



Teologi Inkarnasi dan Gereja Yang Inkarnatoris menurut Hans Urs von Balthasar

Anton Dewa^{a,1}

^a Fakultas Teologi Universitas Wina, Austria
¹adewaocd@gmail.co.id.

ABSTRACT

The uniqueness of Balthasar's theology of incarnation lies in the fact that he bases his arguments of kenosis primarily on the Bible and the theology of patristics. On this basis, he confronts the systematic theological exposition of incarnation with the question of God in modern times. Balthasar represents the centre of his theological principle in the "drama of God". This drama became visible to all men when Christ, Son of God, died for the salvation of the world. That is an act of solidarity and became for Balthasar the central concept of soteriology. Based on the incarnation of Christ, Balthasar calls the church to a living practice of kenosis in her missions.

ABSTRAK

Kekhasan teologi inkarnasi dari Hans Urs von Balthasar terletak pada refleksinya yang mendalam tentang kenosis yang bersumber pada Alkitab dan teologi patristik. Atas dasar itu, ia mengembangkan sebuah kajian sistematis tentang inkarnasi dengan merujuk pada perdebatan-perdebatan teologis seputar Inkarnasi di abad modern. "Drama Allah" atau "Theodramatik" adalah prinsip terdalam dari teologi Balthasar. Drama ini menjadi nyata bagi alam semesta melalui inkarnasi dan salib, di mana Kristus, Putera Allah mengorbankan diri-Nya demi keselamatan dunia. Itu adalah tanda solidaritas Allah yang terbesar, sekaligus menjadi tema sentral soteriologi. Bertolak dari Inkarnasi Kristus, Balthasar mengajak Gereja universal untuk terlibat dalam "praksis kenosis" yang hidup dalam misi dan perutusannya.

ARTICLE INFO

Article History

Submitted: 3 January 2021

Revised: 14 February 2021

Accepted: 15 February 2021

Keywords: The immanence of the trinity, the economy of salvation, the incarnation, the cross, solidarity, fraternity, mission.

Sejarah Artikel

Diserahkan: 3 Januari 2021

Direvisi: 14 Februari 2021

Diterima: 15 Februari 2021

Kata-kata Kunci:

imanensi trinitas, ekonomi keselamatan, inkarnasi, salib, solidaritas, persaudaraan, perutusan.

Pengantar

Sekitar tahun 1508 sampai 1512, seorang pelukis terkenal Italia, Michael Angelo, berhasil menciptakan sebuah karya sensasional *Penciptaan Adam* yang dilukisnya pada kubah kapela Sixtina di Vatikan. Dalam lukisan itu terlihat Adam sedang mengulurkan tangan kirinya untuk menjangkau

Allah. Di sisi lain tampak pula Allah yang sedang mengulurkan tangan kanannya untuk menjangkau Adam. Meski ada upaya dari kedua pihak untuk menjangkau yang lainnya, tampak jelas sekali *jarak* antara kedua tangan itu. Lukisan ini begitu populer dan melahirkan banyak interpretasi baik religius, filosofis maupun seni. Dari perspektif religius lukisan ini memiliki makna teologis mendalam. Walaupun usaha dan perjuangan yang besar, selalu ada jarak antara manusia yang berdosa dengan Allah yang suci. Lukisan ini mengisyaratkan pentingnya seorang pengantara yang berdiri pada dua sisi, agar tidak ada lagi jarak antara Allah dan manusia.

Dalam konteks pemikiran ini, teologi inkarnasi menjadi absolut dan esensial. Yesus Kristus yang sungguh Allah dan sungguh manusia berdiri pada dua sisi. Ia mempertemukan manusia dengan Allah. Dalam sejarah kekristenan, teologi inkarnasi menjadi pusat dan dasar kristologi. Dalam perkembangannya teologi inkarnasi tidak dapat dipisahkan dari teologi salib dan kebangkitan. Teologi inkarnasi dan salib menjadi prinsip penentu kekristenan, sekaligus sebagai prinsip pembeda kekristenan dengan agama-agama lainnya.¹ Teologi inkarnasi mencapai kepenuhannya pada teologi salib dan berfungsi sebagai dasar interpretasi trinitaris, soteriologis dan eklesiologis. Oleh karena itu, fokus pembahasan dalam tulisan ini adalah tentang inkarnasi. Tulisan ini tidak hanya menjawab pertanyaan biblis dogmatis mengapa Allah menjadi manusia, tetapi juga menyangkut prinsip perutusan Gereja: Bagaimana Gereja Katolik universal, dalam perutusannya sebagai garam dan terang dunia (bdk. Mat 5:13-16) sungguh menjadi Gereja yang inkarnatoris? Artikel ini akan menelaah secara khusus pemikiran Hans Urs von Balthasar, seorang teolog Swiss yang cukup berpengaruh di abad 20.²

Hans Urs von Balthasar dilahirkan pada 12 Agustus 1905 di Lucerne, Swiss dari keluarga bangsawan Gabrielle dan Oskar Ludwig von Balthasar.

¹ Bdk. Hans Urs von Balthasar, *Theodramatik II*, 2 Auflage (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1998), 466.

² Bdk. M. Schulz, *Hans Urs von Balthasar begegnen* (Augsburg: Sankt Ulrich Verlag, 2002), 22.

Setelah menyelesaikan sekolah menengahnya di persekolahan Benediktin dan Yesuit di Feldkirch, dia melanjutkan studi sastra Jerman dan Filsafat di Zurich, Berlin dan Wina. Pada tahun 1928 ia memperoleh gelar doktor dalam sastra Jerman. Ia kemudian menjadi seorang Yesuit pada tahun 1929 dan ditahbiskan menjadi imam pada tahun 1937. Sebagai Imam pendamping mahasiswa di Basel, dia bertemu dengan seorang dokter dan mistikus Adrienne von Speyr. Mereka mendirikan lembaga sekuler *Johannesgemeinschaft*. Setelah beberapa "persoalan internal" Balthasar meninggalkan ordo Yesuit pada tahun 1950. Dia memulai kehidupannya yang baru dengan mendirikan "Percetakan Yohannes", di mana ia dapat menerbitkan karyanya sendiri. Bersama Kardinal Joseph Ratzinger, ia mendirikan majalah Katolik internasional *Communio* pada tahun 1972. Ketajaman, keluasan, dan kedalaman pemikiran teologisnya yang luar biasa mendorong Paus Yohanes Paulus II mengangkatnya menjadi kardinal. Sayangnya, dua hari sebelum pelantikannya sebagai Kardinal, ia meninggal dunia pada tanggal 26 Juni 1988.

Teologi Inkarnasi Menurut Hans Urs von Balthasar

Kata *inkarnasi* sebagaimana yang digunakan dalam tradisi kristiani berasal dari bahasa latin *incarnatio (dalam daging)*. Kata ini berasal dari terjemahan Yunani *sarkosis*. Secara harafiah *sarkosis* berarti *menjadi daging*.³ Istilah *sarkosis* dikaitkan secara erat dengan prolog Injil Yohanes yang berbicara mengenai *sabda yang menjadi daging* (Yoh 1:1-18). Kata *daging* (Yunani: *sarx*) dalam terminologi biblis merujuk pada manusia dengan segala dimensi antropologisnya. Dalam terminologi teologis, inkarnasi merupakan suatu fakta historis yang menjelaskan bahwa Allah yang tak kelihatan, yang memerdengarkan sabda-Nya pada manusia, kini secara definitif menampakkan diri sebagai manusia. Yesus Kristus adalah Sabda Allah yang

³ Bdk. Peter Hünermann, "Inkarnation", dalam *Lexikon für Theologie und Kirche*, 5. Auflage (Freiburg: Herder, 2017), 499.

telah menjadi manusia (Yoh 1:1-18). Pada abad ketiga, kata *inkarnasi* resmi digunakan dalam ritus liturgi Gereja Timur, yang dalam definisi teologisnya dijelaskan dengan bantuan konsep *hypostasis*.⁴

Dalam interpretasi teologis, kata *inkarnasi* memiliki padanan dengan kata *kenosis*. *Kenosis* (Yunani - *ekenosen*) berarti mengosongkan diri. Kata ini berasal dari Madah Kristologi dalam Fil 2:5-11. Kristus Yesus adalah Dia “yang walaupun dalam rupa Allah, tidak menganggap kesetaraan dengan Allah itu sebagai milik yang harus dipertahankan, melainkan telah mengosongkan dirinya sendiri dan mengambil rupa seorang hamba, dan menjadi sama dengan manusia” (Fil 2:6-8). Kata *kenosis* atau pengosongan diri merujuk pada kesediaan Kristus, yang walaupun setara dengan Allah, rela menjadi manusia dan mengambil rupa sebagai seorang hamba. Konsep inkarnasi dalam prolog Yohanes dan konsep kenosis dalam madah kristologis Filipi membicarakan suatu realitas yang sama, yakni Allah secara definitif telah mewahyukan dirinya kepada dunia dalam Yesus Kristus. St. Leo Agung mendefinisikan inkarnasi sebagai peristiwa di mana Allah mengenakan kondisi kemanusiaan yang berdosa, *conditio naturae peccataricis*.⁵ Herbert Vorgrimler menambahkan bahwa ketaatan Kristus kepada Bapa mendorong-Nya untuk menanggalkan kemuliaan-Nya sebagai Allah dan menjadi manusia.⁶ Dalam konteks inilah tampak padanan teologis antara inkarnasi dan kenosis. Meski beberapa teolog membuat perbedaan antara inkarnasi dan kenosis untuk memberikan penekanan yang khas pada aspek teologis tertentu, namun secara umum kedua pengertian ini merujuk pada peristiwa Allah yang menjadi manusia dalam diri Kristus.⁷

Teologi inkarnasi berhadapan dengan dua pertanyaan fundamental, yakni siapakah Allah pada dirinya (pertanyaan tentang imanensi trinitaris) dan

⁴ Bdk. Hünermann, 499.

⁵ Leo, Sermo 3, 2 PL 54, 145; lih. H. Balthasar, *Theologie der Drei Tage* (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1990), 30.

⁶ H. Vorgrimler, “Neues Theologisches Wörterbuch” (Freiburg: Herder, 2000), 342.

