

KESATUAN EROS DAN AGAPE SEBAGAI KASIH ALLAH DALAM INKARNASI

MARGARETA F. KAYAMAN

Abstrak. *Across the history of Christianity, eros, a dimension of love, is considered a love that cannot reach God or even into the love of God. This view shows that the source of eros is not God. Eros is always seen as love that is of human being, and therefore cannot be compared with agape. Based on the view, in this paper I try to show that the source of the eros is God. Eros can be aligned with agape; the unity of eros and agape can be found in God's love. The unity of dimensions of love: eros and agape, is also considered the real basis of incarnation of Christ. I developed the argument, following the Encyclical letter Deus Caritas est on perichoresis of the Trinity and elaborating some theologians' proposition on the relation between eros and agape.*

Katakunci. *Eros ♦ agape ♦ perikoresis*

Outline: *Pembedaan eros dan agape ♦ kesatuan eros dan agape ♦ inkarnasi sebagai kesatuan eros dan agape ♦*

PENGANTAR

Eros merupakan salah satu dimensi kasih yang senantiasa dibedakan dengan *agape*. Sejak awal, teolog Kristen seperti Agustinus dan Anders Nygren, menilai *eros* sebagai kasih manusiawi yang nilainya lebih rendah dari *agape*, kasih ilahi. Agustinus memandang bahwa *eros* dan *agape* sebagai dua dimensi kasih yang berbeda. *Eros* sebagai kasih yang berasal dari manusia dan *Agape* sebagai kasih yang berasal dari Allah. Pandangan

Agustinus ini sejalan dengan pandangan Nygren. Bahkan secara tegas Nygren memandang bahwa *eros* tidak dapat menjadi dimensi kasih yang bersumber dari Allah.

Paus Emeritus Benediktus XVI memiliki pandangan yang berbeda dengan Agustinus dan Nygren. Dalam ensikliknya *Deus Caritas est* (selanjutnya disingkat DCe), Benediktus XVI memaparkan kesatuan *eros* dan *agape* merupakan realitas kasih Allah yang utuh (DCe. 7). Keutuhan realitas kasih Allah itu terjadi dalam dua gerak atau dinamika kasih yaitu gerak naik dan gerak turun. Keberadaan kasih dalam gerak naik tidak utuh bila tidak dibalas dengan kasih dalam gerak turun.

Kesatuan *eros* dan *agape* menjadikan sebuah makna kasih menjadi nyata. *Eros* tidak dapat menjadi atau disebut kasih Allah yang utuh bila belum dilengkapi oleh *agape*. Sebaliknya, *agape* juga belum dapat mencapai kepenuhannya sebagai kasih Allah yang utuh bila tanpa *eros*. Dengan demikian, konsep saling menyempurnakan demi mencapai keutuhan realitas kasih Allah menjadi sangat penting. Tampak bahwa pandangan kesatuan *eros dan agape* dalam ensiklik Paus Benediktus XVI ini dipengaruhi juga oleh pandangan seorang teolog-filsuf protestan, Paul Tillich. Adapun pandangan Tillich yang memengaruhi Paus Benediktus XVI yaitu kasih dapat sungguh-sungguh nyata dengan adanya kesatuan antara *eros* dan *agape* (Tillich 1957, 114).

Dalam Ensiklik DCe, Paus Benediktus XVI menggunakan pola yang menggambarkan gerak kasih yaitu kasih dalam gerak naik (*amor sui*) dan kasih dalam gerak turun (*amor Dei*). Kasih dalam gerak naik yaitu kasih yang berasal dari manusia yang bergerak naik mencari Allah dan kasih dalam gerak turun yaitu kasih yang berasal dari Allah yang bergerak turun menyapa manusia. Tampak jelas di sini bahwa ada upaya untuk menyelaraskan dan menyatukan kedua dimensi kasih tersebut. Baik *eros* maupun *agape* dipandang sebagai dua dimensi yang berbeda akan tetapi kesatuan kedua dimensi itu justru menyempurnakan dan meneguhkan realitas keutuhan kasih Allah.

Akan tetapi, bila kita lihat lebih lanjut mengenai gerak kasih yang digambarkan sebagai kasih dalam gerak naik (*amor sui*) dan kasih dalam gerak turun (*amor Dei*), seolah-olah dimensi kasih ini berasal dari sumber yang berbeda yaitu manusia dan Allah. Kasih dalam gerak naik dari manusia dan kasih dalam gerak turun berasal dari Allah. Dengan demikian, tentu pemahaman seperti ini akan menimbulkan persepsi tentang adanya hierarki kasih. Anggapan semacam ini bisa kembali memunculkan pandangan bahwa *eros* pasti berasal dari manusia sehingga bergerak naik, dari bawah ke atas, kemudian *agape* pasti berasal dari Allah karena bergerak turun dari atas. Juga, anggapan bahwa kasih *agape* bersifat ilahi maka, tentu tanpa *eros* kasih Allah tetap nyata.

Untuk menanggapi persoalan tersebut, maka melalui artikel ini saya mencoba melihat kembali kesatuan *eros* dan *agape* dalam ensiklik *Deus Caritas est* tersebut, guna menegaskan bahwa sumber *eros* adalah Allah. Selain itu, saya juga akan memperlihatkan kesatuan *eros* dan *agape* sebagai realitas kasih Allah yang nyata di dalam inkarnasi Kristus. Untuk maksud itu, saya menggunakan beberapa pandangan teologis yaitu tentu pandangan Ensiklik DCE, pandangan tentang *perichoresis* Trinitas, serta pandangan beberapa teolog (Katolik, Protestan dan Ortodoks) yang juga membahas hubungan *eros* dan *agape* serta kaitannya dengan inkarnasi Kristus.

Artikel ini terdiri atas tiga bagian. Pertama, Pembedaan *eros* dan *agape*. Pada bagian ini, akan dibahas mengenai Pembedaan *eros* dan *agape* berdasarkan pandangan Agustinus, Anders Nygren dan Simeon. Bagian Kedua yakni Kesatuan *eros* dan *agape*. Bagian ini membahas kesatuan *eros* dan *agape* berdasarkan Ensiklik *Deus Caritas est* dan *Perichoresis* Trinitas. Ketiga yakni Inkarnasi sebagai realitas kesatuan *eros* dan *agape*. Pembahasan ini akan diawali dengan pengantar dan diakhiri dengan penutup.

PEMBEDAAN EROS DAN AGAPE

Sebagaimana telah disampaikan sebelumnya, pada bagian pengantar, bahwa bagian pertama ini akan membahas tentang perbedaan *eros* dan *agape* berdasarkan pandangan dari tiga teolog yakni Agustinus (Katolik), Anders Nygren (Protestan) dan Simeon (Ortodoks). Agustinus adalah salah satu teolog Katolik yang banyak berbicara tentang kasih. Perhatian Agustinus yang besar terhadap konsep kasih tampak dalam tulisan dan ajaran yang tersebar dalam karya-karyanya dari awal hingga akhir: *Soliloquia* (387), *On True Religion* (394), *The Confessions* (397), *The Trinity* (420), *The City of God* (413-426), *The Homilies on John 1* (414), dan *The Enchiridion* (421). Selain Agustinus, saya juga menggunakan pandangan Anders Nygren, dari sudut pandang Protestan, tentang *agape* dan *eros*. Nygren secara tegas membedakan dimensi kasih *agape* dan *eros*. Kedudukan *eros* tidak dapat diselaraskan dengan *agape*, mengingat bahwa sumber kedua dimensi kasih ini berbeda yakni manusia dan Allah. Pandangan ketiga yang juga menolong saya melihat kedudukan *eros* dan *agape* berdasarkan pandangan para teolog yakni pandangan teolog Ortodoks, Simeon. Menarik bahwa Simeon melihat kedudukan *eros* dapat sejajar dengan *agape*. Kiranya melalui perbandingan ketiga pandangan teolog ini dapat menolong kita menemukan cara pandang baru dalam menilai dimensi kasih *eros* dan *agape*.

