

BAB II

ANTROPOLOGI TEOLOGIS MENURUT JURGEN MOLTSMANN

Bab ini merupakan analisis dari pemikiran Jurgen Moltmann mengenai pemahaman *imago Dei* menggunakan lensa doktrin Trinitas. Bab ini akan membahas struktur-struktur utama dalam doktrin Trinitarianisme sosial dari pemikiran Moltmann yang berkaitan erat dengan pemikirannya terhadap antropologi demi mendeskripsikan antropologi teologis Moltmann secara komprehensif. Bab ini akan didahului dengan pembahasan mengenai polemik teologis Moltmann terhadap teologi dari tradisi Barat sebagai konteks dari pengembangan pemikirannya, lalu diikuti dengan penjabaran Trinitarianisme sosial yang meliputi konsep perikoresis dalam Trinitas imanen dan kaitannya dengan *divine passion* dalam Trinitas ekonomis. Kemudian, bab ini akan membahas antropologi teologis Moltmann yang bertumpu kepada doktrin Trinitas tersebut.

2.1 Trinitarianisme Sosial dalam pemikiran Moltmann

2.1.1 Keesaan Substansi Allah dan Analogi Psikologis Trinitas Agustinus

Moltmann mengedepankan antropologi Trinitaris dengan berangkat dari analogi sosial yang ia serap dari pemikiran Gregorius dari Nazianzus.⁶⁶ Gregorius melihat bahwa keluarga manusia yang pertama, yakni Adam, Hawa, dan Set, merupakan analogi dari Trinitas. Ia menunjukkan bagaimana ketiga individu yang berbeda ini memiliki substansi kemanusiaan yang sama sebagai analogi untuk menjelaskan bagaimana ketiga pribadi Trinitas memiliki substansi yang sama.⁶⁷ Analogi sosial ini dikontraskan oleh Moltmann dengan analogi psikologis dari Agustinus. Tidak hanya itu, Agustinus juga menyatakan ketidaksetujuannya

⁶⁶ Moltmann, *God in Creation: A New Theology of Creation and the Spirit of God*, 234-235.

⁶⁷ Gregory Nazianzus, *Theological Orations*, 31.11

dengan analogi sosial tersebut dengan menekankan kesatuan substantif dari Trinitas. Agustinus menolak analogi tersebut karena baginya ini berarti setiap individu merepresentasikan setiap pribadi Tritunggal.⁶⁸ Hal ini berarti juga memproyeksikan relasi seksual dan diferensiasi gender kepada Allah. Analogi ini juga bermasalah karena seorang manusia bukanlah gambar Allah terlepas dari relasi keluarga.⁶⁹ Maka, Agustinus berpendapat bahwa manusia secara hakekat, terlepas dari relasi keluarga, diciptakan bukan menurut salah satu pribadi Trinitas tetapi menurut gambar dan rupa dari satu Allah yang sejati, yakni Allah Tritunggal yang adalah Allah yang esa.⁷⁰

Walaupun demikian, dalam penjelasannya Agustinus menekankan kesatuan substantif Allah ketimbang kemajemukan ketiga pribadi Trinitas.⁷¹ Agustinus melihat manusia adalah gambar dari Allah yang esa, yang adalah Allah Tritunggal. Maka, Moltmann juga menilai bahwa dalam antropologi Agustinus, manusia tidak dicipta berkorespondensi dengan ketiga pribadi Trinitas melainkan berkorespondensi dengan satu substansi ilahi (*'one divine Being'*).⁷² Namun, Moltmann juga menilai adanya keterkaitan antara pemikiran 'monoteisme substantif' Agustinus ini dengan penekanan Agustinus akan kedaulatan Allah atas ciptaan: "*In considering what the imago means in its divine destination, or from God's side, Augustine and Thomas proceeded from the unity of the Trinity in the divine being, and from the divine sovereignty 'outwards.'*"⁷³ Ini menunjukkan bahwa Moltmann mengaitkan monoteisme substantif dengan konsep kekuasaan monarkis dan dominatif.

⁶⁸ Augustine, *On the Trinity*, XII.5

⁶⁹ Augustine, *On the Trinity*, XII.6.8

⁷⁰ Augustine, *On the Trinity*, XII.6.6-7

⁷¹ John Zizoulas, "The Doctrine of the Holy Trinity: The Significance of the Cappadocian Contribution," dalam *Trinitarian Theology Today: Essays on the Divine Being and Act*, ed. Christoph Schwobel (Edinburgh: T&T, Clark, 1995), 46; lihat juga Catherine M. LaCugna, *God for Us: The Trinity and the Christian Life* (San Francisco: Harper San Francisco, 1993), 10.

⁷² Moltmann, *God in Creation*, 235.

⁷³ Moltmann, *God in Creation*, 242.

Penekanan ‘monoteistik monarkianisme’ yang Moltmann soroti dalam pemikiran Agustinus terlihat dalam pemikiran Agustinus terhadap relasi tubuh dengan jiwa. Sebagaimana sudah dijelaskan dalam bab sebelumnya, Agustinus berkonklusi bahwa jiwa adalah gambar Allah sedangkan tubuh yang tidak abadi bukanlah gambar Allah.⁷⁴ Tidak hanya itu, karena jiwa bersifat kekal dan mampu mengkontemplasikan hal-hal kekal maka jiwa adalah gambar Allah dan sepatutnya berdaulat dan mengontrol tubuh. Relasi dominasi jiwa atas tubuh ini juga berimbas kepada relasi dominasi pria di atas wanita. Meresponi tulisan Paulus dalam 1 Korintus 11:7, Agustinus berargumen bahwa walau wanita memiliki natur manusia yang sama dengan pria, namun pria pada dirinya sendiri adalah sepenuhnya gambar Allah sedangkan seorang wanita disebut gambar Allah hanya dalam konteks dimana wanita tersebut bersatu dengan pria sebagai seorang istri.⁷⁵ Sebagaimana jiwa yang lebih tinggi derajatnya menguasai tubuh, maka pria yang pada dirinya sendiri adalah gambar Allah berkuasa atas wanita. Dalam hal ini manusia menyatakan keserupaannya dengan Allah yang berdaulat atas ciptaan.⁷⁶ Dengan kata lain, analogi Trinitas yang ditawarkan Agustinus merupakan sebuah analogi dominasi.⁷⁷ Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa pengamatan Moltmann terhadap Agustinus ialah bahwa antropologi Agustinus, yang menyatakan relasi dominatif jiwa akan tubuh, disebabkan oleh penekanan monoteisme substantif dalam pemikirannya.

Moltmann tepat dalam menyoroti adanya penekanan yang bersifat dominatif dalam antropologi Agustinus, namun mengaitkan antropologi dominatif tersebut kepada penekanan akan keesaan ilahi bukanlah observasi yang akurat. Dalam *De Trinitate*, penolakan Agustinus terhadap analogi sosial merupakan penolakan terhadap ide bahwa komunitas manusia itu

⁷⁴ Augustine, *On the Trinity*, XII.2-4

⁷⁵ Augustine, *On the Trinity*, XII.7.10.

⁷⁶ Moltmann, *God in Creation*, 236.

⁷⁷ Moltmann, *God in Creation*, 240.

identik dengan komunitas Trinitas. Dengan kata lain, Agustinus ingin menunjukkan bahwa Trinitas tidak bisa diimitasi secara langsung dalam komunitas manusia karena perbedaan ontologis antara Trinitas dan komunitas manusia. Selain itu, mengikuti studi dari Ephraim Resse O.P., *De Trinitate* juga menunjukkan bagaimana Agustinus melihat pribadi Bapa sebagai *principium* (sumber keilahian) dalam relasinya dengan Anak namun tidak menegaskan kesamarataan akan kedua pribadi tersebut. Hal ini bertolakbelakang dengan pemikiran ontologi hierarkis Plotinus yang melihat *the One* menempati posisi ontologis tertinggi dan diikuti oleh emanasinya.⁷⁸ Ini menunjukkan bahwa Agustinus mengembangkan doktrin Trinitasnya juga sebagai polemik terhadap pemikiran politis yang dominatif dan hierarkis. Maka, pemikiran Agustinus tidak dapat dikategorikan secara sederhana sebagai monoteistik monarkianisme. Maka dari itu, antropologi Agustinus yang problematis tidaklah didasarkan kepada pemikirannya terhadap Trinitas tetapi kepada keputusannya untuk mewarisi tradisi Platonisme dalam pengertian mengenai relasi jiwa dengan tubuh.

2.1.2 Perikoresis sebagai solusi terhadap monoteisme dan monarkisme

Meresponi tradisi Barat yang memulai pembahasan Trinitas dari keesaan ilahi lalu kepada pluralitas pribadi Trinitas, Moltmann mengembangkan Trinitarianisme dari ketigaan pribadi Trinitas lalu kepada kesatuan ilahi.⁷⁹ Mengikuti kesimpulan Moltmann bahwa jika penekanan monoteistik berimbas kepada antropologi dominatif maka Moltmann menekankan relasionalitas dan kemajemukan intra-Trinitaris untuk mengembangkan sebuah antropologi yang non-dominatif. Daniel E. Rossi-Keen berargumen bahwa penekanan Trinitaris dalam teologi Moltmann lahir dari skeptisisme terhadap spekulasi metafisika

⁷⁸ Ephrem Reese, "Augustine's Use of *Principium* in *De trinitate* 1-7", *Vigiliae Christianae* 74, no. 4 (2020), 374-393.

⁷⁹ Moltmann, *The Trinity and the Kingdom*, 19.

filosofis mengenai Allah.⁸⁰ Moltmann berpendapat bahwa doktrin Trinitas dapat dikembangkan dari dua metodologi, yakni melalui metode metafisika atau melalui metode biblis.⁸¹ Selain Agustinus, Moltmann menyoroti Tertullian dengan terminologinya “*una substantiae, tres personae*”, dan melihat dampak negatif dari pemikiran tersebut yakni mengalihkan fokus dari ketiga pribadi Trinitas sesuai testimoni Alkitab kepada spekulasi metafisika akan ‘substansi’ yang menjadi dominan dalam pemikiran teologi Barat.⁸² Hal ini ditunjukkan dengan bagaimana Thomas mengembangkan konsep lima bukti kosmologis akan keberadaan Allah yang lahir dari perenungan filosofis. Bagi Moltmann, Thomas mendahului pembuktian akan keberadaan Allah yang esa (*De Deo uno*) ketimbang menyatakan testimoni biblis akan Trinitas (*De Deo trino*).⁸³ Maka dari itu, Moltmann menilai bahwa penjelasan metafisika filosofis atau teologi natural mengenai substansi ilahi monadik akan ‘memenjarakan’ testimoni biblis sehingga mereduksi kesatuan Trinitas tersebut menjadi monoteisme abstrak.⁸⁴

Selain itu, Rossi-Keen juga menambahkan bahwa alasan doktrin Allah yang berbasis metafisika tidak memadai bagi Moltmann adalah karena metodologi tersebut tidak dapat menawarkan teodisi yang memadai.⁸⁵ Baik teisme yang berangkat dari spekulasi metafisika maupun ateisme sebagai protes terhadap teisme, keduanya berangkat dari spekulasi natural mengenai Allah. Jikalau teisme melihat dunia di bawah kedaulatan dan kontrol Allah yang monadik, namun ateisme melihat kekacauan dan ketidakadilan dalam dunia yang dengannya

⁸⁰ Daniel E. Rossi-Keen, “Jurgen Moltmann’s doctrine of God: The trinity beyond metaphysics”, *Studies in Religion* 37, no.3 (2008), 451.

⁸¹ Jurgen Moltmann, *Experiences in Theology: Ways and Forms of Christian Theology* (Minneapolis: Fortress Press, 2000), 321.

⁸² Moltmann, *The Trinity and the Kingdom*, 16.

⁸³ Moltmann, *The Trinity and the Kingdom*, 17.

⁸⁴ Ibid.

