sebagai kritik biblikal terhadap arogansi antroposentris.

Seakan belum puas dengan menyuguhkan kepada kita pelbagai isu yang pelik pada noktah-noktah persinggahan sebelumnya, di noktah persinggahan keenam ini Haught justru menghunjamkan isu yang mungkin paling kompleks dalam buku ini: mengapa ada kompleksitas dalam alam? Di semesta alam ini, banyak sekali proses alamiah yang bermula dari sebuah keteraturan yang bersahaja kemudian jatuh ke dalam kondisi khaotis secara tak terduga. Namun, di tepian khaos itu, lagi-lagi secara tak terduga, justru muncul suatu keteraturan baru yang lebih kompleks. Keberadaan teori khaos (*chaos theory*) setidaknya memunculkan dua wacana penting dalam cakrawala perhatian sains. *Pertama*, para ilmuwan kini lebih mawas terhadap ketidakmemadaiannya skema-skema dan gambaran-gambaran semesta alam yang linear dan prediktabel—teori khaos dengan secara signifikan menunjukkan ketidakterdugaan dan non-linearitas proses-proses yang terjadi di alam. *Kedua*, para ilmuwan kini juga lebih peka pada interkoneksi pelbagai unsure dan proses dalam alam semesta. Diskursus mengenai “efek kupu-kupu” memendarkan kesadaran akan adanya serat-serat halus yang menjalin unsur-unsur dan proses-proses tersebut. Hal ini membuat para ilmuwan semakin mewaspadaikan segala bentuk pendekatan yang reduktif dan atomistik pada alam semesta.

Pemandu pertama kita sekali lagi menyunggingkan senyum kemenangan. Baginya, teori khaos adalah paku terakhir pada peti mati argumentasi kosmologis bagi keberadaan Tuhan yang bertolak dari ketertataan. Bahwa keteraturan-keteraturan baru yang lebih kompleks dapat

muncul secara spontan dalam proses-proses alam menunjukkan bahwa meteri memiliki kapasitas untuk menata dirinya sendiri. Tidak lagi diperlukan gagasan-gagasan konyol tentang campur tangan dan penyelenggaraan ilahi dalam semesta alam. Titik.

Seakan tidak terpengaruh sama sekali oleh argumentasi provokatif pemandu pertama, pemandu kita yang kedua dengan dingin memunculkan “pembacaan” yang inversif atas wacana teori khaos. Baginya, teori khaos justru mengakhiri mimpi buruk yang muncul akibat kesembronoan para teolog natural yang menunjukkan ketertataan semesta alam sebagai bukti keberadaan Sang Pembuat Arloji Agung. Ketertataan yang oleh para ilmuwan telah dengan sangat piawai ditunjukkan sebagai manifestasi hukum-hukum alam yang impersonal. Meski tidak memiliki implikasi teologis apa pun, teori khaos telah memugar kembali demarkasi di antara “wilayah yuridiksi” sains dan agama. Teori khaos sekaligus menghadirkan sebuah ruang bagi kemungkinan bagi kita untuk berbicara tentang Tuhan yang benar-benar diperlukan dalam hubungan-Nya dengan kebebasan manusia dan pencarian akan makna keberadaan manusia di tengah alam semesta yang non-linear dan tak terduga ini. Demikianlah perspektif pendekatan kontras “membaca” teori khaos.

Seperti biasa, pemandu kita yang ketiga bersitegas bahwa niscaya wacana teori khaos memiliki implikasi yang penting dan harus dipertimbangkan oleh teologi. *Pertama*, teori khaos memang memungkasi babak teologi natural (*natural theology*), tetapi serentak mengundang kita untuk membangun suatu teologi yang baru, yakni “teologi tentang alam” (*theology of nature*) yang mengintegrasikan gambaran baru tentang semesta alam yang khaotis, adaptif, dan evolusioner dengan iman kita kepada Tuhan yang kreatif, sekaligus tak terduga dan setia pada janji-Nya. *Kedua*, teori khaos juga mengajak kita untuk beralih dari citra Tuhan Pembuat-Arloji yang seakan melanggengkan kemapanan dan keajegan kepada citra Tuhan sebagai Sang Khalik yang kreatif, yang melayang-layang sangat dekat di atas permukaan khaos. *Ketiga*, teori khaos, seperti halnya SAP, mengajak kita untuk semakin peka dan takjub pada sensitivitas kondisi-kondisi awal. *Keempat*, teori khaos sekaligus memugar kembali gambaran Tuhan yang dalam cinta-Nya menunjukkan kemahakuasaannya tidak dengan koersi, melainkan persuasi. *Kelima*, teori khaos juga dengan baik menunjukkan bahwa seleksi alam bukanlah satu-satunya daya kreatif yang bekerja di semesta alam. Kreativitas itu bahkan telah ada sebelum seleksi itu mengada.