⁷ J. Gewieß, “Zum altkirchlichen Verständnis der Kenosisstelle (Phil 2,5–11)”, dalam *ThQ* 128, 1948, 463.

siapakah Yesus, pribadi dan perutusan-Nya (pertanyaan tentang ekonomi trinitaris).⁸ Karena inkarnasi berkaitan erat dengan hakikat Allah, maka konsep Allah setelah inkarnasi mengalami pembaharuan yang radikal. Dalam bukunya *Theologie der Drei Tage (Teologi Tiga hari)*, Balthasar memberi penekanan pada pembaharuan konsep dan gambaran Allah setelah peristiwa inkarnasi.⁹ Menurut Balthasar, Allah Israel, Allah Perjanjian Lama, Allah yang tersembunyi, yang identik dengan kekuasaan, kemuliaan dan keagungan, yang tidak segan menghukum umat-Nya untuk mempertahankan perjanjian-Nya telah menjadi Allah yang tidak mempertahankan kekuasaan, kemuliaan dan keagungan dalam sejarah umat manusia, dan menjadi Allah yang berbelas kasih, pengampun dan maha cinta.¹⁰ Yesus Kristus menjadi figur sentral. Melalui hidup dan perutusan-Nya, Ia mengubah *mindset* dan konsep berpikir manusia tentang Allah. Dalam inkarnasi terjadi pembalikan teologis, sebagaimana ungkapan Gregorius dari Nyssa, “Yang Mahatinggi menampakkan diri dalam kerendahan, Yang Mahakuasa dalam ketidakberdayaan salib; meskipun demikian, Yang Maha Tinggi tidaklah direndahkan.¹¹ Karl H. Menke dalam konteks pemikiran Balthasar menegaskan: Allah yang mahakuasa pada hakikatnya adalah Yesus Kristus, Sang Bayi lemah yang lahir di Bethlehem, dan yang tersalib di Golgota.¹²

Dasar Ontologis - Teologis Dari Inkarnasi

Dalam kajiannya mengenai kenosis, Balthasar menghubungkan realitas inkarnasi dengan peristiwa sebelum inkarnasi yang berpusat pada Allah sendiri. Balthasar melihat ada gerak dinamis dalam diri Allah yang memungkinkan terjadinya inkarnasi. Gerak itu adalah *Selbstlösigkeit* atau

⁸ Balthasar, *Theodramatik II*, 136.

⁹ Balthasar, *Theologie der Drei Tage*, 136.

¹⁰ Balthasar, 29.

¹¹ Bdk. Balthasar, 38.

¹² Bdk. K. H Menke, “Balthasars Theologie der Drei Tage”, dalam Das Paschamysterium, *Communio*, no. 39 (Februari 2010): 6.

pelepasan diri Allah. Karena itu Balthasar berbicara mengenai *Ur-kenose* atau *pengosongan diri asali* dari Allah.¹³ Balthasar melihat bahwa dalam diri Allah ada kemampuan untuk membagikan keallahan-Nya kepada yang lain. Pemikiran ini menjadi sangat krusial karena menjadi dasar pijak munculnya gagasan teologi trinitas dalam kekristenan. Dalam kodrat-Nya yang paling dalam, Allah adalah Dia yang tidak memonopoli keallahan bagi diri-Nya sendiri, melainkan Ia membagikan keallahan-Nya pada yang lain. Sikap inilah yang memungkinkan Allah (Bapa) memberikan keallahan-Nya secara tanpa batas kepada Putera (Kristus), tanpa harus kehilangan keallahan-Nya sendiri.¹⁴ Inilah yang disebut sebagai *Ur-kenose* atau *pengosongan diri asali* dari Allah. Dalam tindakan memberikan keallahan-Nya ini, muncul gagasan mengenai *Bapa* dan *Putera* pada Allah sendiri. Menurut Balthasar, pelepasan diri dan pemberian keallahan tanpa batas kepada Kristus dapat dipandang sebagai hakikat Allah terdalam dan sekaligus menjadi prinsip keallahan-Nya.¹⁵

Dalam konteks pemikiran Balthasar, Karl Wallner melihat bahwa Allah yang tidak memonopoli keallahan-Nya menjadi nyata ketika Ia menciptakan “ruang terbuka” dalam kesatuan hipostasis bagi keallahan Kristus.¹⁶ Oleh karena itu, Bapa dan Putera adalah satu dalam ketidakterbatasan hipostasis. Namun, dalam diri Allah ada pemberian yang kekal, yakni ada bagi yang lain antara Bapa dan Putera. Dengan demikian, ada kesatuan timbal balik dan sekaligus jarak dalam Allah sendiri. Namun, keduanya tidak bertentangan satu sama lain.¹⁷ Karena Kristus menerima kepenuhan Keallahan-Nya dari Bapa, maka keberadaan dan relasi-Nya dengan Bapa berkembang dalam suatu

¹³ Balthasar, *Theologie der Drei Tage*, 29.

¹⁴ Balthasar, *theodramatik iii* (einsiedeln: johannes verlag, 1980), 301.

¹⁵ C. N`dala, “Kenosis bei Hans Urs von Balthasar als Instrument für den interreligiösen Dialog” (University of Wina, 2009), 94.

¹⁶ K. Wallner, *Gott als Eschaton, Trinitarische Dramatik als Voraussetzung göttlicher Universalität bei Hans Urs von Balthasar* (Wien: Heiligenkreuzer Verlag, 1992), 147.

¹⁷ Bdk. T. Krenski, *Passio Caritatis – Trinitarische Passiologie im Werk Hans Urs von Balthasars* (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1990), 137.

interaksi yang dinamis. Meski memiliki kesamaan hakikat, Kristus tetaplah seorang pribadi yang berbeda dari Bapa.

Antara Bapa dan Putra terdapat relasi *Aku-Engkau* yang hidup.¹⁸ Relasi inilah yang memungkinkan Kristus untuk berdoa kepada Bapa di Getsemani: “Ya Bapa-Ku, jikalau sekiranya mungkin, biarlah cawan ini lalu dari pada-Ku, tetapi janganlah seperti yang Kukehendaki, melainkan seperti yang Engkau kehendaki” (Mat 26:39).

Balthasar melihat bahwa peristiwa *kenosis* asali dalam diri Allah, di mana Bapa memberikan keallahan-Nya secara utuh pada Putera, dapat terwujud berkat dimensi relasionalitas dalam Keallah. ¹⁹ Relasionalitas yang dimiliki Allah menunjukkan bahwa Allah pada hakikatnya bukan Allah yang terisolasi, melainkan Allah yang terbuka pada suatu relasi melalui pemberian diri. Pemberian diri Allah yang terbesar adalah pemberian keallahan-Nya kepada Kristus. Pemberian ini melahirkan suatu relasi sejajar di antara dua pribadi. Berdasarkan pemikiran ini, maka bagi Balthasar salah satu kodrat Allah yang terdalam adalah relasi-Nya yang hidup. Relasi itu tidak bisa dibatasi oleh ruang dan waktu. Memang ada bahaya bahwa prinsip *relasionalitas* ini menyebabkan Allah bukan lagi satu (*prinsip modalismus*) melainkan tiga (*paham triteismus*)²⁰. Namun, Balthasar tetap berkeyakinan bahwa relasionalitas inilah yang memungkinkan Allah hadir sebagai Bapa dan juga sebagai Putra. Argumen Balthasar ini bertitik tolak dari pemikiran St. Thomas Aquinas mengenai relasionalitas pada Allah sebagai struktur pembentuk *personalitas*. Aquinas berbicara mengenai *Person*, karena ada pemberian dan penerimaan timbal balik dalam suatu dinamika relasionalitas.²¹

¹⁸ Krensi, 137.

¹⁹ Bdk. Balthasar, *herrlichkeit iii*, 2.auflage (einsiedeln: johannes verlag, 1969), 198.

²⁰ L. Scheffczyk / A. Ziegenaus, dalam *Katholische Dogmatik*, VIII (Aachen, 1996), 345–410.

²¹ M. Schulz, “Die Logik der Liebe und die List der Vernunft. Hans Urs von Balthasar und Georg Wilhelm Friedrich Hegel”, dalam Kasper, Walter, Kardinal (Hrsg.), *Logik der*

Pada Allah relasionalitas itu terbentuk kesatuan kodrat Keallahan. Balthasar merujuk pada pengakuan iman konsili Nikea: "Allah dari Allah, terang dari terang". Formulasi ini mengisyaratkan adanya relasionalitas pada Allah sendiri, sehingga memungkinkan adanya Allah dari Allah, terang dari terang.²² Dalam konteks ini, Balthasar melihat bahwa struktur pembentuk *relasionalitas* pada Allah tidak lain adalah cinta. Cinta inilah yang memungkinkan adanya relasi interpesonal. Karena adanya hubungan yang erat dan tak terpisahkan antara *ousia* (kesatuan kodrat), dan cinta pada Allah sendiri, maka Balthasar menegaskan bahwa kesatuan (*ousia*), relasionalitas dan cinta adalah satu dan identik.²³

Bagi Balthasar, dasar terdalam dari kenosis asali adalah pengosongan diri Bapa. Allah Bapa memberikan segalanya pada Kristus, sehingga Kristus memiliki segalanya seperti Bapa. Bertolak dari Yoh 17:10 ("Dan segala milik-Ku adalah milik-Mu dan milik-Ku adalah milik-Mu"), Balthasar menulis: *Er teilt sie nicht mit dem Sohn, sondern teilt dem Sohn alle, was Seine mit* (Ia tidak membagikannya *dengan* sang Putera, tetapi *membagikan* kepada Sang Putera segala kepunyaan-Nya).²⁴ Pemberian yang dimaksud bukanlah sekedar transfer keallahan, tetapi harus dipahami dalam konteks relasi hipostatis. Kristus memperoleh segala kepuaan dari Allah. Maka Bapa adalah *Ur-Quelle* (sumber asali) bagi yang lain. Balthasar melihat bahwa dasar dari pemberian diri Allah adalah cinta. Cinta yang dimaksud bukan pertama-tama menyangkut perasaan manusiawi seperti *eros* atau *agape* dalam tradisi Yunani. Cinta menunjuk pada suatu kesatuan kodrat, di mana Bapa memberikan keallahan sepenuhnya pada Kristus. Cinta inilah yang menjadi

Liebe und Herrlichkeit Gottes. Hans Urs von Balthasar im Gespräch (=FG Karl Kardinal Lehmann zum 70. Geburtstag) (Ostfildern, 2006), 130.

²² Balthasar, *Herrlichkeit III*, 2 (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1969), 96.

²³ H. Dieser, *Der gottähnliche Mensch und die Gottlosigkeit der Sünde - Zur Theologie des Descensus Christi bei Hans Urs von Balthasar* (Trier: Paulinus-Verlag, 1998), 48.