AGUSTINUS

Dalam pandangannya tentang kasih, terutama dalam karyanya, *The Trinity*, ia mengemukakan tiga elemen sebagai unsur-unsur yang memungkinkan kasih itu ada: pertama, diri sendiri (*myself* sebagai *lover*); kedua, apa yang dikasihi (*what I love* sebagai *the loved*); dan ketiga, kasih itu sendiri (*love itself* atau *love*) (Augustine 1955, 58). Atau dengan kata lain, ketiga unsur yang memungkinkan kasih itu ada yaitu subjek kasih (*lover*), objek kasih (*loved*), dan kasih itu sendiri (*love*).

Kasih dalam pandangan filsafat Yunani dapat diartikan sebagai keinginan (*desire*), motivasi (*motivation*) semua tindakan manusia, atau sumber energi (*source of energy*) yang menggerakkan manusia untuk mencari kepuasan atas kebutuhannya. Kasih, *eros*, dalam pandangan Platonis sebagai keinginan (*desire*) untuk menyatu dengan yang lain (Stauffer 1983, 8). Berdasarkan definisi-definisi tersebut dapat disimpulkan pula bahwa kasih merupakan sebuah daya penggerak yang senantiasa menggerakkan manusia untuk memenuhi kebutuhannya sekaligus menyatukan manusia tersebut dengan objek yang dikasihinya.

Sebuah kasih berasal dari subjek kasih. Dalam kaitannya dengan relasi yang merupakan konsekuensi dari kasih itu sendiri maka, dapat dikatakan bahwa subjek kasih adalah seorang *persona* atau pribadi yang mewujudkan daya kasih itu dalam kehidupan sehari-hari. Dalam konteks ini dapat dikatakan pula bahwa manusia merupakan pelaksana dari kasih itu sendiri. Seorang manusia yang mengungkapkan kasihnya secara tidak langsung menyatakan dan menegaskan dirinya sebagai subjek kasih. Berdasarkan konteks ini timbul pertanyaan apakah manusia dapat disebut sebagai sumber kasih?

Menurut Agustinus, dengan adanya pandangan demikian tidak berarti bahwa kasih tersebut bersumber dari manusia melainkan bersumber dari Allah. Pemahaman Agustinus tentang sumber kasih berdasarkan teks Roma 5:5, "dan pengharapan tidak mengecewakan, karena kasih (*agape*) Allah telah dicurahkan di dalam hati kita oleh Roh Kudus yang telah dikaruniakan kepada kita." Teks ini menggambarkan Allah yang mencurahkan kasih ke dalam hati manusia melalui Roh Kudus. Berdasarkan teks tersebut Agustinus dengan tegas menyatakan bahwa Allah yang adalah Roh Kudus adalah kasih itu sendiri. Dengan demikian, bila kita menghubungkan konsep kasih yang digambarkan di atas sebagai; kerinduan, keinginan, motivasi yang intrinsik dengan konsep sumber kasih adalah Allah, maka kita akan menemukan

bahwa kerinduan, keinginan dan motivasi yang intrinsik itu bersifat ilahi karena bersumber dari Allah sendiri.

Dalam Ensiklik DCe. 17 Paus mengutip Yohanes yang mengatakan bahwa Allah telah terlebih dahulu mengasihi kita (1Yoh. 4:10, 19), dan kasih Allah itu hadir di tengah-tengah kita. Dia menjadi terlihat sebagaimana Dia telah mengutus Putera-Nya yang tunggal ke dalam dunia supaya kita menjadi hidup oleh-Nya (1Yoh. 4:9). Melalui Putera-Nya itu, kita dapat melihat Dia (Bapa) (Yoh. 14:9). Berdasarkan teks Yohanes ini Paus menegaskan bahwa kehadiran Allah ini menunjukkan Ia terlebih dahulu mengasihi kita dan senantiasa mengasihi kita, kemudian kita pun dapat menanggapi kasih Allah itu. Allah tidak menuntut sebuah kasih yang kita sendiri tidak dapat hasilkan. Dengan adanya kasih yang dianugerahkan dari Allah itulah yang menjadikan kita memiliki kasih, maka kita pun dapat mengasihi sebagaimana Allah adalah kasih (DCe. 17).

Selain subjek, kasih juga harus selalu mempunyai objek yang jelas, yakni yang dikasihi. Ini yang dimaksud oleh Agustinus dengan *the loved*. Objek kasih ini adalah Allah sendiri dan di dalam Diri-Nya semua kasih bermuara. Menurut Agustinus, Allah harus menjadi *summum bonum*, suatu tujuan yang terakhir atau yang tertinggi dari kepuasan dan kasih manusia (Jeanrond 2010, 52).

Akan tetapi, menurut Agustinus, sebagaimana dikatakan oleh Jeanrond, konsep kasih yang ideal di atas tampaknya tidak permanen. Dalam karyanya, *The City of God*, Agustinus mengungkapkan bahwa idealisme kasih yang demikian telah mengalami perubahan. Kasih yang dahulu pernah bersumber atau bermuara pada Allah, telah terbagi menjadi dua karakteristik yaitu kasih ilahi (*agape*) dan kasih manusiawi (*eros*), yang saling bertolak belakang akibat dosa (Jeanrond 2010, 47). Kasih ilahi (*agape*) berusaha membangun kota Allah, sedangkan kasih manusiawi (*eros*) senantiasa berusaha membangun kota manusia. Dengan membedakan kota Allah dan kota manusia, Agustinus menempatkan pertentangan dua kategori: kota Allah dan kota manusiawi.

Kota Allah dibangun oleh kasih yang terarah dan berpusat pada Allah. Gambaran nyata dari kasih ilahi ini dalam bentuk perlakuan terhadap sesama manusia yang mengacu kepada “hukum kasih” (Mat. 22:34-40; Mrk. 12:28-34; Luk. 10:25-28). Menurut Agustinus, mengasihi sesama hendaknya selalu dimulai dari hati, jiwa dan kekuatan sepenuhnya untuk mengasihi Allah, dengan demikian manusia dapat hidup bersatu dengan Allah, dan ia juga akan dapat belajar bagaimana mengasihi dirinya sendiri.

Kota manusia dibangun oleh kasih yang berpusat pada maupun di dalam diri sendiri, tepatnya di dalam tubuh (*body*) dan jiwa (*soul*) (Augustine 1958, 14.2). Ketika kasih secara total terarah kepada manusia maka, pada saat itulah dosa mengambil tempatnya. Dalam hal ini, dosa terjadi ketika orientasi jiwa jauh dari hal-hal yang berhubungan dengan Allah (*spirit*) dan tujuannya semata-mata tertuju kepada hal-hal yang berhubungan dengan keberadaan manusia (*flesh*) (Augustine 1958, 14.2-14.3). Dengan kata lain, dosa berakar di dalam jiwa manusia dan berbuah dalam daging yang tercemar (*corruptible flesh*). Agaknya konsep ini turut memengaruhi pandangan Agustinus tentang seksualitas maupun pernikahan.

Konsep kedua kota tersebut di atas, merepresentasikan dua kota manusia: yang satu ialah manusia yang hidup menurut manusia, dan yang lain menurut Allah. Atau merepresentasikan arah atau tujuan dua cinta yang sama sekali berbeda yaitu, yang satu merupakan suatu cinta yang mengarah pada diri sendiri sampai pada pengingkaran akan Allah, dan yang lain merupakan cinta akan Allah sampai pada pengingkaran diri. Kedua kota tersebut dikenal dalam sejarah manusia, dan keduanya bercampur baur, tidak dapat dipisahkan secara tegas. Keduanya baru akan nyata pada akhir zaman. Kedua kota ini memiliki kaitannya dengan kisah Habel dan Kain (Kej. 4: 1-16).