Pemandu keempat kita, dalam perspektif pendekatan konfirmatif, mengajak kita untuk kembali menengok citra Tuhan yang “mengosongkan diri” (kenotik). Di dasar ajaran penciptaan senantiasa diandaikan perbedaan di antara ciptaan dan Pencipta. Maka, agar ciptaan itu dapat mengada secara berbeda, tentunya ciptaan itu harus memiliki koherensi diri

atau otonomi internal. Ciptaan bukanlah ungkapan kekuasaan Sang Pencipta, melainkan ungkapan cinta Sang Pencipta yang dengan rendah hati bersedia mengosongkan diri demi memberikan ciptaan-Nya kesempatan untuk menata dirinya sendiri. Iman yang demikian meneguhkan pesan-pesan yang diwedarkan teori khaos.

Masih erat kaitannya dengan isu kompleksitas dan khaos, pada noktah persinggahan yang ketujuh, Haught mengajak kita untuk merenungkan pertanyaan: apakah alam semesta memiliki tujuan? Salah satu wacana yang diangkat adalah mengenai gagasan ketidakteraturan entropi yang seolah menggemerincingkan genta kematian semesta alam karena ketidakteraturan entropi tersebut. Tak ayal pesimisme kosmologis pun menyeruak. Bukan saja alam semesta ini agaknya tak memiliki tujuan, satu gambaran “tujuan” akhir yang ada ternyata hanyalah sebuah kematian kosmis yang tragis. Lantas, apakah “tujuan” itu masih bermakna?

Si pemandu pertama mengajak kita untuk melihat salah satu kontradiksi diri pada filsafat Aristoteles. “Penyebab akhir” (*causa final*) Aristoteles menurutnya bertentangan dengan prinsip kausalitas itu sendiri. Bagaimana mungkin sebuah tujuan akhir yang jauh pada masa depan mempunyai pengaruh pada realitas kekinian? Tak heran jika sains modern dengan tahu diri membatasi kajiannya pada hal-ihwal penyebab-penyebab efisien dan penyebab-penyebab material. Kriteria utama sains sejati adalah kemampuannya untuk mengambil jarak dari penjelasan-penjelasan teleologis apa pun. Lagi pula, tidakkah semesta alam yang nir tujuan ini lebih mengasyikkan?

Pemandu kedua dengan tegas menandaskan bahwa memang sains tidak punya kepentingan dengan hal-ihwal tujuan. Agamalah yang bertugas mengurus hal-ihwal tujuan. Pesimisme kosmik adalah hasil kekejian monster berkepala tiga yang menyaru sebagai sains: saintisme, materialisme, dan reduksionisme metafisis.

Pemandu kita yang ketiga ternyata memiliki “pembacaan” yang menarik atas gagasan entropi. Dibaca dari perspektif teori khaos, entropi adalah tendensi kepada ketidakteraturan yang merupakan prasyarat bagi munculnya keteraturan-keteraturan baru yang lebih kompleks di tepian khaos atau ketidakteraturan itu. Entropi bukan lagi sebuah narasi liris yang pesimistis. Lebih lanjut, tidakkan narasi entropi justru mengajak mereka yang beriman untuk melihat ketidakmenentuan kehidupan sebagai peringatan untuk menyambut janji pemenuhan universal dengan sebuah pengharapan?

Pemandu keempat, justru melihat ketakmampuan kita untuk mempermanai tujuan semesta alam ini sebagaimana dijumpai pada wacana entropi sebagai meneguhkan sekaligus diteguhkan oleh sikap apofatik dalam iman agama-agama teistis. Sikap apofatik atau sikap

diam agama-agama yang mengingatkan kita untuk tidak secara gegabah menyatakan dengan tegas dan jelas “titik tuju” itu, alih-alih bertentangan dengan, justru mengkonfirmasi keenganan sains untuk berbicara tentang tujuan.