²⁴ Balthasar, *theodramatik iii*, 300.

gerak dinamis trinitaris yang mencapai bentuknya yang paling sempurna pada pemberian kodrat keallahan.²⁵

Menurut Balthasar, aspek lain dari kenosis asali adalah kemahakuasaan Allah. Kekuasaan Bapa yang terbesar terletak pada kemampuan-Nya untuk memberikan segalanya (*alles geben können*). Kemampuan Bapa untuk memberikan segalanya (bukan hanya *haben – kepemilikan*), tetapi juga *sein – keberadaan-Nya*) memungkinkan Putera dan Roh Kudus memiliki segalanya seperti Bapa.²⁶ Allah menciptakan ruang terbuka bagi keallahan Putra dan Roh Kudus. Di sitalah terletak kemahakuasaan Allah yang terbesar. Meski demikian, kemahakuasaan yang dimiliki Kristus dalam imanensi trinitas menjadi sebuah paradoks dengan ketidakberdayaan Kristus di salib. Tetapi Balthasar melihat bahwa kemahakuasaan Allah yang terbesar tidak terletak dalam mempertahankan apa yang dimiliki-Nya, melainkan dalam pemberian diri. Di sana terletak kodrat dari cinta. Ketidakberdayaan Kristus di salib adalah bukti pemberian diri-Nya yang terbesar. Hal ini sekaligus menjadi tanda pengosongan diri Allah. Bukti dari kemahakuasaan Allah adalah bahwa Ia bisa menjadi lemah. Allah bukanlah Allah yang sungguh berkuasa, jika Ia sendiri tidak bisa menjadi tidak berdaya. Karena ketidakberdayaan Kristus di salib bersumber dari pengosongan diri-Nya, maka polaritas yang ada pada Kristus, seperti mulia-hina, kuasa-tidak berdaya, ditinggikan-direndahkan, bukanlah suatu pertentangan, tetapi melainkan sebuah kesatuan.²⁷ Dalam prinsip hipostasis, kehadiran sang Putra tidak berarti apa-apa tanpa adanya Bapa. Karena itu, pemberian diri dan ketaatan sang Putra kepada Bapa menjadi bagian yang integral dari keberadaan-Nya.²⁸ Karenanya ada polaritas antara *pemberian* dan

²⁵ Balthasar, 301.

²⁶ Balthasar, 303. Balthasar membedakan antara proses pemberian kodrat keallahan-Nya pada Putra dan Roh Kudus. Pada Putra disebut *Gezeugt-werden* (diperanakan) dan pada Roh Kudus *Gehaucht werden* (dihembuskan).

²⁷ J. Ratzinger, *Der Gott Jesu Christi* (München: Kösel Verlag, 1976), 242.

²⁸ Bdk. Balthasar, *Pneuma und Institution* (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1974), 222.

pemberi. Kristus adalah pemberian dari sang pemberi (Bapa), dan dengan demikian ketaatan-Nya kepada Bapa adalah tindakan “memberi kembali” dalam kesatuan hipostasis ilahi-Nya. Fungsi hipostasis sang Putra dalam imanensi trinitas adalah suatu tindakan pengosongan diri, sebagaimana pengosongan diri Bapa.²⁹

Bapa memberikan diri-Nya kepada Putra-Nya, dan Putra-Nya memberikan diri-Nya kepada Bapa. Hal ini menunjukkan sebuah kesatuan yang tak terpisahkan antara keduanya. Dalam semangat memberi dan menerima ini lahir Roh Allah yang menjembatani keduanya. Balthasar melihat kehadiran Roh Kudus dalam hubungannya dengan Bapa dan Putera, karena keduanya merupakan sumber bersama kehadiran Roh Kudus. Yves Congar menyebut Bapa sebagai *principaliter*, sumber keallahan Putera, dan dari keduanya lahir Roh Kudus.³⁰ Kesatuan hipostasis selalu berada dalam konteks *ada* dan *berelasi*. Konsekuensinya, ada kekhasan personalitas dalam Allah. Setiap pribadi memiliki kodrat keallahan dan berelasi dalam kesatuan yang tak terpisahkan. Karena ada gerak memberi dan menerima yang abadi dalam Allah, maka ada persekutuan di antara keduanya. Rikard dari St. Viktor berbicara mengenai persekutuan cinta, di mana Bapa dan Putera membutuhkan pribadi ketiga, agar mereka dapat saling mengkomunikasikan kebahagiaan. Pribadi ketiga itu adalah Roh kudus, yang adalah cinta.³¹ Rikard dari St. Viktor merumuskan kembali ajaran trinitas Agustinus. Trinitas bukan lagi *Tiga* yang adalah *Satu* (*tres, qui unus sunt*), tetapi *satu cinta dengan tiga pencinta*.³² Balthasar kemudian memakai pemikiran Rikard dari St. Viktor dan menegaskan bahwa Roh Kudus adalah “*kita*” dari Bapa dan Putera.³³ Dengan

²⁹ Bdk. Balthasar, *Theologik III*, 2 Auglage(Einsiedeln: Johannes Verlag, 2015), 207.

³⁰ Bdk. Y. Congar, *Der Heilige Geist* (Herder: Freiburg, 1982), 95. Istilah *principaliter* (dasar pertama), yang digunakan oleh Ives Congar dan Balthasar, pada dasarnya berasal dari doktrin Trinitas Agustinus, yang juga digunakan dalam Konsili Toledo. "Patrem, qui est totius fons et origo divinitas". Congar menekankan *principaliter* untuk menunjukkan bahwa Roh Kudus juga berasal dari Putra (Yoh 20:22).

³¹ Bdk. Congar, *Der Heilige Geist*, 95.

³² Congar, 95.

³³ Balthasar, *Theodramatik III*, 300.

sikap pelepasan diri, Bapa tidak memonopoli keallahan bagi diri-Nya sendiri, tetapi memberikannya kepada Kristus dalam imanensi trinitas dan membentuk satu kesatuan dengan Roh Kudus, dalam persekutuan cinta yang timbal balik. Gagasan ini menjadi dasar bagi inkarnasi dan pelepasan diri Kristus dalam ekonomi trinitaris. Namun pemikiran Balthasar mengenai *kenosis asali* dan teologi inkarnasi mendapat banyak kritikan. Persoalan yang dihadapi dalam teologi inkarnasi adalah mengenai Allah yang tidak berubah. Dalam filsafat Yunani *Allah* adalah *ada* yang tidak berubah-ubah. Allah yang berubah-ubah tentu bukanlah Allah yang benar. Bukankah inkarnasi memperlihatkan adanya perubahan yang mendasar pada Allah sendiri? Yang menjadi tantangan para teolog adalah bagaimana menjelaskan inkarnasi Kristus, tanpa harus menyangkal Allah yang tidak berubah.

Dalam perdebatan mengenai teologi inkarnasi, ada dua argumentasi yang dipakai untuk mempertahankan Inkarnasi dan Allah yang tidak berubah. Yang pertama berhubungan dengan kemahakuasaan Allah: Inkarnasi mengisyaratkan kemahakuasaan Allah. Yang kedua menyangkut kehendak Allah: Inkarnasi berkaitan erat dengan kehendak Allah demi keselamatan manusia.

Kemahakuasaan Allah berarti bahwa Allah yang tidak berubah bisa menjadi sesuatu yang lain sebagaimana diri-Nya sendiri. Jika tidak demikian, maka Allah tidak berkuasa. Penjelasan mengenai gerak dapat menjadi pada Allah sangat kental dalam pemikiran Karl Rahner mengenai Inkarnasi. Menurut Rahner, Allah bisa menjadi sesuatu yang lain, yang sama seperti diri-Nya.³⁴ Allah memiliki kebebasan untuk mewahyukan diri dan menjadi yang lain sebagai suatu realitas diri-Nya. Karena itu dalam Inkarnasi, Kristus adalah Allah, dari Allah sendiri. Ia memiliki kemahakuasaan yang sama seperti Allah. Realitas “Allah-menjadi-manusia” seperti yang tampak pada Kristus melukiskan pilihan bebas Allah untuk menentukan eksistensi-Nya, termasuk menjadi manusia dengan segala kefanaan-Nya. Allah bisa menjadi sesuatu

³⁴ K. Rahner, *Grundkurs des Glaubens* (Freiburg: Herder, 1984), 219.

yang lain dalam tampilan lahiriah-Nya, tanpa perubahan pada kodrat-Nya. Karena itu, gerak "dapat menjadi" yang ada pada Allah merupakan suatu elemen absolut dari keallahan.³⁵ Senada dengan Karl Rahner, Eberhard Jüngel menegaskan bahwa Allah pada hakikatnya "ada dalam pergerakan" (*Sein in Bewegung*).³⁶ Inkarnasi harus dilihat dalam konteks ini, yakni dalam pergerakan relational pada trinitaris. Namun, Jüngel bergerak lebih jauh dalam pembahasan inkarnasi. Ia mempertanyakan makna kehadiran Yesus bagi Allah sendiri: Siapakah Yesus bagi Allah? Jüngel menegaskan bahwa Allah dikenal dalam sejarah melalui Yesus Kristus. Pada diri-Nya, misi dan perutusan-Nya adalah Allah yang kelihatan.³⁷ Walter Kasper juga membahas mengenai kebenaran Inkarnasi. Menurut Kasper, Yesus adalah sungguh Allah, sungguh Manusia, dan yang sungguh Allah ini telah menjadi manusia.³⁸ Karena itu, Kasper berbicara mengenai *inkarnatorisches Werden* dalam *inkarnatorisches Sein*: Kristus "inkarnatoris yang menjadi" harus bersumber dari adanya inkarnatoris pada Allah sendiri.³⁹

Balthasar melihat bahwa pemberian diri dalam imanensi trinitas merupakan dasar ontologis bagi inkarnasi. Ia membuat perbedaan antara *die Unveränderlichkeit Gottes* (Allah yang tidak berubah) dan *das Werden-Können Gottes* (Allah yang dapat menjadi atau berubah). Balthasar tidak menolak fakta ketidak-berubahannya Allah. Sebab, Allah yang berubah-ubah bukan Allah yang sesungguhnya. Namun ia mengenal juga adanya realitas "dapat menjadi" atau "dapat berubah" dari Allah.⁴⁰ Paradoks ini telah ada sejak Maximus Confessor yang berusaha untuk melihat inkarnasi dalam konteks ketidakberubahannya Allah. Penganut monofisit, monoteletismus dan para pengikut Nestorius tidak

³⁵ Rahner, 220.

³⁶ Vgl. E. Jüngel, *Gottes Sein ist im Werden*. 3 Auflage (Tübingen: J.C.B. Mohr, 1976), 30.

³⁷ Jüngel, 97.

³⁸ Vgl. W. Kasper, *Jesus der Christus* (Freiburg: Herder, 2007), 245.

³⁹ Kasper, 245.

⁴⁰ J. Naduvilekut, *Christus der Heilsweg: Soteria als Theodrama im Werk Hans Urs von Balthasars* (EÖS Verlag: Erzabtei St. Ottilien, 1987), 139.

dapat memahami dan menjelaskan peristiwa inkarnasi dengan benar. Sebab mereka selalu berpatokan pada Allah yang tidak berubah. Sebagaimana halnya Maximus, Balthasar melihat adanya *gerak menjadi* (*werden können*) pada Allah sendiri, melalui pemberian diri-Nya sendiri dalam imanensi trinitas.⁴¹ Dalam diri Allah terdapat relasionalitas, kesatuan serta perbedaan. Hal inilah yang memungkinkan terjadinya inkarnasi. Inkarnasi sebagai tindakan Allah menjadi manusia memperlihatkan relasionalitas antara Bapa dan Putera. Dalam relasionalitas itu, Putera tidak kehilangan substansi keallahan-Nya, karena perubahan tampakan lahiriah. Dalam dialektika *ketidak-berubahannya* dan *dapat-menjadi* yang ada pada Allah sendiri, kita dapat memahami inkarnasi dengan segala misteri dan keagungannya.