⁸⁵ Rossi-Keen, “Jurgen Moltmann’s doctrine of God: The trinity beyond metaphysics”, 453.

konsep allah hasil spekulasi metafisika yang ‘sempurna’ dan tidak bersimpati kepada penderitaan tidaklah memadai.⁸⁶ Konsep metafisika *De Deo Uno* yang menawarkan pemerintahan allah yang monarkis tidak dapat menjawab keresahan ateisme yang melihat dunia yang penuh ketidakadilan, opresi, dan relasi dominatif. Bagi Moltmann, testimoni biblis yang menyatakan akan keterbukaan Trinitas kepada ciptaan melalui Kristus memberikan jawaban yang lebih memadai. Keterbukaan Trinitas dalam Kristus menyatakan simpati Allah dengan penderitaan dunia dalam kematian Anak-Nya dan kuasa Allah dalam mendatangkan kerajaan-Nya di bumi yang penuh keadilan, melampaui tawaran monoteisme yang dominatif serta menjawab keresahan ateisme.

Dalam hal ini Moltmann memberikan kritik yang patut diwaspadai terhadap adopsi non-kritis akan perenungan filosofis mengenai Allah yang tidak berangkat dari testimoni Alkitab. Namun, saya tidak setuju dengan tuduhan Moltmann terhadap teologi dari tradisi Barat yang mendahulukan keesaan substansi Allah sebagai monoteisme abstrak dan berimbas kepada teologi yang dominatif. Kontekstualitas setiap teolog terhadap diskusi filosofis atau teologis di zamannya masing-masing menuntut setiap teolog, termasuk Moltmann sendiri, untuk menggunakan terminologi dari perenungan filosofis di zamannya untuk mengartikulasikan pemikiran teologis secara kontekstual. Teolog seperti Tertullian ataupun Thomas Aquinas juga menggunakan terminologi filosofis secara kritis demi menjelaskan teologi Kristen sesuai kebutuhan zamannya. Misalnya, penggunaan terminologi seperti *personae* ataupun *substantiae* merupakan serapan dari diskursus filosofis yang diserap untuk teologi Kristen secara kontekstual di zaman tersebut. Keresahan Moltmann terhadap teologi monoteistik dan juga antropologi yang dominatif merupakan keresahan dalam konteks modern. Maka, saya menilai

⁸⁶ Jurgen Moltmann, *The Crucified God* (Minneapolis: Fortress Press, 1993), 219-222.

kecurigaan Moltmann terhadap teologi tradisi Barat sepatutnya diarahkan kepada pembacaan modern yang menafsirkan teologi Barat sebagai monoteisme monarkis yang dominatif.

Tidak hanya itu, monoteisme yang dikritisi oleh Moltmann tidak tentu harus serta merta berimbas kepada dominasi dan monarki. Di satu sisi, monoteisme dapat berimbas kepada monarki, yakni karena hanya ada satu Allah maka di antara manusia hanya ada satu manusia yang berkuasa atas manusia lainnya sebagai representatif Allah. Tetapi di lain sisi, monoteisme juga bisa diartikan bahwa karena hanya ada satu penguasa atas alam semesta yakni Allah, maka tidak ada manusia yang layak untuk mengambil posisi Allah untuk berkuasa atas manusia lainnya. Hal ini juga menunjukkan bahwa lawan diskursus dari Moltmann bukanlah teolog dari tradisi Barat, tetapi resapan modernistik yang menggunakan teologi Barat sebagai pembenaran akan teologi politis yang monarkis.

Penekanan doktrin Trinitas Moltmann kepada ketiga pribadi Trinitas ketimbang keesaan substantif dinyatakan dengan bagaimana ia menjelaskan keesaan ilahi. Moltmann merujuk kepada pernyataan Paulus bahwa Allah akan menjadi semua di dalam semua (1 Korintus 15:28), yang menyatakan kehendak Allah untuk mempersatukan surga dan bumi dalam perjamuan Sabbath bagi seluruh ciptaan yang menikmati persekutuan dengan Allah.⁸⁷ Melalui ini, Moltmann berargumen bahwa kesatuan ilahi yang berangkat dari konsubstansialitas ketiga pribadi tidak dapat menghasilkan kesatuan dari seluruh ciptaan dengan Allah. Kesatuan ilahi sepatutnya adalah sebuah kesatuan yang dapat dikomunikasikan, dibukakan dan dibagikan kepada ciptaan yang tidak memiliki substansi ilahi.⁸⁸ Oleh karena konsubstansialitas bersifat eksklusif dan tidak dapat dibagikan kepada ciptaan yang berbeda substansi, maka kesatuan ilahi dalam Trinitas terletak kepada kesatuan komunitas Bapa, Anak,

⁸⁷ Moltmann, *God in Creation*, 4-5.

⁸⁸ Moltmann, *The Trinity and the Kingdom*, 149-150.

dan Roh Kudus dalam relasi kasih kekal yang saling berkelindan.⁸⁹ Menurut Moltmann, kesatuan perikoretis ini memungkinkan adanya komunikasi kepada yang di luar Allah yang dapat mengundang ciptaan untuk berpartisipasi di dalam hidup Trinitaris.

Namun, sebelum membahas bagaimana konsep perikoresis ‘membuka’ Trinitas kepada ciptaan (termasuk manusia), akan ditelaah terlebih dahulu konsep perikoresis dalam pemikiran Moltmann yang menurutnya dianalogikan dalam relasi Allah-ciptaan maupun relasi antar ciptaan itu sendiri. Moltmann mengembangkan pemikirannya mengenai perikoresis yang berangkat dari pemikiran Yohanes dari Damaskus dalam *Exact Exposition of the Orthodox Faith*:

*“The subsistences dwell and are established firmly in one another. For they are inseparable and cannot part from one another, but keep to their separate courses within one another, without coalescing or mingling, but cleaving to each other. For the Son is in the Father and the Spirit, and the Spirit is in the Father and the Son, and Father is in the Son and the Spirit, but there is no coalescence or commingling or confusion. And there is one and the same motion: for there is one impulse and one motion for the three subsistences, which is not to be observed in any created nature.”*⁹⁰

Perikoresis menyatakan sebuah sirkulasi kasih dalam kekekalan, yang dinyatakan dengan bagaimana setiap pribadi Trinitas saling tinggal di dalam satu sama lain dan rela ‘didiami’ atau memberi ruang bagi pribadi lain.⁹¹ Tidak hanya itu, ketersalingan antara pribadi Trinitas ini menyatakan bahwa keunikan dari setiap pribadi Trinitas didefinisikan oleh relasi dengan pribadi yang lainnya. Moltmann juga berkata demikian:

*“It is in these relationship that they are persons. Being a person in this respect means existing-in-relationship...The concept of substance reflects the relations of the Person to the common divine nature. The concept of relation reflects the relationship of the Persons to one another. These are two aspects which have to be distinguished from one another. The trinitarian Persons subsist in the common divine nature; they exist in their relations to one another.”*⁹²

⁸⁹ Moltmann, *The Trinity and the Kingdom*, 150.

⁹⁰ John of Damascus, *Exposition of the Orthodox Faith*, I.XIV

⁹¹ Jurgen Moltmann, “Perichoresis: An Old Magic Word for a New Trinitarian Theology,” dalam *Trinity, Community, and Power: Mapping Trajectories in Wesleyan Theology*, ed. M. Douglas Meeks (Nashville, TN: Kingswood, 2000), 113-114.

⁹² Moltmann, *The Trinity and the Kingdom*, 172-173.

Namun di dalam relasi ini, ketiganya tidak saling bercampur dan perbedaan relasional antara ketiga pribadi tidak direduksi. Perbedaan relasional di antara ketiga pribadi Trinitas justru mengikat ketiganya menjadi satu kesatuan di dalam komunitas yang saling berkelindan.⁹³ Subjektivitas dan inter-subjektivitas dalam Trinitas bersifat komplementer. Perikoresis menyatakan perbedaan antara ketiga pribadi atau ‘ketigaan’ dari Trinitas dan kesatuan Trinitas secara bersamaan tanpa harus jatuh kepada triteisme ataupun modalisme.⁹⁴

Doktrin perikoresis menyatakan adanya resiprositas atau hubungan timbal-balik antar pribadi ilahi dalam komunitas Trinitas. Resiprositas tidak memungkinkan di dalam sebuah relasi monarkis yang di dalamnya ada subjugasi dan dominasi oleh satu anggota kepada anggota lainnya dalam sebuah komunitas. Doktrin perikoresis yang menyatakan kesalingbergantungan menunjukkan bagaimana subordinasi tidak ada tempatnya dalam doktrin Trinitas.⁹⁵ Perikoresis menyatakan bagaimana ketiga pribadi menempati posisi yang sama dan hidup saling memenuhi dan saling bergantung kepada pribadi lainnya. Tidak ada satu pribadi yang lebih terdahulu atau lebih berkuasa ketimbang yang lainnya. Hal tersebut ditunjukkan dalam pengakuan konsili Florence:

*“Because of this unity the Father is whole in the Son, whole in the holy Spirit; the Son is whole in the Father, whole in the holy Spirit; the holy Spirit is whole in the Father, whole in the Son. No one of them precedes another in eternity or excels in greatness or surpasses in power.”*⁹⁶

Perikoresis menunjukkan bahwa karakteristik personal Bapa sebagai Sumber dari Anak dan Roh bukanlah sebuah monarki. Dalam Trinitas, alih-alih berelasi dalam subordinasi, ketiga pribadi menyatakan kebergantungan dan resiprositas kasih kekal.

⁹³ Moltmann, *The Trinity and the Kingdom*, 175.

⁹⁴ Moltmann, *Perichoresis*, 117.

⁹⁵ Moltmann, *The Trinity and the Kingdom*, 175-176.

⁹⁶ EWTN, “Ecumenical Council of Florence (1438-1445),” diakses 19 Maret, 2022, <https://www.ewtn.com/catholicism/library/ecumenical-council-of-florence-1438-1445-1461>

Konstruksi Moltmann mengenai perikoresis merupakan sebuah pengembangan dari pemikiran Gregorius dari Nazianzus dan Yohanes dari Damaskus yang patut dihargai. Perikoresis antar pribadi Trinitas ini menunjukkan bagaimana setiap pribadi saling berelasi secara timbal balik dalam kesetaraan dan kebersatuan. Namun, penekanan Moltmann ini mudah jatuh kepada kurangnya penekanan akan ordo/konstitusi dalam Trinitas dan karakteristik partikular dari setiap pribadi Trinitas. Penekanan akan perikoresis tanpa penekanan akan ordo dapat mengakibatkan justru keunikan personal dari setiap pribadi dinegasikan, yakni ketidakberanakkan Bapa, keberanakkan Anak, dan prosesi Roh Kudus. Relasi perikoresis hanya menyatakan adanya *relationship of love* yang dalam relasi saling berkelindan tersebut keunikan ketiga pribadi tidak ditiadakan, tetapi tidak menjelaskan mengenai *relationship of origin* yang menyatakan keunikan setiap pribadi Trinitas. Namun, penekanan akan ordo ini juga tidak sepatutnya dicurigai sebagai monoteisme monarkis karena ini tidak menyatakan relasi subordinatif, karena Bapa sebagai *principium sine principio* atau sumber dari kedua pribadi lainnya tidak membuat-Nya sebagai pribadi yang lebih superior.

Tidak hanya itu, Stephen R. Holmes menyatakan keberatannya terhadap konsep trinitarianisme sosial Moltmann karena hal tersebut berlawanan dengan trinitarianisme patristik khususnya yang dijabarkan oleh bapa-bapa Kapadokia.⁹⁷ Holmes berargumen bahwa Gregory dari Nazianzus berkali-kali menekankan karakteristik partikular dari setiap pribadi Trinitas hanyalah relasi mengenai sumber/asal/kausal (*relationships of origin*) yakni ketidakberanakkan Bapa, keberanakkan Anak, dan prosesi Roh; dan bukan relasi kasih resiprokal antar pribadi (*relationships of love*).⁹⁸ Mengutip dari Gregorius dari Nyssa: “*while*

⁹⁷ Stephen R. Holmes, “Three versus One? Some Problems of Social Trinitarianism”, *Journal of Reformed Theology* 3, no. 1 (2009), 85-86.

⁹⁸ Gregory Nazianzus, *Theological Orations*, 20.7, 25.16, 39.12, 42.17.

