

HERMENEUTIK KONTEKSTUAL

(Sebuah Konstruksi Berdasarkan Filsafat Hermeneutik Modern)

Margeretha Martha Anace Apituley

Fakultas Teologi Universitas Kristen Indonesia Maluku

Jl. Pattimaipauw, Talake – Ambon

Email: margarethapituley@yahoo.com

Abstract

This paper seeks to see how important pre-understanding is in a contextual hermeneutic process. Therefore, by referring to the concept of pre-understanding in modern hermenutics, both developed by Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, Habermas, Ricoeur and Gadamer through a literature studi, author tries to see their constructive significance for contextual hermenutics in Indonesia. In the end, it must be recognized that as a hermeneutic creature as Heidegger said, humans are not free from pre-understanding and pre-understanding is a prerequisite for doing hermeneutics. However, this pre-understanding must be criticized too, because not everything of it is emancipatory for life or even destructive tends to life.

Keywords: Contextual Hermeneutics; Modern Hermeneutics; Pre-understanding.

Abstrak

Tulisan ini berusaha untuk melihat seberapa pentingnya prapaham dalam sebuah proses hermeneutik kontekstual. Oleh sebab itu dengan mengacu pada konsep prapaham dalam hermenutik modern, baik yang dikembangkan oleh Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, Habermas, Ricoeur dan Gadamer melalui suatu kajian literatur, penulis mencoba melihat signifikasinya yang konstruktif bagi hermenutik Alkitab kontekstual di Indonesia. Pada akhirnya, harus diakui bahwa sebagai makhluk hermeneutik seperti yang dikatakan oleh Heidegger, manusia tidak lepas dari prapaham dan prapaham merupakan syarat untuk melakukan hermeneutik. Namun prapaham tersebut harus tetap dikritisi, sebab tidak semua yang bersifat emansipatoris bagi kehidupan atau bahkan cenderung destruktif terhadap kehidupan.

Keywords: Hermeneutik Kontekstual; Hermeneutik Modern; Prapaham.

PENDAHULUAN

Sejak dulu hingga sekarang para ahli biblika dan umat selalu berhadapan dengan satu masalah yang sangat krusial yaitu hubungan antara teks dan konteks dalam proses hermeneutik. Dalam bukunya tentang ‘Mengantisipasi Masa Depan’, Emanuel Gerit Singgih¹ menggambarkan sedikit ketegangan tersebut, dengan memamparkan perkembangan percakapan yang terjadi antara para ahli biblika Indonesia dalam berbagai konsultasi untuk menyusun kurikulum nasional 1997 tentang teologi kontekstual. Di dalamnya, mereka mencoba untuk mempertahankan keuniversalan dan keobjektifan ilmu tafsir Alkitab dengan mengatakan bahwa ‘teks sudah mempunyai konteksnya sendiri’. Karena itu tugas dari seorang pembaca (penafsir) adalah merekonstruksi konteks masa lalu untuk menemukan makna teks yang dimaksudkan oleh si pengarang ketika teks tersebut ditulis. Jadi penafsir bukan mulai dari masa kini tetapi masa lalu karena keobjektifan makna dari teks terletak dalam konteksnya di masa lalu baru menuju ke masa kini. Dengan kata lain, pembaca harus membuat jarak antara dirinya dengan teks yang akan ditafsir sehingga dia tidak memasukan (*eisegese*) makna ke dalam teks melainkan mengeluarkan makna (*eksegese*) teks berkaitan dengan konteks teks tersebut di masa lalu. Hal ini tidak salah sama sekali. Namun dalam pemaparan lebih lanjut, Singgih² juga memperlihatkan bahwa idealisme untuk menemukan makna teks dengan cara merekonstruksi konteks masa lalu tersebut juga tidak berjalan seperti apa yang diharapkan. Hal ini nampak dalam upaya Raymond Brown untuk merekonstruksi latar belakang sosio-historis Injil dan surat-surat Yohanes. Brown mengakui bahwa dia sudah sangat senang jika usaha rekonstruksinya tersebut diakui hanya sampai 50-60%. Jadi sepertinya mustahil untuk melakukan rekonstruksi penuh terhadap konteks masa lalu tersebut. Ada jarak (*gap*) antara masa lalu dan masa kini yang tak mudah dijembatani. Tetapi juga karena persoalan subjektifitas si penafsir atau pembaca yang tidak bisa dilepaskan dalam proses hermeneutik tersebut. Pembaca tidak hanya dipengaruhi oleh tradisi dan otoritas yang diwarisinya tetapi juga dipengaruhi oleh situasi atau konteks kehidupan masa kini yang menjadi arena kehidupannya dalam proses hermeneutik yang memiliki ‘jarak’ yang jauh yaitu ‘masa lalu’ dan ‘masa kini’.

John Mansford Prior³ dalam bukunya ‘Menjebol Jeruji Prasangka’ juga menceritakan kegalauan hatinya berkaitan dengan komentar seorang pakar Perjanjian Baru dan ahli bahasa Yunani jebolan universitas Gregorian Roma yang menyatakan bahwa setiap ayat dan alinea Alkitab telah memiliki arti pasti yang ditemukan oleh seorang pakar seperti dia. Penghayatan iman tidak boleh menjamah tafsiran tersebut. Kondisi ini memunculkan banyak pertanyaan di benaknya, misalnya, benarkah setiap ayat Alkitab hanya memiliki satu arti dan pesan tunggal? Benarkah arti dan pesan tunggal itu sudah jelas dan pasti bagi semua pakar? Seandainya demikian, mengapa para pakar yang sealiran bisa menghasilkan pengertian yang beragam bahkan bertolak belakang antara satu sama lain? Jika para pakar saja belum mampu mencapai kesepakatan makna tersebut, bagaimana dengan kaum awam yang jauh dari tradisi akademik bahkan mungkin buta dengan persoalan historis teks? Padahal menurut Prior, teks selalu lebih berfungsi (punya arti) dalam konteks. Karena itu selain mendapat konteks asli dari teks, juga perlu ditekankan peran penting pembaca dalam konteksnya (termasuk ideologi) dalam mengartikan teks. Karena pembacalah yang membuat teks itu hidup kembali. Andrew Village mengatakan bahwa satu hal yang menyebabkan dua orang membaca teks Kitab Suci yang sama namun menghasilkan tafsiran yang berbeda karena mereka menggunakannya untuk kepentingan

¹Emanuel Gerrit Singgih, *Mengantisipasi Masa Depan: Berteologi dalam Konteks di Awal Milenium III* (Jakarta: BPK. Gunung Mulia, 2004), 33-35

²Singgih, *Mengantisipasi Masa Depan*, 35

³John Mansford Prior, *Menjebol Jeruji Prasangka: Membaca Alkitab Dengan Jiwa* (Maumere: Ledalero, 2010),

yang berbeda. Seorang pakar menggunakan teks untuk memahami persekutuan yang menghasilkan teks tersebut, sedangkan kaum awam menggunakannya untuk memahami persekutuannya sendiri.⁴

Robert Setio juga mengemukakan dalam bukunya ‘Membaca Alkitab Menurut Pembaca’, bahwa dalam pembacaan Alkitab, keberadaan teks dan pembaca sangat penting. Tanpa pembaca, teks tidak berarti apa-apa. Teks hanya akan menjadi tulisan-tulisan mati dan pembacalah yang sebenarnya membuat teks tersebut hidup. Namun kita perlu mengakui dan menghargai adanya celah antara teks dan pembaca. Teks memiliki sejarahnya tersendiri dan begitu pula pembacanya. Sejarah teks berkaitan dengan siapa yang menulis, untuk apa dan dalam konteks bagaimana teks itu ditulis. Sedangkan sejarah pembaca (penafsir) teks berkaitan dengan siapa yang membaca dan dalam situasi apa serta untuk kepentingan apa teks itu dibaca. Perhatian khusus kepada pembaca tidak boleh dimengerti sebagai pemberian peluang untuk bertindak subjektif, semena-mena bahkan seperti yang sering dituduhkan: ‘pemeriksaan terhadap Alkitab’.⁵ Karena memang harus diakui bahwa pembaca adalah makhluk historis, yang hidup dalam dunianya, pada masa tertentu, dan dengan persoalan-persoalan tertentu yang dihadapinya. Dalam situasi seperti itu, seorang pembaca tidak bisa melepaskan diri dari pengaruh dunia yang ada di sekitarnya tersebut. Cara berpikir, cara hidup termasuk caranya membaca (menafsir) sebuah ‘teks’ maupun realitas sosial sebagai sebuah ‘teks sosial’⁶ akan sangat dipengaruhi dan dibentuk oleh dunia tersebut.