Setelah mengajak kita berpetualang di ketinggian isu-isu yang *rada* “abstrak”, di noktah persinggahan yang kedelapan, Haught mengajak kita “mendarat” untuk mencermati apa sumbangsih agama bagi ekologi. Para ekolog sekular mendakwa gereja-gereja, masjid-masjid, dan sinagoga-sinagoga telah mengabaikan masalah-masalah ekologis. Mengapa lembaga-lembaga yang seharusnya menjadi salah satu pengejawantahan iman agama-agama teistis justru membisu dan terkesan mengelak dari masalah-masalah ekologis?

Pemandu pertama kita melihat bawa adalah “wajar” ketika agama-agama tidak memberikan perhatian yang memadai bagi masalah-masalah ekologis. *Pertama*, karena agama senantiasa berorientasi pada *dunia-sana*, maka kesejahteraan *dunia-sini* bukanlah perhatian utamanya. *Kedua*, agama-agama teistis telah menabiskan manusia sebagai “penguasa” atas bumi ini, jadi wajar jika pera pemeluknya dengan arogansi antroposentris merusak alam.

Pemandu kita yang kedua agaknya masygul ketika mendengar tuduhan tadi. Bagi dia agama-agama teistis tidak mengajarkan “kepenguasaan atas bumi” tetapi “peran kepengurusan atas bumi”. Lagi pula, tidakkah konflasi-konflasi semu semacam rasionalisme, humanisme, dan saintisme yang justru menyuburkan agresivitas kita terhadap alam?

Dari sudut pendekatan kontak, pemandu kita yang ketiga mengajak kita untuk mengakui bahwa krisis ekologi adalah masalah yang baru, kita tidak dapat menemukan pemecahan-pemecahan siap pakai dalam tradisi-tradisi kunai man kita. Selanjutnya, apakah orientasi kepada *dunia-sana* yang menimbulkan rasa ketidakberumahan kosmis itu niscaya destruktif dan eskapis? Ya jika kita melihatnya melulu dalam perspektif antroposentris, tetapi bagaimana jika melalui kacamata perspektif teosentris kita justru melihat segenap ciptaan sebagai sesama musafir yang menjalani ziarah panjang ketakberumahan kosmis ini? Bumi ini mungkin bukanlah firdaus, krisis ekologis adalah salah satu penanda yang nyata. Namun, tidakkah dengan keyakinan kepada janji setia Tuhan kita justru tidak hanya dimampukan untuk menerima keterbatasan alam ini, tetapi bahkan dikuatkan untuk menanggung ambiguitas penderitaan-penderitaan yang ada di alam?

Pemandu yang terakhir, dari sudut pendekatan konfirmasi, mengajak kita untuk mencermati dua cirri agama-agama teistis: sakramentalisme dan keheningan. Dalam sakramentalisme, kita diajak untuk menanggalkan perspektif dualistis yang membedakan yang sakral dari yang profan dan beralih pada penghargaan kepada dunia natural sebagai penyingkapan simbolis dari Tuhan. Kita harus memperluas cakupan wawasan pro-kehidupan

(*pro-life*) dari yang semula hanya menyibukkan diri dengan seksualitas manusia kepada segenap ekosistem yang ada. Sementara keheningan mengajak kita untuk “membiarkan” dan menghormati alam sebagaimana adanya. Sakramentalisme dan keheningan sama-sama mewedarkan peringatan kepada kita untuk tidak cepat-cepat masuk ke dalam dan mengubah alam semata-mata demi kepentingan kita sendiri.

Beberapa Catatan kepada Haught

Keluasan cakupan pembahasan Haught menghadirkan kendala tersendiri bagi saya untuk memberikan tanggapan atas pemikiran-pemikirannya yang ia paparkan dalam buku ini. Maka saya akan membatasi diri untuk sekadar menanggapi tiga pokok saja: [1] tipologi perjumpaan sains dan agama Haught, [2] batasan definisi “teologi” yang muncul dalam tulisannya ini, serta [3] batasan yang ia berikan bagi “sains” itu sendiri.