*we confess the invariable character of the nature, we do not deny the difference in respect of cause, and that which is caused, by which alone we apprehend that one Person is distinguished from another.”*⁹⁹

Menanggapi hal tersebut, Gisjbert van den Brink di satu sisi setuju dengan observasi Holmes dengan menyatakan bahwa pembacaan ulang akan trinitarianisme patristik dari tradisi Barat maupun Timur dalam konteksnya masing-masing menunjukkan kompleksitas dari pemikiran setiap bapa-bapa gereja sehingga pembedaan simplistik yang menyatakan tradisi Barat menekankan kesatuan sedangkan tradisi Timur menekankan ketigaan patut dikritisi.¹⁰⁰ Kontra Moltmann, pembacaan ulang akan Agustinus menunjukkan bahwa konsep Trinitas Agustinus tidak jauh dari pemikiran bapa-bapa gereja Timur dan pembacaan ulang akan pemikiran bapa-bapa Kapadokia menunjukkan mereka tidak bisa dibilang sebagai pelopor dari trinitarianisme sosial.¹⁰¹ Di sisi lain, van den Brink juga berargumen bahwa teolog trinitarianisme sosial seperti Moltmann tetap bisa merujuk kepada bapa-bapa Kapadokia, mengambil inspirasi darinya, dan mengembangkan sebuah teologi kontemporer yang berangkat dari pemikiran mereka akan analogi sosial dan pembedaan antara *ousia* dan *hypostasis*.¹⁰² Setuju dengan van den Brink, saya melihat bahwa upaya mengembangkan teologi trinitarianisme sosial dengan memilah dan mengembangkan dari pemikiran-pemikiran patristik yang majemuk dan kompleks merupakan sebuah upaya yang absah sepanjang upaya tersebut tidak berlawanan dengan formula ortodoksi (tiga *hypostasis* dalam satu *ousia*). Dengan

⁹⁹ Gregory of Nyssa, “On Not Three Gods: To Ablabius,” dalam *A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers*, diedit oleh Philip Schaff, Series 2, vol. 5 (Reprint: Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1978), 336.

¹⁰⁰ Gisjbert van den Brink, “Social Trinitarianism: A Discussion of Some Recent Theological Criticisms,” *International Journal of Systematic Theology* 16, no. 3 (2014), 339. Simplifikasi tersebut pada umumnya diatribusikan kepada Theodore de Regnon, lihat Kristin Hennessy, “An Answer to de Regnon’s Accusers: Why we should not speak of ‘his’ paradigm,” *Harvard Theological Review* 100 (2007), 179-197.

¹⁰¹ Untuk literatur yang menawarkan pembacaan ulang akan trinitarianisme patristik, lihat Lewis Ayres, *Nicaea and Its Legacy: An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology* (Oxford: Oxford University Press, 2009); dan Lewis Ayres, *Augustine and the Trinity* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010).

¹⁰² van den Brink, *Social Trinitarianism*, 341.

demikian, yang menjadi permasalahan dari pemikiran Moltmann bukanlah karena ia mengembangkan sebuah konsep baru dan asing dari Kekristenan namun karena ia mengembangkan buah pemikiran bapa-bapa gereja Timur dengan mengkarikaturkan pemikiran dari gereja Barat.

2.1.3 Panenteisme perikoretis: Resiprositas dan kenosis

Sebagaimana sudah dijelaskan juga bahwa Moltmann menggunakan konsep perikoresis ini karena doktrin tersebut menjamin ‘keterbukaan Trinitas’ yang memungkinkan partisipasi ciptaan, khususnya manusia, di dalam relasi tersebut dengan Allah. Ini ditunjukkan dengan bagaimana Moltmann memperluas cakupan relasi perikoresis bahkan ke dalam relasi Allah-ciptaan dan relasi antar ciptaan itu sendiri:

“Mutual indwelling and perichoresis are also the life secrets of the whole new creation, because in the end God will be ‘all in all’ (1 Cor. 15:28) and everything will be in God. The perichoretic unity of the triune God should therefore be understood as a social, inviting, integrating, unifying, and thus world-open-community. The perichoretic unity of the divine persons is so wide open that the whole world can find room and rest and eternal life within it.”¹⁰³

Bagi Moltmann, perikoresis menyatakan keterbukaan kepada yang liyan sehingga ciptaan yang non-ilahi dijalin dalam sebuah relasi yang menyerupai relasi intra-Trinitaris. Partisipasi ciptaan dalam relasi Trinitaris ini dinyatakan dengan bagaimana seluruh relasi antar ciptaan pun juga menganalogikan perikoresis:

“Our starting point here is that all relationships which are analogous to God reflect the primal, reciprocal indwelling and mutual interpenetration of the trinitarian perichoresis: God in the world and the world in God; heaven and earth in the kingdom of God, pervaded by his glory; soul and body united in the life-giving Spirit to a human whole; woman and man in the kingdom of unconditional and unconditioned love, freed to be true and complete human beings.”¹⁰⁴

¹⁰³ Moltmann, *Perichoresis*, 117.

¹⁰⁴ Moltmann, *God in Creation*, 17.

Bagi Moltmann, perikoresis tidak bersifat eksklusif bagi relasi antar pribadi Trinitas saja tetapi direfleksikan di dalam segala relasi.

Menurutnya, kehidupan berarti berada dalam relasi yang saling mengkomunikasikan: “*Life is communication in communion.*”¹⁰⁵ Keberadaan didefinisikan sebagai inter-konektivitas dan inter-relasionalitas ketimbang didefinisikan berdasarkan keberadaan itu pada sendirinya. Maka, doktrin perikoresis Moltmann mengimplikasikan ontologi relasional. Berseberangan dengan tendensi modern yang individualistik, Moltmann mendefinisikan keberadaan bukan pada dirinya sendiri tetapi di dalam keterkaitan atau kebergantungan relasional dengan keberadaan lain. Ontologi relasional sebagai analogi dari perikoresis ini akan menjadi dasar dari pemikiran antropologi Moltmann sebagai *imago Trinitatis*.

Hal ini juga menunjukkan bagaimana Moltmann mengembangkan doktrin perikoresis sebagai semacam ‘tata bahasa’/*grammar* untuk menjelaskan realita, secara khusus bagaimana Allah berelasi dengan ciptaan (termasuk manusia) dan bagaimana ciptaan saling berelasi dalam komunitas ciptaan sebagai analogi Trinitas. Thomas H. McCall berkata demikian mengenai Moltmann: “*Perichoresis functions as the overarching and underpinning motif that holds his [Moltmann’s] theology together. It is central to his understanding of the God-world relation, and it is basic to his understanding of theological anthropology and the doctrine of creation.*”¹⁰⁶ John Cooper juga mengomentari bahwa perikoresis dalam pemikiran Moltmann adalah ‘dinamika struktural dari seluruh realita’, sehingga teologi Moltmann dapat disebut sebagai *perichoretic panentheism*.¹⁰⁷ Hal ini berarti Allah Tritunggal mempenetrasi ciptaan, namun sebagaimana relasi perikoresis tidak meleburkan keunikan pribadi Trinitas maka Allah pun tidak dileburkan

¹⁰⁵ Moltmann, *God in Creation*, 3.

¹⁰⁶ Thomas H. McCall, *Which Trinity? Whose Monotheism? Philosophical and Systematic Theologians on the Metaphysics of Trinitarian Theology* (Grand Rapids, Mich: Eerdmans, 2010), 158.

¹⁰⁷ John Cooper, *Panentheism: The Other God of the Philosophers* (Grand Rapids, Mich: Baker, 2006), 252.

perbedaan-Nya dengan ciptaan.¹⁰⁸ Kasih Allah kepada ciptaan adalah komunikasi diri Allah kepada yang non-ilahi tanpa mengubah Allah menjadi ciptaan.¹⁰⁹

Selain bersifat resiprokal, Moltmann juga berpendapat bahwa Allah berelasi dengan ciptaan secara kenosis. Kasih Allah kepada ciptaan (*creative love*) merupakan kasih yang menuntut pengorbanan Allah (*suffering love*) atau pembatasan diri Allah.¹¹⁰ Moltmann berkata demikian:

*“With the creation of a world which is not God, but which nonetheless corresponds to him, God’s self-humiliation begins – the self-limitation of the One who is omnipresent, and the suffering of the eternal love...The creation of a world is therefore not merely ‘an act of God outwardly’ – an act in an outward direction; it is at the same time ‘an act of God inwardly’, which means that it is something that God suffers and endures.”*¹¹¹

Ini tidak berarti skema kenosis ini berarti Allah terpaksa harus menderita dalam menyatakan kasih-Nya, tetapi Moltmann ingin menunjukkan bahwa Allah memiliki kebebasan absolut yang secara aktif rela membatasi diri-Nya agar dapat berelasi secara imanen dengan ciptaan.¹¹² Namun, skema kenosis ini juga merupakan analogi dari relasi antar pribadi Trinitas. Menurut Moltmann, komunitas intra-Trinitaris sebuah komunitas kenosis karena setiap pribadi dalam relasi perikoresis yang kekal tidak hanya saling memberi tetapi merelakan dirinya dikosongkan, atau memberi ruang, demi dipenuhi oleh pribadi yang lain.¹¹³ Dengan kata lain, tidak ada diskontinuitas antara kasih Allah kepada ciptaan dengan kasih intra-Trinitaris: *“The love with which God creatively and sufferingly loves the world is no different from the love he*

¹⁰⁸ Moltmann, *God in Creation*, 103.

¹⁰⁹ Moltmann, *The Trinity and the Kingdom*, 57.

¹¹⁰ Moltmann, *The Trinity and the Kingdom*, 58-59.

¹¹¹ Moltmann, *The Trinity and the Kingdom*, 59.

¹¹² Andrew K. Gabriel, “Beyond the Cross: Moltmann’s Crucified God, Rahner’s Rule, and Pneumatological Implications for a Trinitarian Doctrine of God.” *Didaskalia* 19, no. 1 (2008): 93-111. Lihat juga Samuel J. Youngs, “Wounds of the Emptied God: Role of Kenosis at the Cross in the Christologies of Jurgen Moltmann and Sergius Bulgakov,” *American Theological Inquiry* 4, no. 2 (2011): 47.

¹¹³ Moltmann, *Perichoresis*, 115.

himself is in eternity. And conversely, creative and suffering love has always been a part of his love's eternal nature."¹¹⁴

Skema kenosis ini juga dijumpai dalam pandangannya mengenai sentralitas kematian Kristus yang tersalib dalam seluruh pemikirannya, baik teologi ataupun antropologi.¹¹⁵ Dengan ini, doktrin Trinitas Moltmann juga bersifat staurosentris: *"The theology of the cross must be the doctrine of the Trinity and the doctrine of the Trinity must be the theology of the cross."*¹¹⁶ Baginya, peristiwa salib harus dijelaskan secara Trinitaris dan :

*"The Father gives up his own Son to death in its most absolute sense, for us; the Son gives himself up, for us; the common sacrifice of the Father and the Son comes about through the Holy Spirit, who joins and unites the Son in his forsakenness with the Father."*¹¹⁷

Moltmann mendasari argumennya melalui pembacaan Roma 8:3 dan menerjemahkan "πέμψας" sebagai menyerahkan (*delivered up*) ketimbang mengutus. Gagasan ini bertujuan untuk melihat bagaimana peristiwa penyaliban Kristus 'mempengaruhi' keseluruhan Trinitas secara afektif, yang dengan demikian doktrin Trinitas tidak menjadi doktrin abstrak dan spekulatif belaka.¹¹⁸ Dengan kata lain, penyaliban Kristus menjadi manifestasi *passion* Trinitas kepada ciptaan. Dengan ini, dalam peristiwa salib, tidak hanya Anak menyerahkan diri-Nya demi kasih kepada umat-Nya tetapi Bapa juga menyerahkan Anak demi kasih kepada umat-Nya. Anak menderita dalam kasih-Nya karena ditelantarkan oleh Bapa; dan Bapa menderita dalam kasih-Nya karena duka akibat kehilangan Anak-Nya.¹¹⁹ *"The Fatherlessness of the Son is matched by the Sonlessness of the Father."*¹²⁰ Namun, Moltmann menegaskan bahwa gagasannya ini tidak tergolong kepada patripasianisme, karena penderitaan yang dialami oleh

¹¹⁴ Moltmann, *Trinity and the Kingdom*, 59.

¹¹⁵ Moltmann, *The Crucified God*, 204.

¹¹⁶ Moltmann, *The Crucified God*, 241.

¹¹⁷ Moltmann, *Trinity and the Kingdom*, 83.

¹¹⁸ Moltmann, *The Crucified God*, 236.

¹¹⁹ Moltmann, *The Crucified God*, 244-245.

¹²⁰ Moltmann, *The Crucified God*, 243.