Inkarnasi: Dari Pra Eksistensi Menuju Eksistensi Antropologis

Setelah menguraikan *kenosis asali* pada imanensi trinitaris, Balthasar berusaha untuk menjelaskan inkarnasi Kristus sebagaimana kesaksian biblis maupun patristik. Dalam interpretasinya atas madah kristologis Filipi, Balthasar berpendapat bahwa yang menjadi subyek dari inkarnasi adalah *pra-eksistensi* Kristus, bukan pertama-tama tentang sabda yang menjadi daging.⁴² Dengan menekankan *pra-eksistensi* Kristus, Balthasar ingin mengedepankan dimensi keallahan Kristus jauh sebelum inkarnasi. Dengan demikian, Balthasar mengkritisi beberapa ajaran sesat, seperti Arianisme, gnostik dan Nestorian yang menyangkal keallahan Yesus.⁴³ Balthasar mendasarkan pemikirannya pada beberapa Bapa Gereja. Cyrilus dari Aleksandria menekankan *ketidak-berubahannya* Allah pada diri Kristus. Inkarnasi dan pengosongan Kristus adalah tindakan perendahan diri Allah, tetapi tidak mengubah kodrat keallahan dan kemuliaan sang *Logos*.⁴⁴ Hilarius

⁴¹ Naduvilekut, 140.

⁴² Balthasar, *Herrlichkeit III*, 1969, 196.

⁴³ Balthasar, *Theologie der Drei Tage*, 29.

⁴⁴ Ad Reginas 2.19 (PG 75, 1360 B); bdk. Balthasar, 30.

menekankan kebebasan Kristus. Oleh ketaatan-Nya pada Bapa, Ia mengosongkan diri dengan mengambil rupa sebagai seorang hamba. Karena hal itu merupakan kebaikan Allah semata, maka Ia menanggalkan kemuliaan-Nya dengan menjadi manusia. Dalam inkarnasi, kodrat keallahan-Nya tetap, tetapi wujudnya berubah.⁴⁵

Menurut Balthasar, pusat dari ajaran para Bapa Gereja adalah bahwa keallahan Yesus tak berubah meskipun Ia menjadi manusia. Hubungan yang personal dengan Bapa-Nya karena kesatuan hipostatis menjadi dasar kekekalan keallahan-Nya, meskipun Ia lahir dari seorang perawan (bdk. Gal 4:4). Pra-eksistensi kristologi yang menekankan keallahan Kristus ditolak oleh banyak teolog karena merusak gambaran monoteismus Israel. Tetapi bagi Balthasar pra-eksistensi kristologi adalah syarat utama yang memungkinkan diskusi mengenai keallahan Kristus. Dengan bertitik tolak dari teologi pra-eksistensi kita akan lebih mudah memahami keallahan Kristus. Pra-eksistensi sekaligus menjadi kriteria untuk menginterpretasi perutusan-Nya di tengah dunia. Karena itu, uraian ini akan membahas madah kristologi dari teks Fil 2:5-11 dan prolog Yohanes (Yoh 1:1-18). Kemudian dengan bantuan Joseph Ratzinger kita akan melihat dimensi pra-eksistensi Kristus dalam Kitab Daniel dan Surat Ibrani.

Madah kristologi dimulai dengan kalimat: “Hendaklah kamu dalam hidupmu bersama, menaruh pikiran dan perasaan yang terdapat juga dalam Kristus Yesus” (2:5). Dengan kalimat ini, Paulus berusaha untuk menguatkan jemaatnya untuk hidup dalam semangat cinta kasih persaudaraan dengan Kristus sebagai model keberimanian. Teladan yang ditunjukkan Kristus adalah pengosongan diri-Nya, yang walaupun setara dengan Allah, merendahkan diri sebagai hamba, sampai wafat di salib. Inilah yang dituntut oleh Paulus dari jemaatnya, sekaligus menjadi tujuan pastoralnya, yakni ketaatan dan kerendahan diri di hadirat Allah seperti Kristus. Sikap pengosongan diri Kristus itu hendaknya menjadi kategori etis tindakan kristiani.

⁴⁵ De Trin. VIII, 45 (PL 10, 270); bdk. Balthasar, 31.

Untuk mencermati madah kristologi secara lebih mendetail terutama yang berhubungan dengan teologi kenosis, gagasan Hans Ulrich Weidemann bisa dijadikan acuan interpretasi. Weidemann mengelompokkan madah ini dalam dua bagian besar, yang tidak saja berbeda dalam subyek tetapi juga dalam tindakan.⁴⁶ Pada bagian pertama ayat 6a-8c, Kristus menjadi subyek dengan tindakan pengosongan diri-Nya sampai wafat di salib. Pada bagian ini inkarnasi dan salib menjadi sentrum tindakan Kristus. Karya penyelamatan bagi manusia menjadi pusat terdalam perutusan Yesus. Pada bagian kedua (ayat 9a-11), yang menjadi subyek adalah Allah dengan tindakan “peninggian Kristus”. Di situ Allah menganugerahkan kepada Kristus nama di atas segala nama, sehingga semua lutut bertekuk di hadapan-Nya, dan semua lidah mengakui Yesus Kristus adalah Tuhan bagi kemuliaan Allah. Tindakan peninggian Kristus itu mengacu pada peristiwa Paskah, di mana Kristus yang bangkit menjadi Tuhan dan penyelamat semesta. Weidemann menghubungkan teks ini dengan Yesaya 45:23: ”Sebab di hadapan-Ku setiap lutut akan bertekuk dan semua lidah akan mengakui di depan Tuhan“. Nubuat mengenai penyembahan universal atas Allah Israel, sebagaimana yang diwartakan oleh Yesaya, kini oleh Paulus dikenakan pada Kristus. Meskipun demikian Weidemann melihat bahwa melalui peristiwa inkarnasi, salib dan kebangkitan, Yesus Kristus tidak melenyapkan posisi Allah Israel dalam dunia. Yesus Kristus yang adalah Allah, kini dalam rupa hamba, memanifestasikan diri-Nya di tengah dunia sebagai Tuhan dan penyelamat. Melalui Inkarnasi, monotheismus Israel tidaklah dilenyapkan, tetapi semakin diperkuat.⁴⁷ Polarisasi dalam tindakan pengosongan diri Kristus dalam peristiwa salib, peninggian dan penganugerahan nama oleh Allah dalam peristiwa Paskah dimengerti oleh Weidemann sebagai suatu kesinambungan soteriologis.⁴⁸

⁴⁶ H.U. Weidemann, “Der in Gottesgestalt war. Zur Theologie des Christuspsalms (Phil 2,6-11)”, dalam Kenosis, die Macht der Ohnmacht,” *Communio*, no. 44 (Juni 2015): 228.

⁴⁷ Weidemann, 227.

⁴⁸ Weidemann, 230.

Berbeda dengan Weidemann yang menekankan kontinuitas soteriologis dari peristiwa inkarnasi, Thomas Söding melihat madah ini dari dimensi liturgi gerejawi jemaat perdana.⁴⁹ Pada prinsipnya isi madah kristologi ini bukan pertama-tama sebagai spekulasi ontologis mengenai dua kodrat Yesus, tetapi lebih sebagai penegasan soteriologis atas karya keselamatan yang dikerjakan Kristus. Setelah peristiwa Paskah jemaat-jemaat kristiani lebih tertarik merayakan peristiwa iman akan keselamatan yang dikerjakan oleh Kristus, sambil meneladani model pengosongan diri Kristus. Bagi Söding jemaat perdana mendaraskan madah ini sebagai pujiannya atas karya agung Allah yang menganugerahkan keselamatan melalui Kristus. Teks ini adalah ungkapan syukur sekaligus sebagai formulasi singkat pernyataan iman atas Kristus sebagai Tuhan dan *Kyrios*.⁵⁰ Senada dengan Söding, F. Zeilinger juga menekankan teks ini sebagai sebuah *credo* atau aklamasi universal akan Kristus sebagai Tuhan. Frase dalam ayat 10-11, “semua lutut bertekuk, dan semua lidah mengakui Yesus adalah Tuhan”, dilihat oleh Zeilinger sebagai bentuk pengakuan universal akan karya keselamatan Kristus.⁵¹ Ulrich B. Müller melihat madah kristologi ini dari dimensi karitatis teologis. Perubahan wujud dari Allah menjadi hamba atau kesedian Kristus dalam pengosongan diri oleh Müller dilihat sebagai pemberian diri kepada manusia. Baginya inkarnasi bukanlah sekedar pengosongan diri atau tindakan penyembunyian diri Allah dalam tampak manusiawi, tetapi semata-mata karena cinta dan pemberian diri bagi manusia.⁵² Meski ada penekanan yang berbeda-beda terhadap madah kristologi dalam Phil 2,5-11, namun secara umum aspek

⁴⁹ T. Söding, “Erniedrigung und Erhöhung. Erwägungen zum Verhältnis von Christologie und Mythos am Beispiel des Philipperhymnus (Phil 2, 6-11)”, dalam *Das Wort vom Kreuz. Studien zur paulinischen Theologie* (Tübingen, 1997), 114.

⁵⁰ Söding, 114.

⁵¹ F. Zeilinger, *Zum Lobpreis seiner Herrlichkeit. Exegetische Erschließung der Neutestamentlichen Cantica im Stundebuch* (Freiburg: Herder, 1988), 74.

⁵² Bdk. Müller U. B., “Der Christushymnus”, dalam *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der Älteren Kirche* 79, no. 1 (Januari 1988): 25; Waldhäuser, *Die Kenose und die moderne protestantische Christologie* (Mainz, 1912), 12.

keallahan Yesus menjadi sentrum dari teks ini. Yesus Kristus yang taat sampai mati di salib adalah sungguh Allah.

Tema pra-eksistensi Kristus ditemukan pula dalam prolog Injil Yohanes (Yoh 1:1-18). Pada ayat 1 dan 14 terdapat kata sabda - *logos*. Kedua ayat ini memiliki kaitan yang erat. Karena itu, kata *logos* dalam ayat 14 harus diinterpretasikan dalam hubungannya dengan *logos* pada ayat 1. Ada tiga kalimat fundamental dalam ayat 1: 1) Pada mulanya adalah Sabda, 2) Sabda itu ada pada Allah, dan 3) Sabda itu adalah Allah.

