

Bahan Ajar

MORAL FUNDAMENTAL

XAVERIUS CHANDRA

PRAKATA

Bagaimanakah bertindak yang benar sesuai iman itu? Jawaban atas pertanyaan ini menyusun arti tindakan yang baik dalam moral kristiani. Orang beriman digerakkan untuk bertanya: bagaimanakah hidup sesuai dengan imanku? Teologi moral ada sebagai respon atas pertanyaan semacam ini.

Teologi Moral Fundamental merupakan bagian dari Teologi Moral Katolik yang merupakan studi atas aspek-aspek mendasar dari hidup menurut iman kristiani. Isinya terutama adalah prinsip-prinsip yang ditarik dari refleksi atas iman katolik yang berkenaan dengan tindakan secara umum sehingga tidak secara spesifik mengenai bidang-bidang hidup tertentu. Hal yang disebut terakhir ini dibahas dalam Teologi Moral Khusus.

Beberapa hal yang perlu diketahui orang yang belajar Teologi Moral Fundamental dimasukkan ke dalam Bahan Ajar "Moral Fundamental" ini yang disusun untuk dipakai dalam mata kuliah "Moral Fundamental" di Fakultas Filsafat Universitas Katolik Widya Mandala Surabaya.

Surabaya, 2015

Xaverius Chandra

DAFTAR ISI

1. Apa itu Teologi Moral	3
2. Kekhasan Moralitas Kristiani	12
3. Pesan Moral Yesus Kristus	31
4. Sejarah Teologi Moral	73
5. Kebebasan Sebagai Landasan Moralitas	157
6. Pengetahuan akan Allah sebagai Dasar Pengetahuan Moral	183
7. Hati Nurani	196
8. Tindakan Moral	213
9. Nilai, Norma, dan Hukum	229
10. Hukum Kodrat dalam Moral Kristiani	266
11. Norma Absolut Keburukan Moral Instrinsik	294
12. Keutamaan	312
13. Dosa	331
14. Pertobatan	369
15. Rahmat dan Moral	383
Bibliografi	444

1. APA ITU TEOLOGI MORAL

1. 1. Apa itu Teologi Moral

Teologi moral merupakan cabang atau bagian dari teologi yang merefleksikan bagaimana hidup menurut iman. Hidup di sini menunjuk pada tindakan-tindakan manusia yang merupakan jawaban manusia atas rencana kehendak-Nya.

Teologi moral berhubungan mendasar dengan iman pada Tuhan, agama. Iman kristiani berhadapan dengan Allah yang mengundang manusia masuk pada persekutuan cinta dengan-Nya untuk menyelamatkannya. Allah sudah meletakkan panggilan-Nya ini dalam tatanan kodrati manusia. Jawaban manusia atas undangan Allah ini mengandung karakter moral: baik bila sesuai dengan kehendak Allah dan buruk bila berlawanan dengannya. Realisasi rencana kehendak Allah ini mendapatkan kesempurnaannya dalam mengikuti Kristus. Kristus adalah pembawa kebenaran dari Allah yang diterima oleh manusia dalam iman. Kebenaran iman itu misalnya berbunyi bahwa Allah sudah menyelamatkan manusia dalam dan melalui Yesus dan mengangkat kita menjadi anak-anak-Nya, menjadi ciptaan baru dalam Kristus (1 Kor 5, 17; bdk. Rom 8, 1-2). Orang beriman kristen akan bertanya: "apa artinya bagiku diciptakan dalam gambar dan keserupaan dengan Allah dan

hidup dalam Kristus Yesus?”¹ Bagaimanakah hidup seturut Kristus itu (Kol 2, 6)? Bagaimanakah menjadi “manusia rohaniah” (1 Kor 2, 15)? Bagaimanakah mengenakan sikap Yesus pada diri kita (Fil 2, 5)? Bagaimanakah mengenakan diri yang baru yang sudah diciptakan dalam jalan kebenaran dan kekudusan dalam kebenaran (Ef 4, 24) itu?

Manusia bisa tahu apa rencana dan panggilan Allah terhadap manusia dari Kitab Suci. Karena itu, teologi moral berupaya merefleksikan secara rasional, kritis, sistematis Kitab Suci untuk mencari apa yang menjadi rencana kehendak Allah atau panggilanNya pada manusia dan bagaimana manusia dapat dengan tepat menjawabnya. Akan tetapi, Allah mewahyukan rencana dan kehendakNya juga dalam tatanan ciptaan yang dapat dikenali manusia dengan akal budinya (hukum kodrat). Rasio berperan untuk menangkap dan memahami rencana kehendak Allah dalam tatanan ciptaan.

Teologi merupakan refleksi rasional, sistematis, terhadap sumber-sumber yang di dalamnya terkandung kebenaran iman (Kitab Suci, Tradisi, Magisterium) untuk mencari pengertian akan kebenaran-kebenaran iman.² Dua cabang teologi sistematis adalah kontemplatif (dogmatis), yang berusaha membuat suatu pandangan akan realitas yang tunggal namun koheren dalam terang iman, dan teologi moral, yang merefleksikan kebenaran-kebenaran iman, tetapi lebih

¹ D. BOHR, *Revised Catholic*, 19

²Paulus VI menyebut 3 kewajiban teolog, yang mana yang pertama adalah menguji dan memahami kebenaran-kebenaran Pewahyuan secara lebih luas-menyeluruh. (“Theology: A Bridge between Faith and Authority”, 1 Oktober 1966 dalam “*Address to an International Congress on the Theology of Vatican II*”, dalam W. MAY [ed.], *Principles*, 54)

memberi perhatian pada untuk menunjukkan bagaimana seseorang seharusnya hidup dalam terang iman kristen. Teologi moral, meski memiliki dimensi abstrak dan teoretis, namun pada dasarnya merupakan disiplin praktis, dengan pertanyaan dasar: pandangan apa yang diberikan oleh iman kristen untuk hidup? Bagaimana hidup selaras konsisten dengan semua kebenaran iman? Bagaimana kebenaran iman, misalnya tentang misteri Inkarnasi dihubungkan dengan hidup kristiani? Bagaimana misteri iman, misalnya tentang sakramen dihubungkan dengan hidup kristiani? Dalam teologi moral iman dihubungkan dengan hidup. Teologi moral itu refleksi teologis tentang hubungan iman dan hidup!³

D. M. Prummer mendefinisikan teologi moral sebagai "bagian dari ilmu teologi yang menimbang dan mengarahkan tindakan-tindakan manusia seturut tujuan adikodrati, menurut prinsip-prinsip Pewahyuan."⁴ S. Pinckaers mengajukan definisi tentang teologi moral, yaitu: "cabang teologi yang mempelajari tindakan-tindakan manusiawi sedemikian rupa untuk mengarahkannya pada suatu pandangan cinta akan Allah yang dilihat sebagai kebahagiaan sejati, lengkap dan tujuan akhir kita."⁵ Pada dua definisi itu tampak unsur-unsur teologi moral: cabang ilmu teologi, tindakan-tindakan manusiawi, Pewahyuan, tujuan terakhir.

Sebagai teologi, teologi moral merefleksikan dengan kritis, metodis, sistematis iman berdasarkan Pewahyuan dan

³ G. GRISEZ & R. SHAW, *Fulfillment*, 1-2

⁴ D. M. Prummer, "Manuale Theologiae Moralis..." dalam L. MELINA, CS, *Caminar*, 110

⁵ S. PINCKAERS, *The Sources*, 8

Tradisi untuk mengetahui apa visi Allah terhadap hidup manusia. Teologi moral bergulat dengan Allah sendiri yang memiliki rencana kehendak pada manusia dan meletakkan rencana kehendakNya itu dalam tatanan ciptaan dan mengkomunikasikannya melalui Pewahyuan.

Teologi moral berusaha memahami iman dalam hubungan dengan penerapannya dalam hidup. Di sini tampak hubungannya dengan teologi dogmatis. Panggilan Allah pada manusia atas kesempurnaan menjadi bahan refleksi teologi moral pula dan ini mendekatkannya dengan teologi spiritual.

Sebagai teologi, teologi moral memiliki objek material tindakan manusia dan objek formal iman yang bersumber pada Kitab Suci, Tradisi, Magisterium. Ini berarti teologi moral mencari dan menguji tindakan apa yang baik berdasarkan iman yang diterangi sumber-sumber tersebut. Untuk memahami dengan lebih jelas apa yang terkandung dalam suatu tindakan, teologi moral membutuhkan bantuan filsafat dan ilmu-ilmu manusia yang lain seperti antropologi, psikologi, genetika, sosiologi, ekonomi, politik, dan hukum untuk mendukung pemahaman antropologis yang lebih komprehensif tentang manusia.

Metode teologi moral adalah berangkat dari kebenaran-kebenaran terwahyukan yang diimani tentang pribadi manusia dalam pandangan Allah sejauh ditemukan dari Pewahyuan dan Tradisi serta Magisterium. Dari antropologi kristiani tersebut, teolog merefleksikan tindakan manusia apa yang menjawab rencana kehendak terwahyukan Allah itu. Karena itu, dalam berteologi, yang pertama kali dilakukan adalah

memahami sabda Allah bersama dengan Tradisi (DV 240), dengan selalu memperhatikan penafsiran yang dibuat oleh Magisterium (DV 10).Sebelumnya pola pikir klasik yang melahirkan tradisi manualis dalam teologi moral paska Trente meletakkan studi moral mulai dari analisis terhadap tindakan manusiawi berdasarkan hukum dalam suara hati seseorang. Jika tindakan manusia bertentangan dengan hukum itu, maka itu dosa, dan sebaliknya.

Objek pertama dari iman adalah Allah sehingga aturan objektif tertinggi dari moralitas adalah kehendak Allah. Karena Allah sudah menyatakan kehendakNya melalui dan dalam Yesus Kristus, maka norma moralitas yang paling dekat dan langsung adalah kehendak Allah yang dinyatakan dalam Yesus Kristus. Dan karena Yesus mendirikan Gereja sebagai penjaga dan penafsir Pewahyuan-Nya, maka kehendak Allah yang dinyatakan Kristus itu dihadirkan oleh Gereja Katolik. Kehendak Allah dalam Yesus yang dihadirkan Gereja merupakan norma objektif. Norma subjektif adalah akal budi manusia yang berusaha untuk mengerti kehendak Allah dalam Yesus itu di bawah Pewahyuan adikodrati itu dan dari dalam diterangi oleh Roh Kudus. Norma subjektif dari moral dalam teologi tidak hanya akal budi, tetapi juga iman, akal budi yang diterangi iman.

Teologi moral harus memulai penelitiannya dari suatu tindakan iman, yaitu menundukkan diri dan membuka diri pada pengaruh Sabda Allah dari Kitab Suci dan dari karya Roh Kudus. Ini berarti seorang teolog harus mengembangkan disposisi hati yang mendengarkan Sabda Allah disertai sikap mendengarkan terhadap Tradisi Gereja dalam menjawab

pertanyaan penting dari moral, yaitu apa yang menjadi tujuan manusia dan apakah kriteria definitif bagi tindakan dan hidup manusia.⁶

Mengapa teologi moral itu perlu? Mengapa perlu penerangan dengan Pewahyuan? St. Thomas Aquinas menunjukkan bahwa tujuan akhir manusia (kehidupan dalam kebahagiaan dengan Allah) mengatasi kemampuan manusia belaka sehingga diperlukan panduan pewahyuan ilahi agar tindakan manusia bisa mencapai tujuan akhir itu. Lagipula, pertimbangan manusiawi adalah tidak pasti dan dalam kenyataan adalah berbeda-beda serta kadang jatuh pada pertentangan. Karena itu, diperlukan kepastian agar tanpa ragu manusia bisa sampai pada apa yang harus dilakukan dan apa yang dihindari yang ditunjukkan oleh hukum pewahyuan ilahi sehingga manusia tidak salah.⁷ Aquinas juga menunjukkan bahwa aturan yang diwahyukan adalah perlu karena akal budi natural manusia sudah digelapkan oleh koncupisensia.⁸

Suatu teologi moral fundamental mau menjelaskan secara mendasar hubungan iman dan perbuatan. Ia merupakan studi terhadap prinsip-prinsip moral kristen. Di samping teologi moral fundamental ada teologi moral khusus yang menunjukkan hubungan antara Pewahyuan ilahi dan ajaran Gereja dengan persoalan-persoalan khusus dan

⁶ S. PINCKAERS, *The Sources*, 295

⁷ ST I-II, 91, 4

⁸ ST II-II, 22, 1, ad. 1

konkret (hidup, kesehatan, seksualitas, sosial, ekonomi, politik).

Tidak ada teologi moral tanpa relasi dengan Yesus Kristus sebab adalah kehendak Allah bahwa manusia menjadi serupa dengan Kristus, Manusia Baru, Adam Baru, Gambar Allah yang tak kelihatan, yang pertama dari segala ciptaan, yang mana dalam Dia segala sesuatu diciptakan melalui Dia dan untuk Dia, dan dalam Dia berdiam kepenuhan Allah. (Kol 1, 15-22) Dalam Dialah dinyatakan sepenuhnya siapakah manusia itu (GS 22). Dia adalah manusia yang sempurna (GS 22, 38, 41, 45). Karakter normatif pada teologi moral didasarkan pada panggilan Allah pada manusia agar menjadi serupa dengan Yesus Kristus. Itulah sebabnya, setiap tindakan yang mengarah dan membangun pada keserupaan dengan Yesus adalah baik.⁹

Teologi moral memiliki kaitan erat dengan spiritualitas sebagaimana tampak pada arahan dari Konsili Vatikan II dalam OT 16 yang isinya meminta agar teologi moral menekankan relasi yang makin dalam dengan misteri Kristus dan sejarah keselamatan, dinutrisi oleh Kitab Suci, menunjukkan keluhuran panggilan Kristen orang beriman, kewajiban menghasilkan buah cinta kasih dalam hidup di dunia. Kongregasi suci untuk pendidikan katolik dalam dokumen "*The Theological Formation of Future Priests*" (1976) menyuarakan agar teologi moral semakin kuat menekankan dinamika jawaban manusia atas panggilan ilahi, yang mana jawaban itu ditandai dengan bertumbuhnya kasih

⁹ K. PESCHKE, *Etika*, 22

dalam komunitas keselamatan, dan agar semakin menekankan dimensi spiritual batiniah sebagai sesuatu yang perlu bagi perkembangan manusia seturut gambar Allah.

1. 2. Cabang-cabang Teologi Moral

1. 2. 1. Moral Seksualitas, Perkawinan, dan Keluarga

Ini berkenaan dengan makna seksualitas dan persoalan-persoalan principal sehubungan dengan seksualitas. Ia mencakup lelaki-lakian dan keperempuanan, perkawinan kristiani, persoalan seksualitas di luar perkawinan (seks sebelum nikah, homoseksualitas, masturbasi). Direfleksikan juga prinsip-prinsip kristiani di sekitar perkawinan. Di sini direfleksikan doktrin Kitab Suci tentang perkawinan, ajaran para Bapa Gereja, konsili-konsili, dan Magisterium tentang seksualitas, perkawinan dan keluarga. Sehubungan dengan perkawinan: teologi moral memperhatikan perkawinan sebagai institusi natural dan sebagai sakramen, juga makna perkawinan .

1.2. 2. Moral Kehidupan (Bioetika)

Bioetika (etika tentang hidup) merupakan bagian dari teologi moral yang mempelajari kriteria-kriteria etis untuk menilai baik dan buruk hidup manusia. Bioetika menunjuk pada aplikasi prinsip-prinsip dan aturan-aturan moral umum pada persoalan-persoalan etis sehubungan dengan hidup manusia, termasuk pemeliharaan kesehatan, praktik

terapeutis dalam kedokteran, riset medis dan biologis. Bioetika ini mengembang dari saat sejak pembuahan hingga kematian. Ia lebih luas daripada etika kedokteran yang pada waktu lampau membatasi diri pada penggunaan pertimbangan moral pada intervensi dan prosedur medis tertentu. Perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi yang berhubungan dengan kedokteran dan hidup manusia mengancam hidup manusia dan menimbulkan benturan dengan nilai-nilai moral sehingga menuntut refleksi moral, yang mana teologi moral terlibat dalam merefleksikannya. Ia mencakup persoalan-persoalan: intervensi artifisial pada reproduksi manusia, aborsi, diagnosa pralahir, kloning pada manusia, donasi organ, eutanasia, dll.

1.2. 3. Moral Sosial, Ekonomi dan Politik

Moral sosial, ekonomi, dan politik berhubungan dengan hidup bersama secara sosial dalam masyarakat, termasuk negara. Dalam teologi moral direfleksikan bagaimana tindakan moral manusia dalam hidup bersama, baik dalam bidang sosial, ekonomi, maupun politik, seharusnya dibangun untuk mendukung kebbaikannya dan kebaikan bersama dengan bersumber pada Kitab Suci, Bapa-bapa Gereja, konsili dan Magisterium. Secara khusus direfleksikan Ajaran Sosial Gereja, yaitu ajaran-ajaran para paus mulai dengan tulisan-tulisan Paus Leo XIII *Rerum Novarum* pada 1891. Tema-tema besar yang diselidiki antara lain: martabat manusia, hak-hak dasar manusia, keadilan, kebaikan umum, solidaritas, subsidiaritas, kerja, uang, barang milik, komunitas politik, hubungan Gereja-negara, perang-damai.

2. KEKHASAN MORALITAS KRISTIANI

Apakah ada suatu moralitas kristiani itu? Apa kekhasannya dibandingkan dengan sistem-sistem moral yang lain? Moralitas kristiani bersumber atas iman kristiani, yaitu iman akan Tuhan Yesus Kristus. Iman akan Tuhan Yesus inilah yang menjadi pembeda substansial moralitas kristiani dari sistem-sistem moral yang lain.

2. 1. Yesus Kristus sebagai Pemberi Kekhasan Moralitas Kristiani

Pembeda prinsipal moralitas kristiani dari moralitas lain adalah sumber dan dasarnya, yaitu iman akan Tuhan Yesus Kristus. Moralitas kristiani tidak mengikuti suatu sistem ajaran atau etika apapun sebab pertama-tama ia merupakan suatu kepengikutan akan Yesus, suatu kemuridan.¹⁰ Jemaat kristen perdana pun pertama-tama tidak bersandar pada aturan-aturan luar lahiriah sebab dalam hati dan jiwa mereka sudah terdapat prinsip-prinsip tentang apa yang seharusnya mereka

¹⁰ D. BOHR, *In Christ*, 33-34

lakukan.¹¹ Moralitas kristen adalah moral religius, yang bersumber dari Pewahyuan. Baik dan buruk dari tindakan manusia ditentukan bukan dari hasil penalaran akal budi manusia, tetapi dari pencarian akal budi terhadap apa yang dipikirkan Allah sebagai baik dan buruk.¹² Iman akan Tuhan Yesus merupakan sumber dari mana diketahui apa yang baik dan buruk. Iman akan Tuhan Yesus juga merupakan dasar dari segala bangunan elaborasi etis dalam moralitas kristiani. Semua elaborasi etis dalam moralitas kristiani harus sesuai dengan apa yang dikomunikasikan oleh Tuhan Yesus. Tuhan Yesus merupakan pusat sekaligus kriterium normatif dasar dari moralitas kristiani. Tidak ada moralitas kristiani tanpa Yesus Kristus (1 Ptr 2, 21).

2. 2. Gambaran Umum Moralitas Perjanjian Lama

Perbedaan pokok moralitas kristen dari moralitas Perjanjian Lama juga terletak pada sumber dan dasar dari moralitas kristiani, yaitu Tuhan Yesus. Akan tetapi, karena antara moralitas kristen dan moralitas Perjanjian Lama tak dapat dipisahkan karena berhubungan dengan suatu sejarah keselamatan ilahi yang kontinu, maka perlu dilihat

¹¹ DALY, *Christian Biblical Ethics*, 101, dalam D. BOHR, *Catholic*, 159

¹² Komisi Kepausan untuk Kitab Suci: "fakta mendasarkan pada Kitab Suci rangkaian refleksi kita mengajak memikirkan moral bukan, pertama-tama, dari sudut pandang manusia, melainkan dari sudut pandang Allah. Dari sini konsep, moral terwahyukan', yang dapat berguna jika dimengerti dengan baik. Di situ, ditunjukkan pendekatan yang dibedakan dari etika dan moral natural, yang disusun secara fundamental di atas akal budi" (BM, 156)

bagaimanakah moralitas Perjanjian Lama itu. Lagipula, penyempurnaan moralitas Perjanjian Lama oleh Yesus Kristus hanya dapat dipahami kalau ditangkap dengan tepat seperti apakah moralitas Perjanjian Lama itu.

Moralitas Perjanjian Lama bersandar sepenuhnya pada hukum yang diberikan oleh Allah. Berbeda dengan Etika Yunani yang mengandalkan rasio dengan berangkat dari ide tentang kebaikan, moralitas Perjanjian Lama mulai dengan hukum yang diberikan oleh Allah.¹³

Moralitas Perjanjian Lama terbentuk dalam proses sejarah, suatu relasi antara Allah dan umat pilihan-Nya, yang disebut perjanjian. Allah memilih Israel menjadi umat-Nya dan menjanjikan sejumlah berkat istimewa dan dari pihak Israel Ia menuntut kesetiaan dan kepatuhan terhadapNya yang terungkap melalui serangkaian standar ideal tindakan. Perjanjian merupakan inisiatif Allah yang mulai dengan panggilan Abraham. Perjanjian yang dimeteraikan dengan kurban ini (Taw 24) membuat Israel menjadi "suatu kerajaan imam dan suatu bangsa yang kudus" (19, 6). Konteks kemunculannya adalah teofani, pernyataan kodrat sejati Allah, di tengah-tengah sejarah pembebasan bangsa Israel sebagaimana tampak pada awal dari Dekalog yang menunjukkan bahwa ia tidak dimulai dari hukum, tetapi dari pemakluman karya pembebasan oleh Allah. Dekalog merupakan piagam kebebasan. Dari karya agung Allah itu, Allah menuntut relasi personal dari umat-Nya lebih daripada kultus. Dekalog lebih merupakan himbauan bagi orang-orang

¹³T. C. VRIEZEN, dalam K. PESCHKE, *Christian Ethics*, vol. I, 2

yang sudah dibebaskan untuk menanggapi Allah Sang Pembebas. Perjanjian yang dibuat Allah dengan Israel (Kel 19, 4-5) tidak mungkin ada bila Allah tidak terlebih dahulu memulainya dari kerelaan dan kebaikan hati-Nya. Cinta Israel diharapkan oleh Allah menjadi jawaban atas cinta Allah yang lebih dulu (*hesed*) padanya sebagaimana tampak pada inisiatif Allah untuk memilih mencintai Israel tanpa ada ataupun alasan dari pihak Israel untuk itu (Ul 7, 6-8; bdk 9-14). Cinta merupakan tanggapan ideal Israel terhadap Allah (Ul 7, 8-9; 11, 1, 22) Mencintai Allah berarti mematuhi hukum-hukum Allah yang mengungkapkan kehendakNya. Tujuan hukum adalah mengingatkan Israel agar menyingkirkan halangan-halangan dari dalam dirinya dalam menanggapi Allah dan mencari apa yang mendorongnya untuk menanggapiNya. Hukum mengandung suatu cara hidup yang pantas bagi suatu bangsa yang dipilih, dikhususkan, dan disucikan. Penyucian ini menunjuk pada pemisahan dari kejahatan dan kecemaran, sekaligus pengabdian pada Allah (Ul 11, 22). Israel harus menjadi suci karena Allah adalah suci (Im 19, 2; bdk. 11, 44; 20, 7, 26; Ul 14, 21).

Hukum diberikan sebagai tuntutan tanggung jawab dari suatu bangsa yang menerima privilese sebagai bangsa pilihan yang dicintai. Ketika latar belakang dan semangat perjanjian pada hukum ini diabaikan, maka hukum mudah dipandang secara reduktif sebagai sekadar tuntutan Allah terhadap manusia. Inti dari moralitas Perjanjian Lama adalah Dekalog (Sepuluh Perintah Allah; Kel 20, 2-17 dan Ul 5, 6-21) dan Hukum Musa (Taurat). Keduanya merupakan dokumen perjanjian, dalam arti bahwa pemenuhannya menjadi syarat bagi pemenuhan janji-janji Allah. Sebagai moralitas

perjanjian, moralitas Perjanjian Lama dibangun di atas hukum yang diberikan Tuhan dalam kerangka perjanjian tersebut. Hukum itu juga mengandung tuntutan fundamental Allah bagi suatu umat pilihan, yang mau melindungi kaum janda, yatim, dan miskin, sebagai pihak yang disayangi Allah. Dekalog disebut sebagai hukum "apodictic", yaitu hukum yang menyampaikan kewajiban-kewajiban dalam bentuk absolut, imperatif. Kebanyakan dirumuskan secara singkat dan dalam bentuk negatif. Isinya sesuai dengan hukum moral natural yang valid dan berlaku terus menerus pada semua bangsa. Dekalog membuat bangsa Israel bisa mengetahui kehendak Allah

Karena tiada perjanjian tanpa Allah dan tidak ada Dekalog-Taurat kalau tidak diberikan Allah, maka moralitas Perjanjian Lama bukan kebijaksanaan manusiawi belaka, melainkan suatu moralitas yang didasarkan pada Pewahyuan Ilahi. Ia juga merupakan moralitas religius, suatu moralitas yang bersandar pada relasi manusia dengan Allah, yang di dalamnya terdapat ketakutan akan Allah (Kel 14, 31; 15, 11-18; 20, 18; Ul 5, 4. 23-27), kasih padaNya (Ul 10, 12; 11, 13; 30, 6; 6, 4), yang diikuti dengan kepatuhan pada hukum-Nya (Kel 19, 8; 20, 20; 24, 27; Im 25, 17; Ul 4, 10).

Selanjutnya, perjanjian dengan Allah menumbuhkan solidaritas fraternal pada sesama bangsa Israel sebagai yang sama-sama terlibat dalam perjanjian dengan Allah. Konsekuensinya dituntut penegakan hukum dan keadilan, dalam bentuk penghormatan hak masing-masing anggota umat perjanjian dan perlindungan bagi yang paling lemah (kel 22, 22; 23, 6; 22,25; Im 19, 4; Ul 24, 14). Solidaritas

kebangsaan ini begitu kuat, walau orang asing yang berdiam di wilayah Israel juga dihormati (Im 19, 33; Kel 22, 21), juga para budak meski dengan hak berbeda (Kel 23, 12; Ul 5, 14; Ayb 31, 13).

Akan tetapi, moralitas Perjanjian Lama menunjukkan kekurangan-kekurangan, seperti masih dibiarkannya perbudakan, poligami, perceraian (Ul 24,1-4) dan kebencian-dendam pada musuh (Kel 21, 23-25). Moralitas Perjanjian Lama banyak dibangun dengan kepatuhan legalistik pada hukum. Moralitas Ia didominasi oleh pencarian pahala di dunia dan penghindaran hukuman di dunia, juga pencarian pengakuan maupun penghindaran penolakan dari sesama. Ide kebahagiaan ideal terbatas pada kepemilikan kekayaan, kehormatan, panjang usia, keluarga dengan isteri yang dikasihi dan banyak anak.

Keberadaan para nabi adalah untuk menegur ketidaksetiaan Israel pada perjanjian dengan Allah dan kesemarakkan ibadat tanpa disertai perilaku keadilan dan cinta dari pelaku-pelakunya. Sastra kebijaksanaan berurusan dengan hidup baik dalam hidup sehari-hari, yang melayani hidup seturut iman sebagai konsekuensi dari identitas sebagai umat perjanjian.

2. 3. Moralitas Perjanjian Baru sebagai sebagai Basis dari Moralitas Kristiani

Ajaran moral Yesus berhubungan dengan pewartaan Kabar Gembira tentang hadirnya Kerajaan Allah sebagai saat

pemewujudan keselamatan mesianis yang sekian lama dinantikan oleh Bangsa Israel (Mrk 1, 15). Hadirnya Kerajaan Allah menandai saat, waktu, periode, zaman yang baru: masa Kerajaan Allah yang sedang mulai di dunia ini dan berjalan terus hingga mencapai titik pemenuhan paripurnanya kelak. Saat rahmat, kasih karunia ini merupakan saat Allah sendiri yang meraja di dunia, dalam arti kehendak-Nya yang berdaulat dalam relasi antarmanusia, antara manusia dengan Allah, dengan alam, dan dengan dirinya sendiri. Saat Kerajaan Allah merupakan saat pemulihan segalanya menjadi baru oleh Allah dalam Yesus melalui Roh Kudus, saat pemulihan manusia menjadi manusia baru dalam kesatuan dengan Yesus oleh Roh Kudus seturut gambar dan model Yesus Kristus. Pembaharuan dunia dan kemanusiaan ini pertama-tama adalah karya Allah dan menuntut tanggapan dan kerjasama manusia. Tanggapan itu berupa iman dan perubahan diri seluruhnya (pertobatan) karena dalam Yesus Allah hadir sebagai Allah yang mencintai manusia apa adanya, khususnya mereka yang lemah tanpa pertolongan dan perlindungan, sehingga dari pihak manusia diharapkan kesediaannya menjawab uluran kasih Allah yang dihadirkan oleh Yesus, dalam perkataan dan tindakan-Nya. Di samping iman juga diperlukan pertobatan karena untuk menerima uluran kasih Allah dan tetap bertahan dalam relasi dengan kasih Allah yang menyelamatkan itu hingga pada kepenuhan akhir zaman, dari pihak manusia dituntut perubahan diri seutuhnya yang menyesuaikan diri dengan standar perilaku etis sebagaimana dikehendaki oleh Allah bagi mereka yang hidup dalam Kerajaan Allah, semacam kode etik bagi warga Kerajaan Allah. Karena Allah dalam Kerajaan Allah adalah Kasih dan mengasihi

manusia dengan kasih “seorang sahabat yang mencintai sahabat-sahabat-Nya”, maka kasih pada Allah dan sesama merupakan inti dari kode etis itu sekaligus hukum tertinggi di dalam “ruang publik” Kerajaan Allah. Pedoman dan ukuran pelaksanaan kasih adalah kasih Yesus (Yoh 13, 34; 15, 12; bdk. 1 Tes 4, 9).