Bapa berbeda dengan penderitaan yang dialami oleh Anak walau Moltmann tidak menjelaskan secara spesifik perbedaannya.¹²¹ Melalui ini, Moltmann ingin menunjukkan bahwa motif penyerahan diri, penderitaan, dan kenosis yang ditunjukkan dalam ekspresi kasih Allah dalam Kristus yang tersalib bukanlah sebuah konsep yang asing dari kasih intra-Trinitaris.

Dengan ini, Moltmann mengedepankan sebuah gagasan untuk menyatakan adanya kebersatuan antara kasih Allah *ad intra* dengan kasih Allah *ad extra*. Namun, pandangan Moltmann ini patut dikritisi. Dennis W. Jowers menilai pandangan Moltmann memperlihatkan Bapa sebagai ‘penjagal ilahi’ karena menyerahkan Anak-Nya kepada pembantaian.¹²² Terlebih lagi, pandangan Moltmann ini juga mencampurkan apa yang dialami pribadi Kedua seturut natur manusianya dengan natur ilahinya. Dengan kata lain, Moltmann melihat identitas Anak dideterminasikan oleh realita penyaliban. Namun, kematian Kristus di salib beserta dengan pengalamannya ditelantarkan oleh Allah adalah pengalaman yang dialami oleh Kristus menurut natur manusianya dan tidak dapat mempengaruhi identitas personalnya sebagai Anak dari Bapa-Nya yang konsubstansial dengan-Nya. Hal ini disebabkan Pribadi Anak yang adalah Anak dari Bapa-Nya terlebih dahulu (atau sejak kekekalan) sebelum Ia mengasumsikan natur manusia. Anak sebagai subjek dari natur manusianya bersifat kontingen dibanding dengan identitas-Nya sebagai Allah dan Anak dari Bapa. Steven J. Duby menjelaskannya demikian:

*“His proper mode of subsisting is complete in the divine essence and in relation to the Father. This is what constitutes him as the person of the Son. Accordingly, the Son is not constituted a person absolutely by his assumption of a human nature. He is only contingently constituted a person of a human nature by his assumption of a human nature. In light of this reality, the Son’s personal identity (who he fundamentally is) is not affected or altered by the human nature even as he himself is now the subject of the human nature and of his own human activity and suffering in it.”*¹²³

¹²¹ Ibid.

¹²² Dennis W. Jowers, “The Theology of the Cross as Theology of the Trinity: A Critique of Jurgen Moltmann’s Staurocentric Trinitarianism”, *Tyndale Bulletin* 52, vol. 2 (2001), 246-251.

¹²³ Steven J. Duby, *Jesus and the God of Classical Theism: Biblical Christology in Light of the Doctrine of God* (Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2022), 364.

Maka dari itu, metode Moltmann yang menkonstruksikan identitas personal Anak dari lensa Kristologi staurosentris harus diwaspadai. Keprihatinan Moltmann yang ingin menekankan keterkaitan dan kebersatuan antara kasih Allah dalam Kristus yang tersalib serta kasih kenotis Allah terhadap ciptaan dengan kasih intra-Trinitaris patut dihargai. Namun, membuat ketersaliban Kristus menjadi inti identitas personal dari Pribadi Kedua mengakibatkan Pribadi Kedua bukanlah Dia yang diperanakkan oleh Bapa tetapi Dia yang dikorbankan oleh Bapa.

Tidak hanya itu, mengikuti teologi tradisional bahwa pribadi Bapa dengan natur ilahi-Nya yang *impassible*, maka Bapa juga tidak terpengaruh dan berubah akibat peristiwa kematian Kristus. *Passion* yang berasal dari kata Latin *passio* atau *pathos* dalam bahasa Yunani, memiliki muatan makna dipengaruhi atau menerima aksi dari sebuah agen sehingga menghasilkan perubahan bagi subjek sebagai konsekuensi dari aksi sang agen.¹²⁴ “*Metaphysically speaking, a passion is an accident that inheres in a substance and modifies the being of that substance in some way.*”¹²⁵ Mengikuti pemikiran Thomas Aquinas, Allah adalah aktualitas murni (*actus purus*) dan keberadaan pada diri-Nya sendiri (*ipsum esse subsistens*). Dengan demikian, aksi Allah termasuk kasih-Nya bersifat identik dengan keberadaan-Nya. Aquinas berkata demikian:

“*Every passion belongs to something existing in potency. But God is completely free from potency, since He is pure act. God, therefore, is solely agent, and in no way does any passion have a place in Him.*”¹²⁶

Mengikuti pemikiran James Dolezal, *impassibility* ini tidak berarti Allah tidak memiliki kasih atau kehilangan intensitas dan dinamika dalam kasih-Nya. Allah bersifat *passionless* bukan karena Allah miskin akan kasih tetapi justru karena Allah adalah Kasih itu sendiri yang

¹²⁴ James E. Dolezal, “Strong Impassibility,” dalam *Divine Impassibility: Four Views of God’s Emotions and Suffering*, ed. Robert J. Matz dan A. Chadwick Thornhill (Downers Grove, Illinois: IVP Academic, 2019), 15.

¹²⁵ Dolezal, *Strong Impassibility*, 16.

¹²⁶ Thomas Aquinas, *Summa Contra Gentiles* I.89

memancarkan kasih dalam kepenuhannya tanpa harus dipengaruhi dari luar diri-Nya: “*In God such virtues are infinitely more lively and dynamic than in their passionate creaturely counterparts inasmuch as they are nothing but the unbounded fullness of God’s act of being itself.*”¹²⁷ Maka dari itu, kerelaan Bapa untuk mengorbankan Anak-Nya bukanlah akibat Allah tergerak untuk menyatakan *passion* kepada ciptaan, tetapi karena Allah adalah kepenuhan kasih itu sendiri yang dicurahkan dalam realita kematian Kristus. Dengan ini, penekanan akan kasih dan kepedulian Allah kepada ciptaan tidak harus mengorbankan atribut Allah. Walau penekanan Moltmann akan motif kenotis dari kasih Allah menyatakan pentingnya realita kematian Kristus dan keterkaitannya dengan kasih Allah dalam kekekalan, namun proposal Moltmann yang mengedepankan *divine passibility* berpotensi mengorbankan atribut-atribut ilahi dan meleburkan perbedaan ontologis antara Allah dengan ciptaan.

2.2 *Imago Trinitatis*

Analogi sosial yang menjadi preferensi Moltmann dan penekanannya akan relasi perikoresis baik dalam relasi intra-Trinitaris ataupun antar ciptaan, berimplikasi kepada pembahasan mengenai manusia sebagai *imago Trinitatis*. Perlu ditekankan bahwa keserupaan manusia akan Trinitas bukanlah sekadar imitasi belaka terlepas dari anugerah Trinitas. Dikarenakan Allah telah menetapkan manusia secara khusus sebagai gambar-Nya maka Allah rela mengikatkan diri kepada sejarah manusia.¹²⁸ Dalam pemikiran Moltmann, identitas manusia menjadi gambar Allah ialah wujud Allah Trinitas yang mengasihi ciptaan-Nya, dengan membatasi diri dan merengkuhnya, agar manusia pun dapat meresponi kasih yang diterimanya. Menjadi gambar Allah adalah sebuah karya kasih dan anugerah Trinitas kepada

¹²⁷ Dolezal, *Strong Impassibility*, 27.

¹²⁸ Moltmann, *God in Creation*, 217.

manusia.¹²⁹ Maka, Moltmann melihat bahwa status *imago Dei* menyatakan akan aksi Allah Trinitas dalam kasih-Nya terlebih dahulu ketimbang mendeskripsikan manusia itu sendiri:

*“The human being’s likeness to God is a theological term before it becomes an anthropological one. It first of all says something about the God who creates his image for himself, and who enters into a particular relationship with that image, before it says anything about the human being who is created in this form.”*¹³⁰

Penekanannya akan antropologi non-dominatif juga membuatnya melihat panggilan untuk menaklukkan bumi (*dominium terrae*) dalam Kejadian 1:26 bukan sebagai makna inti dari gambar ilahi, namun adalah implikasi manusia menyerupai Allah.¹³¹ Dengan kata lain, hanya dengan menjadi gambar Trinitas, yakni merepresentasikan dan menyatakan kehadiran Trinitas, maka manusia dapat melaksanakan panggilan Allah untuk berkuasa atas ciptaan.

*“It is only as God’s image that human beings exercise divinely legitimate rule; and in the context of creation that means: only as whole human beings, only as equal human beings, and only in the community of human beings – not at the price of dividing the human person into spirit and body – not at the price of dividing human beings into ruler and ruled – not at the price of dividing mankind into different classes.”*¹³²

Dengan menjadi *imago Trinitatis*, manusia tidak akan berelasi secara dominatif dan eksploitatif.¹³³ Menjadi *imago Trinitatis* mencakup tiga aspek yakni: holistik, komunal, dan ekologis.¹³⁴ Ketiga aspek dari *imago Trinitatis* akan dijelaskan lebih mendetil di bagian-bagian berikutnya.

2.2.1 *Imago Trinitatis* sebagai manusia yang komunal

Moltmann menyoroti Kejadian 1:26-27 mengenai bagaimana Allah menciptakan manusia dalam pluralitas (pria dan wanita) untuk merealisasikan panggilan sebagai gambar

¹²⁹ Joy Ann McDougall, *Pilgrimage of Love: Moltmann on the Trinity and Christian Life* (New York: Oxford University Press, 2005), 115.

¹³⁰ Moltmann, *God in Creation*, 220.

¹³¹ Moltmann, *God in Creation*, 224.

¹³² Moltmann, *God in Creation*, 225.

¹³³ Moltmann, *God in Creation*, 224-225.

¹³⁴ Moltmann, *God in Creation*, 221.

Allah di dalam komunitas yang singular.¹³⁵ Ini menunjukkan bahwa diferensiasi seksual antara pria dan wanita dan secara bersamaan, komunitas manusia, adalah makna dari gambar Allah.¹³⁶ Moltmann berkata demikian: *“to be human means being sexually differentiated and sharing a common humanity...both are equally primary.”*¹³⁷ Moltmann berargumen bahwa perbedaan seksual di sini tidaklah berfokus kepada fertilitas atau panggilan untuk memenuhi bumi (Kej. 1:28), melainkan perbedaan seksual menyatakan keserupaan dengan Allah yang dengannya fertilitas hanyalah implikasi darinya.¹³⁸ Maka dari itu, keserupaan dengan Allah tidak bisa dihidupi dalam isolasi namun hanya bisa direalisasikan dalam komunitas manusia yang menyatakan keberagaman dan kebersatuan secara bersamaan.¹³⁹

Inilah mengapa Moltmann memilih untuk memakai analogi sosial dari Gregory Nazianzus ketimbang analogi psikologis dari Agustinus. Analogi sosial ini melihat kepada keluarga pertama yakni Adam, Hawa, dan Seth, sebagai analogi dari Trinitas. Sebagaimana ketiga pribadi Trinitas membentuk kesatuan karena kesamaan substansi, maka ketiga pribadi manusia ini membentuk satu keluarga karena kesamaan darah.¹⁴⁰ Namun, Moltmann juga tetap kritis terhadap analogi sosial tersebut. Di satu sisi, Moltmann setuju dengan Agustinus bahwa seorang manusia tidak dapat dikatakan sebagai gambar Allah hanya ketika ia berkeluarga.¹⁴¹ Sehingga, analogi sosial ini bukan sebagai legitimasi ideologi keluarga. Namun di sisi lain, Moltmann setuju dengan analogi tersebut karena secara alamiah setiap manusia berbagi dalam ‘segitiga antropologis’ tersebut, sebagai pria atau wanita dan sebagai anak dari kedua orang tuanya. Seorang manusia tidak bisa menghindari sosialitas natur manusia, baik antar seks

¹³⁵ Moltmann, *God in Creation*, 271-218.

¹³⁶ Moltmann, *God in Creation*, 222.

¹³⁷ Ibid.

¹³⁸ Ibid.

¹³⁹ Moltmann, *God in Creation*, 222-223.

¹⁴⁰ Gregory Nazianzus, *Theological Orations*, 31.11

¹⁴¹ Joy Ann McDougall, *Pilgrimage of Love*, 118-119.

maupun antar generasi.¹⁴² Dalam hal ini, Petr Macek juga melihat bahwa analogi Trinitas secara sosial ini tidak hanya dapat melampaui egosentrisme dari seorang narsisis tetapi juga melampaui egoisme dari sebuah pasangan (pria dan wanita).¹⁴³ Dengan kata lain, *imago Trinitatis* melawan individualisme dan eksklusivisme dari kelompok apapun.