Menurut Agustinus, kasih ilahi didasarkan oleh sikap cinta akan Allah yang penuh dengan sikap sabar, murah hati, tidak cemburu, dan lain-lain yang menggambarkan kebaikan dan kemurahan Allah. Sebaliknya, kasih manusiawi lebih mengarah kepada cinta akan diri

yang diwarnai oleh sikap cemburu, egois, iri hati dan lain-lain yang kiranya jauh dan bertolak belakang dengan kasih Allah tersebut (Bdk. Gal. 5: 16-26).

Berdasarkan pandangan Agustinus di atas, tampak adanya dikotomi kasih yang terbentuk akibat kecondongan kehendak manusia terhadap objek kasihnya. Agustinus berpandangan bahwa: “*Man’s will, then, is important. If it is badly directed, the emotions will be perverse; if it is rightly directed, the emotions will be not merely blameless but even praiseworthy* (Augustine 1958, 14.6).” Ketika kehendak manusia diarahkan kepada hal-hal yang negatif, maka manifestasinya juga akan menjadi negatif. Tetapi sebaliknya, ketika kehendaknya diarahkan kepada hal yang positif, maka manifestasinya akan menjadi positif.

Lebih lanjut, Agustinus memandang bahwa *eros* dapat mencapai Allah. Ia kemudian berusaha mensejajarkan kedua dimensi kasih tersebut. Hal ini dilakukan berdasarkan pemahamannya tentang konsep *eudaemonistic* Plato. Dalam hal ini, Agustinus sangat dipengaruhi oleh alam pemikiran Neoplatonisme. Melalui konsep *eudaemonistic* Plato diungkapkan bahwa pada dasarnya kasih (*eros*) adalah keinginan untuk mengalami kebahagiaan tertinggi yang ada pada *summum bonum* (Brummer 1993, 118). Bagi Plato, *summum bonum* yang dimaksudkan adalah kebaikan. Dalam pemikiran Plato, manusia dapat mencapai kebahagiaan tertinggi berupa kebaikan, kebenaran dan keindahan melalui *eros*: “*This is possible by virtue of Eros, the power that informs the soul and moves it with longing for the pure worlds of the Good, the True, and the Beautiful* (Jewett 1991, 231). Konsep inilah yang kemudian digunakan oleh Agustinus untuk menyatakan bahwa melalui *eros* manusia dapat mencapai *summum bonum* atau Allah. Maka, baik *eros* atau *agape* dapat mencapai tujuan tertingginya yaitu Allah.

Jika kita melihat dengan jeli, Agustinus sedang berupaya untuk memisahkan kedua dimensi kasih yakni *eros* dan *agape*, tetapi juga berupaya untuk menyelaraskan keduanya. Menurut Jeanrond,

Agustinus terkesan ambigu dalam memerlakukan kedua dimensi kasih tersebut. Tampak pula bahwa pandangan Agustinus di atas terlihat dekat dengan ajaran Alkitab Perjanjian Baru, tetapi juga sangat dekat dengan pemikiran filsafat *eudaemonistic* Plato, mengingat Agustinus seorang Platonis Kristen. Sehingga, terkesan Agustinus mencampuradukkan konsep kasih *agape* Kristen dengan kasih *eros* yang *self-seeking* dari pandangan Yunani (Jeanrond 2010, 55).

Berdasarkan pandangan Agustinus tersebut, tampak bahwa ia tidak konsisten dalam memandang dimensi kasih, terutama *eros*. Seorang teolog yang secara eksplisit menolak pandangan Agustinus tersebut adalah Anders Nygren, seorang teolog Luteran yang berasal dari Swedia.

ANDERS NYGREN

Eros dan *agape*, menurut Nygren, merupakan dua bentuk kasih yang berbeda bahkan saling bertolak belakang.

Dalam karyanya yang terkenal, *Agape and Eros* (1930), Anders Nygren secara tegas membedakan *agape* dan *eros* (Jeanrond 2010, 27). Ia menolak pandangan yang mendukung *eros* dapat mencapai Allah sebagaimana yang disampaikan oleh Agustinus. Nygren kemudian mempertanggungjawabkan sikapnya itu dengan menyertakan dalam pandangannya empat sanggahan yang menyatakan dan menegaskan bahwa *eros* tidak dapat menjadi mencapai Allah maupun menjadi kasih Allah (Brummer 1993, 128-131).

Empat sanggahan Nygren itu adalah: *Pertama*, *eros* dan *agape* bergerak dalam arah yang secara diametris berlawanan. *Eros* bergerak dari bawah menuju *daemon*, sebaliknya, *agape* adalah jalan Allah dari atas yang turun ke bawah, menjumpai manusia. *Kedua*, *eros* lahir dari kekurangan, sebaliknya *agape* dari kelimpahan. *Eros* adalah kasih yang membutuhkan, sementara *agape* adalah kasih yang memberikan. *Ketiga*, *eros* adalah kasih yang bersyarat, di pihak lain

agape tidak bersyarat. *Eros* mensyaratkan kualitas, keindahan dan kegunaan, sebaliknya *agape* tidak mensyaratkan apa-apa. Ini adalah kasih yang spontan. *Keempat*, *eros* mengakui nilai, sementara *agape* menciptakan nilai. *Eros* mengasihi objeknya karena ada nilai, tetapi *agape* secara kreatif, memberi nilai pada objeknya. Diuraikan

Dari sanggahan Nygren di atas tampak pula bahwa Nygren secara jelas dan tegas menempatkan *eros* pada posisi yang lebih rendah dan bersifat negatif, sebaliknya *agape* pada posisi yang lebih tinggi dan terhormat serta bersifat positif. *Eros* dipandang lebih dekat dengan hal yang bersifat duniawi, sedangkan *agape* bersifat ilahi. Dengan demikian, *eros* akhirnya tetap dipandang sebagai kasih manusiawi yang tidak dapat mencapai bahkan menjadi kasih Allah sebagaimana halnya *agape*. *Agape* adalah kasih yang berasal dari Allah dan ditetapkan sebagai kasih Allah.

Menurut C. S. Lewis, sebagaimana diungkapkan oleh Jason Lepojärvi dalam *God is love but love is not God*, bahwa Lewis menyadari adanya kompleksitas dalam tesis Nygren. Sebagai contoh, Nygren tidak hanya mempertentangkan “*self-seeking eros*” dan “*selfless agape*” tetapi, secara teologis yang lebih penting adalah mungkin Nygren mempertentangkan konsep “*wholly active God*” dan “*wholly passive man*”. Dengan kata lain, Lewis menempatkan pertentangan ini dalam konteks pemahaman Nygren tentang predestinasi (Lepojärvi 2015, 21).

Berdasarkan pengaruh pandangan kedua teolog kristen ini (Agustinus dan Anders Nygren), maupun pandangan para teolog lain yang juga memandang *eros* sebagai kasih manusiawi serta adanya pengaruh pandangan *helenis* tentang dualisme tubuh maka, istilah kata *eros* hanya dipahami sebatas keinginan, motivasi, atau kerinduan akan hal-hal yang bersifat duniawi saja. *Eros* tidak dapat bersifat ilahi maupun menjadi kasih ilahi. *Eros* dipandang sebagai dimensi kasih yang tidak dapat membangun kehidupan yang lebih baik dengan sesama. *Eros* dipandang sebagai dimensi kasih yang hanya terbatas dan berpusat pada cinta akan diri sendiri, egosentris.

Dengan adanya berbagai konsep *eros* yang negatif di atas kiranya turut memengaruhi pemahaman umat kristiani tentang dimensi kasih hingga saat ini. Kasih Allah yang merupakan realitas tunggal dengan dimensi kasih yang bervariasi dan saling melengkapi, khususnya dalam konteks pembahasan ini yaitu *eros* dan *agape*, akhirnya dipandang dalam konteks hierarki kasih. Ada dimensi kasih yang dipandang tinggi dan positif (*agape*) tetapi, ada pula yang rendah dan negatif (*eros*). Inilah yang dikritik oleh Friedrich Nietzsche dalam bukunya *Beyond Good and Evil*: “Christianity gave Eros poison to drink; he did not die of it, to be sure, but degenerated [entartete] into a vice (Nietzsche 1999, 102).” Menurut Nietzsche, sebagaimana dikutip oleh Paus Benediktus XVI dalam Ensiklik DCe. 3, Kekristenan telah meracuni kata *eros* karena tidak memahami secara utuh, dan mereduksinya dalam pengertian yang sebaliknya. Hal ini berarti bahwa makna kata *eros* yang sebenarnya positif, telah disalahartikan dan disalahfungsikan dalam pewartaan iman tentang kasih Allah. Terhadap hal ini, tampak bahwa Paus Benediktus XVI menempatkan pandangan Nietzsche tersebut pada posisi penting dalam Ensiklik DCe. 3 (Schindler 2006, 379).

