

# ANALOGI PSIKOLOGIS ATAU ANALOGI *KENOSIS*?

Studi atas Sumbangan von Balthasar bagi Teologi Trinitas

Fransiskus Guna Langkeru

**Abstract:** Although God and the creatures are ontologically distinct, creation in one or another way resembles God. God is unknowable *in se*, but theology may nevertheless speak about the unknowable God. In this case, analogy works as theological language of speaking about the mystery of God by seeking the middle ground between univocation and equivocation. Due to the theology of the Trinity, St. Augustine preoccupies himself with intradivine procession by means a psychological analogy which pays much attention to the human soul as the trace of the Trinity. By following Augustine in Aristotelian manner, Aquinas builds on the psychological analogy for the Trinity two fundamental points: the procession of inner word and love. This traditional way of speaking about God deeply disturbs von Balthasar who claims that human mind and its acts do not deserve to be analogous to God. Instead of receiving the Augustinian-Thomistic analogy, Balthasar proclaims his own way that he considers as the proper one: paschal mystery.

**Keywords:** analogi psikologis • misteri Paskah • Trinitas • sabda • jiwa •

Dalam pembicaraan tentang Allah, analogi merupakan hal yang fundamental. Ia menjadi “bahasa” yang memungkinkan orang untuk membicarakan realitas yang ada serentak yang melampaui batas pengertian. Meskipun memiliki variasi pemahaman bahkan kontroversial, toh ketika berbicara tentang Allah kita tidak dapat melakukannya secara ekuivokal atau univokal melainkan secara analogis. Analogi dalam pembicaraan mengenai Allah sesungguhnya diletakkan dalam konteks pemahaman similaritas antara penyebab dan akibat. Semua ciptaan, baik yang kodrati maupun yang adikodrati, sebagai suatu akibat dari penyebab ilahi, membawa dalam dirinya keserupaan dengan Allah dan dapat menjadi medium bagi suatu pengetahuan analogis tentang Allah.

Dalam tradisi teologi, manusia dipandang sebagai yang paling menyerupai Allah secara analogis. Hal yang memiliki karakter biblis yang kuat tersebut menjadi dasar pijak Agustinus dalam memaparkan kajian spiritualitas dan epistemologinya. Ia melihat citra Allah dalam diri manusia sebagai partisipasi di dalam Allah dan dengan jalan demikian manusia dapat

eksis. Dalam hal ini jiwa manusia merupakan ‘tempat’ yang paling digemari Agustinus untuk menyelami kedalaman Allah. Itulah sebabnya teologinya disebut sebagai teologi psikologis. Keberadaan dan orientasi jiwa terkait erat dengan partisipasi makhluk pada penciptanya. Tema partisipasi ini merupakan gagasan penting untuk memahami ajaran dan kajian Agustinus mengenai manusia sebagai citra Allah; meskipun harus diingat bahwa banyak pemikir medieval membicarakan hal serupa. Kalau dibandingkan dengan pemikir medieval lain, Aquinas misalnya, maka tampak bahwa Agustinus tidak menyajikan poin itu secara formal dan sistematis tetapi sebagai pemaparan yang lebih mistis atau spiritual.

Dengan keyakinan bahwa Allah menciptakan manusia menurut gambar-Nya (Kej 1: 27), ia bergerak menuju pembicaraan mengenai Trinitas dengan bertolak dari aspek psikologis manusia yang dibaginya dalam tiga tingkatan di mana masing-masing tingkatan memuat tiga kategori: bertolak dari ketigaan tingkat pertama yakni *memoria-visio interna-voluntas* (tingkat indrawi) bergerak menuju ketigaan tingkat berikutnya yakni *memoria-notitia-amor* (tingkat intelektual) dan akhirnya sampai kepada analogi tertinggi yakni *memoria Dei-intelligentia Dei-Amor in Deum* (*de Trinitate* X 20, 29).<sup>1</sup> Ia menyadari bahwa gambaran yang paling sempurna dari kejiwaan manusia tidak pernah sepenuhnya cocok dengan realitas ilahi Trinitas. Kerumitan memahami realitas Ilahi tidak menjadi gangguan bagi Agustinus karena menurutnya, ketakmengertian akan Allah selalu merupakan sumber kebahagiaan (*de Trinitate* XV 2.2).

Di kemudian hari, Aquinas melanjutkan *poin psikologis* tersebut dengan cara pandang yang berbeda dari ‘gurunya’. Ia membaca Agustinus dengan kacamata Aristotelian (bukan dalam arti ketat). Oleh karena alasan teknis maka hal tersebut tidak akan diulas secara detail di sini. Namun demikian, perlu ditegaskan bahwa analogi dalam pemahaman Aquinas bukan analogi proporsionalitas melainkan analogi atribusi intrinsik yang prinsip dasarnya adalah similaritas antara penyebab dan akibat. Analogi ini sanggup memberikan suatu penafsiran yang memadai tentang hubungan antara Allah dengan ciptaan karena ia menekankan transendensi dan imanensi Allah. Dengan dasar itu kita bisa melihat bagaimana Aquinas mengembangkan analogi psikologis yang diperkenalkan oleh Agustinus. Dengan mengkombinasikan analogi psikologis Agustinian dengan intelek dan kehendak yang lebih Aristotelian sebagai fakultas budi, Aquinas

---

<sup>1</sup>Untuk rujukan pada karya Agustinus *de Trinitate* kami menggunakan edisi terjemahan berbahasa Inggris, Augustine, *On the Trinity*, Gareth B. Matthews (ed), Cambridge University Press, USA, 2002.



memberikan suatu jawaban yang lebih jelas dan lebih eksplisit pada pertanyaan pokok yang digumuli Agustinus: “Mengapa Roh Kudus tidak diyakini atau dimengerti sebagai yang dilahirkan dari Bapa sehingga Ia juga disebut Putra?” (*de Trinitate*, X.12.17)

Balthasar, dalam membangun teologinya mengajukan keberatan dengan model analogis yang telah lama hidup dalam tradisi teologis itu. Keberatan utamanya ialah bahwa analogi psikologis mengaburkan makna wahyu tentang kemuliaan kasih Allah Trinitas. Ia lantas membangun suatu model analogi yang dipandanginya lebih tepat yakni analogi *kenosis* Allah terutama yang tampak dalam misteri Paskah. Dalam artikel ini akan diperlihatkan bagaimana pendirian Balthasar tersebut yang dalam satu dan lain cara memberikan sumbangan berarti bagi pemahaman dan penghayatan terhadap Trinitas.

Artikel ini terdiri dari tiga bagian besar, yakni uraian singkat mengenai tradisi Agustinian-Thomistik tentang analogi psikologis dengan memperlihatkan secara garis besar pemahaman Agustinus dan Aquinas tentang analogi dalam konteks pemahaman akan Trinitas. Bagian kedua menguraikan keberatan Balthasar terhadap analogi psikologis dan pemahamannya tentang analogi sebagai “bahasa” bagi pembicaraan tentang Allah. Bagian ketiga merupakan upaya untuk memperlihatkan benang merah antara analogi psikologis dan analogi misteri Paskah yang ditawarkan oleh Balthasar; serentak sebagai upaya untuk menjembatani perbedaan antara keduanya.

## **Tradisi Agustinian-Thomistik**

### ***Agustinus Hippo***

Agustinus Hippo merupakan sosok pemikir Patristik pada Gereja Barat yang memiliki andil besar dalam merumuskan pokok-pokok iman melalui bangun teologisnya. Salah satu sumbangan terbesar dalam bidang teologi adalah dimensi psikologis dalam bidang tersebut.<sup>2</sup> Agustinus memaparkan

---

<sup>2</sup>Walaupun Plotinos berpengaruh kuat dalam pendekatan psikologis Agustinus, namun harus diingat bahwa beberapa Bapa Gereja sebelum Agustinus sudah melakukannya dengan bersandar pada gagasan Platonik. Misalnya, Gregorius dari Nyssa, di Gereja Timur, sudah lebih dahulu menggunakan analisis Platonik terkait kesadaran manusia yang terdiri dari *nous*, *logos*, *psyche* untuk memperlihatkan bahwa dalam Allah terdapat tiga *hipostasis* yang berbeda (Strawley, 1956: xxxl). Di Gereja Barat, meskipun tidak terlalu tegas, namun Tertullianus sudah mulai menggunakan pendekatan analogi psikologis ketika ia berbicara mengenai *persona*, *ratio*, *sermo* (atau yang disebutnya juga sebagai *sapientia*), namun poin tersebut tidak terlalu dikembangkannya ketimbang analogi non-psikologis seperti akar-



refleksinya dalam kaitan dengan jiwa manusia. Tesis dasar Agustinus bercorak biblis bahwasanya manusia diciptakan menurut gambar dan rupa Allah sendiri (Kej 1: 26). *Imago dei* itu terpatri dalam jiwa manusia; dan perjalanan jiwa itu sendiri dipandang sebagai suatu gerak siklis yakni datang dari Allah, mengasihi-Nya dan mencari jalan untuk kembali kepada-Nya. Hal itu berarti, kalau Allah itu Trinitas maka jiwa manusia merupakan cerminan dari realitas Ilahi tersebut. Jiwa rasional tersebut merupakan cermin (*speculum*), yang meskipun secara kabur, memantulkan realitas Allah yang akan kita jumpai “muka dengan muka” kelak (*de Trinitate XV, passim*).