Sehubungan dengan Kerajaan Allah ini, maka Hukum Perjanjian Lama dilihat sebagai persiapan, pendidik bangsa Israel menuju standar etis yang sempurna dalam tatanan Kerajaan Allah yang dinyatakan oleh Yesus. Dari sini dapat dimengerti apa artinya Yesus yang menarik dan membawa hukum Perjanjian Lama pada kesempurnaannya karena dalam perjalanan waktu Hukum Lama ini sudah mengalami banyak modifikasi karena kekerasan hati bangsa Israel (Mat 19, 8). Akan tetapi, dalam tatanan Kerajaan Allah, yang merupakan saat rahmat, yang dominan adalah rahmat Allah yang memperbaharui kemanusiaan manusia dan menyempurnakan kodratnya. Rahmat Roh Kudus, yang dihasilkan oleh kurban Yesus di salib dan ditanggapi dengan iman oleh manusia ini, mengajar dan membimbing hati manusia untuk menanggapi kasih karunia demi kasih karunia yang ditawarkan Allah dalam saat rahmat Kerajaan Allah. Karunia Kerajaan Allah mengandung panggilan pada manusia untuk hidup dalam relasi kasih dengan Allah sebagai Bapa yang sudah dimulai di dunia ini dan akan mencapai kepenuhannya kelak pada saat segalanya ditundukkan di bawah Kristus dan Allah menjadi semua dalam semua (1 Kor 15, 28). Tawaran karunia kasih karunia yang diberikan secara cuma-cuma oleh Allah dalam Yesus menuntut hidup sesuai dengan ke mana penerima kasih karunia itu dipanggil, yaitu

masuk ke dalam kesatuan kasih dengan Allah sebagai anak terhadap Bapa. Dari sini dapat dimengerti bahwa Hukum Perjanjian Lama tidak lagi memadai untuk tatanan baru, Perjanjian Baru, yang ditetapkan Allah dalam dan melalui Yesus Kristus, dengan umat yang baru, anak-anak yang diperanakkan dari Allah karena iman akan Yesus, Putra Allah (Yoh 1, 12-13). Mereka yang diangkat menjadi putera-puteri Allah dan dipanggil menjadi sempurna seperti Allah (Mat 5, 48) sudah selayaknya hidup selaras dengan martabatnya yang baru. Hukum Perjanjian Lama hanyalah "penuntun", "pendidik" yang menyiapkan orang untuk hidup seturut martabat umat Perjanjian Baru, yang harus hidup dalam kebenaran yang lebih daripada kebenaran kaum farisi dan para Ahli Taurat (Mat 5, 20). Dari sini dapat dimengerti tarikan-tarikan hingga titik paling radikal terhadap tuntutan-tuntutan Hukum Lama yang diajukan oleh Yesus seperti tertuang dalam Kotbah di Bukit (Mat 5, 20-48).

Yesus menyampaikan hukum tertinggi yang menjadi ciri moralitas kristiani (Mrk 12, 30 par), yang merupakan perintah baru (Yoh 13, 34; 15, 12; 1 Yoh 2, 7-8) karena ukurannya adalah kasih Yesus sendiri (Yoh 13, 1-17; 3, 16; 15, 13). Ada kesatuan interior tak terpisahkan antara kasih pada Allah dan kasih pada sesama, yaitu bahwa yang pertama menemukan ungkapannya yang otentik pada yang kedua (bdk Mat 22, 39), sebaliknya cinta pada sesama mendapat pendasaran terdalamnya dan dukungannya dari cinta akan Allah. Kasih merupakan inti sari dari semua hukum (Mat 22, 40). Yesus melebarkan kasih pada sesama seuniversal mungkin (Luk 10, 30). Ia mengajarkan kasih pada musuh dengan motif meniru Allah (Luk 6, 35-46). Kasih pada sesama

dijadikan sebagai kriterium untuk penghakiman terakhir: tiap orang dihakimi berdasarkan bagaimana ia memenuhi kebutuhan sesamanya (Mat 25, 35dst)

Pada Yesus kata-kata dan tindakan-tindakan Yesus ditemukan suatu hidup yang berpusat pada melakukan kehendak Allah. Hukum Perjanjian Lama disempurnakan oleh Yesus sehingga sesuai dengan kehendak Allah yang asli (Bdk. Mat 5, 21-48). Yesus bukannya mengecam hukum, melainkan mentalitas legalistik Kaum Farisi dan para Ahli Taurat, yang memisahkan pelaksanaan hukum dari semangat keadilan, belaskasih, dan cinta pada Allah (Mat 23, 23; Mat 12, 7). Yesus mau menunjukkan juga bahwa pelaksanaan kehendak Allah adalah jauh lebih penting daripada aturan-aturan ritual, liturgis, seremonial (bdk. Mat 9, 10-13; 12, 1-8; Mrk 7, 15-19). Yang terpenting bagi Yesus adalah pemenuhan kehendak Bapa (Mat 7, 21).

Kotbah di Bukit merupakan teks Injil yang paling penting untuk etika kristen. Kotbah di Bukit ini merupakan sumber pokok dari pengajaran moral kristiani dalam homili dan dalam refleksi teologis serta merupakan satu dari dokumen utama yang digunakan dalam katekese kristiani primitif.¹⁴ Bapa-bapa Gereja dan para tokoh skolastik agung mengerti pentingnya Kotbah di Bukit. Pada Kotbah di Bukit, seperti dikatakan oleh St. Agustinus, ditemukan norma-norma tertinggi moralitas, pola sempurna dari hidup Kristen.¹⁵ St. Thomas Aquinas melihat Kotbah di Bukit sebagai teks dari Hukum Baru yang berbeda dengan Dekalog dan Hukum

¹⁴ S. PINCKAERS, *Sources*, 134

¹⁵ *The Lord's Sermon on the Mount*, I, 1

Lama.¹⁶ Kotbah di Bukit bukan merupakan kumpulan norma konkret, melainkan merupakan gambaran-gambaran singkat dari tuntutan-tuntutan tak terkompromikan yang harus diajukan oleh Kerajaan Allah bagi siapapun yang akan menanggapinya.¹⁷

Kotbah di Bukit mengandung tuntutan ideal yang jauh melampaui apa yang dapat dipikirkan oleh yudaisme. Kata-kata Yesus “tetapi aku berkata kepadamu” menunjukkan pemahaman Yesus akan kehendak Allah yang sesungguhnya. Frasa itu menyatakan pula otoritas-Nya. Yesus menunjukkan bahwa disposisi batiniah lebih diperhitungkan Allah daripada kepatuhan lahiriah eksternal maupun pelaksanaan lahiriah ritual. Kotbah di Bukit diletakkan St. Matius dalam Injilnya dalam hubungan dengan cara hidup keagamaan kaum farisi. Dengan Kotbah di Bukit hendak ditunjukkan bahwa tindakan dan cara hidup para pengikut Yesus harus lebih sempurna dari pada kaum farisi. Norma bagi kelebihansempurnaan itu termuat dalam Kotbah di Bukit ini. Dengan itu, tidak ada alasan bagi para murid Yesus untuk sudah puas hanya dengan cara hidup yang tidak berbeda dari cara hidup orang-orang kafir yang tidak mengenal Tuhan. Pada para murid Yesus ini diberikan standar moral yang lain daripada yang lain dengan Yesus sendiri sebagai contoh-model dan ukurannya.

Pada Kotbah di Bukit tampak Yesus yang membela martabat manusia sambil menekankan tujuan awali penetapan suatu hukum. Pengajaran-Nya terhadap Hukum Lama melampaui huruf yang tertulis hingga sampai pada

¹⁶ I-II, 108, 3

¹⁷ JOHN A. T. ROBINSON dalam G. LOBO, *Guide*, 50

semangat dasar dari hukum itu. Ia menolak penafsiran rigoristis dan legalistis terhadap hukum. Yesus menolak sikap orang-orang farisi terhadap Hukum Lama yang dimuati dengan niat untuk mengumpulkan banyak jasa-pahala melalui kepatuhan eksternal pada hukum. Bagi Yesus bukan hitung-hitungan semacam itu yang berlaku sebab hati atau disposisi interiorlah faktor penentu dalam moralitas (Mrk 7, 18), meskipun tidak dapat dipisahkan apa yang ada dalam hati dengan perwujudannya dalam tindakan eksternal.

Dijumpai kesulitan dalam menafsirkan Kotbah di Bukit. Salah satu sebabnya ialah bahwa ia terlalu tinggi-luhur dan sedemikian menuntut sehingga dipertanyakan siapa yang dapat mewujudkannya dalam kenyataan konkret. Kalau Kotbah di Bukit memang tidak dapat dipraktikkan, maka tidak berguna. Tidakkah kemudian tampak bahwa tuntutan-tuntutan dalam Kotbah di Bukit menjadi beban yang melebihi apa yang diletakkan oleh Perjanjian Lama? Dari sini bisa dimengerti mengapa muncul penafsiran yang menginterpretasikan Kotbah di Bukit sebagai tuntutan bagi segelintir orang yang sedang berada pada jalan mengejar kesempurnaan, dan bukan bagi semua orang, *anyone*. Di sini dibedakan antara kode moral untuk semua orang kristen, yaitu Dekalog sebagai yang terutama, dan panduan yang lebih spiritual yang diarahkan bagi suatu kelompok elit, seperti kaum religius, yang mengejar kesempurnaan injili, yaitu Kotbah di Bukit. Dari sini dapat dimengerti mengapa selama sekian ratus tahun Kotbah di Bukit dianggap bukan berlaku untuk semua orang kristen dan tidak memiliki daya wajib bagi semua orang kristen, dan mengapa ia dikategorikan sebagai nasihat, dan bukannya perintah. Salah satu bukti penguat

penafsiran tersebut adalah bahwa pada Kotbah di Bukit Yesus berbicara tidak pada banyak orang, melainkan pada sekelompok murid dan rasul-Nya. Sayangnya, klaim ini tidak mendapat dukungan dari Tradisi Patristik sendiri, yang justru berpegang pada penafsiran bahwa Kotbah di Bukit ditujukan pada semua orang kristen, seperti apa yang diajarkan oleh St. Yohanes Krisostomus: "Karena dikatakan bahwa Yesus Kristus mengajar rasul-rasulnya, kita tidak semestinya berpikir bahwa ia sedang berbicara hanya pada mereka. Dalam mengajar mereka, Ia sedang mengajar semua dari kita." (Homili XV tentang St. Matius, n. 1). St. Agustinus pun mengatakan: "Kotbah ini mengandung semua perintah yang diperlukan sebagai pembimbing kita dalam hidup kristiani." Menurut St. Agustinus Kotbah di Bukit merupakan model sempurna dari hidup kristiani, suatu ringkasan pengajaran Tuhan tentang perilaku yang tepat bagi murid-murid-Nya. Di dalamnya ditemukan perintah-perintah yang perlu untuk hidup secara kristiani. Ia memberi orientasi untuk menata gerakan-gerakan batiniah manusia. Ia mengungkapkan tujuh tahap dari hidup kristiani, yang mulai dengan konflik antara kerendahan hati dan keangkuhan. Kerendahan hati digerakkan oleh ketakutan akan Allah yang merupakan awal dari kebijaksanaan (Sir 1, 16), sedangkan keangkuhan membuka pintu bagi dosa (Sir 10, 15). Cahaya Sabda Allah dalam Kitab Suci menunjukkan dosa-dosa manusia dan membuatnya menangis karenanya. Pada saat yang sama Kitab Suci memenuhi manusia dengan kelaparan dan kehausan akan kebenaran, yang mendorong untuk melakukan usaha-usaha yang besar dan berani. Usaha ini membutuhkan bantuan rahmat Allah. Jalan untuk menerima belaskasih ilahi ini adalah dengan menunjukkan

belaskasih pada mereka yang lebih lemah daripada kita. Selanjutnya, manusia dapat mengalami perkembangan dalam kemampuan untuk melihat dalam cahaya Allah dan dalam kebijaksanaan yang dianugerahkanNya, yang juga ditandai dengan kemampuan manusia untuk menundukkan dirinya pada Allah. Dan pada saat mengalami penganiayaan, penyingkiran, perendahan tidak ada yang dapat mengalahkan suatu keteguhan diri yang terarah pada Kerajaan Allah. Sabda bahagia pertama hingga ketiga menunjuk pada pertobatan, sedangkan yang keempat hingga ketujuh pada kebijaksanaan. Di sini terdapat juga daftar keutamaan: kerendahan hati, dosilitas, penyesalan, kelaparan akan kebenaran, kemurnian hati, damai, dan kebijaksanaan.

Sabda Bahagia (Mat 5, 1-12) menafsirkan seluruh Kotbah di Bukit. Sabda Bahagia memberikan jawaban Kristus akan pertanyaan pertama umat manusia tentang kebahagiaan, suatu pertanyaan yang merupakan awal dari kebijaksanaan dan menjadi persoalan yang mendominasi moralitas. Sabda Bahagia merupakan tahap-tahap hidup kristiani melalui mana Roh Kudus membimbing manusia secara progresif. Tanpa rahmat Roh Kudus orang beriman tidak dapat mengikuti jalan-jalan dalam Sabda Bahagia. Melalui cinta kasih dan karunia-karunia-Nya Roh Kudus membawa manusia pada kebahagiaan dalam Allah. Dari sini tampak bahwa hidup kristiani merupakan hidup menurut Sabda Bahagia dan Roh Kudus.

Warga tatanan Kerajaan Allah pertama-tama mengalami perubahan hati terlebih dahulu dengan peran dan bantuan rahmat Allah dalam iman akan Yesus. Dengan hati

baru, manusia bisa mengenali kehendak Allah yang sedang meraja dan menurutinya dalam rangka supaya kehendak-Nya meraja di dunia. Dan bukan itu saja, hatinya dimampukan untuk memenuhinya. Apa yang dinubuatkan di Perjanjian Lama tentang hati yang baru yang padanya ditanamkan hukum yang baru tergenapi pada masa penuh rahmat dari Perjanjian Baru. Roh Kudus yang dikaruniakan pada manusia berkat kurban Yesus di salib menanamkan dalam hati manusia Hukum Baru. Ia adalah Hukum Kristus yang tertulis dalam hati. Adalah St. Paulus yang berjasa merefleksikan secara orisinal Hukum Baru, Hukum Kristus yang memberi "kebaruan" bagi moralitas orang-orang kristen ini. Dengan demikian, Hukum Baru merupakan kasih karunia atau rahmat dari Allah dalam Yesus Kristus melalui Roh Kudus yang dicurahkan ke dalam hati manusia yang ditanggapi dengan iman. Kasih karunia Allah dalam Roh Kudus itu melahirkan kembali manusia menjadi ciptaan baru (2 kor 5, 17), anak-anak Allah. Pengangkatan ke dalam martabat baru dan pengilahan manusia ini menuntut perubahan sikap dan perilaku yang sesuai dengannya, suatu perubahan hidup untuk hidup sebagai "manusia baru" sebagai jawaban atas pemberian kasih karunia Allah yang begitu besar dalam Yesus Kristus. Dengan demikian, orang beriman dapat hidup sesuai dengan panggilannya adalah karena karya Roh Kudus yang membimbing dan menuliskan panduan-Nya dalam hati manusia, yang disebut sebagai Hukum Baru, atau Hukum Roh, atau Hukum Kristus. Hukum ini menunjuk pada standar etis tentang bagaimana seorang manusia baru, ciptaan baru dalam Kristus, harus hidup berdasarkan iman seturut kehendak ajaran Kristus, Putra Sulung Allah, manusia

sempurna, yang kepada-Nya dan dalam Dia segala sesuatu disatukan dan dijadikan baru.

St. Thomas Aquinas dalam komentarnya tentang surat Roma menyebut bahwa Hukum Roh merupakan iman yang bekerja melalui kasih.¹⁸ Iman itu merupakan sesuatu yang diperlukan oleh manusia dalam menanggapi panggilan Allah untuk menerima keselamatan atau hidup abadi. Untuk hidup seturut iman sebagai jawaban dalam rangka menjawab panggilan kasih Allah itu, Allah memampukan manusia dengan memberikan hukum yang diberikan oleh Yesus tatkala mengadakan perjanjian baru dan kekal. Hukum itu merupakan rahmat Roh Kudus yang diberikan oleh Yesus kepada orang beriman dan ditulis dalam hati.¹⁹ Hukum itu penuh dengan daya kuasa karena memampukan manusia dari dalam dirinya untuk melakukan apa saja yang perlu untuk hidup sebagaimana dikehendaki oleh Allah²⁰ dan sebagai bantuan untuk menghindari dosa.²¹ Hukum yang ditulis dalam hati manusia oleh Allah itu merupakan "hukum kasih."²²

Hukum Roh diberikan pada orang yang beriman akan Yesus Kristus, sebagai penolong orang beriman untuk hidup seturut iman akan Yesus. Hukum Roh ini yang menjadi pembeda moralitas Kristen dari moralitas yang lain-lain. Hukum Roh menyusun kekhasan moralitas kristiani.²³ Ini tampak pada St.Paulus yang hidup dan berhadapan dengan

¹⁸In Rom 8, 11

¹⁹ ST I-II, 106, 1

²⁰ST I-II, 106, 1, ad. 2

²¹ST, I-II, 106, 2, ad. 2

²²ST, I-II, 1, ad. 2

²³ S. PINCKAERS, *The Sources*, 104-133

dua konsep utama penentu moralitas pada zamannya: hukum dan keadilan pada masyarakat agama yahudi, dan kebijaksanaan dan keutamaan-keutamaan klasik pada masyarakat yunani (Rom 1, 22-24 dan Rom 2, 22-24). Moralitas Yahudi didominasi oleh pencarian kebenaran di mata Allah didorong oleh keinginan mendapatkan pemenuhan akan janji Allah akan daya Ilahi bagi mereka yang mematuhi hukum-Nya dengan setia. Orang Yahudi mematuhi hukum supaya mendapatkan kebahagiaan sebagai balasannya. Di pihak lain dalam moralitas Yunani semua aktivitas manusia ditata secara harmonis dan diarahkan pada kesempurnaannya, kebahagiaan manusia. Tatanan itu dibangun di atas kebijaksanaan, ketertarikan akan apa yang baik dan indah, dan keutamaan-keutamaan. Bila ditambahkan dengan moralitas Romawi, maka dijunjung tinggilah kejujuran, rasa keadilan, keteraturan, dan keberanian. Akan tetapi, St. Paulus, yang menemukan bahwa apa yang baik dan berharga yang ditemukannya dulu tidak sebanding dengan nilai yang baru yang ditemukan kemudian dalam iman akan Yesus yang mati dan bangkit (Flp 3, 6-11), di hadapan keadilan yahudi dan kebijaksanaan yunani menunjukkan suatu keutamaan yang baru dan berbeda, yaitu iman akan Yesus, yang disalib dan bangkit. Ia sumber keadilan dan kebijaksanaan Allah, suatu dasar moralitas, yang tidak diketahui pihak Yahudi maupun Yunani.²⁴

Bagi St. Paulus moralitas Kristen bersandar pada satu pribadi: Yesus.²⁵ Penerimaan dan persetujuan terhadap

²⁴ S. PINCKAERS, *The Sources*, 114

²⁵ *Ibid*, 115

kebenaran tentang Yesus ini merupakan iman. Iman ini bersama dengan kerendahan hati menyusun dasar bagi moralitas sebagai prasyarat agar kuasa Roh Kudus, yang dikaruniakan dari Salib Yesus, bekerja dalam hati manusia untuk menyucikan dan mengajarkan keutamaan-keutamaan dari Allah melalui kesatuan iman akan Yesus itu. Iman itu sendiri merupakan keutamaan adikodrati yang mengubah manusia dari inti terdalam dirinya sehingga terlahir kembali sebagai ciptaan baru, yang mati terhadap dosa dengan segala kedagingannya, dan hidup hanya untuk Allah menurut Roh (Rom 6, 6, 13; 4, 22-24; 8, 5-11; Gal 5, 24-25). Roh Kudus mengubah seorang kristen untuk hidup seturut Kristus. Dengan demikian, hidup kristiani merupakan hidup dalam Kristus (Gal 2, 20-21; Flp 1, 21; Rom 6, 11; Rom 14, 8), suatu mengikuti Kristus (1 Tes 1, 6-7) berdasarkan iman dan karena karya Roh Kudus. Pusat dari ungkapan iman, karya Roh Kudus, dan kesatuan dengan Yesus ini adalah cinta kasih atau *agape*. Cintakasih ini berasal dari Allah yang mengaruniakannya dalam PutraNya dan dikomunikasikan oleh Roh Kudus (Rom 5, 5-8). Iman merupakan jalan masuk bagi pengalaman akan cinta kasih ini (Rom 5, 1-5; Gal 2, 20). Cintakasih bersama dengan iman membangun komunitas Tubuh Kristus (1 Kor 12; 14, 12, 22-25; Gal 3, 27, 28; Kol 3, 11; 14). Iman dan cintakasih bersama dengan pengharapan ini kemudian menjadi dasar dan semangat yang menjiwai asimilasi keutamaan-keutamaan manusiawi lainnya seperti yang diambil dari kebudayaan Yunani. Dengan demikian, pada St. Paulus relasi seorang kristen dengan Yesus Kristus menjadi dasar bagi moralitas Kristen. Yesus Kristus merupakan sumber dan pusat dari moralitas kristiani. Di sini juga tampak bahwa

dalam moralitas kristiani tidak ada keterpisahan antara moral dan dogma, antara moral dan spiritualitas.

Dari Moralitas Perjanjian Baru didapatkan wawasan mengenai moralitas kristiani sebagai sebagai cara hidup sesuai dengan ajaran dan kesaksian hidup Tuhan Yesus yang Kabar Gembira yang dibawa-Nya mengundang dan mengarahkan manusia untuk ambil bagian dalam rencana dan panggilan kasih Allah, yaitu persatuan dengan Allah dalam kehidupan kekal. Dengan hidup sesuai dengan ajaran dan kesaksian hidup Tuhan Yesus, maka orang beriman dapat bersama dengan Tuhan Yesus mencapai Hidup Kekal itu.

3. PESAN MORAL YESUS KRISTUS

Mengikuti Tuhan Yesus menuntut realisasi pesan moral-Nya. Apakah ada pesan moral Yesus? Pewartaan moral Yesus menyatu dengan pewartaan religius-Nya. Adalah tidak terpisah antara agama dan moral pada Yesus. Yesus tidak menyusun suatu sistem moral. Pesan moral Yesus dipahami dari ide sentral di balik misi Yesus: Kerajaan Allah. Pada Mrk 1, 15 tampak ringkasan seluruh pewartaan Yesus. Di situ ada pemberitahuan tentang tindakan Tuhan di antara manusia dan undangan pada manusia untuk menanggapi. Telah tiba saat yang sangat penting: pemenuhan janji Allah dalam sejarah Israel mengenai penyelamatan oleh Allah. Ada pemerintahan Allah sebagai raja yang mencakup semesta alam di mana *shalom* orisinal dipulihkan dan bumi-langit baru ditegakkan. Pemenuhan itu terlaksana dengan munculnya Yesus dengan karya-karya-Nya (bdk juga Luk 4, 16-21). Ia mesias, raja penyelamat yang ditunggu-tunggu. Yesus menyatakan kepenuhan itu dengan menyembuhkan, mengampuni, mengajar, mengusir setan. Zaman kepenuhan berbeda dari zaman penyelesaian. Dalam dan melalui Yesus pemenuhan itu sedang mulai berjalan hingga pada penyelesaiannya, yaitu dalam kerajaan mulia yang dijanjikan akan terwujud. Kerajaan Allah sudah ada dan belum ada sekaligus. Akan tetapi, ada hubungan di antara keduanya dan

ini melandasi moral: orang sudah diundang masuk pada pesta kegembiraan itu, tetapi karena masih harus dinantikan, maka orang harus mempersiapkan diri dan membuat dirinya terbukti layak untuk itu, kendati ini pertama-tama mengandaikan karunia Allah. Yesus mendesak orang untuk mengambil keputusan terhadap “krisis” itu dengan bertobat dan percaya, lalu berjaga-jaga, kasih, sikap seperti anak kecil. Tuntutan dasar dari Yesus untuk mereka yang mau ambil bagian dalam Kerajaan Allah adalah “bertobatlah.”

3. 1. Misi Yesus: Kerajaan Allah

Dalam ontologi Yahudi mengada (*being*) dipahami sebagai tindakan (*action*) dan ada atau esensi selalu fungsional. Ontologi dalam konsepsi Yahudi adalah suatu ontologi keselamatan-historis.²⁶ Misi diwujudkan dalam tindakan. Dari tindakan-tindakan Yesus, termasuk perkataan-perkataan-Nya bisa ditemukan misi-Nya, atau dalam istilah Kasper “pesan”-Nya. Misi menunjuk pada Allah yang mengutus Yesus, karya Allah bagi umat manusia dalam dan melalui Yesus. Bagaimanakah misi atau pesan Yesus ini dapat ditemukan? Keempat Injil menceritakan pembaptisan Yesus oleh Yohanes. Baptisan merupakan awal dari karya publik Yesus, sementara akhirnya adalah kematian-Nya di Yerusalem. Yohanesewartakan Yesus dan mengajak orang banyak bertobat sebab Kerajaan Allah sudah dekat (Mat 3, 2). Yesus membuat skandal bagi Yohanes, yang mengumumkan datangnya Kerajaan Allah dalam tanda penghakiman,

²⁶ MESA & WOSTYN, *Doing Christology*, 261

sementara Yesus justru menunjukkan bahwa Kerajaan Allah ditemukan dalam tanda belaskasihan dan cinta Allah pada para pendosa (Mat 5, 3s; 13, 16). Pesan Yesus benar-benar kabar gembira: tawaran definitif rahmat Allah. Pesan Yesus itu mengandung suatu kebaruan dan kejutan sebagaimana tampak pada perlakuan-Nya pada para pendosa dan mereka yang dianggap najis (Mrk 2, 16), pengabaian perintah Yahudi tentang hari sabat (Mrk 2, 23) dan ajaran soal kemurnian (Mrk 7, 1). Pesan Yesus ini menimbulkan batu sandungan mengingat pemungut cukai bukanlah orang tertindas, melainkan penindas karena bekerja sama dengan penguasa penjajah romawi, dan dikatakan oleh Yesus bahwa bagi mereka berlaku cinta Allah. Dinyatakan oleh Yesus bahwa Allah adalah Allah bagi semua orang dan prakarsa-Nya didasari oleh cinta pada manusia (Mrk 27, 3, 4). Revolusi yang dibawa-Nya adalah kasih tanpa batas di dalam suatu dunia egoisme dan kekuasaan.²⁷

Begitu baru pesan yang dibawa Yesus ini dan melampaui segala yang dapat dipikirkan manusia sehingga muncul dalam Injil beberapa kali Yesus tidak dimengerti. Herodes menyebut-Nya gila (Luk 23, 6-12), keluarga-Nya menyebut-Nya tidak waras (Mrk 3, 21). Ada yang menafsirkan Yesus sebagai Yohanes Pembaptis, Elia, nabi (Mrk 6, 14-16; 8, 28). Akan tetapi, seperti yang dikatakan Kasper Yesus melampaui segala skema.²⁸ Yesus tidak seperti Yohanes yang hidup asketis terasing dari dunia. Ia pergi mendatangi orang banyak dan hidup bersama mereka. Yesus terbuka pada dunia

²⁷ W. KASPER, *Jesus*, 115-118

²⁸ *Loc. cit.*, 119

yang merupakan ciptaan yang baik dari Allah. Yesus juga bukan farisi dengan fanatismenya dan juga tidak seperti orang saduki. Yang dicari oleh Yesus adalah pemenuhan kehendak Allah dan memenuhinya secara sempurna. Ia mencintai Allah dan cinta ini menggerakkan-Nya untuk melayani Allah dan sesama sepenuhnya tanpa menginginkan sesuatu untuk diri-Nya. Di antara para murid-Nya Ia hadir sebagai hamba, budak (Luk 22, 26), yang melayani dan bukannya dilayani (Mrk 10, 45). Ia memberikan prioritas pada yang lemah, membutuhkan dan miskin (Mat 9, 36). Kepada mereka ditunjukkan-Nya bahwa Allah mencintai mereka. Ia mencari yang hilang (Luk 15). Tiada ada permusuhan, apalagi kebencian pada yang kaya. Yang Ia tentang bukan kuasa politis, melainkan kuasa setan dan kejahatan. Ia tidak memiliki program, tanpa perencanaan maupun organisasi. Yang Ia cari hanya melakukan kehendak Allah sekarang dan di sini. Semuanya diserahkan-Nya pada Allah dengan kepercayaan seorang anak. Hidup-Nya berakar pada doa (Mrk 1, 35; 6, 46). Melalui pelayanan-Nya pada sesama Ia ingin agar manusia mengakui kebaikan Allah (Mrk 2, 12).²⁹

Serupa dengan para ahli Taurat, Yesus mengajar sebagai rabi dan dikelilingi oleh para murid. Ia menjelaskan perihal hukum dan keputusan yuridis (Luk 12, 13) dengan bahasa yang sederhana. Akan tetapi, banyak orang segera mengerti perbedaan-Nya dengan kaum Farisi dan ahli taurat: Yesus mengajar dengan kuasa (Mrk 1, 22. 27). Ia yang disebut nabi (Mrk 6, 15...) ternyata adalah lebih daripada nabi: Yesus menyebut bahwa diri-Nya lebih daripada Yunus maupun