Pertama: Frase "pada mulanya" dalam Yoh 1:1 memiliki hubungan yang erat dengan kalimat pembuka pada kisah penciptaan (Kej 1). Di sana dikatakan bahwa Allah menciptakan langit dan bumi melalui sabda-Nya yang perkasa. Rudolf Schnackenburg menginterpretasi kata "pada mulanya" dalam Injil Yohanes lebih dari sekedar kalimat penciptaan.⁵³ Penekanan pada kalimat "pada mulanya" mengartikan bahwa sabda – *Logos* sudah pada mulanya ada. Dia sudah ada sejak kekal. Dalam terang pemikiran Yohanes Krisostomus, Schnackenburg menginterpretasikan kata "pada mulanya" sebagai suatu kekekalan dan ketidakberakhiran dari Logos.⁵⁴

Kedua: Sabda atau *logos* menurut penginjil Yohanes ada pada Allah. Ungkapan "pada Allah" mengungkapkan kedekatan dan suatu kebersamaan. Kalimat dalam Amsal 8:27.30 bisa dipakai untuk memahami karakter kebersamaan Allah pada Injil Yohanes: "Ketika ia mempersiapkan langit aku ada di sana. (...) Aku ada sertanya sebagai Anak kesayangan". Karakter komunitas yang ada pada kalimat di atas bukan sekedar berarti ada bersama, tetapi menunjukkan suatu kebersamaan personal dengan seluruh realitasnya. Yohanes 17:5 memperlihatkan relasi dari *Logos* dengan Bapa-Nya, bahwa Ia berada pada Bapa sebelum dunia dijadikan.

⁵³ R. Schnackenburg, "Und das Wort ist Fleisch geworden", dalam *Credo - Ein theologisches Lesebuch*, diedit oleh Joseph Kardinal Ratzinger dan Peter Henrici (Koln: Communio, 1992), 94.

⁵⁴ Schnackenburg, 94.

Ketiga: "Sabda itu adalah Allah". Di sini terdapat peningkatan kualitas dan intensitas relasi. *Logos* itu bukan hanya sekedar berada pada Allah, tetapi *Logos* adalah Allah. Identitas *Logos* sebagai Allah banyak dimengerti secara keliru dan ditolak .Karena dalam filsafat Yunani hanya terdapat satu kodrat tertinggi, itulah Allah. *Logos* hanya bisa diartikan memiliki sifat-sifat keallahan, tetapi bukan Allah. Namun beberapa ekseget menginterpretasikan kalimat "adalah Allah" dalam konteks *homoousia*, bahwa *Logos* dan *Bapa* adalah satu dalam keallahan. Karena itu *logos* yang ada pada Bapa sebelum penciptaan dunia adalah sama dan tidak berbeda dengan *Logos* yang menjadi manusia. Atas penafsiran ini maka St. Klemens dari Alexandria dan Bapa Gereja yang lainnya menegaskan bahwa *Logos* yang menjadi manusia adalah wajah Allah yang sebenarnya.⁵⁵

Dengan bertitik tolak dari pemikiran ini, Balthasar menegaskan bahwa *pra-eksistensi* teologi adalah kunci utama untuk memahami keallahan Yesus. Keallahan Kristus tidak pernah berubah dan hilang dalam wujudnya sebagai manusia. Keallahan Kristus justru memperkuat bahwa Allah yang tersembunyi (*Deus absconditus*) kini menjadi Allah yang kelihatan (*Deus visibilis*) dalam Yesus Kristus. Karena itu, keallahan Kristus tidak bisa dilihat dari aspek *apotheoses* atau pengallahan seorang manusia, melainkan dari dimensi *homoousia*, seperti formulasi konsili Nikea.⁵⁶ Konsili Nikea mengungkapkan pengakuan iman kepada Allah sebagai berikut: "Kami percaya akan satu Allah, Bapa, Yang Mahakuasa, Pencipta segala sesuatu yang kelihatan dan yang tidak kelihatan, sebagai satu-satunya yang lahir dari Bapa, yaitu yang berasal dari kodrat Bapa, Allah dari Allah, terang dari terang, Allah benar dari Allah benar, diperanakkan bukan diciptakan, sehakikat dengan Bapa, yang melaluinya segala sesuatu di Surga dan di Bumi ada, demi kita manusia dan untuk keselamatan kita, turun dari langit dan mengenakan

⁵⁵ K. Wiess, *Der Prolog des heiligen Johannes – eine Apologie in Antithesen* (Freiburg: Herder, 1899), 51.

⁵⁶ M. Welker, *Gottes Offenbarung* (Edinburgh: Neue kirchener Theologie, 2004), 246.

kedagingan, dan menjadi manusia, menderita dan bangkit pada hari ketiga, naik ke surga.” Dalam teks ini ada penekanan yang kuat akan keilahian Kristus, yakni terang dari terang, Allah benar dari Allah benar, sehakikat dengan Bapa. Alasan dasariah yang membuka pintu masuk bagi turunnya Allah dari surga dan menjadi manusia adalah “demi kita manusia dan untuk keselamatan kita”. Bagi Bapa-bapa konsili argumentasi soteriologis menjadi alasan utama inkarnasi. Pertanyaan yang muncul sesudah konsili adalah bagaimana kemanusiaan Yesus itu dimengerti dari dimensi antropologisnya, dengan persoalan mengenai kebebasan, kehendak dan kesatuan kodrat yang ada padanya. Dalam sejarah teologi hadir banyak aliran yang mempersoalkan kemanusiaan Yesus. Tidak jarang terjadi juga kesalahan dalam penafsiran. Menurut Joseph Ratzinger, untuk memahami konsep teologis “Yesus yang sungguh manusia”, kita perlu juga memahami “Yesus yang sungguh Allah”. Bagi Ratzinger, ungkapan *decendit de celis* (“turun dari surga”) menjadi penting: “Siapa yang ingin memahami peristiwa di bumi harus memahami rahasia yang ada di tempat tinggi”.⁵⁷ Dalam bukunya *Der Gott Jesu Christi*, Ratzinger menjelaskan ungkapan “turun dari surga”. Kata “turun” tidak bisa dipahami sebagai ketergantungan Allah pada manusia. Seolah-olah, Allah hanya bisa berfungsi sebagai Allah, apabila Ia turun dan berbuat sesuatu bagi manusia. Istilah ini tidak dapat dimengerti juga dalam konteks tiga kategori geografis sebagaimana dalam mitologi Yunani (Surga, bumi, dan di bawah bumi), juga tidak merujuk pada inkarnasi sebagai tindakan *subordinasi*. Sebaliknya. Allah “turun” ke dunia karena cinta (Yoh 3,16).⁵⁸ Frase ”turun“ menekankan bahwa ada tempat yang tinggi, dengan segala kemuliaan, kekuasaan dan keagungannya, dan Ia turun dengan segenap atribut transendental-Nya. Kata “turun” tidak hanya menjelaskan kemahakuasaan Allah, tetapi juga gerak kreativitas Allah dalam tampilan-Nya sebagai manusia. Menurut Ratzinger, ide mengenai Allah yang turun ke dunia bukanlah produk

⁵⁷ Ratzinger, *Der Gott Jesu Christi*, 49.

⁵⁸ Ratzinger, 49.

Perjanjian Baru, tetapi memiliki akarnya dalam Perjanjian Lama. Di sana dikisahkan tentang Allah yang berdiam di antara umat-Nya (*sekinah*),⁵⁹ juga mengenai turunnya Allah dalam seorang pribadi untuk menyelamatkan umat-Nya. Inilah yang menjadi dasar teologi inkarnasi. Daniel 7 menjelaskan tema hadirnya Allah untuk menguatkan pengharapan Israel. Allah tidak pernah meninggalkan umat-Nya dalam pergumulan dan kesulitan. Daniel melukiskan kehadiran seorang anak manusia demi penyelamatan Israel. Ia bertarung dengan empat makhluk di bumi (ayat 1-8). Pada akhirnya, anak manusia yang datang dari atas (ayat 13) mengalahkan kuasa dunia yang datang dari bawah, dari laut. Di tengah bencana dan kehancuran, Daniel mengungkapkan pengharapannya: Jangan takut! Allah akan mengatasi kuasa dunia dan akan menciptakan kedamaian di bumi. Gambaran mengenai anak manusia yang turun dari langit, seperti yang tertulis dalam kitab Daniel, melukiskan kemenangan Israel atas Antiokus Epiphanes IV. Gambaran ini terutama menjadi model bagi turunnya Kristus di tengah Dunia.⁶⁰ Ratzinger memahami penglihatan Daniel tentang anak manusia sebagai dasar utama kepercayaan Kristen mengenai turunnya Allah ke dunia dalam diri Kristus. Dalam konteks penglihatan Daniel, Yesus Kristus yang datang dari atas dengan segala atribut ilahi-Nya menjadi sumber utama keselamatan yang menghalau segala kekuatan yang datang dari bawah.⁶¹

Ide mengenai turunnya Anak Allah dalam kaitannya dengan inkarnasi, sebagaimana ditemukan dalam penglihatan Daniel, mendapatkan sinkronisasinya dalam surat kepada umat Ibrani (Ibr 10). Di sana inkarnasi dijelaskan dalam bentuk sebuah doa. Inkarnasi adalah fakta spiritual yang bermuara pada tempat dan tampilan lahiriah. Pengarang Kitab Ibrani menulis: Ketika Ia (Kristus) masuk ke dunia Ia berkata; "Korban dan persembahan tidak Engkau kehendaki, tetapi engkau telah menyediakan tubuh bagi-Ku. Kepada

⁵⁹ H. Hoping, *Jesus Aus Galiläa* (Freiburg: Herder, 2019), 179.

⁶⁰ Ratzinger, *Der Gott Jesu Christi*, 51.

⁶¹ Ratzinger, 51.

korban bakaran dan korban penghapus dosa, Engkau tidak berkenan, lalu aku berkata: sungguh Aku datang [...] untuk melakukan kehendak-Mu, ya Allahku” (Ibr 10:5-8). Dalam doa ini, inkarnasi (“Engkau menyediakan tubuh bagiku”) dijelaskan dalam konteks sebuah perutusan untuk melakukan kehendak Allah. Sebab, korban bakaran dan korban penghapus dosa tidak lagi berkenan kepada Allah. Doa Yesus kepada Bapa dilihat sebagai basis teologi inkarnasi yang mengungkapkan kehidupan dalam imanensi trinitas, yang kemudian menjadi dasar inkarnasi. Dalam imanensi trinitas, kini hadir sebuah tubuh (engkau menyediakan tubuh bagiku) yang tidak lain adalah seorang manusia dengan segala kesempurnaan eksistensial-Nya. Karena itu, “tubuh inkarnatoris” (Yesus) adalah produk dari sebuah ketaatan, buah dari cinta dan wujud konkret dari sebuah doa yang terjadi dalam imanensi trinitas.⁶² Ketaatan telah menjadi sebuah *persona*. Maka inkarnasi dan salib menjadi satu kesatuan, “yang taat sampai mati, bahkan mati di kayu salib”(Fil 2:8). Karenanya, Ratzinger melihat inkarnasi sebagai pengosongan diri Kristus demi ketaatan cintanya yang absolut.⁶³ Senada dengan pemikiran Ratzinger, Balthasar juga melihat pengosongan diri Kristus sebagai dasar inkarnasi. Eksistensinya sebagai manusia tidak bisa dipisahkan dari perutusan-Nya untuk melaksanakan kehendak Bapa. Karena itu, Balthasar melihat inkarnasi dalam hubungannya yang tak terpisahkan dengan salib. Meski demikian, Balthasar menolak pemahaman bahwa hidup Yesus sebagai manusia hanya dipenuhi dengan penderitaan. Bagi Balthasar, kehidupan Yesus sebagai manusia adalah kehidupan yang normal dengan segala sukacita dan penderitaan, yang bisa merasa lapar, haus dan juga berakhir dengan kematian.⁶⁴ Namun hidup Yesus sebagai manusia menjadi sangat spesial, karena hubungan-Nya yang tak terpisahkan dengan Allah dan terarah pada rencana Ilahi, yakni untuk perdamaian dunia. Dalam konteks itu, salib

⁶² Ratzinger, 54.