Agustinus melangkah lebih jauh dan komprehensif ketimbang para pendahulunya dalam mengolah dimensi interior manusia sebagai *locus theologicus*-nya. *Confessiones* merupakan karya seminal dengan bukti paling kuat tentang bagaimana Agustinus mengembangkan tema interioritas. Ia menyebut jiwa sebagai ruang dalam, sari-pati hidupnya (*anima mea in cubiculo nostro, corde meo*), tempat di mana terjadi konflik antara kehendak untuk bergerak menuju Allah, di satu sisi, dan kenyamanan untuk tetap tinggal dalam keadaan saat itu (*ideo mecum contendebam et dissipabar*), di sisi lain (Agustinus, 1997: 221-222).

Berdasarkan pengalaman pribadinya, pada akhirnya ia percaya bahwa Allah membantunya. Pergulatan batin dan pengalaman akan Allah tersebut mendorong Agustinus untuk menjelaskan imannya melalui upaya mencari unsur konstitutif dalam diri manusia. Ia lantas menemukan tiga elemen dasar yang dapat dibedakan tapi tidak dapat dipisahkan dalam diri manusia, yakni budi, pengetahuan dan kasih, yang meskipun tidak sempurna dapat secara analogis membantu upaya mendalami misteri Allah pada diri-Nya (*de Trinitate*, VIII, 10).

Agustinus mengakui bahwa analogi apapun yang digunakan untuk berbicara tentang Allah, tetap merupakan hal yang terbatas sehingga tidak ekuivalen dengan Realitas Ilahi, yakni Allah sendiri. Namun demikian, ia yakin bahwa analogi psikologis yakni interioritas manusia dapat menjelaskan secara cukup memadai bahwa meskipun dalam ruang dan waktu terdapat realitas spiritual yang serentak satu dan tiga (*Sermon*, 52).<sup>3</sup> Keyakinan tentang manusia sebagai Citra Allah melandasi pernyataan tersebut. Demikianlah dapat dikatakan bahwa psikologi spiritual pribadi manusia menjadi analogi yang berkemungkinan tertinggi bagi pembicaraan tentang Allah.

---

tunas-buah; mata air-sungai-saluran irigasi; matahari-cahaya-pancaran (Tertullianus: *Adversus Praxceas*, 8).

<sup>3</sup>Untuk karya ini kami menggunakan rujukan berbahasa Inggris dalam *The Works of St. Augustine*, Vol. III yang diterjemahkan dan diberi catatan oleh Edmund Hill (1990).



Terkait dengan analogi psikologis, Agustinus berefleksi secara mendalam poin tentang wahyu Allah dalam diri Yesus Kristus dalam peristiwa inkarnasi. Putra Tunggal Allah, “agen” Allah dalam penciptaan yang menjadi manusia, adalah Firman Allah. Tampaknya pada tataran ini Agustinus sama dengan para pendahulunya. Namun, yang menjadikan Agustinus khas dalam refleksi ini kiranya adalah ia melangkah lebih jauh dan tegas dalam mengolah pemahamannya atas teks 1Yoh 4: 8, 16, yang menyebut Allah sebagai Kasih.<sup>4</sup> Dalam buku kedelapan *de Trinitate*, Agustinus menyebut Allah sebagai Kebenaran (VIII, 2), sebagai Kebaikan (VIII, 4) namun di atas segalanya ia menyebut Allah sebagai Kasih (VIII, 11). Agustinus selanjutnya berupaya membenamkan diri lebih dalam guna menemukan setiap ungkapan Kasih yang berkarakter triadik, dan yang pada gilirannya menjadi petunjuk kepada Trinitas: “Kasih berarti subjek yang sedang mengasih, dan sesuatu yang dikasih dengan kasih. Dalam hal itu tampaklah pengasih, yang dikasih, dan kasih - *ecce tria sunt, amans et quod amatur et amor*” (*de Trinitate*, VIII, 11).

Lebih lanjut, dalam buku IX, Agustinus menandakan *triad* tersebut melalui tiga tahap. Pertama, ia memberi fokus pada kasih subjek pada dirinya, dan dalam hal ini antara pengasih dan yang dikasih merupakan satu realitas; subjek dan objek adalah mengada yang satu dan sama (IX, 2). Kedua, sebagaimana Allah adalah roh demikian pula kasih itu seperti Allah yakni sebagai suatu realitas spiritual yang ‘terjadi’ dalam komponen spiritual manusia yang disebut “budi” (IX, 2). Ketiga, budi tidak mengasih dirinya kalau ia tidak mengenal dirinya (IX, 3) - *Nam si non se novit, non se amat*.

Terkait dengan hal tersebut di atas maka lebih jauh harus dikatakan bahwa mengenal dan mengasih merupakan tindakan budi; dan ia selalu demikian adanya karena budi merupakan realitas spiritual yang tidak diam. Demikianlah, mengenal dan mengasih merupakan tindakan budi yang satu dan sama. Agustinus rupanya masih merasa bahwa penjelasan tersebut belum memadai, maka pada buku X ia memaparkan perihal di manakah budi menemukan hal-hal (*res*) yang dikenal dan dikasihinya. *Res* tidak terdapat di luar budi, melainkan terpatri di dalam memori (ingatan) yang ditimbulkan manakala subjek “hadir” untuk mengenal dan mengasih mereka (X, 11). Pada tataran ini, dalam refleksi Agustinus atas Trinitas,

---

<sup>4</sup>Walaupun pernyataan “Allah adalah Kasih” diungkapkan sebanyak dua kali dalam Surat Pertama Yohanes, namun dalam kekristenan awal tema ini tidak terlalu dikembangkan dalam refleksi mengenai Allah sebagai suatu Pengada sadar (Grant, 1966: 63-64). Agustinus kiranya orang pertama yang menyadari pentingnya afirmasi Yohanes bahwa Allah adalah Kasih.



tampak *triad* dari aktivitas khas memori, pengetahuan/inteligensi dan kasih/kehendak. Aktivitas ini merupakan tindakan dari satu realitas yang dapat disebut sebagai “satu kehidupan, satu budi, dan satu esensi” dalam kemanunggalan. Dengan merujuk kembali pada buku IX, dapat dikatakan bahwa kalau memori, pengetahuan, dan kasih adalah satu dalam diri satu subjek maka hal itu berarti kita sedang “berurusan” dengan satu subjek, satu objek yang bukan dua melainkan satu dan sama. Pada akhirnya, ajaran Trinitas tentang perikhoresis diungkapkan secara memadai oleh analogi ini. Sebab dari memori, budi melahirkan pengetahuan tentang apa yang ia ingat dan mengasihi apa yang ia ketahui menjadi realitas yang ia ingat.

### ***Thomas Aquinas***

Thomas Aquinas tampaknya membaca *de Trinitate* Agustinus manakala ia mulai mengerjakan tema yang sama, dengan langgam teologis yang berbeda; dan hal tersebut tampak dalam seluruh risalahnya tentang Trinitas. Tentu saja harus dicatat bahwa perbedaan tersebut timbul karena secara garis besar konteks Aquinas berbeda dengan Agustinus. Karya tentang Trinitas Aquinas bukan pertama-tama bersifat apolegetik melainkan lebih merupakan suatu upaya mencari pemahaman dalam iklim yang lebih tenang. Selain itu rujukan filosofis atas budi yang digunakan oleh Aquinas bukan Platonik sebagaimana Agustinus gunakan melainkan Aristotelian. Walaupun demikian, perbedaan ini tidak bersifat dikotomis ekstrim karena Aquinas sesungguhnya berhutang pengetahuan pada Agustinus.<sup>5</sup>

Pada kedua konteks di atas kita dapat menempatkan peran analogi psikologis bagi bangun teologis kedua teolog itu. Agustinus, yang menghadapi gelombang perlawanan terhadap ajaran tentang Trinitas yang dianggap tidak masuk akal, berupaya memperlihatkan bahwa realitas “tritunggal” itu bahkan ada di luar diri Allah, yakni dalam budi manusia yang bukan saja serentak satu dan tiga tetapi merupakan realitas spiritual sebagaimana adanya Allah. Fokus perhatian Aquinas bukan pada polemik melainkan pada

---

<sup>5</sup>Agustinus merupakan salah satu figur otoritatif bagi Aquinas dalam membuat rujukan teologisnya. Baik secara implisit maupun eksplisit kita dapat menjumpai pengaruh Agustinus dalam karya Aquinas. Terkait topik tentang Trinitas, misalnya, kita bisa menemukan secara eksplisit Aquinas menyebut Agustinus dalam tulisannya yang menyinggung dua karya Agustinus, yaitu tentang Trinitas dan komentar atas Injil Yohanes: “... *manifestum est autem ex multis auctoritatibus Augustini, et praecipue in libro de Trinitate, et super Ioanem, quod Spiritus Sanctus sit a Filio*” (SCG IV, bab 24). Sedangkan terkait analogi, dapat kita lihat pengaruh Agustinus pada tulisan Aquinas di SCG I, bab 7-9 dan STb I, q.1, a.8, ad.2).



upaya untuk mengantar kaum beriman secara mendalam memahami dan menghargai imannya; walaupun demikian tetap diakui bahwa dalam upaya tersebut polemik tidak bisa dihindari begitu saja. Bagi dia analogi psikologis merupakan pintu masuk untuk memahami baik Allah maupun manusia secara mendalam. Tesis pokoknya berkarakter biblis sebagaimana dikembangkan oleh Agustinus.