KESATUAN EROS DAN AGAPE

ENSIKLIK DEUS CARITAS EST

Paus Emeritus Benediktus XVI menyatakan dalam Ensikliknya (DCe. 4) bahwa inti dari sebuah dimensi kasih *eros* yaitu menggambarkan sebuah *ekstasi*, *divine madness*, yang menjauhkan manusia dari keterbatasan dirinya dan memampukannya, dalam kondisi keberlimpahan daya ilahi, mengalami kebahagiaan tertinggi (Schindler 2006, 380). *Ekstasi* yang dimaksudkan di sini kiranya tidak dimaksudkan sebagai suatu keadaan *divine madness* atau yang dikenal dengan istilah “kegilaan ilahi” yang kemudian diterjemahkan dalam ritus agama-agama Yunani pra-kekristenan sebagai dasar bagi tindakan “pelacuran suci.” Istilah “pelacuran suci” di sini

menggambarkan adanya praktik-praktik prostitusi yang dilakukan oleh sebagian masyarakat *helenis* yang sangat mengagung-agungkan tubuh. Mereka kiranya sangat dipengaruhi oleh pandangan *dualisme* tubuh.

Terdapat dua ungkapan yang sangat terkenal yang diungkapkan oleh Virgil Dalam *Bucolics*, yaitu *omnia vincit amor* yang berarti cinta mengatasi segalanya, dengan demikian *et nos cedamus amori*, marilah kita memberikan diri kepada cinta. Kedua ungkapan ini agaknya mendukung terjadinya praktik-praktik prostitusi dalam kehidupan masyarakat *helenis*.

Dalam dunia Yunani, dikenal dua jenis prostitusi yaitu prostitusi sakral (suci) dan prostitusi sekular (Schulz 1968, 918). Prostitusi sakral berasal dari kebiasaan bangsa Persia ketika anak gadis dari keluarga terkemuka diikuti dan didempet tanpa rasa malu. Kebiasaan ini kemudian berkembang menjadi praktik yang dilakukan oleh “pelacur suci” (*hierodules*) yang dibayar untuk penyembahan dewi. Bentuk prostitusi suci ini kemudian berkembang di Asia Kecil, Siria, hingga Mesir. Agaknya, praktik ini pun menembusi agama Israel melalui kultus bangsa Kanaan. Secara umum di daerah Yunani, praktik prostitusi suci ini ditolak dan hanya ada di daerah Korintus dan Athena, yang mungkin masuk melalui jalur perdagangan (Schulz 1968, 918).

Praktik prostitusi sakral dalam masyarakat Yunani, secara khusus di daerah Korintus, berkaitan erat dengan penyembahan dewi *Aphrodite*. Masyarakat Korintus dikenal sebagai pemuja dewi *Aphrodite* (Latin: *Venus*) (Groenen 1984, 227-228). Praktik prostitusi sakral ini diyakini sebagai sebuah cara meminta jawaban doa sang dewi ketika tanah air terancam dan menghadapi masalah kritis.

Maraknya pemujaan terhadap dewi *Aphrodite* dengan ritus-ritus “prostitusi suci” di kota Korintus ini membuat sebagian anggota jemaat terpengaruh untuk membaktikan diri dalam ritus tersebut. Praktik ini kemudian menimbulkan tanggapan keras dalam bentuk nasihat

tentang percabulan dari rasul Paulus kepada jemaat di Korintus (1Kor. 6:12-20).

Selain prostitusi sakral, juga dikenal prostitusi sekular. Praktik ini dipengaruhi oleh pandangan kaum libertinis tentang tubuh maupun seksualitas. Bagi kaum libertinis, hubungan seksual merupakan hal yang alami dan dibutuhkan manusia, sehingga tidak ada salahnya diterjemahkan seperti makan dan minum (Fee 1987, 253-254). Menurut Bruce W. Winter, praktik prostitusi yang terungkap dalam teks 1 Korintus 6:12-20 tampaknya dilatar belakangi oleh konteks perjamuan makan malam yang diadakan selama festival atau kegiatan *Isthmian games* dengan ketersediaan jasa prostitusi (Winter 2001, 83-85). Jasa prostitusi yang disediakan tidak hanya pada saat festival itu berlangsung melainkan juga setelahnya.

Dalam dunia prostitusi di Yunani, dikenal dua jenis pelacur yaitu budak perempuan yang dikuasai secara penuh oleh pemiliknya dan pelacur kelas atas (*hetaira*) yang memiliki keterampilan artistik dalam menjalankan profesinya secara independen (Winter 2001, 82-141).

Eros dalam konteks praktik prostitusi di atas tentu mengarah kepada sebuah kebahagiaan atau kegilaan ilahi yang berpusat pada diri sendiri. Tampak bahwa konsep *eros* dalam pengertian seperti ini dapat menimbulkan pandangan yang negatif terhadap makna *eros* yang sesungguhnya. Dimensi kasih *eros* sejatinya merupakan sebuah keadaan *ekstasi* yang mengarahkan subjeknya kepada pusat kebaikan yakni Allah sendiri.

Bila kita melihat secara benar, keadaan *ekstasi* yang dimaksudkan adalah sebagai isi atau inti dari dimensi kasih *eros* itu. Artinya *eros* merupakan sebuah perjalanan yang terus-menerus keluar dari pemusatan pada diri sendiri dan menuju pada pembebasan melalui pemberian diri yang kemudian menuju pada pencarian diri secara sungguh, dan pencarian akan Allah. Konsep ini menunjukkan adanya hasrat, dorongan, kerinduan dalam diri manusia yang bebas (subjek

kasih), untuk bergerak menemukan, dan bersatu dengan objek kasih yang merupakan tujuan akhirnya (Zizioulas 2006, 72).

Dengan adanya hasrat yang mencari objek kasih (Allah) tersebut maka, terjadi pergeseran orientasi: kasih yang sebelumnya berpusat pada diri, kemudian keluar meninggalkan diri dan bersatu dengan objeknya. Gambaran ini, dalam Ensiklik DCe. 9, digambarkan sebagai kebaharuan dalam Kitab Suci dengan penekanan pada gambaran akan Allah dan gambaran akan pribadi manusia.

Dalam gambaran pertama, Allah digambarkan sebagai Allah yang mencinta yang keluar dan mencari umat yang dicintai-Nya, demi menyelamatkan umat-Nya itu. Di sini Allah digambarkan memiliki kasih *eros* sekaligus *agape*. Selanjutnya, dalam gambaran kedua, pribadi manusia juga digambarkan sebagai seorang yang terdorong oleh kodratnya untuk mencari yang lain, yang dapat menjadikannya utuh (Kej. 2:24). Terkait penggambaran terhadap pribadi manusia yang mencari, terdapat dua aspek penting yaitu pertama, *eros* adalah sesuatu yang berakar pada kodrat manusia. Kedua, *eros* mengarah pada perkawinan (DCe. 11).

Berdasarkan kedua penggambaran tersebut di atas, kita dapat melihat bahwa *eros* dan *agape* merupakan dua dimensi kasih yang tidak dapat dipisahkan. Kehadiran *eros* melengkapi *agape* dan juga sebaliknya. *Eros* bergerak dari diri keluar mengatasi ciri egoistik yang kemudian terus-menerus mencari muara untuk melabuhkan kasihnya. Dalam tahap inilah *eros* mencapai kesatuannya dengan *agape*. Seperti kata Yesus, “barangsiapa memelihara nyawanya, ia akan kehilangan nyawanya, dan barangsiapa kehilangan nyawanya, ia akan menyelamatkannya” (Luk. 17:33).

