

TEOLOGI RAHMAT DENGAN PARADIGMA 'KEBEBASAN'

Adrianus Sunarko

Abstrak:

Theological reflection on grace has a long history. Disput between Augustine and Pelagius on grace has been very well known. In modern times, controversy about grace was raised in the dispute between the dominicans (Thomism) and the Jesuits (Molinism). Learning from weaknesses in those debates, a theological reflection with the 'liberty' paradigm affirms that grace must be understood as nothing other than Godself in action and relation to human beings. *Gratia increata* should not be separated from *gratia creata*. Grace is given not only because of human sin, but because of an essence that longs for fulfillment. The working power of grace is not an absolute one as not to leave space for human freedom. Accordingly, grace should not be understood as merely an inward thing. The historical aspect of grace should not be ignored.

Kata-kata Kunci:

kebebasan transendental, pemenuhan, penebusan, aspek batin, aspek historis, sejarah yang terbuka.

PENGANTAR

Dalam buku 'Teologi Fundamental'¹, saya telah memperkenalkan sebuah model berteologi dengan paradigma 'kebebasan'. Model berteologi tersebut dilandasi keyakinan, bahwa cara berpikir dengan paradigma 'kebebasan' merupakan cara berpikir yang di satu pihak relevan pada jaman, memenuhi standard refleksi rasio modern, dan sekaligus di lain pihak juga memiliki kategori-kategori yang memadai untuk mengungkapkan kebenaran-kebenaran iman sebagaimana terkandung dalam sejarah wahyu yang mencapai pemenuhannya dalam 'Peristiwa Yesus Kristus'. Paradigma 'kebebasan' yang dimaksud adalah hal yang bersifat transendental. Dari segi metodologis kata transendental menunjuk pada proses berpikir yang berangkat dari kenyataan real-konkret tindakan-tindakan yang khas manusiawi seperti moralitas, komunikasi, hukum dan lain-lain, yang lalu secara reduktif (bukan deduktif tetapi sebaliknya) bertanya tentang prasyarat terjauh apa yang memungkinkan tindakan-

tindakan tersebut (reduktif berasal dari kata latin 'reducere' yang berarti menuntun kembali). Transendental dimengerti juga dalam arti, bahwa kebebasanlah yang merupakan prasyarat yang dimaksud, yang memungkinkan, bahwa tindakan-tindakan tertentu memiliki kualitas khas manusiawi.

"Tesisnya adalah: Cara berpikir yang dipilih untuk menguraikan dan mengaktualkan kebenaran iman ... tidak bisa lain kecuali cara berpikir dengan kategori kebebasan dan itu bersifat transendental. Karena kebebasan di sini dibicarakan dan direfleksikan dengan metode reduktif sebagai prasyarat yang tanpanya tindakan-tindakan khas manusiawi seperti tindakan moral, komunikasi, hukum dan lain-lain tidak mungkin dipahami dengan benar²."

Dari sudut pertimbangan filosofis, paradigma 'kebebasan transendental' ini dipilih karena ia "merupakan motif/tema sentral pemikiran modern yang sampai sekarang belum selesai direfleksikan ..."³ Di samping itu paradigma berpikir ini tidak berada di bawah tingkat refleksi yang telah dicapai pemikiran modern serta memenuhi tuntutan akal budi untuk tanpa batas bertanya secara radikal sampai ke penyebab atau dasar paling jauh dari segala sesuatu.

"Dari sudut filsafat cara berpikir dengan paradigma 'kebebasan' pantas dipilih, karena beberapa alasan sebagai berikut: (1) Karena ia mengikuti 'pembalikan antropologis' (modern), memungkinkan kita merefleksikan Allah dalam kaitan erat dan langsung dengan pertanyaan dan refleksi tentang manusia itu sendiri; (2) Karena cara berpikir ini tetap merupakan motif dan tema dasar dari pemikiran modern; (3) Karena cara berpikir ini berada pada tingkat refleksi pemikiran yang telah dicapai pemikiran modern; (4) Terutama karena cara berpikir ini memenuhi tuntutan akal budi untuk bertanya tanpa batas sampai mencapai yang Mutlak⁴."

Dari sudut pertimbangan teologis, pilihan paradigma tersebut memiliki konsekuensi, bahwa 'kebebasan transendental' menjadi acuan, kepadanya refleksi teologis akan selalu berorientasi. Demikian pula akan berusaha diperlihatkan, bahwa paradigma ini dengan baik merumuskan kembali paham-paham fundamental kristiani tentang realitas (termasuk Allah sebagai realitas tertinggi), tentang manusia (antropologi teologis), tentang misteri Yesus Kristus (Kristologi), tentang rahmat dan sakramen, tentang paham keselamatan (soteriologi), tentang sejarah dan makna akhirnya (eskatologi), tentang tema-tema aktual seperti hak asasi manusia, kebebasan beragama, dan lain-lain.

Dalam tulisan ini saya bermaksud merincikan salah satu konsekuensi dan aspek dari teologi dengan paradigma kebebasan tersebut, yaitu aspek teologi rahmat⁵. Apa konsekuensi pilihan pada paradigma 'kebebasan' bagi refleksi tentang rahmat? Ditempatkan dalam sejarah refleksi teologis yang panjang tentang rahmat dan kebebasan, apa sumbangan yang diberikan oleh paradigma teologis 'kebebasan' ini?

YANG SALAH DALAM REFLEKSI KLASIK TENTANG RAHMAT

Sebelum merincikan kekhasan dan sumbangan refleksi teologis dengan paradigma 'kebebasan' untuk pemahaman tentang rahmat, terlebih dahulu akan ditunjukkan sejumlah kelemahan yang kita temukan dalam sejarah refleksi teologis tentang rahmat selama ini.

Hilangnya Aspek Pemenuhan

Salah satu kelemahan yang kita temukan dalam refleksi tentang rahmat adalah hilangnya salah satu dari aspek rangkap rahmat yaitu sebagai yang menebus / menyelamatkan dan sekaligus sebagai pemenuhan atas kerinduan manusia. Rahmat makin dipahami melulu sebagai yang menebus / menyelamatkan manusia dari kuasa dosa. Aspek pemenuhan makin hilang. Makin dilupakan, bahwa manusia membutuhkan rahmat, bukan hanya karena ia berdosa, melainkan dari hakekatnya sendiri sebagai manusia rahmat dibutuhkan untuk memenuhi kerinduannya yang terdalam⁶.

Konsep tentang rahmat makin dipersempit dengan mengacu melulu pada kematian Yesus Kristus di salib sebagai silih. Orientasi yang lebih luas pada pewahyuan diri Allah dalam keseluruhan sejarah dan peristiwa Yesus makin kabur. Dengan penyempitan pandangan pada peristiwa salib seperti itu, jalan hidup Yesus kehilangan maknanya dan kematian Yesus dilihat terlepas dari warta kasih Yesus dan dimaknai melulu sebagai korban yang dikehendaki dan menyenangkan Allah. Dengan demikian orang mendapat gambaran tentang Allah yang kejam (yang menghendaki korban) yang sulit didamaikan dengan warta Injil tentang kasih dan kerahiman Allah. Akibat lain ialah bahwa kemudian penderitaan di sini justru seperti 'dimuliakan', sehingga orang sulit membedakan antara penderitaan yang memang harus ditanggung dengan penderitaan yang sebenarnya harus dilawan dan diatasi.

Adapun menurut teologi dengan paradigma 'kebebasan' (yang dalam hal ini mengikuti Duns Scotus), peristiwa inkarnasi tetaplah akan terjadi, seandainya manusia tidak berdosa. Tujuan dari inkarnasi (Allah menjadi manusia) adalah untuk mewahyukan diri kepada manusia dan dengan kasih-Nya datang pada manusia. Pentinglah untuk ditegaskan, bahwa Yesus

tidak mencari kematian untuk menyelamatkan manusia. Lebih tepat harus dikatakan, bahwa berhadapan dengan ancaman kematian yang tak terhindarkan, Yesus tidak lari dari padanya guna tetap setia dalamewartakan kabar cinta kasih-Nya. Kematian di salib tidak dicari demi dirinya sendiri, tetapi karena itu merupakan konsekuensi yang harus ditanggung demi kasih maka Yesus tidak lari darinya.

Aspek negatif lain dari pemahaman yang sempit tentang rahmat melulu sebagai penebusan manusia dari dosa berkaitan dengan apa yang biasa disebut dengan teori restitusi. Konsep tersebut menunjuk pada pemahaman, bahwa “berkat rahmat Allah dalam Yesus Kristus hanyalah diwujudkan atau dipulihkan kembali apa yang memang dihancurkan oleh dosa, tetapi sebelumnya (pada keadaan asali sebelum dosa asal) sudah pernah ada atau paling tidak (versi modern dari teori ini) terkandung dalam hakekat manusia itu sendiri⁷.” Akibat dari pandangan seperti itu adalah, bahwa dosa lalu perlu dibesar-besarkan agar makna dan jasa Yesus Kristus menjadi jelas. Demikian pula Yesus direduksi perannya melulu sebagai contoh dan model, “yang memang berguna dari sudut historis dan pedagogis ... tetapi sebenarnya tidak niscaya diperlukan, karena dalam Dia hanyalah direalisasikan dan diwujudkan apa yang merupakan hakekat kita sendiri sebagai manusia⁸.”