Sejak semula Aquinas memperlihatkan karakter trinitarian Allah yang esa itu dalam tulisannya. Misalnya, dalam *Summa Contra Gentiles* yang motifnya agak apologetik, Aquinas berupaya memaparkan bahwa kebenaran yang dapat diterima oleh rasio manusia mengkonfirmasi kebenaran sebagaimana yang diwahyukan oleh Allah, meskipun kebenaran wahyu melampaui apa yang dapat dijangkau oleh kemampuan rasio (*SCG*, Bk I, Bab 7-8).<sup>6</sup> Ketika mulai mengerjakan *Summa Theologiae*, ia sudah mencapai titik di mana ia dapat memaparkan langkah-langkah yang menuntunnya sampai kepada suatu pemahaman analogis akan Trinitas.

Dalam mengerjakan teologinya, kita melihat bagaimana Aquinas mentransformasikan kerangka pemikiran Platonik Agustinus tentang jiwa ke dalam suatu irisan baru yang lebih Aristotelian. Aquinas menggunakan kerangka Aristotelian untuk membicarakan jiwa sebagai prinsip hidup sebagai ganti cara berpikir Agustinian yang membicarakan jiwa pada dirinya. Dengan bantuan kerangka Aristotelian tersebut Aquinas memperdalam refleksinya tentang aspek ontologis dari jiwa. Oleh karena jiwa dipahami sebagai prinsip kehidupan maka jiwa terdapat dalam tumbuh-tumbuhan, hewan, manusia, malaikat, dan Allah. Dalam jiwa tumbuh-tumbuhan terdapat jiwa vegetatif dan dalam hewan terdapat jiwa sensitif. Dalam diri manusia terdapat jiwa intelektual atau rohani, tetapi karena manusia juga merupakan makhluk ragawi maka jiwa spiritual memiliki kemampuan dan bertindak dalam model jiwa vegetatif dan sensitif. Pada tingkat ini jiwa manusia memiliki kesanggupan indrawi dan imajinasi (*STb* I, q.78, a.1).<sup>7</sup>

Jiwa manusia dalam makna ketat spiritualnya memiliki dua daya fundamental, yakni intelek dan kehendak. Dengan kemampuan intelek manusia memperlihatkan kegiatan mengetahui, memahami, menelaah. Dengan kehendak manusia terarah kepada kebaikan, dan bergerak dari

---

<sup>6</sup>Kami menggunakan rujukan pada *Summa Contra Gentiles* dalam edisi berbahasa Inggris yang diterjemahkan dan diberi pengantar oleh Anton C. Pegis (Aquinas, 2003).

<sup>7</sup>Kami menggunakan rujukan pada *Summa Contra Gentiles* dalam edisi berbahasa Inggris yang diterjemahkan oleh tim Dominikan dari Provinsi yang berbahasa Inggris (Aquinas, 1948).



kebaikan partikular yang sangat banyak kepada kebaikan tertinggi nan esa. Dengan mengubah ontologi jiwa secara analogis maka Allah “diperlihatkan” sebagai yang sepenuhnya spiritual; dan dengan dasar itu Aquinas memulai *Summa Theologiae* dengan merefleksikan kesatuan esensial dalam Allah, lantas dilanjutkan dengan merefleksikan Allah sebagai Trinitas (*STb* I, q.2. Prolog). Terkait dengan bagian ini kita akan melihat penekanan Aquinas bahwa Allah secara substansial adalah pemahaman-Nya (*STb* I, 14.4, *sed contra: Ergo intelligere Dei est eius substantia*).

Untuk memahami bagaimana Aquinas memberikan penekanan itu, kita harus kembali kepada artikel pertama dari *questio* 14 yang memaparkan pemikiran Aquinas perihal eksistensi dari kualitas ciptaan yang sejatinya berada dalam suatu cara paling unggul di dalam Allah (*STb* 14, 1, ad. 1 dan 2). Ciptaan harus ada di dalam Allah secara aktif dan sempurna tanpa ada gelagat untuk bergerak dari potensi kepada aktus. Pengetahuan Allah akan segala sesuatu yang sudah diciptakan atau akan diciptakan secara substansial merupakan bagian dari *actus purus* Allah sebagaimana ada-Nya. Yang termasuk dalam pengetahuan sempurna ini adalah pengetahuan Allah akan diri ilahi yang tentu secara substansial merupakan bagian dari *actus purus*-Nya. Allah mengetahui diri ilahi secara sempurna dan Ia adalah pengetahuan yang sempurna, komplit, dan tak berhingga (*STb* I, 14.3). Demikianlah, Allah memahami diri-Nya sendiri.

Demikian pula halnya dengan kehendak. Dalam diri manusia, pengetahuan dan kehendak terpaut secara tak terpisahkan karena kehendak adalah “selera” intelek akan kebaikan (*STb* I, 20, 1 ad 1). Rasio pun tidak melakukan hal lain selain menegaskan Allah yang sama. Sama seperti Allah yang secara substansial memahami, demikian pula Ia secara substansial dan tak terbatas merupakan kehendak aktif. Selanjutnya dikatakan bahwa karena Allah adalah penyebab pertama dan akhir dari segala sesuatu, maka Ia adalah kebaikan tertinggi; dan dalam hal ini Allah adalah Kasih, sebab gerak pertama dari kehendak adalah kasih akan kebaikan (*STb* 20.1). Allah secara substansial adalah kasih akan kebaikan. Gerak tersebut pertama-tama terarah kepada diri-ilahi Allah lalu kepada ciptaan yang Allah ketahui dan kehendaki berada (*STb* I, 19.2).

Selanjutnya, dalam artikel 27, Aquinas bergerak maju untuk menelaah perbedaan di dalam Allah. Aquinas bertolak dari data wahyu ilahi yang melandasi iman Kristiani bahwasanya terdapat prosesi di dalam Allah. Naskah Yohanes 8: 42 menjadi titik tolak untuk mendalami prosesi di dalam Allah: “Jikalau Allah adalah Bapamu, kamu akan mengasihi Aku, sebab *Aku datang dari Allah* dan sekarang ada di sini.” Aquinas menegaskan bahwa untuk dapat memahami naskah ini kita harus kembali kepada posisi Allah



sebagai suatu tindakan tak berhingga dari pengertian. Oleh karena Bapa adalah pengertian, maka prosesi Putra dari Bapa ada dalam intelek ilahi. Suatu konsepsi mengenai sesuatu yang dipahami terjadi melalui suatu tindakan pemahaman. Aquinas menyebut konsep ini sebagai kata batin, karena bersifat interior, yang terungkap dalam ekspresi vokal atau tulisan (*STh I, 27, 1*). Namun demikian, Aquinas mengingatkan agar pembaca tidak terjebak dalam pemahaman akan prosesi eksternal sebagai patokan utama dalam menilai prosesi internal di dalam Allah sendiri. Dalam prosesi eksternal terdapat dua hal yang berbeda yakni pemahaman dan yang dipahami sedangkan dalam prosesi internal, pemahaman dan yang dipahami satu adanya (*STh I, 27.1, ad 2* ‘*Nam intellectus secundum hoc quod actu intelligit, secundum hoc fit unum cum intellectu*’).

Aquinas lantas bergerak kepada prosesi internal berikutnya. Dengan merujuk pada Yohanes 15: 26 tentang Roh yang berasal dari Bapa, Aquinas menegaskan bahwa kasih berasal dari pengasih di mana yang dikasihi berada dalam afeksi padanya (*STh I 27. 3, ‘processio amoris, secundum quam amatum est in amante, sicut per conceptionem verbi res dicta vel intellecta est in intelligente*’). Sebagaimana sabda mengekspresikan pengetahuan pada diri-ilahi, demikian juga kasih mengekspresikan kasih pada diri-ilahi.