Telah saya ungkapkan sebelumnya bahwa tipologi Haught akan segera mengingatkan pembaca yang akrab dengan diskursus perjumpaan sains dan agama kepada tipologi Barbour. Bedanya, varian *pendekatan kontak* dalam tipologi Haught agaknya merangkum apa yang dalam tipologi Barbour dipisahkan menjadi varian *dialog* dan *integrasi* di bawah payung *pendekatan kontak*. Hal ini terlihat nyata misalnya dalam keputusan Haught untuk memasukkan “teologi tentang alam” ke dalam varian *pendekatan kontak*—yang dalam tipologi Barbour dimasukkan ke dalam varian *integrasi*.^{iv} Haught sendiri agaknya lebih menempatkan dirinya pada *pendekatan konfirmasi*, yang ia pandang sebagai posisi di mana “kesatuan fundamental sains dan agama secara paling eksplisit diantisipasi”.^v Lagi-lagi di sini ia berbeda dengan Barbour yang lebih menempatkan dirinya pada posisi *integrasi* sains dan agama dalam “teologi tentang alam”.

Saya mengajukan sebuah catatan bagi tipologi Haught. Sebagaimana telah saya ungkapkan sebelumnya, Haught lebih menempatkan dirinya pada posisi *pendekatan konfirmasi*. Sejatinya, pendekatan ini membuka ruang bagi suatu konfirmasi resiprokal antara agama dan sains. Haught sendiri, bagi saya, telah menangkap potensi resiprokalitas tersebut ketika ia menyatakan:

“[...] sains dan agama, walaupun berbeda satu sama lain, toh mempunyai asal-usul yang sama dalam sumber agung yang jauh dan misterius. Baik sains maupun agama akhirnya mengalir keluar dari hasrat “radikal” yang sama akan kebenaran yang ada pada inti terdalam eksistensi kita. Jadi, justru karena mereka berasal dari asal-usul yang sama itulah, yaitu dari kepedulian fundamental akan kebenaran, kita tidak akan pernah membiarkan mereka menelusuri jalan-jalan mereka sendiri terpisah satu sama lain.”^{vi}

Namun, toh pada akhirnya Haught lebih melihat relasi konfirmatif tersebut secara searah. Ia pun menyatakan bahwa “agama memperkuat dorongan yang bisa memungkinkan munculnya sains”.^{vii} Pendapat Haught ini menggemakan pendapat sebagian sejarawan yang meneliti asal-

usul sains modern yang menyatakan bahwa agama, khususnya monoteisme radikal dan ajarannya mengenai penciptaan, secara radikal mempengaruhi lahir dan berkembangnya sains modern.^{viii} Pertanyaannya adalah, ketika Haught sendiri menyatakan bahwa kosmologi senantiasa mempengaruhi teologi, tidakkah yang sebaliknya juga bisa terjadi: sainslah yang memberikan dorongan yang memungkinkan munculnya suatu konsepsi teologis atau (bahkan) agama? Tentu saja sebagaimana sains tidak sekadar merangkai “bahan baku” siap pakai dari agama untuk bertumbuhkembang, demikian pula yang terjadi ketika suatu konsepsi teologi atau agama didorong dan dipengaruhi kemunculannya oleh sains. Bukankah itu yang terjadi, misalnya, dalam heteroglossia tema penciptaan di seluruh korpus Perjanjian Lama? Sebuah konteks pandangan kosmologis yang berbeda kerap memunculkan konsepsi penciptaan yang berbeda pula. Perbedaan di antara kisah penciptaan pada fragmen Kejadian 1 dan 2 misalnya, menurut saya, antara lain amat dipengaruhi oleh perbedaan atau pergeseran pandangan kosmologis—atau sains!—yang melatari dan mengitarinya.

Selanjutnya, ketika menggunakan terma “teologi”, Haught yang seorang pakar teologi sistematika agaknya cenderung mengidentikkan “teologi” dengan “teologi sistematika”. Ia abai, misalnya, pada perbedaan kajian dan sudut pandang di antara teologi sistematika dan teologi biblika: yang terakhir lebih ditujukan untuk mendeskripsikan teologi-teologi dari atau yang diimplikasikan oleh teks-teks Alkitab, sementara yang pertama lebih ditujukan untuk secara preskriptif-normatif mengajarkan dan menerangkan hal-hal yang diimani oleh gereja.^{ix} Betapa Haught kurang mempertimbangkan kajian teologi biblika tampak misalnya ketika ia menyatakan bahwa “berbeda dengan pandangan linear-historis ini, sebagian besar agama-agama dan kebudayaan-kebudayaan nonbiblikal memahami waktu secara siklis”.^x Padahal, jika saja ikut mempertimbangkan “suara-suara” teologi biblika, ia akan menjumpai bahwa di dalam Perjanjian Lama kita tidak semata-mata hanya akan menjumpai gambaran waktu yang linear-historis—gambaran dunia yang Haught daku sebagai salah satu konteks historis yang mengkonfirmasi bertumbuhkembangnya sains. Kata-kata Qoheleth misalnya, menurut saya, sedikit banyak mengisyaratkan sebuah konsepsi waktu yang siklis ketika menyatakan: “apa yang pernah ada akan ada lagi, dan apa yang pernah dibuat akan dibuat lagi: tidak ada sesuatu yang baru di bawah matahari” (Pkh. 1:9).^{xi}