²⁹*Loc. cit.*, 119

Salomo (Mat 12, 41). Yesus adalah nabi eskatologis yang membawa Sabda Allah yang mengandung kehendak definitif Allah. Ia penuh dengan Roh Kudus (Mrk 3, 28...) Gagasan Yahudi tentang Roh Allah sudah *mandeg* sejak berakhirnya zaman para nabi. Sesudah itu, Allah dialami sebagai yang jauh dan berdiam diri. Yang terdengar adalah gema suara-Nya. Muncul pengharapan akan turunnya Roh-Nya di akhir zaman. Karena itu, jika Yesus dilihat sebagai sosok karismatis dan nabi eskatologis, itu berarti bahwa sudah tiba saat berakhirnya masa diamnya Allah. Dalam Yesus, yang penuh kuasa, dimulailah masa rahmat. Ini diteguhkan oleh tanggapan-tanggapan yang melihat banyak yang diajarkan dan dikerjakan Yesus sebagai yang bertentangan dengan apa yang dapat dibayangkan menurut pandangan umum sampai-sampai tak jarang perkataan dan perilaku Yesus menimbulkan batu sandungan dan kepada-Nya disampaikan tuduhan bahwa Ia dikuasai roh jahat (Mrk 3, 22).³⁰

Melihat tindakan dan perkataan Yesus yang begitu kontroversial dan melampaui apa yang bisa dipikirkan orang sezaman-Nya, patut ditanyakan apa yang melatarbelakangi semua tindakan dan pesan Yesus? Misi apa yang ada di balik semua tindakan dan perkataan Yesus? Menurut Kasper Yesus yang tidak bisa dimengerti menurut segala kategori yang pernah ada ini hanya tertarik pada satu hal, tetapi secara total dan eksklusif, yaitu Kerajaan Allah yang datang dalam kasih.³¹ Seruan Yesus dalam Injil Markus: "waktunya telah tiba, Kerajaan Allah sudah dekat. Bertobat dan percayalah pada

³⁰*Loc. cit.*, 121

³¹*Loc. cit.*, 122

Injil (Mrk 1, 15) merupakan pusat pesan Yesus.³² Kerajaan Allah merupakan sebab Yesus, meski Yesus sendiri tidak pernah menyatakan apakah Kerajaan Allah itu. Matius menyebut Kerajaan Surga sebagai karena surga merupakan sebutan normal Yahudi untuk menyembunyikan nama Allah. Satu-satunya yang dikatakan Yesus tentang Kerajaan Allah adalah bahwa Kerajaan itu sudah dekat. Ini berarti kedatangan Kerajaan Allah itu belum akan terjadi dalam waktu dekat. Kaum Farisi mengerti bahwa kedatangan Kerajaan merupakan saat penyempurnaan Taurat. Kaum Zelot menganggap bahwa saat itu merupakan waktu bagi suatu teokrasi politis yang mengandalkan kekuatan senjata. Kaum Apokaliptis mengharapkan suatu masa yang baru dengan surga baru dan bumi baru. Kerajaan Allah merupakan konsep tradisional Yahudi (Yes 52, 7; Mi 2, 12-13; 4, 6-8; Zef 3, 14-15; Za 14, 9. 16-17; Yes 24, 23; Dan 4, 34) yang menunjuk pada gagasan bahwa Allah di masa depan akan membuat kuasa-Nya mewujudkan nyata di dunia di antara umat-Nya dan itu sekaligus dialami sebagai keselamatan bila kuasa Allah itu diterima dan diakui atau sebagai penghakiman, kebinasaan bila ditolak.³³ Akan tetapi, Yesus berada di luar segala kategori yang ada.³⁴

Bagi orang Yahudi generasi berikutnya Kerajaan Allah dipandang sebagai personifikasi suatu pengharapan akan gambaran ideal suatu kerajaan adil yang tidak pernah terpenuhi di dunia ini. Dalam pikiran bangsa Timur Tengah

³²*Loc. cit.*, 123

³³C. GROENEN, *Sejarah*, 19

³⁴W. KASPER, *Op.cit.*, 124

Kuno keadilan tidak terletak pertama-tama pada pemerintahan yang tak memihak, tetapi pada yang membantu dan melindungi yang cacat, lemah, dan miskin. Kedatangan Kerajaan Allah dipandang sebagai sebuah pembebasan dari pemerintahan yang tak adil dengan meletakkan keadilan Allah di dunia. Kerajaan Allah merupakan konkretisasi pengharapan akan keselamatan. Kedatangannya merupakan saat pewujudan *shalom* eskatologis, damai di antara bangsa-bangsa, pribadi-pribadi, dalam alam dan kosmos. Kedatangan Kerajaan Allah dimengerti dalam suatu horizon pertanyaan kemanusiaan akan perdamaian, kebebasan, keadilan, dan hidup. Konsepsi umum biblis menunjukkan bahwa manusia mengalami perdamaian, keadilan, kebebasan, dan hidup yang terus diancam, ditindas, diinjak-injak dan umat manusia tidak mampu membebaskan diri-nya dengan kekuatannya sendiri. Kekuatan-kekuatan yang menghalangi manusia untuk bebas tersebut disebut oleh Kitab Suci sebagai setan-setan, pangeran-pangeran dan kuasa-kuasa kegelapan yang tidak bisa dikalahkan oleh manusia sepenuhnya.³⁵ Dari sini bisa dimengerti kebutuhan dan pengharapan akan adanya suatu permulaan yang baru dan total yang di dalamnya hanya Allah satu-satunya Tuhan atas hidup dan sejarah manusia. Kebaruannya benar-benar baru, sampai sekarang belum pernah ada, tak terimajinasikan, dan hanya dapat diberikan oleh Allah. Inilah Kerajaan Allah. Kerajaan Allah yang menunjuk pada keilahian dan ketuhanan Allah pada waktu yang sama berarti pemanusiaan manusia dan keselamatan dunia karena menghadirkan pembebasan dari kuasa

³⁵*Loc. cit.*, 124-126

kejahatan, musuh-musuh penciptaan dan menghadirkan rekonsiliasi. Kerajaan ini merupakan motif fundamental dari pesan Yesus sekaligus misteri tertinggi dari pribadi-Nya.³⁶

Pengharapan biblis akan kedatangan Kerajaan Allah bukan hanya keinginan atau utopia. Kerajaan itu juga tidak terwujud karena kepatuhan pada hukum-hukum dunia dan sejarah. Satu-satunya dasar dari pengharapan ini adalah pengalaman historis konkret Israel. Dalam sejarahnya, khususnya keluarnya dari Mesir, Allah hadir sebagai Allah yang memandu perjalanan dengan kuasa yang tak terbatas. Selanjutnya, dalam kontak dengan bangsa-bangsa lain berkembanglah iman akan Yahweh sebagai tuan atas sejarah dan atas dunia. Hanya Allah atas dunia yang dapat menyelamatkan semua bangsa. Kerajaan Allah tidak pertama-tama berarti suatu kerajaan dengan suatu tempat yang dituani oleh Allah, tetapi penetapan dan pengakuan ketuhanan Allah dalam sejarah.³⁷ Iman akan ketuhanan Allah ini bertentangan dengan realitas yang ada. Itulah sebabnya, muncul pengharapan akan Kerajaan Allah di masa depan yang berada dalam suatu tatanan apokaliptis yang dilihat sebagai suatu masa yang baru. Kerajaan Allah itu dipandang sebagai suatu realitas historis, suatu periode baru sebagaimana yang pertama kali muncul pertama kali secara eksplisit dalam Kitab Daniel (2, 44...) ³⁸

Yesus meletakkan pengharapan ini pada arah yang benar denganewartakan bahwa pengharapan eskatologis

³⁶*Loc. cit.*, 126

³⁷*Loc. cit.*, 126-127

³⁸*Loc. cit.*, 127-128

itu terpenuhi sekarang. Datangnya masa yang baru itu tidak jauh lagi walau bukan dipercepat. Saat itu sudah di depan: "Waktunya telah genap, Kerajaan Allah sudah dekat" (Mrk 1, 14...) Itulah saat yang dinantikan berbagai generasi: berbahagialah mata yang melihat yang sekarang dilihat dalam perkataan dan tindakan Yesus (Luk 10, 23); Sekarang terpenuhi perkataan dalam apa yang didengar dari Yesus (Luk 4, 21). Sekarang telah tiba saat pemenuhan apa yang dijanjikan oleh nabi-nabi ("orang buta melihat, orang lumpuh berjalan, orang kusta menjadi tahir, orang tuli mendengar, orang mati dibangkitkan dan kepada orang miskin diberitakan kabar baik." [Mat 11, 5; Yes 35, 5]). Perubahan yang menghadirkan Kerajaan Allah itu terlaksana dalam seorang rabi tak dikenal dari suatu tempat terpencil di Palestina disertai sekelompok murid tak terkenal serta mereka dari kelas pendosa. Itulah sebabnya, pewartaan Yesus sedari awal sudah disambut dengan banyak ketidakpercayaan dari banyak orang, sampai-sampai sanak saudara-Nya sendiri mengatakan bahwa Ia sudah gila (Mrk 3, 21). Bisa dipahami bahwa dalam situasi semacam ini Yesus berbicara tentang Kerajaan Allah itu dengan menggunakan parabola-parabola. Kerajaan Allah datang bagai biji sesawi yang kemudian menjadi pohon besar (Mrk 4, 30-32) atau laksana sedikit ragi bagi adonan (Mat 13, 33). Ini berarti bahwa yang terbesar sedang tersembunyi dan bertindak dalam yang paling kecil. Kerajaan Allah hadir dalam dan melalui yang tersembunyi, juga melalui kegagalan seperti digambarkan dengan perumpamaan tentang benih yang jatuh di berbagai jenis tanah (Mrk 4, 1-9). Kerajaan Allah merupakan realitas tersembunyi, yang tidak berada di seberang sana di surga seperti pikiran kaum apokaliptis,

melainkan di sini dan sekarang, dalam aktivitas harian manusia dan begitu biasa hingga dapat tidak disadari apa yang sebenarnya terjadi.³⁹

3. 2. Kerajaan Allah yang dihadirkan Yesus

Yesus menghabiskan masa pelayanan-Nya di hadapan publik untukewartakan Kerajaan Allah sebagai realitas yang sudah hadir (Mat 12, 28; Luk 11, 20; Luk 17, 20) dan sebagai yang akan datang di masa depan (Mrk 1, 15; Mat 6, 16; Luk 11, 2). Di mulut Yesus Kerajaan Allah menunjuk pada Allah sebagai Tuhan atas dunia, yang campur tangan-Nya akan membebaskan orang-orang berdosa dari genggaman kejahatan dan memberikan kepada mereka suatu masa keselamatan yang baru, final, dan berlangsung selamanya.⁴⁰ Dalam Yesus, dalam tindakan dan pesan-Nya, Kerajaan Allah itu sudah datang dan sedang hadir. Kerajaan Allah yang tersembunyi itu berada dalam ketegangan antara yang sekarang dan yang akan datang. Ketegangan antara yang sekarang dan yang di masa depan itu berangkat dari konsep waktu biblis. Karater konsepsi biblis tentang waktu dan sejarah menunjukkan bahwa waktu tidak menghadirkan suatu realitas yang secara murni kuantitatif. Ia bukan pergantian waktu terus-menerus dan seragam dalam hari dan jam, tetapi suatu realitas kualitatif. Ini berarti bahwa waktu diukur menurut isinya. Semua ada waktunya (Pengk 3, 1-8). Dalam

³⁹*Loc. cit.*, 128-129

⁴⁰GERALD O'COLLINS, *Jesus Our Redeemer. A Christian Approach to Salvation*, Oxford University Press, Oxford, 2007, 95

pewartaan Yesus dimengerti bahwa saat sekarang merupakan waktu datangnya Kerajaan Allah, yang sekaligus merupakan waktu untuk menuntut manusia memutuskan menerima atau menolaknya. Kerajaan itu memang kuasa yang termasuk pada tatanan masa depan, tetapi sejak sekarang ia sudah mendesak orang memutuskan sikap secara total.⁴¹ Konsep biblis tentang waktu dan sejarah menjelaskan bahwa ketegangan antara pengharapan segera dan ketertundaan *parousia* bukan hanya problem Perjanjian Baru, melainkan ditemukan sepanjang Perjanjian Lama. Sejarah tidak berlangsung menurut suatu rencana ilahi atau manusia, tetapi sebagai dialog antara Allah dan manusia. Allah menyampaikan janji untuk membuka kemungkinan baru bagi manusia, tetapi realisasinya secara konkret bergantung pada keputusan manusia, yaitu iman atau ketidakpercayaannya. Tampak di sini bahwa Kerajaan Allah tidak meremehkan iman manusia. Kerajaan Allah berasal dari Allah, tetapi mensyaratkan pengakuan dari manusia akan Dia sebagai Tuhan dalam iman. Pesan Yesus tentang Kerajaan Allah membawa tawaran dari pihak Allah yang mewajibkan manusia untuk membuat suatu keputusan berdasarkan kehendak bebas manusia terhadapnya sehingga saat yang dapat dilihat sebagai suatu keputusan eskatologis.⁴²

Dalam tradisi Perjanjian Lama dan Yudaisme kedatangan Kerajaan Allah berarti Kedatangan Allah. Di sini terkandung suatu pengharapan eskatologis yang berpusat pada hari Yahweh, hari yang dipenuhi oleh Allah, hari di mana

⁴¹*Loc. cit.*, 132

⁴²*Loc. cit.*, 133

Allah menjadi semua dalam semua. Ketika Yesus mengumumkan bahwa Kerajaan Allah sudah dekat, itu berarti bahwa Allah sudah dekat. Kerajaan Allah pertama-tama tidak menunjuk pada kerajaan, tetapi pada Allah sebagai Tuhan, kemuliaan dan keilahian-Nya.⁴³ Ini berarti bahwa dunia adalah milik Allah, yang keberadaannya diinginkan dan ditopang oleh Allah. Pewartaan Yesus berbeda dari konsepsi Yudaisme belakangan tentang Allah yang memandang Allah sebagai yang transenden secara murni dan yang dapat ditemukan oleh manusia hanya melalui hukum. Allah-nya Yesus adalah Allah yang dekat dan peduli pada rumput di padang (Mat 6, 30) dan yang memberi makan para burung-burung pipit (Mat 10, 31), yang menunjukkan kekuasaan dan ketuhanan Allah, yang terletak dalam kekuasaan cinta-Nya. Pemerintahan-Nya adalah pemerintahan dalam cinta. Ini diwartakan oleh Yesus dalam sebutan dan sapaan yang diarahkan pada Allah: Bapa. Dalam dunia Timur Tengah Kuno otoritas sebagai tuan merupakan milik seorang bapa.⁴⁴ Bapa atau *Abba* merupakan wujud ocean anak kecil dalam bahasa keseharian dan keakraban. Akan tetapi, menurut pendengaran orang-orang sezaman Yesus, sebutan yang sedemikian familiar untuk Allah dianggap sebagai suatu ekspresi yang tidak menghormati Allah. Dalam sebutan "Bapa" terkandung cara unik yang dipakai oleh Yesus untuk menunjukkan kedekatan Allah pada manusia, suatu kedekatan yang di dalamnya manusia bisa merasa aman tentram sebab Allah sebagai bapa sudah tahu akan apa yang diperlukan oleh anak-anak-Nya (Mrk 6, 8; Luk 12, 30). Dia Allah yang kebaikan dan perhatian-Nya tidak

⁴³*Loc. cit.*, 134

⁴⁴*Loc. cit.*, 135

terbatas (Mat 5, 45). Pengangkatan manusia ke dalam status keputraan ilahi ini bukan hanya merupakan karunia penciptaan, tetapi berefek memasukkan manusia ke dalam keselamatan eskatologis (Mat 5, 9.45...). Pengangkatan manusia sebagai anak Allah merupakan tanda dari Kerajaan Allah. Dikatakan oleh Yesus jika manusia tidak membuat dirinya menjadi seperti anak kecil, maka ia tidak akan memasuki Kerajaan Allah (Mat 18, 3).⁴⁵ *Abba* menunjuk pada kedaulatan Allah sebagai Tuhan sebab dengan menyebut Allah sebagai Bapa di surga (Mat 5, 9. 16. 45. 48 dst) diungkapkan jarak antara manusia dan Allah. Karena itu, Yesus melarang para murid menyebut sesamanya sebagai bapa karena hanya ada satu bapa (Mat 23, 9). Dalam Bapa Kami sapaan "Bapa" dihubungkan dengan permintaan dimuliakanlah nama Allah, kedatangan Kerajaan-Nya dan terwujudnya kehendak-Nya. (Mat 6, 9-10) Kemuliaan Allah terpelihara dan hadir dalam cinta dan pengampunan. Kesempurnaan Allah (Mat 5, 48) hadir dalam belaskasihan-Nya (Luk 6, 36). Kesempurnaan Allah menunjuk pada kebaikan-Nya dalam penciptaan yang membuat baik yang lain-lain dalam cinta sebagaimana terungkap dalam yang mencari yang hilang dan menghidupkan lagi yang mati (Luk 15, 24). Di mana Allah diakui Bapa yang adalah Tuhan, di sana terwujud ciptaan baru, yang memperbarui yang lam dalam cahaya cinta (Mrk 14, 36...).⁴⁶

Kerajaan Allah secara eksklusif selalu merupakan milik Allah. Kedatangan-Nya tidak bisa diusahakan melalui kekuatan

⁴⁵*Loc. cit.*, 137

⁴⁶*Ibid*

religius-etis maupun perjuangan politis ataupun melalui spekuasi-spekulasi. Ia tidak dapat direncanakan, diorganisasi, dikerjakan, bahkan dibayangkan sebab Kerajaan itu dikaruniakan (Mat 21, 34...) dan merupakan warisan (Luk 22, 29). Satu-satunya cara yang dapat dilakukan manusia adalah dengan mewarisinya (Mat 25, 34).⁴⁷ Yang diminta dari manusia adalah bertobat dan percaya (Mrk 1, 15). Pertobatan itu bukan asketisme rigorisme yang merupakan karya manusia yang justru ditolak oleh Yesus. Pertobatan berarti iman. Iman berarti melepaskan hasil upaya sendiri, suatu pengakuan akan ketidakmampuan manusia, suatu pengakuan bahwa manusia tidak dapat berangkat ataupun membantu dirinya sendiri, termasuk untuk menegakkan eksistensi dan mengupayakan keselamatannya sendiri. Ini suatu iman yang baru dan berbeda. Iman itu tidak berharap apa-apa pada diri sendiri, tetapi semuanya diharapkan dari Allah (Mrk 10, 27). Ketika manusia menyediakan ruang sepenuhnya untuk Allah, maka berlakulah "tidak ada yang mustahil bagi orang yang percaya" (Mrk 9, 23). Dengan demikian, iman itu suatu sikap dan tindakan mempercayakan diri dan berdiri pada kuasa Allah yang bertindak dalam Yesus. Iman membiarkan Allah bertindak, bekerja, dan menjadi Allah menurut kemahakuasaan-Nya dalam disposisi hati yang mengakui ke-Tuhan-an-Nya.⁴⁸ Dengan iman ini Kerajaan Allah mewujudkan menjadi kenyataan konkret dalam sejarah. Iman menjadi ruang bagi keberadaan Kerajaan Allah. Akan tetapi, mewujudkan Kerajaan Allah pertama-tama bukanlah karya iman karena iman adalah jawaban manusia terhadap

⁴⁷*Loc. cit.*, 138

⁴⁸*Loc. cit.*, 139

pewartaan kedatangan Allah dan Kerajaan-Nya. Jawaban ini tidak mungkin terwujud tanpa daya dan terang yang berasal dari pesan Yesus. Iman merupakan jawaban atas kasih Allah dengan mengasihi Dia dan terhadap sesama (Mrk 12, 29-31). Dengan demikian, iman itu bukan hanya soal privat dan tidak hanya bersifat batiniah.⁴⁹

Allah adalah kasih. Kehadiran-Nya menghadirkan kuasa dalam kasih. Hadirnya Kerajaan Allah merupakan kehadiran kasih Allah yang menyelamatkan.⁵⁰ Bagi Yohanes Pembaptis dekatnya Kerajaan Allah merupakan penghakiman yang mengancam, sementara bagi Yesus dekatnya Kerajaan itu mengandung tawaran keselamatan. Pada Yohanes datangnya Kerajaan mengimplikasikan dekatnya penghakiman Allah yang mengancam semua orang (Mat 3, 7-10, 12; Luk 3, 7-9), yang memiliki konsekuensi: pertama, kalau manusia bertobat dengan mengubah haluan hidup dan percaya hanya pada Allah, maka ia terluput dari penghakiman itu beserta hukuman yang dibawanya, dan barulah selanjutnya ia dapat berpartisipasi dalam Kerajaan Allah, keselamatan paripurna. Berbeda dengan Yohanes, Yesusewartakan bahwa Kerajaan Allah sudah hadir sekarang ini dan ditawarkan pada mereka yang berada dalam situasi yang buruk semata-mata karena inisiatif Allah dalam Yesus sebagaimana tampak pada Yesus yang mendekati dan merangkul para pendosa sebelum mereka bertobat terlebih dahulu. Bila pesan Yohanes adalah pesan berisi ancaman dalam hubungan dengan penghakiman, pesan Yesus berisi pemakluman kasih karunia dan sukacita.

⁴⁹*Ibid*

⁵⁰*Loc. cit.*, 142

Ketika orang mau menerima tawaran kasih Allah atau tawaran Kerajaan Allah yang hadir itu, barulah dituntut pertobatan untuk bisa mengalami keselamatan secara definitif (Luk 19, 42; Mrk 2, 18-22; Mat 16, 3).⁵¹ Bila pada Yohanes seseorang harus bertobat dulu supaya lolos dalam penghakiman untuk masuk Kerajaan Allah kelak, pada mulut Yesus Kerajaan Allah itu bukan sesuatu yang nanti, melainkan sudah datang mendekati manusia dalam kasih Allah yang mendatangi manusia, dan bila diterima mengubah manusia, tetapi bila ditolak menghasilkan penghakiman (Mat 22, 1-13) pada saat paripurnanya Kerajaan Allah, yaitu pada waktu kedatangan Anak Manusia menghakimi segala sesuatu dalam pengadilan terakhir (Mat 10, 23; Mrk 13, 29).⁵²

Pemakluman kedatangan Kerajaan Allah menandai saat pemenuhan semua pengharapan manusia akan terjadinya perubahan fundamental dalam segalanya yang sekaligus menandai suatu awal baru yang tidak ada bandingannya. Datangnya Kerajaan Allah berarti berakhirlah semua sakit, air mata, derita, itu semua yang menjadi pengharapan manusia sejak awal sebagaimana disampaikan oleh para nabi: "orang buta melihat, orang lumpuh berjalan, orang kusta menjadi tahir, yang tuli mendengar, yang mati bangkit, dan pada yang miskin disampaikan pesan keselamatan" (Luk 7, 22). Inilah masa di mana disampaikan ucapan selamat "berbahagialah kamu..." (Mat 5, 3-11 dst) kepada yang miskin, lapar, menangis, dicela dan dianiaya. Inilah saat pembebasan dan penyelamatan sebagaimana dimaklumkan Yesus dengan

⁵¹C. GROENEN, *Sejarah*, 21

⁵²C. GROENEN, *Sejarah*, 24

memakai nubuat Yesaya di Nazaret tentang perutusan-Nya menyampaikan Kabar Gembira dan pembebasan bagi yang miskin, tertindas, budak, buta (Luk 4, 18).⁵³ Siapakah yang miskin yang pada mereka dijanjikan Kerajaan Allah (Luk 6, 20; Mat 5, 3)? Matius menyebut "miskin dalam roh" yang menunjuk pada kerendahan hati, kemiskinan di hadapan Allah. Menurut Lukas yang miskin ini bukan mereka yang kekurangan barang-barang material, melainkan mereka yang menanggung kemiskinan karena kemuridannya (bdk Luk 6, 22). Yesus menyebut bahagia mereka yang hatinya remuk, terkurung, diperbudak, sedih, patah semangat, mereka yang kekurangan bantuan dan sarana, kaum tertindas, yang putus asa, yang dihina, yang dilecehkan, yang diperlakukan buruk. Keberpihakan Yesus pada kaum miskin ini cocok dengan Perjanjian Lama, misalnya dengan Amos yang mengritik ketidakadilan dan penindasan sosial (Am 2, 7; 4, 1; 5, 11) Meskipun demikian, Perjanjian Baru menunjukkan tidak adanya kebencian pada Yesus terhadap kaum kaya, bahkan Ia diundang makan oleh mereka dan juga mengundang mereka. Ketika Yesus menyatakan berbahagialah yang miskin, saat itu Ia tidak sedang memikirkan suatu kelas sosial. Kaum miskin dianggap sebagai mereka yang tidak memiliki apapun untuk diharapkan dari dunia, dan mengharapakan semuanya dari Allah, atau dengan kata lain, mereka yang tidak memiliki sumber apapun selain Allah. Kaum miskin adalah mereka yang di depan Allah merupakan para pengemis yang hanya mengharapakan dan mengandalkan Allah untuk membantu mereka.⁵⁴ Kerajaan Allah itu milik kaum miskin dan kecil yaitu

⁵³*Loc. cit.*, 142-143.

⁵⁴*Loc. cit.*, 144

mereka yang menerimanya dengan rendah hati sehingga disebut berbahagia.⁵⁵ Tindakan Yesus sesuai konsisten dengan pewartaan-Nya. Ia menunjukkan simpati dan solidaritas-Nya bagi kaum kecil (Mrk 9, 42,...), sederhana (Mat 11, 25...), yang paling bekerja keras dan berbeban berat (Mat 11, 28), yang dihina karena keadaannya sebagai pendosa dan karena profesinya (Mrk 2, 16 ...), yang miskin, tak diperhatikan, tidak mengetahui dan tidak memenuhi hukum, dan karenanya direndahkan oleh mereka yang saleh. Bahkan Ia menjalin persahabatan dengan para pemungut cukai dan pendosa (Mat 11, 19; Luk 7, 34). Yesus tidak menunggu orang yang berdosa bertobat terlebih dahulu dengan hidup sesuai dengan hukum untuk didekati-Nya (Luk 19, 7...), tetapi langsung bergaul akrab dengan mereka, dan dengan ini Yesus menunjukkan bahwa perwujudan Kerajaan Allah tidak bergantung pada pelaksanaan hukum agama Yahudi (Mat 11, 12-13).⁵⁶ Bukan kemiskinan, kelemahan, dosa, maupun marjinalisasi itu yang membuat Yesus hadir dekat pada orang-orang yang menanggungnya, melainkan karena hendak dinyatakan oleh-Nya tentang betapa buruknya situasi dunia ini dan terhadap situasi semacam itulah Yesus mau menghadirkan kasih Allah, Kerajaan-Nya, karya penyelamatan-Nya.⁵⁷

Penyelamatan yang dihadirkan Kerajaan Allah terwujud juga dalam kasih Allah yang memerintah dalam relasi manusia satu sama lain. Jika Tuhan mengampuni kesalahan kita yang

⁵⁵Katekismus # 544

⁵⁶C. GROENEN, *Sejarah*, 22

⁵⁷C. GROENEN, *Sejarah*, 23

tidak dapat kita tebus, maka kita juga siap mengampuni kesalahan sesama yang lebih kecil (Mat 18, 23-34). Pengampunan dari Tuhan memampukan penerimanya untuk mengampuni sesama secara tanpa batas (Luk 17, 3). Selanjutnya kesiapsediaan untuk mengampuni merupakan syarat (Mrk 11, 25), ukuran (Mrk 4, 24) bagi Allah untuk mengampuni manusia beserta seberapa besar pengampunan itu. Pada yang berbelaskasih dijanjikan-Nya keselamatan (Mat 5, 7). Saat datangnya Kerajaan Allah merupakan saat hadirnya cinta yang menguncang penerimaannya tanpa syarat. Cinta ini mengalahkan keburukan yang ada di dunia (Mat 5, 39) dan memutus lingkaran setan kekerasan dan pembalasan. Cinta adalah permulaan baru dan konkretisasi keselamatan. Tak terkira betapa besar sukacita Allah karena kembalinya para pendosa (Luk 7, 36-47...). Hadirnya Kerajaan Allah berarti penaklukan kuasa-kuasa iblis (Mat 12, 28...) dan mulainya segala yang baru, ciptaan baru yang bertandakan kebebasan, perdamaian, rekonsiliasi, dan cinta. Dengan demikian, keselamatan yang dihadirkan Kerajaan Allah berupa pemerintahan manusia oleh kasih Allah. Dalam lingkup ini cinta adalah yang tertinggi dan definitif serta lebih kuat daripada maut, kebencian, dan ketidakadilan. Cinta Allah adalah keselamatan dunia dan manusia.⁵⁸

3. 3. Sentralitas Pertobatan

⁵⁸*Loc. cit.*, 145-147

Pertobatan (metanoia) merupakan perubahan hati menyeluruh manusia untuk berbalik pada Tuhan sebagai arah barunya, termasuk perubahan pengertian dan kepercayaan akan Allah dan kesediaan menanggapi panggilan rahmat-Nya dan penyelamatan-Nya yang sedang terwujud dalam Yesus berupa belaskasih-Nya yang tak terbatas dalam pengampunan-Nya. Pengampunan semacam ini adalah hal baru bagi alam pikir yahudi, tetapi syarat untuk menerima pengampunan itu ialah bertobat. Cintakasih Allah yang terbatas ini ditunjukkan Yesus dlm Luk 15 di mana pendosa, sadar akan keadaannya sebagai yang sama sekali hilang dan tanpa harapan, di dalam sesal menyerahkan diri pada pengadilan Allah tanpa menuntut apapun selain hanya percaya pada belaskasih Allah. Ini bisa dilihat pada. si pemungut cukai dan perempuan di rumah Simon. Sikap kontra pertobatan adalah keangkuhan hati dan anggapan diri sebagai orang benar. Si farisi di Luk 18, 10-14 tidak dapat melihat kelemahannya sehingga tidak membutuhkan Allah dan belaskasihNya. Dengan tidak menerima belaskasih dan merendahkan yg lain, ia seperti anak sulung.

Yesus membalik anggapan umum dengan menyatakan bahwa yg dipandang rendah akan lebih dulu masuk kerajaan surga (Mat 21, 31-32 dst). Pertobatan sejati yang membuka hati untuk Kerajaan Surga hanya mungkin apabila manusia merasa kecil dan tak berharga di depan Allah seperti anak kecil (Mat 18, 3). Allah meninggikan yang merendahkan diri (Luk 14, 11 dst) Ada desakan untuk mengambil keputusan dalam ajakan untuk seperti Zakeus dan kota-kota di Galilea (Luk 10, 13-15 dst).