### **Pandangan Balthasar**

Balthasar tampaknya keberatan dengan model analogi sebagaimana yang diwariskan oleh tradisi Agustinian-Thomistik dalam diskursus teologi. Balthasar menolak penggunaan budi manusia dan tindakan intelek serta kehendaknya sebagai analogi utama bagi kehidupan ilahi. Beberapa hal boleh disinggung di sini sebagai keberatan Balthasar atas warisan Agustinian-Thomistik itu. Pertama, dalam *The Glory of The Lord*, Balthasar melihat bahwa analogi psikologis terlalu menekankan unsur subjektif dalam diri manusia yang bisa berdampak pada pemahaman yang keliru terhadap wahyu, di mana wahyu dapat dipandang dengan suatu perspektif yang “timpang secara permanen” (*TGL I, 181*). Kedua, Balthasar, yang ketika melihat pengalaman manusia sebagai analogi, lebih cenderung menaruh minat pada teologi Richard dari St. Victor, mengajukan keberatannya terhadap Richard yang memang mengembangkan *triad* Agustinian, namun dalam konteks yang lebih sosial,<sup>8</sup> yakni sebagai analogi intersubjektif dan intrasubjektif. Balthasar melihat bahwa upaya menempatkan misteri ilahi

---

<sup>8</sup>Beberapa pengkritik Agustinus cenderung bersandar pada pandangan Richard dari St. Victor.



dalam pola relasi insani merupakan hal yang naif dan bahwa pendekatan analogis seperti itu pun gagal memperhitungkan antropomorfisme kasar yang tercakup dalam suatu pluralitas mengada (*Theo-Drama* III, 527). Ketiga, analogi psikologis yang memberi fokus pada *imago trinitatis* dalam jiwa manusia terpusat pada suatu “aku-sentris” tertentu (Gregorianum 69 [1988] 7). Lebih lanjut, ia menegaskan bahwa *triad* dalam jiwa rasional atau *imago dei* yakni memori, pengetahuan, dan kehendak bermasalah bila dijadikan sebagai analogi bagi Trinitas karena pada Allah *triad* itu terjadi dalam mengada spiritual yang satu dan sama. Sebaliknya, *triad* itu mengurung ciptaan pada dirinya sendiri dan tidak sanggup memperlihatkan bagaimana terjadi objektifikasi asali dan kasih asali yang sesungguhnya selalu terarah kepada yang lain (*Theo-Drama*, III: 526).

Secara singkat dapat dikatakan bahwa menurut Balthasar, untuk dapat “mendekati” kedalaman hidup Trinitas dalam kesatuan-Nya, orang harus melampaui semua analogi yang didasarkan pada ciptaan dan memberikan fokus pada arketipe wahyu, yakni Yesus Kristus sendiri. Balthasar lantas memberi fokus pada peristiwa *kenosis* sebagai analogi yang tepat bagi kedalaman misteri hidup Trinitas, dengan fokus pada pengungkapan tertinginya yakni dalam misteri sengsara, wafat, dan kebangkitan Kristus.

### **Penderitaan, Kematian, dan Kebangkitan Kristus sebagai Analogi**

Dengan mengajukan keberatan kepada analogi psikologis (dan juga analogi intersubjektif), Balthasar mencari jalan sendiri bagi teologi Trinitas. Ia memandang bahwa misteri Paskah merupakan analogi yang tepat dari Trinitas ekonomis terhadap Trinitas imanen. *Kenosis* Bapa dalam melahirkan Putra tergambar dalam *kenosis* Putra yang menyerahkan diri-Nya kepada Bapa; dan Roh terhembuskan dari Bapa dan Putra. Dalam mutualitas ini Balthasar melihat adanya jalan yang melaluinya Pribadi-pribadi Ilahi saling “menciptakan ruang” satu sama lain, menjamin kebebasan dalam mengada dan tindakan (*Theo-Drama* 4: 93). Karena “jarak” *kenosis* antara Bapa dan Putra yang dijabatani oleh Roh memiliki kemungkinan pemisahan terbesar, maka betapapun “pahitnya”, sang Putra, karena kasih, menanggung murka Allah kepada para pendosa tanpa diri-Nya terpisah dari Allah (*Theo-Drama* 4, 325).

Dalam merenungkan misteri Paskah, Baltasar menyelam jauh ke dasar misteri tersebut seraya mengeksplorasi lebih dalam poin fundamental yang dipandanginya sebagai sesuatu yang lama terabaikan dalam tradisi teologi, yakni apa yang dalam Kredo disebut sebagai “Yesus turun ke alam maut”. Pengabaian ini terjadi mungkin karena Kitab Suci sendiri tampaknya

memberikan ruang yang amat kecil baginya. Bagi Balthasar, peristiwa “turun ke alam maut” tampaknya menjadi pengungkapan tertinggi dari *kenosis* trinitarian yang juga meringkas seluruh tindakan penyelamatan Kristus. Ia memandang bahwa Sabtu Suci merupakan “peristiwa” (misteri) yang berada di antara Jumat Agung (Sengsara) dan Minggu Paskah (Kebangkitan) dan dengan demikian ia berada pada pusat semua wahyu dan teologi, namun sayangnya ia menjadi wilayah hampa dalam peta teologis (*The von Balthasar Reader* 1985, 404). Ia memandang bahwa Sabtu Suci merupakan suatu peristiwa trinitarian, soteriologis dan kristologis.

“Gerak turun bertolak dari tindakan inkarnasi menuju kepada ‘ketaatan sampai mati, mati di salib,’ dan terus bergerak turun sampai ‘ke alam maut’ dalam solidaritas dengan semua orang yang telah meninggal dunia. Selanjutnya bergerak dari ketaatan di salib kepada *transfigurasi* keberadaan ragawi-Nya, yang dibagikan di dalam perayaan Ekaristi” (*Theo-Drama II*, 411).<sup>9</sup>

Teologi Balthasar tentang ‘turun ke alam maut’ bertolak dari keyakinanannya bahwa penderitaan dan kematian Kristus adalah penyingkapan kemuliaan Allah secara paling penuh. Secara mendasar peristiwa “turun ke alam maut” menyingkapkan kemuliaan atau inti-pati kasih trinitaris, meskipun kemuliaan itu terselubung. Hal tersebut menjadi bagian dari *kenosis* Putra di mana keagungan Allah, yang adalah Kasih (1Yoh 4: 8), terpancar. “Turun ke alam maut” menjadi peristiwa Trinitas ekonomis. Kristus masuk ke dalam ciptaan dalam inkarnasi sebagai Allah dan manusia serentak menegaskan secara jernih esensi Allah sebagai Kasih *kenosis*. Di sini juga terlihat jelas paradoks Balthasar di mana penderitaan dan kemudian ditinggalkan sebagai satu hal yang sama dalam tindakan kasih-yang-meninggalkan-dirinya yang adalah hakikat Allah sendiri (penderitaan=kemuliaan = hakikat).

Dengan mengeksplorasi poin di atas, Balthasar membuka jalannya sendiri yang berbeda dari apa yang telah dipaparkan oleh para Bapa Gereja yang melihat “turun ke alam maut” sebagai sebuah pintu kemuliaan ke dunia bawah. Bapa Gereja yang bisa disebutkan di sini, misalnya Yustinus Martir mengatakan bahwa Kristus turun ke alam maut untukewartakan keselamatan yang bawa oleh-Nya (*Dialog dengan Trypho*, 72).<sup>10</sup> Origenes, pada

---

<sup>9</sup>Kata ‘transfigurasi’ yang tercetak miring berasal dari saya.

<sup>10</sup>Kami menggunakan edisi berbahasa Inggris yang diterjemahkan oleh Thomas B. Falls, St. Justin Martyr, *Dialogue with Trypho*, The Catholic University of America Press, Washington, 2003.

tempat lain, mengatakan bahwa Kristus turun ke alam maut untuk membuat peralihan bagi mereka yang menerima-Nya dan semua orang yang Ia pandang siap untuk menerima-Nya (*Contra Celsus*, II, 43).<sup>11</sup> Tertullianus (di Gereja Barat) mengatakan bahwa Kristus turun ke bagian-bagian dunia paling bawah untuk menjadikan para bapa bangsa dan para nabi bagian dari diri-Nya sendiri (*De Anima*, 55).<sup>12</sup> Bagi Balthasar, pemahaman patristik tersebut terlalu aktif dalam melihat “peristiwa” ini. Balthasar sebaliknya melihat bahwa dalam peristiwa ini justru yang terjadi adalah “tenggelam” ke dalam suatu ngarai kematian, sesuatu yang sepenuhnya pasif sebagaimana adanya peristiwa pemakaman jenasah. Pasivitas Putra dalam peristiwa Sabtu Suci ini dipandang sebagai bentuk ketaatan total dari Kristus yang wafat; dan hal itu diperhadapkan dengan penyerahan diri aktif dalam peristiwa Jumad Agung di mana pada kematian-Nya di salib, Kristus memperlihatkan kebebasan tertinggi-Nya (*Mysterium Paschale*, 172).