Maka dari itu, menjadi *imago Trinitatis* berarti menjadi komunitas manusia yang menganalogikan relasi perikoresis antar pribadi Trinitas. Sebagaimana setiap pribadi Trinitas didefinisikan dalam relasinya dengan pribadi lain dan ketiganya terikat dalam sirkulasi kasih kekal, maka manusia secara analogis menyerupai Allah dengan setiap individu hidup di dalam keterkaitan dan kebergantung antara sesamanya manusia sebagai satu komunitas dalam relasi kasih.

“From the very outset human beings are social beings. They are aligned towards human society and are essentially in need of help (Gen 2:18). They are gregarious beings and only develop their personalities in fellowship with other people...The isolated individual and the solitary subject are deficient modes of being human, because they fall short of likeness to God.”¹⁴⁴

Tidak ada individu manusia yang memiliki kepribadian yang terlepas dari relasinya dengan sesamanya. Namun dengan demikian, hal ini tidak berarti bahwa sebuah kolektivisme komunitas menelan identitas individu. Moltmann melihat bahwa doktrin Trinitas, dan juga implikasinya konsep *imago Trinitatis* sebagai analoginya, mengharmonisasikan antara personalitas dan sosialitas.¹⁴⁵ Sebagaimana, kebersatuan Trinitas tidak lebih utama ketimbang keunikan setiap pribadi maka komunitas manusia menyatukan individu yang berbeda tetapi juga menjamin keunikan setiap individu masing-masing secara bersamaan.¹⁴⁶

¹⁴² Moltmann, *God in Creation*, 241.

¹⁴³ Petr Macek, “The Doctrine of Creation in the Messianic Theology of Jurgen Moltmann,” *Communio viatorum* 49, no. 2 (2007): 170-172.

¹⁴⁴ Moltmann, *God in Creation*, 223.

¹⁴⁵ Moltmann, *God in Creation*, 241.

¹⁴⁶ Joy Ann McDougall, *Pilgrimage of Love*, 116.

Moltmann juga menegaskan bahwa keserupaan sosial dengan Allah di sini bukanlah korespondensi univokal antara pribadi ilahi dengan pribadi manusia dikarenakan kesatuan perikoretis ilahi bersifat unik dan tidak bisa ditiru dalam komunitas manusia. Analogi yang dimaksudkan Moltmann adalah analogi dari kualitas relasi dari ketiga pribadi Trinitas ketimbang relasi yang mengkonstitusikan setiap pribadi.¹⁴⁷ Ini berarti dalam komunitas manusia, seseorang tidak berperan sebagai Bapa, yang lain sebagai Anak, dan yang lainnya sebagai Roh Kudus. Moltmann berkata demikian:

*“It is the relations in the Trinity which are the levels represented on earth through the imago Trinitatis, not the levels of the trinitarian constitution. Just as the three Persons of the Trinity are ‘one’ in a wholly unique way, so, similarly, human beings are imago Trinitatis in their personal fellowship with one another.”*¹⁴⁸

Inti dari analogi relasi intra-Trinitaris dalam relasi dalam komunitas manusia adalah bagaimana komunikasi kasih resiprokal dinyatakan antara sesama manusia yang ditandai dengan kerelaan untuk mengasihi dan keterbukaan untuk dikasihi. Tidak hanya itu, relasi resiprokal ini menyatukan individu yang berbeda dan juga menjamin partikularitas individu. Setiap manusia dalam komunitas tersebut memberi dirinya untuk mengasihi sesamanya demi menjalin ikatan komunitas namun juga menjamin kebebasan dan ruang bagi yang dikasihi sehingga identitas setiap pribadi tidak dileburkan.¹⁴⁹

Hal ini dinyatakan lebih jelas di dalam konstruksi pneumatologis Moltmann mengenai persekutuan dan persahabatan terbuka (*open friendship*) dalam bukunya *Spirit of Life*. Joy Ann McDougall menyoroti bahwa Moltmann tidak secara eksplisit menghubungkan relasi intra-Trinitaris dengan persekutuan manusia dalam Roh Kudus, namun ia berargumen bahwa deskripsi Moltmann mengenai persahabatan dalam persekutuan Roh menyatakan pola

¹⁴⁷ Joy Ann McDougall, *Pilgrimage of Love*, 119.

¹⁴⁸ Moltmann, *God in Creation*, 241.

¹⁴⁹ Joy Ann McDougall, *Pilgrimage of Love*, 138.

perikoretis.¹⁵⁰ Peter Slade juga melihat bahwa konsep persahabatan terbuka merupakan jantung dari eklesiologi Moltmann.¹⁵¹ Perihal persekutuan dengan Roh, Moltmann melihatnya sebagai manifestasi relasi resiprokal antara Roh Allah dengan manusia non-ilahi. Hal tersebut adalah asing dalam konsep persahabatan/persekutuan menurut Aristoteles karena baginya persekutuan hanya terjalin antara yang serupa sehingga sebuah persekutuan antara Allah dengan yang non-ilahi merupakan hal yang tidak mungkin terjadi. Namun, persekutuan dengan Roh Kudus menyatakan keterbukaan Roh untuk mengundang manusia, untuk berbagian dalam persekutuan Trinitaris. Bahkan, dalam persekutuan tersebut terjalin sebuah relasi resiprokal antara Roh yang berpartisipasi dalam kehidupan umat percaya dan umat percaya yang berpartisipasi dalam kehidupan ilahi.¹⁵²

Tidak hanya itu, Moltmann berargumen bahwa persekutuan atau menjalin relasi adalah karakteristik dari Roh Kudus itu sendiri.

“If it is characteristic of the divine Spirit not merely to communicate this or that particular thing, but actually to enter into fellowship with believing men and women – if indeed he himself becomes their fellowship – then ‘fellowship’ cannot merely be a ‘gift’ of the Spirit. It must be eternal, essential nature of the Spirit himself.”¹⁵³

Sebagaimana Roh menjalin relasi antara Bapa dan Anak maka Roh juga yang membuka ruang dalam persekutuan Trinitas kepada ciptaan, sehingga komunitas manusia yang diikat oleh Roh berbagian dalam persekutuan Trinitaris. Karakteristik persekutuan Trinitaris tersebut (resiprositas) imbasnya juga menjadi karakteristik dari seluruh persekutuan dalam ciptaan. Hal ini dikarenakan, mengikuti komitmen Moltmann kepada ontologi relasionalnya, seluruh keberadaan adalah relasi. Seluruh kehidupan dinyatakan dalam relasi resiprokal dan partisipasi

¹⁵⁰ Joy Ann McDougall, *Pilgrimage of Love*, 144.

¹⁵¹ Peter Slade, *Open Friendship in a Closed Society: Mission Mississippi and a Theology of Friendship* (Oxford: Oxford University Press, 2009), 23.

¹⁵² Jurgen Moltmann, *Spirit of Life* (Minneapolis: Fortress Press, 2001), 217-218.

¹⁵³ Moltmann, *Spirit of Life*, 218.

secara timbal-balik. Hidup yang terisolasi secara atomistik dan individualistik merupakan sebuah kematian. Sehingga tidak heran bahwa Roh dikatakan sebagai Roh kehidupan yang memberi hidup karena Roh mengikat seluruh ciptaan dalam sebuah komunitas.¹⁵⁴ Seluruh relasi perikoretis, baik antara Allah dengan ciptaan ataupun dalam komunitas manusia, adalah karya Roh Kudus.

Selain itu, komunitas kehidupan yang diikat oleh Roh ini tidak hanya menyatukan yang berbeda tetapi juga menjamin integritas dari keunikan setiap pribadi yang berpartisipasi. Moltmann menilai bahwa persekutuan dalam Roh menyatakan kasih dan kebebasan. Kasih menjalin relasi antara yang berbeda namun juga menjamin sebuah ruang bagi setiap kehidupan untuk berkembang. Moltmann berkata demikian: “*Without freedom, love crushes the diversity of what is individual; without love, freedom destroys what is shared and binds us together.*”¹⁵⁵ Hal ini serupa dengan konsep persahabatan terbuka (*open friendship*) dari Moltmann. Baginya, persahabatan yang terbuka yang menganalogikan relasi Trinitas berarti juga menyatukan antara rasa afeksi (*affection*) dan juga penghargaan diri orang lain (*respect*).¹⁵⁶ Moltmann juga melihat bahwa komunitas dalam Roh ini adalah komunitas erotik. *Eros* di sini bukanlah hasrat untuk merendahkan orang lain sebagai properti, melainkan hasrat untuk bersatu dengan yang liyan, berpartisipasi dalam hidupnya, dan mengkomunikasikan hidup kepadanya; tanpa menelan partikularitas dan kebebasan yang dihasrati.¹⁵⁷ Dalam relasi kasih *eros*, sang pengasih dan yang dikasihi merupakan partner (*counterpart*) bagi yang lain dan hadir di dalam yang lain (*presence*).¹⁵⁸ Menjadi *counterpart* berarti menghargai individualitas sesamanya manusia

¹⁵⁴ Moltmann, *Spirit of Life*, 218-219.

¹⁵⁵ Moltmann, *Spirit of Life*, 220.

¹⁵⁶ Moltmann, *Spirit of Life*, 253.

¹⁵⁷ Moltmann, *Spirit of Life*, 261-262.

¹⁵⁸ Ibid.

tetapi secara bersamaan menyatakan *presence* berarti juga hadir dan berbagian dalam kehidupan orang lain yang dikasihi.

Dengan ini, menjadi *imago Trinitatis* adalah berpartisipasi dalam komunitas sesamanya manusia dengan saling mengasihi satu sama lain dan menjamin kebebasan dan partikularitas setiap individu. Secara sederhana, menjadi manusia adalah menjadi sahabat bagi sesamanya. Persahabatan adalah antonim dari relasi yang posesif/dominatif, karena dalam persahabatan terdapat kasih yang mengasihi sesamanya sebagai sesama manusia tetapi juga rasa menghargai individu lain sebagai manusia yang bebas dan partikular. Sehingga, dalam sebuah persahabatan yang terjalin dalam Roh, seseorang tidak perlu menjadi diri orang lain karena ia dikasihi sebagaimana dirinya sendiri dan kebebasannya terjamin sebagai seorang individu yang dikasihi dan mengasihi.¹⁵⁹

Proposal Moltmann yang mengedepankan bagaimana komunitas manusia dapat menganalogikan Trinitas ini banyak diperdebatkan dalam diskursus teologi kontemporer. Teolog seperti Karen Kilby mengkritisi upaya merelevansikan Trinitas kepada kehidupan politis dan sosial dari kemanusiaan. Kilby berargumen bahwa upaya menggunakan konsep perikoresis untuk menjelaskan kesatuan Trinitas dan menjadikannya model bagi komunitas manusia merupakan sebuah upaya memproyeksikan konsep-konsep ideal dalam relasi antar manusia ke dalam relasi antar pribadi Trinitas.¹⁶⁰ Gisjbert van den Brink menanggapi bahwa keberatan Kilby ini kurang meyakinkan karena hal tersebut juga sepatutnya berlaku kepada semua doktrin Kekristenan yang tidak berangkat dari wahyu Allah secara konsisten. Pendukung trinitarianisme sosial hanya dapat dikatakan memproyeksikan relasi manusiawi

¹⁵⁹ Moltmann, *Spirit of Life*, 254.

¹⁶⁰ Karen Kilby, "Perichoresis and Projection: Problems with Social Doctrines of the Trinity," *New Blackfriars* 81, no. 857 (2000), 440-442.

kepada Allah jika mereka dinyatakan tidak sejalan dengan sumber-sumber dari iman Kekristenan.¹⁶¹ Sebagaimana sudah diargumentasikan, pengembangan teologis yang Moltmann upayakan memiliki kesinambungan dengan buah-buah pemikiran trinitarianisme patristik yang majemuk dan kompleks. Terlebih lagi, konstruksi antropologi Moltmann ini justru dapat menawarkan relevansi Trinitas kepada antropologi.