Jika memang demikian, apakah objektivitas dalam sebuah proses hermeneutik masih bisa dikejar? Apakah subjektivitas seorang penafsir masih bisa ditelanjangi dari dirinya sendiri ataukah harus dipersoalkan dan dipertentangkan satu dengan yang lain? Atau apakah hanya konteks masa lalu saja yang penting dari sebuah proses hermeneutik daripada konteks di depan teks tersebut? Kegelisahan seperti ini juga nampak dalam pertanyaan V. Indra S.: “Apakah kedua hal tersebut, hermeneutika (yang berbasis pada teks) dan lokal (yang menunjuk pada pembaca) bisa hadir bersama dan mendapat cukup perhatian pada saat yang bersamaan? Kalau tekanan pada hermeneutika maka yang lokal diabaikan, sementara jika pembaca yang mendapat prioritas, maka teks diabaikan. Akan tetapi apakah gambaran hitam-putih ini sungguh-sungguh suatu pertentangan yang tidak bisa didamaikan? Tidak adakah jalan tengah?”⁷ Melalui kajian literatur terhadap beberapa pikiran hermeneutik modern yang dikembangkan oleh para filsuf modern dan hermeneutik Alkitab oleh para teolog di bawah ini, penulis mencoba mengkaji sumbangan keduanya dalam menjawab kebutuhan penulisan ini.

HASIL DAN PEMBAHASAN

1. Memahami Istilah Hermeneutik: Sesuatu yang Kontekstual pada Dirinya

Hermeneutik adalah sebuah istilah yang berasal dari zaman Yunani kuno. Kata hermeneutik (Inggris – *hermeneutics*) berasal dari kata Yunani *hermeneuein* yang berarti ‘menerjemahkan’

⁴Andrew Village, *The Bible and Lay People: An Empirical Approach to Ordinary Hermeneutics* (England: Ashgate, 2007), 78

⁵Robert Setio, *Membaca Alkitab Menurut Pembaca: Suatu Tafsir Pragmatis* (Yogyakarta: Duta Wacana University Press, 2006), 7

⁶Dalam filsafat ada 2 realitas yang dikenal yaitu (1) realitas yang berada di luar atau realitas empirik, termasuk di dalamnya adalah realitas alam dan realitas sosial yang berisi interaksi sosial antar manusia dan hasil dari interaksi tersebut yang mewujudkan dalam bahasa-bahasa symbol dll. Realitas akta atau tindakan adalah bagian dari realitas ini. (2) Realitas yang berada di dalam diri manusia yang berisi struktur-struktur kesadaran, yang bersifat subjektif. Ide, gagasan, cita-cita, parapan dll berada dalam lingkup realitas tersebut. F. Budi Hardiman, *Melampaui Positivisme dan Modernitas: Diskursus Tentang Metode Ilmiah dan Problem Modernitas* (Yogyakarta: Kanisius, 2003), 13-17

⁷V. Indra S, “Hermeneutik Lokal: Revolusi Copernicus dalam Interpretasi Alkitab”, dalam *Forum Biblika*, No. 16 (Jakarta: LAI, 2004), 11

atau ‘bertindak sebagai penafsir’. Secara etimologi istilah ini terkait dengan Hermes, tokoh dalam mitologi Yunani yang bertindak sebagai utusan dewa-dewa untuk menyampaikan pesan-pesan ilahi kepada manusia. Dalam melaksanakan tugasnya tersebut, Hermes perlu memahami dan menafsirkan pesan-pesan itu dan setelah itu menerjemahkan, menyatakan dan menyuratkannya kepada manusia.⁸ Jadi seorang hermeneutikus memiliki peran yang sangat penting dalam proses hermeneutik karena harus mengatasi kesenjangan antara pemberi, penyampai dan penerima pesan. Kesenjangan tersebut berkaitan dengan konteks yang berbeda. Dengan kata lain suksesnya kegiatan hermeneutik ditentukan oleh sampai sejauh mana seorang hermeneutikus mengatasi konteks yang plural tersebut namun tentunya bukan dalam arti menghilangkan yang lain atau mendominasi yang lain, tetapi mendialogkannya atau dalam konstruksi Gadamer adalah melakukan peleburan horizon-horizon untuk saling memperluas dan memperkaya horizon masing-masing. Jadi hermeneutik kontekstual sebenarnya telah terkandung dalam definisi hermeneutik itu sendiri. Karena itu mungkin perlu direnungkan bahwa ketika kita menambahkan kata ‘kontekstual’ pada hermeneutik sebenarnya kita tidak mengakui bahwa hermeneutik itu sebuah pekerjaan kontekstualisasi. Namun dalam teori sastra, pengulangan sebuah istilah bermaksud juga untuk menegaskan pentingnya makna dari istilah atau kata tersebut yang terlupakan atau terabaikan.

Sejarah memperlihatkan bahwa perkembangan hermeneutik khususnya hermeneutik atas teks-teks Alkitab dapat ditelusuri dalam sejarah teologi. Dalam tradisi agama Yahudi, penafsiran terhadap teks-teks Taurat dilakukan oleh para ahli kitab dan para nabi. Dasarnya adalah tradisi Yahudi dan pengalaman pribadi sang nabi. Kemudian orang-orang Kristen awal juga menerapkan hermeneutik pada teks-teks Perjanjian Lama namun dengan dasar yang baru yaitu Yesus Kristus yang mati dan bangkit. Semua itu dituangkan dalam Perjanjian Baru. Setelah itu masalah hermeneutik teks-teks suci mulai jelas dalam abad-abad pertama Masehi. Di mana kekristenan di Aleksandria lebih cenderung menggunakan pendekatan simbolis atau alegoris, sedangkan kekristenan di Antiokhia lebih cenderung menggunakan pendekatan harafiah atau literer. Dan puncak permasalahan hermeneutik teks kitab suci dialami agama Kristen pada zaman Reformasi. Antara para reformis Protestan dan Gereja Katolik karena memiliki prinsip hermeneutik yang berbeda. Bagi para reformis Protestan, Alkitab adalah penafsir dirinya sendiri (*scriptura sancta est sui ipsius interpres*), sedangkan bagi Gereja Katolik, hermeneutik Alkitab harus dilakukan di bawah terang tradisi dan otoritas gereja sebagai wasit terakhir dalam interpretasi, karena Roh Kudus bekerja lewat komunitas umat beriman.⁹

Pada masa Renaisans-lah, cakupan kerja hermeneutika diperluas dari area penafsiran teks-teks Kitab Suci ke teks-teks non-religius seperti sastra, puisi, filsafat dan hukum. Mereka melakukan interpretasi kritis dengan metode filologis yang disebut *Ars Critica* untuk merekonstruksi versi asli teks yang ditafsirkan dan menemukan makna otentiknya. Dalam perkembangan selanjutnya selalu terjadi persilangan antara hermeneutik religius dan hermeneutik ‘sekuler’. Sejarah perkembangan hermeneutik yang digambarkan sebelumnya ini memang memperlihatkan bahwa ‘konteks’ baik masa lalu apalagi ‘masa kini’ belum diperhitungkan dengan baik dalam proses tersebut. Model yang dikembangkan adalah model teologis karena lebih banyak diarahkan oleh dogma atau tradisi untuk melegitimasinya juga. Namun seiring masa yang terus berubah dan berdampak pada perubahan pola pikir, muncullah model-model tafsir yang lain yang mencoba memperhitungkan masa lalu dan masa kini dalam proses hermeneutik.

⁸Kurt Mueller-Vollmer (ed.), *The Schmidt Reader* (New York: Continuum, 2006), 1

⁹F. Budi Hardiman, *Seni Memahami: Hermeneutik Dari Schleiermacher sampai Derrida* (Yogyakarta: Kanisius, 2015), 16

Singgih memetakan perkembangan model-model tafsir dalam dunia biblika menjadi lima model yaitu: 1). Model teologis; 2). Model historis; 3). Model naratif; dan 4). Model tanggapan pembaca dan 5). Model dekonstruksi. Menurutnya perkembangan metode tafsir seperti yang diperlihatkan ini tidak semata-mata terjadi karena perkembangan dunia filsafat secara khusus filsafat hermeneutik modern, tetapi juga secara historis perkembangan metode-metode tafsirlah Alkitab ikut mempengaruhi perkembangan dan pendalaman topik hermeneutik dalam dunia filsafat. Di masa kini, keduanya saling membutuhkan, menentukan dan memperkaya satu dengan yang lain.¹⁰ Jadi semakin jelas bahwa perkembangan dunia hermeneutika semakin merujuk pada fungsinya yang sesungguhnya yaitu menemukan makna bagi konteks di masa kini.

2. Signifikansi Prapaham dalam Lintasan Pemikiran Filsafat Modern.

Menurut Bernard Adeney-Risakotta, prapaham dan prasangka merupakan dua hal yang sama.¹¹ Namun ketika mencermati pikiran Singgih, kedua istilah tersebut memiliki perbedaan yang signifikan. Prapaham baginya adalah sesuatu yang ada dalam diri kita yang menyebabkan kita melihat atau tidak melihat sesuatu dalam teks. Ketika prapaham ini dibiarkan terbuka dalam interaksi dengan teks atau dunia di luar maka prapaham berkembang menjadi paham. Namun jika prapaham tersebut dibiarkan tertutup terus maka akan menjadi prasangka dan tidak pernah dibiarkan menjadi paham. Prasangka adalah prapaham yang disalahpahami sebagai paham.¹² Jadi Singgih dan Adeney-Risakotta memiliki pemahaman yang berbeda soal konsep ini. Dialog yang menarik antara Singgih dan Adeney ini mengelisahkan kita untuk segera mencari akar persoalannya pada sejarah pemikiran hermeneutik modern yang ikut memberi sumbangsinya pada cara pandang mereka.

Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1766-1834) adalah filsuf yang dipengaruhi oleh romantisme yaitu gerakan yang kritis terhadap pencerahan abad ke-18. Para pemikir romantisme melihat kemajuan-kemajuan peradaban kapitalis industrial Eropa saat itu sebagai bahaya dan kemerosotan bagi manusia, maka itu mereka mencoba menggali kebijaksanaan kuno dalam tradisi, agama, mitos untuk menemukan maknanya bagi masa kini, dan terutama menemukan perasaan-perasaan sebagai kekuatan manusiawi yang amat penting. Schleiermacher mengembangkan hermeneutiknya yang terpusat pada subjektivitas penulis dan kurang pada gramatik. Karena itu dia mengembangkan interpretasi psikologis untuk menemukan pikiran penulis ketika dia hendak menghasilkan teks dan juga interpretasi gramatis yaitu dengan memperhatikan struktur dan gaya bahasa yang juga ditempatkan dalam konteks penulisan teks tersebut. Jadi bahasa dipahami lewat pemakainya, tetapi pemakai bahasa dapat dipahami lewat bahasa yang dipakainya. Kedudukan setara antara interpretasi gramatis dan psikologis dalam memahami makna teks itulah yang kemudian dikenal dengan istilah lingkaran hermeneutis (*hermeneutischer zirkel*), yang intinya adalah bahwa setiap bagian dapat dipahami hanya dari keseluruhan dan sebaliknya.¹³

¹⁰Emanuel Gerrit Singgih, *Masa Depan Membaca dan Menafsir Alkitab di Indonesia*. Makalah yang disampaikan pada Simposium Nasional Dies Natalis 46 Fakultas Teologi Universitas Kristen Satya Wacana (UKSW), Salatiga, Selasa, 15 Maret 2016, 8

¹¹Disampaikan dalam perkuliahan terakhir Filsafat Ilmu Progdii S3 Teologi Duta Wacana yang diampuh oleh beliau pada November 2015.

¹²Singgih, *Mengantisipasi Masa Depan*, 48

¹³Hardiman, *Seni Memahami*, 2, 30, 43-44, 83

Schleiermacher menawarkan strategi pemahaman teks-teks Kitab Suci yang menarik yaitu dengan ‘membaca *di antara* kalimat-kalimat’. Yang ada *di antara* itu adalah penulis dan konteks kehidupannya yang tidak dinyatakan oleh teks. Sebuah teks tidak dapat dipahami dari dirinya sendiri, sebagaimana sebuah kata tidak dapat dipahami tanpa konteks yang lebih luas, yaitu kalimat, maka pemahaman teks harus ditempatkan dalam konteks kehidupan yang melahirkannya. Karena semula teks-teks itu tidak ditujukan kepada umat dalam segala zaman dan di segala tempat, melainkan kepada para pembaca spesifik di zaman dan tempat tertentu (lingkup), yang di dalamnya gramatik si penulis dan pembaca adalah sama. Dengan demikian sebagai pembaca dari zaman dan lingkup yang berbeda, kita bertugas untuk masuk ke dalam lingkup awal itu. Bagaimanapun teks-teks sakral ditulis dalam bahasa manusia yang terikat pada gramatik yang berubah lewat waktu.¹⁴

Jadi heremenutik reproduktiflah yang dihasilkan oleh Schleiermacher. Maksudnya, makna adalah konstruksi pengarang. Dengan demikian, Schleiermacher tidak memberi peluang untuk menggunakan prapaham dalam proses hermeneutik. Prapaham baginya hanyalah prasangka atau sesuatu yang negatif yang menyebabkan kesalahpahaman. Prapaham bersifat statis yaitu tidak memiliki kemungkinan untuk terbuka dan berubah. Jadi prapaham hanya konstruksi pembaca di masa kini yang tidak punya relasi historis dengan masa lalu sehingga tidak bisa digunakan untuk mengungkapkan makna teks yang berasal dari masa lalu. Di samping itu juga, jarak antara masa lalu dan masa kini begitu lebar karena itu penafsir yang hidup di masa kini tidak bisa masuk secara langsung tanpa meninggalkan prasangka yang dimilikinya tersebut. Makna harus objektif dan objektif harus berdasarkan pemikiran penulis.

Singgih mengatakan bahwa model historis dipengaruhi oleh filsafat Schleiermacher tersebut. Mengapa penafsir perlu menyibukkan diri dengan *Gattung* dan *Sitz im Leben*? Oleh karena penafsir perlu mencegah jangan sampai salah paham terhadap makna teks. Bukan penafsir yang menyediakan makna tetapi teks, dunia di balik teks. Apa yang ada pada penafsir secara subjektif adalah prasangka¹⁵ dan bukan prapaham. Sampai di sini sebenarnya Shleiermacher ikut menyuarakan tentang pentingnya konteks dalam proses hermeneutik namun dengan batasan yang masih sangat sempit yaitu konteks masa lalu dari teks. Begitu juga teks dalam pandangan Schleiermacher juga masih terbatas pada pengertian teks-teks kitab suci, tradisi dan mitos. Menurut Hardiman, ada dua realitas yang menjadi interese filsafat yaitu (1) realitas yang berada di luar atau realitas empirik, termasuk di dalamnya adalah realitas alam dan realitas sosial yang berisi interaksi sosial antar manusia dan hasil dari interaksi tersebut yang mewujud dalam bahasa-bahasa simbol dll. Realitas akta atau tindakan adalah bagian dari realitas ini. (2) Realitas yang berada di dalam diri manusia yang berisi struktur-struktur kesadaran, yang bersifat subjektif. Ide, gagasan, cita-cita, harapan dll berada dalam lingkup realitas tersebut.¹⁶ Realitas alam bersifat statis, sedangkan realitas sosial bersifat dinamis. Dalam realitas sosial, seorang peneliti tidak hanya berupaya mendekati realitas tersebut untuk mengetahui fakta seperti yang dilakukan oleh para filsuf ilmu alam tetapi juga untuk menemukan makna. Dan makna tersebut hanya dapat diperoleh dengan cara memahami (*verstehen*). Semetara memahami mengandaikan keterlibatan pribadi dan tidak bisa diraih semata-mata dengan sikap berjarak. Ada dimensi personal ataupun interpersonal yang dibawa oleh pemahaman.¹⁷ Jadi sikap berjarak yang

¹⁴Hardiman, *Seni Memahami*, 53-54

¹⁵Singgih, *Masa Depan Membaca dan Menafsir*, 9

¹⁶Hardiman, *Melampaui Positivisme dan Modernitas*, 13-20

¹⁷Hardiman, *Seni Memahami*, 9

diusulkan oleh Schleiermacher agar penafsir tidak dipengaruhi oleh prasangkanya mustahil dilakukan. Penafsir juga adalah manusia dan dia meneliti hasil-hasil interaksi manusia dalam dunianya di masa lampau tersebut. Dia dan objek penelitiannya memiliki kedudukan yang setara. Beda dengan ilmu alam yang memiliki objek penelitian yang bukan personal (material). Kalaupun manusia sebagai objek maka diapun dilihat sebagai makhluk biologis yang diperlakukan sama dengan objek-objek penelitian ilmu alam lainnya.

Apa yang dikemukakan oleh Schleiermacher tersebut didukung oleh Wilhelm Christian Ludwig Dilthey (1833-1911) yang dipengaruhi oleh aliran filsafat kehidupan (*lebensphilosophie*), yang berjuang keras untuk mengedepankan kehidupan batiniah dan pengalaman manusia dengan mengeritik kecenderungan untuk menyempitkan hidup pada unsur-unsur lahiriahnya, seperti teknologi, industri, ekonomi dst. Aliran ini berpandangan bahwa kehidupan adalah sebuah aliran perubahan terus-menerus, atau sebuah proses menjadi (*werden*). Menurut Dilthey, *lebensphilosophie* ini dapat diwujudkan dalam hermeneutik, karena hermeneutik sebagai seni memahami tidak lain daripada suatu upaya untuk memahami pengalaman yang dihayati secara kongkrit dan historis. Bagaimana hal itu dapat dipertanggungjawabkan secara rasional? Menurut Dilthey, karena kita dapat menangkap kehidupan batiniah (*innerleben*) orang lain. Hal ini mungkin karena: pertama, kita memukimi dunia sosio-historis yang sama dengan orang lain, sehingga ada kesamaan cara berpikir, cara hidup dan cara penghayatan. Di sini saya melihat ketidakkonsistenan Dilthey. Di satu sisi dia memahami dunia sosial sebagai sesuatu yang berubah dan mempengaruhi makna. Jadi makna juga ikut berubah. Tetapi perubahan itu hanyalah pengulangan makna-makna yang sudah ada. Jadi positivisme ilmu pengetahuan masih tetap mempengaruhinya. Kedua adalah empati (*nacherleben*), mengalami kembali pengalaman batiniah orang lain melalui interpretasi (*verstehen*), pemahaman atas ekspresi kehidupan (bukan empati psikologis atau introspeksi seperti yang dimaksudkan Schleiermacher). Dilthey memusatkan modelnya pada hubungan timbal balik dari penghayatan (*erleben*), ungkapan (*ausdruck*) dan memahami (*verstehen*).¹⁸ Dilthey mengatasi psikologisme Schleiermacher dengan mengatakan bahwa peristiwa-peristiwa yang termuat dalam teks-teks kuno itu harus dipahami sebagai suatu ekspresi kehidupan sejarah, maka yang direproduksi bukanlah keadaan-keadaan psikis pengarang, melainkan makna peristiwa-peristiwa sejarah itu.