Dengan memaparkan refleksi atas Kristus yang turun ke alam maut, Balthasar memperlihatkan relasi konsep trinitaris dan kristologisnya dalam *kenosis*. Bagi Balthasar semua bahasa trinitaris harus terkoneksi pada inkarnasi, terutama pada peristiwa Salib dan turun ke alam maut. Ia mengatakan bahwa hanya ada satu cara mendekati kehidupan trinitaris pada Allah yaitu dengan berpijak pada apa yang dimanifestasikan dalam *kenosis* Allah; dan dengan demikian dalam teologi perjanjian -dan karena itu dalam Teologi Salib- kita harus merasakan jalan kembali kepada misteri yang absolut (*Theo-Drama III*, 57). Dalam hal ini, Balthasar memperlihatkan dua hal (yang tidak akan kami ulas karena alasan teknis). Pertama, ia melihat *kenosis* sebagai tema umum dalam perjanjian, salib, dan kehidupan intratrinitas. Kedua, ia hendak mengatakan bahwa teologi apapun yang memahami poin pertama tersebut akan berbicara tentang suatu “kebutaan”, suatu upaya meraba-raba melewati kegelapan untuk menggapai misteri tertinggi (*Theo-Drama V*, 88-89)

Dalam peristiwa *kenosis*, terutama dalam kematian dan turun ke alam maut, Balthasar mengajak pembacanya untuk melihat misteri pengosongan diri Trinitas yang memasuki kesendirian yang paling sepi dan penderitaan yang paling keji dari pendosa dalam kelemahan absolut dan kerentanan kasih. Kristus mengidentifikasikan dirinya dengan pendosa dalam kematian-Nya, dalam pemisahan (jarak) radikal dari Allah, dalam ketakberdayaan

---

<sup>11</sup>Kami menggunakan edisi berbahasa Inggris yang diterjemahkan, diberi kata pengantar dan catatan oleh Henry Chadwick (Origenes, 1980).

<sup>12</sup>Kami menggunakan edisi berbahasa Inggris terjemahan Peter Holmes dalam Philip Schaff, *ANF* 3, 1885.



penuh. Kristus masuk ke dalam solidaritas dengan semua orang yang merasa ditinggalkan dan dilupakan oleh Allah. Ia mengalami bersama dan bagi mereka apa yang dapat disebut sebagai absensi Allah. Pada titik ini, Balthasar segera menandakan apa yang diwartakan oleh Kitab Suci bahwa sikap solider tersebut dijalankan oleh Kristus tanpa terjat dalam jaringan dosa (Ibr 4:15). Namun di sini pula kita melihat, sebagaimana sudah disinggung di atas, suatu paradoks ekstrim di mana dengan turun ke alam maut Allah mengalami “ditinggalkan-Allah”. Bagi Balthasar, di sinilah pancaran kemuliaan Tuhan dinyatakan: inilah kemuliaan dalam pertentangan paling hebat dengan “kemuliaan” yang dimengerti secara “normal” sebab kemuliaan pada peristiwa ini adalah serentak ketaatan buta, yang harus taat kepada Bapa pada titik di mana jejak terakhir Allah tampaknya hilang, dan putus semua komunikasi dengan yang lain (TGL, VII. 233). Dengan kata lain, saat di mana Putra memuliakan Bapa adalah saat kegelapan ketika Putra mengidentifikasi diri-Nya dengan kaum pendosa dalam keterasingan dari Allah karena menegasi kasih-Nya.

Peristiwa di atas disebut sebagai kemuliaan sejati karena ia merupakan Kasih asali yang mencakup dalam dirinya makna esensial Allah yang merendahkan diri-Nya. Allah yang adalah Kasih, sesudah menyelesaikan di Salib penghakiman ilahi atas dosa, Ia secara bebas mengambil tanggung jawab bagi “perbaikan” ciptaan dalam konteks kebebasan dan dosa insani (*Mysterium Paschale* 119, 136). Dalam peristiwa ini Kasih Allah Trinitas sendiri masuk ke dalam wilayah kematian dan keterpecahan insani serta menghimpun kehilangan kita ke dalam diri-Nya sendiri yang justru menyingkapkan rahmat dan kemuliaan Allah yang adalah Kasih tersebut. Demikianlah tampak di sini bahwa bahkan dunia orang mati sekalipun menjadi milik Kristus; Ia mengangkatnya dan menjadikannya bagian dari persekutuan kasih trinitarian. Terkait dengan hal ini maka perlu diberi catatan perihal pemahaman Balthasar tentang kematian. Tampaknya bagi dia kematian bukanlah suatu finalitas tragis melainkan sebagai suatu daya yang luar biasa untuk mendeskripsikan kasih, “tidak ada kasih yang lebih besar dari ini, yakni seseorang yang memberikan nyawanya demi sahabat-sahabatnya” (Yoh 15: 13). Kematian, dalam suatu struktur dialogis kepribadian, merepresentasikan hormat yang dalam bagi nilai orang lain; kematian menciptakan “ruang”.

Dalam uraian di atas tampak sekali lagi keberatan Balthasar akan analogi psikologis. Dalam kematian, Yesus menjadi Sabda Bapa yang senyap tak terdengar. Ia insyaf bahwa misi-Nya, sebagai yang memperlihatkan Bapa, menuntut-Nya “turun” sampai kepada titik terdalam dari “bukan-pengetahuan”, titik terdalam dari pengalaman ditinggalkan oleh Bapa. Pada



titik ini diperlihatkan bahwa Sabda yang menjelma dinyatakan secara “berlawanan”, bukan dalam kegiatan berpikir dan berkata-kata melainkan dalam kesenyapan total, dalam diam (non-Sabda) dan kematian di Salib (*TGL VII*, 127). Ia dinyatakan dalam tindakan tanpa kata dari kasih tanpa batas. Dalam keheningan sang Sabda, ketika Sabda menjadi non-Sabda, dalam ketaatan buta dan diciutkan ke dalam heningnya kematian, penebusan kita diperoleh dan kasih Trinitaris dinyatakan. Misteri agung Trinitas membentangkan diri-Nya dan bertindak dalam keheningan sang Sabda, dalam tindakan kasih murni. Balthasar menjelaskan bahwa “jarak tak terbatas” ini, yang merkapitulasi model pengasingan diri para pendosa dari Allah akan tetap tinggal sebagai penyingkapan tertinggi yang diketahui dunia perihal diastasis (dalam mengada abadi Allah) antara Bapa dan Putra dalam Roh Kudus (*Theo-Drama VIII*, 228). Bagi Balthasar “pengetahuan” Yesus akan realitas ilahi adalah daya cerap intuitif yang lebih eksplisit terhadap “diastasis” (pemisahan) di mana Yesus, yang merupakan penyingkapan Bapa, terpanggil untuk mewujudkannya secara paling jelas pada peristiwa kematian-Nya.

Dalam membangun teologinya tentang Trinitas, Balthasar tentu tidak melenceng keluar dari pandangan tradisional Kristen tentang Trinitas. Hal yang menopang teologi Trinitas-nya dan hubungannya dengan misteri Paskah adalah pandangannya bahwa prosesi trinitaris, sebagaimana yang secara tradisional dipahami, telah merujuk kepada gerak dan dinamika di dalam Allah. Baltasar tidak menyangkal keabsahan metafisika teologi klasik yang didasarkan pada substansi, namun ia berupaya mengungkapkan suatu kehidupan dan dinamika ilahi di dalam Allah, yang gagal diperlihatkan oleh tradisi teologis. Sekali lagi ditegaskan di sini bahwa hal yang ia hindari adalah mengada ilahi dikaitkan dengan hal yang dapat berubah. Argumen kunci Balthasar adalah bahwa landasan yang paling mendasar bagi posibilitas di dalam ekonomi inkarnasi dan misteri Paskah harus dilihat dalam “apa yang dapat orang tunjukkan, dengan analogi, sebagai “peristiwa” kekal dari prosesi ilahi” (*Mysterium Paschale*, viii). Selanjutnya ia menjelaskannya sebagai berikut:

“Bahwa Allah (sebagai Bapa) dapat memberikan keilahian-Nya di mana Allah (sebagai Putra) tidak hanya sekedar menerima sebagai sesuatu yang dipinjamkan, tetapi memilikinya dalam kesetaraan hakikat, mengungkapkan ‘pemisahan’ Allah yang tak tergambar dan tiada taranya *dari* Allah sendiri di mana setiap pemisahan lain (yang dimungkinkan olehnya), bahkan yang paling gelap dan mengerikan, hanya dapat terjadi di dalam pemisahan pertama ini” (*Theo-Drama III*, 302).

Dengan kata lain, Balthasar menyadari bahwa pemisahan dan penyatuan peristiwa Paskah dilandaskan pada pemisahan dan penyatuan dalam peristiwa kehidupan ilahi intra-Trinitas, di mana Bapa bukan memberikan keilahian-Nya, melainkan “di dalam suatu super-kenosis abadi”, mengham-pakan diri-Nya dan dalam “keadaan” seperti itu melahirkan suatu keilahian yang setara (konsubstansial), yakni Putra. Ia menyadari bahwa dalam “pemisahan” primordial Allah dari Allah, dalam keabadian, terletak “ruang” bagi semua kontingensi kebebasan insani. “Peristiwa” kasih Allah intra-Trinitarian ini sudah dan selalu tercakup di dalamnya; di mana jarak dan perbedaan tak berhingga dalam kesatuan yang melandasi “semua modalitas kasih, kompasio, bahkan suatu “pemisahan” yang didorong oleh kasih (*Mysterium Paschale*, viii-ix) serta semua risiko inheren dalam kebebasan insani. Dalam hal ini, semua peristiwa keselamatan terjadi “di dalam” inter-subjektivitas ilahi, “di dalam” ruang tak berhingga antara Pribadi-pribadi Ilahi yang tak berhingga.