Jika dikaitkan kembali dengan keyakinan Haught bahwa agamalah yang memperkuat dorongan bertumbuhkembangnya sains, dapat ditanyakan apakah memang sains evolusioner sungguh-sungguh muncul dan bertumbuh kembang dari dan dalam rahim gambaran waktu linear-historis yang dimunculkan iman agama-agama monoteisme? Tidakkah yang sebaliknya mungkin terjadi jua—bahwa pandangan tentang gambaran kosmos yang evolutiflah yang

justro memunculkan konsepsi waktu yang linear-historis sebagai salah satu “suara” dalam teks-teks biblikal? Begitu kita mempertimbangkan “fakta” heteroglossia teks-teks biblikal, tidakkah justro pembacaan kita atas teks-teks suci dewasa ini telah sedemikian rupa dipengaruhi oleh konsepsi waktu linear fisika klasik Newtonian sehingga terlalu memusatkan diri pada gambaran waktu linear-historis meski, sejatinya, dalam teks-teks tersebut terhampar polifoni gambaran mengenai waktu? Masih mengenai “waktu”, betapa pembacaan kita atas teks-teks suci amat dipengaruhi oleh perkembangan kajian sains dapat dilihat, antara lain, dalam sensitivitas terhadap konsep waktu non-linear dalam teks-teks suci yang kentara sekali amat dipengaruhi oleh surutnya perspektif fisika Newtonian setelah Einstein mengemukakan teori relativitasnya yang revolusioner itu.

Meskipun Haught sendiri tidak secara eksplisit memberikan batasan cakupan pengertian “sains”, tetapi segera kentara bahwa apa yang ia maksud dengan “sains” adalah ilmu-ilmu alam dan eksakta. Ketika “sains” diandaikan hanya mencakup ilmu-ilmu alam dan eksakta saja, sebuah pertanyaan harus diajukan: bagaimana peran dan di mana letak ilmu-ilmu sosial di dalam perjumpaan sains dan agama? Saya ingin mengajukan setidaknya dua catatan terhadap tendensi reduksi konseptual yang mengeksklusikan ilmu-ilmu sosial dari ranah “sains”.

Pertama, di aras epistemologis, ilmu-ilmu alam tidak pernah lepas dari asumsi-asumsi yang dibangun dan dikembangkan oleh ilmu-ilmu sosial. Charles Darwin, misalnya, dalam merumuskan teori evolusinya yang menggemparkan itu, tidak hanya berhutang kepada perspektif uniformitas perkembangan dari kajian geologi Sir Charles Lyell, tetapi amat dipengaruhi juga oleh *Essay on Population*-nya Thomas Malthus.^{xii}

Kedua, di aras praksis, saya tertarik dengan pendapat E. G. Singgih yang menyatakan bahwa teologi perlu sekali berdialog bukan saja dengan ilmu-ilmu alam, tetapi juga ilmu-ilmu sosial.^{xiii} Menurut saya, dalam konteks Indonesia—mungkin juga pada pelbagai negara-negara berkembang lainnya—kenirmaknaan kehidupan akibat permasalahan-permasalahan sosial lebih dirasakan pengaruhnya ketimbang kenirmaknaan kehidupan yang ditimbulkan oleh monster berkepala tiga: saintisme, materialisme, dan reduksionisme.