Waktu untuk bertobat adalah terbatas seperti perkataan tentang pohon ara yang tak berbuah (Luk 13, 6-9; Mrk 11, 13-14.20-21). Di mana pewartaan Yesus tentang penyelamatan dan kegembiraan dari Allah ditolak dengan ketegaran hati, di situ ia berubah menjadi ancaman akan pengadilan Allah. Panggilan pada pertobatan merupakan panggilan pada pertobatan secara mendasar dan permanen. Yang separuh-separuh saja bukan pertobatan, mis. perumpaan roh jahat yang kembali ke tempat dari mana ia diusir (Luk 11, 24-26).Tobat menjadi landasan bagi sikap moral org Kristen.

3. 4. Tuntutan untuk Beriman

Panggilan untuk beriman berhubungan dengan panggilan untuk bertobat.Iman menjadi tidak mungkin tanpa tobat yang merupakan berbalik sepenuhnya kepada Allah.Iman dapat dipandang sebagai segi positif dari tobat. Percaya pada Injil berarti percaya akan pewartaan itu, konsekuensi-konsekuensinya dan tuntutan-tuntutannya. Percaya akan Allah yang sudah menegakkan kerajaan-Nya sama dengan menuruti kehendak-Nya sbg raja. Iman serupa dengan tobat, yaitu sikap hati yang menyeluruh yang menuntut segenap daya manusia.

Dalam Perjanjian Lama iman menunjuk pada ikatan menyeluruh dengan Allah. Ini sikap mengamini Allah sebagai Allah esa dan perjanjian, mengandalkan pertolongan-Nya, setia berpegang pada perkataan-Nya. Ia juga bermakna jawaban manusia terhadap tindakan penyelamatan Allah dlm

sejarah. Sehubungan dengan Yesus iman berarti percaya akan warta keselamatan dariNya dan menyambutnya dengan segenap hati, termasuk segala konsekuensinya. Iman yg diminta Yesus adl selalu iman akan diri Yesus sendiri. Iman karena melihat atau mengalami penyembuhan dari Yesus dianggap Yesus hanya permulaan dari iman akan Dia sebagai mesias. Yesus lebih puas dengan iman sederhana sebagaimana tampak pada kepercayaan rakyat akan Dia sebagai penyelamat, asalkan di situ terkandung kepercayaan akan Dia sebagai utusan Allah, seperti pada perempuan yang sakit pendarahan, kepala sinagoga, perwira romawi di Bait Allah di kapernaum, dll. Iman yg menuntut mukjizat ditolak oleh Yesus, seperti pada para peminta tanda yang tidak percaya Yesus utusan Allah (Mat 12, 39). Pada iman ada unsur tobat dan kerendahhatian. Jadi iman itu pertama-tama kepercayaan pada Yesus dan pada Allah yang dengan perantaraan Yesus memberikan keselamatan

Iman juga suatu karunia seperti yang ditunjukkan Yesus ketika dalam kegirangan memuji-muji Allah dlm Mat 11, 25; 16, 17. Tindakan yang membuat skandal untuk kaum kecil yang percaya pada Yesus merupakan kejahatan besar karena riskan bagi pencabutan iman (Mrk 9, 42, dst). Iman mengalami perkembangan dari yang kurang dan ragu. Kekuatan iman nyata dalam doa juga sebagaimana ditunjukkan dengan berkat iman, doa dikabulkan (Mrk 11, 24). Perlunya iman supaya selamat ditunjukkan oleh Yesus yang bangkit (16, 16), dan juga tampak dr perkataan di Luk 12, 8-9 dst.

Menurut Yoh iman sejak sekarang sudah membuat seseorang mendapat hidup kekal. Daya iman ini keluar dari Yesus sebagai mesias. Iman bukan hanya sekadar pengetahuan, tapi kepercayaan dan penyerahan pd Yesus. Iman itu mengandung membenarkan apa yang dikatakan Yesus tentang dirinya sendiri. Ia tidak harus menuntut kehadiran Yesus (Yoh 20, 29; bdk 17, 20). Iman itu mengandung kedalaman tobat dan ketaatan pada Anak Allah (Yoh 3, 36) sehingga menuruti sabda-Nya (Yoh 8, 31-32 dst). Iman nan sejati dekat dengan kasih pada Yesus (Yoh 16, 27) yang terungkap dalam kepatuhan pada perintah-perintah Yesus. Iman merupakan karunia Allah (Yoh 6, 65; 44).

3. 5. Panggilan untuk Mengikuti Yesus

Panggilan murid-murid pertama diceritakan dalam Mrk 1, 16-20. Perkataan “Ikutilah aku” berarti mengikuti di belakang dan menjadi murid Yesus. Menjadi murid berarti masuk dalam hubungan pribadi dan hubungan kehidupan dengan rabbi. Yesus mempunyai wewenang yang jauh lebih besar daripada rabbi karena hanya sabda-Nya saja yang penting dan tak dapat dibantah, sementara pendapat yang lain tidak penting. Pada sekolah Yesus tidak ada diskusi, sebagaimana lumrahnya dalam metodologi pengajaran para rabbi. Para murid juga tidak berani bertanya pada Yesus (bdk Yoh 4, 27). Di Perjamuan Terakhir Yesus tidak lagi menyebut para muridnya hamba, tetapi sahabat karena telah mempercayakan perkataan-Nya kepada mereka. Tugas para murid Yesus berbeda dengan tugas murid para rabbi yang

hanya menyampaikan pendapat guru-gurunya. Tugas murid-murid Yesus adalah mewartakan perkataan Yesus sendiri dengan wewenang dan kuasa dari Yesus sendiri.

Kepada yang dipanggil-Nya diberikan tuntutan berat (Luk 5, 11 dst) dengan risiko yang juga berat (Mat 10, 10-25 dst). Yesus sendiri terikat pada tugas dari Bapa-Nya sehingga bisa dimengerti mengapa Ia menuntut radikalitas sedemikian rupa. Panggilan-Nya pada para murid untuk mengikuti Dia merupakan suatu tugas. Mengikuti pertama-tama bukan meniru, melainkan masuk dalam kehidupan Yesus sendiri, ambil bagian dalam tugas dan nasib-Nya. Jika para murid bertahan dalam percobaan-percobaan mereka dapat ambil bagian dalam pemerintahan-Nya kelak (Luk 22, 28-29).

Sehubungan dengan memanggul salib dan menyangkal diri patut disadari bahwa salib itu menakutkan. Menyangkal diri itu melepaskan diri bersama dengan keinginan egois hingga sampai pada penyerahan diri sebab kesetiaan kepada Yesus menuntut hingga menyerahkan hidup. Adalah perlu bagi pewarta Kerajaan Allah untuk melepas harta milik dan ikut Yesus dalam kemiskinan (bdk Mrk 6, 7-9). Tuntutan pada pemuda yang kaya (Luk 14, 33) dirumuskan scr umum mjd tuntutan bagi para murid Yesus. Dr mrk 10, 28 disimpulkan bahwa kedua belas murid Yesus mengikuti Yesus dg syarat itu. Tdk pd semua org disampaikan tuntutan semacam itu (juga soal selibat demi Kerajaan Allah dlm Mat 19, 12, yg motifnya adl penyerahan penuh tanpa halangan pada Kerajaan Allah, meski ini merupakan panggilan pribadi dan karunia khas dari Allah yg menunjukkan perbedaan antara perintah dan nasihat)

Ada berbagai tuntutan radikal terhadap semua org yang mau masuk Kerajaan Allah dalam Kotbah di Bukit meski Kotbah ini tidak memberikan daftar kewajiban yang lengkap dan hanya memuat contoh-contoh ketaatan mutlak pada Allah sebagai inspirasi bagi pendengar Yesus. Kotbah di Bukit bukan untuk sekelompok orang dan bukan termasuk tataran nasihat. Di situ tuntutan untuk menerima keselamatan diringkas dalam perintah kasih pada Allah dan sesama.

Panggilan untuk mengikuti Yesus sebagai murid setelah kebangkitan Yesus menjadi panggilan bagi semua orang yang dibaptis, meski bentuknya berbeda-beda, misalnya dalam soal perkawinan dan selibat dalam 1 Kor 7 dan aneka karisma sebagai panggilan Allah (1 Kor 12, 4-11 dst). Ini berarti semua wajib mengikuti Yesus, tetapi dengan cara yang berbeda menurut panggilannya. Dalam injil Yohanes panggilan untuk mengikuti Yesus mempunyai tuntutan yang berlaku bagi semua: percaya pada Yesus (Yoh 8, 12 dst) meski mengikuti Yesus tetap menuntut menempuh jalan Yesus melalui salib menuju kemuliaan (Yoh 12, 26) dengan menerima salibnya sendiri-sendiri (bdk. Yoh 13, 36-37 dst.).

Dalam perkembangan ada perubahan arti mengikuti Yesus, yaitu lebih diartikan sebagai sikap moral: mengikuti berarti meniru seperti tampak dalam 1 Ptr 2, 21-23 (lih juga 2 Yoh 2, 6; 3, 16; 4, 17). Ada perkembangan ide di sini yaitu dari ingin hidup dalam persekutuan dengan Tuhan menuju ingin menyerupakan diri dengan-Nya dalam cintakasih, penyerahan, sengsara dan salib sebagaimana ini tampak pada teologi St. Paulus: kehidupan org beriman adalah kehidupan

bersama dengan Kristus dan bagi Kristus (bdk. Gal 2, 19-21 dst.).

3. 6. Sikap Yesus terhadap Hukum Taurat

Yesus tidak mau begitu saja menyisihkan hukum Taurat. Ini tampak dari Yesus yang terlibat dalam hidup keagamaan yahudi seperti ditetapkan oleh Taurat. Dari pernyataan-pernyataan-Nya tampak pembenaran atas kehendak Allah yang terdapat dalam Taurat Musa (Mat 5, 17): Hukum Taurat merupakan Wahyu Tuhan dan pernyataan kehendak-Nya. Dalam Mat 5, 18-19 ditunjukkan bahwa seluruh Hukum Taurat dengan kehendak Allah di dalamnya harus dipelajari dan dilaksanakan dengan cara baru dan sempurna. Yesus sadar bahwa Ia diutus Allah untuk menjelaskan kehendak Allah, dan dengan demikian, Ia memenuhi Hukum Taurat sesuai dengan maksud Tuhan terhadapnya sebenarnya. Para ahli taurat berpendapat bahwa kehendak Allah tidak semata-mata terungkap dalam Hukum Taurat sehingga mereka menempatkan di sampingnya adat istiadat nenek moyang sebagai yang setara dengan Hukum Taurat dan daya mewajibkan yang sama dengan hukum Taurat. Yesus sadar bahwa Ia diutus untuk menyingkapkan kehendak Allah yang asli dan sebenarnya. Dimana ada keraguan Yesus beranggapan bahwa diri-Nya mempunyai otoritas ilahi untuk menjelaskan hukum Taurat itu, termasuk merumuskan danewartakan apa yang menjadi kehendak Allah. Tugas ini diberikan kepada Yesus bersamaan dengan tugas untuk mewartakan Kerajaan Allah, di mana Ia bertugas

memberitahukan kepada manusia syarat-syarat untuk masuk ke dalam Kerajaan Allah, yang mana syarat-syarat itu dibebankan oleh-Nya sebagai kewajiban (bdk 5, 20). Yesus adalah akhir dan peralihan dari Perjanjian Lama (bdk Luk 16, 16) dan pemenuhannya (Luk 10, 23-24). Hukum Perjanjian Lama tidak lagi sebagai pedoman mutlak bagi Yesus.

Yesus mempunyai otoritas ilahi untuk mengambil keputusan, dan sementara itu hukum Taurat tetap memiliki daya mewajibkan karena mengandung kehendak Allah yang menanti untuk diartikan menurut maksudnya yang asli. Dalam pertentangan-Nya dengan para Ahli Taurat tampak sikap Yesus terhadap Hukum Taurat, mis. tentang Hari Sabat Yesus menekankan martabat manusia dan kehendak Allah yang asli yang dikaburkan oleh keterangan-keterangan kecil yang dibuat ahli hukum yahudi (Mrk 2, 27). Untuk berbuat baik terutama untuk membebaskan seseorang dari penyakit diizinkan untuk melanggar hukum sabat (Mrk 3, 4 dst.) Demikian pula, sehubungan dengan aturan tahir dan najis (Mrk 7, 1-25 dst) Yesus membela murid-murid-Nya dan dengan ini Yesus menyerang adat istiadat nenek moyang yang dianggap sebagai pelengkap hukum Musa yang tidak boleh tidak ada, bahkan dianggap sebagai bagian dari hukum musa di Gunung Sinai. Sebutan adat istiadat sebagai adat istiadat manusia pada kecaman-Nya terhadap pengabaian hukum Allah demi adat istiadat manusia (Mrk 7, 8) menunjukkan Yesus yg menggoncangkan seluruh tata hukum yahudi. Yesus tak lupa memberi contoh tepat atas kecaman-Nya (Mat 7, 9-13). Sehubungan dengan tahir dan najis di Mrk 7, 14-23 Yesus menolak pandangan yahudi bahwa setiap hukum baik kecil maupun besar, baik tentang hati manusia maupun hal-hal

lahiriah, sama-sama mewajibkan karena merupakan peraturan dari Allah. Ia menegaskan bahwa nilai moral tindakan bergantung pada sikap hati manusia. Yesus menggunakan kaidah yang berlainan di mana Ia lebih mengutamakan hukum moral drpd hukum ibadat dan ritual. Ia pun memuji ahli taurat yang mengerti bahwa hukum utama adalah cinta kasih yang jauh lebih utama daripada segala kurban bakaran (Mrk 12, 33-34). Dengan mengatakan yang satu wajib dilakukan dan yang lain jangan diabaikan, Yesus menyatakan sikap terhadap Hukum Taurat bahwa semua perintah diperhatikan, tetapi dengan menekankan hukum moral sebagai hukum terpenting dan sikap hati lebih penting daripada tindakan lahiriah dalam formalisme hukum.

Yesus tidak selalu menyandarkan ajaran-Nya pada Kitab Suci yahudi yang bagi Ahli Taurat merupakan satu-satunya yang memuat kehendak Allah. Yesus menunjukkan otoritas-Nya sebagai yang memaklumkan kehendak Allah tanpa menurunkannya dari Hukum Taurat. Ini paling kentara tampak pada Kotbah di Bukit di mana Yesus mempertentangkan Hukum Taurat dengan sabda-Nya sendiri (Mat 5, 21-48). Dengan ungkapan "tetapi Aku berkata kepadamu" Yesus dengan penuh otoritas menyampaikan pengertian tentang kehendak Allah yang serba baru sehingga mempertajamnya secara radikal dan mempertentangkanNya dengan seluruh tradisi yang dulu diajarkan kepada umat Israel ("sungguh ajaran baru yang berkuasa" [Mrk 1, 27]). Cara Yesus memutuskan dengan wewenang mutlak tanpa bertanya pada tradisi dan bahkan dengan sengaja menentang tradisi-tradisi itu hanya dapat dipahami kalau Yesus benar-benar sadar akan diri-Nya sebagai mesias dengan tugas-Nya yang

husus. Yesus mengklaim bahwa dengan wewenang-Nya sendiri secara murni Iaewartakan kehendak Allah. Ia mengerti bahwa kehendak Allah hanya sebagian disalurkan lewat paham yahudi terhadap Taurat dan sebagian benar, tapi sebagian telah dikesampingkan serta dipersempit oleh manusia.

Sikap moral Yesus melampaui praktik yang berpedoman pada hukum saja. Dalam Kotbah di Bukit ditemukan pernyataan-Nya: kalau hidup kebenaran pada pendengarnya tdk melebihi kebenaran para ahli taurat, mereka tidak bisa masuk ke Kerajaan Surga (Mat 5, 20). Kebenaran di sini menunjuk pada hubungan manusia dengan Allah yang beres dan lurus menurut pandangan Allah: bukan ditentukan oleh pelaksanaan Hukum Taurat dan perintah-perintahnya, melainkan maksudnya: kebenaran. Pertanyaan orang-orang yahudi saleh adalah bagaimana aku memperoleh kebenaran di hadapan Allah, sedangkan jawaban para rabbi adalah melaksanakan perintah-perintah Allah, beramal, sedekah, puasa, pelajari taurat, menimbun pahala sebanyak mungkin hingga melebihi dosa sehingga dapat bertahan di pengadilan Allah. Ini menghasilkan efek berupa sikap yang hanya menyibukkan diri dengan Hukum Taurat. Yesus menganjurkan orang untuk berusaha mendapat karunia Allah dengan bertitik tolak pada apa yang ada dalam hati dan terungkap pada penampilan luar kaum farisi itu. Kaum farisi sangat menghargai pelaksanaan Hukum Taurat secara lahiriah, yang membuat mereka jatuh pada legalisme karena tidak disertai motif-motif cintakasih dan ketaatan pada Allah. Bahaya ini makin besar karena pada mereka ada dorongan untuk mencari pahala sebanyak-banyaknya dan ada

pembanggaan diri atas kesetiaan pada hukum dan anggapan diri benar (Luk 20, 20) serta sikap menghina yg lain “yang tidak mengenal hukum” (Yoh 7, 49; Luk 18, 9). Di sini tidak ada tempat untuk kerendahan hati dan kesediaan untuk bertobat maupun kelaparan dan kehausan akan kebenaran yang berasal dari Allah (Mat 5, 6) ataupun penyerahan sejati kepada Allah. Yang ada adalah penyembahan diri sendiri dengan kedok agama.

Yesus menunjukkan bahwa yang menentukan dalam hal moral adalah sikap hati. Hati dijadikanNya pusat moral (Mrk 7, 18-20 dst). Ia memuji orang yang murni (suci) hatinya (Mat 5, 8). Hati manusia harus terikat pada Allah di surga, dan bukannya pada harta benda keduniaan (Mat 6, 21 dst). Manusia yang baik menampilkan dari perbendaharaan hatinya segala yang baik dan juga sebaliknya yang jahat. Mulut bicara dari luapan hati (Luk 6, 45), memandang yang lain dengan nafsu sudah merupakan zina dalam hati (Mat 5, 28). Ditemukan kecaman Yesus pada kemunafikan (Mat 23, 15.23. 25. 27. 29) dalam hubungan dengan tiga amal (derma, doa, puasa) (Mat 6, 1-18) menunjukkan bahwa yang penting bagi Yesus adalah sikap keagamaan dan moral yang sejati di depan Allah. Tidak baik orang segera meminta upah dan pahalanya. Yang penting bagi Yesus adalah bahwa manusia dengan berbuat baik dan berdoa dapat kembali mengarahkan diri pada Allah (dan sayangnya ini yang tidak ada pada kaum munafik yang menunjukkan derma, doa, dan puasanya pada khalayak umum). Di Luk 12, 56 Yesus menyebut para pendengar-Nya sebagai kaum munafik karena dapat mengartikan tanda-tanda cuaca di langit dan bumi, tetapi tidak bisa menilai dengan tepat tanda-tanda saat memutuskan

sikap dalam sejarah penyelamatan. Bagi Yesus itu kebutaan rohani dalam bentuk tidak percaya. Sebutan “munafik,” yang menunjuk pada orang tidak taat pada kehendak Allah karena dengan sengaja menolak Yesus, mengungkapkan pertentangan antara kelakuan lahiriah sesuai hukum dengan sikap moral batiniah yang sejati (Mat 23; Luk 13, 15). Hati orang jauh dari Allah kendati melakukan banyak ulah keagamaan (Mrk 7, 6). Yesus mengajak untuk mengabdikan Tuhan dengan sebulat hati (Mat 6, 24 dst.) tanpa prasangka dan dengan jelas atau mencintai-Nya dengan segenap hati, jiwa, dan akal budi (Mrk 12, 30 dst). Sikap Yesus terhadap Hukum Taurat dilandasi oleh keinginan supaya kehendak Allah terlaksana oleh manusia dengan hati yang murni dan karena cintakasih pada-Nya.

Yesus menunjukkan sikap yg radikal yang mencari dan mewujudkan kehendak Allah yang asli tanpa dipersempit sebagai hukum. Maksud Yesus dengan ini adalah untuk membebaskan manusia dari beban tak ter pikul dari begitu banyak perintah dan peraturan yang disebut-Nya sebagai “Pagar Taurat” (Mat 23, 4). Semua yang berbeban berat dan berletih lesu dipanggilNya dan kepada mereka dijanjikan-Nya ketentraman karena beban yang dipikulkanNya adalah ringan (Mat 11, 28-30). Seruan Yesus ini mempertentangkan kuk-Nya dengan kuk Hukum Taurat. Yesus menjadi wakil dan penyambung lidah mereka yang mengalami hukum taurat sebagai beban yang mencekik leher.

Yesus juga memanggil orang untuk mengikuti Dia untuk mendapat “ketentraman”, yaitu hidup kekal. Akan tetapi, Yesus tidak pernah bermaksud membiarkan manusia

tanpa hukum atau aturan sehingga berbuat sesuka hatinya sendiri. Ia menuntut lebih banyak berupa ketaatan mutlak dan tanpa syarat thd kehendak Allah: carilah dahulu Kerajaan Allah dan kebenaran-Nya (Mat 6, 33). Hukum bagi tindakan semua orang adalah: masuk ke dalam Kerajaan Allah. Ini berarti pula bahwa segala sesuatu yang tidak terarah pada tujuan tersebut harus disingkirkan bila menjad penghalang. "Dan jika tanganmu menyesatkan engkau, penggallah,...(Mrk 9, 43...; Mat 5, 29-30). Perkataan Yesus ini saja sudah mencukupi untuk membuktikan betapa perkataan Yesus meradikalisasi imperatif moral.

Kotbah di Bukit memuat semua antitesis yang sekaligus mempunyai makna yang menunjuk pada radikalisasi imperatif moral tersebut, seperti marah (Mat 5, 21-26), berzinah (Mat 5, 27-30), bersumpah (Mat 5, 33-37), cerai (Mat 5, 31-32), membalas dendam (Mat 5, 31-32), cinta kasih pd musuh (Mat 5, 43-48). Yesus menolak hukum taurat yang sudah diperlemah dengan memberikan konsesi pada kelemahan manusia sekaligus menunjukkan kehendak Allah yang sebenarnya. Terlihat juga di sini tuntutan bahwa kebaikan yang harus dikerjakan harus dikerjakan seluruhnya. Yang hanya mengerjakan sebagian saja, dengan syarat, atau hanya karena itu dibebaskan oleh hukum lahiriah saja, maka orang itu tidak mengerjakan apa-apa.

Memang untuk membuat orang menjadi peka pada tuntutan Allah, Yesus memakai cara bicara yang dengan sengaja membesar-besarkan halnya, semacam bahasa penghebat, sebagaimana tampak pada perkataan-Nya tentang anggota tubuh yang menjadi penghalang. Yesus ingin

agar orang menjadi radikal dengan menyingkirkan alasan dosa dan tidak hanya mencintai sesamanya secara lahiriah, tetapi dalam hati. Kotbah di Bukit mengungkapkan kehendak Allah melebihi huruf Hukum Taurat maupun tindakan lahiriah dan rasa wajar manusia. Yesus mengedepankan radikalisme moral. Ia menuntut lebih banyak drpd biasanya dibuat manusia. Ini semua didasari oleh upaya Yesus untuk membuat kehendak Allah yang asli dan murni terlaksana. Izin cerai diberikan Musa karena kekerasan hati (Mrk 10, 1-9 dst). Yesus tidak mengizinkan suatu kekecualian. Hanya atas nama Allah Yesus dapat menuntut lebih banyak daripada apa yang dibebaskan hukum taurat. Yesus menyampaikan tuntutan-tuntutan Allah yang belum dinyatakan dalam Hukum Taurat. Kehendak Allah harus dilaksanakan secara mutlak tanpa kompromi dan dengan hati murni sekarang karena Kerajaan Allah sudah dekat. Dia yang sudah mengalami cinta kasih Allah dalam karya Mesias dan percaya pada janji-janji-Nya (bdk sabda bahagia) hanya dapat berpaut pada Allah dan cinta pada Allah itu melepaskan segala egoisme.

Tibanya saat eskatologis keselamatan melatarbelakangi Yesus yang mengajak kembali pada kehendak Allah yang asli dengan tidak memperhitungkan keadaan di dunia ini termasuk kelemahan manusia sendiri. Ia mewartakan tuntutan-tuntutan Allah tanpa kompromi secara utuh sebagai tuntutan Allah. Dari sini bisa dimengerti banyaknya perkataan Yesus yang menjadi batú sandungan: orang yang mau masuk Kerajaan Allah harus dapat bertindak keras terhadap dirinya sendiri demi Allah. Ini tampak pada wejangan tentang cinta kasih terhadap musuh (Mat 5, 43-48). Di sini ada gagasan manusia harus bertindak sesuai dengan

teladan Allah. Apabila tuntutan-tuntutan itu ditempatkan dalam moral berdasarkan kodrat manusia, maka tuntutan-tuntutan itu tidak masuk akal sama sekali. Akan tetapi, Yesus memaklumkan tuntutan-tuntutan-Nya di masa sejarah penyelamatan dengan Allah yang menekankan Kerajaan-Nya. Pada masa ini tuntutan-tuntutan itu merupakan suatu keharusan supaya manusia bisa menanggapi perbuatan Allah yang menyelamatkan.

Apakah kotbah di bukit dapat diwujudkan di dunia ini? Para ahli berpendapat bahwa perbedaan antara ajaran moral yahudi dan tuntutan-tuntutan moral Yesus terletak pada bahwa agama yahudi memperhatikan apa yang mungkin tercapai di dunia ini, sedangkan Yesus menuntut apa yang mustahil. Ada konsepsi yahudi bahwa moral hendaknya jangan merusak dan mengganggu kehidupan

Maksud Yesus bukan hanya menganjurkan satu sikap hati saja, melainkan tuntutan-tuntutan yang merupakan perintah besar yang harus ditaati. Ia memberikan petunjuk-petunjuk baru yang sungguh mewajibkan manusia sehubungan dengan tindakan-tindakan konkretnya sebagaimana tampak dari antithesis-antitesis yang bernada seperti suara pemberi hukum dulu. Ini diteguhkan oleh perumpamaan sehubungan Kotbah di Bukit di mana Yesus mempertentangkan orang bijak yang mendengarkan dan melaksanakan sabda-Nya dan orang bodoh yang hanya mendengar saja. Pada hari pengadilan Yesus akan membuang orang yang melakukan kejahatan meski bernubuat dan membuat mukjizat atas nama-Nya (Mat 7, 22-23). Ini berarti

bahwa perbuatan-perbuatan manusia memutuskan pengadilan Allah (bdk Mat 25, 31-33)

Yesus menuntut ketaatan pada perintah-perintah-Nya yang mewajibkan. Akan tetapi, Yesus tidak menuntut sesuatu yang tidak dilaksanakanNya sendiri (bdk Mrk 8, 34-38 dst; 10, 43-45).Tuntutan-tuntutan Yesus tidak boleh diartikan atas dasar suatu paham seolah-olah hari kiamat sudah di ambang pintu, tetapi menurut latar belakang eskatologis. Perintah-perintah itu berlaku untuk zaman antara pewartaan Yesus dan akhir dunia.Tuntutan-tuntutan-Nya memberi beban untuk persiapan bagi yang terakhir. Pada sabda-Nya tentang lebih mudah seekor unta melalui lubang jarum daripada orang kaya masuk Kerajaan Allah (Mrk 10, 25) ditunjukkan betapa berat bagi banyak orang untuk menuruti perintah-perintah Yesus. Yesus menunjukkan kekuasaan Allah. Pada perkataan-Nya tentang “pintu sempit” (Mat 7, 14 dst) Yesus menunjukkan sukarnya orang masuk ke Kerajaan Allah walau pintu keselamatan itu tidak tertutup bagi sejumlah orang. Yesus yakin bahwa perintah-Nya dapat dilaksanakan karena percaya Allah tidak hanya membebankan hal-hal yang berat, tetapi juga menolong dengan rahmat-Nya (bdk. ajakannya untuk berdoa). Sikap Yesus pada yang tidak melaksanakan tuntutan-tuntutan-Nya tampak pada sikap-Nya pada murid-Nya seperti Simon Petrus yang diterima kembali oleh Yesus setelah menangis penuh sesal: antara peringatan dan belaskasihan terjalin.

Sejak semula hadir belaskasih Allah dalam diri Yesus dan karya-Nya belas kasih itu hadir secara definitif dalam sejarah. Dalam diri manusia yang dipeluk oleh cintakasih Allah

dan diselamatkan dari kebinasaan, Yesus ingin membangkitkan kekuatan untuk yang baik sehingga mestinya mereka dengan penuh syukur melaksanakan seluruh kehendak Allah dengan murni. Akan tetapi, kalau mereka gagal lagi karena kesalahannya, belaskasih Allah tidak menjauh asalkan manusia itu menyesal dan bertobat.