Jika bagi Schleiermacher memahami bertujuan untuk menemukan maksud pengarang dan pada Dilthey untuk menangkap ungkapan penghayatan; maka bagi Martin Heidegger (1889-1976), memahami bukan lagi soal menangkap informasi tentang sesuatu, melainkan soal *eksistensial* yaitu 'kemampuan seseorang untuk menangkap kemungkinan-kemungkinannya sendiri untuk berada'.¹⁹ Memahami tidak diselidiki sebagai kemampuan kognitif manusia belaka melainkan lebih daripada itu yaitu sebagai cara manusia bereksistensi (bermakna ontologis). Manusia berada di dunia tidak hanya dengan memahami, tetapi sebagai memahami. Heidegger menyebut manusia itu sendiri adalah makhluk hermeneutis. Memahami makna tidak bisa tanpa presuposisi, yang tidak hanya diartikannya secara kognitif belaka, melainkan secara eksistensial, yaitu sebagai cara bereksistensi.

Presuposisi atau prapaham itu terbentuk dari *bewandtnisanzheit*, yaitu totalitas keterlibatan kita dalam praktik-praktik hidup yang kita jalani, dan hal itu 'bungkam', yaitu non-tematis, pra-predikatif, non-verbal. Kita terlibat begitu saja dalam praktek-praktek, dan dari keterlibatan itu tumbuhlah pemahaman kita. Jadi memahami selalu terarah ke masa depan karena *dasein* itu tidak

¹⁸Hardiman, *Seni Memahami*, 70, 75, 92

¹⁹Hardiman, *Seni Memahami*, 109

berada di dalam waktu, seolah-olah waktu disematkan pada hidupnya, melainkan mewaktu. Mewaktu berarti *dasein* mengorientasikan diri kepada kemungkinan-kemungkinan sendiri. Dalam arti itu masa depan memiliki prioritas atas masa silam. Memahami selalu berkaitan dengan masa depan. Maksudnya kita dapat memahami teks atau ungkapan dari masa lalu, tetapi pemahaman kita tentang hal-hal dari masa lalu itu pun terarah ke masa depan. Karena itu jika Schleiermacher dan Dilthey mengartikan seni memahami sebagai proses untuk mereproduksi makna, bagi Heidegger, jika *dasein* itu sendiri adalah kemungkinan atau mewaktu maka kita sulit untuk melakukan reproduksi makna secara murni. Jika pada Schleiermacher, prapaham diklaim sebagai prasangka yang tidak boleh dipakai dalam proses hermeneutik karena akan menciptakan kesalahpahaman, maka bagi Heidegger prapaham adalah *the conditions of possibility-nya* (syarat-syarat kemungkinan) untuk memahami. Jadi pada masa Heidegger, prasangka direhabilitasi sebagai prapaham yang merupakan prasyarat untuk memahami. Prapaham tersebut adalah wujud dari eksistensi manusia.

Gadamer meninjau kembali pemikiran-pemikiran hermeneutik sebelumnya yaitu Schleiermacher dan Dilthey kemudian dengan diilhami oleh hermeneutik faktisitas Heidegger (gurunya) dia merumuskan pemahamannya, tetapi di sisi lain menghidupkan kembali diskusi dengan hermeneutik ilmu-ilmu sosial-kemanusiaan. Gadamer melihat hermeneutik sebagai kemampuan universal manusia untuk memahami. Namun tidak berhenti dengan dimensi eksistensial ini, melainkan ia mencoba menghubungkannya dengan dimensi sosial, sehingga memahami berarti juga ‘saling memahami’ (*sichverstehen*) yang juga berarti kesepahaman (*einverständnis*). Memahami tidak selalu berarti mengatasi keasingan – dalam hal ini pikiran pengarang – dengan interpretasi seperti yang dikatakan oleh Schleiermacher. Karena kita selalu bergerak di dalam pemahaman. Kesepahaman merupakan fenomena primer, sedangkan kesalahpahaman merupakan fenomena sekunder yang muncul jika pemahaman terganggu. Dengan demikian melalui pemahaman yang baik terhadap seorang pengarang teks, maka makna dari masa silam bisa ditemukan atau reproduksi makna bisa terjadi dengan baik.²⁰

Menurut Gadamer pengarang dan pembacanya masing-masing sudah senantiasa bergerak di dalam wilayah saling-pemahaman yang berbeda yang telah mereka andaikan begitu saja atau yang disebut ‘horizon’ (horizon adalah istilah yang dipinjam dari Nietzsche di akhir abad ke-19 dan kemudian dikembangkan oleh Husserl). Pemahaman satu sama lain membentuk sebuah horizon yang melampaui subjektivitas masing-masing dan horizon itu – yang adalah ruang yang memiliki batas-batas – memungkinkan sekaligus membatasi kita dalam memahami sesuatu. Jadi memahami bukanlah representasi atas makna dari masa silam, melainkan sebuah peleburan antara horizon masa silam dari pengarang dan horizon masa kini dari pembaca. Dalam rumusan Gordin, memahami lebih sebagai *integrasi* daripada *rekonstruksi* atas hal dari masa silam.²¹ Menurutnya memahami teks dengan horizon masa silam lewat horizon kita di masa kini, sehingga keasingan tidak dilenyapkan, melainkan dibuat terpahami untuk kekinian kita (*horizontverschmelzung*). Memahami tidak lain daripada peristiwa suksesnya suatu perpaduan horizon-horizon.

Terhadap Dilthey yang mengagungkan kesadaran di atas kehidupan historis, Gadamer menegaskan bahwa kesadaran manusia tidak berada ‘di luar’ sejarah, melainkan bergerak ‘di dalam’ sejarah sehingga pemahaman kita juga dibentuk oleh sejarah (*wirkungsgeschichte*)²². Dengan kata lain pemahaman kita berada dalam sebuah horizon tertentu, yang oleh Heidegger disebut pra-struktur

²⁰Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, Second, Revised edition (London-New York: Continuum, 2006), 189-190

²¹Hardiman, *Seni Memahami*, 163

²²Hardiman, *Seni Memahami*, 167, 180

pemahaman. Sehingga pemahaman tersebut juga tidak bisa dilepaskan dari pengaruh makna-makna sebelumnya.²³ Singgih memperjelas bahwa sudah ada sesuatu pada diri kita yang memampukan kita ada dalam pengalaman sejarah pelbagai pengaruh dan pengalaman tersebut memberikan kita modal atau potensi untuk memahami teks.²⁴ Jadi tidak ada interpretasi objektif seperti yang dikejar Schleiermacher dan Dilthey. Tapi objektifitas satu-satunya di sini adalah konfirmasi (*confirmation*) akan adanya suatu makna yang telah ada sebelumnya (*a fore-meaning*) yang sedang bekerja.²⁵

Menurut Gadamer, dengan berkembang pesatnya sains sejak Pencerahan Eropa abad ke-18, konsep prasangka (*vorurteil*) didiskreditkan sebagai penilaian yang tidak mempunyai dasar. Yang menjadi targetnya adalah agama, karena agama mengeluarkan klaim-klaim metafisis yang tidak memiliki dasar empiris. Jadi otoritas dan tradisi agama harus diterangi oleh akal. Tapi menurut Gadamer, memakai akal sebagai kekuatan superior itupun sebuah prasangka. Jadi pencerahan membawa sebuah ‘prasangka melawan prasangka’ begitu juga dengan historisme yang berkembang lewat romantisme.²⁶ Gadamer menunjukkan bahwa prasangka merupakan unsur yang wajar di dalam memahami, dan bahkan prasangka merupakan kondisi untuk memahami. Jadi tiada pemahaman yang bekerja sendiri, yaitu tanpa prasangka (unsur-unsur dari otoritas dan tradisi). Meskipun demikian kita harus berhati-hati sebab ada prasangka yang legitim dan tidak legitim. Dengan rehabilitasi konsep tradisi ini Gadamer juga ingin mengatasi realivisme kebenaran dalam interpretasi.

Relativisme kebenaran adalah sebuah pandangan bahwa kebenaran itu relatif, tergantung pada penafsir. Menurut Gadamer kebenaran tidak relatif dan juga tidak sewenang-wenang ditentukan oleh penafsir, karena penafsir harus mengikuti kaidah-kaidah yang ditentukan oleh tradisi. Dengan ungkapan lain, tradisi membatasi gerak interpretasi sehingga kebenaran interpretasi sedikit banyak merupakan hasil penerimaan terhadap tradisi tertentu. Secara khusus, Gadamer mengartikan horizon sebagai jangkauan penglihatan yang mencakup segala hal yang dapat dilihat dari suatu sudut pandang tertentu. Hardiman mengatakan bahwa horizon adalah prasangka yang terkandung di dalam tradisi, dan prasangka seperti itu dapat diubah hanya dengan prasangka lain, sehingga dalam arti itu sebuah horizon melebar. Sebuah horizon tidak statis, melainkan dinamis yaitu terus bergerak, saling melengkapi, mengkritisi, memperluas atau memperlebar.