Rahmat dan Kebebasan Manusia Saling Bersaing

Masalah berikut yang kita temukan dalam refleksi klasik tentang rahmat berkaitan dengan relasi antara daya kerja rahmat di satu pihak dan kebebasan manusia di lain pihak yang dilihat sebagai dua hal yang saling bersaing. Masalah itu muncul secara historis sejak konsep Agustinus tentang daya rahmat yang bekerja secara mutlak/absolut dan sendiri dapat selalu mencapai tujuannya, memaksakan kehendaknya. Seperti kita ketahui, Paulus memang menyajikan dalam surat-suratnya refleksi tentang betapa kuasa dosa sudah begitu merasuki manusia dan menguasainya. Tetapi sesungguhnya Paulus tidak sampai pada kesimpulan bahwa unsur tanggung jawab pribadi manusia dalam berdosa sudah hilang sama sekali. Demikian pula kebebasan manusia dan kemampuan untuk memberi jawaban persetujuan iman tetap diakui Paulus. Rahmat tidak berdaya mutlak sedemikian sehingga bekerja sendirian memaksakan kehendaknya dan mengabaikan kebebasan manusia. Barulah sejak Agustinus dikenal ajaran tentang rahmat Allah yang bekerja secara mutlak sendirian, mengingatkan manusia sudah betul-betul secara total dikuasai dosa. Rahmat bekerja dengan mengabaikan kebebasan manusia. Sebagaimana kuasa dosa yang telah begitu merasuki manusia, rahmat juga dipikirkan bekerja secara mutlak sampai bahkan menggantikan peran manusia itu sendiri. Bagi

Agustinus – khususnya dalam periode disputnya dengan Pelagius – dalam diri manusia tidak lagi ditemukan sesuatu yang memungkinkan dia “mengambil sikap terhadap rahmat yang membebaskan.”⁹ Dengan demikian Agustinus sebenarnya mengabaikan gagasan biblis tentang manusia sebagai partner yang bebas dalam relasi dengan Allah. Konsekuensi lebih lanjut dari paham tentang rahmat yang bekerja mutlak seperti itu adalah, bahwa akhirnya apakah seseorang selamat atau tidak, melulu terletak pada keputusan Allah sendiri. Ajaran tentang predestinasi merupakan konsekuensi logis dari paham tentang rahmat yang bekerja secara mutlak.

Pandangan mutlak tentang rahmat seperti itu *de facto* telah memiliki pengaruh yang luar biasa dalam sejarah teologi dan sejarah Gereja. Memang pada masa Agustinus hidup sudah ada kritik dan modifikasi atas paham mutlak tentang daya kerja rahmat seperti itu. Yang paling jelas ditolak oleh banyak pihak adalah paham tentang predestinasi. Kendati demikian akibat buruk dari paham mutlak rahmat menurut Agustinus harus diakui masih terus berlangsung berabad-abad kemudian. Karena paham seperti itu, soal hubungan antara rahmat Allah di satu pihak dan kebebasan manusia di lain pihak akan terus menjadi bahan perdebatan teologis yang tak kunjung menemukan pemecahannya. Contoh paling terkenal tentang hal itu adalah perdebatan tentang rahmat antara aliran thomisme dan molinisme yang berlangsung pada peralihan dari abad ke-16 menuju abad ke-17.

Masalah yang kita temukan dalam refleksi Agustinus adalah, bahwa ia melihat rahmat Allah dan kebebasan manusia sebagai dua hal yang saling bersaing satu sama lain. Pola persaingan antara rahmat Allah dan kebebasan manusia itu masih kita temukan dalam refleksi para pemikir modern. Alternatifnya ada dua. Atau —seperti halnya pada Agustinus— kebebasan manusia dikorbankan / diabaikan demi rahmat Allah (misalnya pada Hegel). Atau sebaliknya rahmat dan kebebasan Allah diabaikan, dikorbankan demi kebebasan manusia (misalnya dalam kritik agama dari Feuerbach dan Sartre). Refleksi tentang rahmat yang bekerja mutlak dan mengabaikan kebebasan manusia kita temukan juga dalam teologi Thomas Aquinas, bahkan dalam refleksi para teolog modern yang menimba inspirasi dari Thomas, seperti Edward Schillebeeckx misalnya.

Khususnya pada masa awal karirnya sebagai teolog, Schillebeeckx berupaya untuk memperbaharui struktur pandangan thomistis mengenai iman. Menurut dia aksioma tradisional “*gratia supponit naturam*” harus diganti menjadi “*gratia supponit personam*”. Dibandingkan dengan istilah *natura*, istilah *persona* dipandang lebih tepat untuk melukiskan hubungan intersubjektif antara manusia dan Allah. “Karena itu, —rahmat

mengandaikan *natura*— berarti secara konkret, bahwa rahmat atau intersubjektivitas dengan Allah mengandaikan *person*, yang hanya dapat mewujudkan dirinya, bila ia memberikan diri pada sesama.”¹⁰ Dengan demikian istilah kunci antropologi teologis Schillebeeckx sudah disebut. Sebagai *person*, manusia bukanlah manusia yang tertutup pada dirinya sendiri. Ia baru menemukan dan menjadi dirinya sendiri, ketika ia memberikan dirinya pada orang lain. Termasuk dalam hakekatnya sebagai person, bahwa ia “keluar dari dirinya sendiri”¹¹ dan “memberikan dirinya pada yang lain”¹².

Penting untuk tema kita, melihat bagaimana Schillebeeckx (pada periode awal teologinya) menjelaskan dan mendasarkan pemahamannya tentang subjektivitas manusia secara teonom. Itu berarti, bahwa akhirnya intersubjektivitas antara manusia dengan Allah tidak berarti terlukanya manusia, melainkan justru berarti pemenuhan. Akhirnya tidak cukuplah bagi manusia, bahwa ia mewujudkan dirinya di tengah alam dunia ini serta dengan memberikan dirinya pada sesamanya manusia. Ia harus “keluar dari dunia ini”¹³, karena makna tertinggi hidupnya terletak “tidak dalam dirinya sendiri, ataupun dalam relasi dengan manusia, ... melainkan dalam intimitas dengan Allah”¹⁴. Dengan kata lain: Bagi Schillebeeckx, relasi dengan Allahlah merupakan “horison dari berbagai macam hubungan kita dengan dunia”¹⁵. Dan keterarahan dan relasi dengan Allah ini merupakan dasar dari kebebasan manusia berhadapan dengan ada-ada terbatas yang lain. Schillebeeckx memakai istilah “Trans-aszendenz fundamental”¹⁶ untuk menggambarkan kemampuan manusia untuk bersikap bebas terhadap ada-ada lain yang terbatas, justru karena keterarahannya pada Sang Ada yang sejati. Tidak mengherankan kalau Schillebeeckx kemudian sangat menekankan peran Allah bagi pembentukan manusia sebagai subjek. Dalam eksistensinya yang konkret, manusia memiliki “hubungan dengan Allah yang begitu langsung”¹⁷, sehingga ia berada pertama-tama dari Allah, dan baru kemudian dari dirinya sendiri. Schillebeeckx juga menyebut relasi manusia dengan Allah dengan istilah ketergantungan absolut¹⁸. Relasi dengan Allah itu “merasuki segala macam relasi manusia dengan dunia dan segala perjumpaannya dengan sesama manusia.”¹⁹

Penekanan seperti itu tentu saja menimbulkan pertanyaan. Kalau peran Allah dilukiskan begitu sentral dan mutlak, tidak kah ada bahaya, bahwa manusia tidak lagi menjadi bebas di hadapan-Nya? Masih adakah tempat bagi kebebasan manusia? Yang dipertanyakan di sini bukanlah konstitusi teonom subjektivitas manusia. Yang dipersoalkan ialah, apakah manusia akhirnya masih dapat secara bebas (otonom) mengambil sikap (mengiyakan atau menolak) terhadap keterarahannya kepada Allah itu.