Umat kristen yakin bahwa tindakan Yesus, terutama di bidang moral, adalah pewartaan-Nya yang cintakasih pada Allah dan sesama sebagai perintah utama. *Agape* mendapat contoh dan pengungkapannya yang tertinggi dalam perutusan Putra Allah untuk menyelamatkan manusia. Sehubungan dengan pertanyaan ahli kitab di Mrk 12, 29-34 menurut Yesus perintah pertama merupakan perintah rangkap dua. Ia menyamakan cinta kasih pada Allah dengan cinta kasih pada sesama. Keduanya dikaitkan Yesus sehingga tidak terpisah lagi. Kepada perintah utama rangkap dua itu dikembalikan seluruh Hukum Taurat. Cinta kasih kepada sesama dibuat universal. Inilah maksud Yesus dengan perintah rangkap dua: dengan mengikatkan satu dengan yang lain, maka yang satu menuntut yang lain. Cinta kasih pada Allah harus menunjukkan diri dalam cinta kasih pada sesama manusia. Agama dan moral terkait. Ini berhubungan dengan Yesus yang mau menegakkan kehendak Allah yang sejati dalam konteks Agama Yahudi yang meninggikan upacara agama daripada moral. Yesus memuji ahli taurat yang menyimpulkan perintah cinta kasih lebih penting daripada kurban-kurban. Yesus mewujudkan kebenaran baru yang dinyatakanNya dalam cinta kasih-Nya pada Allah dan sesama manusia. Dalam Im 19, 18 perintah cinta kasih hanya mengenai orang-orang sebangsa (Israel). Walaupun orang asing di tengah-tengah Bangsa

Israel harus dicintai (Im 19, 34), perintah itu tidak diperluas hingga semua orang. Adalah baru apa yang dikatakan Yesus soal tidak ada batas bagi cinta kasih, termasuk kepada musuh, yang mana cinta kasih itu muncul dari cinta kasih Allah sebagai Bapa yang penuh belaskasih merangkul semua. Di situ tampak kelebihan yang dibuat Yesus sehubungan dengan perintah utama itu dibandingkan tradisi yahudi.

Perintah utama diartikan berdasarkan perkataan dan perbuatan Yesus. Ikatan erat antara perintah cintakasih pada Allah dan sesama tampak pada Mat 5, 23-24: "Jika engkau membawa persembahanmu ke mezbah..." Cinta kasih pada Allah mewajibkan orang untuk mengampuni kesalahan orang lain. Orang tidak bisa minta ampun pada Bapa jika tidak terlebih dahulu mengampuni sesama (Mat 6, 12; Mrk 11, 25, dst). Cinta kasih menurut Yesus bukan suatu perasaan hati yang mengharukan ataupun nikmat mistik. Cinta kasih adalah ketaatan dan pengabdian. Akan tetapi, adalah salah kalau cintakasih pada Allah dipersempit hingga sama dengan cinta kasih pada sesama manusia. Cinta kasih itu sama luasnya dengan perkataan Yesus tentang mengabdikan pada dua tuan (Mat 6, 24 dst) di mana Yesus mengajak membuat diri bebas demi Allah dengan mengekang kecenderungan pada *mammon*. Juga dituntut pada Mat 6, 25-34 agar manusia melepaskan diri dari urusan-urusan yang mengikat manusia pada keduniaan, tetapi dengan hendaknya mencari dulu Kerajaan Allah (Mat 6, 33). Karena itu, cinta kasih pada Allah menurut pengertian Yesus adalah dengan iman dan taat memenuhi segala tuntutan yang ditetapkan Allah dan diwartakan Yesus supaya orang dapat masuk ke Kerajaan Allah. Isi pewartaan moral Yesus sekaligus merupakan

ungkapan cinta kasih pada Allah: perbuatan keagamaan termasuk pada cinta kasih itu. Doa Bapa Kami merupakan doa bagi Kerajaan Allah karena permohonan utamanya adalah permohonan untuk datangnya kerajaan. Pewartaan Yesus tentang pemerintahan Allah dan tentang Allah sebagai bapa adalah satu. Yang terpenting adalah supaya Allah memuliakan nama-Nya dan dengan kebaikan hati serta kuasa-Nya menegakkan kerajaan-Nya. Para murid Yesus di dunia boleh juga mempercayakan kepentingan-kepentingan keduniaan mereka pada-Nya. Dalam keadaan eskatologis yang penuh perjuangan, doa menjadi penting (Mrk 14, 38 dst). Kepercayaan adalah perlu untuk menjauhkan kesusahan hati (mat 6, 25-27 dst) dan menghilangkan ketakutan pada masa pengejaran (Mat 10, 26-33 dst). Karena itu, cinta kasih pada Allah bukan sikap hati yang lembek. Ia menimbulkan keberanian sebagai orang yang berani mati untuk mengakui Yesus dan ini ditampilkan oleh Yesus (Yoh 14, 31). Cinta kasih pada Allah sampai akhir mendasari cinta kasih pada sesama manusia. Karena itu, adalah wajib untuk mengampuni sesama (Mat 18, 23-35). Pemberian belaskasih dari Allah yang tak terbatas disertai harapan agar manusia juga bertindak dengan belaskasih serupa pada sesama. Cintakasih manusia pada sesama hanya merupakan tanggapan terhadap cintakasih Allah dan sebagai penyaluran belaskasih-Nya. Yesus menekankan juga karya belaskasih jasmani seperti ditunjukkan-Nya tentang pengadilan terakhir (Mat 25, 31-46). Pekerjaan-pekerjaan di situ merupakan jalan untuk masuk ke Kerajaan Allah. Perbuatan baik pada yang malang atas dasar cinta kasih diperhitungkan oleh Putera Manusia sebagai berbuat baik pada Putera Manusia sendiri karena orang

malang dianggap-Nya sebagai saudara. Akan tetapi, tidak benar anggapan bahwa perintah Yesus memberi itu menyalahgunakan kemalangan orang lain sebagai kesempatan untuk mengumpulkan pahala di surga. Orang Samaria yang berbelaskasih tidak mencari pahala, tetapi menolong yang malang begitu saja karena ia malang. Demikianlah makin tanpa pamrih pengabdian pada orang lain, makin murni cintakasih. Yang diundang pesta bukan sahabat atau tetangga, tetapi orang miskin lumpuh, dst. (Luk 14, 12-14). Di sini ditolak prinsip *do ut des*. Orang-orang yang benar-benar mengasihi bersedia memberikan dirinya seperti ditunjukkan oleh Yesus sendiri (Mrk 10, 45 dst). Ia menjadi pelayan (Mrk 10, 45 dst) yang melakukan pekerjaan budak (Yoh 13, 4-15). Kematian-Nya untuk penghapusan dosa adalah tanda cinta kasih-Nya sampai sehabis-habisnya (Yoh 13, 1). Cinta-Nya dikehendaki-Nya menjadi teladan bagi murid-murid-Nya (Yoh 13, 34) yang dimengerti oleh Yohanes sebagai cinta persahabatan Yesus (Yoh 15, 13) yang tidak terpisah dari mencintai sesama (1 Yoh 2, 10; 3, 14-16 dst). Menyerahkan nyawa untuk sesama sebagai puncak cinta kasih dianggap mewajibkan pengikut Yesus (1 Yoh 3, 16). Ungkapan "seperti dirimu sendiri" dalam perintah cinta kasih menghakimi dengan tajam hingga ke dalam lubuk hati manusia tempat di mana manusia mencintai dirinya. Ini diteguhkan oleh "segala sesuatu yang kamu kehendaki supaya orang perbuat kepadamu, perbuatlah demikian juga kepada mereka" (Mat 7,12). Di samping cinta kasih pada sahabat dan musuh dituntut penyangkalan diri. Ini paling kentara dalam cinta kasih pada musuh. Yang dimaksud dengan "musuh" adalah musuh pribadi (Mat 5, 39-41). Langkah pertama dari

kasih ini adalah melepas balas dendam (Luk 6, 2 dst). Dalam bentuk positif kasih pada musuh: "Tetapi kepada kamu, yang mendengarkan Aku, Aku berkata: Kasihilah musuhmu, berbuatlah baik kepada orang yang membenci kamu" (Luk 6, 27). Yesus tidak menyinggung soal mengapa kasih pada musuh. Ia hanya mengatakan "Karena dengan demikianlah kamu menjadi anak-anak Bapamu yang di sorga, yang menerbitkan matahari bagi orang yang jahat dan orang yang baik dan menurunkan hujan bagi orang yang benar dan orang yang tidak benar." (Mat 5, 45). Tampak bahwa meneladan Allah menyanggupkan seseorang untuk bertindak serupa.

Ada ungkapan lain dari cinta kasih yaitu mencegah diri dari menghakimi tanpa cinta kasih (luk 6, 37). Ini berkaitan dengan perkataan tentang selumbar di mata saudara (Luk 6, 41-42 dst). Dengan kesatuan perintah utama cinta kasih rangkap dua sebagai pokok dan pusat utama, seluruh moral agama tidak lagi menjadi suatu kesalehan yang hanya terdiri atas upacara. Walau agama itu relasi manusia dengan Allah, namun ia tidak bisa dilepaskan dari tindakan terhadap sesama manusia. Dari perkataan ahli taurat di Mrk 12, 31-33 nyata bahwa cinta kasih pada sesama melebihi segala kurban religius. Bagi yang beriman pada Yesus tujuan agama bukan mistik, kebatinan, ekstase, melainkan cintakasih yang diamalkan (bdk 1 yoh 4, 12). Cinta kasih yang besar pada Allah mendapat bidang karyanya pada cinta kasih pada sesama. Cinta kasih sejati mendorong orang untuk berbuat sesuatu. Karena Allah yang tak kelihatan, maka manusia dapat menyatakan cinta kasih-Nya pada Allah dengan berbuat baik pada sesama. Meski demikian tidak berarti kebaktian pada Allah secara langsung dihilangkan. Cinta kasih justru memberi

kesempatan untuk memuji, bersyukur, makin percaya, dan berharap. Akan tetapi, karena cinta kasih sempurna mengalahkan ketakutan (1 Yoh 4, 18), maka cinta kasih persaudaraan membuat manusia yakin akan cinta kasih-Nya pada Allah sehingga cinta persaudaraan mampu menolong sesama. Jalan mengamalkan cinta kasih pada Allah adalah cinta kasih pada sesama. Hanya cinta kasih pada Allah yang dapat membuat manusia mengalahkan diri sendiri sehingga mampu melakukan tindakan cinta kasih yang paling kuat dan paling tersembunyi. Hanya cinta kasih pada sesama yang didasari cinta pada Allah yang menjadi *agape* yang melebihi cinta persahabatan karena di dalamnya ada kerelaan hati, kesediaan menolong, mengerti, memaafkan, berbelaskasih sehingga dapat merangkul musuh. *Agape* menimba kekuatannya dari Allah. Demikianlah cinta kasih pada sesama didasarkan pada cinta kasih Allah. Memang ini melebihi kekuatan manusia, namun ia bisa dicapai dengan pertolongan karunia Allah. Usaha cintakasih terarah pada keselamatan, walau juga berguna bagi hidup di dunia ini dan bagi masyarakat. Yesus dekat dengan gagasan kemiskinan dan kesalehan kaum hina dina. Kemiskinan dimengerti sebagai kebebasan bagi Allah dan prasyarat untuk menyerahkan diri sepenuhnya pada Allah. Untuk itu pewarta Injil dipanggil. Akan tetapi, Yesus tidak membuat tuntutan-Nya untuk menjadi miskin itu sebagai program sosial atau hukum bagi semua yang menerima pewartaan-Nya. Meninggalkan harta benda duniawi dengan rela tetap merupakan panggilan yang khas untuk perorangan, semacam nasihat. Sabda Bahagia dalam Luk 6, 20 menunjuk pada orang yang benar-benar miskin dan bukan kemiskinan secara rohani saja. Dalam cerita

Luk 16, 19-31 ditunjukkan cerita tentang orang yang benar-benar miskin yang saleh yang diperlawankan dengan orang kaya yang durhaka. Orang miskin yang durhaka tidak akan pernah ambil bagian dalam zaman yang akan datang hanya oleh kemiskinan saja.

4. SEJARAH TEOLOGI MORAL

Bagaimana moral kristiani sebagai mengikuti Yesus itu direfleksikan untuk dimengerti dan diwujudkan dalam bidang teologi dapat kita lihat dalam sejarah teologi moral. Yesus tidak meninggalkan paparan sistematis lengkap sehubungan dengan moral sehingga orang-orang beriman dalam tiap zaman bergulat dengan persoalan pokok tentang bagaimana harus hidup menurut iman kristiani mereka dalam situasi khas mereka. Ini melahirkan refleksi-refleksi teologis yang kemudian menyusun teologi moral yang begitu dinamis dalam sejarah.

4. 1. Era Apostolik

Para rasul merupakan saksi-saksi dari Yesus Kristus. Mereka mengenal Yesus secara langsung. Mereka diutus meneruskan, menyebarluaskan, dan menyampaikan apa yang mereka terima dari Yesus, khususnya kepada orang-orang yang baru dibaptis agar mereka dapat hidup menurut imannya dan status-panggilan-Nya yang baru. Dalam surat-surat Paulus dan para rasul lain dijumpai katekese-katekese moral. Pengajaran-pengajaran moral pada era para rasul juga dituangkan dalam nasihat-nasihat (*paraclesis apostolica*) (misalnya pada Ef 4,1; Flp 2, 1; Rom 12, 9-13; 1 Ptr 2, 11)

dan norma-norma (*parenesis apostolica*) (misalnya Flp 2, 6-11; Rom 15, 1-15) yang disampaikan para rasul kepada jemaat-jemat kristen sebagai petunjuk-petunjuk untuk hidup sebagai orang beriman. Tulisan-tulisan kristen awali tersebut memiliki pola yang dibangun dari dua bagian: pertama, pewartaan pesan iman, dan kedua, nasihat-nasihat dan aturan-aturan etis. Ini menunjukkan relasi agama dan moral pada kekristenan.⁵⁹ Kebenaran iman bahwa orang kristen telah ditebus dengan darah Kristus dan menerima hidup baru diikuti dengan nasihat dan aturan agar hidup selaras dengan status hidupnya yang baru itu dengan meninggalkan cara hidup yang lama dengan segala cacat keburukannya dan mengenakan manusia baru (Ef 4, 24). Mereka diajar untuk memeluk keutamaan-keutamaan tertentu sebagai cara hidup yang baru, terutama kemurnian, kesederhanaan, kelembutan dan kerendahan hati, kemurahan hati dan keramahan, kesabaran dalam penderitaan dan kesiapsediaan mengampuni (Gal 5, 19-23; Kol 3, 5-17; 1 Ptr 4, 3-10). Perubahan-perubahan cara hidup ini kemudian merambah pada setiap bidang kehidupan: keluarga, relasi suami isteri, orang tua dan anak-anak, tuan dan budak (Ef 5, 21-6, 9; Kol 3, 18-4, 1; 1 Ptr 2, 18; 3, 1-7), juga dalam komunitas Gerejani sendiri (Rom 12, 3-8; 1 Kor 12, 14-31; 1 Ptr 5, 1-5), dan dalam bermasyarakat, terutama dengan bangsa kafir (Kol 4, 5; 1 Ptr 2, 12), juga dalam bernegara (Rom 13, 1-7; 1 Ptr 2, 13-17).

Ajaran para rasul berhubungan dengan tuntutan menanggapi persoalan-persoalan baru yang muncul sesudah kekristenan menyebar dan berelasi dengan khususnya budaya

⁵⁹ K. PESCHKE, *Christian Ethic*, vol. I, 23-24

Yunani dan Romawi. Belum ada suatu panduan moral lengkap untuk setiap hal. Di sini Gereja Perdana masih bergulat untuk mencari jawaban moral atas problema-problem yang muncul. Ajaran Paulus tentang Hukum Lama dan Hukum Baru (Rom, Gal) merupakan suatu upaya memberikan pendasaran teoretis tentang bagaimana orang kristen harus hidup di tengah-tengah berbagai ajaran.⁶⁰

Acuan pada sabda Yesus dilakukan secara bebas dalam kepercayaan akan bimbingan Roh Kudus. Paulus sendiri menganjurkan hidup menurut bimbingan Roh Kudus (Rom 8, 12-13; cf. Gal 5, 16dst.). Paulus menunjukkan bahwa orang kristen dipanggil pada kemerdekaan (bdk. Gal 5, 13). Mereka tidak berada di bawah hukum, tetapi di bawah rahmat (Gal 5, 18; Rm 6, 14). Ini terjadi karena orang kristen sudah mati dan bangkit dalam Kristus sehingga ia sudah mati terhadap hukum dan tidak lagi berada di bawah kuasanya (Rom 7, 1-6). Hukum tidak menyelamatkan (Gal 3, 11). Hukum hanyalah pengawal sampai Kristus datang (Gal 3, 23). Akan tetapi, hukum ternyata menjadi kesempatan dan alasan bagi manusia untuk jatuh dalam pelanggaran dan dosa, dan dengan demikian membawa maut (Rom 7, 9). Ini karena manusia adalah daging (Rm 7, 12). Sesungguhnya hidup dan keselamatan hanya melalui Yesus (Rom 7, 24). Dari Yesus mengalir hukum Roh yang membebaskan dari hukum dosa dan maut (Rom 8,2). Hukum Roh ini tidak seperti hukum Musa. Ia bukan paket perintah dari luar dan lahiriah. Ini merupakan hukum yang ditulis dengan Roh Allah pada hati manusia (2 Kor 3, 3), yang mengacu pada hukum yang ditulis

⁶⁰ B. HAERING, *Law*, 5

pada hati (Yer 31, 33) dan hati yang baru dengan roh yang baru (Yeh 36, 26-27). Orang kristen yang memiliki Roh Kudus sebagai daya aktif dari dalam akan berjalan dalam Roh dan tidak menuruti keinginan daging (Gal 5, 16). Orang demikian akan menghasilkan "buah Roh", yaitu "kasih, sukacita, damai sejahtera, kesabaran, kemurahan, kebaikan, kesetiaan" (Gal 5, 22). Orang yang memiliki Roh Kudus tidak memerlukan hukum yang memaksa dari luar karena ia dengan spontan dan bebas mengikuti dan memenuhi tiap tuntutan kehendak ilahi yang disampaikan oleh dinamika interior yang dikerjakan Roh Kudus. Inilah kebebasan kristiani, yaitu pemenuhan secara bebas dan dalam cinta kehendak Allah. Jika semua orang kristen dipenuhi dengan Roh Kudus, maka tidak diperlukan lagi hukum. Hukum itu untuk orang yang durhaka dan lalim, bukan untuk orang benar (1 Tim 1, 9). Akan tetapi, karena tiap orang di dunia ini pada tingkatan tertentu bukan orang benar dan meski dibimbing oleh Roh, tetapi tidak sempurna, maka hukum moral objektif tetap diperlukan sebagai panduan untuk membantu suara hati dan untuk membantu agar tidak terbingungkan mana yang merupakan keinginan daging dan mana yang merupakan gerakan Roh. Dengan demikian, kepatuhan hukum dilakukan dengan kesadaran bahwa itu merupakan bantuan dan tidak sampai jatuh pada legalisme (hukum sebagai tujuan dalam dirinya sendiri). Hidup menurut Roh membuat manusia bisa berbuat melampaui tuntutan hukum. Akan tetapi, karena kepemilikan Roh oleh manusia adalah tidak sempurna (Rom 8, 23; 2 Kor 1, 22), maka sampai dengan akhir zaman manusia tetap memerlukan bimbingan hukum luar untuk memberikan jaminan kepastian tentang yang mana "buah Roh" dan mana "perbuatan daging" (Gal 5,

16-26). Hukum Roh beroperasi dalam spontanitas sehingga tidak ada paksaan. Yang ada adalah gerakan dan ketertarikan kasih, meski ini tidak mudah karena menuntut mengalahkan diri sendiri (egoisme) (Gal 5, 25). Kepatuhan iman ini (Rom 1, 5) merupakan kepatuhan putra (bdk. Rom 8, 15).

Cintakasih adalah sentral dalam surat-surat Paulus. Ia menyebutnya sebagai pengikat yang mempersatukan dan menyempurnakan (Kol 3, 14). Hidup kristiani terletak dalam "berjalan dalam kasih" (Rom 14, 15; Ef 5, 2). Cintakasih persaudaraan merupakan buah dari Roh Kudus (Gal 5, 22). Dekalog yang berdimensi sosial teringkas dalam cinta pada sesama seperti diri sendiri (Rom 13, 8-10; bdk. Gal 5, 14). Paulus menyebut kasih sebagai yang terbesar dari semua keutamaan dan karisma.

Orang-orang kristen awali hidup dalam ketegangan antara Kerajaan Allah yang sudah hadir tetapi pemenuhannya masih belum dan saat pemenuhannya pada kedatangan kembali Yesus (*parousia*). Hidup dalam penantian semacam itu merupakan saat berjuang meraih kesucian hidup (1 Tes 3, 13; bdk. 5, 23). Dalam perspektif ini semua yang duniawi menjadi sementara (bdk. 1 Kor 7, 31). Akan tetapi, Paulus menjelaskan bahwa dekatnya saat terakhir justru merupakan pendorong untuk bekerja dan bukannya alasan untuk bermalas-malasan (bdk. 2 Tes 3, 6-12). Tidak jadinya *parousia* tetap mendorong mereka untuk memiliki moralitas berjaga-jaga dan tidak terlena dalam hiruk pikuk dunia.

Bagi St. Yohanes hubungan Bapa dan Putra merupakan model dan sumber dari hubungan Yesus dengan umat-Nya.

Orang masuk dalam hubungan dengan Yesus dengan mematuhi perintahNya (Yoh 15, 9-10), yang mana perintah utama-Nya adalah kasih satu sama lain dengan ukuran kasih-Nya sendiri (Yoh 15, 12-13). Hidup menurut kasih adalah hidup dari seseorang yang dilahirkan dalam Allah dan hidup dalam kesatuan dengan Dia yang adalah kasih (1 Yoh 4, 7-12).

4. 2. Era Patristik

Periode Patristik di Barat berjalan sampai abad ke-12. Ada 3 jenis karya patristik yang berkenaan dengan teologi moral: homili-homili dan komentar-komentar kitab suci, kumpulan karangan pribadi, dan karya-karya yang berhubungan dengan problem-problem moral khusus. Komentar-komentar terhadap Kitab Suci dari para uskup merupakan sumber pertama dari pengajaran moral bagi jemaat (misalnya dari St. Yohanes Krisostomus, St. Basilius, St. Agustinus). Tentu saja, pengajaran moral yang disampaikan oleh mereka bersumber dan mengalir langsung dari Kitab Suci yang dihubungkan dengan hidup jemaat.

Sampai dengan era Bapa-bapa Gereja belum ada uraian lengkap dan sistematis tentang moral. Akan tetapi, sudah ada sketsa-sketsa dari suatu refleksi teologis mengenai perbuatan baik dan buruk bagi orang kristen. Yang tertua adalah Didache (tahun 75), yang dianggap sebagai manual pertama tentang pengajaran moral, liturgi, dan aturan-aturan disiplin, yang mengidealkan keutamaan kristiani sebagai jalan menuju keselamatan dalam konteks pengaruh ajaran kafir. Di

sana ditunjukkan dua jalan untuk dipilih oleh orang kristen: pertama, jalan kebaikan, yang diinspirasi oleh cinta kasih dan berisi perjuangan melawan kejahatan, dan kedua, jalan kematian, berisi katalog tentang dosa. Klemens dari Aleksandria mengkonfrontasikan moralitas dan filsafat kafir dengan moralitas Kristen dengan berfokus pada keutamaan-keutamaan bagi orang kristen dengan Yesus Kristus sebagai satu-satunya guru sejati bagi moralitas. Klemens dari Aleksandria juga berbicara tentang hidup orang kristen, yang menurutnya merupakan suatu hidup yang mengikuti Allah dalam Kristus. Origenes dalam bagian III *Peri Archon* sudah membahas secara khusus kebebasan yang dibangun dari akal budi dan Kitab Suci. Ditemukan pula anjuran yang kuat pada pilihan untuk menjadi perawan/perjaka dan kemartiran. Moral kristen sebagai yang didasarkan pada identitas dan iman tampak misalnya pada St. Ignatius dari Antiokia yang mengajarkan bahwa perilaku orang kristen merupakan imperatif moral dari rahmat dan hidup dalam Kristus. Ia menyebut orang kristen sebagai "bait Allah, "pembawa Kristus", yang hidup dalam kesatuan dalam Tubuh Kristus (Gereja), dan yang harus mengikuti Kristus dengan mencintai, menderita, dan mati. Tema hidup kristen sebagai hidup mengikuti Allah dalam Kristus ditemukan pula pada Bapa-bapa Gereja yang lain. St. Ambrosius membahas keutamaan-keutamaan dan kewajiban-kewajiban moral (untuk klerus diosesan)

Ajaran-ajaran St. Agustinus, sebagaimana ditemukan dalam buku-bukunya, menyumbang pendasaran teologis yang kaya dan solid untuk suatu teologi moral. Sumbangan itu secara khusus diperoleh dari doktrinnya tentang rahmat dan

kebebasan, iman dan pekerjaan baik, iman dan cinta, dosa asal dan pemulihan dalam rahmat, rahmat dan hukum, hukum abadi, hukum kodrat dan hukum pewahyuan, pekerjaan-pekerjaan kafir dan pekerjaan-pekerjaan dari iman dan rahmat, cinta ilahi dan lawannya, hasrat-hasrat natural atau konkupisensia, Kerajaan Allah beserta sejarah keselamatan dan kubu musuh (setan) serta pertarungan keduanya dalam sejarah dunia, dan kesatuan penuh cinta dengan Allah dalam kebahagiaan kekal sebagai tujuan dan moralitas kristiani sebagai jalannya. Pada Agustinus ditemukan moral yang dinamis: kehendak berhubungan dengan keinginan manusia akan kebahagiaan sebagai tujuan akhir manusia. Kebahagiaan ini dicapai bermula dari disposisi interior, dengan suara hati, yang mengacu pada iman dan cinta, sebagai pengatur tindakan. Cinta berakar pada kepatuhan dan keselarasan dengan hukum ilahi. Menurut Agustinus satu-satunya kebaikan adalah Allah, meskipun terdapat kebaikan-kebaikan lain yang dapat dinikmati manusia. Distingsi di antara kebaikan yang menentukan kualitas hati dan tindakan manusia mendominasi konsep agustinian tentang moralitas, khususnya cintakasih sebagai kelekatancondongan pada kebaikan. Pada Agustinus sudah tampak tatanan keutamaan teologal yang memuncak pada pengharapan dan cintakasih, tujuan dari semua perintah. Apa yang patut diharapkan dan dicintai ditemukan dalam Bapa Kami. Iman, harapan, kasih menginspirasi semua keutamaan dan segenap hidup kristen.

Moral berhubungan dengan pilihan tindakan apa yang sesuai dengan identitas iman kristiani. Ini tampak pada tanggapan-tanggapan Tertulianus, St. Klemens dari Roma, Klemens Aleksandria, St. Siprianus, St. Ignatius dari Antiokia,

dll. terhadap partisipasi orang kristen pada teater, gaya berpakaian perempuan, wajib militer, penyembahan berhala, sikap terhadap penguasa, dan tatkala dalam penganiayaan dalam konteks hidup bersama orang-orang non kristen di dunia kafir. Moral juga suatu tanggapan terhadap problem-problem yang berhubungan dengan hidup kristen yang ideal, misalnya keperawanan, doa, kesabaran, berpuasa, kemurnian, monogami, kewajiban orang-orang yang menikah, pendidikan anak-anak, dalam menjanda.

Kitab Suci pada para Bapa Gereja benar-benar merupakan sumber refleksi teologis mereka. Bagi mereka Kitab Suci memiliki dimensi dan makna moral. Satu metode penafsiran Kitab Suci yang menonjol pada mereka adalah yang melihat keberadaan makna moral dalam Kitab Suci yang dapat diaktualisasikan ke dalam hidup dan tindakan orang kristen. Para Bapa Gereja minum langsung dari Kitab Suci. Dengannya mereka teguh dalam kesadaran bahwa persoalan utama teologi moral sesungguhnya adalah kebahagiaan atau keselamatan dan jalan mencapainya. Buku-buku dalam Kitab Suci yang berperan secara khusus dalam menyusun moral kristiani adalah sastra kebijaksanaan Perjanjian Lama, Kotbah di Bukit, dan surat-surat Paulus. Para Bapa Gereja menafsirkan Kitab Suci dengan iman dan kepatuhan terhadap Sabda Allah serta berusaha menembus misteri yang ada di balik kata. Sesudah itu, kebenaran iman yang dari Sabda yang ditemukan dihubungkan dengan hidup mereka dan jemaat sehingga hidup diresapi dan diterangi oleh kebenaran yang diimani. Di sini iman bertemu hidup. Moral benar-benar suatu hidup menurut iman. Moral di sini merupakan moral sapiensal, moral yang dibangun di atas dasar kebenaran, dan kebenaran

itu didasarkan pada pencarian-perenungan Sabda Allah dalam Kitab Suci. Di sini juga tidak dikenal adanya keterpisahan antara moral dan spiritualitas. Spiritualitas, yang berkenaan dengan relasi manusia dengan Allah, di mana manusia berjalan menanggapi Allah yang memanggilnya pada diri-Nya, tidak berbeda dari moral, yang berurusan dengan bagaimana seharusnya hidup sebagai orang yang memiliki relasi khas-istimewa dengan Allah. Spiritualitas, yang berurusan dengan panggilan injili akan kesempurnaan, merupakan puncak dari moral. Ideal kesempurnaan pada masa itu adalah keperawanan dan kemartiran, serta monastik pada masa selanjutnya. Di samping itu, pada doktrin moral Bapa-bapa Gereja ditemukan upaya-upaya untuk berdialog dan mengasimilasi kebudayaan dan filsafat yunani.

4. 3. Era Skolastik: St. Thomas Aquinas

Para teolog skolastik pertama tidak membahas banyak teologi moral. Baru di abad ketiga belas muncul buku tentang moral dengan pembahasan yang luas dari Filipus si Kanselir berjudul "Summa de Bono" dan dari Aleksander dari Hales yang bertajuk "Summa", yang mana yang terakhir ini banyak berbicara tentang dosa, hukum, rahmat, dan keutamaan. *Summa Theologiae* (ST) dari St. Thomas Aquinas menghadirkan untuk pertama kali dalam sejarah pemikiran kristen, khususnya teologi moral, suatu organisasi komplisit atas materi teologis. Bagian kedua dari ST dikhususkan untuk teologi moral yang tak dapat dipisahkan dari bagian pertama dan ketiga yang berisi pembahasan khusus mengenai dogma.