Namun, saya melihat bahwa pendekatan apopatik Kilby juga menawarkan keprihatinan terhadap perbedaan kualitatif antara Allah dengan manusia yang patut disoroti dalam diskursus antropologi teologis. Miroslav Volf menyoroti bagaimana konsep Moltmann mengenai *imago Trinitatis* dapat dikembangkan dengan lebih memperhitungkan perbedaan ontologis antara Allah dengan ciptaan. Volf bersimpati dengan keprihatinan apopatik dari Kilby, namun Volf juga melihat pendekatan apopatik akan Trinitas tidak berarti perikoresis tidak dapat dianalogikan secara terbatas oleh komunitas manusia.¹⁶² Dalam *In Our Likeness*, Volf menawarkan diferensiasi relasi perikoretis dalam tiga jenis yang berbeda namun berhubungan secara analogis yakni: (1) perikoresis 1 dalam relasi intra-Trinitaris (*reciprocal personal interiority*); (2) perikoresis 2 dalam relasi Allah-ciptaan (*asymmetric reciprocal interiority*); dan (3) perikoresis 3 dalam relasi antar manusia (*reciprocal interiority of traits*).¹⁶³ Volf menjelaskan demikian:

*“I distinguish categorically perichoresis 1 from the other two, from perichoresis 2, since the divine persons indwell human beings in a qualitatively different way than they do one another and from perichoresis 3, since there can be no correspondence to the (reciprocal) interiority of the divine persons at the human level. Perichoresis 2 must be also categorically distinguished from perichoresis 3, as perichoresis 3 does not involve strictly personal interiority at all. Only with such distinctions in mind can we fruitfully explore positive correspondences at all three of these levels.”*¹⁶⁴

¹⁶¹ van den Brink, *Social Trinitarianism*, 338-339.

¹⁶² Miroslav Volf, “Apophatic Social Trinitarianism: Why I Continue to Espouse ‘a Kind of’ Social Trinitarianism,” *Political Theology* 22, no. 5 (2021), 5-10.

¹⁶³ Miroslav Volf, *After Our Likeness* (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1998), 208-212.

¹⁶⁴ Volf, *Apophatic Social Trinitarianism*, 10.

Dengan diferensiasi relasi perikoresis dalam tiga tahap ini, konsep *imago Trinitatis* Moltmann sebagai perikoresis 3 dapat dilihat sebagai analogi akan perikoresis intra-Trinitaris secara terbatas. Dengan kata lain, *imago Trinitatis* dapat dikonstruksikan dengan melihat adanya korespondensi dengan relasi perikoresis Trinitas tetapi juga mewaspadaikan adanya perbedaan kualitatif antara keduanya. Bahkan, Volf dalam bukunya *Exclusion and Embrace* menjabarkan relasi dalam perikoresis 3 sebagai sebuah perengkuhan (*embrace*) yang memiliki banyak kemiripan dengan konsep *imago Trinitatis* dan persahabatan terbuka Moltmann, yakni relasi yang bersifat resiprokal namun non-penetratif, di mana adanya penyesuaian identitas secara komunal untuk merengkuh yang lain tanpa menelan yang lain dan hadir (*indwelling*) secara permanen.¹⁶⁵

2.2.2 *Imago Trinitatis* sebagai manusia yang holistik

Imago Trinitatis juga direalisasikan dalam ‘komunitas’ di dalam setiap individu manusia, yakni antara jiwa dan tubuh. Sebagaimana sudah dijelaskan, penggunaan Agustinus analogi psikologis dalam menjelaskan jiwa sebagai gambar ilahi mengakibatkan sebuah pandangan antropologis yang dominatif antara jiwa dengan tubuh. Menurut Moltmann, konsep *primacy of the soul* tidak memiliki tempat sama sekali di dalam teologi Kristen yang menyatakan doktrin inkarnasi dan kebangkitan tubuh dalam bumi yang baru.¹⁶⁶ Testimoni dari Perjanjian Lama menyatakan bahwa manusia bukanlah makhluk yang didefinisikan secara substantif atau menurut komponen yang membentuknya tetapi sebagai pribadi yang hidup dalam proses sejarah dan didefinisikan oleh relasinya dengan Allah, sesama manusia, dan seluruh ciptaan. Tidak hanya itu, bahkan anggota tubuh manusia bisa diidentifikasi dengan berbagai

¹⁶⁵ Miroslav Volf, *Exclusion and Embrace: A Theological Exploration of Identity, Otherness, and Reconciliation* (Nashville: Abingdon Press, 2019), 142-150.

¹⁶⁶ Moltmann, *God in Creation*, 245-246.

macam perasaan yang umumnya diasosiasikan kepada jiwa.¹⁶⁷ Maka, Moltmann berargumen bahwa tubuh dan jiwa manusia bukanlah terjalin dalam relasi yang dominatif tetapi membentuk sebuah relasi perikoretis yang saling mempengaruhi satu dengan yang lain secara resiprokal.¹⁶⁸

Konsep antropologi Moltmann ini tidak didasari oleh asumsi keutamaan jiwa maupun keutamaan tubuh, namun didasarkan oleh kesatuan organisme manusia yang utuh sebagai *Gestalt (configuration of total pattern)*.¹⁶⁹ Berangkat dari konsepnya mengenai Roh Kudus sebagai yang merengkuh segala keberadaan dalam relasi, Moltmann melihat bahwa jiwa atau roh manusia juga terikat dalam relasi dengan tubuhnya sehingga membentuk sebuah kesatuan organisme (*Gestalt*).¹⁷⁰ Ketimbang berangkat dari perenungan akan keserupaan jiwa dengan Roh Allah, Moltmann menekankan karakteristik Roh yang mengikat seluruh keberadaan dalam relasi perikoretis.

Dalam *Gestalt*, jiwa dan tubuh berelasi secara perikoretis yakni saling bergantung dan saling mempengaruhi, sebagai analogi akan relasi perikoresis intra-Trinitaris.¹⁷¹ Relasi perikoretis dalam *Gestalt* ini dinyatakan dengan bagaimana jiwa dan tubuh, aspek kesadaran dan di luar kesadaran, aspek yang disengaja dan yang tidak disengaja, saling mempengaruhi satu dengan yang lain. Di satu sisi, kesadaran psikis mempengaruhi tubuh. Di sisi lain, tubuh juga mempengaruhi jiwa. Tetapi, keduanya ini tidak hanya saling mempengaruhi tetapi keduanya memiliki keunikannya masing-masing. Tubuh memiliki memori dan refleksnya sendiri yang berbeda dengan rekoleksi dan reaksi dalam kesadaran psikis. Sehingga, kedua aspek ini saling mempengaruhi tetapi juga menjamin keunikannya masing-masing dalam

¹⁶⁷ Moltmann, *God in Creation*, 256-257.

¹⁶⁸ Moltmann, *God in Creation*, 258-259.

¹⁶⁹ Moltmann, *God in Creation*, 259.

¹⁷⁰ Moltmann, *God in Creation*, 262-263.

¹⁷¹ Moltmann, *God in Creation*, 258-259.

sebuah *Gestalt*.¹⁷² Konsep *Gestalt* dari Moltmann ini mengedepankan tidak hanya kesatuan antara jiwa dengan tubuh tetapi juga bagaimana keduanya saling mempengaruhi dan saling bergantung. Dengan ini, menjadi *imago Trinitatis* berarti melihat diri dan sesamanya manusia sebagai satu keutuhan organisme serta menghargai aspek jiwa dan tubuh yang berbeda namun saling mempengaruhi sebagai satu kesatuan.

2.2.3 *Imago Trinitatis* sebagai manusia yang ekologis

Terakhir, manusia sebagai *imago Trinitatis* dinyatakan juga dalam relasi komunitas antara manusia dengan alam semesta. Moltmann hendak melawan asumsi modern yang melihat manusia sebagai makhluk yang superior dibanding dengan makhluk lainnya sehingga manusia selayaknya mendominasi dan mengeksploitasi alam demi kepentingan manusia. Maka dari itu, Moltmann hendak menunjukkan bagaimana testimoni Alkitab menyatakan kesamarataan serta kebergantungan manusia dengan ciptaan yang lain demi memaparkan antropologi Kristen yang ekologis. Narasi Kejadian menyatakan bagaimana manusia berasal dari tanah sehingga kehidupan manusia terikat kepada bumi (Kej. 2:7). Sama seperti binatang lainnya yang adalah makhluk hidup (חַיָּה נֶפֶשׁ), manusia juga adalah makhluk yang hidup (Kej. 1:30; 2:7). Manusia sama seperti binatang lainnya, juga bergantung kepada tanaman yang menyediakan makanan untuknya (Kej. 1:30; 2:9). Terakhir, manusia sama seperti binatang lainnya dipanggil untuk berkembang biak dan memenuhi bumi (Kej. 1:22, 28).¹⁷³ Semua deskripsi di atas menyatakan bagaimana manusia bergantung kepada alam (bumi, udara, dan tanaman) serta memiliki solidaritas dengan binatang-binatang sebagai makhluk hidup, bergantung kepada tanaman untuk makanan, dan memiliki panggilan yang serupa.

¹⁷² Moltmann, *God in Creation*, 259-261.

¹⁷³ Moltmann, *God in Creation*, 187-188.

Melalui ini, Moltmann ingin menunjukkan bahwa manusia adalah bagian dari komunitas ciptaan, yang di dalamnya manusia tidak hanya memiliki solidaritas dengan ciptaan lainnya tetapi juga berelasi saling berkelindan dan saling bergantung dengan ciptaan lain sebagai analogi akan relasi perikoresis.¹⁷⁴ Dengan ini, relasi dominatif dan eksploitatif tidak memiliki ruang dalam komunitas ciptaan Allah. Bagi Moltmann, keberanggotaan manusia dalam komunitas ciptaan ini yang menjadi makna dari status manusia sebagai *imago mundi* (gambar dari semesta), yakni sebagai mikrokosmos atau representasi ciptaan di hadapan Allah. Moltmann berkata demikian:

*“We shall see him [man] as imago mundi – as a microcosm in which all previous creatures are to be found again, a being that can only exist in community with all other created beings and which can only understand itself in that community: ‘Though made of body and soul, man is one. Through his bodily composition he gathers to himself the elements of the material world. Thus they reach their crown through him, and though him can raise their voice in free praise of the Creator.’”*¹⁷⁵

Berangkat dari kebergantungan dan solidaritas manusia dengan ciptaan lainnya, Moltmann memaparkan keunikan manusia di antara ciptaan yang lain. Dalam pandangan Moltmann, pembahasan mengenai keunikan manusia jika terlepas dari kebergantungannya dengan ciptaan lain berimbas kepada antropologi yang dominatif. Moltmann melihat keunikan manusia di antara ciptaan lainnya dalam tiga aspek yakni: memiliki panggilan ilahi untuk memerintah atas bumi sebagai representasi Allah (Kej. 1:28); memberikan nama bagi seluruh makhluk (Kej. 2:19); dan menjadi makhluk sosial yang bergantung kepada yang lain untuk menolongnya (Kej. 2:18).¹⁷⁶ Keunikan manusia inilah yang menyatakan statusnya sebagai *imago Dei*. Designasi *imago Dei* menyatakan bahwa manusia adalah representasi dari Allah dan bukan menyatakan superioritas manusia atas ciptaan yang lain karena memiliki rasio atau

¹⁷⁴ Brock A. Bingham, *All Things New: The Trinitarian Nature of the Human Calling in Maximus the Confessor and Jurgen Moltmann* (Eugene, Oregon: Pickwick, 2014), 23-25.

¹⁷⁵ Moltmann, *God in Creation*, 186.