Konsep atau pandangan tentang kesatuan *eros* dan *agape* sebagai realitas kasih ini juga diungkapkan oleh Paul Tillich:

*No love is real without a unity of eros and agape.
Agape without eros is obedience to a moral law,
without warmth, without longing, without reunion.*

Eros without agape is chaotic desire, denying the validity of the claim of the other one to be acknowledged as an independent self, able to love and to be loved. Love as the unity of eros and agape is the implication of faith (Tillich 1957, 114-115).

Pernyataan Tillich tentang kasih ini menunjukkan bahwa sebuah kasih dapat sungguh-sungguh nyata jika dibentuk dari kesatuan dimensi *eros* dan *agape*. Dengan adanya kesatuan *eros* dan *agape* di sini tidak berarti bahwa keduanya akan saling melebur sehingga ciri khas masing-masing dari kedua dimensi tersebut tidak tampak, melainkan justru dengan adanya perbedaan dan karakteristik dari masing-masing dimensi itulah yang menjadikan mereka utuh.

Meskipun tampak bahwa ada upaya memaknai *eros* secara positif dan menyelaraskan serta menyatukan kedua dimensi kasih *eros* dan *agape* ini, kita tetap saja masih dapat melihat bahwa upaya tersebut belum sepenuhnya berhasil. Menurut saya, *eros* dan *agape* tampaknya masih memiliki sumber yang dibedakan. Dalam Ensiklik DCe, Paus Benediktus XVI menggunakan pola yang menggambarkan gerak kasih yaitu gerak kasih yang naik (*amor sui*) dan gerak kasih yang turun (*amor Dei*). Kedua dimensi kasih ini tampaknya berasal dari sumber yang berbeda yaitu manusia dan Allah. Kasih yang naik (*amor sui*) dari manusia dan kasih yang turun (*amor Dei*) dari Allah. Selain itu, dijelaskan pula tentang dua aspek penting tentang *eros*: pertama, *eros* adalah sesuatu yang berakar pada kodrat manusia, sehingga Adam disebut seorang pencari dan kedua, dari sudut pandang penciptaan, *eros* mengarahkan subjeknya kepada ikatan pernikahan (DCe. 11). Agaknya, beberapa hal ini menjelaskan bahwa *eros* masih dipandang bersumber dari dalam diri manusia.

Berkaitan dengan pandangan Paus Benediktus XVI di atas, terutama yang menyatakan bahwa *eros* adalah sesuatu yang berakar pada kodrat manusia, sehingga Adam disebut seorang pencari, menurut saya pernyataan ini kurang tepat. Alasan saya adalah bahwa Adam berasal dari Allah. Ia diciptakan seturut gambar Allah, *Imago Dei*,

sehingga ia telah dikondisikan demikian, yakni sebagai *seeker* atau “pencari” pribadi lain (Hawa) guna melengkapi eksistensinya sebagai *Imago Dei*. Berdasarkan hal ini, saya berani mengatakan bahwa *eros* tidak berakar pada kodrat manusia melainkan itu berasal dari Allah.

Dengan demikian, untuk menghindari munculnya kembali pandangan yang negatif terhadap *eros* dan juga konsep hierarki kasih sebagaimana di atas maka, kita membutuhkan pandangan lain yang kiranya dapat menjadi dasar yang kuat guna mendukung pandangan kita tentang Allah sebagai satu-satunya sumber kedua dimensi kasih tersebut. Terkait hal ini, saya menggunakan teori *perichoresis* Trinitas menurut pandangan beberapa teolog (Katolik, Protestan dan Ortodoks).

PERICHORESIS TRINITAS

Penggambaran tentang kesatuan *eros* dan *agape* sebagai realitas kasih Allah ditegaskan dalam teori *perichoresis*. Ide *perichoresis* yang dikaitkan dengan relasi Trinitas ini muncul dalam tulisan para bapa gereja, baik gereja Timur maupun Barat, seperti Athanasius, Gregory Nyssa, Hilary Poitiers, Agustinus, Basil dari Kaisarea, dan lain-lain. Terdapat beberapa istilah yang digunakan oleh para bapa gereja ini untuk menggambarkan ide *perichoresis* tersebut. Misalnya, Gregory Nyssa dari gereja Timur yang menggunakan dua istilah yaitu istilah “*peripheresis*” (berasal dari kata kerja Yunani: περιφέρω) yang berarti berputar di sekitar dan di dalam yang lain, serta istilah *anacyclasis* (Adiprasetya 2013, 110).

Selain itu, dua istilah yang digunakan pada gereja Latin untuk menggambarkan ide *perichoresis* yaitu *circumincessio* dan *circuminsessio*. Istilah *circumincessio* tampak dalam karya Bonaventura “*Comentarian in Quatuor Libros Sententiarum*” I.1.4. Istilah *circumincessio* (*circum-incedere, to move around*) ini merefleksikan dimensi aktif dari *perichoresis* (Adiprasetya 2013, 110). Selanjutnya, istilah *circuminsessio* tidak digunakan secara eksplisit melainkan muncul dalam refleksi *Summa Theologica* Thomas Aquinas

I.42.5 maupun konsili Florence. Istilah *circuminsessio* (*circum-insedere, to sit around*) ini merefleksikan dimensi pasif *perichoresis* (Adiprasetya 2013, 110).

Istilah *perichoresis* ini pertama kali diterapkan dalam konsep Trinitas oleh Pseudo-Cyril pada abad ke-6, kemudian diikuti oleh John Damaskus. Menurut Harry Austrin Wolfson yang menerjemahkan karya Pseudo-Cyril (*De Sacrosanta Trinitate* 27), sebagaimana dikutip oleh Joas Adiprasetya, mengungkapkan bahwa Pseudo-Cyril menggunakan ide *perichoresis* untuk menjelaskan pertukaran kodrat Kristus (Ilahi dan manusiawi) dalam konteks hipostasis (Adiprasetya 2013, 106). Penjelasan Pseudo-Cyril tentang istilah *perichoresis* dan pertukaran kodrat Kristus, tampaknya lebih jelas bila dibandingkan dengan pandangan Gregory Nazianus.

Unlike Gregory, who does not describe how the hypostatic union happens, Pseudo-Cyril explains it very clearly, "This penetration [perichoresis] springs not from the flesh but from the divinity, since it is impossible for the flesh to penetrate through the divinity; still the divine nature, having once penetrated through the flesh, bestows on the flesh an ineffable penetration with itself, which in particular we call union. Thus, the double-penetration of the divine and human nature of Christ occurs not mutually but in a causal relation. The process begins with the divine that penetrates through the flesh; then follows the penetration of the already penetrated flesh with the divine (Adiprasetya 2013, 106).

Berdasarkan penjelasan tersebut, menurut Adiprasetya, Wolfson menafsirkan langkah pertama dari proses *nature-perichoresis* tersebut sebagai proses deifikasi manusia dan langkah kedua sebagai proses menjadi manusia atau inkarnasi (Adiprasetya 2013, 106).

Kita kembali pada pembahasan *perichoresis* Trinitas. Selain menjelaskan tentang proses *nature-perichoresis*, Pseudo-Cyril juga menjelaskan interpretasinya tentang *perichoresis* Trinitas, *the mutual*

indwelling of the Triune persons. Istilah *perichoresis* digunakan untuk menggambarkan relasi timbal-balik, kesalingan di antar pribadi, Trinitas, yang tak terpisahkan. John Damaskus yang juga mengikuti pandangan Pseudo-Cyriil, mengungkapkan bahwa ketiga Pribadi Trinitas yang saling berperikoresis ini saling menyatu dan saling membuat ruang di dalam diri masing-masing sehingga Mereka dapat saling memasuki. Secara jelas tampak dalam ungkapan Yesus dalam Inji Yohanes 4:11: “Percayalah kepada-Ku bahwa Aku di dalam Bapa dan Bapa di dalam Aku.” Konsep *perichoresis* yang mengungkapkan relasi pribadi Trinitas ini dikenal dengan istilah *person-perichoresis* (Adiprasetya 2013, 111).