⁶³ Ratzinger, 55.

⁶⁴ Balthasar, *Herrlichkeit iii*, 1969, 200.

menjadi bagian yang tak terpisahkan dalam hidup Yesus. Bagi Balthasar, salib adalah keseriusan cinta, dan dengan menjadi manusia Yesus tidak memiliki tujuan lain, selain mewujudkan keseriusan cinta itu pada salib.⁶⁵

Inkarnasi Dan Salib Sebagai Solidaritas

Bertolak dari interpretasi biblis dan patristik, Balthasar melihat hubungan yang erat antara inkarnasi dan salib. Madah Kristologi Filipi mengungkapkan secara jelas bahwa kepenuhan inkarnasi terletak pada salib. Sebagai konsekuensi dari perendahan dan pengosongan diri, tema ketaatan menjadi sangat sentral. Taat sampai mati di salib adalah tanda solidaritas yang terbesar. Menurut Balthasar, hal ini dapat dipandang sebagai *penjabaran dari kenosis*.⁶⁶ Balthasar melihat kisah penderitaan Yesus dalam versinya yang beragam sebagaimana dikisahkan oleh keempat penginjil sebagai satu kesatuan peristiwa keselamatan. Semua karya Yesus dan pengajaran-Nya, mulai dari kotbah di bukit, yang juga dikisahkan secara bervariasi, terarah pada salib. Karena itu, salib merupakan tanda kepenuhan inkarnasi, sekaligus menjadi dasar keselamatan universal. Persoalan yang terus menjadi polemik adalah mengapa harus salib sebagai tujuan akhir hidup Yesus. Ernst Bloch berbicara tentang adanya “kanibalisme” di surga, karena Allah Bapa menghendaki darah Putera-Nya demi keselamatan manusia.⁶⁷ Balthasar menemukan pokok penting dari kotbah Origenes mengenai Yehezkiel sebagai dasar pijakan memahami misteri salib.⁶⁸ Origenes melihat pusat dari penderitaan Kristus adalah συμπασχει (*sumpascei*), yang bisa diterjemahkan dengan *Mitleid* (“turut menderita” atau *compassio*). Allah turut menderita bagi

⁶⁵ Balthasar, *Pneuma und Institution*, 139.

⁶⁶ Balthasar, *Theologie der Drei Tage*, 87.

⁶⁷ E. Bloch, *Atheismus im Christentum* (Frankfurt, 1978), 160.

⁶⁸ Origènes, “Homilia VI, 6 in Ezechielem”, dalam *Homélies sur Ézéchiel*, dedit oleh M Borret, *Sources Chrétiennes* 352 (Paris, 1989), 228.

manusia.⁶⁹ Sikap solider ini bermula pada Allah sendiri dalam imanensi trinitas, yang kemudian menjadi nyata dalam solidaritas Kristus dengan seluruh manusia. *Sumpascei* Allah inilah yang menjadi dasar bagi solidaritas Kristus di salib. Bagi Origenes inkarnasi dan salib adalah tanda eksternal dari solidaritas dan penderitaan Allah sendiri.⁷⁰ Senada dengan Origenes, Gregorius dari Nysa juga menekankan salib sebagai tujuan Inkarnasi. Ia mengatakan: "Jika seseorang bertanya mengenai rahasia ini, maka kepadanya akan diberitahukan bahwa bukan kematian yang mengikuti sebuah kelahiran, melainkan ia memilih untuk dilahirkan, supaya ia dapat mati".⁷¹ Menurut Gregorius, inkarnasi hanya bermakna dalam hubungannya dengan peristiwa salib. Sebab tanpa salib, inkarnasi kehilangan dasar teologinya. Lebih jauh, Balthasar melihat bahwa inkarnasi bukan hanya terletak dari kesediaan Kristus mengenakan wujud kemanusiaan, tetapi lebih sebagai tindakan solidaritas menuju keselamatan. Karena itu, nuansa yang kental dari teologi inkarnasi dan salib dari Balthasar adalah solidaritas. Solidaritas Kristus dengan semua pendosa adalah tema sentral dari kristologi Balthasar. Bahkan ini menjadi basis dari seluruh kontruksi teologi serta kunci dari inkarnasi. Solidaritas Kristus tidak hanya tampak pada kesediaan merendahkan diri seperti hamba sampai mati di salib, tetapi lebih jauh, dalam kesediaan Kristus untuk turun ke dalam dunia orang mati. Bagi-Nya, peristiwa turunnya Kristus dalam dunia orang mati, sebagaimana penglihatan dari Adrianne dari Speyr, mengungkapkan solidaritas Kristus yang tanpa batas bukan hanya dengan orang yang hidup, tetapi juga dengan mereka yang meninggal. Bagi Balthasar, solidaritas Kristus di dunia orang mati adalah mahkota dari peristiwa inkarnasi, tujuan akhir dari pengosongan dirinya.⁷²

⁶⁹ J.H. Tück, "Passion Gottes? Zum unerledigten Disput um die Rede vom leidenden Gott", dalam Diacovensia 23 (2015):27.

⁷⁰ Tück, 27.

⁷¹ Bdk. Balthasar, *Theodramatik III*, 227.

⁷² A. Kreutzer, *Kenopraxis – Eine handlungstheoretische Erschließung der Kenosis – Christologie* (Freiburg: Herder, 2011), 382; bdk. Balthasar, *Theologie der Drei Tage*, 158.

Dalam sejarah teologi, perdebatan mengenai solidaritas Yesus dengan manusia mengalami perkembangan seturut dinamika sosial. Berbeda dengan Bapa-bapa Gereja yang menekankan prinsip *comercium* (pertukaran) sebagai sentrum dari soteriologi, beberapa teolog modern melihat solidaritas sebagai program sosial perutusan Yesus. Karena itu, terminologi pra-eksistensi Yesus memainkan peranan yang sentral.⁷³

Ferdinand Prat (1857-1938) melihat solidaritas sebagai batu sendi dari soteriologi. Melalui inkarnasi, Yesus terlibat aktif dalam seluruh pergumulan manusia. Solidaritas yang dimaksud adalah sebuah aksi bagi kemanusiaan, bukan sebagai *commercium* antara Yesus dan pendosa.⁷⁴ Juan Alfaro (1914-1993) melihat solidaritas Kristus dalam konteks identifikasi Kristus dengan semua pendosa. Baginya, cinta terhadap para pendosa menjadi sentral dari misi dan perutusan Yesus.⁷⁵ Teologi pembebasan yang berkembang di Amerika Latin menekankan solidaritas Kristus dengan kaum miskin papa. Salib adalah konsekuensi akhir dari solidaritas Yesus, suatu pilihan dalam program hidupnya.⁷⁶ Juga Hans Kessler (1856-1938) melihat solidaritas Yesus dalam konteks keterbukaan dan penerimaan-Nya terhadap para pendosa. Penderitaan dan salib adalah akibat dari solidaritas-Nya dengan orang yang terpinggirkan.⁷⁷ Para teolog ini, sebagaimana juga beberapa teolog modern terkenal lainnya seperti Hans Küng, Christian Duquoc, E. Schillebeck, berpendapat bahwa penderitaan dan salib Kristus adalah tanda solidaritas

sosial-Nya dengan semua orang yang terpinggirkan, bukan sebagai bentuk penghapusan dan penebusan dosa.⁷⁸ Menanggapi pemikiran para teolog modern di atas, Balthasar berpendapat bahwa para teolog tersebut

⁷³ Balthasar, *Theodramatik III*, 247.

⁷⁴ Balthasar, 247./F. PRAT, *La Theologie de S. Paul*, II, 1939, 240.

⁷⁵ J. Alfaro, "Die Heilsfunktionen Christi als Offenbarer, Herr und Priester," dalam *J. Feiner und M. Löhrer (Hrsg.), Mysterium Salutis 3.1,Das Chritusereignis* (Einsiedeln: Benziger Verlag, 1970), 682-85.

⁷⁶ Balthasar, *Theodramatik III*, 247.

⁷⁷ Balthasar, 248.

⁷⁸ Balthasar, 249.

menggunakan prinsip dari Bapa-bapa Gereja dalam pembahasan mengenai solidaritas Kristus dengan para pendosa, namun mereka tidak mengartikannya secara teologis-ontologis, melainkan sosial-psikologis.⁷⁹ Bagi mereka inkarnasi dan salib adalah tanda dari solidaritas Kristus dengan para pendosa, sebagai konsekuensi dari cinta dan keterlibatan-Nya dalam hidup manusia. Balthasar mengkritisi pemikiran ini. Ia melihat solidaritas Yesus bukan dalam konteks sosial psikologis seperti beberapa teolog modern, melainkan teologis eskatologis sebagaimana pemikiran Bapa-bapa Gereja. Balthasar berpendapat bahwa bentuk terdalam dari solidaritas Kristus adalah tindakan mengalami dari dalam apa itu manusia, dan konsekuensi lanjutan dari kodrat kemanusiaan yang sebenarnya.⁸⁰ Pengalaman “dari dalam” itu menjadi tampak dalam peristiwa *sabtu suci* di mana Yesus turun ke dunia orang mati. Dalam interpretasinya mengenai “turun ke dunia orang mati”, Balthasar mengartikan solidaritas Yesus sebagai pengalaman merasakan kesendirian, ketersinggan dan kegelapan akibat dosa. Dengan turun ke dunia orang mati, Yesus menunjukkan solidaritasnya dengan semua orang yang mengatakan “tidak” pada Allah. Dunia orang mati menjadi tempat keselamatan karena solidaritas Kristus dari dalam dengan semua yang menolak Allah. Dengan kekuatan salib-Nya, Yesus menciptakan ruang keselamatan bagi mereka yang meninggalkan Allah. Pada “tempat orang berdosa” berdiri Yesus di hadapan Allah. Ia mengubah pengalaman kesendirian dan ketersinggan mereka yang jauh dari Allah menjadi pengalaman keselamatan berkat darah-Nya di salib. Dalam konteks inilah solidaritas sebagai *commercium* mencapai bentuknya yang paling real. Dalam pertukaran seperti inilah, ada harapan keselamatan universal bagi semua manusia.

⁷⁹ Balthasar, 252.

⁸⁰ Balthasar, *Theologie der Drei Tage*, 161.