Memahami (*verstehen*) adalah sebuah proses yang melibatkan tegangan berbagai horizon atau merupakan peleburan horizon-horizon yang dianggap ada dari diri mereka sendiri. Tegangan tersebut tidak dihapus dengan ‘mencaplok’ horizon pembaca, melainkan justru mengeksplicitkan tegangan itu. Peleburan horizon-horizon bukan asimilasi sebuah horizon ke dalam horizon lain, melainkan sebuah *interseksi* di antara horizon-horizon.²⁷ Pikiran Gadamer ini semakin mudah dipahami dalam pemaparan Singgih dengan bantuan Dan Stiver. Bahwa penggabungan ini tidak berarti bahwa kita selalu akan menghasilkan sebuah campuran yang seimbang di antara cakrawala masa lalu (kuno) dan cakrawala masa kini (modern). Juga tidak berarti cakrawala masa kini akan mendominasi cakrawala masa lalu. Atau bukan juga seperti yang dipikirkan oleh Krister Stendahl bahwa kita mula-mula memeriksa apa makna teks bagi orang di masa lalu (*what it meant*) dengan jalan eksegesis, sesudah itu baru mencari makna teks bagi masa kini (*what it means*) melalui hermeneutik. Menurut Singgih, percampuran horizon itu sebenarnya sudah dimulai ketika kita menafsir dan bukan baru dimulai pada

²³Gadamer, *Truth and Method*, 269-270

²⁴Singgih, *Masa Depan Membaca dan Menafsir*, 10

²⁵Gadamer, *Truth and Method*, 270

²⁶Gadamer, *Truth and Method*, 273-275

²⁷Hardiman, *Seni Memahami*, 175, 180-183

saat aplikasi.²⁸ Gadamer membagi hermeneutik menjadi tiga bagian, yaitu: pemahaman (*subtilitas intellegendi*), eksplikasi (*subtilitas explicandi*), dan aplikasi (*subtilitas applicandi*). Konsisten dengan konsepnya tentang peleburan horizon-horizon, menurut Gadamer, aplikasi merupakan bagian integral dari pemahaman. Singgih memberikan gambaran bahwa dalam praktik tafsir di sekolah-sekolah teologi sering aplikasi dilihat sebagai sesuatu yang terpisah dan berada dibagian akhir serta bisanya disebut sebagai relevansi. Namun Gadamer memberikan penjelasan lain bahwa memahami – menginterpretasi – mengaplikasi bukan sesuatu yang bersifat hirarkis. Maksudnya dilakukan secara bertahap atau satu habis satu. Tapi baik memahamai – menginterpretasi - mengaplikasi adalah sebuah kegiatan terpadu. Mengaplikasi teks Alkitab adalah memahaminya, dan memahaminya adalah mengaplikasikannya.²⁹

Penjelasan Gadamer tentang prasangka sebagai prasyarat untuk memahami karena merupakan eksistensi manusia, dan di dalam interpretasi selalu ada perjumpaan antara eksistensi penulis dan penafsir serta bersifat prospektif ini menegaskan pendiriannya bahwa hermeneutik bukanlah kegiatan rekonstruksi ataupun representasi makna dari masa silam, melainkan interseksi antara tradisi dan kekinian penafsir sedemikian rupa sehingga dihasilkan sesuatu yang baru. Dalam arti ini, bagi Gadamer hermeneutik tidak berciri reproduktif, melainkan produktif, sehingga hermeneutiknya juga dinamai hermeneutik produktif. Dalam perjumpaannya dengan teks, penafsir memproyeksikan horizon historis, yaitu tradisi, dengan horizon kekiniannya dan dengan cara itu melampaui tradisi.³⁰ Model-model tafsir yang memperlihatkan pengaruh Gadamer adalah adalah model teologis dan *reader's respons* atau *readers' respons*. Dalam model teologis, hermeneutik dilakukan dalam rangka mendukung dogma tertentu. Itu berarti dogma menjadi presuposisi yang mengarahkan penafsiran dan hasilnya diharapkan juga untuk mendukung dogma yang telah ada. Tapi menurut Singgih, pengaruh paling besar dapat dilihat pada model *reader's respons* atau *readers' respons*. Pembaca penting karena mempunyai model dan potensi, yaitu budayanya, posisinya, kepentingannya yang bersifat subjektif. Itu adalah prasangka. Pembaca juga sudah mempelajari pelbagai pengetahuan yang akan dipakainya sebagai perspektif dalam menafsir teks, dalam rangka memroduksikan makna dan bukan mereproduksi makna.³¹

Habermas dikenal sebagai generasi kedua Mazhab Frankfurt yang mengembangkan paradigma komunikasi intersubjektif dan menempatkan proses saling memahami sebagai pokok bahasan sentral. Filsafat hermeneutiknya dibangun berdasarkan hasil dialog kritisnya dengan pikiran-pikiran Gadamer khususnya tentang prasangka dan tradisi. Menurut Gadamer: 1). Memahami tidak bisa lepas dari prasangka dan bahkan dimungkinkan oleh prasangka, maka prasangka tidak selalu buruk. Tugas kita adalah membedakan antara prasangka yang legitim dan prasangka yang tidak legitim. 2). Rehabilitasi konsep prasangka itu mengimplikasikan bahwa memahami juga bergerak di dalam tradisi dan otoritas tertentu, karena kita adalah makhluk sejarah yang memahami dalam horizon tradisi tertentu yang tentu dijaga oleh otoritas tertentu. 3). Memahami tidak lain dari kesepahaman atau persetujuan dengan tradisi. Kita tidak dapat melampaui ‘percakapan yang adalah kita’ (*das Gespräch, das wir sind*). Singkatnya, Gadamer mengandaikan adanya konvergensi antara hermeneutik dan tradisi.

Habermas mempersoalkan pandangan Gadamer yang seolah-olah ‘menelan’ rasionalitas atau refleksi kritis ke dalam tradisi dan otoritas. Menurutnya prasangka legitim tidak ada, jika dalam

²⁸Singgih, *Mengantisipasi Masa Depan*, 41-42

²⁹Singgih, *Masa Depan Membaca dan Menafsir*, 11-12

³⁰Hardiman, *Seni Memahami*, 185

³¹Singgih, *Masa Depan Membaca dan Menafsir*, 12

berpikir kita tidak mampu membedakan diri dari tradisi. Konsisten dengan kekritisannya terhadap Nazi di masa silam, dia mengatakan bahwa tradisi tidak hanya untuk diteruskan. Kita juga bisa ‘putus’ darinya. Yang memungkinkan hal itu adalah refleksi kritis atas tradisi. Dalam pandangan Habermas hermeneutik tidak bergerak di dalam hal-hal pra-reflektif yang diandaikan begitu saja (*lebenswelt*), melainkan merupakan hasil refleksi. Jika merupakan hasil refleksi dan kesadaran kritis maka hermeneutik tidak hanya melanjutkan tradisi atau membenarkan otoritas, melainkan juga dapat mengevaluasi mereka. Dalam proses refleksi-diri subjek menjadi sadar akan presuposisi-presuposisi tak sadarnya yang mendasari praktik-praktik yang ia andaikan begitu saja. Jadi kesadaran hermeneutis merupakan hasil sebuah refleksi-diri yang di dalamnya subjek penutur menjadi sadar akan kebebasan-kebebasan dan ketergantungan-ketergantungannya yang inheren dalam soal bahasa. Yang dipersoalkan Habermas bukan elemen tradisi dan otoritas di dalam pemahaman, sesuatu yang dalam keadaan normal bisa saja tanpa masalah, melainkan hubungan-hubungan kekuasaan di dalamnya. Jadi baginya, Gadamer terlalu fokus pada proses pemahaman dan mengabaikan fakta bahwa pemahaman itu juga dikendalikan oleh proses-proses kekuasaan. Bahasa bukan sesuatu yang netral, karena bahasa juga dapat menjadi medium kekuasaan dan dapat dipakai untuk membenarkan hubungan-hubungan kekuasaan.³² Jadi jika tidak ada sikap kritis terhadap jaringan kekuasaan dalam tradisi tersebut maka hermeneutik bisa menjadi sebuah proses naif yang tidak berpihak pada gerakan emansipatoris (pembebasan). Ada tradisi yang dihasilkan dalam situasi yang abnormal misalnya oleh subjek yang mengalami psikopatologis atau indoktrinasi. Situasi abnormal ini tidak bisa didekati dengan hermeneutik biasa *a la* Gadamer maupun Schleiermacher (inilah batasan dari hermeneutik universal dari Gadamer). Bagi hermeneutik kritis, memahami bukan sekedar mereproduksi dan memproduksi makna tetapi membebaskan penulis dari komunikasi yang terdistorsi secara sistematis yang telah menghasilkan teksnya. Jadi melakukan hermeneutik bukan hanya tugas pembaca tetapi juga penulis.