Berikut ini merupakan penjelasan mengenai istilah *perichoresis* yang menggambarkan relasi pribadi Trinitas oleh Niko Syukur Dister:

Relasi Trinitas dalam kenyataan ini diterjemahkan dengan “tinggal bersama”, “berada bersama”, dan “saling meresapi” dari para Pribadi Ilahi yang bersama-sama merupakan satu kehidupan dengan kesamaan derajat tanpa lebih dahulu atau lebih tinggi dari pada yang lain. Segala sesuatu dimiliki bersama dan dibagikan bersama, ... Bapa seluruhnya di dalam Putra dan di dalam Roh Kudus; Putra seluruhnya di dalam Bapa dan di dalam Roh Kudus; dan Roh Kudus seluruhnya di dalam Bapa dan di dalam Putra (Dister 2004, 172).

Gambaran relasi Trinitas ini memperlihatkan adanya relasi timbal balik di antara setiap *Persona* Trinitas. Catherine Mowry LaCugna, dosen teologi sistematika di Universitas Notre Dame, menggambarkan relasi tersebut dalam sebuah metafora yang dikenal sebagai “*the divine dance*”.

Choreography suggests the partnership of movement, symmetrical but not redundant, as each dancer expresses and at the same time fulfills him/herself towards the other. In interaction and intercourse, the dancers (and the observers) experience

one fluid motion of encircling, encompassing, permeating, enveloping, outstretching. There are leaders nor followers in the divine dance, only an eternal movement of reciprocal giving and receiving, giving again and receiving again. To shift metaphor for a moment, God is eternally begetting and being begotten, spirating and being spirated. The divine dance is fully personal and interpersonal, expressing the essence and unity of God. The image of the dance forbids us to think of God as solitary. The idea of perichoresis provides a marvelous point of entry into contemplating what it means to say that God is alive from all eternity as love (LaCugna 1993, 272).

Berdasarkan metafora di atas kita dapat melihat adanya kesatuan gerak kasih yang saling memberi dan menerima. Melalui keintiman itu mereka bergerak saling memasuki dan menyatu dengan *Persona* yang lain secara intens. Ada gerakan menerima dan memberi yang berlangsung secara terus-menerus sehingga memunculkan suatu keadaan *ekstasi* di antara mereka. Tampak adanya gerak kasih yang partisipatif. Gerak partisipatif ini lahir dari dalam diri setiap Pribadi Trinitas.

Berdasarkan gambaran gerak kasih ini, kita dapat melihat bahwa kasih tidak hanya selalu memberi diri (*agape*) tetapi juga menerima (*eros*). Demikian pun sebaliknya, kasih tidak hanya selalu menerima (*eros*) tetapi juga memberi (*agape*). Intinya adalah bila kasih tidak menerima apa pun dari yang ia kasih, bila kasih itu tanpa motivasi maupun hasrat (*eros*) sama sekali, maka kasih itu menjadi mustahil (Schindler 2006, 394). Gerak kesalingan yang terus berlangsung ini membentuk sebuah relasi persekutuan yang utuh dan tak terpisahkan di antara Pribadi Trinitas. Dengan demikian, jelas bahwa kesatuan *eros* dan *agape* menjadi tampak jelas dalam kenyataan *perichoresis* Trinitas ini. *Eros* dan *agape* juga memiliki sumber yang jelas yaitu Allah sendiri.

Dalam pandangan Jürgen Moltmann tentang *perichoresis* Trinitas khususnya terkait konsep partisipasi, sebagaimana yang dikutip oleh

Joas Adiprasetya, dinyatakan bahwa kasih adalah *the self-communication of the good* (Adiprasetya 2013, 117). Lebih lanjut, Adiprasetya kembali mengutip Moltmann dengan menjelaskan tentang kasih yang memiliki kekuatan untuk keluar dari diri sendiri, masuk, dan tinggal di dalam pribadi yang lain, berpartisipasi di dalam pribadi yang lain dan memberikan dirinya sendiri bagi pribadi yang lain (Adiprasetya 2013, 117-118). Dalam hal ini, kembali ditegaskan bahwa inti sebuah kasih adalah *ekstasi*. Moltman menjelaskan situasi *ekstasi* tersebut demikian:

Each person is in ecstasy out of itself in the other. This is the meaning of each person's "ek-sistence" (the Greek roots means "stand outside"). It is love that draws the person so much out of himself or herself that the person "ek-sist" in the other. In human terms this is, of course, the mystical language of love shown in so many love poems (Moltmann 2000, 115).

Terkait pandangan ini Adiprasetya mengatakan bahwa Moltmann menggunakan metaphora yang dipakai Agustinus untuk menjelaskan kasih yaitu subjek kasih (*lover*), objek kasih (*be loved*) dan kasih (*love*).

Adanya konsep *perichoresis* menurut pandangan Moltmann ini, kembali ditegaskan tentang aspek partisipasi aktif di dalam gerak kasih itu sendiri. Kasih yang tinggal di dalam Pribadi Trinitas, adalah kasih yang aktif bergerak keluar dan terus-menerus mencari objek yang dikasihinya demi menyatakan kasih yang dimiliki sehingga objek kasih itu pun dapat mengalami penyatuan di dalam kasih yang diberikan bersama dengan sumber kasih itu sendiri.

Sebagaimana pandangan Wolfhart Pannenberg, yang dijelaskan oleh Niko Syukur Dister dalam *Teologi Sistematika 1*, bahwa:

Bapa, Putera, dan Roh Kudus digambarkan sebagai tiga penampakan dari satu medan dan kekuatan yang diidentifikasi sebagai cinta kasih. Daya cintalah yang mendorong para Pribadi untuk keluar dari diri sendiri begitu rupa sehingga mereka menghayati hidupnya

bukan dari diri mereka sendiri menuju yang lain, melainkan dari yang lain menuju diri mereka sendiri. Tiap-tiap Pribadi menerima “diri-Nya” sendiri dari yang lain (kepada siapa ia telah memberikannya tanpa ingat diri [selbstlos, selflessly]) (Dister 2004, 171).

Dalam hal ini terlihat jelas bahwa dalam Pribadi Trinitas, sungguh terpancar gerak kasih yang intensif dan “ekstatis,” artinya “mempunyai “Diri-Nya “dalam” Pribadi yang lain. Inilah gambaran realitas kasih Allah yang terdiri dari kesatuan dimensi kasih *eros* dan *agape*.

INKARNASI SEBAGAI KESATUAN *EROS* DAN *AGAPE*

Untuk dapat menggambarkan kesatuan *eros* dan *agape* sebagai realitas kasih Allah secara nyata, maka dalam pembahasan ini saya mengacu kepada peristiwa inkarnasi Kristus. Peristiwa inkarnasi Kristus ini diyakini sebagai puncak pewahyuan kasih Allah kepada manusia sebagaimana dirumuskan dalam konstitusi *Dei Verbum* artikel 4, sebagai berikut:

Maka, setelah berulang kali dan dengan pelbagai cara berbicara melalui para Nabi, ‘pada zaman akhir ini ia telah berbicara kepada kita dengan perantaraan Anak-Nya’ (Ibr. 1:1). Karena ia mengutus Putera-Nya, yaitu Sabda abadi, yang menerangi semua manusia, agar ia berdiam di antara manusia dan menceritakan kepada mereka isi hati Allah (bdk. Yoh. 1:1-18). Jadi, Yesus Kristus, Sabda yang menjadi daging, diutus sebagai manusia kepada manusia, menuturkan firman Allah (Yoh. 3:34) dan menyelesaikan karya keselamatan yang diserahkan Bapa kepada-Nya untuk dilaksanakan (bdk. Yoh. 5:36; 17:4). Oleh karena itu seorang melihat Dia, melihat juga Bapa (bdk. Yoh. 14:9).