Balthasar kemudian berargumen bahwa semua peristiwa keselamatan dapat dipahami sebagai yang terjadi dalam peristiwa ilahi abadi tersebut yang darinya Bapa melahirkan Putra. Drama sejarah keselamatan pada dasarnya hanya mungkin karena drama intra-trinitas Bapa melahirkan Putra dan hembusan timbal-balik Roh Kudus, kasih timbal-balik mereka. Hubungan antara Bapa dan Putra dan Roh Kudus menjadikan misteri Paskah dan sesungguhnya semua peristiwa menjadi mungkin *ad extra*. Dalam istilah yang lebih teknis, “peristiwa” intra-trinitas dari pemberian diri dan pengosongan diri merupakan kondisi dari kemungkinan bagi aktivitas ilahi dalam peristiwa-peristiwa *kenosis ad extra*, yang mencakup dalam dirinya sendiri semua modalitas kasih, seperti *kenosis*, ditinggalkan, menderita, wafat dan turun ke dunia orang mati, yang terjadi dalam penciptaan dalam bentangan sejarah keselamatan. Oleh karena itu bentuk *kenosis* Yesus Kristus dalam misteri Paskah bukanlah sesuatu yang baru dan asing bagi Allah. Hal itu merupakan bentuk tercipta dari apa yang selalu sudah ada dalam Allah. Dalam teologi Balthasar, semua bentuk *kenosis ad extra* termuat dalam *kenosis* utama *ad intra* tersebut, yakni kelahiran Putra dari Bapa. Kelahiran Putra memanasifestasikan pemberian diri utuh Bapa kepada Putra, suatu pemberian diri dari mengada ilahi. Ia mereprestasikan *kenosis* pertama dan memberikan kemungkinan bagi semua bentuk *kenosis* yang lain. Demikian pula, pemberian diri Putra kepada Bapa dalam kematian-Nya sudah tercakup dalam kelahiran abadi ini; sesungguhnya ini merupakan suatu modalitas dari prosesi Putra.

Dengan cara ini Balthasar tidak hanya menghindari atribusi pada Allah apa yang bukan Allah yakni apapun yang kontingen atau yang

berubah. Dalam misteri Paskah, Allah adalah Dia yang kekal. Balthasar juga menegaskan landasan dari dimensi penebusan “bagi kita” yang ditampilkan oleh misteri Paskah dalam pemberian diri abadi, dalam pengorbanan kasih, dalam mengada-bagi yang lain, yang merupakan esensi kehidupan intra Trinitas *in se*. Namun demikian, bukan suatu kebetulan di mana wahyu Allah terjadi dalam misteri paskah Yesus Kristus. Balthasar yakin bahwa misteri Paskah, wafat Kristus, turun-Nya ke tempat alam maut, dan kebangkitan-Nya secara esensial memaparkan esensi Allah Tritunggal.

Bagi pemahaman Balthasar akan Trinitas, misteri Paskah itu sendiri merupakan analogi dan bukan sekedar metafora. Sebagaimana ia jelaskan, orang dapat melihat dalam “tindakan Tuhan ... bukan hanya suatu metafora agung mengenai kasih abadi, melainkan Kasih Abadi itu sendiri” (*Prayer*, 184). Ia mengajukan keberatannya atas penjelasan tradisional mengenai prosesi terkait dengan tindakan intelek dan kehendak dan mempertahankan bahwa kedua prosesi tersebut sebaiknya dimengerti sebagai prosesi kasih. Dalam menjawab pertanyaan mengenai bagaimana membedakan kedua prosesi tersebut, Balthasar mengadopsi suatu pendekatan yang lebih Fransiskan, dan dengan demikian merujuk pada Bonaventura terutama pada gagasan mengenai eksemplaritas yang darinya Putra berasal *per modum exemplaritatis* (melalui jalan eksemplaritas atau *imago*) dan merupakan pengungkapan diri batiniyah Allah, sedangkan Roh, pengikat kasih mutual Bapa dan Putra, *vinculum amoris*, berasal dari kasih mutual mereka *per modum liberalitatis* (dengan jalan liberalitas atau generositas kasih) (*Theo-Logic II*, 150).

Balthasar menawarkan suatu keseluruhan upaya afektif ke dalam misteri Trinitas dan suatu tantangan besar kepada otoritas analogi tradisional dalam tradisi teologi Trinitas Latin. Pada titik ini orang condong ragu-ragu, terutama karena analogi psikologis telah secara otoritatif menjelaskan misteri Trinitas selama dua milenium. Lagi pula, walaupun bukan merupakan *articulus fidei*, ajaran tentang prosesi Putra dan Roh Kudus yang terjadi melalui tindakan ilahi dari intelek dan kehendak secara kokoh dilandaskan pada kesaksian alkitabiah bahwa pengkomukasian-diri Allah terjadi dalam Sabda dan Roh Kasih yang tentu saja bersinggungan dengan kesadaran ilahi. Namun demikian, tidak dapat disangkal bahwa analogi psikologis merupakan suatu gambaran kabur kalau dibandingkan dengan wahyu kasih Trinitas dalam misteri Paskah, maka ia merupakan sesuatu yang sah secara iman.

Demikianlah, pada Balthasar diperlihatkan secara jelas bagaimana peristiwa Paskah merupakan peristiwa yang trinitaris. Jelaslah bahwa turun ke alam maut, *pertama*, merupakan suatu peristiwa *Kristologis* dan dengan demikian suatu peristiwa Keputraan. Peristiwa yang merupakan konsekuensi



terakhir dari ketaatan Putra kepada Bapa yang mengungkapkan waktu hubungan kekal milik Putra pada Sumber Ilahi-Nya. Di alam maut, Putra berhadapan dengan misteri, yakni Bapa mengizinkan dosa (pengasingan). *Kedua*, turun ke alam maut juga merupakan aspek *Paterologis* karena Bapa secara intim terkait dengannya. Alam maut terhubung kepada Bapa karena Ia menciptakan kebebasan, dan alam maut menjadi tempat “istirahat” kebebasan yang sesat. Alam maut merupakan apa yang Adam dan semua orang yang dalam cara tertentu meratifikasi dosa Adam. Alam maut juga mencerminkan khaos pada awal penciptaan; dan sama seperti pada awal penciptaan melalui Sabda dan Roh-Nya, Allah menciptakan dunia dari ketakberbentukan/khaos itu, kini dalam hubungan re-kreatif-Nya dengan dunia sebagai Allah-Penebus, Bapa mengutus Putra-Nya ke dalam “khaos kedua” yakni turun ke alam maut untuk memfokuskan kembali kebebasan manusia pada Allah agar menjadi indah tertata. Ketiga, turun ke alam maut merupakan peristiwa *Pneumatologis*. Ketika berbicara tentang kematian Kristus, kita melihat bagaimana pada Salib, Roh Kudus menjalin intimasi terdalam pada hubungan antara Bapa dan Putra dalam momen jarak terbesar mereka. Di sini juga, di mana Putra tampak paling menyolok ditinggalkan oleh Bapa digunakan oleh Roh Kudus untuk meretas rantai “tahanan-rumah” dan mengantar Putra bersama dengan orang mati yang ditebus kembali kepada Bapa (Nichols, 2007: 185-186).

### Jembatan Penghubung

Dalam ulasan di atas tampak bahwa bahwa teologi Balthasar tentang Trinitas dengan mengeksplorasi analogi misteri Paskah tampak bertentangan dengan analogi psikologis yang lama hidup dalam tradisi teologi Kristen. Hal itu bisa menimbulkan kritik yang mengarah kepada upaya untuk menempatkan posisi Balthasar dalam wilayah heretik, sebagaimana yang coba dilakukan oleh teolog tertentu, yang tidak akan kami paparkan di sini.<sup>13</sup> Pada bagian ini kami berupaya memperlihatkan bahwa apa yang dieksplorasi oleh Balthasar sesungguhnya bukan bertentangan melainkan menegaskan seraya memperluas apa yang sudah dikembangkan dalam analogi psikologis itu sendiri.

---

<sup>13</sup>Salah satu diskusi dan debat yang menarik tentang hal ini, misalnya terkait dengan karya seorang *alumna* “Angelicum” bernama Alyssa Lyra Pitstick, yakni *Light in Darkness: Hans Urs von Balthasar and the Catholic Doctrine of Christ's Descent into Hell*. Buku ini merupakan publikasi dari disertasi doktoralnya pada tahun 2005.