Schillebeeckx sendiri sadar akan masalah ini, akan bahaya, bahwa manusia kemudian dalam kerangka hubungannya dengan Allah hanyalah “Pseudopartner”²⁰ saja. Demikian pula tidak kurangnya bukti yang menunjukkan maksud Schillebeeckx untuk mempertahankan kebebasan manusia terhadap Allah. Hal tersebut sudah nampak dalam upayanya untuk melepaskan diri dari kerangka *substans*-ontologi, dan menggarisbawahi pentingnya memakai kategori intersubjektivitas (*personal*) dalam merumuskan hubungan antara manusia dengan Allah. Demikian pula ia menegaskan, bahwa relasi antara manusia dengan Allah itu sungguh merupakan realitas bukan hanya pada manusia, melainkan juga pada Allah. Dengan kata lain: relasi antara Allah dan manusia, bukanlah relasi searah saja. “Kemarahan Allah atas dosa-dosa kita, kebahagiaan-Nya atas kebaikan yang dikerjakan manusia tidak hanya menunjuk pada apa yang terjadi pada manusia yang berdosa ataupun yang baik, melainkan merupakan suatu realitas juga ... dalam Allah sendiri; merupakan reaksi sungguh-sungguh dari Allah atas kebebasan manusia²¹.” Juga sejarah tidak boleh dipahami sekedar sebagai bayang-bayang saja dari apa yang sejak kekal sudah ada dalam rencana misteri penyelamatan Allah. Sejarah kita memiliki “makna”²², bukan hanya bagi manusia, melainkan juga bagi Allah. Karena itu, bagi manusia tersedia kemungkinan, bahwa ia “melalui tindakan bebasnya menentang keterarahannya pada Kristus²³.” Sejarah manusia adalah sejarah kebebasan yang terbuka. Penolakan terhadap Allah dimengerti sebagai dosa, tetapi hal itu tidak ditafsirkan sebagai pertentangan/kontradiksi dalam kebebasan manusia itu sendiri. Allah sendiri “menghormati kebebasan kita²⁴.”

Problematis baru muncul, kalau kita bertanya, bagaimana Schillebeeckx secara konsisten mengintegrasikan pembelaannya pada kebebasan manusia itu dengan refleksi teologisnya tentang Allah. Bukankah Schillebeeckx sering berbicara tentang ketidakberubahan dan kemahakuasaan Allah. Berdiri pada tradisi thomistis, bagi Schillebeeckx Allah adalah “transendens-mahakuasa, mutlak tidak tergantung dari apa pun²⁵.” Juga dalam bereaksi terhadap perbuatan dan sejarah manusia, Allah “tetaplah Yang Mutlak dan Tak berubah²⁶.” Dari sejarah teologi kita ketahui, bahwa pandangan tentang kemahakuasaan dan ketidak-berubahan Allah seperti itu sulit didamaikan dengan ide tentang kebebasan manusia dan tentang arti sejarah bagi Allah. Yang saya maksudkan di sini adalah tradisi pemikiran teologis yang memandang Allah sebagai yang sempurna, dan karena itu mengatasi segala waktu dan tidak tersentuh oleh sejarah manusia. Tradisi pemikiran yang masuk ke dalam kancah teologi kristiani melalui Pseudo-Dionysius ini, pada hemat saya sulit didamaikan dengan paham biblis tentang Allah yang justru mau menyejarah²⁷. Meskipun Thomas Aquinas —yang pengaruhnya pada

Schillebeeckx tentu saja tidak kecil— dalam banyak hal berpikir aristotelian, tetapi dalam ajarannya tentang Allah, pengaruh pemikiran neo-platonis dari Pseudo-Dionysius tentang Allah juga sangat menentukan.²⁸ “Thomas masih sangat dipengaruhi metafisika Yunani serta gagasannya tentang ketidakberubahan mutlak Allah serta Autarkie-Nya yang sempurna. Menurut Thomas, adalah bertentangan dengan sifat sempurna Allah, bila Allah masih mungkin menerima sesuatu dari manusia. Mengatakan, bahwa Allah sungguh menerima sesuatu dan memiliki reaksi yang real (atas apa yang terjadi dalam sejarah) berarti bertentangan dengan sifat tak berubah Allah dan dengan demikian mengurangi kesempurnaan-Nya. Begitulah memang manusia memiliki relasi yang real dengan atau terhadap Allah (*relatio realis*). Tetapi dari perspektif Allah terhadap manusia hanyalah terdapat *relatio rationis*, relasi yang dipikirkan (tidak real).”²⁹ Dari beban sejarah ini, Schillebeeckx juga belum sungguh-sungguh bebas. Seringkali, ketika berupaya merumuskan kaitan antara kebebasan manusia dengan paham tentang kemahakuasaan Allah, Schillebeeckx kembali merelativisir nilai kebebasan manusia, meminimalkan sejauh mungkin pengaruh tindakan bebas dan sejarah manusia pada Allah. Adalah bertentangan dengan kesempurnaan Allah, bahwa Ia menerima sesuatu dari manusia dan sejarahnya. Ia juga menekankan, bahwa Allah berhak mutlak “atas kebebasanku³⁰.” Peran Allah begitu ditekankan, sehingga muncul kesan, bahwa jawaban manusia terhadap Allah sebenarnya diberikan oleh Allah sendiri. “Dalam relasi intersubjektivitas kita manusia setiap saat adalah dan tetaplah pihak yang diberi³¹.” Religiositas akhirnya sebenarnya terjadi “di luar pemahaman otonom kita sebagai manusia³².” Tidak mengherankan, bahwa makna sejarah kebebasan manusia tidak sungguh dipandang secara serius. Dosa manusia memang adalah “dosa melawan Allah³³.” Tetapi dosa itu tidak sungguh-sungguh mengena pada “Allah yang tidak dapat terlukai³⁴.” Sejarah kebebasan manusia adalah merupakan “resiko bagi manusia, tetapi tidak bagi Allah³⁵.”

Kelak, setelah lebih langsung merumuskan teologinya dari Kitab Suci, Schillebeeckx lebih konsekuen. Sebagai ciptaan Allah, manusia sendirilah yang menentukan apa yang hendak ia kerjakan. Allah sendiri menghendaki, bahwa manusia menjadi “perancang dari masa depannya sendiri.”³⁶ Juga berhadapan dengan Allah, manusia bebas untuk memutuskan, untuk mengakui atau menolak Dia. Dan karena menghormati kebebasan kita, Allah menarik diri dan memberi ruang pada kebebasan manusia, “Allah bertindak sebagai yang dapat terlukai³⁷.” Yang tidak berubah pada Allah ialah kesetiaan-Nya pada keputusan-Nya sendiri untuk menciptakan manusia yang bebas dan mencintainya. Juga ketika manusia menolak Dia, Dia tidak menarik kembali kebebasan yang telah dianugerahkan-Nya. Tidak

hanya bagi manusia, melainkan juga bagi Allah, “sejarah merupakan petualangan, merupakan sejarah yang terbuka”³⁸, yang tidak tanpa resiko. Hanya kalau demikian, maka manusia —dalam relasi dengan Allah— bukan sekedar pseudopartner, bukan sekedar pion yang disetir Allah dari atas sana.

Pemisahan antara Aspek Batin dan Aspek Historis Rahmat

Kelemahan lain yang kita lihat dalam sejarah refleksi teologis tentang rahmat adalah dipisahkannya daya kerja batiniah rahmat dalam diri manusia dari aspek historisnya. Hal tersebut disebabkan oleh penekanan berlebihan yang diberikan pada unsur bagaimana rahmat itu berpengaruh dalam batin manusia. Rahmat cenderung dipahami melulu sebagai sebuah “peristiwa intim”³⁹ yang terjadi secara langsung antara Allah dan masing-masing manusia. Bahwa peristiwa rahmat selalu juga memiliki dimensi historis seringkali diabaikan.

Salah satu faktor (teologis) penting yang memberi dorongan ke arah penyempitan peristiwa rahmat sebagai peristiwa batin belaka itu adalah teori Anselmus dari Canterbury tentang sengsara dan salib Yesus sebagai silih atas dosa manusia. Dengan teori itu fokus perhatian diberikan pada peristiwa yang telah terjadi dahulu yaitu wafat Yesus yang menjadi silih atas dosa manusia. Dari situ lahir pandangan tentang penebusan objektif. Secara objektif penebusan telah terjadi, sedangkan aspek subjektif dan partisipasi dari manusia cenderung diabaikan. Karya penyelamatan Kristus adalah sesuatu yang telah terjadi di masa lalu dan telah membuahkan rahmat keselamatan bagi manusia. Yang sekarang relevan hanyalah bagaimana rahmat penebusan itu dibagi-bagi. Begitulah kemudian Gereja dimengerti sebagai institusi yang ‘memiliki’ harta rahmat yang kemudian dibagi-bagikan melalui sakramen-sakramen.

Pemisahan antara *Gratia Increata* (Rahmat Tak Tercipta) dan *Gratia Creata* (Rahmat Tercipta)

Yang dimaksudkan dengan *gratia increata* sebenarnya adalah Allah itu sendiri yang merupakan sumber pemberi rahmat. Sedangkan *gratia creata* menunjuk pada pengaruh rahmat dalam diri manusia. Sebenarnya keduanya merupakan aspek tak terpisahkan dari satu peristiwa rahmat. Konsentrasi berlebihan yang diberikan pada aspek pengaruh rahmat dalam diri manusia menyebabkan, bahwa dari dua aspek kemudian menjadi dua realitas yang berbeda dan terpisah. Rahmat (tercipta) memang tetap dimengerti sebagai yang berasal dari Allah, tetapi dilihat sebagai yang terpisah dari-Nya, sebagai semacam realitas ketiga di antara Allah dan manusia. Dengan kata lain, rahmat dipahami terpisah dari karya historis

penyelamatan Kristus, juga kemudian terpisah dari perayaan sakramen-sakramen. Rahmat menjadi semacam jimat yang ada dalam kuasa manusia.