Gereja Inkarnatoris

Ungkapan “Gereja yang inkarnatoris” dipahami sebagai bentuk penyangkalan dan penolakan Gereja atas kekuasaan dan kemuliaan, sebagaimana Kristus sendiri yang menyangkal dan menolak kekuasaan dan kemuliaan keallahan-Nya dengan menjadi manusia. Meski demikian, ada tendensi yang besar di mana terdapat keinginan untuk menyamakan inkarnasi Gereja dengan inkarnasi Kristus. Balthasar mengacu pada sejumlah teks dalam Perjanjian Baru yang merujuk pada kesamaan antara Kristus dengan Gereja. Yoh 1:13 berbicara tentang orang-orang yang dilahirkan bersama “Dia dari Bapa”. Gal 2:19 mengatakan “Aku disalibkan bersama Kristus”. Balthasar secara kritis mempertanyakan apakah model identifikasi semacam ini sudah cukup untuk menjadi dasar bagi penguraian tentang inkarnasi Gereja. Karena itu, Balthasar menekankan bahwa kata *kenoun* (mengosongkan) yang digunakan secara beragam dalam Perjanjian Baru harus dijelaskan dengan baik, agar konsep mengenai kenosis Gereja sungguh memiliki pendasaran.⁸¹ *Kenoun* dalam madah Filipi sangat khusus dan tak bisa dikenakan bagi Gereja. Hal itu adalah tindakan pra-eksistensi Kristus sebelum atau pada saat kelahiran Yesus. Sementara Gereja menurut kesaksian biblis merupakan *produk ilahi* untuk karya keselamatan.⁸² Karena itu, Balthasar berbicara mengenai kenosis dalam arti yang sebenarnya (*im eigentlichen Sinn*) dan Kenosis dalam arti yang berbeda (*im uneigentlichen Sinn*).⁸³ Kenosis dalam arti yang sebenarnya adalah tindakan bebas dari Sang

Putera dalam imanensi trinitaris. Ia mengosongkan diri-Nya dan mengambil wujud seorang hamba. Apakah Gereja dari kodratnya yang paling

⁸¹ Balthasar, *Pneuma und Institution*, 119.

⁸² Balthasar, 120. Balthasar mengutip sejumlah teks dari Perjanjian Baru yang mengartikan *kenoun* sebagai pengosongan, atau tidak memiliki kekuatan. Kata sifat *kenos* (kosong) diartikan sebagai sesuatu yang sia-sia. Teks-teks ini, di mana *kenose* diartikan sebagai kesia-siaan sangatlah jauh dari makna *kenoun* dalam madah Filipi.

⁸³ Balthasar, 121.

dalam diartikan seperti itu? Dalam Perjanjian Baru, sebenarnya sudah ada ide tentang pra-eksistensi Gereja. Gal 4:26 menyebut Gereja secara simbolis sebagai Yerusalem surgawi. Wahyu 21:2 menyebut Gereja sebagai realitas surgawi, yang ada dalam Allah, dan turun dari surga.⁸⁴ Dalam tradisi Perjanjian Lama ada juga ungkapan *Sophia* di takhta Allah. Dalam konteks filsafat Plato, yang real bukanlah suatu materi, tetapi pada ide dari realitas. Pemikiran ini sangat cocok dengan gambaran biblis. Ketika Paulus berbicara tentang "Yerusalem di atas" (Gal 4:26), ini adalah dimensi surgawi yang tersembunyi dari Gereja yang sebenarnya.⁸⁵ Kitab Wahyu menggambarkan Yerusalem baru yang akan turun dari surga dan membuat Gereja yang tak kelihatan ini menjadi nyata. Balthasar melihat bahwa teks-teks di atas memperlihatkan dimensi transendental Gereja serta memiliki aspek pra-eksistensi. Tetapi ia melihat bahwa dalam teks-teks itu tidak dijelaskan secara mendetail bahwa ada kenosis Gereja seperti halnya Kristus. Gereja surgawi ada dalam keabadian dan bersifat eskatologis oleh karena tindakan penebusan Kristus.⁸⁶ Meski ada beberapa gambaran mengenai "jatuhnya" Gereja dari realitas surgawinya, seperti jatuhnya *sophia* di bumi, namun hal itu tidak bisa disamakan dengan *kenosis* pada Kristus. Dalam bukunya *Confessiones*, Agustinus menekankan bahwa Gereja yang sesungguhnya dan ideal ada bersama Tuhan dan tetap ada dalam pandangan Allah.⁸⁷

Oleh karena, tidak adanya identifikasi yang absolut antara *kenosis* Kristus dan *kenosis* Gereja. Balthasar kemudian mempertanyakan, apakah *kenosis* Gereja yang dimaksud adalah tindakan partisipatif Gereja dalam *kenosis* Kristus? Bagi Balthasar, *kenosis* yang sesungguhnya hanya diwujudkan oleh Kristus dalam persatuan-Nya dengan Bapa dan Roh Kudus.

⁸⁴ Balthasar, 121.

⁸⁵ Balthasar, 122.

⁸⁶ Balthasar, 123.

⁸⁷ Confessiones, XII 19; Balthasar, 125.

Kenosis Gereja adalah pilihan bebas Gereja untuk meneladani pengosongan diri Kristus.⁸⁸ Bagi Balthasar, *kenosis* dalam konteks yang tidak sama berarti kesediaan Kristiani mengambil bagian dalam *kenosis* Kristus oleh karena keterbukaannya pada wahyu ilahi. Hal ini berkaitan erat dengan keterbukaan Gereja yang membiarkan diri dibimbing oleh Roh. Ini adalah tuntutan dasar bagi Gereja yang berinkarnasi. Keinginan Gereja untuk menyerupai *kenosis* Kristus harus berasal dari Allah dan bukan dari Gereja sendiri, di mana Roh kudus menjadi prinsip penuntun Gereja.⁸⁹ Balthasar melihat adanya analogi antara masuknya Kristus dalam kodrat kemanusiaan dengan masuknya orang-orang Kristen dalam institusi Gereja. Meski demikian ada perbedaan yang besar. Kristus dengan sukarela mengenakan kodrat kemanusiaan, sementara orang-orang Kristiani harus mendengarkan bisikan Roh agar bisa meneladani *kenosis* Kristus. Dengan kata lain, *kenosis* Gereja hanya mungkin terwujud dengan baik seturut kehendak sang Putera. Balthasar menyatakan bahwa institusi Gereja di dunia dalam wujudnya yang tak terlihat adalah Yerusalem surgawi. Meski demikian, ia menolak gagasan Plato yang membedakan antara ide dan realitas dari sebuah Gereja yang sesungguhnya. Dalam *kenosis* Gereja akan terwujud kehendak Allah (seperti di surga, maupun di dunia). Balthasar menegaskan bahwa *kenosis* Kristus tidak menyebabkan keterpisahan dan ketersinggan dari Bapa. Sebab Roh Kudus adalah penghubung keduanya. Demikian juga Gereja yang berinkarnasi tidak akan terpisah dari Kristus karena Roh Kudus adalah prinsip utama dari semua perutusan Gereja.⁹⁰

⁸⁸ Balthasar, 125.

⁸⁹ Balthasar, 128. Balthasar menampilkan figur Maria sebagai teladan keterbukaan Gereja terhadap karya Roh Kudus. Bersama dengan Para Rasul, Maria berdoa memohon kedatangan Roh Kudus (bdk. Kis 1:14). Dalam bimbingan Roh Gereja berkembang dalam jati dirinya yang otentik demi perwujudan Kerajaan Allah di dunia. Taat pada karya Roh sebagaimana yang dilakukan Maria menurut Balthasar menjadi jiwa dari gereja yang terdalam.

⁹⁰ Balthasar, 128.

“Saudara” Sebagai Sakramen

Gereja yang inkarnatoris pada hakekatnya adalah Gereja yang menjadikan wajah dunia sebagai wajahnya sendiri. Konstitusi Pastoral *Gaudium et Spes* membenarkan hal ini: kegembiraan dan harapan, duka dan kecemasan dunia adalah juga kegembiraan dan harapan, duka dan kecemasan Gereja (GS 1). Kristus mengenakan seluruh kodrat kemanusiaan, dan menguduskan kodrat itu dari dalam berkat perutusan dan penebusan-Nya. Hal yang sama juga bagi Gereja. Gereja yang inkarnatoris mengubah wajah dunia dari dalam dan menjadikannya sebagai wajahnya yang kudus. Matius berbicara mengenai Gereja sebagai garam dan terang dunia (bdk. Mat 5:13-14). Dunia yang menjadi medan perutusan Gereja, serta yang menjadi tujuan Gereja yang inkarnatoris oleh Balthasar dirangkum dan dikonkretkan dalam satu kata, yakni *Bruder* (Saudara). Kata *Bruder* dalam pemahaman Balthasar memiliki cakupan yang luas. *Bruder* bisa diartikan sebagai *saudara*, juga bisa diartikan *semua manusia*, Kristen dan non Kristen yang mendiami dunia ini. Kata ini bisa juga diterjemahkan sebagai orang-orang yang menderita, miskin, sakit, lapar, dan tertindas. “Saudara” bisa juga mengacu pada musuh atau orang yang membenci kita, Gereja dan Allah. Singkatnya, *Bruder* adalah sesama saudara atau sesama manusia. Meski Balthasar tidak menolak gagasan *Lumen Gentium* bahwa Gereja adalah sakramen keselamatan bagi dunia (LG 1,9,59), dan memang itu adalah kodrat Gereja yang terdalam, ia juga memperlihatkan suatu dinamika berpikir baru dalam konteks Gereja yang inkarnatoris. Dunia, konkretnya *Bruder* atau *saudara*, adalah sakramen keselamatan bagi Gereja. Balthasar menyebutnya *Sakrament des Bruders*⁹¹.

Menurut Balthasar, ada pertemuan yang kekal dalam kehidupan sehari-hari dengan sesama saudara. Mengingat ada banyaknya penderitaan, kesulitan hidup, tantangan dan situasi batas yang dihadapi setiap manusia,

⁹¹ Balthasar, *Die Gottesfrage des heutigen Menschen* (Einsiedeln: Johannes Verlag, 2009), 207.

Balthasar mengajukan suatu pertanyaan mendasar: Mengapa “aku” perlu dihilangkan dan dikorbankan untuk seorang *Bruder* terutama ketika ia berada dalam keterbatasannya? Balthasar sampai pada keyakinan bahwa mencintai saudaraku atau yang dekat denganku hanya mungkin jika cinta itu berasal dari Allah.⁹² Balthasar melihat bahwa relativisme yang kuat di Eropa dan belahan dunia lainnya, sebagai tragedi zaman ini. Apa saja yang dikerjakan bagi manusia bagi dunia pada akhirnya biasa-biasa saja dan tidak berharga. Baginya, penyelamatan terhadap dunia yang tampak tak berpengharapan ini hanya mungkin dari Yesus Kristus, Allah yang menjadi manusia. Yesus adalah figur dan pencetus dunia. Benih-benih sabda-Nya bermunculan di seluruh muka bumi. Sekarang adalah saatnya di mana cinta persaudaraan yang mempersatukan semua orang, baik Kristen maupun non Kristen, hadir dalam ruang dan waktu.