Dalam analogi psikologis, upaya untuk mengkaji karakter *triad* roh insani bukan pertama-tama untuk *membuktikan* bahwa Allah harus merupakan tiga dalam keesaan, karena hal tersebut memang tidak mungkin dapat dikerjakan oleh rasio manusia, melainkan justru hendak *menggambarkan* bahwa secara logis upaya tersebut merupakan suatu posibilitas (ini merupakan poin Agustinus) dan bahkan mungkin lebih, menggambarkan bagaimana persekutuan ilahi itu bertindak. Kajian seperti ini tampak lebih relevan dengan pemahaman kontemporer tentang analogi psikologis bagi Trinitas. Relevansi yang kami maksudkan terkait dengan upaya manusia menyelami makna dan kasih dalam dunia bukanlah sekedar suatu aktivitas ciptaan semata, namun merupakan aktivitas yang meyerupai aktivitas ilahi.<sup>14</sup> Pada sisi lain, sebagai citra Allah manusia bertanggung jawab dalam membangun persekutuan dengan orang lain secara harmonis. Persekutuan seperti ini dapat terwujud jika dilandaskan pada *pemahaman* yang komprehensif dan dalam rangkulan *kasih* yang hangat. Selain itu, hal yang lebih kontemplatif sebagaimana Agustinus tekankan, dapat terlihat dalam relevansi analogi psikologis ini di mana manusia dapat “beristirahat dalam Allah” bahkan ketika masih di dunia ini jika ia membiarkan *pemahaman* dan *kasihnya* yang terbatas itu dalam persekutuan dengan Allah sendiri dalam iman, pengharapan, dan kasih.

Apa yang dimulai oleh Agustinus dan dikembangkan oleh Aquinas, menjadi perhatian serius Bernard Lonergan. Kajian Lonergan tentang analogi psikologis dapat menjadi “jembatan” penghubung antara tradisi Agustinian-Thomistik dengan apa yang dikerjakan oleh Balthasar. Lonergan yakin bahwa suatu pemahaman yang saksama atas dinamika kesadaran manusia akan secara amat mengagumkan berperan sebagai suatu analogi yang akurat tentang Trinitas. Hal tersebut diperlihatkan dengan sangat mengesankan dalam kajian Lonergan tentang *verbum*. Pada bagian akhir karya tersebut, ia secara jernih menegaskan relevansi ajaran Aquinas tentang Allah (Lonergan, 2005: 230-250). Ia menegaskan bahwa analogi psikologis merupakan hal yang paling banter membantu kita memahami bagaimana Allah pada saat yang sama merupakan kesatuan ilahi dan ketigaan yang khas. Analogi ini dipandang sebagai hal yang tepat untuk memahami Allah yang

---

<sup>14</sup>Aquinas mengklaim bahwa melalui rasio yang merupakan kodrat intelektualnya, manusia disebut sebagai *imago dei*, dan hal ini karena tiga alasan. Pertama manusia memiliki suatu hasrat kodrati untuk mengetahui dan mengasihi Allah. Kedua, oleh karena rahmat Allah manusia dapat mengetahui dan mengasihi Allah meskipun secara tidak sempurna. Ketiga, manusia dapat berharap untuk mengalami kemuliaan Allah dalam kehidupan yang akan datang, yang pada gilirannya ia akan menerima anugerah pengetahuan dan kasih akan Allah secara sempurna (*STh* I.93.4).



adalah Roh dalam kaitan dengan roh insani kita. Hal itu membuat Lonergan meneruskan jalan yang sudah dibuka oleh Agustinus dan selanjutnya ditegaskan oleh Aquinas. Lonergan melanjutkan hal itu dengan mengubah posisi psikologis rasional Aquinas yang didasarkan secara metafisik menjadi suatu teori kognisional yang dikaji secara empiris (apa yang sedang saya lakukan manakala saya sedang mengetahui?), yang kemudian mengantar pada suatu landasan kritis epistemologis (mengapa saya sedang ‘melakukan’ pengetahuan itu?) dan metafisik (apa yang saya ketahui manakala saya ‘melakukan’ itu?) (Lonergan, 2003: 25).

Dalam konteks kajian empiris ini, Lonergan menekankan aspek kesadaran yang didefinisikannya sebagai pengalaman interior seseorang akan dirinya sendiri dan tindakannya, di mana pengalaman dipahami dalam arti ketat dari kata tersebut. Pemahaman dalam arti ketat yang dimaksudkan ialah bahwa pengalaman merupakan sejenis kesadaran awal tak terstruktur yang diandaikan oleh penyelidikan intelektual dan dirampung olehnya. Setelah dirampung oleh penyelidikan intelektual, maka kesadaran berkembang kepada suatu pengetahuan dan kasih yang introspektif akan pengetahuan dan kasih itu sendiri. Dalam analogi Trinitas, Allah mengetahui dan mengasihi diri Ilahi-Nya dalam kesadaran penuh (Lonergan, 2003: 157)

Selanjutnya, analisis intensionalitas Lonergan tersebut di atas mengambil suatu arah yang baru di mana ia mengakui suatu perbedaan besar antara kesadaran intelektual yang di dalamnya *pengetahuan* dan pemahaman merupakan hal yang utama dan kesadaran afektif yang di dalamnya *kasih* merupakan hal yang utama. Dalam kaitan dengan perkembangan manusia, Lonergan (1985: 106-108) membaginya ke dalam dua pendekatan yakni pendekatan dari “bawah ke atas” yang berciri lebih intelektual dan pendekatan dari “atas ke bawah” yang berciri lebih afektif. Biasanya, dalam intensionalitas intelektual seseorang mencari makna dan kebenaran inheren dalam data. Manakala seseorang dapat menjawab persoalan-persoalan yang dimunculkan bagi inteligensi oleh kepekaannya terhadap data indrawi dan kesadaran, maka lahirlah makna. Manakala seseorang sanggup menjawab persoalan-persoalan untuk menentukan apakah makna yang diperoleh itu benar atau tidak, maka lahirlah penilaian atas fakta. Manakala kebenaran tersebut menjadi apa yang sesungguhnya baik, maka lahirlah penilaian atas nilai. Akhirnya, di atas landasan nilai itu, seseorang mengasihi kebaikan.

Sebaliknya kesadaran afektif menempuh jalan berbeda yang dimulai dengan mengasihi. Dalam hal ini seseorang jatuh cinta. Lantas dinamika kesadaran intelektual melayani kesadaran afektif. Pertanyaan bagi penilaian adalah apakah seseorang sungguh jatuh cinta (suatu penilaian atas fakta),



dan jika demikian, kepada siapa orang itu mengasihi (suatu penilaian atas nilai). Suatu cinta yang tulus kiranya akan timbul dalam tindakan nyata. Dalam kaitan dengan itu maka pertanyaan mengenai makna mungkin juga timbul, mencari untuk memahami keluasan, dan kedalaman kasih seseorang dan objek yang dikasihi; dan pertanyaan ini akan terus berlangsung.

Dengan membuat kajian atas dinamika afektif dari kesadaran, yang berperan bersama dengan kesadaran intelektual, dan kadang-kadang memotivasinya, terutama di wilayah relasi interpersonal, Lonergan mereformulasi analogi psikologis. Dalam suatu cara ia kembali kepada Agustinus dengan menegaskan pernyataan Kitab Suci Perjanjian Baru bahwa Allah adalah Kasih; namun ia melakukan hal tersebut dalam rangkaian pengaruh Aristoteles dan Aquinas, teori kognisionalnya sendiri tentang pengetahuan manusia, serta pengaruh dari kaum eksistensialis dan personalis terkait relasi dan kasih interpersonal.

Lonergan dalam suatu kuliah pada tahun 1975 menegaskan lagi hal tersebut terutama penekanan tentang Allah adalah Kasih manakala ia mengatakan bahwa analogi psikologis memiliki titik tolak dalam sintesis yang lebih tinggi dari kesadaran intelektual, rasional dan moral yang merupakan dinamika mengada dalam kasih. Kasih seperti itu memanifestasikan dirinya dalam penilaian atas nilai. Penilaian tersebut terlaksana dalam keputusan-keputusan yang adalah tindakan kasih. Itulah analogi yang terdapat dalam ciptaan (Lonergan, 1985: 93). Tentang Allah, Lonergan menegaskan bahwa: di dalam Allah asal-muasal adalah Bapa, yang dalam Kitab Suci Perjanjian Baru disapa sebagai *ho Theos*, Ia yang disebut sebagai *agape* (1 Yoh 4: 8). Kasih tersebut mengungkapkan diri-Nya dalam Firman-Nya, *Logos-Nya*, *verbum spirans amorem-Nya*, yang merupakan suatu penilaian atas nilai. Penilaian atas nilai tersebut tulus, dan dengan demikian melandasi Hembusan Kasih yang disebut Roh Kudus.

Terdapat dua prosesi yang dapat dilihat dalam Allah: keduanya bukan prosesi tak sadar melainkan merupakan kesadaran secara intelektual, rasional dan moral. Bapa, Putra dan Roh Kudus adalah kekal; kdasarannya abadi; Subjektivitas-Nya bukan *menjadi* melainkan selalu *pada diri-Nya*; dan setiap Pribadi dalam caranya yang khas merupakan subjek tindakan tak berhingga yang adalah Allah, Bapa sebagai asal kasih, Putra sebagai penilai kasih yang mengungkapkan kasih tersebut dan Roh sebagai kasih yang dihembuskan.