TEOLOGI RAHMAT DENGAN PARADIMA 'KEBEBASAN'

Bagaimana kelemahan dan kekurangan yang kita temukan dalam sejarah refleksi teologis tentang rahmat dapat diatasi? Di satu pihak aspek antropologis dari refleksi tentang rahmat perlu mendapat perhatian yang memadai. Pandangan yang tidak utuh tentang rahmat membawa akibat pada pandangan yang timpang pula tentang manusia. Kalau rahmat misalnya dimengerti melulu sebagai peristiwa batin dan mengabaikan dimensi historis penyampaian rahmat, maka kita juga akan mendapat gambaran yang tidak utuh tentang manusia yang menjadi sasaran dari pemberian rahmat itu. Manusia berahmat lalu dimengerti sebagai manusia yang sibuk dengan urusan batin saja dan mengabaikan dimensi historis sosial perwujudan rahmat.

Di lain pihak tentu saja perhatian harus diberikan juga pada pemaknaan dan perumusan baru tentang hakekat rahmat itu sendiri. Tinjauan singkat di atas menunjuk pada bahaya, bahwa ciri peristiwa dan sifat relasi dari peristiwa rahmat serta peran Allah sebagai yang senantiasa menjadi sumber rahmat cenderung diabaikan (*gratia creata* dilihat terlepas dari *gratia increata*). Menurut paradigma 'kebebasan', rahmat harus dimengerti sebagai peristiwa Allah yang mendekati manusia, sebuah peristiwa di mana kasih Allah mencapai manusia. Peristiwa rahmat mencapai tujuannya ketika terjalin relasi kasih antara Allah dengan manusia. Karena itu misalnya rahmat tidak dapat dilihat sebagai sesuatu yang terpisah dari Allah yang berinisiatif membangun relasi dan dengan setia memeliharanya. Hakekat rahmat kehilangan maknanya bila dilihat terpisah dari Allah sebagai sumbernya. Itu terjadi manakala *gratia creata* dilihat terpisah dari *gratia increata*, bila rahmat dilihat sebagai realitas ketiga di antara manusia dan Allah. "Rahmat yang hanya 'tercipta' (*creata*), artinya terpisah dari Allah sendiri sebagai sumber rahmat, tidak akan mampu membangun dan menjaga relasi yang mempersatukan antara Allah dan manusia⁴⁰."

Menurut teologi dengan paradigma 'kebebasan' penting sekali untuk menegaskan, bahwa rahmat dimengerti sebagai hadiah kasih Allah bagi manusia dan karena itu hanya dapat dengan memadai diungkapkan sebagai peristiwa kebebasan, sebagai "perjumpaan dari pribadi-pribadi yang bebas⁴¹," yaitu Allah sendiri yang merupakan "Subjek primer dan sumber abadi dari rahmat di satu pihak dan manusia tercipta yang merupakan partner dan penerima dari rahmat Allah itu di lain pihak⁴²."

Rahmat Sebagai Tindakan Allah

Dari sudut inisiatif dan sumber dari peristiwa rahmat pertama-tama harus ditegaskan bahwa peristiwa rahmat menemukan asal-usul dan kemungkinannya dalam inisiatif tindakan kasih Allah yang mendatangi manusia. Allahlah yang mengawali dan membuka relasi dengan manusia dan terus menerus dengan setia membangun dan memelihara relasi itu. Manusia secara fundamental tergantung pada inisiatif tindakan Allah itu. Kalau kita berbicara tentang relasi manusia dengan Allah, maka itu harus dimengerti sebagai relasi yang “tidak hanya diawali oleh Allah sendiri, melainkan terus menerus hanya dimungkinkan berkat aktualitas dari tindakan Allah untuk menjalin relasi dengan manusia⁴³.”

Dari sudut hakekat, peristiwa rahmat sebenarnya identik dengan peristiwa wahyu yang tidak lain adalah peristiwa komunikasi dan pemberian diri Allah kepada manusia. Komunikasi dan pemberian diri yang berlangsung sepanjang sejarah itu mencapai puncaknya dalam pemberian diri Allah dalam Yesus Kristus dan dalam Roh Kudus sedemikian rupa, sehingga kasih Allah kepada manusia sungguh diwujudkan dan mendapatkan wujud historisnya. Dengan kata lain, di sini rahmat tidak dimengerti sebagai sebuah benda atau realitas ketiga yang berada di antara, tetapi terpisah dari Allah dan manusia. Menurut paradigma ‘kebebasan’ hakekat rahmat tidak lain adalah Allah dan tindakan-Nya sendiri dalam relasi dengan dan sejauh dialami secara nyata oleh manusia. Paham rahmat seperti ini sebenarnya juga merupakan pandangan yang dikembangkan oleh banyak teolog modern seperti Hans Urs von Balthasar, Karl Rahner, Henri de Lubac dan lain-lain.

Rahmat ‘Memenuhi’ Kerinduan Manusia

Sangatlah penting dalam pemahaman tentang rahmat menurut paradigma ‘kebebasan’, bahwa kita tidak lupa pada struktur manusia sebagai makhluk yang memiliki kebebasan formal, transendental, tak terbatas tetapi secara material selalu hanya dapat mewujudkannya secara terbatas. Baik sisi formal, transendental maupun real-material dari kebebasan perlu diperhatikan kalau kita menguraikan lebih lanjut bagaimana realisasi kebebasan itu dalam kehidupan.

Isi yang sepadan bagi kebebasan yang bersifat transendental tidak lain adalah juga sesuatu yang memiliki sifat serupa⁴⁴. Dan itu adalah kebebasan juga, kebebasan orang lain. “Hanya ketika ia memutuskan untuk mengakui kebebasan orang lain, ia mencapai perwujudan dirinya yang penuh⁴⁵.” Tuntutan untuk mengakui kebebasan orang lain yang lahir dari hakekat kebebasan juga tetap berlaku bila yang lain tidak menerima pengakuan kita.

Kebebasan baru mencapai pemenuhannya bila terjadi saling mengakui satu sama lain. Sesuai dengan hakekatnya kebebasan akan mencapai pemenuhan bila ia mendapatkan isi yang sepadan yaitu kebebasan; bila ia di satu pihak memberi pengakuan akan kebebasan orang lain tetapi juga sebaliknya bila ia diakui dan diterima oleh kebebasan pihak lain. “Dalam kata-kata Hegel: Mereka saling mengakui satu sama lain⁴⁶.”

Akan tetapi pengakuan dari pihak lain itu pun sesuatu yang harus lahir dari keputusan yang bebas. Pengakuan yang sangat kita butuhkan itu hanya dapat diberikan secara gratis dan bebas, tidak dapat dibeli, tidak dapat kita paksa, berada di luar kekuasaan kita. Di sini kita berhadapan dengan problematik atau dramatik dari perwujudan kebebasan dalam relasi antar manusia yang sesungguhnya. Pengalaman menunjukkan, bahwa tidaklah selalu mudah menerima kenyataan, bahwa pengakuan dari pihak lain hanya dapat diberikan dengan bebas. Demikian pula seringkali sulit memberikan pengakuan yang tulus dan bebas pada orang lain: “Bahwa kita sebagai subjek yang bebas saling menginginkan dan merindukan pengakuan yang bebas, tetapi sekaligus tidak dapat memaksakan pengakuan tersebut. Di situ terkandung bahaya, bahwa kita memaksakan diri menjadi Tuan atas relasi itu dan – melalui berbagai cara yang canggih – ingin mengatur dan menguasai yang lain⁴⁷.”

Apa artinya mengatakan, bahwa kita memberikan penghormatan dan pengakuan secara total pada kebebasan orang lain? Artinya tidak lain dari pada mengatakan: baiklah, bahwa engkau ada; engkau harus hidup. Setiap tindak pengakuan menginginkan keberadaan kebebasan yang lain. Di dunia ini tindakan pengakuan itu bermakna *symbolis*, karena melaluiinya memang diungkapkan pengakuan akan eksistensi dan kebebasan orang lain, tetapi sekaligus juga tetap merupakan ungkapan terbatas dari keinginan dan harapan yang lebih jauh dan sempurna. “Karena keputusan bebas untuk mengakui dan menerima yang lain sebagaimana terungkap dalam berbagai simbol tetaplah bersifat terbatas. Demikian pula perwujudan kebebasan untuk mengakui keberadaan yang lain tidak dapat terlaksana secara penuh. Pengakuan akan sesama selalu hanya dapat terlaksana secara terbatas dan tidak pernah sempurna⁴⁸.”

Ciri sementara dan terbatas dari saling pengakuan kebebasan antar manusia ini sekali lagi menunjuk pada aporia yang berakar dalam hakikat kebebasan manusia yang terbatas itu sendiri. Manusia ingin dan sudah mulai mewujudkan sesuatu (pengakuan total terhadap sesama) yang ia sendiri tidak dapat selesaikan atau lakukan dengan sempurna. Secara total menghendaki dan mengakui eksistensi yang lain berarti mengatakan: engkau tidak boleh mati (Gabriel Marcel). Tetapi dalam fenomena kematian yang tak terelakkan, manusia berjumpa dengan keterbatasannya.