Paul Ricoeur adalah filsuf Prancis (bukan mazhab Frankfurt) dan seperti Habermas ia mempertahankan refleksi untuk interpretasi, sehingga hermeneutiknya merupakan upaya untuk menyingkap intense yang tersembunyi di balik teks. Ada alasan antropologis, mengapa refleksi berkelindan dengan interpretasi. Baginya kehidupan merupakan sebuah dialektika antara kesengajaan (*volonte*) dan ketaksengajaan (*involonte*), kebebasan dan keniscayaan, karena di satu pihak kita adalah tuan atas diri kita dan di lain pihak kita ditentukan oleh hal-hal di luar kendali kita.³³ Kita bukan hanya makhluk berpikir, melainkan juga bertumbuh dan mendunia, maka kehendak kita dalam ketiga modusnya, yakni keputusan, gerak tubuh dan persetujuan, diwarnai tegangan antara kebebasan dan keniscayaan.³⁴ Implikasinya adalah bahwa kegiatan interpretasi juga bukan semata-mata untuk menemukan makna dalam teks, seolah-olah makna adalah sebuah keniscayaan faktual. Memahami teks berarti mengaitkannya dengan makna hidup, dan kita mengaitkan teks dengan makna hidup yakni lewat refleksi. Jadi tidak ada interpretasi tanpa refleksi.³⁵ Sebuah teks tidak hanya memiliki makna di dalam dirinya; ia juga mengacu kepada makna di luar dirinya, yaitu kepada kehidupan kita, kepada dunia.³⁶

³²Hardiman, *Seni Memahami*, 209-214

³³Hardiman, *Seni Memahami*, 240-241

³⁴Hardiman, *Seni Memahami*, 241

³⁵Hardiman, *Seni Memahami*, 242

³⁶Hardiman, *Seni Memahami*, 243

Singgih mengatakan bahwa Ricoeur tidak mempertentangkan di antara pembaca dan teks. Pembaca dan teks sama pentingnya!³⁷ Jika hermeneutik bertugas untuk memahami teks-teks sakral dan simbolisme dalam mitos-mitos, hal itu berarti tidak hanya memahami makna yang termuat dalam teks-teks itu, melainkan juga memahami dunia dan kehidupan. Karena itu refleksi yang dijalankan oleh Descartes penting. Namun Heidegger dan Gadamer telah menolak *cogito* dan menjalankan hermeneutik ontologis dengan pandangan mereka bahwa *verstehen* bukanlah aktifitas refleksi, melainkan sudah merupakan modus bereksistensi manusia di dalam dunia. Dalam konsep ontologis tentang memahami, *cogito* bukanlah prestasi, melainkan variasi *verstehen* saja, maka refleksi bukan hal yang khas.³⁸ Menurut Ricoeur jika makna teks mau ditangkap, seorang penafsir akan menghadapi dua alternatif yaitu: 1). Memahami teks secara langsung tanpa menggunakan metodologi untuk menemukan makna ontologisnya (Heidegger dan Gadamer); dan 2). Memahami melalui metodologi untuk menemukan makna ontologisnya (Edmund Husserl). Metodologi yang dimaksudkan adalah dengan menjalankan refleksi.³⁹

Jadi untuk memahami teks, penafsir perlu menangkap *Bedeutungsintention* atau ‘makna intensional’ teks. Yang dimaksud di sini bukan intensi penulis, melainkan bentuk intensionalitas atau keterarahan kesadaran yang terkandung dalam teks itu. Hardiman memberi contoh, mitos-mitos memuat makna-makna universal yang juga terarah kepada kita sebagai penafsir, seperti: kebersalahan, penderitaan, kejahatan dll, sehingga menimbulkan refleksi filosofis yang di dalamnya kita menghubungkan makna itu dengan kehidupan kita. Maka itu, hermeneutik juga melibatkan eksistensialisme, karena interpretasi membawa refleksi tentang eksistensi kita sebagai penafsir. Jadi hermeneutik Ricoeur disebut ‘hermeneutik fenomenologis’. Lingkaran hermeneutik Ricoeur terdiri atas dua hal yaitu: 1). Percaya supaya memahami; 2). Memahami supaya percaya. Ricoeur menyebutkan cara ke-2 adalah cara percaya orang ‘modern’ akan simbol-simbol, karena orang-orang modern bisa percaya kebenaran teks-teks sakral, hanya jika teks-teks itu dan simbol-simbol di dalamnya diinterpretasikan secara kritis, yaitu direfleksikan untuk kehidupan mereka.

Memahami dalam hermeneutik Ricoeur tidak dalam pengertian yang lazim di dalam hermeneutik modern sejak Schleiermacher sampai Gadamer, melainkan juga menjelaskan. Dalam hermeneutik Dilthey, perbedaan antara memahami dan menjelaskan terletak pada soal pengambilan jarak ‘distansi’: memahami adalah mengambil bagian, sedangkan menjelaskan adalah mengambil jarak; memahami adalah menafsirkan, sedangkan menjelaskan adalah merefleksikan atau menganalisis. Bagi Ricoeur distansi itu memungkinkan pembaca untuk menafsirkan teks secara baru tanpa kewajiban untuk menyesuaikan pemahamannya dengan maksud-maksud penulisnya. Dengan ungkapan lain, teks merupakan sesuatu yang otonom dari penulisnya. Distansi melibatkan dua tahap dialektis: 1). Perubahan bahasa menjadi diskursus dalam teks. Ketika dituturkan, bahasa menjadi diskursus, karena bahasa sebagai sebuah sistem dilokasikan di dalam waktu tuturan. Diskursus juga mengatakan sesuatu tentang sang penutur dan alamat tuturannya. 2). Diskursus berkembang menjadi karya terstruktur. Proses menjadi teks ini disebut ‘tekstualitas’. Lewat kedua langkah inilah teks menjadi otonom. Dalam hal ini penafsir tidak lagi mencari makna ‘di belakang teks’, seperti pada Schleiermacher, karena makna itu ada ‘di depan teks’ sebagai sesuatu yang menyingkap diri kepada

³⁷Singgih, *Masa Depan Membaca dan Menafsir*, 14

³⁸Hardiman, *Seni Memahami*, 243

³⁹Hardiman, *Seni Memahami*, 244

pembaca. Otonomi teks inilah yang menurut Ricoeur memungkinkan tindakan menjelaskan.⁴⁰ Jadi hubungan antara memahami dan menjelaskan adalah sebuah hubungan dialektis. Setiap pemahaman atas sebuah teks harus dilengkapi dengan penjelasan sehingga dihasilkan sebuah pemahaman yang kritis. Kegiatan menjelaskan tersebut melibatkan analisis strukturalis-linguistik dan teknik-teknik kecurigaan. Ricoeur juga setuju untuk mengambil kritik-ideologi dalam hermeneutiknya, karena interpretasinya juga bisa terdistorsi secara sistematis. Baginya pemahaman dan kritik ideologi berhubungan timbal balik, sehingga hermeneutik tidak lagi membatasi dirinya pada tugas rehabilitasi tradisi, seperti dikatakan oleh Gadamer, melainkan juga memuat unsur ‘kecurigaan’ kepadanya.⁴¹ Hermeneutik kecurigaan yang dikembangkan Ricoeur tidak memusatkan perhatian pada psikopatologi, melainkan pada pengalaman religius sebagaimana terungkap lewat mitos-mitos dan simbolisme religius untuk menemukan pengakuan akan yang kudus juga dalam kondisi modernitas.

Secara keseluruhan, kita bisa mengikuti bahwa perjalanan prasangka menjadi prapaham adalah sebuah kajian filsafati yang menarik untuk diikuti. Schleiermacher tidak memberi apresiasi pada prasangka. Tapi prasangka dilihatnya sebagai sesuatu yang negatif. Sedangkan Heidegger dan Gadamer melihat prasangka adalah modal untuk memahami. Prasangka berciri ontologis, eksistensial, ada dengan sendirinya dan selalu terarah ke masa depan. Namun tetap merupakan perpaduan antara masa lalu dan masa depan demi masa kini. Atau perpaduan antara masa lalu dan masa kini demi masa depan. Gadamer kemudian mengembangkan konsep prasangka bahwa ada dua prasangka yaitu prasangka yang legitim dan ilegitim. Legitim yaitu prasangka yang dibiarkan terbuka sehingga berubah menjadi prapaham. Sedangkan ilegitim adalah prasangka yang dibiarkan tertutup sehingga tidak prapaham dan paham. Prasangka sangat mempengaruhi proses hermeneutik karena bersifat eksistensial tersebut. Karena itu makna yang dihasilkan tidak merupakan sesuatu yang bersifat reproduktif semata tetapi juga produktif.