¹⁷⁶ Moltmann, *God in Creation*, 188.

karakteristik natural lainnya. Maka dari itu, keunikan manusia tidak menegasikan fakta bahwa manusia adalah makhluk yang bergantung kepada alam semesta dalam sebuah komunitas sehingga status *imago Dei* bukan menjadi landasan untuk mendominasi ciptaan lainnya tetapi justru merawatnya sebagai sesama anggota komunitas ciptaan Allah. Maka dari itu, Moltmann berkesimpulan bahwa manusia memiliki panggilan ganda yang tidak bisa terpisahkan, yakni sebagai representasi Allah kepada ciptaan (*imago Dei*) tetapi juga sebagai representasi ciptaan kepada Allah (*imago mundi*) secara bersamaan.¹⁷⁷

2.3 *Imago Christi*

2.3.1 Kristus sebagai penggenapan *Imago Dei*

Moltmann melihat pernyataan bahwa manusia diciptakan menurut gambar dan rupa Allah memiliki muatan Kristologis bahwa manusia dicipta untuk menjadi gambar Allah (*‘to be his image’*), yakni Kristus.¹⁷⁸ Maka, manusia dicipta dengan *telos* untuk menjadi gambar Allah yang diwujudkan oleh Kristus. Antropologi adalah antisipasi dari Kristologi dan Kristologi menjadi penggenapan antropologi.¹⁷⁹ Dengan ini, wahyu Allah yang terdahulu dalam narasi penciptaan diinterpretasi oleh wahyu Allah yang kemudian.¹⁸⁰ Moltmann merujuk kepada bagaimana Paulus menyoroti Kristus yang sudah mati dan bangkit sebagai gambar Allah untuk menerangi makna gambar Allah dalam narasi Kejadian (2 Kor. 4:4; Kolose 1:15-17). Kristus adalah gambar Allah karena melalui-Nya kemuliaan Allah dinyatakan dan ciptaan baru diinaugurasikan.¹⁸¹ Maka dari itu, di dalam Kristus, takdir manusia dinyatakan dan janji ilahi kepada manusia digenapi. Kristus adalah penggenapan *imago Dei*, maka pengikut Kristus

¹⁷⁷ Moltmann, *God in Creation*, 189-190.

¹⁷⁸ Moltmann, *God in Creation*, 218.

¹⁷⁹ Ibid.

¹⁸⁰ Moltmann, *God in Creation*, 225-226.

¹⁸¹ Moltmann, *God in Creation*, 226.

adalah *imago Christi*. Sehingga, *imago Christi* adalah *imago Dei* yang dimediasikan oleh Kristus.¹⁸² Tetapi bagi Moltmann, menjadi *imago Christi* tidak sekadar menyatakan bahwa orang percaya menggenapi panggilan sebagai *imago Dei* di dalam Kristus, tetapi juga berarti masuk di dalam sebuah proses untuk menjadi *gloria Dei*, yakni keserupaan dengan Allah secara eskatologis.¹⁸³ Konformitas dengan Kristus yang dimulai ketika manusia dibenarkan dalam Kristus membawa manusia dalam proses pengudusan untuk menggenapi realita eskatologis sebagai manusia yang menyerupai Allah di dalam kemuliaan. Dengan kata lain, keserupaan dengan Allah adalah sebuah anugerah (*gift*) dan juga sebuah panggilan/tuntutan (*charge*).¹⁸⁴ Maka Moltmann berkata: “*being human means becoming human in this process.*”¹⁸⁵ Dengan ini, koneksi antara *imago Dei*, *imago Christi*, dan *gloria Dei* adalah sebagai berikut: Keserupaan manusia dengan Allah dalam penciptaan digenapi dengan status anak Allah di dalam Kristus, dan mencapai kepenuhannya ketika manusia ditransfigurasi dalam kemuliaan ciptaan baru.¹⁸⁶

Designasi *imago Dei* sebagai janji berhubungan dengan pandangan Moltmann akan wahyu Allah sebagai janji. Menurut Moltmann, wahyu Allah tidak hanya bersifat proposisional tetapi juga sebuah janji eskatologis.¹⁸⁷ Bagi Moltmann, pandangan Kristen akan wahyu bertumpu kepada identifikasi Kristus yang bangkit dengan Kristus yang tersalib. Kristus tidak hanya diingat akan realita penderitaan dan kematian-Nya, tetapi secara bersamaan kebangkitan-Nya membawa manusia untuk mengantisipasi akan masa depan kerajaan Allah, yakni sebuah realita baru, yang dibuka oleh Kristus.¹⁸⁸ “*All predicates of Christ not only*

¹⁸² Ibid.

¹⁸³ Ibid.

¹⁸⁴ Moltmann, *God in Creation*, 227.

¹⁸⁵ Ibid.

¹⁸⁶ Moltmann, *God in Creation*, 228-229.

¹⁸⁷ Jurgen Moltmann, *Theology of Hope* (Minneapolis: Fortress Press, 1993), 85.

¹⁸⁸ Moltmann, *Theology of Hope*, 84-85.

say who he was and is, but imply statements as to who he will be and what is to be expected from him.”¹⁸⁹ Maka dari itu, teologi Kristen tidak bisa dikonstruksikan sesuai konsep *logos* dari budaya Yunani, yakni melihat teologi sebagai sekadar pernyataan proposisional mengenai realita sekarang. Konsep *logos* tidak memiliki ruang untuk masa depan yang membawa realita baru yang bersifat kontradiktif dengan realita masa kini.¹⁹⁰ Namun, eskatologi Kristen membicarakan mengenai masa depan kerajaan Allah, kehidupan kekal dan ciptaan baru sebagai kontradiksi terhadap realita masa kini dengan adanya kematian dan keberdosaan.¹⁹¹

Maka dari itu, wahyu Allah tidak hanya bersifat proposisional tetapi juga berupa janji yang menyatakan Allah yang sedang mendatangkan masa depan kerajaan Allah. Secara antropologis, ini berarti status manusia sebagai *imago Dei* tidak sekadar berarti menyatakan status manusia sejak penciptaan tetapi juga mengantisipasi kegenapannya dalam Kristus sebagai kontras terhadap ketidakmanusiawian manusia berdosa. Tidak hanya itu, *imago Christi* juga mengantisipasi realita sebagai *gloria Dei* yang dibukakan oleh kebangkitan Kristus. Moltmann berkata demikian: “*the believer is future to ‘himself’ and is promised to himself. His future depends utterly and entirely on the outcome of the risen Lord’s course, for he has staked his future on the future of Christ.*”¹⁹² Melihat wahyu Allah sebagai janji, maka status manusia, baik sebagai *imago Dei* maupun *imago Christi*, bukan berbicara mengenai apakah itu manusia (*being*) tetapi prosesnya menjadi manusia (*becoming*). Meine Veldman menilai pemikiran antropologis Moltmann ini merupakan ‘de-ontologisasi’ akan makna *imago Dei*.¹⁹³ Kekerukupan dengan Allah bukanlah mengenai pernyataan Allah akan apakah itu manusia secara substantif

¹⁸⁹ Moltmann, *Theology of Hope*, 17.

¹⁹⁰ Ibid.

¹⁹¹ Moltmann, *Theology of Hope*, 16-18.

¹⁹² Moltmann, *Theology of Hope*, 91.

¹⁹³ Meine Veldman, “A Summary, Analysis, and Critique of Moltmann’s Understanding of the *imago Dei*”, *Journal of Reformed Theology* 10, no. 1 (2016): 31-35.

tetapi keterbukaan manusia akan masa depan kerajaan Allah yang mengundang manusia untuk menyerupai Allah dan berpartisipasi dalam kehidupan ilahi sebagai kontradiksi terhadap ketidakmanusiawian dunia yang didominasi dosa dan kematian.

Tidak hanya itu, deontologisasi konsep *imago Dei* dengan muatan eskatologis yang digenapi dalam Kristus ini juga merujuk kepada pemikiran Moltmann mengenai ciptaan sebagai sistem yang terbuka terhadap masa depan eskatologis yang Allah sedang hadirkan ke masa kini. Menurut Jacob Lett, pemikiran Moltmann mengenai ciptaan sebagai sistem yang terbuka ini berimplikasi bahwa ciptaan memiliki natur yang tidak dapat dideterminasikan.¹⁹⁴ Ciptaan terbuka terhadap kemungkinan-kemungkinan dan potensi eskatologis dan tidak dideterminasikan oleh masa lalunya.¹⁹⁵ Bagi Moltmann, keseluruhan ciptaan tidak di dalam sebuah keberadaan ekuilibrium yang stabil dan cukup pada dirinya sendiri tetapi diciptakan untuk mengantisipasi kemungkinan-kemungkinan yang dihadirkan oleh masa depan eskatologis.¹⁹⁶ Dengan demikian, manusia sebagai bagian dari ciptaan bukanlah keberadaan yang cukup pada dirinya sendiri tetapi terbuka terhadap potensi dan kemungkinan-kemungkinan yang Allah hadirkan melalui masa depan eskatologis-Nya. Secara khusus, panggilan *imago Dei* bersifat mesianik karena manusia tidak hanya sekadar terbuka terhadap masa depan ilahi saja tetapi terbuka kepada ciptaan baru yang diinaugurasikan oleh Yesus sang Mesias.¹⁹⁷

2.3.2 Kristus yang tersalib sebagai *Imago Dei*

¹⁹⁴ Jacob Lett, "Jurgen Moltmann's Theology of Divine Action: Towards a more integrative understanding of his doctrine of creation", *Wesleyan Theological Journal* 49, no. 2 (2014), 212.

¹⁹⁵ Jurgen Moltmann, *The Future of Creation: Collected Essays* (Minneapolis: Fortress Press, 2007), 120.

¹⁹⁶ Moltmann, *God in Creation*, 205-207.

¹⁹⁷ Macek, "The Doctrine of Creation in the Messianic Theology of Jurgen Moltmann", 172.

Di dalam bagian pembahasan *imago Trinitatis*, sudah ditunjukkan bagaimana doktrin Trinitas Moltmann menyatakan skema kenosis karena berkaitan erat dengan *divine passion* dalam peristiwa Kristus tersalib. Tidak hanya doktrin Trinitas, Moltmann juga mengembangkan sebuah gagasan antropologi yang staurosentris. Moltmann menyatakannya secara eksplisit: “*the theology of the ‘crucified God’ also leads to a corresponding anthropology.*”¹⁹⁸ Dalam bagian sebelumnya, saya sudah menunjukkan permasalahan mengenai teologi salib Moltmann yang mengidentifikasikan ekonomi Trinitas dengan Trinitas imanen sehingga mengatribusikan sifat *passibility* kepada natur ilahi. Walaupun demikian, saya melihat bahwa diskursus mengenai *passion* masih ada tempatnya khususnya jika berangkat dari kehidupan Kristus menurut natur manusianya. Walau pribadi Kedua seturut natur ilahinya memiliki atribut *impassibility*, namun Ia juga mengasumsikan natur manusia yang *passible* melalui inkarnasi-Nya. Maka, Kristus seturut natur manusianya, dapat digerakkan secara eksternal untuk mengasihi, sedih, marah dan lainnya. Dengan ini, konstruksi antropologi Moltmann yang berangkat dari diskursus mengenai *passion* dari Kristus seturut kemanusiaannya dapat menjadi kontribusi antropologis yang bermanfaat. Penjelasan berikutnya akan membahas antropologi staurosentris Moltmann beserta dengan proposal untuk memodifikasikannya agar berangkat dari *passion* yang dialami oleh Kristus ketimbang *divine passion* yang dialami Trinitas sesuai gagasan orisinal Moltmann.

Antropologi staurosentris yang Moltmann kedepankan banyak mengambil sumbangsih pemikiran Abraham Joshua Heschel akan *pathos (passion)* Allah dalam relasi kovenantal Allah dengan umat-Nya. Bagi Heschel, Allah dalam testimoni Kitab Suci menyatakan *pathos* karena Allah dinyatakan sebagai Allah yang meresponi dan tergerakkan dalam kasih kepada umat

¹⁹⁸ Moltmann, *The Crucified God*, 267.

perjanjian-Nya. Heschel tidak menyetujui jika Allah yang adalah aktualitas murni (*actus purus*) karena baginya hal tersebut berarti Allah dalam kesempurnaan-Nya bersifat apatis (*apatheia*) atau tidak peduli dan tidak mengasihi umat-Nya.¹⁹⁹ Heschel mengembangkan teologi yang berdasar kepada *pathos* ilahi ini sebagai *dipolar theology*, yakni bahwa Allah bebas pada diri-Nya sendiri tetapi memiliki hasrat dan kepedulian terhadap umat-Nya sebagai *counterpart* berdasarkan perjanjian yang Ia rela jalin secara bersamaan.²⁰⁰

Konklusi teologis tertentu memiliki konklusi antropologisnya masing-masing. Jika Allah adalah *actus purus* dan berarti apatis, seorang manusia yang bijak dengan moralitas yang ideal menyerupai Allah seperti ini. Seorang manusia yang bijak berarti mampu melampaui segala bentuk hasrat dan memiliki hidup yang bebas dari segala bentuk emosi termasuk cinta, yakni seorang *homo apatheticus*.²⁰¹ Jika Allah yang apatis membentuk manusia sebagai *homo apatheticus*, maka Allah yang menyatakan *pathos* ilahi mengundang manusia sebagai *homo sympathetica*.²⁰² *Sympatheia* berarti keterbukaan seseorang kepada kehadiran yang lain hingga berpartisipasi dengan kehidupan yang lain.²⁰³ Sebagai *homo sympathetica*, manusia berpartisipasi dalam *pathos* ilahi dengan memiliki *passion* yang serupa dengan Allah. Maka manusia menjadi sahabat Allah yang berdialog dengan-Nya dan bersimpati dengan Allah dalam karya-Nya dalam ciptaan. Mengalami persatuan simpatetis, manusia mengasihi bersama kasih Allah, marah bersama amarah Allah, menderita bersama penderitaan Allah, dan berharap bersama pengharapan Allah bagi ciptaan.²⁰⁴

¹⁹⁹ Moltmann, *The Crucified God*, 267-268.