Apakah aporia ini berlaku hanya untuk kita manusia, atau juga bersifat definitif dan total? Paling tidak secara teoritis hal itu tidak bersifat definitif dan total. Dengan akal budi, kita dapat sampai pada ide tentang Kebebasan, tentang Sang Subjek yang tidak hanya secara formal melainkan juga secara material bersifat sempurna; ide tentang kesatuan antara kehendak dan keputusan total untuk mengakui yang lain di satu pihak dengan kemampuan untuk mewujudkannya secara sempurna di lain pihak. Teologis kita berbicara tentang kesatuan antara kemahakuasaan dan kasih. Kita sampai pada ide tentang Allah. “Dalam gagasan tentang Allah seperti itu kita dapat menemukan apa yang dirindukan dari tindakan saling mengakui yang sempurna dan dengan demikian menemukan makna dari kebebasan manusia. Jadi dalam ide tentang Allah dipikirkan sebuah realitas yang harus diandaikan manusia, bila apa yang harus dan ingin dilakukan manusia yaitu mewujudkan diri yang bebas dalam menerima yang lain dapat dipikirkan sebagai sesuatu yang seharusnya mungkin⁴⁹.” Dan jika Allah yang adalah kasih itu memperkenalkan diri dalam seluruh sejarah pewahyuan yang memuncak dalam Yesus Kristus, maka sebuah cara berpikir dengan paradigma ‘kebebasan’ dapat menunjukkan alasan mengapa seseorang kemudian memutuskan untuk beriman. Dalam ide tentang Allah itu ditemukan apa yang dirindukan dan diharapkan (tetapi tak dapat secara sempurna diwujudkan) oleh kebebasan itu sendiri, yaitu mewujudkan diri dengan cara memberi pengakuan secara sempurna kepada sesama.

Kalau manusia dengan paradigma ‘kebebasan’ dimengerti demikian, maka pembicaraan tentang Allah dan rahmat-Nya sudah relevan bagi dan dibutuhkan manusia dari hakekatnya sebagai manusia, dan bukan baru setelah ia berdosa. Dengan latar belakang pemikiran seperti itu kita melontarkan kritik pada pandangan, bahwa tindakan rahmat Allah dimengerti hanya sebagai pembebasan dari dosa (dan bukan juga sebagai pemenuhan atas kerinduan hakiki manusia). Sebaliknya kita menegaskan, bahwa manusia dengan kebebasannya sudah membutuhkan rahmat sebagai manusia, dan bukan semata karena ia berdosa. Pembicaraan tentang rahmat menemukan dasarnya pada “konstitusi antinomis dari kebebasan manusia yang sekaligus terbatas dan tidak terbatas: tidak terbatas berkaitan dengan kerinduaannya akan pemenuhan dan makna, terbatas mengingat ketidakmampuan untuk mewujudkannya⁵⁰.”

Dengan kata lain, pemahaman kita tentang rahmat tidak boleh mengabaikan aspek pemenuhan atas kerinduan manusia. Seluruh hidup Yesus termasuk kematian dan kebangkitan-Nya tetap bermakna soteriologis, seandainya manusia tidak berdosa. Mengikuti Duns Scotus, peristiwa inkarnasi tidak boleh direduksi maknanya pada pengampunan

dosa saja. Allah juga akan tetap menjadi manusia, seandainya manusia tidak berdosa, karena 'hanya' dengan cara itulah Ia dapat membagikan kasih-Nya pada manusia secara manusiawi. "Jadi, mengapa Allah menjadi manusia? Karena kasih tak terbatas Allah bagi manusia ingin berada bersama manusia, tetapi itu hanya dapat terlaksana melalui cara yang manusiawi, bila Ia menjadi manusia⁵¹."

Tentu saja dengan memberi tekanan pada aspek 'pemenuhan' rahmat ini, aspek 'penebusan' manusia berdosa tidak hendak diabaikan. Keduanya perlu mendapat tempat yang sepadan. "Manusia merindukan dan mengharapkan pemenuhan karena ia adalah manusia; dan manusia merindukan dan mengharapkan penebusan, karena ia telah bersalah dan berdosa⁵²."

Daya Kerja Rahmat Allah: Tidak Absolut

Sebagaimana dianut oleh paradigma 'kebebasan', manusia memiliki di dalam dirinya kebebasan formal-transendental yang memungkinkan dia mengambil jarak terhadap segala sesuatu, termasuk juga terhadap Allah untuk kemudian menentukan sikap dengan bebas. Ditempatkan dalam diskusi tentang daya kerja rahmat Allah bagi manusia kenyataan ini membawa konsekuensi, bahwa tindakan beriman sebagai tanggapan atas rahmat adalah benar-benar tindakan asali dan tak tergantikan dari manusia. Ini berbeda dari pandangan yang demikian memberi tekanan pada akibat buruk dosa bagi struktur pribadi manusia sehingga bukan lagi manusia melainkan rahmat Allah sendirilah yang bekerja 'menggantikan' manusia dalam memberi jawaban iman.

Penekanan yang diberikan pada aspek kebebasan manusia dalam beriman tidak berarti disangkalnya keniscayaan perlunya rahmat. Tidak disangkal pula bahwa manusia telah dirusak oleh dosa. Dari dirinya sendiri dan tanpa bantuan rahmat Allah, manusia "tidak berdaya menggapai keselamatan⁵³." Dengan bantuan rahmat Allah kebebasan manusia perlu "diaktualkan dan dipulihkan kembali."⁵⁴ Yang hendak tetap dipertahankan adalah, bahwa kendati bantuan tak terbantahkan dari rahmat untuk setiap tindakan bebas manusia, Allah tidak menggantikan manusia sebagai yang memberi jawaban. Manusia sendirilah yang memberi jawaban, bukan Allah. "Bahwa Allahlah yang berinisiatif dalam karya keselamatan; bahwa rahmat-Nya yang tak pernah putuslah yang memungkinkan lahirnya iman; bahwa keseluruhan peristiwa iman dalam setiap momen (dari langkah awal hingga terakhir) disertai, dimungkinkan, dikuatkan, ditolong oleh rahmat. Tak seorang pun orang beriman menyangkal itu semua. Pertanyaannya adalah sebagai berikut: Apakah dalam peristiwa iman yang sedemikian dilingkupi oleh rahmat ini masih ada tempat bagi peran kebebasan manusia yang asali

yang memungkinkan, bahwa tindakan beriman tetaplah tindakan manusia, *actus humanus*⁵⁵.” Jawaban negatif atas pertanyaan tersebut akan berarti bahwa sebenarnya bukan manusia sendirilah subjek yang beriman. Perannya digantikan oleh (rahmat) Allah.

Kalau tetap dipertahankan, bahwa tindakan beriman adalah tindakan manusia yang asali dan tak tergantikan, maka daya kerja rahmat Allah harus dimengerti sedemikian, sehingga tetap memberi ruang bagi jawaban bebas manusia. Dengan demikian tidak disangkal ketergantungan manusia pada pewahyuan diri Allah dalam Yesus Kristus dan dalam Roh Kudus. Roh Kuduslah yang memampukan manusia untuk sampai pada pengertian dan pengakuan, bahwa dalam Yesus Kristus Allah sendiri telah mewahyukan diri. Roh Kuduslah yang memberi kemungkinan subjektif bagi manusia untuk mengimani peristiwa pewahyuan dalam Kristus. Roh Kudus memainkan peran tak tergantikan pada “akar keputusan beriman kita. Dialah yang memberi keberanian untuk mengambil keputusan iman⁵⁶.” Akan tetapi —sekali lagi— bukan Roh Kudus itu sendirilah yang melakukan tindakan beriman mengganti manusia. Tindakan beriman tetaplah tindakan “asali dan tak tergantikan dari kebebasan kita sendiri⁵⁷.” Peran Roh Kudus tidak boleh dibayangkan sedemikian rupa sehingga Ia “sebagai subjek ilahi mengambil posisi kita manusia, mengabaikan kebebasan kita ... dan mengganti peran kita dalam menyatakan persetujuan iman kita⁵⁸.”

Dapat dipersoalkan, apakah sebenarnya pewahyuan diri Allah dalam Roh Kudus masih diperlukan mengingat pewahyuan itu telah mencapai kepenuhannya dalam peristiwa Yesus Kristus? Peran Roh Kudus tetap diperlukan, tetapi tidak dalam arti, bahwa Dialah yang memberi jawaban iman. Peran Roh Kudus terletak dalam universalisasi peristiwa pewahyuan diri Allah. Berkat Roh Kuduslah kita dapat berbicara tentang kehadiran real pribadi dan kasih Allah bagi semua manusia, dan bukan hanya bagi mereka yang pernah bertemu secara historis dengan Yesus Kristus. Roh Kudus tidak menggantikan peran manusia. Ia tidak memaksa. Ia bekerja seperti kasih yang memberi tawaran, mendorong, menggerakkan manusia untuk sendiri mengambil keputusan beriman⁵⁹.