Bagian pertama membahas Allah Tritunggal, kebahagiaan sejati manusia dan satu-satunya jawaban atas persoalan kebahagiaan. Bagian pertama juga menelaah manusia sebagai ciptaan beserta fakultas-fakultasnya yang menyusun prinsip-prinsip dan sumber-sumber tindakan moral. Bagian ketiga membahas jalan menuju kebahagiaan sejati: Kristus dan bantuan rahmat-Nya yang tersalur melalui sakramen-sakramen.

Bagian kedua ST membahas kebahagiaan sejati manusia yang terletak pada pandangan cinta akan Allah, kehendak bebas yang berakar pada dua fakultas spiritual, yaitu intelek dan kehendak yang membuat manusia itu gambar Allah yang memiliki kebebasan tindakan, khususnya sehubungan dengan kecenderungan natural akan kebahagiaan, cinta dan kebenaran. Materi teologi moral disusun dalam kerangka yang didasarkan pada perspektif tujuan akhir kebahagiaan. Sebagai ilmu, teologi moral berusaha mencari pengetahuan umum dan universal, dan sebagai ilmu praktis, ia mengatur tindakan individu. Pada *prima secundae* ditunjukkan unsur-unsur umum bagi semua tindakan manusia: studi tentang tindakan manusiawi yang mencakup prinsip-prinsip interior, seperti fakultas-fakultas, keutamaan-keutamaan, karunia-karunia, Sabda Bahagia, buah-buah Roh Kudus, dan prinsip-prinsip eksterior, seperti hukum dan rahmat). Pada *secunda secundae* lebih dibahas secara khusus berbagai keutamaan yang dikelompokkan berdasarkan keutamaan teologal dan keutamaan kardinal-filosofis beserta keutamaan-keutamaan lain yang berkaitan, karunia Roh Kudus yang berhubungan dengan keutamaan-keutamaan, dosa yang berlawanan dengan keutamaan-

keutamaan, dan aturan-aturan yang berhubungan dengan dan membantu keutamaan-keutamaan. Dengan demikian, sistem moral Aquinas merupakan suatu sistem moral keutamaan-keutamaan dan karunia-karunia. Dosa dibahas hanya sebagai negasi dari keutamaan-keutamaan, sedangkan perintah dan kewajiban ditempatkan sebagai bantuan bagi keutamaan-keutamaan.

Pada St. Thomas Aquinas terdapat kesatuan antara moral dan spiritualitas, antara moral dan dogmatika. *Prima Secundae* dari ST yang berisi tentang persoalan kebahagiaan hingga rahmat termasuk ke dalam pengajaran moral St. Thomas Aquinas dan menyusun dasarnya. Pada ST tampak bahwa doktrin moral merupakan suatu kontemplasi atas realitas-realitas ilahi persis sebagaimana yang ditemukan dalam dogmatika.⁶¹Elaborasi sistematis suatu moral spesifik kristiani ditemukan dalam *prima secundae*. Di sana dijumpai pembahasan tentang Hukum Injili atau Hukum Baru. Disampaikan tiga puncak elaborasi moral: pencarian kebahagiaan, yang mengantarkan pada pandangan akan Allah, keutamaan-keutamaan teologal, dan Hukum Injili. Bahasan tentang Hukum Baru (I-II, 106-108) menunjukkan dengan paling jelas karakter kristiani yang mendasar dan spesifik dari pengajaran moral St. Thomas.⁶² Hukum Baru itu terkandung dalam rahmat yang diberikan Roh Kudus pada orang beriman dan ditulis dalam hati serta diberikan sebagai jawaban atas iman akan Kristus. Hukum itu adalah Roh Kudus yang tinggal dalam jiwa orang beriman untuk mengajar, menerangi dan

⁶¹ S. PINCKAERS, *The Sources*, 172

⁶²*Ibid*, 172, 174

menggerakkan hati mereka untuk bertindak. Hukum itu merupakan efek atau karya Roh, iman yang bekerja melalui kasih, yang mengajar orang beriman dari dalam dan mendorong hati untuk bertindak.⁶³ Roh Kudus membentuk bantuan-pendukung terhadap gerak-karya-Nya dalam hati manusia beriman agar lebih mudah dan jelas menangkap pengajaran dan peneguhannya. Instrumen-instrumen yang dibentuk Roh Kudus bagi aksi-Nya melalui iman dan cintakasih adalah teks Injil dan sakramen-sakramen yang mengkomunikasikan rahmat Kristus. Dengan demikian, Hukum Baru itu lebih merupakan prinsip hidup yang menggerakkan dan menjiwai manusia dari dalam. Ia bukan kumpulan aturan-perintah lengkap-terinci yang mengatur sikap dan perilaku manusia dari luar, dan dari sini bisa dimengerti makna hukum itu tertulis dalam hati. Rahmat Roh Kudus menghasilkan iman, harapan, dan cinta kasih dalam intelek dan kehendak manusia, yang kemudian ketiganya meresapi, menjiwai, dan mengarahkan keutamaan-keutamaan natural yang dikendalikan oleh akal budi. Aksi Roh Kudus menghasilkan disposisi-disposisi untuk menerima inspirasi dan dorongan yang perlu untuk menghasilkan karya-karya manusiawi yang luhur yang disebut karunia-karunia Roh Kudus, yang menyempurnakan keutamaan-keutamaan moral. Kebahagiaan supernatural dicapai dengan keutamaan-keutamaan teologal yang menghasilkan transformasi mendalam pada manusia, bahkan pada keutamaan-keutamaan moral, sehingga meresapi segenap pribadi seseorang dan mengatur tindakan-tindakan konkretnya.

⁶³ ST. THOMAS AQUINAS, *In Rom*, 8, 11

Isi dari Hukum Injili adalah Kotbah Yesus di Bukit yang disebut St. Thomas sebagai "mengandung semua pengajaran tentang hidup kristen."⁶⁴ Semua pengajaran Kotbah di Bukit berpusat pada pengaturan tindakan, kehendak, intensi, cinta, hasrat manusia. Bagi St. Thomas moralitas beroperasi pertama-tama dan secara formal pada level tindakan batiniah (internal), lalu kedua dan secara material pada level tindakan lahiriah (eksternal). Keutamaan menyusun prinsip interior, sedangkan hukum dengan aturan-aturannya menyusun prinsip eksterior. Hukum Injili sebagai hukum memiliki asal eksternal dan sebagai rahmat Roh Kudus menembus kedalaman batin manusia dan menjadi sumber dari keutamaan-keutamaan yang dianugerahkan. Dengan demikian, Kotbah di Bukit pertama-tama mengatur tindakan interior, menyentuh kedalaman batin orang beriman sebagai sumber moralitas tindakannya karena yang pertama-tama mau dibangun adalah keutamaan-keutamaan agar dapat memenuhi tuntutan-tuntutan Kotbah di Bukit. Sabda Bahagia dilihat sebagai jawaban Kristus atas pertanyaan tentang kebahagiaan atau tujuan akhir manusia. Kotbah di Bukit dipandang sebagai sumber pertama dan tertinggi dari teologi moral. Kotbah di Bukit ditelaah dalam bagian kedua ST. Di sana St. Thomas menunjukkannya sebagai tujuan akhir yang membentuk intensi untuk mengejanya dengan tindakan-tindakan lahiriah, dan selanjutnya tindakan lahiriah menyampaikan pada intensi mengenai perlunya pengembangan kualitas moral tertentu yang perlu untuk memperkuat intensi dalam mencapai tujuan akhirnya.⁶⁵ Bagi

⁶⁴ I-II, 108

⁶⁵ I-II, 20, 4

St. Thomas moral kristiani pertama-tama dan terutama terletak pada keutamaan-keutamaan, dan kedua pada perintah-perintah yang berfungsi untuk menentukan apa yang perlu untuk menghasilkan tindakan berkeutamaan. Keutamaan mengatur tindakan moral mulai dari tindakan batiniah, sedangkan perintah diarahkan terutama untuk memandu tindakan-tindakan lahiriah. Keutamaan-keutamaan teologal, yang adalah khas kristiani, bersama dengan keutamaan-keutamaan natural dan perintah-perintah mengarahkan semua tindakan moral pada kebahagiaan seperti yang ditunjukkan dalam Kotbah di Bukit. Di sini tampak suatu organisme moral yang baru yang kristiani dari St. Thomas. Keutamaan lebih besar daripada perintah sehingga dapat dimengerti mengapa Hukum Baru disebut juga sebagai "hukum kebebasan". Ini juga karena hukum ini menunjuk pada aksi Roh Kudus melalui keutamaan-keutamaan yang menciptakan gerakan spontan personal dari dalam diri orang beriman bagi terwujudnya tindakan-tindakan baik.

4. 4. Dari Ockham dengan Nominalisme-nya hingga Konsili Vatikan II

Teologi moral sebagai suatu ilmu mencapai puncaknya pada karya St. Thomas Aquinas. Akan tetapi, para penerusnya tidak bisa mempertahankan tradisi besar yang diletakkannya, khususnya di hadapan nominalisme yang bertanggung jawab atas kemunduran teologi moral.⁶⁶ Nominalisme, dengan tokoh utamanya William Ockham (1285-1349) telah meletakkan

⁶⁶ B. HAERING, *The Law*, 14.

suatu keterputusan dengan periode Bapa-bapa Gereja dan skolastik agung. Lebih daripada itu, yang diakibatkan olehnya bahkan suatu keterputusan antara iman dan akal budi, moral dan mistisisme, teologi dan pemikiran, individu dan masyarakat.

Apa yang dipikirkan oleh Ockham sehingga efeknya begitu besar, khususnya bagi teologi moral? Salah satu dampak terbesar dari pemikiran Ockhamian mengenai pada konsep kebebasan. Ockham membawa perubahan pada konsep kebebasan. Pada Ockham kebebasan dipisahkan dari kodrat, hukum, dan rahmat. Dasarnya adalah bahwa menurut dia yang ada itu hanya realitas individual dan unik. Segala yang ada mengada dalam keberadaan singularnya. Universalitas itu hanyalah label atau sebutan atau nama yang disepakati, yang mana ia tidak memiliki realitas apa-apa di dalam dirinya sendiri. Konsekuensinya pada moral adalah bahwa setiap keputusan dari kehendak bebas individual merupakan suatu realitas tersendiri. Kebebasan lantas berarti suatu daya atau kuasa untuk memilih sesuatu termasuk dari apa yang bertentangan yang disebabkan oleh karena tidak adanya keharusan untuk mengacu pada suatu sebab selain daripada kehendak atau kebebasan itu sendiri. Inilah yang disebut sebagai kebebasan indiferen. Di sini kebebasan diidentifikasi dengan kehendak. Ini berbeda dengan St. Thomas Aquinas yang mengatakan bahwa kebebasan itu dibangun di atas dasar akal budi dan kehendak. Bagi Ockham kebebasan manusia tidak memerlukan sebab lain selain dirinya. Itulah sebabnya, setiap tindakan merupakan suatu realitas tunggal yang berdiri sendiri tanpa bergantung mengacu pada yang lain selain kehendak bebas itu sendiri

yang berada di belakang tindakan. Tindakan-tindakan manusia yang berdiri sendiri-sendiri itu merupakan suatu suksesi dari tindakan-tindakan tunggal bagai atom-atom yang tak berhubungan. Tanpa rujukan pada apapun selain karena pewujudan kebebasan, maka finalitas kehilangan maknanya. Tujuan ada dalam setiap tindakan partikular, yang tidak membentuk suatu antartindakan sehingga tidak terjalin ikatan apa-apa, misalnya seperti itu yang bernama tujuan. Dengan demikian, setiap tindakan menikmati suatu absolusitas bagai suatu pulau tersendiri.

Ockham menolak keberadaan apa yang disebut sebagai kecenderungan natural di luar kebebasan seperti kebaikan, kebahagiaan, kebenaran, keberadaan. Bila pada Aquinas yang baru disebutkan ini semua mendahului kebebasan, pada Ockham sebaliknya itu didahului oleh kebebasan. Kebebasan bahkan mengatasi itu semua sehingga kebebasan dapat memilih apa yang berlawanan dengan kebaikan atau kebenaran, bahkan kebebasan dapat memilih apa yang berlawanan dengan pilihannya semula. Bila kecenderungan-kecenderungan natural itu ditolak, maka tentu saja tidak ada tempat bagi tatanan spiritual sebagai yang berperan bagi tindakan. Keutamaan-keutamaan dianggap sebagai yang mengurangi daya kehendak bebas untuk memilih hal-hal yang bertentangan. Keutamaan diletakkan di bawah kebebasan dan hanya dipandang sebagai kecenderungan yang dapat digunakan atau tidak oleh kebebasan serta sekadar mekanisme psikologis. Suatu tindakan tunggal adalah absolut dan ia lebih besar dan lebih penting daripada segala kecenderungan natural dan keutamaan.

Ockham memperlawankan kebebasan manusiawi dengan kebebasan Allah. Bagi Ockham pada Allah ada kemahakuasaan ilahi, yang membuat-Nya mampu menjalankan kebebasan secara absolut. Kehendak ilahi adalah bebas secara penuh. Apa yang diinginkan oleh Allah adalah benar dan baik semata-mata karena Allah menginginkannya. Kehendak Allah dapat dengan segera dan tiba-tiba mengubah apa yang sebelumnya diperbolehkan untuk dilakukan manusia menjadi tidak boleh dilakukan. Penentuan baik atau buruk hanya ditentukan oleh Allah, dan tidak pernah oleh sebab lain. Kebebasan ilahi bertolak belakang dari kebebasan manusia di mana kebebasan Allah berlaku mutlak bagi manusia. Allah secara tanpa batas dapat memerintahkan apa saja menurut kehendak-Nya pada manusia semata-mata karena Ia menghendaknya dan manusia menerima perintah Allah itu semata-mata karena itu adalah perintah Allah atau karena adalah kewajibannya untuk mematuhi-Nya. Allah dapat menetapkan perintah atau hukum tertentu yang esok hari dapat diubahnya sendiri sesuka hati-Nya. Ini dilakukan Allah tanpa perlu berdasar pada acuan apapun selain daripada keinginan Allah sendiri. Demikian pun manusia dalam melakukan hukum dari Allah tidak perlu berdasarkan pada apapun selain bahwa itu adalah hukum dari Allah dan manusia wajib mematuhi-Nya. Di sini keberadaan hukum dan kewajiban menjadi sentral dalam moralitas Ockhamian. Kewajiban bahkan menjadi satu-satunya esensi dari moralitas. Adalah kewajiban yang menyusun kebaikan dan keburukan. Sesuatu itu dinilai baik sejauh ia menjalankan dan sesuai dengan kewajiban, dan sebaliknya. Apa yang bukan kewajiban tidak mendapat tempat dalam moral.

Kewajiban termuat dan terumus dalam hukum. Hukum pertama-tama adalah hukum ilahi yang terdapat dalam Pewahyuan dalam Kitab Suci, khususnya Dekalog dan perintah-perintah Injil. Hukum kodrat tidak memiliki hubungan apa-apa dengan kodrat manusia, misalnya dengan kecenderungan-kecenderungan natural akal budi. Hukum kodrat dipandang sekadar pemuat kehendak Allah yang dapat ditangkap oleh manusia dengan akal budi praktis dan kearifan. Akal budi berperan hanya sebagai pencari apa yang dimaui oleh Allah. Itulah sebabnya, dikatakan bahwa Ockham sudah membuat keterputusan dengan tradisi teori moral sebelumnya dan meletakkan dasar bagi sistem moral di abad-abad berikutnya, yaitu moral yang berpusat pada kewajiban.

Teologi moral bergulat dengan sistem untuk memecahkan kasus-kasus suara hati. Di sini tentu saja tidak ada tempat bagi refleksi tentang tujuan manusia. Pada abad keempat belas hingga kelima belas teori moral lebih banyak berurusan dengan hukum-hukum karena mentalitas kewajibanlah yang mendominasi. Apa yang lebih daripada yang dituntut oleh hukum, yaitu seperti nasihat-nasihat, yang tidak wajib, dianggap berlaku hanya untuk sekelompok orang yang mau mengejar kesempurnaan sehingga dianggap masuk ke dalam domain asketisme dan mistisisme. Asketisme dan mistisisme sendiri dipandang sebagai area yang terpisah dari teologi moral sebab teologi moral kemudian dipandang secara sempit sebagai refleksi tentang bagaimana hukum dilaksanakan sedemikian rupa bukan karena ada suatu tujuan yang dikejar, melainkan karena kewajiban. Moral menjadi moral kewajiban. Ini diperkuat oleh "iklim intelektual" zaman itu di mana teologi dikonsentrasikan pada universitas-

universitas, yang pada waktu itu menuntut kemampuan bernalar spekulatif yang tinggi (skolastisisme) dan jauh dari praktik pastoral (kotbah, katekese, pelayanan sakramen). Imam-imam yang tidak belajar teologi di universitas membutuhkan pegangan dan panduan agar mereka mampu menjalankan pelayanan pastoral mereka, khususnya dalam memecahkan problem-problem moral, seperti yang diharapkan. Itulah sebabnya, maka pada waktu itu banyak bermunculan *summa* untuk bapa-bapa pengakuan. Salah satu yang berpengaruh adalah *Summa Theologiae* dari St. Antonius dari Firenze (1389-1459). Akan tetapi, apabila teologi dipisahkan dari spiritualitas dan pastoral, maka ia kehilangan "roh" yang mendorong, menyemangati, dan mengarahkannya. Pada masa itu teolog identik dengan dosen teologi di universitas dan tidak lagi sekaligus sebagai tokoh spiritual atau mistik maupun gembala jiwa (uskup dan imam). Penafsiran Kitab Suci mengalami pergeseran pendekatan dari teologis dan mistis ke arah literer dan saintifik, yang semakin jauh dari muara pastoral. Ini juga berpengaruh pada para moralis yang tidak bisa mendapatkan dari para ekseget sumber inspirasi yang memadai bagi refleksinya.

Pada abad keempat belas dan kelima belas berkembang buku-buku penitensial yang berhubungan dengan pelayanan sakramen pengakuan dosa. Di situ dimuat daftar denda dosa sesuai dengan bobot dosa. Ini dipengaruhi oleh mulai berkembangnya pengakuan dosa privat pada masa itu dan dikenalnya buku-buku penitensial yang sudah dikembangkan di Irlandia. *Summa* pengakuan dosa yang terpenting adalah yang dari Santo Antonius dari Firenze. *Summa-summa* semacam ini berisi informasi siap pakai yang

perlu bagi imam dalam pelayanan terhadap jiwa-jiwa dalam sakramen-sakramen, hukum, moral, instruksi pastoral, liturgi, yang disusun secara alfabetis seperti sebuah kamus.

Salah satu keprihatinan Konsili Trente (1546-1563) adalah pendirian seminari untuk formasi calon imam, khususnya demi pelayanan sakramen tobat. Ini berimplikasi pada teologi, terutama teologi moral, karena teologi moral dianggap lebih sebagai pelayan kebutuhan memformasi iman-imam sebagai bapa-bapa pengakuan yang seperti diharapkan oleh Gereja. Teologi moral menjadi lebih banyak menyibukkan diri dengan dosa dan hukum serta pertimbangan hati nurani kasuistik. Untuk menjawab harapan konsili itu, dari Serikat Yesus pada 1586 muncul suatu silabus untuk studi teologis calon imam (*ratio studiorum*), yang membagi teologi moral ke dalam kursus mayor dan minor. Yang mayor berisi studi spekulatif, sedangkan yang minor lebih praktis atau dan lebih menangani kasus-kasus konkret. Di sini materi studi didominasi oleh pertama, perintah-perintah Allah dan Gereja, yang dipelajari bersama dengan sakramen-sakramen dari sudut pandang kewajiban, dan kedua, kumpulan studi kasus suara hati. Tema-tema tujuan akhir manusia dan rahmat dianggap terlalu spekulatif dan kurang berhubungan dengan praktik pengakuan sehingga ditiadakan, meski tema-tema habitus, keutamaan, hukum, suara hati, dan dosa masih dipertahankan.

Seorang yesuit bernama Juan Azor (1536-1603) membuat sebuah silabus teologi moral, yang disingkat "*Institutionum Moralium*" pada tahun 1600, dengan suara hati sebagai titik tolak bagi pertimbangan baik dan buruk. Di

dalamnya ada empat bagian besar: Dekalog, ketujuh sakramen, kesalahan-kesalahan dan hukuman-hukuman beserta indulgensi gerejawi, dan status hidup. Skema materi teologi moral ini menggantikan organisasi tradisional yang berpusat pada keutamaan-keutamaan. Isi sistematika moral Azor ini diresapi oleh mentalitas kewajiban. Niatnya sejak awal adalah menyingkirkan tema-tema studi yang terlalu spekulatif, seperti tujuan akhir kebahagiaan, karunia-karunia Roh Kudus, dan rahmat. Moralitas dipandang sebagai kewajiban untuk memenuhi hukum atau perintah dan berlaku untuk semua orang, sedangkan tema-tema yang tidak berlaku untuk semua orang, seperti karunia-karunia Roh Kudus dan kebahagiaan yang tidak merupakan objek kewajiban, tetapi masuk pada kategori nasihat, merupakan materi asketisme-mistisisme dan juga dogmatika. Dengan demikian, pada sistematika ini sudah tampak suatu pola dari teologi moral, yaitu: tindakan bebas manusia, suara hati, dosa dan hukum. Nuansa yuridis-kanonis dan persoalan-persoalan hukum mendominasi silabus Azor ini. Dekalog menjadi bahan studi utama, yang mana ia diidentifikasi dengan hukum kodrat dan didekati dengan mentalitas moral kewajiban. Skema Azor ini sangat menentukan dan berpengaruh bagi begitu banyaknya manual teologi moral yang muncul kemudian.

Sesudah Konsili Trente teologi moral katolik turut bereaksi terhadap protestantisme sebagaimana tercermin dari pengajaran moral dalam manual-manual pada zaman-zaman ini yang pada umumnya kasuistik. Kasuistik berhubungan dengan tindakan-tindakan manusia dalam hubungan dengan hukum. Ini berkaitan dengan klaim protestan tentang membenaran hanya oleh iman membuat para moralis katolik

lebih menekankan unsur-unsur yang diserang kaum protestan, yaitu seperti nilai jasa dari tindakan-tindakan manusia, yang sesuai dengan perintah Tuhan dan Gereja, dan tindakan yang mengalir dari iman dan cintakasih yang diresapi rahmat. Kebenaran manusia dari tindakan, di samping juga karena iman, semakin ditonjolkan dalam katolisisme sebagai reaksi terhadap klaim protestantisme tentang tiada artinya nilai tindakan-tindakan manusia untuk kebenaran dan pembenarannya karena yang satu-satunya yang menentukan adalah iman dan juga rahmat. Juga dari teologi moral katolik semakin dikembangkan pengajaran mengenai hukum kodrat yang dapat ditangkap oleh akal budi dan ditemukan dalam Dekalog, walau kemudian hukum kodrat ini dipisahkan dari iman. Dalam manual-manual iman dipandang sebagai penguji pelaksanaan kewajiban-kewajiban dan dalam hubungan dengan dosa. Selebihnya iman dianggap sebagai urusan para teolog dogmatis, walau kemudian dengan meluasnya protestantisme, para teolog katolik mulai berbicara lagi dengan porsi yang lebih banyak tentang iman. Bila pada pihak protestan iman terpisah dari moral dengan keberpihakan pada iman seraya mengabaikan etika berdasarkan hukum, pada pihak katolik moralitas yang berhubungan dengan hukum lebih ditekankan daripada iman. Klaim protestantisme atas *sola scriptura* membuat para teolog katolik lebih menekankan Tradisi dan menjaga jarak dari Kitab Suci. Efeknya adalah teologi makin jauh dari Kitab Suci. Teologi moral lebih banyak didasarkan pada hukum kodrat dan Dekalog. Acuan pada Kitab Suci hanya sebatas pada yang menyatakan perintah-perintah atau didorong oleh pencarian argumen-argumen pendukung. Manual-manuallah yang kemudian berkembang

menjadi dasar rujukan dari ajaran moral. Berlawanan dengan protestantisme yang melihat dosa sebagai penolakan akan iman, ajaran moral kasusitis melihatnya sebagai kumpulan tindakan yang disebabkan oleh ketidakpatuhan pada hukum. Dalam hubungan dengan ini, muncul hasrat yang besar untuk membuat klasifikasi-klasifikasi atas dosa secara rinci menurut jenis, jumlah, dan bobotnya, khususnya demi kepentingan mempermudah imam dalam pelayanan-pelayanan sakramen pengakuan dosa, yang mana sakramen yang terakhir ini dianggap tiada oleh protestantisme.

Begitu banyak manual teologi moral pada abad ketujuh belas sehingga masa ini dianggap sebagai pengawal masa subur bagi manual-manual teologi moral. Dapatlah dikatakan bahwa era ini mengawali suatu periode yang dapat disebut sebagai "era manualis" dalam sejarah teologi moral. Para teolog moral memberikan seluruh perhatian pada kasus-kasus suara hati individual, yang mana ini merupakan materi utama teologi moral. Dengan berfokus pada pelaksanaan kewajiban terhadap hukum dalam kasus-kasus partikular semakin besar peran suara hati. Pertimbangan dengan suara hati pribadi dapat dilihat sebagai upaya untuk memperluas ruang bagi faktor subjektivitas dalam menentukan keputusan moral. Akan tetapi, ini membawa pada kecenderungan laksisme, misalnya probabilisme, yaitu pandangan yang menyatakan bahwa suatu hukum moral yang meragukan tidak mengikat suara hati sehingga berbagai hal hingga yang sekecil-kecilnya dicari untuk menemukan unsur keraguan di dalamnya agar membebaskan seseorang dari kewajiban oleh hukum. Ini memunculkan reaksi berupa Yansenisme yang melebih-lebihkan kodrat manusia yang sudah jatuh sehingga sangat

sulit bagi manusia untuk terbebas dari kesalahan dalam pertimbangan moralnya sehingga suatu ideal moral adalah dengan mematuhi hukum seketat mungkin (rigorisme).

Persoalan menyusun sistem aturan untuk mencari solusi atas kasus-kasus yang meragukan menghasilkan sistem moralitas, yang selanjutnya melahirkan berbagai macam aliran sekolah. Salah satu sistem moral yang terkenal bernama probabilisme dan terhadapnya para teolog moral terpecah-pecah dalam menyikapinya. Sekadar contoh salah satu teolog moral terkenal pada periode ini misalnya Antonius Diana, yang sudah memecahkan lebih dari 20.000 kasus dalam bukunya *Resolutiones Morales*. Sistem-sistem moral dengan studi-studi kasus suara hati inilah yang menyusun isi dari manual-manual teologi moral, yang semangat dan isinya berkenaan dengan mentalitas melaksanakan kewajiban sehubungan dengan hukum. Ini sekali lagi mengandaikan suatu relasi antara kebebasan dan hukum yang dijembatani oleh pertimbangan suara hati, yang mana makin menjadi rumit karena munculnya berbagai macam persoalan baru pada zaman itu. Bila dilihat tampak bahwa manual-manual dari abad ketujuh belas hingga kedua puluh memiliki struktur yang sama, yaitu tindakan-tindakan manusiawi, suara hati, hukum dan dosa. Isinya sarat dengan perintah-perintah Allah dan perintah-perintah Gereja, yang dipandang sebagai kewajiban-kewajiban. Penerapan perintah-perintah hukum pada tindakan-tindakan partikular memerlukan pertimbangan suara hati di mana di sini terbuka ruang bagi subjektivitas, meski tetap terkungkung oleh semangat kewajiban. Di satu sisi ada dorongan kuat untuk tidak melenceng dari hukum karena ini mewajibkan, di sisi lain tidak selalu mudah menerapkan

hukum dalam kasus-kasus partikular aktual sehingga tidak jarang proses pertimbangan di suara hati menjadi lebih lama dalam keragu-raguan. Untuk membantu mengatasi keraguan-keraguan inilah, maka dikembangkan prinsip-prinsip skematis semacam sistem moral tersebut, yang kemudian dimuat dalam manual-manual. Dalam moral kasuistik semacam ini peran suara hati adalah seperti hakim yang menafsirkan hukum. Karena itu, suara hati perlu dibimbing dan untuk itu dilahirkan sistem-sistem moral dan manual-manual. Lagipula di dalam sakramen pengakuan dosa peran suara hati dijalankan oleh bapa pengakuan dengan membuat pertimbangan atas dosa, khususnya demi menyampaikan denda dosa sesuai dengan bobot dosa. Untuk membantu para bapa pengakuan ini juga, maka ditulis banyak manual. Dalam hubungan dengan sakramen pengakuan dosa, diberikan porsi perhatian raksasa pada dosa dalam hubungan dengan hukum. Karena itu, teologi moral menyibukkan diri dengan soal hukum: apa makna hukum, apa batas persis dari yang diizinkan dan yang dilarang, apa yang wajib dan apa yang dilarang, mana yang harus dilakukan dan mana yang jangan, dalam hubungan dengan pelanggaran-pelanggarannya yang disebut dosa. Yang dikaji menjadi berkisar pada aspek eksterior dari tindakan manusia, sedangkan dimensi interior diabaikan dan dipandang sebagai sesuatu yang subjektif yang berhubungan dengan spiritualitas.

Manual-manual teologi moral yang menampilkan perhatian yang besar terhadap dosa membuatnya hadir sebagai pengganti *summa confessorum* yang dimaksudkan untuk bapa pengakuan dalam perannya sebagai hakim. Efeknya adalah peran imam sebagai pembimbing spiritual

kurang tampak, apalagi dengan makin berkembangnya pandangan bahwa kepenuhan kesempurnaan kristen dianggap untuk para imam dan religius, sementara bagi kaum awam cukuplah mematuhi perintah-perintah. Kesibukan sehubungan dengan hukum menyebabkan hukum semakin banyak sementara hukum dasar kasih diabaikan. Di samping itu, terlalu banyaknya pemakaian prinsip-prinsip abstrak menyebabkan kurang diperhatikannya tanggapan-tanggapan personal beserta kompleksitas manusia, misalnya dengan emosi-emosinya. Terlalu banyak berkuat pada penyesuaian pribadi dengan hukum menyebabkan minimalisme hukum, legalisme. Dimensi cintakasih sosial menjadi menyurut. Terlalu banyak individualisme dalam teologi moral menyebabkan keadilan sosial dipandang sebagai sesuatu yang makin jauh terpisah dari teologi moral.