²⁰⁰ Moltmann, *The Crucified God*, 271-272.

²⁰¹ Moltmann, *The Crucified God*, 268-270.

²⁰² Moltmann, *The Crucified God*, 272.

²⁰³ Ibid.

²⁰⁴ Ibid.

Namun, jika Heschel mengembangkan hal tersebut dengan merujuk kepada relasi perjanjian Allah dengan umat Israel, Moltmann merujuk kepada Kristus yang tersalib.²⁰⁵ Hanya melalui Kristus yang tersalib, persekutuan antara Allah dan manusia sebagai relasi *pathos* dan *sympatheia* dapat terjalin. Bahkan, Kristus yang tersalib juga menyatakan *homo sympathetica* yang sejati. Solidaritas ilahi atau identifikasi kenotis Allah di dalam Kristus yang tersalib, menyatakan realita ketidakbertuhanan (*godlessness*) manusia yang diasumsikan oleh Allah melalui Kristus. Joy Ann McDougall melihat teologi salib Moltmann ini menyatakan konsep kasih dialektis. Ketimbang melihat kasih Allah dalam bentuk analogis (kasih kepada yang serupa dan indah), Moltmann melihat kasih dalam bentuk dialektis (kasih kepada yang lain, berbeda dan tidak indah).²⁰⁶ Dalam *On Human Being*, Moltmann berargumen demikian:

*“In the Christian faith man discovers his humanity in the fact that in spite of his inhumanity he has already been loved by God, and in spite of his faults has already been called to the likeness of God, and in spite of all the kingdoms of the world, has been taken into the fellowship of the Son of Man. Love makes a loved being of an unloved being.”*²⁰⁷

Kematian Kristus di salib menyatakan solidaritas Allah kepada manusia yang tidak bertuhan, tidak dikasihi, dan tidak manusiawi. Melalui wujud solidaritas tersebut, manusia yang tidak bertuhan, tidak dikasihi, dan tidak manusiawi mendapatkan persekutuan dengan Allah, dikasihi oleh Allah, dan menjadi manusia sejati.

Dengan demikian, kemanusiaan sejati menyerupai Kristus dengan mengasihi secara dialektis, yakni mengasihi mereka yang tidak dikasihi, merengkuh mereka yang terbuang, dan menghadirkan Allah kepada mereka yang tidak bertuhan. Menjadi *imago Christi* berarti merupai *passion* Kristus. Tidak hanya itu, ini juga menyatakan bahwa kemanusiaan sejati bukan berdasarkan kejayaan kebudayaan manusia dengan segala penyembahan diri dan

²⁰⁵ Moltmann, *The Crucified God*, 275-276.

²⁰⁶ Joy Ann McDougall, *Pilgrimage of Love*, 44.

²⁰⁷ Jurgen Moltmann, *On Human Being: Christian Anthropology in the Conflicts of the Present* (Minneapolis: Fortress Press, 2009): 114.

antroposentrismenya, tetapi berdasarkan kasih Allah yang menerima manusia dalam ketidakmanusiawianya.²⁰⁸ Oleh karena kasih ini, seorang manusia dapat berharap kepada janji Allah yang sedang mendatangkan masa depan kerajaan Allah di tengah realita dunia yang tidak manusiawi.²⁰⁹ *Imago Christi* hidup dalam pengharapan datangnya kerajaan Allah yang berkontradiksi dengan realita keberdosaan. Mengasihi secara dialektis adalah wujud manusia menghadirkan realita baru dari kerajaan Allah dan melawan realita keberdosaan dari kerajaan dunia.

Tidak dipungkiri bahwa proposal antropologi staurosentris Moltmann ini berdasarkan kepada konsep *divine passibility* yang Moltmann tawarkan dalam doktrin Trinitasnya. Namun, proposal Moltmann mengenai kasih dialektis Allah merupakan sebuah gagasan yang bermanfaat bagi antropologi teologis jika dialihkan titik acuannya dari konsep *divine passibility* kepada *passion* Kristus seturut natur manusianya. Moltmann mendasari kasih dialektis kepada *divine passibility*, namun kasih dialektis sepatutnya mengacu kepada *virtue* Allah yang adalah kepenuhan Kasih pada diri-Nya sendiri. Jika Allah adalah Kasih, maka Allah tidak akan apatis tetapi mengasihi mereka yang tidak dikasihi. Allah yang adalah Kasih justru menjamin mereka yang tidak dicintai juga dicintai oleh Allah. Kasih dialektis tidak harus menegasikan *divine impassibility* dan *divine simplicity* sehingga mengatribusikan kekurangan kepada natur ilahi. Selain itu, kasih dialektis Allah ini tidak dapat dirupai oleh manusia secara langsung karena perbedaan ontologis secara kualitatif antara Allah dengan ciptaan. Maka dari itu, kasih dialektis ini diwujudkan dalam Kristus yang di dalam kemanusiannya menjelmakannya dalam *passion* kepada manusia yang tidak dicintai, terbuang dan tidak manusiawi. *Passion* Kristus adalah wujud kasih dialektis yang dapat dirupai oleh manusia. Ketimbang merujuk kepada *divine*

²⁰⁸ Moltmann, *On Human Being*, 115.

²⁰⁹ Moltmann, *On Human Being*, 115-117.

passion, passion dari sang manusia Yesus sepatutnya menjadi contoh bagi manusia. Manusia sejati sepatutnya tergerakkan untuk mengasihi secara dialektis sebagaimana Yesus sudah nyatakan kepada sesamanya.

2.3.3 Kristus Sang Sahabat

Oleh karena Kristus menggenapi *imago Trinitatis*, maka Kristus dalam relasi sosialnya mewujudkan konsep persahabatan yang terbuka. Bagi Moltmann, misi keselamatan Kristus diwujudkan dalam relasi sosialnya dengan sesamanya manusia: *“He heals through solidarity, and communicates his liberty and his healing power through his fellowship. In him men and women recognize the brotherly and sisterly human being.”*²¹⁰ Tidak hanya itu, Yesus Kristus menyatakan kemanusiaan sejati justru di dalam relasi sosialnya dengan orang banyak (ὄχλος), khususnya mereka yang tidak berkuasa dan tidak terpandang.²¹¹ Dia adalah saudara bagi mereka yang miskin, sahabat bagi mereka yang dibuang, dan simpatisan bagi mereka yang sakit. Dengan ini, Kristus menjalani panggilannya sebagai *imago Trinitatis* dengan menjadi sahabat bagi sesamanya, khususnya para pemungut cukai dan pendosa (Lukas 7:34, Matius 11:19).²¹²

Persahabatan Kristus menyatakan kemanusiaan yang sejati justru dalam mengasihi secara dialektis: *“As a friend, Jesus offers the unlovable the friendship of God. As the Son of Man he shows them their true and real humanity, through which they are liberated from their unrighteousness.”*²¹³ Hal ini berbeda dengan persahabatan ideal dalam budaya Yunani yang bersifat eksklusif dan hanya memiliki akses bagi mereka yang memiliki status sosial yang

²¹⁰ Moltmann, *The Way of Jesus Christ*, 149.

²¹¹ Jurgen Moltmann, *The Way of Jesus Christ: Christology in Messianic Dimensions* (Minneapolis: Fortress Press, 1993), 148-149.

²¹² Jurgen Moltmann, *The Church in the Power of the Spirit* (London: SCM Press, 1992), 116-117.

²¹³ Moltmann, *The Church in the Power of the Spirit*, 117.

sama.²¹⁴ Tidak hanya itu, sesuai dengan konsep *open friendship*, Kristus mengundang sesamanya masuk ke dalam persahabatan yang di dalamnya setiap individu disatukan oleh relasi kasih yang saling berkelindan dan secara bersamaan kesetaraan serta kebebasan setiap individu dijamin. Hal ini menunjukkan bahwa menjadi *imago Christi* tidak hanya sekadar menjadi manusia yang komunal tetapi bersahabat dengan kasih dialektis, yakni bersahabat dengan mereka yang adalah musuh, menerima mereka yang terbuang, dan merengkuh mereka yang ditelantarkan.

Pentingnya konsep persahabatan ini dapat dilihat dalam penekanan Moltmann akan titel Kristus sebagai ‘sahabat’ yang menyatukan ketiga jabatan Kristus (*triplex munus Christi*) sebagai raja, imam, dan nabi:

*“Thus, theologically, the many-faceted work of Christ, which in the doctrine of Christ’s threefold office was presented in terms of sovereignty and function, can be taken to its highest point in his friendship. The joy which Christ communicates and the freedom which he brings as a prophet, priest, and king find better expression in the concept of friendship than those ancient titles. For in his divine function as prophet, priest and king, Christ lives and acts as a friend and creates friendship.”*²¹⁵

Joas Adiprasetya menilai bahwa pemikiran Moltmann tersebut memodifikasi tiga jabatan Kristus (*munus triplex*) menjadi *munus quadruplex*, yang di dalamnya jabatan sebagai sahabat tidak hanya terhitung setara dengan jabatan lain tetapi justru menjadi lensa untuk menginterpretasi ketiga jabatan lainnya.²¹⁶ Menjadi sahabat bagi sesamanya manusia menjadi konteks dan tujuan dari ketiga jabatan Kristus. Tidak hanya itu, jabatan Kristus sebagai sahabat berperan mencegah relasi antara gereja dengan Kristus menjadi berjarak, yakni melihat Kristus sebagai tuan yang otoriter dan dominatif.²¹⁷ Moltmann melihat ketiga jabatan Kristus, jika

²¹⁴ Jurgen Moltmann, *A Passion for Life: A Messianic Lifestyle* (Minneapolis: Fortress Press, 1978), 61.

²¹⁵ Moltmann, *The Church in the Power of the Spirit*, 119.

²¹⁶ Joas Adiprasetya, “Revisiting Jurgen Moltmann’s theology of open friendship”, *International Journal for the Study of the Christian Church* 21, vol. 2 (2021), 3.

²¹⁷ Moltmann, *Passion for Life*, 60.

diinterpretasikan terlepas dari persahabatannya dengan sesamanya, menjadi jabatan yang menyatakan kedaulatan dan otoritas semata tanpa kasih.

Saya melihat proposal Moltmann mengenai konsep *munus quadruplex* ini terlalu menitikberatkan persahabatan ketimbang kuasa dan otoritas Kristus. Sejauh ini sudah ditunjukkan bagaimana Moltmann mengedepankan agenda melawan konsep dominasi dalam konstruksi antropologi teologisnya. Namun, agenda tersebut disertai dengan kecurigaan kepada pemahaman teologi tradisional yang tidak sepatutnya dipahami sebagai bentuk dominasi seperti penekanan akan keesaan substansi Allah, Allah sebagai *actus purus*, dan kali ini, tiga jabatan Kristus. Pengertian Kristus sebagai Raja tidak sepatutnya dicurigai sebagai Tuan yang otoriter dan dominatif. Di satu sisi, Yohanes menyatakan bahwa kerelaan Kristus untuk menyerahkan nyawa bagi muridnya adalah karena Ia adalah sahabat mereka. Tapi di sisi lain, Matius menyatakan bahwa otoritas Kristus (ἐξουσία) sebagai Mesias justru dinyatakan dalam kerelaannya untuk mengorbankan nyawanya bagi umatnya. Maka dari itu, persahabatan dan kedaulatan/kekuasaan tidak perlu dipertentangkan hingga mencurigai otoritas Kristus sebagai dominasi dan subjugasi kepada pengikutnya.