Sejarah yang Terbuka

Diberinya ruang bagi kebebasan manusia serta ditolakny sifat mutlak dari daya kerja rahmat memiliki konsekuensi pada pandangan tentang sejarah yang terbuka. Jalannya sejarah ditentukan tidak hanya oleh Allah melainkan juga oleh jawaban dari manusia. Apakah rencana keselamatan Allah bagi manusia dan seluruh ciptaan terwujud atau tidak, tergantung bukan hanya dari Allah melainkan juga dari manusia. Kalau sejarah tidak

dipahami sebagai sejarah yang terbuka, lalu kita akan jatuh pada pandangan tentang nasib yang ditentukan oleh Allah sendiri. Allah dibayangkan sebagai penguasa yang semena-mena menentukan nasib sejarah manusia.

Sejarah yang dimengerti sebagai sejarah yang terbuka karena memberi peran pada kebebasan manusia tidak kehilangan ciri optimis dan berpengharapan. Akan tetapi hal itu tidak terletak pada daya kerja rahmat yang total, mutlak dan memaksa. Ciri pengharapan pandangan tentang sejarah yang terbuka menemukan dasarnya dalam “kekuatan penuh inovasi dari Allah yang memiliki kemungkinan tak terbatas” serta dalam “kesetiaan yang terlibat dari kehendak Allah yang pasti bagi keselamatan universal⁶⁰.”

Tentu saja kita di sini langsung dihadapkan pada kenyataan melimpahnya penderitaan dan kejahatan. Kita dihadapkan pada problem teodise. Apakah memang bijaksana, bahwa Allah menganugerahkan kebebasan kepada manusia? Tidakkah harga yang harus dibayar untuk itu terlalu mahal? Karena dengan kebebasan itu manusia dapat dan de facto berpaling dari Allah serta saling menimbulkan penderitaan bagi sesama sehingga justru menghalangi terwujudnya rencana keselamatan Allah? Dengan memberikan kebebasan pada manusia, tidakkah Allah juga bertanggungjawab bagi melimpahnya penderitaan dan kejahatan yang menjauhkan manusia dari rencana keselamatan Allah⁶¹?

Teologi dengan paradigma ‘kebebasan’ tidak memiliki jawaban lain kecuali tetap berpegang pada nilai luhur kebebasan, mendorong manusia untuk dengan berani menghadapi kenyataan dan tidak lari darinya sambil mengenangkan Allah yang “tidak berdiam diri dan bersikap acuh tak acuh terhadap penderitaan manusia, melainkan menunjukkan solidaritas dan keterlibatannya dengan menyerahkan Putra-Nya sendiri.”⁶² Jawaban terhadap persoalan teodise ditemukan dalam sikap terbuka kita akan kemungkinan tak terbatas dari kasih Allah; kemungkinan dan harapan, bahwa Ia dengan kasih-Nya akan “dapat mendamaikan lagi mereka yang menderita ... serta menerangkan misteri penderitaan yang selama ini tak terpahami⁶³.” Kalau kemungkinan dan harapan itu kita lepaskan, berarti kita memilih bersikap seperti tokoh Iwan Karamasow dalam roman termasyur dari Fjodor M. Dostojewskij (Saudara-saudara Karamasow). Ia menolak masuk ke dalam surga karena yakin, bahwa tidak mungkin ada perdamaian antara mereka yang menjadi korban penindasan dengan pelaku penindasan di dunia. Perdamaian dan harmoni di surga kelak itu tidak mungkin dan merupakan tindakan sinis yang terlambat dari Allah.

ALLAH YANG MAHAKUASA ADALAH KASIH

Konsekuensi lain dari refleksi teologis dengan paradigma ‘kebebasan’ berkaitan dengan paham tentang Allah, khususnya sifat-Nya sebagai yang maha kuasa dan maha tahu. Menurut teologi dengan paradigma ‘kebebasan’, Allah sendiri telah memilih, bahwa diri-Nya dan jalannya sejarah turut ditentukan oleh pilihan bebas manusia. Kalau demikian sifat maha kuasa dan maha tahu Allah perlu didefinisi ulang dengan menempatkannya dalam kerangka pewahyuan diri Allah sebagai Kasih. Bukan kasih yang harus dimaknai berdasarkan sifat maha kuasa. Sebaliknya sifat maha kuasa harus dimaknai berdasarkan kasih. Dan itu tidak mengurangi kebesaran Allah, justru sebaliknya. Adakah yang lebih sempurna dari pada kasih yang sedemikian kaya, sehingga ia menghendaki eksistensi dari ‘yang lain’ dan membiarkan yang lain itu berelasi dengannya? Dan adakah yang lebih kuat dari pada kasih yang dapat menjadi demikian lemah, tanpa menjadi binasa demi yang dikasihinya?

Jalan Keluar dari Disput Tentang Rahmat: Rahmat dan Kebebasan Tidak Bersaing Satu Sama Lain

Ditinggalkannya paham daya kerja rahmat yang mutlak sambil mempertahankan peran tak tergantikan kebebasan manusia juga menawarkan jalan keluar dari disput tentang relasi antara rahmat dan kebebasan manusia antara thomisme di satu pihak dan molinisme di lain pihak. Dasar terjauh dari problematik yang melihat rahmat dan kebebasan sebagai yang bersaing satu sama lain terletak dalam hal ini, bahwa kedua premis yang tidak mungkin diperdamaikan hendak dipertahankan bersama-sama: Premis tentang daya kerja rahmat yang absolut (sejak Agustinus) di satu pihak dan premis (yang dipertahankan Konsili Trente) tentang kebebasan manusia berhadapan dengan tawaran rahmat Allah di lain pihak. Setelah Martin Luther menolak peran kebebasan manusia berhadapan dengan tawaran rahmat Allah dan berpandangan, bahwa dalam proses membenaran manusia menerima rahmat secara pasif belaka, Konsili Trente menegaskan, bahwa manusia memiliki kemungkinan untuk menyetujui tetapi juga menolak rahmat. Karena itu dalam perdebatan intern Gereja Katolik antara para dominikan (dengan tokoh Domingus Banez) dengan para yesuit (dengan tokoh Luis de Molina) pada peralihan dari abad ke-16 menuju abad ke-17, diupayakan bahwa kedua aspek dipertahankan sekaligus (meskipun mustahil): daya kerja rahmat yang mutlak serta kebebasan manusia terhadap rahmat.

Upaya untuk mempertahankan kedua premis itu tidak mungkin berhasil dicapai oleh kedua pihak yang berseteru satu sama lain. Penyebabnya sebenarnya sederhana. Kedua premis yang dimaksud adalah

premis-premis yang memang saling bertentangan dan mustahil dipersatukan. Kalau daya kerja rahmat dibayangkan sebagai sesuatu yang bersifat mutlak, tentu saja tidak ada ruang lagi bagi peran kebebasan manusia dalam peristiwa rahmat. Demikian pula sebaliknya. Dalam kenyataannya, kedua belah pihak yang berseteru (thomisme dan molinisme) akhirnya sama-sama memprioritaskan daya kerja rahmat yang mutlak dan mengorbankan peran kebebasan manusia. Luis de Molina sebenarnya sudah sangat maju dalam upaya memberi ruang bagi peran kebebasan manusia. Tetapi ia pun belum sungguh berhasil dan kembali (dalam konsepnya tentang *scientia media*) mengorbankan premis kebebasan manusia, karena tidak berhasil menjelaskan secara memadai, bagaimana Allah dapat sudah mengetahui lebih dahulu segala sesuatu tanpa jatuh dalam paham predestinasi.

Kalau premis daya kerja mutlak rahmat dipertahankan, maka kita tidak dapat menghindari dari paham predestinasi. Lalu kita akan masuk dalam kesulitan besar untuk menjelaskan, mengapa Allah yang memiliki rencana keselamatan universal memilih sebagian orang untuk selamat sementara menentukan yang lain akan celaka? Sebagaimana kita ketahui Agustinus mengembangkan ajaran tentang dosa warisan untuk memberi jawaban atas pertanyaan ini. Tetapi tentu saja jawaban itu tidak meyakinkan.

Jalan keluar yang ditawarkan refleksi teologi dengan paradigma 'kebebasan' kiranya jelas. Kita dapat keluar dari jalan buntu bukan dengan mengorbankan kebebasan manusia, melainkan dengan meninggalkan prinsip, bahwa rahmat Allah bekerja secara mutlak, memaksa. Dengan demikian kebebasan manusia tidak dilihat sebagai yang bersaing dengan rahmat Allah. Allah sendirilah yang telah memilih dan memutuskan, bahwa diri-Nya dan jalan sejarah ditentukan tidak sendirian melainkan juga oleh pilihan bebas manusia.