Konsep Gadamer tentang prasangka yang mempengaruhi proses hermeneutik ini juga berpengaruh terhadap makna kebenaran yang selama ini dianggap bersifat relatif karena tergantung pada penafsir. Pendapat ini tidak selamanya benar karena kebenaran yang dimaksudkan itu tersebut juga diterima dalam batas-batas penerimaan tradisi yang dimiliki oleh seorang penafsir dalam dialognya dengan masa depan dan masa kini. Dengan demikian, kita tidak bisa melepaskan diri dari prasangka dalam sebuah proses penafsiran. Habermas juga memberi apresiasi terhadap prasangka. Tetapi baginya prasangka legitim seperti yang dikatakan Gadamer tidak akan ada jika penafsir tidak bisa membedakan diri atau mengkritisi tradisi. Dalam pandangan Habermas hermeneutik tidak bergerak di dalam hal-hal pra-reflektif yang diandaikan begitu saja (*lebenswelt*), melainkan merupakan hasil refleksi. Jika merupakan hasil refleksi dan kesadaran kritis maka hermeneutik tidak hanya melanjutkan tradisi atau membenarkan otoritas, melainkan juga dapat mengevaluasi mereka. Dalam proses refleksi-diri subjek menjadi sadar akan presuposisi-presuposisi tak sadarnya yang mendasari praktik-praktik yang ia andaikan begitu saja. Jadi kesadaran hermeneutis merupakan hasil sebuah refleksi-diri yang di dalamnya subjek penutur menjadi sadar akan kebebasan-kebebasan dan ketergantungan-ketergantungannya yang inheren dalam soal bahasa. Yang dipersoalkan Habermas bukan elemen tradisi dan otoritas di dalam pemahaman, sesuatu yang dalam keadaan normal bisa saja tanpa masalah, melainkan hubungan-hubungan kekuasaan di dalamnya. Jadi memahami bukan hanya soal perpaduan prasangka (Gadamer) tetapi juga soal membebaskan prasangka dari prasangka (Habermas).

⁴⁰Hardiman, *Seni Memahami*, 259-261

⁴¹Hardiman, *Seni Memahami*, 262

Ricoeur juga mencoba untuk menggabungkan apa yang dipahami oleh Gadamer dan Heidegger tentang memahami dengan apa yang dipahami oleh Habermas. Karena itu, memahami bagi bisa dilakukan secara langsung (Heidegger dan Gadamer), tetapi juga dengan menggunakan metodologi atau tidak secara langsung (Habermas) yaitu melalui refleksi. Berdasarkan pemahaman Ricoeur tersebut maka memahami bukan hanya sebuah proses melanjutkan tradisi tetapi juga kritis terhadap tradisi supaya penafsir atau pembaca bisa menyingkapkan makna intensional dari teks. Jadi untuk memahami teks, penafsir perlu menangkap *Bedeutungsinention* atau ‘makna intensional’ teks. Yang dimaksud di sini bukan intensi penulis, melainkan bentuk intensionalitas atau keterarahan kesadaran yang terkandung dalam teks itu. Hardiman memberi contoh, mitos-mitos memuat makna-makna universal yang juga terarah kepada kita sebagai penafsir, seperti: kebersalahan, penderitaan, kejahatan dll, sehingga menimbulkan refleksi filosofis yang di dalamnya kita menghubungkan makna itu dengan kehidupan kita. Maka itu, hermeneutik juga melibatkan eksistensialisme, karena interpretasi membawa refleksi tentang eksistensi kita sebagai penafsir. Untuk menemukan makna, kita tidak hanya memahami tetapi juga menjelaskan. Jadi mengambil ‘jarak’ juga penting bagi Ricoeur sehingga teks menjadi otonom.

Ketika teks menjadi otonom, makna teks tidak lagi ditentukan oleh penulis tetapi bisa dimaknai secara baru oleh para pembaca. Tetapi pembaca harus merefleksikannya secara baik pula. Dalam kaitan dengan proses menjelaskan tersebut maka perangkat-perangkat kritik ideologi, hermeneutik kecurigaan, analisis struktural linguistis dapat dilakukan. Berdasarkan uraian ini, saya setuju dengan Singgih bahwa prapaham dan prasangka adalah dua hal yang berbeda. Prapaham adalah prasangka yang legitim atau yang terbuka untuk direfleksikan (dikritisi) sehingga berubah menjadi paham. Sedangkan prasangka adalah prapaham yang illegitim atau yang dibiarkan tertutup (tidak direfleksikan) dan diduga sebagai paham.

3. Prapaham: Modal Konstruksi Hermeneutik Kontekstual

Dalam proses hermeneutik, seorang penafsir tidak hanya menafsir tetapi juga membaca sebuah teks. Artinya, tugas menafsir tersebut tidak bisa lagi hanya dipahami sebatas hermeneutik *a la* Schleiermacher yaitu berhermeneutik untuk merekonstruksi makna dari masa lalu. Karena itu si penafsir harus membersihkan dirinya dari prasangka. Tetapi harus dikembangkan ke ranah pengertian *a la* Gadamer yang melihat hermeneutik sebagai proses produksi makna, dimana horizon-horizon (prasangka) di masa lalu maupun masa kini saling melebur dan membentuk makna baru yang berorientasi ke masa depan. Dalam peleburan itu, masing-masing horizon diperluas dan diperkaya sehingga menghasilkan makna yang sangat kaya juga. Jadi dalam masa Gadamer, prasangka diapresiasi. Habermas dan Ricoeur bertolak dari pemahaman Gadamer tersebut, tetapi dengan menambahkan aspek refleksi dalam proses hermeneutik. Maksudnya, membaca dan menafsir harus dilakukan dengan sikap kritis karena teks yang ditafsir bahkan prasangka atau prapaham yang menjadi modal untuk melakukan penafsiran terkadang sarat dengan berbagai ideologi yang tidak disadari oleh penulis maupun penafsir. Dengan demikian hermeneutik adalah sebuah kegiatan yang sangat subjektif dan satu hal yang objektif dalam proses tersebut adalah pengakuan tentang adanya prasangka dan prasangka tersebut berbeda dalam setiap masa dan juga tempat.

Abad 20 ini ditandai dengan perkembangan menarik dalam bidang teologi, yaitu menguatnya apa yang disebut sebagai ‘teologi kontekstual’ (*contextual theology*).⁴² Sebenarnya istilah ‘teologi’

⁴²Robert Setio, Wahyu S. Wibowo dan Paulus S. Wijaya (eds.), *Teks dan Konteks yang Tiada Bertepi* (Yogyakarta: Pustaka Muria, 2012), 115

itu sendiri secara implisit mengandung makna kontekstual karena tidak mungkin ada teologi tanpa konteks. Teologi berangkat dari sebuah pengalaman akan kehadiran Allah dalam konteks kehidupan manusia dan pengalaman itulah yang memunculkan iman yang dihayati serta diungkapkan dalam kata-kata, kalimat, bahasa atau bentuk lainnya. Secara khusus menguatnya desakan untuk menggunakan istilah ‘teologi kontekstual’ muncul saat ini karena teologi yang berangkat dari pengalaman yang bersifat partikularis serta diungkapkan juga dengan bahasa yang partikularis cenderung dipaksakan untuk menjadi sesuatu yang identik dengan Allah yang berjumpa dengan manusia itu sendiri. Jadi ilmu tentang Allah dianggap sebagai Allah sendiri dalam perspektif ini. Dengan demikian pengalaman partikularis tersebut menjadi pengalaman universalis yang harus diamini oleh semua manusia bahkan yang hidup dalam konteks yang berbeda. Padahal pengalaman perjumpaan dengan Allah pasti beragam bentuk dan beragam pula responsnya. Bukankah Allah itu unik dan keunikan-Nya tersebut nampak dalam keragaman cara berjumpa dengan Israel di masa lampau? Di sisi lain, Jurgen Moltmann mengemukakan bahwa setiap manusia yang berjumpa dengan Allah juga unik adanya dan karena itu pengalaman serta penghayatan iman yang dialaminya dalam konteks yang berbeda akan menghasilkan pemahaman iman yang unik atau berbeda pula. Apalagi jika penghayatan iman itu dikaitkan dengan isi Alkitab yang juga memiliki konteksnya yang berbeda pula.⁴³ Pemaksaan tradisi pada segala masa dan tempat ini bisa kita lihat dalam analisa Singgih tentang pengalaman perjumpaan antara injil dan budaya Jawa pada masa pekabaran Injil yang dilakukan oleh para *zending*. Menurut Singgih, sikap radikal yang begitu dominan sehingga budaya dilihat sebagai sesuatu yang jahat dan berdosa serta kafir adalah buah dari PI yang juga digerakan oleh tradisi atau ajaran para *zending* yang cocok dengan konteks mereka tetapi tidak kontekstual dengan konteks Indonesia yang multi budaya. Pengaruh tersebut tidak hanya terhadap cara pandang orang Indonesia untuk budayanya sendiri tetapi juga terhadap agama-agama lain, politik dll.⁴⁴ Menurut Singgih, teologi kontekstual bermaksud untuk memaknai kabar sukacita dari Yesus dalam konteks setempat melalui proses konfirmasi dan konfrontasi. Dengan demikian pengalaman universal yang dipaksakan tersebut mesti juga diterjemahkan dalam pengalaman yang universal untuk melihat kesesuaian atau ketidaksesuaiannya. Karena itu kepekaan terhadap konteks teks, konteks tradisi dan konteks pembaca harus berjalan bersamaan sehingga terjadi dialog yang adil di antara ketiga konteks tersebut.