Bagaimanapun jua, *Perjumpaan Sains dan Agama* karya Haught ini adalah buku yang sangat berharga, baik dari segi informasi yang ia tampilkan maupun dari segi wacana yang ia kembangkan mengenai relasi sains dan agama. Karya Haught ini menyajikan begitu banyak informasi baik dari ranah kajian ilmu-ilmu alam dan eksakta maupun ranah kajian teologi kepada para pembacanya. Di samping kejeliannya dalam membidik “titik-titik panas” diskursus dan polemik seputar perjumpaan sains dan agama, apresiasi juga perlu diberikan

kepada Haught yang, menurut saya, telah cukup berhasil mengartikulasikan pelbagai konsep dan ihwal teknis yang rumit ke dalam bahasa yang menyapa pembaca awam sekalipun. Bagi saya, pencapaian Haught pada karyanya ini dapat disejajarkan dengan pencapaian Stephen W. Hawking pada *A Brief History of Time* dalam hal keberhasilan menganggit sebuah literatur populer yang mengulas tema-tema kompleks yang selama ini menjadi konsumsi eksklusif kalangan akademisi. Bahkan, dari sisi teologis, pemaparan Haught bisa dipandang lebih berimbang dibanding pemaparan Hawking yang cenderung mensugesti pembacanya untuk menerima kemungkinan tiadanya Tuhan—atau, setidaknya, dapat dipandang sebagai perimbangan tesis yang disugestikan Hawking.^{xiv}

Terkait dengan tipologi relasi sains dan agama yang diajukannya, terlepas dari preferensinya pada *pendekatan konfirmasi*, penghargaan kiranya perlu diberikan kepada Haught atas upayanya untuk menunjukkan interkoneksi di antara masing-masing pendekatan. Dengan menghadirkan tipologinya sebagai sebuah model yang komplementer, ia bukan saja mengafirmasi kenyataan bahwa sering kali kita secara serentak menggunakan elemen-elemen dari keempat pendekatan dalam tipologi tersebut secara simultan ketika menyikapi perjumpaan sains dan agama, Haught bahkan berhasil menunjukkan bahwa masing-masing pendekatan sejatinya “berhutang” satu sama lain. Meminjam pemikiran Mikhail Bakhtin, dalam tipologi Haught, tiadalah sebuah pendekatan yang hadir dalam *transgradientsvo*—dalam eksotopia ekstrem—sehingga mampu mengklaim dirinya sebagai swa-bukti dan swasembada.^{xv} Setiap pendekatan menemukan “dirinya” dalam sebuah dialog dengan pendekatan-pendekatan yang lain. Agaknya, itulah mengapa Haught, meski tetap tidak dapat melepaskan diri dari preferensi pribadinya, berupaya untuk sebaik mungkin mengelaborasi argumentasi masing-masing pendekatan.

Bahkan dalam kekurangannya ketika mengeksklusikan ilmu-ilmu sosial dari definisi “sains”, karya Haught ini tetap berharga bagi kita yang hidup dalam konteks Indonesia, di mana kenirmaknaan kehidupan agaknya lebih dipengaruhi oleh kompleksitas problematika sosial ketimbang ganasnya monster berkepala tiga: saintisme, materialisme, dan reduksionisme. Dalam hal ini, kita perlu sekali memperhatikan peringatan Bruno Guiderdoni, seorang astrofisikawan Muslim asal Prancis, yang justru melihat bahwa tak kunjung usainya persoalan-persoalan politik, sosial, dan ekonomi terjadi ketika teologi nyaris sama sekali kehilangan perhatian dan percakapannya dengan ilmu-ilmu alam.^{xvi}

Akhirnya, buah karya Haught ini hadir bukan saja sebagai risalah permenungan intelektual, tetapi juga sebuah undangan bagi para pembacanya untuk terlibat dalam ikhtiar membalut luka-luka sayap-sayap patah iman dan nalar, sains dan agama. Agar, seperti yang

dinyatakan mending Sri Paus Yohanes Paulus II, kita dapat kembali “membambung kepada permenungan mengenai kebenaran”. []

ⁱ Diterjemahkan dari naskah ensiklik *Fides et ratio* pada http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/documents/hf_jp-ii_enc_15101998_fides-et-ratio_en.html, diakses pada 29 April 2010.

ⁱⁱ Lihat J. N. Findlay, “Can God’s Existence be Disproved?”, dalam Antony Flew dan Alasdair McIntyre (eds.), *New Essays in Philosophical Theology*, (London: Mcmillan, 1955), hlm. 52-55.

ⁱⁱⁱ Kant, dalam *Kritik der reinen Vernunft*, sejatinya telah mewanti-wanti bahwa pengetahuan kita senantiasa merupakan *synthesis* dari unsur-unsur *a priori* dan *a posteriori*. Peringatan yang secara gegabah sengaja dinafikan oleh paradigma positivistik modernitas.