Dengan melihat rumusan konstitusi *Dei Verbum* artikel 4 di atas, secara jelas digambarkan bahwa Kristus adalah puncak wahyu Allah.

Kehadiran Allah secara nyata di tengah-tengah manusia terwujud melalui peristiwa inkarnasi. Allah yang sebelumnya hanya dikenal melalui pewartaan para nabi, kini mengambil rupa manusia dan hadir dalam tubuh manusia seutuhnya. Allah menjadi manusia yang bernama Yesus, putera dari Yosef dan Maria yang berasal dari Nazaret. Ia sungguh manusia.

Keyakinan mengenai Allah yang dapat menjadi manusia terus diperdebatkan hingga saat ini. Bagi mereka yang berpegang teguh pada konsep dualisme tubuh dalam pandangan *Helenis*, yakni tubuh tersusun atas dua unsur (jiwa dan raga) yang terpisah, tentu akan sulit untuk dapat menerima Allah (logos) sungguh berinkarnasi dalam diri manusia. Dengan kata lain, bagi mereka Allah tidak dapat menjadi manusia. Allah (logos) memang dapat masuk atau tinggal di dalam diri manusia, tetapi tidak dapat "menjadi" manusia (Dunn 1992, 3841). Agaknya, pandangan *helenis* ini turut juga memengaruhi berbagai macam perdebatan awal dalam sejarah gereja terkait ajaran gereja mengenai kodrat ilahi dan kodrat manusiawi Yesus.

Sehubungan dengan perdebatan awal, menurut Dister, dalam sejarah dogma kristologis ternyata ada dua garis pemikiran yang menaruh tekanan masing-masing pada kesatuan dan perbedaan ketuhanan dan kemanusiaan Yesus yaitu:

- Kesatuan antara Firman Allah dan tubuh manusia ditekankan oleh garis pemikiran yang dikembangkan di Alexandria; kata pengenal untuk pola berpikir ini ialah "Kristologi Firman-daging" (*Logos-sarks*).
- Perbedaan antara Sabda ilahi dan badan insani ditekankan oleh jalan pikiran yang ditempuh di Antiokhia; model berpikir ini dikenal dengan istilah "Kristologi Firman-manusia" (*Logos-anthropos*) (Dister 2004, 196).

Adapun para teolog yang berdebat tentang teori inkarnasi Kristus ini (sekitar akhir abad IV dan selama abad V) di antaranya yaitu Arius,

Athanasius, Eustathius, Apollinaris, Nestorius, Cyrillus, adalah para teolog yang berasal dari mazhab Anthiokia maupun Alexandria. Kemudian untuk menanggapi perdebatan itu, gereja sebagai pemegang otoritas pengajaran iman mengadakan berbagai konsili ekumenis di antaranya; konsili Efesus (tahun 449), konsili Khalkedon (tahun 451), konsili Konstantinopel II (tahun 553). Hingga akhirnya, disepakati bahwa Yesus Kristus adalah sungguh Allah dan sungguh manusia.

Kita kembali pada pembahasan awal. Melalui peristiwa inkarnasi, Allah mengambil rupa manusia demi menyelamatkan manusia maupun ciptaan yang lain. Tampak bahwa realitas kasih Allah tidak hanya berada di dalam maupun di antara ketiga *Persona* Trinitas itu sendiri melainkan turut merengkuh dan menarik seluruh ciptaan. Konsep ini dirumuskan oleh Adiprasetya sebagai *realitas perichoresis* (Adiprasetya 2013, 111-115).

Ciptaan yang direngkuh oleh Pribadi Trinitas melalui realitas *perichoresis* tersebut kemudian masuk, tinggal bersama dan menjadi bagian dari persekutuan Trinitas sehingga, ciptaan (manusia) pun turut berpartisipasi aktif di dalam realitas kasih Trinitas. Sebagaimana ditegaskan oleh Soren Kierkegaard bahwa doktrin Kristen tentang kasih selalu dimulai dari Allah, sebab untuk mengasihi sesama, seseorang harus mulai dari Allah, dan dalam usaha untuk mengasihi sesamanya ia harus menemukan Allah (Kierkegaard 1962, 141). Tampak jelas bahwa realitas kasih maupun dimensinya, *eros* dan *agape*, senantiasa bersumber dari dan terarah hanya kepada Allah semata.

Allah yang adalah kasih berinisiatif untuk mengkomunikasikan kasih-Nya kepada ciptaan-Nya melalui sebuah proses “menjadi manusia” yang bernama Yesus. Wujud manusia yang dipilih oleh Allah untuk menyatakan kasih-Nya ini menjadi sumber sekaligus tanda pemulihan citra dan martabat manusia. Melalui tindakan inisiatif Allah ini, tidak ada satu Pribadi Trinitas yang ingin ditonjolkan, baik Bapa, Anak maupun Roh Kudus. Allah menghendaki agar umat-Nya mengenal

Diri-Nya sebagai Allah Trinitas, yang senantiasa mengalirkan kasih. Dengan demikian, melalui peristiwa inkarnasi ini kita dapat mengenal tiga *Persona* ilahi yaitu Bapa, Anak dan Roh Kudus (Balthasar 1992, 508).

Allah Trinitas yang transenden itu, kini hadir menyapa manusia dengan dimensi kasih yang melekat pada-Nya yaitu *eros* dan *agape*. Kesatuan dimensi kasih *eros* dan *agape* sebagai realitas kasih Allah hadir secara nyata dalam peristiwa inkarnasi. Kasih Allah yang ditujukan kepada manusia ini bersumber dari dalam Diri Allah sendiri sebagai sumber kasih. Sebagaimana telah dijelaskan dalam pembahasan sebelumnya tentang kenyataan *perichoresis* Trinitas bahwa Allah senantiasa memiliki kerinduan untuk mencari, menemukan dan menyatakan kasih-Nya kepada pribadi di luar Diri-Nya.

Untuk menyatakan kasih-Nya itu, maka harus ada satu Pribadi Trinitas yang mengambil rupa atau kodrat manusia agar dapat menyampaikan kasih itu kepada manusia (Balthasar 1992, 530-531). Dengan kata lain, demi terlaksananya maksud dan tujuan pewahyuan Allah itu diperlukan seorang manusia yang merupakan penjelmaan Allah sendiri. Sehingga, di dalam diri Yesus itu Allah dan manusia bertemu satu-sama lain dalam persekutuan pengetahuan dan cinta (Moran 1973, 58-59). Inilah yang menjadi pusat atau inti kesatuan *eros* dan *agape* sebagai realitas kasih Allah. Artinya bahwa di dalam diri Kristus (*logos*) yang mengalami inkarnasi (*in carnis*) sungguh-sungguh terjadi persatuan intersubjektif antara Allah dan manusia. Peristiwa ini menurut Oliver Crisp, dalam karyanya "*Divinity and Humanity*," disebut sebagai *nature-perichoresis* (Adiprasetya 2013, 111).

Menurut Karl Rahner, melalui peristiwa inkarnasi ini Allah tidak menciptakan sesuatu dari ketiadaan, tetapi mengambil keterciptaan dan "mengekspresikan diri-Nya sendiri dengan cara memberikan diri masuk ke dalam keterciptaan" dan "menjadikannya sebagai milik" (Rahner 1978, 222). Berdasarkan pandangan Rahner ini, menurut Aloysius Rusmadji, kita dapat membayangkan peristiwa inkarnasi sebagai sebuah proses kreatif dari seorang seniman yang

mencurahkan seluruh dirinya ke dalam sebuah karya seni, sehingga karya seni yang dihasilkan tersebut sungguh merupakan ekspresi diri dari seniman tersebut (Rusmadji 2014, 56). Jadi menurut Rahner, sebagaimana dikutip oleh Rusmadji, bahwa Yesus Kristus adalah ekspresi diri Allah (Rusmadji 2014, 56). Lebih lanjut, Rusmadji menjelaskan bahwa Yesus Kristus bukanlah satu-satunya ekspresi diri Allah. Semua manusia adalah ekspresi diri Allah tetapi Yesus Kristus lah puncak tertinggi dari seluruh ekspresi tersebut (Rusmadji 2014, 66).