Uraian di atas memperlihatkan metode teologis Lonergan dan dinamika intensionalitas sebagai sumber yang sangat membantu. Analisis Lonergan menjelaskan dinamika intensionalitas terkait dengan gerakan



penyelidikan yang berasal *dari* pengalaman atas data indrawi dan kesadaran *melalui* insight serta penilaian rasional sampai *kepada* keputusan yang bertanggungjawab. Demikianlah tampak bahwa bagi Lonergan psikologi yang dalam seharusnya terjadi dalam asas-asas teologis bersama dengan teori tentang kognisi. Unsur ini tampak amat memberikan penekanan pada aspek interior yang sangat ditekankan baik oleh Lonergan maupun oleh Balthasar. Secara singkat boleh kita katakan bahwa antropologi teologis-transendental Lonergan memberi pencerahan atas landasan interior manusia sedang Balthasar mencerahi landasan dari kategori khusus yang langsung terkait dengan teologi. Semua kategori khusus itu dijabarkan dari unsur-unsur estetis-dramatis dari pengalaman kristiani.

Dalam kaitan dengan “memperdamaikan” perselisihan teologis antara analogi psikologis dan analogi misteri Paskah, maka sesungguhnya hal yang dapat dikerjakan adalah menempatkan hubungan antarkeduanya dalam kategori-kategori teologis<sup>15</sup> dan basis keduanya dalam subjektivitas manusia. Dalam hal ini, analogi psikologis diletakkan dalam kategori-kategori umum yang dijabarkan dari suatu analisis terhadap kesadaran manusia dan pengoperasian intensionalnya dalam mengetahui dan menghendaki. Demikianlah, analogi bukan hanya dibenarkan secara biblis oleh wahyu ilahi Sabda dan Roh Kasih, melainkan juga secara teologis sah, yang secara kritis dilandaskan sebagaimana adanya dalam pengoperasian intensionalitas subjek (subjek yang sedang berintens). Di sisi lain, teologi Trinitas Balthasar, di mana misteri Paskah merupakan analoginya, dipaparkan dalam kategori-kategori yang khusus bagi teologi. Singkatnya, analisis klasik analogi psikologis dijabarkan dari analisis intensionalitas manusia, sementara teologi trinitaris Balthasar berbicara dari dan tentang dimensi psikologis dari subjektivitas manusia dan pengalaman konversi diri. Dengan jalan demikian, metode tersebut memungkinkan kita untuk paling kurang menempatkan dan membenarkan kedua analogi tersebut bagi mengada trinitaris dalam kaitan dengan kelahiran dan menggunakan kategori umum dan khusus dalam teologi sistematis dan pendasaran semua kategori dalam suatu analisis atas subjektivitas manusia.

---

<sup>15</sup>Lonergan (2003: 285-286) membagi kategori teologis dalam dua bagian, yakni kategori umum, yang memiliki kaitan dengan disiplin ilmu lain termasuk teologi dan mempunyai landasan kritis dalam pengoperasian subjek yang sedang berintens. Adapun, kategori khusus dijabarkan dari pengalaman religius secara khusus dan mengekspresikan semua realitas yang khas pada teologi. Kategori khusus ini memang khusus pada teologi. Lonergan (2003: 292) menempatkan kategori umum dalam kaitan dengan metode transendental dan kategori khusus dalam kaitan dengan konversi religius.



## Penutup

Analogi psikologis merupakan “cara” berbicara tentang Allah yang telah hidup cukup lama dalam tradisi teologi Katolik, setidaknya, sejak Agustinus dari Hippo. Agustinus mendalami misteri Allah dengan mengupayakan kajian yang lebih psikologis, yakni dengan masuk ke dalam “ruang dalam” manusia yakni jiwa. Jiwa merupakan tempat untuk berjumpa dengan Allah dalam suatu dinamika yang terkait dengan *intelligentia* dan *voluntas*. Ia yakin bahwa citra Allah (*imago dei*) terpatri dalam jiwa manusia dan jiwa manusia mencerminkan Allah; dengan demikian kalau Allah itu trinitaris berarti jiwapun mencerminkan hal serupa, meskipun secara kabur. *Triad* cerminan jiwa rasional pada Allah itulah yang hendak didalami Agustinus dalam kajian analogisnya.

Dalam terang filsafat Aristoteles, Aquinas membaca Agustinus dengan memberikan bobot ontologis pada jiwa sebagai prinsip kehidupan; dengan demikian mencakup semua ciptaan yang hidup. Manusia memiliki jiwa intelektual atau rohani yang dalam makna ketatnya mencakup dua unsur fundamental, yakni intelek dan kehendak. *Triad* jiwa dalam ulasan Agustinus, dipadatkan oleh Aquinas menjadi dua poin tersebut dengan merujuk kepada dua prosesi di dalam Allah (Putra dan Roh).

Hans Urs von Balthasar, mengajukan keberatannya atas analogi psikologis dan mengembangkan sendiri bentuk analogi lain yang dipandang lebih tepat menjadi “bahasa” manakala kita berbicara tentang Allah. Peristiwa pengosongan diri Allah yang mencapai puncak pada peristiwa Paskah merupakan analogi tepat yang dimaksudkan oleh Balthasar. Prinsip dasar yang dianutnya adalah tidak tepat membandingkan (analogia) Allah dengan yang bukan Allah. Ia melihat analogi psikologis terlalu “kasar” dalam berbicara tentang Allah; dan sebagai ganti analogi *kenosis* merupakan pilihan tepat karena analogi ini berbicara tentang Allah dengan “bahasa” Allah sendiri (terutama dalam misteri Paskah).

Sebagai tali penghubung perbedaan ini, pemikiran filsuf-teolog Bernard Lonergan tentang kesadaran subjek dan intensionalitas yang bingkai dalam metode teologisnya dapat digunakan dengan tujuan damai. Ia mereformulasikan analogi psikologis dengan membuat kajian atas dinamika afektif dan kesadaran intelektual, terutama terkait dengan relasi interpersonal. Dalam upaya tersebut ia melakukan pendekatan teologis dari dua kategori perspektif, yakni kategori umum dan kategori khusus. Dalam kategori ini kita dapat meletakkan kedua “jenis” analogi di atas: analogi psikologis dapat diletakkan dalam kategori umum; analogi misteri Paskah

dapat diletakkan dalam kategori khusus. Kedua kategori ini dibutuhkan dalam membangun suatu teologi Trinitas yang kokoh.

Tulisan ini mengulas secara amat singkat salah satu poin dogmatik dalam teologi Kristen, yakni Trinitas terutama terkait dengan analogi. Upaya seperti ini tentu meninggalkan banyak hal yang harus dikaji secara mendalam dan jernih. Dengan membaca tulisan ini pembaca diharapkan mendapatkan *insight* baru terkait bagaimana “membaca” misteri Trinitas seraya mengembangkan lebih jauh entah terkait dengan analogi atau pun poin trinitaris lainnya.



### Daftar Rujukan

- Augustinus, 1997. *Pengakuan-Pengakuan*. Yogyakarta: Kanisius.
- Augustine. 2002. *On the Trinity. Books 8-15*. New York: Cambridge University Press.
- \_\_\_\_\_. 1990. *Sermon 52*. Brooklyn: New City Press.
- Aquinas, Thomas. 1948. *Summa Theologiae*. Indiana: Ave Maria Press.
- \_\_\_\_\_. 2003. *Summa Contra Gentiles*. Anton C. Pegis (ed). Indiana: University of Notre Dame Press.
- Grant, Robert M. 1966. *The Early Christian Doctrin of God*. Virginia: University Press of Virginia
- Lonergan, Bernard. 1985. *A Tird Collection Papers*. New York: Paulist Press.
- \_\_\_\_\_. 2003. *Method in Theology*. Toronto: University of Toronto Press.
- \_\_\_\_\_. 2005. *Verbum: Word and Idea in Aquinas*. Toronto: University of Toronto Press.
- Martyr, Justin St. 2003. *Dialogue with Trypho*, Thomas B. Falls (trans.) Washington: Catholic University of America Press.
- Nichols, Aidan. 2007. *Divine Fruitfulness. A Guide through Balthasar's Theology beyond the Trilogy*. New York: T&T Clark.
- Origenes. 1980. *Contra Celsum*, Henry Chadwick (trans.). UK: Cambridge University Press.
- Strawley, James Herbert. 1956. *The Catechetical Oration of Gregory of Nyssa*. London: Cambridge University Press.



Tertullianus. 1885. *Against Praxeas*, in Philip Schaff, *ANF* 3. Michigan: Christian Classics Ethereal Library

\_\_\_\_\_. 1885. *De Anima*, in Philip Schaff, *ANF* 3. Michigan: Christian Classics Ethereal Library

Von Balthasar, Hans Urs. 1990. *Mysterium Paschale*. Edinburgh: T&T Clark.

\_\_\_\_\_. 1982. *The Glory of the Lord*. San Francisco: Ignatius Press.

\_\_\_\_\_. 1985. *The Von Balthasar Reader*. Edinburgh: T&T Clark.

\_\_\_\_\_. 1986. *Prayer*. San Francisco: Ignatius Press.

\_\_\_\_\_. 1988. "The Trinity as Divine Community: A Critical Reflection up on Recent Theological Development", dalam *Gregorianum* 69.

\_\_\_\_\_. 1992. *Theo-Drama*. San Francisco: Ignatius Press.