Di tengah-tengah kontroversi dalam sistem moral yang di satu sisi berpihak pada laksisme dan di sisi lain, rigorisme, muncul keseimbangan yang dihadirkan oleh St. Alfonsus Maria Ligori. Solusinya, yang disebut probabiliorisme dianggap lebih tepat untuk pembimbing jiwa karena memperhatikan penghargaan pada lingkungan konkret dari tindakan moral alih-alih hanya sebagai penerapan mekanis suatu rumusan sistemik. Karyanya yang terpenting adalah *Theologia moralis* (1748). Dengan ini St. Alfonsus juga berjasa dalam menjaga kesatuan ajaran mengenai hidup kristiani di hadapan probabilisme yang didasari oleh laksisme. Upaya St. Alfonsus berpengaruh kuat bagi teologi moral yang lebih seimbang, walaupun kebanyakan manualis tetap dengan pendekatan kasuistis mereka.

Perkembangan teologi moral pada abad kesembilan belas dan pertengahan pertama kedua puluh dibentuk oleh terus meluasnya penyebaran teologi moral sesudah Konsili Trente melalui manual-manual, pembaharuan tomistik, dan upaya memperbaharui teologi moral dengan kembali pada Kitab Suci. Sudah muncul upaya-upaya merenovasi manual-manual sesudah Trente, yang umumnya memiliki pembagian atas teologi moral ke dalam dua bagian, yaitu teologi moral fundamental, yang mencakup tindakan-tindakan manusia, hukum, suara hati, dan dosa, dan teologi moral khusus, yang mencakup keutamaan-keutamaan teologal dan kewajiban-kewajibannya yang disusun menurut Dekalog serta ditambah aturan-aturan Gereja beserta aturan-aturan kanonis terhadap sakramen-sakramen yang dibahas dalam perspektif dasar pemenuhan kewajiban. Ini tampak pada mulai diangkatnya tema keutamaan dan tujuan akhir dalam manual, walaupun yang menjadi semangatnya, yaitu kewajiban-kewajiban, tidak berubah. Pada masa ini sekolah-sekolah teologi di Jerman memelopori untuk lebih banyak menggali dari Kitab Suci di dalam berteologi moral dengan tokoh-tokohnya seperti J. M. Sailer, J. B. Hirscher, M. Jocham. Pada waktu ini berlangsung juga revitalisasi tomistik dengan semangat menggali lebih banyak dari Kitab Suci (J. Mausbach, O. Schilling, F. Tillman). Akan tetapi, manual-manual yang masih meneruskan tradisi kasuistik masih banyak (P. H. Jone). Ada juga upaya pembaharuan teologi moral sesudah Perang Dunia II seperti ditemui dalam buku *The Law of Christ* oleh Bernard Haering.

4. 5. Abad XX Sebelum Konsili Vatikan II

4. 5. 1. Trend Umum Teologi Moral Sesudah Konsili Vatikan II⁶⁷

Keterbukaan Gereja pada dunia yang dipicu oleh Konsili Vatikan II yang membuat masuk begitu banyak hal yang kemudian mempengaruhi teologi, seperti kebebasan suara hati, ekumenisme, dialog dengan agama-agama lain, liberalism pemikiran dan pendidikan, sosialisme, marksisme, positivisme bersama dengan ilmu-ilmu pengetahuan alam, sejarah dan manusia, filsafat idealis dan eksistensial, fenomenologi, demitologisasi eksegeze, perhatian pada dimensi politis, dll. Efek lanjutnya adalah pemertanyaan kembali posisi-posisi tradisional Gereja.

Kepatuhan pada hukum dianggap seperti budak atau kekanak-kanakan. Yang dianggap sebagai yang terpenting adalah membela hak-hak suara hati subjektif. Penghormatan pada ortodoksi dan kebenaran teologis dan dogmatis diabaikan demi penelitian, dialog dan pluralisme. Ada semangat keterbukaan secara teoretis pada semua opini kecuali yang mengandung ortodoksi. Cinta akan kebenaran kalah oleh selera akan kebaruan, variasi, relativitas, dan adaptasi.

Muncul penafsiran kembali atas hubungan Gereja dan dunia, yang dipengaruhi oleh "kematian Allah" Nietzschean dan "tiada perlunya Allah" sebab dunia sudah dewasa dan mampu urus dirinya sendiri dengan otonomi sempurna dalam

⁶⁷ Lih. PINCKAERS, *Las Fuentes*, 363-370

suatu dunia nan sekular. Karena itu, kalau mau berjumpa dengan Allah tidaklah dengan pergi ke sana melampaui dunia, tapi dalam diri dunia manusia, dalam pelayanan pada manusia. Itulah sebabnya, kepertamaan diberikan pada Dekalog bagian kedua, kasih pada sesama, yang mengandung kasih pada Allah.

Makin kuat semangat kritik dalam Gereja, khususnya pada hirarki dan doktrinnya (Magisterium).

Ada penafsiran kembali pada ilmu-ilmu dan tindakan-tindakan religius. Nilai-nilai manusia tidak dimengerti dalam level dan otonominya, untuk disatukan dengan nilai-nilai kristiani yang lebih tinggi, tetapi sebaliknya nilai yang lebih tinggi ditafsirkan kembali dengan berangkat dari nilai-nilai manusiawi. Eksegese menekankan ilmu-ilmu historis dan linguistik modern. Teks biblis ditundukkan seperti suatu dokumen manusiawi pada studi kritis yang terkadang dilengkapi dengan intervensi dari kategori-kategori dan kriteria-kriteria filosofis, sementara iman hanya diletakkan sebagai alasan di balik metode. Semua yang ada dalam Kitab Suci yang tanpa berlawanan dengan mentalitas modern disingkirkan atau diatasi sebagai "demitologisasi". Dicoba menghadapi Kitab Suci sebagai bacaan ideologis.

Direvisi dogmatika dengan bantuan sejarah dogma-dogma, berangkat dari media kultural dan evolusi ide-ide, dengan menggunakan juga kerap kali skema-skema filosofis atau ideologis dengan kebebasan penuh terhadap dokumen-dokumen otentik. Ditolak apa yang tidak sesuai dengan ide-ide modern dengan semangat menentang semua yang

dianggap sebagai “ortodoksi” dan mengganggu pluralisme.

Moral menghadapi akibat-akibat dari penafsiran kembali sehubungan dengan relasi dogmatika dan eksegeze. Moral sendiri hadapi penafsiran kembali secara humanis. Tentu saja ini dipengaruhi oleh kritik-kritik terhadap manual-manual, individualisme dan legalisme dari moral disingkirkan. Doktrin tentang hukum kodrat diserang atas nama ilmu-ilmu manusia, evolusi histrois atas kondisi-kondisi dan kebudayaan-kebudayaan, betapa banyaknya situasi dan akibat-akibat tindakan yang harus dieprhatikan dengan tepat. Moral direvisi dengan berangkat dari sosiologi, psikologi, antropologi, filsafat-filsafat yang lagi *nge-trend*, tanpa mempedulikan apa yang spesifik kristiani dan tak dapat diterudksikan pada ilmu-ilmu positif. Moral kristiani dihadirkan sebagai moral yang makin manusiawi semata-mata, yang yang dijelaskan berangkat dari nilai-nilai manusia dan ditata menurut nilai-nilai ini. Spesialitas moral risitani direduksi pada suatu kemurahan hati yang disuburkan oleh cinta kasih demi meningkatkan kemanusiaan. Tampak kuat “horisontalisme” dari moral baru, di mana di dalamnya makin sedikit disinggung tentang Tuhan. Ada perubahan pusat dan orientasi umum dari teologi dari teosentrisme ke antroposentrisme. Ada penolakan pada teologi tradisional yang dinilai sebagai teosentris dan supernaturalis. Pada moral penekanan pada nilai-nilai manusia mereduksi keutamaan-keutamaan teologis di mana cinta kasih menhadi kehendak baik umum dengan kemurahan hati filantropis universal, iman tidak turut campur langsung dalam nilai-nilai konkret dan norma-norma tindakan, pengahrapan berubah menjadi proyeksi dalam horison sejarah hasil usaha

manusia yang didasarkan pada Yesus, simbol manusia sempurna.

4. 5. 2. Perkembangan Khusus dalam Teologi Moral⁶⁸

Periode antara tahun 1900 sampai 1960 masih didominasi oleh manualis. Skemanya tetap: hukum-kebebasan-suara hati-tindakan. Semangat legalistik tetap kuat dengan penekanan pada prinsip universal, dekat dengan hukum kanonik, tetapi terpisah dari dogmatika, fundamental, askese dan jauh dari peristiwa dunia. Orientasi teologi moral bagi pendidikan di seminari masih kental dan dari situ keluar manual-manual seperti yang dikarang oleh antara lain Thomas Slater, Henry Davis, Heribert Jone, Joseph Mausbach, Adolphe Tanquerey, Jean-Pierre Gury, Antonio Ballerini, Augustin Lehmkuhl, Gennaro Bucciaroni, Edouard Genicot, Hieronymus Noldin, Pruemmer, Merkelbach.

Akan tetapi, sejumlah hal seperti menyiapkan renovasi bagi teologi moral yang demikian ini, yaitu antara lain: perubahan tekanan di abad-19 yaitu dari tindakan ke persona, perdebatan kaum manualis dengan mereka yang berkecimpung di filsafat dan ilmu-ilmu sosial terutama mengenai tindakan (benar-salah) dalam hubungan dengan subjek (persona, historis), berkembangnya di antara tahun

⁶⁸ Bagian ini hingga 4. 7. 3. bersumber dari JAMES F. KEENAN, *A History of Catholic Moral Theology in the Twentieth Century: From Confessing Sins to Liberating Consciences*, Bloomsbury Academic, London, 2010. Untuk informasi lebih banyak silakan baca buku itu.

1900-1930 diskusi-diskusi di Jerman tentang sumber-sumber etika kristiani dan otoritas hirarkis, meningkatnya ketegangan antara Kaum Protestan dan kaum positivisme hirarki katolik sehubungan dengan pembelaan hati nurani dari norma dari luar. Ada teolog-teolog katolik yang begitu saja menerima, norma-norma yang diletakkan hirarki, ada yang mencoba menginkorporasikan dengan berpaling pada Thomisme (kembali ke subjek, misalnya Mausbach), tetapi ada yang menolak manual-manual neoskolastik dengan mencoba mencari identitas khas positif dari teologi moral katolik dengan jalan memulihkan sejarah (Lottin), kembali pada Injil (Tillmann), dan meletakkan kepertamaan cinta kasih (Gilleman)

Menggembirakan mencatat usaha-usaha awal renovasi bagi teologi moral seperti dalam semangat dan usaha-usaha awal untuk kembali ke Kitab Suci sebagai basis (Kerajaan Allah, rahmat, misteri anak-anak Allah, anggota mistik Kristus, kasih), untuk berusaha mengangkat lagi tujuan akhir dan keutamaan-keutamaan meski dalam perspektif kewajiban, untuk berangkat dari ideal sempurna dari hidup kristiani dan sarana-sarana untuk mencapainya, untuk mulai mengarahkan buku moral bukan untuk bapa-bapa pengakuan, tetapi untuk formasi kaum awam. Beberapa nama teolog pembaru patut disebut di sini.

Pertama, Oddo Lotin (1880-1965), yang menurut Louis Verrecke, berkembangnya teologi moral pada lima puluh tahun abad kedua puluh pertama-tama adalah karena karya Dom Odon Lottin. Dalam karyanya "*Principe de Morale*" pada volume I (tindakan moral, hukum, pertimbangan, hati nurani,

keutamaan) tidak ditemukan Dekalog atau praktik-praktik moral spesifik. Di situ ia menghadirkan skolastik abad-12 dan 13. Semangat yang terdapat dalam volume I karyanya ini bukan pembekalan imam untuk sakramen pengakuan dosa (konfesionario, tetapi pembentukan hati nurani). Volume II berisi debat dan resolusi tentang 28 topik yang mengintegrasikan lagi teologi moral dan teologi dogmatik. Karyanya "Morale fundamentale" (1954) menunjukkan studi atas etika aristotelian dalam kombinasi dengan spesifitas etika kristiani berkenaan dengan tujuan akhir dan studi patristik dan biblis. Di sini teologi moral tidak lagi dibagi menurut Dekalog, tetapi menurut keutamaan-keutamaan moral dan teologis. Metode teologisnya induktif, bukan deduktif. Buku ini lebih tampak bukan sebagai manual, tetapi eksposisi persoalan yang didiskusikan teolog-teolog moral. Di dalamnya tampak metode historis-kritis yang berbeda dari manualis. Bagaimana teolog-teolog medieval mengembangkan argumen-argumen mereka ditunjukkan di sini yang sekaligus menampakkan bahwa kebenaran-kebenaran bukan pernyataan-pernyataan konstan, bersifat ahistoris, sehingga tidak universal. Adanya kontroversi-kontroversi dalam sejarah ide yang dihidirkannya menunjukkan bahwa tradisi itu tidak monolitik. Apa yang disampaikan Lottin dalam karyanya ini berbeda dari apa yang ditunjukkan kaum manualis mengenai tradisi sebagai yang konstan dan monolitik. Pada Lottin tampak ada usaha untuk membawa sejarah dalam teologi moral dan pendasaran pada teologi sistematis khususnya dogmatis sekaligus kritik atas manual-manual, sentralitas konfesionarium, hukum kanonik, Dekalog, dan dosa-dosa. Sesudah Skolastik para moralis seperti lupa akan tujuan-tujuan berkeutamaan dari hidup

moral. Para manualis sibuk menunjukkan apa yang dihindari, tetapi tidak yang seharusnya diupayakan

Nama lain sesudah Lottin yang patut ditunjukkan di sini adalah Fritz Tillman (1874-1953). Ia merintis teologi moral sebagai kemuridan terhadap Kristus. Hal ini cocok untuk moralitas awam. Tekanannya bukan dosa, melainkan keutamaan-keutamaan yang didominasi oleh mengikuti Kristus. Padanya tampak teologi moral yang didasarkan langsung pada Pewahyuan. Ini sesuatu yang menggembirakan karena tidak ada teologi moral yang didasarkan pada Kitab Suci sampai pada menjelang akhir tahun 1940-an. Cara menggunakan Kitab Suci untuk teologi moral yang tidak diketakui oleh Lottin mendapatkan jawabannya dari Tillman sebagai seorang ahli Kitab Suci yang kemudian menekuni teologi moral. Dari Kitab Suci Tillman mengajukan suatu teologi moral yang berporos pada "panggilan guru" ("*Master Call*") dengan kasih rangkap tiga sebagai tanggapan dalam mengikuti Kristus. Ini sangat terbuka pada semua orang. Yang dipentingkan di sini adalah mengikuti Kristus, Anak Allah, dengan melakukan kehendak Allah dengan keutamaan-keutamaan yang melibatkan disposisi batiniah yang tidak terpisah dari tindakan-tindakan moral yang diungkapkan juga dalam relasi dengan sesama. Di samping itu, kemuridan juga berisi rangkaian usaha untuk mengejar kesempurnaan melalui keutamaan-keutamaan, khususnya keutamaan-keutamaan teologal sebagai jiwa dari kesalehan. Kaitan teologi moral dengan teologi biblis ditunjukkan dengan mengajukan cinta kasih sebagai jantung etika dan sebagai yang pertama serta kekhasan agama Kristus. Cinta kasih sebagai bagian tak terpisah dari jawaban

orang Kristen sebagai murid Kristus yang dipanggil sejak baptis pada kesempurnaan ini yang membawa pada kesatuan dengan Allah.

Selanjutnya, ada Gerard Gillemann (1910-2002) yang mengajukan kebenaran moral sebagai yang bukan terletak dalam tindakan-tindakan eksternal tunggal atau prinsip-prinsip negatif aplikasi norma-norma moral. Gillemann meneliti "cinta kasih" dalam *Summa Theologiae* dalam terang Emile Mersch (Tubuh Mistik Kristus dan moralitas). Bagi Gillemann tugas moralitas adalah asketisme yang mengeksplisitkan cinta kasih. Baginya kebenaran moral tidak proposisional, tetapi lebih ontologies dengan ukuran berupa perwujudan manusia melalui cinta kasih sebagai anggota murid-murid Kristus

Bernard Häring (1912-1998) mengajukan teologi moral yang bukan pertama-tama berkenaan dengan pembuatan tindakan. Baginya tugas dan tujuan dasar teologi moral adalah mencari visi yang benar, menilai prinsip utama berisi kebenaran dan nilai untuk membuat keputusan di hadapan Allah. Pada Häring tampak keseimbangan hukum dan situasi konkret. Häring tidak jatuh pada dua ekstrem (yang abstrak dan yang normatif). Menurutnya yang dibutuhkan orang zaman sekarang adalah bantuan dalam bagaimana mengambil keputusan. Karyanya *Law of Christ* memuat 4 tema: kekudusan hidup, etika hidup yang *konsisten, option for the poor*, dan solidaritas. Menurutnya prinsip, norma, pusat, dan tujuan dari teologi moral Kristen yaitu Kristus. Ideal sempurna dari hidup adalah hidup dalam dan dengan Kristus melalui keutamaan. Baginya hukum merupakan ungkapan ciptaan dan penebusan serta kebaikan Allah yang penuh cinta. Teologi

moral adalah untuk mencapai puncak kesempurnaan. Teologi moral yang baru merupakan usaha untuk mencari kebenaran moral yang dapat diwujudkan dari kedalaman persona. Kebenaran tidak diketahui melalui pernyataan, tetapi pengalaman hidup yang mendalam. Teologi moral yang diharapkannya adalah yang terintegrasi dengan hidup Gereja di mana antara moral dan pastoral saling terkait. Ada hubungan antara teologi moral dengan teologi biblis, teologi dogmatik dan teologi spiritual. *Law of Christ* berisi pandangan komprehensif atas hidup moral yang berakar pada tradisi teologis dan sadar akan pastoral dan sakramental. *Law of Christ* memiliki skema: bagian I: sejarah teologi moral-konsep dasar untuk berteologi moral: tanggung jawab, kemuridan, dan *imitatio Christi*; bagian II: antropologi teologis berdasar pada panggilan mengikuti Kristus (manusia sebagai *whole being*, tubuh dan jiwa, bergantung pada komunitas yang memiliki nilai, ada dalam sejarah yang ditandai dosa, tetapi dipanggil pada pemulihan melalui kemuridan, kebebasan manusia sebagai basis sejati dari moralitas; bagian III: kewajiban murid Kristus: norma dan hukum, objek moral dalam dirinya sendiri dan dalam situasi, motif moral, problem tindakan-tindakan indifferen; bagian IV: dosa; bagian V: pertobatan; bagian VI: hidup sesudah pertobatan untuk mengejar kesempurnaan melalui keutamaan (empat keutamaan kardinal dan kerendahan hati). Bagi Häring teologi moral merupakan suatu doktrin tentang *imitatio Christi* sebagai hidup dalam, dengann, dan melalui Kristus. Titik berangkat dari teologi moral adalah Kristus yang menganugerahkan partisipasi dalam hidup-Nya dan panggilan mengikuti Dia. Tekanannya adalah formasi hati nurani. Tema

sentralnya adalah kebebasan sebagai daya berbuat baik dan untuk merespon panggilan Allah untuk melakukan kehendakNya. Injil atau Hukum Kristus membuat orang Kristen bebas mengikuti Dia. Di sini kebebasan personal adalah mendasar untuk melakukan yang baik dan membuat teologi moral. Hati nurani merupakan disposisi spiritual, fenomena moral dan religius, dan suara Allah yang harus dipatuhi dalam kebebasan. Häring mengajukan bahwa formasi moral dilakukan dalam keutamaan-keutamaan. Moralnya didasarkan pada keutamaan. Keutamaan religi mengintegrasikan moral dan teologi sakramental. Keutamaan tidak hanya bersifat batiniah dan personal, tetapi komunal dan publik yang menggerakkan komunitas untuk menanggapi Allah yang memanggil manusia. Mencintai Allah merupakan arah dari semua formasi religius. Semua tugas moral merupakan sekaligus tugas religious sebagai tanggapan atas panggilan untuk mencintai Allah.

Pada tahun 1950-an ditemukan ada perpecahan para teolog moral sehubungan dengan metode-metode teologis. Ada yang meneruskan kaum manualis sebagaimana tampak pada semangat pelayanan sakramen pengakuan dosa (Magisterium, hukum kanon, dosa, seminari, manusia sebagai pelaku pengambil keputusan soliter). Yang lain adalah yang mengikuti semangat revisionis dan menyusun teologi moral yang lebih positif, teologis dan sesuai pengalaman manusia [hidup kristen dlm komunitas, mengerti diri dlm terang peristiwa Yesus (Mersch), peran cinta kasih dlm hidup moral (Gilleman), peran perkembangan historis dlm hidup Gereja dan pribadi (Lottin), panggilan pd kemuridan (Tillman)].

4. 6. Konsili Vatikan II

Konsili Vatikan II sendiri hanya sedikit sekali menyinggung teologi moral. Secara langsung dan eksplisit teologi moral disinggung dalam dekret *Optatam Totius* (OT) art. 16: "Perhatian khusus harus diberikan pada penyempurnaan teologi moral. Isi ilmiahnya, dengan semakin dinutrisi oleh ajaran Kitab Suci, hendaknya menerangi keluhuran panggilan kaum beriman dalam Kristus dan kewajibannya untuk menghasilkan buah cinta kasih bagi hidup dunia." Di sini para bapa konsili menanggapi kerinduan akan suatu pembaharuan atau renovasi teologi moral dan menggariskan arahnya yaitu: semakin diterangi oleh Sabda Allah dan semakin memperlihatkan panggilan umat beriman yaitu berbuah cinta kasih yang makin subur di dunia. Dua hal yang terpinggirkan dan diabaikan sekian ratus tahun dalam sejarah teologi moral yang didominasi oleh kewajiban.

Seruan Konsili Vatikan II terhadap teologi moral berlanjut dengan makin derasnya upaya-upaya menyusun teologi moral yang memenuhi harapan akan renovasi dari sekian lama berkutat pada moral kewajiban. Pemikiran-pemikiran teologis moral yang muncul untuk menjawab anjuran pembaharuan teologi moral itu, misalnya, yang berfokus pada keterbukaan untuk berdialog secara positif dengan etika sekular (Ouwkerk), etika konsekuensialis (Knauer), antropologi teologis "transendental" dengan "opsi fundamental"-nya (M. Flick-Z. Alszeghy, H. Reiners, S. Dianich, dll.).

Konsili Vatikan II yang membuka Gereja pada dunia diikuti juga dengan berkembangnya sikap-sikap ekstrem berupa penolakan pada yang tradisional. Dan ini berdampak pula pada teologi, termasuk teologi moral. Dari yang ditunjukkan sekilas oleh Romo Pinckaers berikut ini dapat menggambarkan eksese-eksese dari keterbukaan itu: Kepatuhan pada hukum dianggap seperti budak atau kekanak-kanakan. Yang dianggap sebagai yang terpenting adalah membela hak-hak suara hati subjektif. Ajaran tentang hukum kodrat diabaikan atas nama sains. Keterbukaan pada pikiran modern di wilayah filsafat, psikologi, sosiologi dan sejarah membuat teologi moral menjadi bahan pemikiran kembali dalam terang Hegel, Freud, Marx, Nietzsche, Kant... Dekalog perintah keenam ditanggapi dengan pilihan mengutamakan kebebasan seksual. Penghormatan pada ortodoksi dan kebenaran teologis dan dogmatis diabaikan demi penelitian, dialog dan pluralisme. Ada semangat keterbukaan secara teoretis pada semua opini kecuali yang mengandung ortodoksi. Cinta akan kebenaran kalah oleh selera akan kebaruan, variasi, relativitas, dan adaptasi. Sehubungan dengan teologi moral, manual-manual tidak diperhatikan lagi karena dianggap sebagai yang mengandung individualisme dan legalisme. Ajaran tentang hukum kodrat dianggap rendah atas nama ilmu-ilmu perilaku, evolusi historis atas kondisi-kondisi dan kebudayaan-kebudayaan, dan multiplisitas situasi dan konsekuensi dalam tindakan manusia. Teologi moral ditulis kembali dari sudut pandang sosiologi, psikologi, antropologi dan filsafat yang lagi *ngetrend*, tanpa prioritas pada yang esensial yang tidak bisa direduksi pada ilmu-ilmu positif. Teologi moral semakin jauh dari dasar dan awalnya yaitu

Allah. Teologi moral dipahami sebagai suatu etika manusiawi belaka. Keutamaan-keutamaan teologal diturunkan derajatnya, di mana cinta kasih menjadi sama dengan kehendak baik, kemuranaan hati filantropik, iman tidak lagi berperan langsung dalam nilai dan norma konkret dan dianggap sebagai kebenaran dogmatis yang berhubungan hanya dengan pilihan personal terhadap Yesus, dengan pengharapan yang dilihat sebagai cakrawala sejarah manusia dengan janji eskatologis sebagai jaminan keberhasilan usaha manusia. Prioritas diberikan pada bagian kedua dari Dekalog, yaitu cinta pada sesama. Kemurahan hati kristen dipandang bertitik-tolak dari kemanusiaan dan sebagai pelayanan terhadapnya. Ada arus umum pada teologi berupa pergeseran dari berpusat pada Allah menjadi berpusat pada manusia dengan menggunakan kristosentrisme, dengan penekanan lebih pada inkarnasi dan kemanusiaan-Nya daripada keilahian-Nya. Iman dan yang supernatural digeser oleh yang duniawi dan natural.⁶⁹

Dalam *Optatam Totius* 16 KV II menyampaikan seruan thd teologi moral agar menyempurnakannya dg eksposisi saintifiknya lebih dinutrisi oleh doktrin Kitab Suci, yang memancarkan keagungan dari panggilan kaum beriman dalam Kristus dan kewajibannya untuk menghasilkan buah bagi hidup dunia dalam cintakasih. Di sini teologi moral yang dikehendaki adalah teologi moral yang biblis, berangkat dari iman: mengertinya lebih dalam dan beranjak dari panggilan Allah Bapa pd kesempurnaan/kehidupan kekal melalui

⁶⁹ S. PINCKAERS. *The Sources*, 304-305

mengikuti Yesus karena karya Roh Kudus yang dicirikan oleh kesuburan dlm berbuah cinta kasih di dunia.

4. 7. Sesudah Konsili Vatikan II

Adalah sukar menggambarkan bagaimana perkembangan Teologi Moral sesudah Konsili Vatikan II karena kompleksitas, variasi dan kebaruan yang muncul. Di sini dicoba ditunjukkan gambaran mengenai sejumlah hal yang ikut menandai perkembangan teologi moral pada kurun waktu ini, khususnya sebagai hal-hal yang turut melatarbelakangi munculnya *Veritatis Splendor*. Perkembangan dalam teologi moral sesudah Konsili Vatikan II ditandai dengan munculnya ensiklik-ensiklik dan dokumen-dokumen. Keluarnya *Humanae Vitae* dari Paulus VI (15-7-1968) ternyata disambut dengan penolakan oleh sejumlah teolog moral. Yohanes Paulus II menerbitkan ensiklik *Veritatis Splendor* (6-8-1993) yang menunjukkan unsur-unsur dasar dari moralitas dan menanggapi berbagai aliran dari upaya-upaya menghadirkan suatu pembaharuan teologi moral pada masa aktual.

4. 7. 1. Beberapa Efek dari Konsili Vatikan II bagi Teologi Moral

Seruan OT 16 direspon dengan upaya-upaya menyusun teologi moral dalam konteks mentalitas keterbukaan pada berbagai pandangan baru sekaligus penolakan pada yang tradisional yaitu suatu "tidak" pada kepatuhan pada hukum, hukum kodrat, ortodoksi, kebaruan-variasi-relativitas-

adaptasi, manual-manual (legalisme). Sebaliknya, dikedepankannya suatu “ya” pada suara hati subjektif, revisi menurut terang filsafat-filsafat, sains, pluralisme. Ada pergeseran pusat dari Allah pada manusia dengan kristosentrisme yang lebih menekankan kemanusiaan Yesus. Yang supernatural digeser yang natural. Nilai-nilai ilahi ditafsir dengan nilai-nilai manusiawi. Kitab Suci didekati seperti dokumen manusiawi dengan studi kritis.

Kalau dirumuskan efek-efek dari OT antara lain: seminari-seminari yang menggabungkan Kitab Suci dalam studi atas teologi moral. Tampak tekanan pada keutamaan cinta kasih dan peran kemuridan. Kemudian, moral ditafsir kembali dalam relasi dengan Kitab Suci dan dogmatika. Ada pengaruh berbagai pandangan dari filsafat-filsafat dan sains. Ini menghasilkan teologi moral yang ditulis dari sudut pandang filsafat, psikologi, sosiologi, antropologi yang sedang *trend*, dan dianggap seperti etika manusiawi biasa yang menghasilkan revisi posisi-posisi dari teologi moral sebelumnya. Dihasilkan teologi moral yang makin manusiawi (“horisontal”) dengan berangkat dan ditata dari dan menurut nilai-nilai manusiawi. Di samping itu, berkembang mentalitas kritis pada hirarki dan Magisterium.

4. 7. 2. Meningkatnya Peran Hirarki dalam Teologi Moral

Hirarki mulai sering mengajar dengan memakai metodologi dari manualis-manualis. Seperti para manualis mereka yakin bahwa kebenaran-kebenaran moral ditemukan

pertama-tama dalam norma-norma dan prinsip-prinsip. Kebenaran dianggap bersifat proposisional. Magisterium yang semakin menganggap dirinya kompeten dalam hal-hal moral semakin menjadikan diri mereka sebagai penjamin kebenaran klaim-klaim mereka sendiri serta menjadikan ajarannya sebagai normatif. Magisterium juga semakin banyak mempromulgasikan ajaran-ajaran moral dalam berbagai bidang dengan semakin banyak mengutip ajaran-ajaran Magisterium sebelumnya. Selain pernyataan sosial, kebanyakan isi ajaran moral mereka adalah perihal tindakan-tindakan yang harus dihindari.