^{iv} Pembaca dapat memeriksa tipologi Barbour, antara lain, dalam Ian G. Barbour, *Menemukan Tuhan dalam Sains Kontemporer dan Agama*, (Bandung: Mizan, 2005), hlm. 31-33.

^v Lihat John F. Haught, *Perjumpaan Sains dan Agama: Dari Konflik ke Dialog*, (Bandung: Mizan, 2004), hlm.356.

^{vi} Lihat Haught, *Perjumpaan*, hlm. 356-357.

^{vii} Lihat Haught, *Perjumpaan*, hlm. 24.

^{viii} Lihat J. Sudarminta, “Monoteisme dan Sains Modern”, dalam J. Sudarminta dan S.P. Lili Tjahjadi (eds.), *Dunia, Manusia, dan Tuhan: Antologi Pencerahan Filsafat dan Teologi*, (Yogyakarta: Kanisius, 2008), hlm.69.

^{ix} James Barr, misalnya, dengan tegas menunjukkan distingsi di antara keduanya. Meski keduanya memang tidak sepenuhnya terpisah dan saling asing, tetapi menyadari kekhasan masing-masing kajian adalah teramat penting untuk menghindarkan kita dari merancukan keduanya. Lihat James Barr, *The Concept of Biblical Theology: An Old Testament Concept*, (London: SCM Press, 1999), hlm. 62-76.

^x Lihat Haught, *Perjumpaan*, hlm. 114-115.

^{xi} Saya sengaja secara provokatif membaca teks Pkh. 1:9 sebagai sebuah isyarat tentang konsepsi waktu yang siklis. Sejatinya pembacaan ini terlalu tendensius dan reduktif karena sesungguhnya, dalam teks Perjanjian Lama, “waktu” adalah penanda yang, lagi-lagi, polivalen. “Waktu” tidak dapat serta-merta diringkus sebagai *khronos*. Ada kalanya “waktu” dibicarakan dalam pengertian sebagai *kairos*. Namun, persis di situlah saya melihat kelemahan Haught dalam membaca konsep “waktu” dalam teks-teks biblikal. Ia membatasi pengertian “waktu” sebagai *khronos*. Memang dengan demikian sebuah konsep waktu yang linear dapat timbul. Namun, konsepsi waktu yang non-linear sejatinya dapat juga timbul begitu kita mempertimbangkan “waktu” sebagai *kairos*. Konsepsi waktu dalam teks-teks biblikal tidak selamanya bisa diletakkan dalam determinisme skema kausalitas. Alur sang kala, dalam teks-teks biblikal, senantiasa memberi ruang bagi ketidakterdugaan, bahkan absurditas.

^{xii} Uraian mengenai pengaruh pemikiran Lyell dan Malthus pada upaya Darwin untuk memerikan keanekaragaman hayati seperti yang ia saksikan di Kepulauan Galapagos dapat dilihat dalam Michael Palmer, *The Question of God: An Introduction and Sourcebook*, (London: Routledge, 2002), hlm. 119-121.

^{xiii} Lihat E. G. Singgih, *Menguak Isolasi, Menjalin Relasi: Teologi Kristen dan Tantangan Dunia Postmodern*, (Jakarta: Gunung Mulia, 2009), hlm. xii-xv.

^{xiv} Bandingkan dengan pendapat Louis Leahy mengenai *A Brief History of Time* karya Hawking tersebut dalam Louis Leahy (ed.), *Sains dan Agama dalam Konteks Zaman Ini*, (Yogyakarta: Kanisius, 1997), hlm. 94.

^{xv} Konsep *transgradientsvo* Bakhtin ini dapat diperiksa, antara lain, dalam Michael Holquist, *Dialogism: Bakhtin and His World*, (London: Routledge, 1990), hlm. 32-33.

^{xvi} Dalam hal ini, Guiderdoni memang sedang berbicara tentang “Dunia Muslim”, tetapi wacana yang diajukannya agaknya laik dipertimbangkan juga oleh tradisi-tradisi agama selain Islam. Lihat Zainal Adidin Bagir, “Sains dan Islam dan Upaya Perluasan Panggung ‘Sains dan Agama’”, dalam Sudarminta *et al.*, *Dunia*, hlm. 54.