Sebagai ekspresi diri Allah atau dengan kata lain sebagai penyata Allah, menjadikan seluruh tujuan hidup Yesus Kristus hanyalah untuk menghadirkan Pribadi Allah, Pribadi-Nya sendiri. Dengan demikian, Yesus Kristus adalah sungguh-sungguh manusia sekaligus Allah. Ia bukanlah sebuah "sarana" untuk mencari dan mencapai realitas kasih dalam persekutuan Pribadi Allah, melainkan Ia sendiri adalah kepenuhan dan realitas kasih Allah itu. Ia adalah ekspresi kesatuan dimensi kasih *eros* dan *agape*. Ia juga adalah puncak dari seluruh ekspresi diri Allah dalam seluruh sejarah keselamatan.

KESIMPULAN

Kesatuan dimensi kasih *eros* dan *agape* merupakan gambaran realitas kasih Allah yang utuh. Keberadaan salah satu dimensi dari keduanya kiranya belum dapat menjamin keutuhan kasih Allah. Artinya bahwa kehadiran *eros* sebagai kasih Allah akan menjadi lengkap dan utuh dengan adanya *agape*, begitu pun sebaliknya. Dengan adanya kesatuan kedua dimensi kasih ini, tidak dimaksudkan bahwa esensi keduanya akan ikut melebur dan lenyap. Justru dalam hal kesatuan ini, kekhasan masing-masing dimensi dibutuhkan guna membangun realitas kasih Allah yang utuh.

Sumber dari kedua dimensi kasih (*eros* dan *agape*) adalah Allah sendiri. Baik *eros* maupun *agape* bersumber dari Allah karena berdasarkan kenyataan *perichoresis* kita dapat melihat adanya gerak

kasih yang masuk dan keluar, terjadi secara intensif. Gerak dimensi kasih itu juga merupakan sebuah *ekstasi* yang dialami di dalam relasi maupun komunikasi di antara Pribadi Trinitas, *person-perichoresis*. Dengan adanya *ekstasi* tersebut mendorong Allah untuk selalu mencari, dan menemukan manusia yang dikasihi-Nya guna menyelamatkan mereka. Selain manusia, Allah juga hadir untuk menyelamatkan seluruh ciptaan lain.

Kehadiran Allah ini sekaligus sebagai undangan kepada manusia agar terlibat aktif di dalam realitas kasih Allah. Tampak bahwa proses *perichoresis* yang berlangsung di antara Pribadi Trinitas tidak hanya berlangsung dan tinggal diam di antara ketiga Pribadi tersebut, Bapa, Anak dan Roh Kudus, melainkan diteruskan kepada pribadi yang lain, manusia, dan ciptaan yang lain, *reality-perichoresis*.

Berdasarkan konsep kasih inilah, Allah menyatakan Diri-Nya secara nyata dalam diri manusia Yesus. Kehadiran Allah di dalam keterciptaan ini merupakan sebuah proses kreatif yang mengekspresikan Pribadi Allah secara total. Yesus Kristus sebagai Puncak pengungkapan diri Allah, hadir secara nyata di tengah umat manusia maupun segala mahluk. Dalam diri-Nya, Allah hadir dan dikenal.

Kehadiran Allah melalui inkarnasi Kristus ini menunjukkan kasih Allah yang sungguh nyata bagi manusia. Melalui kasih-Nya ini manusia pun dipanggil untuk menerima dan mengalami persatuan dengan Allah di dalam kasih itu, sehingga manusia mampu menghasilkan buah berdasarkan kasih Kristus yang telah diterimanya.

Oleh karena itu, “marilah kita saling mengasihi, sebab kasih itu berasal dari Allah; dan setiap orang yang mengasihi, lahir dari Allah dan mengenal Allah (1Yoh. 4:7).” Kita yang hidup berdasarkan kasih Allah itu, tidak dapat hanya dengan selalu memberi, melainkan juga dapat menerima dan mengalami kasih itu, sebagaimana Sabda Yesus “kasihilah sesama mu manusia seperti diri mu sendiri (Mat. 22: 39). Kiranya terlihat jelas bahwa baik *eros* maupun *agape* merupakan

dimensi kasih yang bersumber dari Allah. *Eros* dan *agape* memiliki posisi yang sejajar sehingga, kesatuan kedua dimensi kasih ini membentuk sebuah realitas kasih Allah yang utuh..

BIBLIOGRAFI

- Adiprasetya, J. (2013). *An Imaginative Glimpse: The Trinity and Multiple Religious Participations*. Eugene, OR: Pickwick.
- Augustine. (1955). The Trinity. Dalam Augustine, & J. Burnaby (Penyunt.), *Augustine: Later Works*. Philadelphia: Westminster.
- Augustine. (1958). *The City of God*. New York: Doubleday.
- Balthasar, H. U. (1992). *Theo-Drama, Theological Dramatic Theory: The Dramatis Personae: The Person in Christ* (Vol. III). (G. Horrison, Penerj.) San Francisco: Ignatius Press.
- Brummer, V. (1993). *The Model of Love: A Study in Philosophical Theology*. New York: Cambridge University Press.
- Dister, N. S. (2004). *Teologi Sistematika 1*. Yogyakarta: Kanisius.
- Dunn, J. D. (1992). Incarnation. Dalam D. N. Freedman (Penyunt.), *The Anchor Bible Dictionary* (hal. 3841). New York: Doubleday.
- Fee, G. D. (1987). *The First Epistle to the Corinthians*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans.
- Groenen, C. (1984). *Pengantar ke Dalam Perjanjian Baru*. Yogyakarta: Kanisius.
- Jeanrond, W. G. (2010). *A Theology of Love*. London: T & T Clark International.
- Jewett, P. K. (1991). *God, Creation and Revelation*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Kierkegaard, S. (1962). *The Works of Love*. New York: Harper & Row.

- LaCugna, C. M. (1993). *God for Us: The Trinity and Christian Life*. San Francisco: HarperCollins.
- Lepojärvi, J. (2015). *God is Love but Love is Not God: Studies on C. S. Lewi's Theology of Love*. Helsinki: Juvenes Print.
- Moltmann, J. (2000). Perichoresis: An Old Magic Word for a New Trinitarian Theology. Dalam M. D. Meeks, & M. D. Meeks (Penyunt.), *Trinity, Community and Power: Mapping Trajectories in Wesleyan Theology* (hal. 115). Nashville, Tennessee: Kingswood Books, Abingdon Press.
- Moran, G. (1973). *Theology of Revelation*. London : Search Press.
- Nietzche, F. (1999). *Jenseits von Gut und Böse: Zur Genealogie der Moral, KSA 5*. (C. d. Montinari, Penyunt.) Berlin: de Gruyter.
- Rahner, K. (1978). *Foundations of Christian Faith: An Introduction to the Idea of Christianity*. (W. V. Dych, Penerj.) New York: Crossroad.
- Rusmadji, A. (2014). Suffering on God: Reflection on Suffering in Theo-Drama: The Action of Hans Urs von Balthasar. (Part I). *Kariwari*, 49-66.
- Schindler, D. (2006). The Redemption of Eros: Philosophical Reflection on Benedict XVI's First Encyclical. *Communio: International Catholic Review* 33, 379.
- Schulz, F. H. (1968). Porneia. Dalam G. K. Friedrich (Penyunt.), *Theological Dictionary of The New Testament* (G. W. Bromiley, Penerj., Vol. VI). Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co.
- Stauffer, E. (1983). Agapao. Dalam G. Kittel (Penyunt.), *Theological Dictionary of the New Testament*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Tillich, P. (1957). *Dynamic of Faith*. New York: Harper & Row.

Winter, B. W. (2001). *After Paul Left Corinth*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co.

Zizioulas, J. D. (2006). *Communion & Otherness: Further Studies in Personhood and the Church*. New York: T & T Clark.