Dalam cinta yang universal ini, Balthasar melihat esensi Gereja yang terdalam. Kasih persaudaraan yang terbatas pada komunitas Kristen tidaklah mencukupi. Gereja terpanggil untuk mengatasi sekat-sekat penghalang dan berani melangkah keluar untuk menjumpai orang-orang yang tidak dicintai, orang-orang yang lemah juga termasuk para musuh. Juga musuh-musuh adalah ciptaan Tuhan. Mereka dibentuk menurut gambar-Nya, dikasihi dan ditempatkan dalam hubungan yang personal dengan Putera-Nya, juga dalam karya perutusan Gereja. Dalam karyanya mengenai Gereja *Schleifung der Bastionen* (1954), Balthasar menekankan pentingnya penghancuran tembok-tembok pembatas yang menghalangi Gereja untuk berinkarnasi di tengah dunia.⁹³ Baginya, Allah mengutus Putera-Nya ke dalam dunia yang penuh kebencian, yang tersesat, juga kepada saudara-saudaranya yang terasing.

Cinta kepada dunia, kepada musuh adalah awal dan dasar dari cinta Gereja yang inkarnatoris. Balthasar berpendapat bahwa betapa pun

⁹² Balthasar, 208.

⁹³ Balthasar, *Schleifung der Bastionen*. 5. Auflage (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1989), 54.

terasingnya dunia dari Allah, betapa pun jauhnya saudara dan musuh dari Gereja, mereka tetaplah milik Gereja, dan menjadi ruang suci Gereja.⁹⁴ Allah, Kristus dan Gereja membentuk sesuatu yang tidak terpisahkan, di mana cinta merupakan sumber segalanya. Cinta ini yang mungkinkan para saudara dicintai, meskipun mereka secara nyata tidak ingin dan tidak mau percaya pada Allah dan Gereja. Mencintai mereka berarti Gereja sungguh mencintai Allah. Sebab para saudara adalah ciptaan Allah, yang juga diselamatkan oleh Kristus. Panggilan Gereja yang mendasar adalah mencintai saudaranya, oleh karena Allah berada di belakang mereka, meski mereka tidak sungguh menyadarinya. Di sini muncul sebuah pertanyaan teodisea: Mengapa Allah yang penuh cinta membiarkan penderitaan, dan kemalangan pada saudara kita, serta dengan apakah hal ini bisa diatasi?

Di sini Balthasar menekankan eksklusivitas Yesus Kristus. Yesus, Allah yang berinkarnasi, adalah penjamin kebaikan ciptaan. Ia juga memikul semua keterasingan dan kecemasan manusia. Para saudara yang terasing dan yang jauh bukan hanya menjadi gambaran, tetapi menjadi realitas bahwa Allah yang penuh cinta telah menderita untuk mereka. Balthasar menambahkan bahwa siapa pun yang berharap bagi saudaranya, ia berharap bahwa saudaranya itu menemukan Allah, Kristus dan Gereja. Karena itu, ada perbedaan antara *Bruder* (saudara) dengan *Nächsten* (orang yang dekat dengan kita). Semua orang adalah *Brüder-saudara*. Tetapi, *Nächsten* atau orang yang dekat dengan kita hanyalah salah satu. Tidak ada cinta kasih yang umum bagi orang yang dekat dengan kita, tetapi hanya secara terbatas. Semua *Bruder-saudara* yang kita temui akan menjadi *Nächsten - orang yang dekat* dengan kita. Menurut Balthasar, mereka adalah pembawa Allah, sebuah sakramen dari Allah. Mereka adalah sakramen yang nyata yang dianugerahkan Allah setiap hari bagi Gereja.⁹⁵

⁹⁴ Balthasar, *Die Gottesfrage des heutigen Menschen*, 212.

⁹⁵ Balthasar, 219.

Jawaban Gereja atas panggilan Allah yang diperoleh dalam perjumpaan dengan saudara memampukan Gereja menjadi roti hidup dan anggur sukacita bagi mereka. Pemberian cinta Gereja dalam semangat pelayanan dan kerendahan hati kepada para saudara adalah pelayanan dan cinta terhadap Tuhan (bdk. Mat 25:30). Dengan berinkarnasi di tengah dunia, dunia menjadi sakral berkat kekudusan Gereja. Dalam diskursus mengenai teologi kontekstual, Gereja dipanggil untuk meninggalkan zona nyaman dan berani berkarya dalam zona resiko dunia. Dengan demikian, Gereja sungguh menyatu dengan sesama saudaranya. Ungkapan seperti gembala berbau domba, atau misionaris lupa kampung halaman, mengungkapkan realitas terdalam dari Gereja yang inkarnatoris. Terkadang para pekerja Allah harus berjuang seperti “domba di tengah serigala” (Mat 10:16). Namun justru di sinilah letak kekhasan Kristiani, yakni berani diutus ke tengah dunia yang penuh kebencian. Namun janji Allah yang akan menyertai sampai akhir dunia (Mat 28:20), menjadi kekuatan bagi Gereja yang inkarnatoris.⁹⁶

Daftar Kepustakaan

- Alfaro, J. “Die Heilsfunktionen Christi als Offenbarer, Herr und Priester.”
Dalam *J. Feiner und M. Löhrer (Hrsg.), Mysterium Salutis 3.1, Das Chritusereignis*, 682–85. Einsiedeln: Benziger Verlag, 1970.
- Balthasar. *Herrlichkeit III*. 2 ed. 2. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1969.
- Balthasar, Hans Urs von. *Die Gottesfrage des heutigen Menschen*. Einsiedeln: Johannes Verlag, 2009.
- _____. *Herrlichkeit III*. 2 ed. 2. Johannes Verlag – Einsiedeln, 1969.
- _____. *Pneuma und Institution*. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1974.
- _____. *Schleifung der Bastionen*. Einsiedeln, 5. Auflage: Johannes Verlag, 1989.
- _____. *Theodramatik II*. 2 ed. Einsiedeln, 2. Auflage: Johannes Verlag, 1998.

⁹⁶ Balthasar, 225.

- _____. *Theodramatik III*. Einsiedeln, 2. Auflage: Johannes Verlag, 1980.
- _____. *Theologie der Drei Tage*. Einsiedeln, 2. Auflage: Johannes Verlag, 1990.
- _____. *Theologik III*. Einsiedeln, 2. Auflage: Johannes Verlag, 2015.
- Bloch, E. *Atheismus im Christentum*. Frankfurt, 1978.
- Congar, Y. *Der Heilige Geist*. Herder-Freiburg, 1982.
- Dieser, H. *Der gottähnliche Mensch und die Gottlosigkeit der Sünde - Zur Theologie des Descensus Christi bei Hans Urs von Balthasar*. Trier: Paulinus-Verl, 1998.
- Gewieß, J. "Zum altkirchlichen Verständnis der Kenosisstelle (Phil 2,5-11)." *ThQ* 128, 1948.
- Hoping, H. *Jesus aus Galiläa*. Herder-Freiburg, 2019.
- Jüngel, E. *Gottes Sein ist im Werden*. 3 Aufl: J.C.B. Mohr-Tübingen, 1976.
- Kasper, W. *Jesus der Christus*. Herder-Freiburg, 2007.
- Krenski, T. *Passio Caritatis – Trinitarische Passiologie im Werk Hans Urs von Balthasars*. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1990.
- Kreutzer, A. *Kenopraxis – Eine handlungstheoretische Erschließung der Kenosis – Christologie*. Freiburg: Herder, 2011.
- Hünermann, P. "Inkarnation", dalam *Lexikon für Theologie und Kirche*. 5 ed. Freiburg: Herder, 2017.
- Menke, K. H. "Balthasars Theologie der Drei Tage, in: *Das Paschamysterium.*" *Communio*, no. 39 (Februari 2010).
- Müller, U. B. "Der Christushymnus." *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der Älteren Kirche* 79, no. 1 (Januari 1988).
- N`dala, C. "Kenosis bei Hans Urs von Balthasar als Instrument für den interreligiösen Dialog." University of Wina, 2009.
- Naduvilekut, J. *Christus der Heilsweg: Soteria als Theodrama im Werk Hans Urs von Balthasars*. St. Ottilien: EÖS Verlag Erzabtei, 1987.

- Origènes. "Homilia VI, 6 in Ezechielem." Dalam *Homélies sur Ézéchiel*, disunting oleh M Borret, 352 ed. Paris: Sources Chrétiennes, 1989.
- Prat, F. *La Theologie de S. Paul*. II., 1939.
- Rahner, K. *Grundkurs des Glaubens*. Freiburg: Herder, 1984.
- Ratzinger, J. *Der Gott Jesu Christi*. München: Kösel Verlag, 1976.
- Scheffczyk, L., dan A. ZIEGENAUS. Dalam *Katholische Dogmatik*, VIII., 345–410. Aachen, 1996.
- Schnackenburg, R. "Und das Wort ist Fleisch geworden." Dalam *Credo - Ein theologisches Lesebuch*, disunting oleh Joseph Kardinal RATZINGER dan Peter HENRICI. Köln: Communio, 1992.
- Schulz, M. "Die Logik der Liebe und die List der Vernunft. Hans Urs von Balthasar und Georg Wilhelm Friedrich Hegel." Dalam *Kasper, Walter, Kardinal (Hg.), Logik der Liebe und Herrlichkeit Gottes. Hans Urs von Balthasar im Gespräch (= FG Karl Kardinal Lehmann zum 70. Geburtstag)*. Ostfildern, 2006.
- . *Hans Urs von Balthasar begegnen*. Augsburg: Sankt Ulrich Verlag, 2002.
- Söding, T. "Erniedrigung und Erhöhung. Erwägungen zum Verhältnis von Christologie und Mythos am Beispiel des Philipperhymnus (Phil 2, 6–11)." Dalam *Das Wort vom Kreuz*. Tübingen: Studien zur paulinischen Theologie, 1997.
- Tück, J.H. *Passion Gottes? Zum unerledigten Disput um die Rede vom leidenden Gott*. Balthasars Tagung, 2015.
- Vorgrimler, H. "Neues Theologisches Wörterbuch." Freiburg: Herder, 2000.
- Waldhäuser, M. *Die Kenose und die moderne protestantische Christologie*. Mainz, 1912.
- Wallner, K. *Gott als Eschaton, Trinitarische Dramatik als Voraussetzung göttlicher Universalität bei Hans Urs von Balthasar*. Wien: Heiligenkreuzer Verlag, 1992.

- Weidemann, H.U. "Der in Gottesgestalt war. Zur Theologie des Christuspsalms (Phil 2,6-11), in: Kenosis, die Macht der Ohnmacht." *Communio*, no. 44 (Juni 2015): 224–33.
- Welker, M. *Gottes Offenbarung*. Edinburgh: Neue kirchener Theologie, 2004.
- Wiess, K. *Der Prolog des heiligen Johannes – eine Apologie in Antithesen*. Freiburg: Herder, 1899.
- Zeilinger, F. *Zum Lobpreis seiner Herrlichkeit. Exegetische Erschließung der Neutestamentlichen Cantica im Stundenbuch*. Freiburg: Herder, 1988.