Aspek Historis Perantaraan Rahmat

Satu aspek lain ditekankan oleh refleksi teologis dengan paradigma 'kebebasan' tentang Rahmat. Rahmat tidak boleh dimengerti sebagai peristiwa batiniah melulu. Untuk sampai pada manusia diperlukan aspek historis dalam proses pemberian rahmat. "Hanya melalui manusialah kasih Allah dapat sungguh-sungguh sampai pada kita."⁶⁴ Dalam Yesus Kristus, Allah telah mewahyukan diri dan kasih-Nya secara manusiawi kepada manusia. Demikian pula kasih harus terus menerus disampaikan oleh manusia secara manusiawi kepada siapa pun juga. Itulah yang dimaksud dengan istilah "corak antropologis dari rahmat."⁶⁵ Hal ini memiliki dasarnya pada struktur manusia yang sekaligus berciri badani dan rohani, intersubjektif dan sosial. Demikian pula dasar lebih jauh kita temukan

dalam pengantaraan rahmat melalui wujud manusiawi Yesus Kristus dalam peristiwa inkarnasi. Sebagaimana halnya dalam manusia Yesus Krristus, kasih Allah sampai pada kita, demikian pula dalam tindakan kasih orang beriman kristiani, kasih Allah yang telah diterima diwartakan dan diwujudkan, menjadi kenyataan yang dapat dialami orang lain. Tindakan yang secara moral baik yang dilakukan orang beriman tidak lagi hanya merupakan “ungkapan dan perwujudan saling mengakui antar manusia, melainkan lebih dari itu merupakan kesaksian tentang tindakan kasih, di dalamnya Allah mulai menyempurnakan apa yang ingin diwujudkan manusia secara terbatas, yaitu kasih Allah yang pasti pada manusia⁶⁶.”

PENUTUP

Sebagaimana diuraikan di atas refleksi teologi tentang rahmat dengan paradigma ‘kebebasan’ mengandung pokok-pokok sebagai berikut. Rahmat tidak boleh dimengerti sebagai sebuah realitas ketiga yang terpisah dari Allah dan manusia. Rahmat tidak lain adalah Allah itu sendiri dalam tindakan dan relasi-Nya dengan manusia. Gratia increata tidak boleh dipisahkan dari gratia creata. Kepada manusia, rahmat itu diberikan secara gratis oleh Allah, tidak tergantung pada jasa dan perbuatan manusia. Rahmat diberikan bukan hanya karena dia berdosa, melainkan juga karena hakekatnya sebagai manusia yang merindukan pemenuhan dari Allah. Rahmat Allah tidak boleh dilihat sebagai sesuatu yang bersaing dengan kebebasan manusia. Karena itu daya kerja rahmat tidak boleh dilihat sebagai sesuatu yang bersifat mutlak, memaksa, mengabaikan dan menggantikan kebebasan manusia. Tentu saja, tanpa rahmat manusia tidak sanggup memberi tanggapan positif pada tawaran kasih Allah. Rahmat Allah melingkupi seluruh hidup manusia, tetapi selalu bersifat tawaran, ajakan, tidak mengabaikan melainkan selalu memberi ruang bagi kebebasan manusia. Dimengerti demikian, maka sejarah relasi Allah dan manusia harus dimengerti sebagai yang bersifat terbuka. Di satu pihak kita memang harus selalu berharap pada tawaran kasih Allah. Di lain pihak sukses tidaknya rencana keselamatan Allah ditentukan bukan hanya oleh Allah, melainkan oleh manusia. Kalau saja ada satu manusia menolak Allah, tujuan karya keselamatan tidak tercapai. Berdasarkan itu semua kita dapat mengatakan, bahwa demi tercapainya rencana keselamatan, Allah juga menaruh harapan-Nya pada kita. Ia berharap agar kita dengan bebas memberi jawaban positif atas tawaran rahmat-Nya.

Adrianus Sunarko

Dosen Teologi di Sekolah Tinggi Filsafat Driyarkara, Jakarta. Email: narkoofm@yahoo.de

CATATAN AKHIR

- ¹ A. Sunarko OFM, *Teologi Fundamental*, (Yogyakarta: Lamalera, 2013).
- ² Thomas Pröpper, "Freiheit als philosophisches Prinzip der Dogmatik. Systematische Reflexionen in Anschluss an Walter Kaspers Konzeption der Dogmatik," *Dogma und Glaube. Bausteine für eine theologische Erkenntnislehre*, Hrsg. E. Schockenhoff und P. Walter (Mainz: Matthias Grünewald, 1993), 183. Bdk. Thomas Pröpper, "Freiheit als philosophisches Prinzip theologischer Hermeneutik," *Evangelium und Freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik*, Hrsg. Thomas Pröpper (Freiburg/Basel/Wien: Wien, 2001) 15.
- ³ Thomas Pröpper, "Wenn alles gleich gültig ist ... Subjektwerdung und Gottesgedächtnis," *Evangelium und Freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik*, Hrsg. Thomas Pröpper (Freiburg im Breisgau: Herder Verlag, 2001), 27.
- ⁴ Thomas Pröpper, *Freiheit als philosophisches Prinzip der Dogmatik*, 184. Bdk. Thomas Pröpper, *Theologische Anthropologie I* (Freiburg im Breisgau: Herder Verlag, 2011) 499; Thomas Pröpper, *Freiheit als philosophisches Prinzip theologischer Hermeneutik*, 16.
- ⁵ Saya mengikuti uraian Christiane Schubert, *Mere passive? Inszenierung eines Gesprächs über Gnade und Freiheit zwischen Eberhard Jüngel und Thomas Pröpper* (Regensburg: Verlag Friedrich Pustet, 2014).
- ⁶ Bdk. Thomas Pröpper, *Theologische Anthropologie II* (Freiburg im Breisgau: Herder Verlag, 2011), 1217.
- ⁷ Thomas Pröpper, *Theologische Anthropologie II*, 675.
- ⁸ Thomas Pröpper, *Theologische Anthropologie II*, 676.
- ⁹ Thomas Pröpper, *Theologische Anthropologie II*, 1013.
- ¹⁰ Edward Schillebeeckx, *Personale Begegnung mit Gott. Eine Antwort an John A. T. Robinson*, (Mainz: Matthias-Grünewald 1964), 43.
- ¹¹ Edward Schillebeeckx, "Die Funktion des Glaubens im Menschlichen Selbstverständnis", *Sacramentum Salutis*, Hrsg. L. Ullrich (Leipzig: St. Benno Verlag, 1973), 56.
- ¹² Edward Schillebeeckx, *Die Funktion des Glaubens*, 57.
- ¹³ Edward Schillebeeckx, *Die Funktion des Glaubens*, 65.
- ¹⁴ Edward Schillebeeckx, *Personale Begegnung mit Gott*, 55-56.
- ¹⁵ Edward Schillebeeckx, *Die Funktion des Glaubens*, 59.
- ¹⁶ Edward Schillebeeckx, *Personale Begegnung mit Gott*, 28.
- ¹⁷ Edward Schillebeeckx, "Dialog mit God en christelijke Seculariteit" *God en mens (Theologische Peilingen II)*, Hrsg. Edward Schillebeeckx (Bilthoven: H. Nelissen 1965), 153.
- ¹⁸ Bdk. Edward Schillebeeckx, *Die Funktion des Glaubens*, 60.
- ¹⁹ Edward Schillebeeckx, *Die Funktion des Glaubens*, 61.
- ²⁰ Edward Schillebeeckx, "Die Heiligung des Namen Gottes durch die Menschenliebe Jesu des Christus" *Gott in Welt. Festgabe für Karl Rahner II*, Hrsg. J.B. Metz/W. Kern/A. Darlap/H. Vorgrimler, (Freiburg/Basel/Wien: Herder 1964), 47.
- ²¹ Edward Schillebeeckx, *Die Heiligung*, 47-48.
- ²² Edward Schillebeeckx, *Die Heiligung*, 48.
- ²³ Edward Schillebeeckx, *Die Heiligung*, 79-80.
- ²⁴ Edward Schillebeeckx, "De goede Levensleiding van God," *God en Mens*, Hrsg. Edward Schillebeeckx (Bilthoven: H. Nelissen 1965), 172.
- ²⁵ Edward Schillebeeckx, *Die Heiligung*, 45, 51.
- ²⁶ Edward Schillebeeckx, *Die Heiligung*, 48.
- ²⁷ Bdk. Magnus Striet, "Bestimmte Negation. Annäherungen an ein offenes Kapitel der Gotteslehre" *Unbedingtes Verstehen?! Fundamentaltheologie zwischen Erstphilosophie und Hermeneutik*, Hrsg. J. Valentin/S. Wendel (Regensburg: Pustet Verlag 2001), 130-144.
- ²⁸ Bdk. Magnus Striet, *Offenbares Geheimnis. Zur Kritik der negative Theologie* (Regensburg: Pustet Verlag, 2003), 75-105.
- ²⁹ J.B. Brantschen, "Die Macht und Ohnmacht der Liebe. Randglossen zum dogmatischen Satz: Gott ist unveränderlich", *Freiburger Zeitschrift fuer Philosophie und Theologie* 27 (1980), 232.
- ³⁰ Edward Schillebeeckx, *Die Heiligung*, 44-45.
- ³¹ Edward Schillebeeckx, *Die Heiligung*, 51.