Singgih mengatakan bahwa dalam kerangka membangun teologi kontekstual maka juga diperlukan sebuah hermeneutik kontekstual dan metode reader’s respons yang ditawarkan oleh Ricoeur dengan kombinasi yang dilakukan oleh Stiver cocok untuk menjawab kebutuhan tersebut.⁴⁵ Dan Stiver memberi gambaran tentang dua metode hermeneutik yang digambarkan Ricoeur. Ricoeur mengembangkan ‘*hermeneutical arc*’ (lengkung hermeneutik) pada tahun 1970-an dalam hubungan dengan refleksinya terhadap metaphor-metaphor. Sedangkan pada tahun 1980-an ia mengembangkan ‘*narrativ arc*’.⁴⁶ Menurut Stiver, kedua lapisan tersebut tidak sama dan malah ambigu. Karena itu ia membuat sebuah sintesa untuk menggabungkan keduanya yang disebutnya ‘*refigured arc*’.⁴⁷ Prosedur yang pertama adalah ‘*hermeneutical arc*’ (lengkung hermeneutik), yang terdiri dari *prefiguration/*

⁴³Jurgen Moltmann, *Experience in Theology* (Minneapolis: Fortress, 2000), 3, 22.

⁴⁴Emanuel Gerrit Singgih, *Berteologi dalam Konteks: Pemikiran-pemikiran mengenai Kontekstualisasi Teologi di Indonesia*, Pustaka Teologi (Jakarta dan Yogyakarta: BPK Gunung Mulia dan Kanisius, 2000).

⁴⁵Singgih, *Mengantisipasi Masa Depan*, 49

⁴⁶Dan Stiver, *Theology after Ricoeur: New Directions in Hermeneutical Theology* (Louisville, London, Leiden, Westminster Jhon Knox Press, 2001), 56

⁴⁷Stiver, *Theology after Ricoeur*, 57

naïve understanding yang meliputi pengertian, *configuration* yang meliputi penjelasan, dan *refiguration* atau *appropriation*, yang merupakan *postcritical naivete* (kenaifan pascakritik) yaitu *application* (penerapan). Dalam *prefiguration*, Ricoeur tidak membuat pemisahan antara pengertian dan penjelasan tapi mengintegrasikan keduanya dengan penekanan lebih kepada pengertian secara holistik. Dalam *configuration*, Ricoeur mencari objektifitas dari teks namun tidak seperti objektifitas yang dikejar dalam ilmu-ilmu alam. Objektifitas yang dimaksudkan adalah memahami sebagai sebuah perkiraan (*a guess*) namun disertai dengan metode untuk validasi perkiraan tersebut yaitu *probabilitas* (kemungkinan). Ada perbedaan antara validasi dan verifikasi. Validasi meliputi argumentasi, bukti dan kesimpulan yang adalah sebuah kemungkinan tetapi bukan bukti-bukti (*proofs*).⁴⁸ Sedangkan dalam rangka *postcritical understanding*, Ricoeur mengatakan bahwa apa yang ingin dipahami bukan sesuatu yang ada di belakang teks, tetapi sesuatu yang disingkap/diperlihatkan di depan teks (kritik terhadap metode historis). Dia menggunakan istilah *application/appropriation* (seperti Gadamer) untuk menerangkan hal itu. Namun *application* sebagai tambahan atas interpretasi tetapi menyatu dengan interpretasi.⁴⁹

Metode 'Narrative Arc' terdiri dari *prefiguration (mimesis 1)* berisi *preunderstanding* yang dibawa oleh seseorang untuk menulis atau membaca sebuah teks (Gadamer menggunakan istilah 'prejudice' (*vorurteil*)); *configuration (mimesis 2)* berkaitan dengan konstruksi imajinasi penulis teks dan konstruksi pembaca tentang dunia cerita dari teks; dan *refiguration (mimesis 3)* berkaitan dengan tanggapan pembaca (*reader's response*) sebagai cara dimana 'a fusion of horizons' muncul antara teks dan dunia di depan teks.⁵⁰ Sedangkan model sintesis yang ditawarkan oleh Stiver untuk mengatasi ambiguitas Ricoeur disebut 'a refigured arc'. Stiver mengusulkan 6 kesimpulan berkaitan dengan dua metode sebelumnya yaitu: 1). Fokus pada pembaca tanpa menghilangkan refleksi pada level *prefiguration dan configuration*. Namun refleksi pada bagian ini bukan hal yang penting untuk mencapai tujuan yang diinginkan. 2). Perlu membedakan analisis semiotik dan konfigurasi naratif dalam rangka membedakan analisis kritis dan sintesis, konfigurasi imajinasi. 3). Membedakan dunia nyata dan historis dari teks dan dunia di depan teks. 4). Perpaduan horizon-horizon harus muncul di setiap tahapan. 5). *Prefiguration* dapat jatuh dalam ide pembacaan awal/*figuration*. Sedangkan pembacaan awal berarti kita membawa asumsi *prefiguration* kita kepada figurasi pertama. 6). Membedakan kemungkinan *configuration dan refiguration*.⁵² Model 'refigured arc' ini digambarkan oleh Singgih sebagai berikut: di mulai dari *prefiguration ke naïve (pre-critical) understanding* yang meliputi *configuration dan refiguration*; kemudian ke *critical understanding* yang juga meliputi *configuration dan refiguration*; dan *postcritical understanding* yang meliputi: 1). *configuration dan refiguration* yang menghasilkan *postcritical possibilities*, 2). *configuration dan refiguration* yang menghasilkan *appropriative understanding*. Lengkung baru ini diakhiri dengan *refiguration* yang meliputi *postcritical application*.⁵³ Menurut Singgih, berdasarkan lengkung baru ini, maka semua model tafsir bisa masuk namun tetap dengan sikap kritis dalam mengerjakannya.

⁴⁸Stiver, *Theology after Ricoeur*, 58-61

⁴⁹Stiver, *Theology after Ricoeur*, 63-64

⁵⁰Stiver, *Theology after Ricoeur*, 66-69

⁵¹Stiver, *Theology after Ricoeur*, 73

⁵²Singgih, *Masa Depan Membaca dan Menafsir*, 16

KESIMPULAN

Hermeneutik kontekstual mengisyaratkan adanya pengakuan akan prapaham dari pembaca atau penafsir ketika membaca sebuah teks sebagai sesuatu yang tidak bisa dinafikan. Bahkan peran prapaham yang vital tersebut melahirkan gagasan-gagasan teologi yang unik, variatif dan kaya sebagai representasi kekayaan konteks berteologi yang dimiliki. Di sisi lain, kekuatan prapaham yang terintegrasi dalam diri semua manusia adalah sebuah anugerah secara ontologi dan memungkinkan manusia untuk berteologi dalam karya-karyanya yang emansipatif bagi kehidupan. Dengan demikian, jarak dalam membaca sebuah teks seperti yang diusulkan oleh Schleiermacher maupun Dilthey demi mencapai objektivitas hasil tafsir adalah sesuatu yang mustahil. Justru, satu-satunya yang objektif dalam proses hermenutik itu adalah konfirmasi bahwa tidak ada pembaca yang bisa membaca teks tanpa prapaham tersebut.

DAFTAR PUSTAKA

- Gadamer, Hans-Georg, *Truth and Method*, Second, Revised edition, London-New York: Continuum, 2006.
- Hardiman, F. Budi, *Melampaui Positivisme dan Modernitas: Diskursus Tentang Metode Ilmiah dan Problem Modernitas*, Yogyakarta: Kanisius, 2003.
- Hardiman, F. Budi, *Seni Memahami: Hermeneutik Dari Schleiermacher sampai Derrida*, Yogyakarta: Kanisius, 2015.
- Mueller-Vollmer, Kurt (ed.), *The Schmidt Reader*, New York: Continuum, 2006.
- Moltmann, Jurgen, *Experience in Theology*, Minneapolis: Fortress, 2000.
- Prior, John Mansford, *Menjebol Jeruji Prasangka: Membaca Alkitab Dengan Jiwa*, Maumere: Ledalero, 2010.
- Singgih, Emanuel Gerrit, *Mengantisipasi Masa Depan: Berteologi dalam Konteks di Awal Milenium III*, Jakarta: BPK. Gunung Mulia, 2004.
- Singgih, Emanuel Gerrit, *Masa Depan Membaca dan Menafsir Alkitab di Indonesia*. Makalah yang disampaikan pada Simposium Nasional Dies Natalis 46 Fakultas Teologi Universitas Kristen Satya Wacana (UKSW), Salatiga, Selasa, 15 Maret 2016
- Singgih, Emanuel Gerit, *Berteologi dalam Konteks: Pemikiran-pemikiran mengenai Kontekstualisasi Teologi di Indonesia*, Pustaka Teologi, Jakarta dan Yogyakarta: BPK Gunung Mulia dan Kanisius, 2000.
- Setio Robert, *Membaca Alkitab Menurut Pembaca: Suatu Tafsir Pragmatis*, Yogyakarta: Duta Wacana University Press, 2006.
- Stiver, Dan R., *Theology After Ricoeur: New Directions in Hermeneutical Theology*, Louisville,

London, Leiden, Westminster Jhon Knox Press, 2001.

Setio, Robert, Wahyu S. Wibowo dan Paulus S. Wijaya (eds.), *Teks dan Konteks yang Tiada Bertepi*, Yogyakarta: Pustaka Muria, 2012.

S. V. Indra, *Hermeneutik Lokal: Revolusi Copernicus dalam Interpretasi Alkitab*, Forum Biblika, Jurnal Ilmiah Populer, No. 16, Jakarta : LAI, 2004.

Village Andrew, *The Bible and Lay People: An Empirical Approach to Ordinary Hermeneutics*, England: Ashgate, 2007.