- 32 Edward Schillebeeckx, *Personale Begegnung mit Gott*, 57.
- 33 Edward Schillebeeckx, *Die Heiligung*, 81.
- 34 Edward Schillebeeckx, *Die Heiligung*, 81.
- 35 Edward Schillebeeckx, *Die Heiligung*, 82.
- 36 Edward Schillebeeckx, *Die Auferstehung Jesu als Grund der Erlösung. Zwischenbericht über die Prolegomena zu einer Christologie (QD 78)* (Freiburg/Basel/Wien: Herder 1978), 138.
- 37 Edward Schillebeeckx, *Menschen. Die Geschichte von einem Lebenden*, (Freiburg/Basel/Wien: Herder Verlag 1992), 125.
- 38 Edward Schillebeeckx, *Menschen*, 126.
- 39 Thomas Pröpper, *Theologische Anthropologie II*, 661.
- 40 Thomas Pröpper, *Theologische Anthropologie II*, 1159.
- 41 Thomas Pröpper, *Theologische Anthropologie II*, 665.
- 42 Thomas Pröpper, *Theologische Anthropologie II*, 1289.
- 43 Thomas Pröpper, *Theologische Anthropologie II*, 1290.
- 44 Thomas Pröpper, *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie* (München: Kösel Verlag 1991), 186.
- 45 Hermann Krings, *System und Freiheit. Gesammelte Aufsätze*, (Freiburg-München: Alber 1980), 174.
- 46 Thomas Pröpper, *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte*, 187.
- 47 Thomas Pröpper, *Wenn alles gleich gültig ist*, 29. Bdk. Thomas Pröpper, *Theologische Anthropologie I*, 642-643.
- 48 Thomas Pröpper, *Wenn alles gleich gültig ist*, 30. Bdk. Thomas Pröpper, *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte*, 188. Thomas Pröpper, *Theologische Anthropologie I*, 643-644.
- 49 Thomas Pröpper, *Wenn alles gleich gültig ist*, 30. Bdk. Thomas Pröpper, *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte*, 190. Thomas Pröpper, *Theologische Anthropologie I*, 645-647.
- 50 Thomas Pröpper, *Theologische Anthropologie II*, 678.
- 51 Thomas Pröpper, *Theologische Anthropologie II*, 675.
- 52 Thomas Pröpper, *Theologische Anthropologie II*, 672.
- 53 Thomas Pröpper, *Theologische Anthropologie II*, 960.
- 54 Thomas Pröpper, *Theologische Anthropologie I*, 489.
- 55 Thomas Pröpper, *Theologische Anthropologie II*, 1039.
- 56 Thomas Pröpper, "Zur vielfältigen Rede von der Gegenwart Gottes und Jesu Christi. Versuch einer systematischen Erschließung" *Evangelium und Freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik*. Hrsg. Thomas Pröpper, (Freiburg: Herder Verlag 2001), 255.
- 57 Thomas Pröpper, *Theologische Anthropologie II*, 1338.
- 58 Thomas Pröpper, *Zur vielfältigen Rede*, 255.
- 59 Bdk. Bernhard Nitsche, "Geist und Freiheit. Zu Status und Funktion der Pneumatologie in der transzendentalen Freiheitslehre" *Dogma und Denkform. Strittiges in der Grundlegung von Offenbarungsbegriff und Gottesgedanke*, Hrsg. Klaus Müller und Magnus Striet, (Regensburg: Pustet Verlag 2005), 157.
- 60 Thomas Pröpper, *Theologische Anthropologie I*, 608; Bdk. M. Greiner, "Gotteswirksame Gnade und menschliche Freiheit. Wiederaufnahme eines verdrängten Schlüsselproblem" *Theologische Anthropologie II*. Hrsg. Thomas Pröpper (Freiburg: Herder Verlag, 2011), 1436.
- 61 Bdk. Thomas Pröpper, *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte*, 178.
- 62 Thomas Pröpper, *Theologische Anthropologie II*, 1312.
- 63 Thomas Pröpper, *Theologische Anthropologie II*, 1313.
- 64 Thomas Pröpper, *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte*, 210.
- 65 Thomas Pröpper, *Theologische Anthropologie II*, 666.
- 66 Thomas Pröpper, *Theologische Anthropologie*, 718.

DAFTAR RUJUKAN

Brantschen, J.B. *Die Macht und Ohnmacht der Liebe. Randglossen zum dogmatischen Satz: Gott ist unveränderlich*, Freiburger Zeitschrift fuer Philosophie und Theologie 27, 1980.

- Greiner, M. "Gotteswirksame Gnade und menschliche Freiheit. Wiederaufnahme eines verdrängten Schlüsselproblem" in *Theologische Anthropologie II*. Hrsg. Thomas Pröpper. Freiburg: Herder Verlag, 2011.
- Krings, Hermann. *System und Freiheit. Gesammelte Aufsätze*, Freiburg-München: Alber, 1980.
- Nitsche, Bernhard. "Geist und Freiheit. Zu Status und Funktion der Pneumatologie in der transzendentalen Freiheitslehre" in *Dogma und Denkform. Strittiges in der Grundlegung von Offenbarungsbegriff und Gottesgedanke*. (Hrsg. Klaus Müller und Magnus Striet). Regensburg: Pustet Verlag, 2005.
- Pröpper, Thomas. *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie*, München: Kösel Verlag, 1991.
- _____. "Freiheit als philosophisches Prinzip der Dogmatik. Systematische Reflexionen in Anschluss an Walter Kaspers Konzeption der Dogmatik," in *Dogma und Glaube. Bausteine für eine theologische Erkenntnislehre*, (Hrsg. E. Schockenhoff und P. Walter), Mainz: Matthias Grünewald, 1993.
- _____. "Freiheit als philosophisches Prinzip theologischer Hermeneutik," in *Evangelium und Freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik*, (Hrsg. Thomas Pröpper), Freiburg / Basel / Wien: Wien, 2001.
- _____. "Wenn alles gleich gültig ist ... Subjektwerdung und Gottesgedächtnis," in *Evangelium und Freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik*, (Hrsg. Thomas Pröpper), Freiburg im Breisgau: Herder Verlag, 2001.
- _____. "Zur vielfältigen Rede von der Gegenwart Gottes und Jesu Christi. Versuch einer systematischen Erschließung" in *Evangelium und Freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik*. (Hrsg. Thomas Pröpper), Freiburg: Herder Verlag, 2001.
- _____. *Theologische Anthropologie I*. Freiburg im Breisgau: Herder Verlag, 2011.
- _____. *Theologische Anthropologie II*. Freiburg im Breisgau: Herder Verlag, 2011.
- Schillebeeckx, Edward. "Die Heiligung des Namen Gottes durch die Menschenliebe Jesu des Christus" in *Gott in Welt. Festgabe für Karl Rahner II*, (Hrsg. J.B. Metz / W. Kern / A. Darlap / H. Vorgrimler), Freiburg / Basel / Wien: Herder 1964.
- _____. *Personale Begegnung mit Gott. Eine Antwort an John A. T. Robinson*, Mainz: Matthias-Grünewald 1964.
- _____. "De goede Levensleiding van God" in *God en Mens*, (Hrsg. Edward Schillebeeckx), Bilthoven: H. Nelissen 1965.
- _____. "Dialoog met God en christelijke Seculariteit" in *God en mens (Theologische Peilingen II)*, (Hrsg. Edward Schillebeeckx). Bilthoven: H. Nelissen, 1965.
- _____. "Die Funktion des Glaubens im Menschlichen Selbstverständnis", in *Sacramentum Salutis*, (Hrsg. L. Ullrich). Leipzig: St. Benno Verlag, 1973.
- _____. *Die Auferstehung Jesu als Grund der Erlösung. Zwischenbericht über die Prolegomena zu einer Christologie (QD 78)*. Freiburg / Basel / Wien: Herder, 1978.

_____. *Menschen. Die Geschichte von einem Lebenden*, Freiburg/Basel/Wien: Herder Verlag 1992.

Schubert, Christiane. *Mere passive? Inszenierung eines Gesprächs über Gnade und Freiheit zwischen Eberhard Jüngel und Thomas Pröpper*. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet, 2014.

Striet, Magnus. "Bestimmte Negation. Annäherungen an ein offenes Kapitel der Gotteslehre" in *Unbedingtes Verstehen?! Fundamentaltheologie zwischen Erstphilosophie und Hermeneutik*, (Hrsg. J. Valentin/S. Wendel). Regensburg : Pustet Verlag, 2001.

_____. *Offenbares Geheimnis. Zur Kritik der negative Theologie*. Regensburg: Pustet Verlag, 2003.

Sunarko OFM, A. *Teologi Fundamental*. Yogyakarta: Lamalera, 2013.