Di akhir abad-20 semakin kuat pandangan uskup-uskup terhadap paus dan kurianya sebagai yang kompeten memutuskan soal-soal moral sehingga kebenaran moral identik dengan pernyataan paus dan uskup. Hirarki yang menganggap diri penjamin kebenaran moral menampilkan metodenya yang meletakkan kebenaran moral dalam hubungan dengan tindakan eksternal dengan berkonsultasi pada ahli teologi. Ditampilkan pula ajaran Gereja yang lebih pada keseragaman alih-alih kritik dan diversitas, pada konsistensi dan universitas alih-alih soal-soal kontekstual. Ajaran moral mereka pun berkembang dalam dua jalur yaitu pribadi Kristus dan perwujudannya dalam hidup orang-orang kristen dan dalam ujaran-ujaran proposisional yang spesifik.

4. 7. 3. Neo-Manualis

Tetap kuat langgam manualis sebagaimana ditemukan pada sejumlah teolog seperti misalnya John Ford dan Gerald

Kelly. Mereka menentang inovasi. Semangatnya tetap kasuistik. Mereka membela hakikat tidak berubah (*classical nature*) dari hukum moral. Tampak perlawanan “kaum klasik” ini pada mereka yang mengedepankan pendekatan historis. Ada penyesuaian yang berlebihan pada paus dalam arti yang menjadi rujukan pertama menghadapi problem moral adalah Roma yang dipandang sebagai penafsir otentik dari hukum Allah sehingga ajarannya dianggap sangat menentukan dan bahkan final. Para teolog moral dengan langgam semacam ini memandang diri mereka sebagai yang bertugas untuk menjelaskan ajaran paus.

4. 7. 4. Resepsi terhadap *Humanae Vitae*⁷⁰

Muncul pemikiran-pemikiran yang melawan *Humanae Vitae* (HV), yang disertai dengan penyusunan suatu perumusan kembali moral kristeni yang berefek pada pemikiran kembali atas peran Magisterium. *Humanae Vitae* (25-7-1968) tidak memperbolehkan kontrasepsi yang dinilai sebagai tindakan yang “buruk pada dirinya sendiri.” Dua ajaran sentral mengemuka dalam ensiklik: pertama, tidak seorang pun dapat melalui praktik-praktik dari kontrasepsi mencoba menghalangi kemungkinan-kemungkinan prokreatif dari relasi seksual. Masing-masing tindakan khas suami isteri harus mempertahankan hubungan intrinsik pada prokreasi manusia; kedua, pendasarannya pada hubungan yang dikehendaki secara ilahi antara tujuan unitif dan prokreatif dari tindakan khas suami isteri. Hal ini ditolak oleh sejumlah teolog dengan

⁷⁰ Lih. L. MELINA, CS, *Caminar*, 86-95

dalih pertama-pertama melawan otonomi suara hati. Penolakan ini berkembang menjadi suatu gerakan “Moral Baru” (*“Nouvelle Théologie”*), yang mengajukan otonomi pribadi, opsi fundamental, kepertamaan persona, kekhasan moral kristiani, dan kritik pada pandangan-pandangan Magisterium. Reaksi berupa penekanan pada otonomi suara hati ini mendapat dukungan dari banyak konferensi para uskup.

Sejumlah teolog yang membuat suatu tanggapan kritis atas HV dan menemukan sejumlah kesamaan pemikiran dengan penggerak-penggeraknya seperti Charles Curran, juga R. A. McCormick, F. A. Sullivan berkonvergensi dalam apa yang disebut sebagai “Moral Baru”, meski tidak ada kepaduan tunggal di sana selain pancaran suatu sikap mengkritisi ajaran-ajaran Magisterium, seperti model rasional (F. Boeckle), analisis transendental dari suara hati (J. Fuchs & K. Demmer), moral tanggung jawab dan kebaikan pastoral (B. Haering), personalisme dengan referensi-referensi teologis (L. Janssens). Sejumlah manual moral kemudian dipengaruhi oleh arus pendekatan dari teolog-teolog di atas

Sistematisasi atas konsep “otonomi” dimulai dengan A. Auer (*“Autonome Moral und Chrislicher Glaube”*), yang membedakan dua level, yaitu otonomi dan iman. Otonomi moral adalah untuk membedakan “kebaikan dan keburukan” sebagai sesuatu yang dapat ditembus oleh akal budi natural dan karena itu, tidak perlu pertama-tama mengacu pada suatu pewahyuan norma-norma moral. “dengan independensi pada pewahyuan dapatlah manusia hanya, melalui akal budinya, mengetahui apa yang sesuai dengan kehendak Allah.” Allah

hanya legislator dalam arti “pendasaran otonomi manusia dalam ciptaan.” Sehubungan dengan ini berkembang diskusi-diskusi tentang hukum kodrat yang meningikan personalisme dan memandang rendah nilai moral dari kodrat .

Muncul juga diskusi tentang spesifitas dari moral kristiani dengan pertanyaan pokok apakah moral kristiani memiliki suatu isi yang spesifik atau bergantung pada rasionalitas tiap zaman. Pemikitan-pemikiran yang muncul sama-sama menyangkal adanya suatu pewahyuan real akan norma-norma konkret tentang tindakan manusia (mis. J. Fuchs, “Esiste una morale cristiana? Questioni critiche in un tempo di secolarizzazione”; B. Schueller, “Zur Diskussion ueber das Proprium einer christlichen Ethik.”)

4. 7. 5. Perihal Para Teolog Revisionis⁷¹

Momen kunci kemunculan para teolog revisionis adalah munculnya “*Majority Report*” dari Komisi Kepausan untuk Studi atas Populasi, Keluarga, dan Kelahiran. Komisi ini didirikan oleh Paus Yohanes XIII dan dikembangkan oleh Paus Paulus VI. Tujuan awalnya adalah untuk memberikan nasihat pada Tahta Suci mengenai apa yang harus disampaikan pada organisasi-organisasi internasional tentang masalah populasi dan memberikan solusi atasnya. Dalam perkembangan komisi ini melakukan studi atas semua isu kontrasepsi. Dokumen-dokumen dari komisi ini yang mustinya hanya untuk digunakan oleh Paus sebagai yang menugaskan komisi ini-

⁷¹Tentang ini lebih rinci lih. MAY, *An Introduction*, 109-111

dibuka kepada publik pada tahun 1967 dengan intensi untuk memberikan tekanan pada Paus Paulus VI agar mengubah ajaran Gereja tentang kontrasepsi. Dalam makalah-makalah yang setelah disatukan disebut "*Majority Report*", sejumlah pengarang dalam komisi itu menyampaikan argumen-argumen untuk membenarkan praktik kontrasepsi oleh pasangan-pasangan suami isteri. Sikap ini mendapat reaksi dari para pengarang lain dalam komisi yang bereaksi atas posisi itu sehingga makin memadukan dan membulatkan para pengarang "*Majority Report*." Istilah "revisionis" kiranya menunjuk pada penalaran yang dipakai oleh sejumlah teolog moral yang berbeda dengan arus ajaran tradisional dari Gereja, khususnya yang dinyatakan dalam Magisterium.

Penalaran yang dipakai para pengarang "*Majority Report*" adalah: "mengambil kehidupan orang lain adalah dosa bukan karena kehidupan itu berada di bawah daulat eksklusif Allah, melainkan karena itu bertentangan dengan akal budi yang lurus bila tidak ada persoalan tentang suatu kebaikan dari tatanan yang lebih tinggi. Adalah diperbolehkan mengurbankan suatu kehidupan untuk kebaikan komunitas. Adalah diperbolehkan untuk mengambil suatu kehidupan dalam hukuman mati untuk kepentingan komunitas." Para teolog revisionis selanjutnya menyebut itu sebagai "prinsip preferensi" atau "prinsip kebaikan proporsional". Dikatakan pula oleh para pengarang itu bahwa pasutri dapat secara benar melakukan kontrasepsi secara individual pada tindakan khas suami isteri karena tindakan dengan kontrasepsi ini diarahkan pada ungkapan cinta suami isteri, suatu cinta yang memuncak dalam kesuburan yang diterima secara bertanggung jawab. "Ketika manusia mengintervensi dalam

tujuan prokreatif dari tindakan-tindakan individual dengan melakukan kontrasepsi, ia melakukan ini dengan intensi untuk mengatur dan tidak mengeksklusikan kesuburan. Maka ia bersatu dengan finalitas material menuju kesuburan yang ada dalam relasi seksual dengan finalitas formal dari pribadi dan menyerahkannya pada seluruh proses manusia...tindakan khas suami isteri yang intensinya adalah tidak subur, atau yang dibuat tidak subur (dengan penggunaan kontrasepsi-kontrasepsi artifisial), diarahkan pada ungkapan kesatuan cinta; cinta itu, lagipula, mencapai puncaknya dalam kesuburan yang diterima dengan bertanggung jawab. Untuk alasan itu tindakan-tindakan kesatuan yang lain adalah tidak lengkap dan menerima kualitas moralnya yang penuh dalam keterarahan terhadap tindakan subur...tindakan-tindakan khas suami isteri yang tidak subur menyusun suatu totalitas dengan tindakan-tindakan yang subur dan memiliki suatu spesifikasi moral tunggal (yaitu, mendukung cinta yang bertanggung jawab pada kesuburan yang melimpah.)”

Tema-tema yang dikembangkan para Teolog Revisionis⁷²

1. Hukum kodrat (Charles E. Curran, Timothy E. O’Connell, Richard M. Gula):

-Ajaran St. Thomas tentang hukum kodrat sangat ambigu. Di satu sisi menekankan peranan yang dimainkan rasio dalam menyusun hukum kodrat, di sisi lain, karena pengaruh Ulpian, cenderung “mengidentifikasi tuntutan-tuntutan hukum kodrat

⁷²Lih. MAY, *An Introduction*, 43-138, 155-184, 223-248

dengan proses-proses fisik dan biologis” dan cenderung membawa pada pengertian “fisik” dari hukum kodrat

2. Absolut moral (Franz Boekle, Charles E. Curran, Josef Fuch, Bernard Haering, Louis Janssens, Richard McCormick, Timothy E. O’Connel, Richard Gula, Franz Schoelz, Bruno Schueller)

- Menolak keberadaan absolut-absolut moral

- Mengakui absolut-absolut moral yang lain: hanya ada absolut-absolut dalam pengertian “prinsip-prinsip transendental” yang mengarahkan kita pada unsur-unsur dari keberadaan kita di mana kita mentransendensi atau melampaui yang ciptaan material. Keabsolutannya dirumuskan dengan prinsip: “seseorang harus selalu bertindak sesuai dengan kasih pada Allah dan sesama” dan “seseorang harus selalu bertindak sesuai dengan rasio yang lurus.”

- Yang absolut adalah norma-norma yang disebut “formal” yang mengartikulasikan bagaimana seharusnya disposisi-disposisi dan sikap-sikap kita. Adalah benar bahwa kita seharusnya bertindak adil, berani, murni, dst. Norma-norma formal ini menyatakan kualitas-kualitas yang harus memberi karakteristik pada orang yang baik secara moral. Akan tetapi, ini tidak berhubungan dengan tindakan-tindakan dan pilihan-pilihan manusiawi spesifik, tetapi lebih pada keberadaan moral pelaku.

- Absolut yang formal itu: “lebih pada anjuran daripada norma-norma dalam arti ketat” (Josef Fuchs); “menyusun unsur absolut dalam moral” (Louis Janssens)

-Norma-norma yang menggunakan bahasa evaluatif secara moral untuk menunjuk pada tindakan-tindakan yang tidak pernah harus dipilih secara bebas oleh man untuk dilakukan adalah absolut, mis. kita jangan pernah melakukan relasi seksual dengan orang yang salah karena relasi seks semacam itu adalah salah menurut definisinya.

-Absolut moral adalah "parenetic", bukan instruktif, dan semata-mata berguna untuk mengingatkan kita akan apa yg sudah kita ketahui, dan menganjurkan kepada kita untuk menghindari tindakan-tindakan yang buruk secara moral dan terlibat dalam tindakan-tindakan yang benar secara moral.

-Ditolak adanya absolute-absolut moral dalam arti norma-norma yang secara universal melarang secara spesifik jenis-jenis tindakan manusiawi yang digambarkan dalam bahasa yang netral secara moral. Mereka menyebut norma-norma semacam ini sebagai norma-norma "material" atau "*behavioral*". Norma-norma semacam ini menunjuk pada "tindakan-tindakan fisik" atau "tindakan-tindakan material" atau "perilaku", termasuk dalam sejumlah kasus, efek-efek "langsung" atau segera dari tindakan-tindakan demikian, yang digambarkan sebagai independen terhadap tujuan-tujuan subjek yang bertindak apapun.

--Richard Gula: "norma-norma material", "ketika dinyatakan secara negatif, menunjuk pada jenis tindakan yang harus dihindari *sejauh mungkin*," tapi "harus ditafsirkan sebagai yang mengandung suatu pemberi kriteria" "jika tidak ada faktor-faktor yang mengintervensi" atau "jika tidak ada alasan yang proporsional" atau "semuanya setara."

3. Perbuatan yang buruk secara instrinsik (Franz Bockle, Charles E. Curran, Josef Fuchs, Bernard Haering, Louis Janssens, Richard McCormick, Timothy E. O'Connel, Richard Gula, Franz Scholz, Bruno Scueller)

-Menolak penilaian moral pada tindakan hanya dengan mempertimbangkan tindakan itu pada dirinya sendiri, tanpa memperhitungkan motif dan situasi yang menyertai.

-Ada yang lain yang menilai "*intrinsice malum*" sebagai suatu pandangan monodimensional, yang dalam keadaan konkret tertentu dapat muncul persoalan ketika seseorang berpegang pada teori itu. Ada yang menuntut perumusan secara jelas makna dari istilah-istilah seperti "bohong", "menipu", dll sebab, menurutnya, suatu penilaian moral ikut dipengaruhi oleh makna dari istilah itu, seraya tetap memperhatikan motif dan situasi yang menyertai tindakan.

-Ada yang menolak semua absolut yang didefinisikan secara eskternal dan yuridis dan hanya mengakui yang absolut dalam tatanan cinta, kesetiaan, dan komitmen.

-Ada lagi yang menolak absolut moral dengan berpandangan bahwa mematikan orang lain, relasi seks di luar nikah, berbohong, dll., hanyalah "nilai" "fisik", "pramoral" atau "nonmoral". Nilai moral, menurut pihak yang disebut terakhir ini, hanya berhubungan dengan intensi manusia dalam situasi tertentu. "Nilai" fisik atau pramoral dapat dipilih hanya untuk menghindari sejumlah keburukan moral yang lebih serius.

-Mereka mengklaim bahwa objektivitas dan kebenaran menuntut suatu tindakan dinilai sebagai benar dan salah hanya sebagai suatu totalitas yang mencakup segala situasi dan motivasi. Mereka mengakui adanya jenis-jenis absolut moral dalam arti "prinsip-prinsip transendental" yang mengarahkan manusia pada unsur-unsur keberadaannya, di mana manusia mentransendensi atau melampaui ciptaan material. Prinsip absolut itu, misalnya berbunyi, "Seseorang harus selalu bertindak selaras dengan kasih pada Allah dan sesama" dan "Seseorang harus selalu bertindak sesuai dengan akal budi yang lurus". Norma-norma yang absolut ini disebut oleh mereka sebagai "formal" dan beroperasi pada disposisi batiniah dan sikap manusia. Norma-norma yang formal menyatakan kualitas-kualitas yang harus memberi karakteristik pada pribadi yang baik secara moral, tetapi norma-norma itu tidak berurusan dengan tindakan-tindakan dan pilihan-pilihan manusia yang spesifik. Norma-norma itu lebih berkenaan dengan keberadaan moral si pelaku. Selanjutnya dikatakan bahwa norma-norma absolut hanya berisi orientasi pengajaran, dan bukannya instruktif, dan hanya berguna untuk mengingatkan kita tentang apa yang sudah kita ketahui dan mendesak kita untuk menghindari tindakan yang buruk secara moral serta memilih yang baik secara moral.⁷³

⁷³ Ada yang membedakan dua level moralitas yang membuat adanya dikotomi dalam tindakan manusia: "tatanan etis dunia" dan "tatanan keselamatan". Tatanan keselamatan menunjuk pada kebaikan moral pribadi dan aktivitas "transendental" menuju Kebaikan demikian. Di sini ditemukan tujuan abadi dan keselamatan manusia, penerimaan atau penolakannya pada Allah dan sesama. Hanya pada level ini dapat ada absolut-absolut moral. Sedangkan tatanan tindakan etis intradunia bergerak pada tataran horizontal dari kebebasan yang

-Para teolog ini menolak adanya absolut-absolut moral, dalam arti norma-norma yang secara universal melarang secara spesifik jenis-jenis tindakan manusia yang digambarkan dalam bahasa yang netral secara moral. Mereka hanya mengakui norma-norma yang disebut mereka sebagai "material" atau "perilaku", yang menunjuk pada "tindakan-tindakan fisik" atau "tindakan-tindakan material" atau "perilaku." Norma-norma ini, walau tidak absolut, dimaksudkan untuk memandu pilihan-pilihan manusia dengan tujuan agar dapat membedakan yang benar dari yang salah dan mengerti bagaimana tindakan-tindakan manusia berhubungan dengan kebaikan-kebaikan dan nilai-nilai moral, yang menunjuk pada jenis kebaikan dasar bagi manusia, seperti hidup itu sendiri, pengetahuan akan kebenaran, apresiasi akan keindahan, dan lain-lain.

-Para teolog penjunjung prinsip ini mengatakan bahwa kita tidak dapat menilai apakah suatu tindakan tertentu itu baik atau buruk secara moral jika tidak kita menimbang tindakan ini dalam keseluruhan atau totalitasnya. Itulah sebabnya, menurut mereka, tidak dapat ada absolut-absolut moral sebab yang absolut mengabstraksi secara arbiter karakter "material" atau "fisik" dari tindakan dalam totalitasnya, tanpa acuan apapun pada tujuan atau intensi pelaku. Menurut mereka

berhubungan dengan dimensi kebenaran dari tindakan-tindakan konkret, yang dihitung dengan rasionalitas keuntungan dan kerugian yang mengikuti tindakan. Pada level tindakan ini, yang berada pada objektivitas eksterior, rasio otonom sepenuhnya untuk membuat norma-norma tindakan yang hanya bersifat umum dan indikatif serta harus diperhitungkan selalu dalam situasi konkret. Pada level ini tidak ada norma yang "spesifik kristiani" karena akal budi sepenuhnya otonom. Suatu kesalahan pada lapisan ini tidak ada hubungannya dengan tatanan keselamatan, tapi hanya merupakan konsekuensi-konsekuensi negatif dalam tataran eksterior. (L. MELINA, CS, *Caminar*, 574)

suatu tindakan haruslah baik dalam “totalitas” atau “keseluruhan”-nya untuk dinilai sebagai baik secara moral (*bonum ex integra causa*) sehingga perlu diperhitungkan tujuan “yang jauh” (tujuan dari mengapa suatu tindakan yang dilakukan) dan tujuan yang “dekat” (tindakan yang dipilih secara sengaja sebagai sarana untuk mencapai tujuan itu). Akan tetapi, para teolog dengan posisi ini terlalu berfokus pada tujuan “jauh” atau “terakhir” atau “intensi jauh”, dalam arti, kebaikan yang diharapkan terwujud oleh pelaku dengan memilih suatu tindakan tertentu, dan kurang memperhatikan makna moral dari suatu tindakan tersebut. Menurut mereka adalah tujuan “jauh” dari kehendak dan “intensi yang sekarang” inilah yang membentuk nilai moral suatu tindakan. Itulah sebabnya, mereka menggambarkan kembali tindakan manusia dalam kerangka hasil yang diharapkan, misalnya: kontrasepsi digambarkan sebagai tindakan tunggal yang “mendukung cinta yang bertanggung jawab pada kesuburan yang murah hati” dan sterilisasi sebagai “*marriage-stabilizing*”. Akan tetapi, di sini sebenarnya sedang diabaikan kebenaran bahwa suatu tindakan sudah dapat dinilai sebagai buruk secara moral tanpa memperhitungkan semua unsurnya sebab jika sudah diketahui sesuatu dari unsurnya adalah buruk, maka dapat diketahui bahwa seluruh tindakan itu adalah diburukkan secara moral (*malum ex quocumque defectu*) sehingga tindakan manusia sudah dapat diketahui sebagai buruk secara moral dari menimbang “objek”-nya yang buruk secara moral, bahkan jika situasi atau tujuannya sekalipun adalah baik.⁷⁴

⁷⁴ W. E. MAY, *Principles*, 123-124

-Diajukan oleh para teolog penolak absolut moral adanya historisitas dan pengaruh kondisi kultural terhadap norma. Menurut mereka suatu norma dibatasi oleh kondisi lingkungan kultural dan konteksnya. Manusia tidak bisa memperkirakan segala situasi hingga jauh ke masa depan sehingga harus membuka ruang terbuka bagi kemungkinan-kemungkinan penyempurnaan terhadap norma, termasuk perbaikan-perbaikan. Lagipula, historisitas norma mengalir dari historisitas kodrat manusia, dan kodrat manusia bukan data yang sudah pasti, baku, dan definitif tak berubah sehingga dapat ditarik daripadanya norma yang berlaku selamanya. Ada visi antropologis tentang manusia yang kodratnya terbuka pada perubahan menyesuaikan kebudayaan sehingga tidak dapat dimengerti pemahaman suatu norma yang tanpa memperhitungkan pengandaian-pengandaian antropologis yang melatari kelahiran norma-norma itu. Suatu norma selalu terbuka pada hermeneutika yang memakai alat kultural dan pengalaman-pengalaman. Segala absolusitas pada norma merupakan penyangkalan terhadap kondisi historis dan kultural manusia itu yang dinamis.

-Posisi-posisi yang menolak absolut moral disebut relativis, situasionis, kontekstualis, konsekuensialis, proporsionalisme. Ada banyak variasi dan nuansa di dalamnya. Akan tetapi, di sini hanya disebut sekilas posisi konsekuensialisme dan proporsionalisme.

-Bagi para teolog konsekuensialis, moralitas pilihan-pilihan ditentukan oleh konsekuensi-konsekuensi atau efek-efeknya. Ini berarti bahwa baik buruknya suatu pilihan tindakan ditentukan dengan melihat efek-efek dari tindakan itu. Jika

ada berbagai usulan pilihan tindakan yang menawarkan efek-efek yang baik, maka yang dipilih adalah yang memaksimalkan efek baik dan meminimalkan efek buruk.

Apa yang dimaksud dengan "kebaikan" sebenarnya adalah tujuan yang pada dirinya sendiri melampaui kebaikan moral. Apa yang disebut sebagai "kebaikan moral" hanyalah kualitas teknis-estetis dari tindakan manusia, suatu kualitas yang dimiliki sejauh sebagai sarana efektif untuk mencapai tujuan dikarenakan tujuan merupakan kebaikan yang membenarkan. Itulah sebabnya, kaum konsekuensialis menggunakan istilah "nilai-nilai" "nonmoral", "pramoral", "*basic human*". Tampak di sini bahwa dengan hanya mengakui tujuan sebagai "kebaikan" dan menolak kebaikan-kebaikan moral, kaum konsekuensialis tidak dapat merujuk pada prinsip-prinsip moral. Nilai-nilai pramoral itu diakui hanya kontingen dan terbatas, dan kerap saling berkonflik sehingga tidak mungkin dapat diwujudkan di sepanjang waktu. Lagipula, dapat diterima untuk mengorbankan nilai-nilai itu bila dengannya diperoleh kebaikan yang lebih besar dalam situasi tertentu. Apalagi, subjek pelaku merupakan pihak yang dianggap sebagai yang bertanggung jawab atas seluruh konsekuensi yang dapat diperkirakan dari tindakannya.

-Satu-satunya kriteria tindakan adalah suatu tindakan dapat dibenarkan secara moral ketika ada alasan yang berat secara proporsional untuk melakukannya dan alasan itu adalah konsekuensi-konsekuensi positif yang dapat diperkirakan kemunculannya yang mengatasi yang negatif. Karena semua tindakan memiliki akibat positif dan negatif, maka prinsip alasan proporsional dikedepankan sebagai kriteria untuk menilai tindakan-tindakan manusia. Prinsip untuk memilih dan

menimbang kebaikan-kebaikan dan nilai-nilai non moral yang lebih besar ini juga diistilahkan dengan "*preference principle*" (prinsip preferensi) atau "*principle of proportionate good*" (prinsip kebaikan proporsional). Di sini tidak ada lagi perbedaan antara kebaikan dan keburukan atau tindakan baik atau tindakan buruk. Yang ada adalah kejatuhan pada reduksi antara perbedaan keuntungan dan ketidakuntungan atau tindakan menguntungkan dan kurang menguntungkan.

- "*Preference-principles*" atau "*principle of proportionate good*" diajukan sebagai prinsip dasar untuk pertimbangan moral bahwa kebaikan yang lebih besar adalah yang diutamakan atau didahulukan. Dengan prinsip ini adalah benar secara moral menginginkan keburukan nonmoral, misalnya seperti kematian orang tak bersalah, jika keburukan ini dituntut oleh suatu kebaikan yang relatif lebih besar secara proporsional ("*proportionately related greater good*").⁷⁵ Atau dengan kata lain, menginginkan atau melakukan keburukan nonmoral dapat dibenarkan jika niat dan tindakan itu diarahkan untuk kebaikan nonmoral "yang lebih besar secara proporsional". Adalah salah mematikan orang tak bersalah, berbohong, berelasi seks dengan yang bukan pasangannya, dll, kecuali

⁷⁵ Perhatikan kata-kata Richard A. McCormick berikut: "Di mana suatu kebaikan yang lebih tinggi sedang dipertaruhkan dan satu-satunya sarana untuk melindunginya adalah memilih melakukan suatu keburukan nonmoral, maka kehendak akan tentu saja terarah pada nilai-nilai yang konstitutif bagi kebaikan manusia...Harus dikatakan bahwa intensionalitas adalah baik bahkan ketika seseorang, dengan enggan dan menyesal menjadi yakin pasti, memaksudkan keburukan nonmoral jika suatu alasan yang benar-benar proporsional (misalnya, kebaikan) bagi pilihan ini hadir." ("*Ambiguity in Moral Choice*" dalam W. E. MAY, *Principles*, 114).

ketika dituntut melakukan itu demi mencapai suatu kebaikan nonmoral yang lebih besar secara proporsional.⁷⁶

4. Kespesifikan dari norma-norma kristiani (Charles E. Curran, Timothy E. O'Connel, Richard McCormick, Josef Fuchs, Bruno Schueller)

- Menolak adanya norma-norma yang khas kristiani

- Mengakui bahwa iman kristiani memberikan motif-motif dan intensi-intensi untuk bertindak secara moral yang secara spesifik kristiani sehingga tidak perlu menetapkan keberadaan norma-norma yang menunjukkan jenis-jenis dari pilihan-pilihan dan tindakan-tindakan yang khas kristiani sebagai yang berbeda dari yang lain dan satu-satunya.

5. Gereja sebagai pengajar moral (Charles E. Curran, Daniel Maguire, Richard Gula, Richard McCormick, Francis Sullivan)

- Apakah Magisterium mengajarkan secara tak dapat salah (*infallible*) norma-norma moral spesifik (mis. melarang secara absolut hubungan di luar pernikahan)

- Bagi mereka Magisterium tidak dapat mengajar secara tanpa salah mengenai norma-norma moral yang spesifik

- Alasannya misalnya Magisterium belum mengajar tentang norma-norma moral spesifik dan karenanya tidak dapat mengajar secara infallible. Francis Sullivan: "kita tidak pernah dapat menyingkirkan kemungkinan bahwa pengalaman masa depan, sejauh tidak dapat dibayangkan, dapat memberikan

⁷⁶ W. E. MAY, *Principles*, 118-123

suatu problem moral ke dalam suatu kerangka baru acuan yang meminta revisi atas suatu norma yang, ketika dirumuskan, pengalaman baru yang demikian tidak dapat diperkirakan.”→Magisterium tidak dapat mengajar secara infallible persoalan-persoalan moral khusus; Magisterium tdk dpt mengajar secara infallible atas persoalan-persoalan moral khusus karena keberadaan absolut moral ditolak. Kodrat man konkret merupakan subjek dari perubahan radikal sehingga norma-norma yang didasarkan pada kodrat manusia konkret (sebagai yang dibedakan dari kodrat manusia “transendental”) merupakan subjek dari perubahan.

4. 7. 6. *Veritatis Splendor*

Yohanes Paulus II mengeluarkan ensiklik “*Veritatis Splendor*” pada 1993 yang memuat prinsip-prinsip teologi moral fundamental. Di dalamnya ditemukan tanggapan terhadap sejumlah pandangan dari mereka yang disebut sebagai “teolog revisionis”. Isi “*Veritatis Splendor*” yang menanggapi “kaum revisionis” itu ditunjukkan dalam tabel berikut:

Tema	Revisionis dan yang lain	<i>Veritatis Splendor</i>
Kebebasan dan hukum	-kebebasan itu mutlak dan sumber nilai-nilai (32) -hati nurani=lembaga tertinggi untuk keputusan moral (kategorial) tentang	#Kitab Kejadian: kuasa tentukan kebaikan dan keburukan hanya pd Allah→manusia bebas sejauh mengerti dan menerima perintah-perintah

	<p>tidak dapat sesat tentang kebaikan dan keburukan (32)</p> <p>-tuntutan-tuntutan kebenaran diganti oleh kejujuran, otentisitas, demi merasa tenang</p> <p>-oposisi radikal hukum kodrat vs hati nurani, kodrat vs kebebasan (32)</p> <p>-ilmu-ilmu perilaku selidiki kebebasan→ tolak nilai-nilai manusiawi universal (33)</p> <p>-Manusia sebagai penentu apa yang baik dan jahat→ manusia adalah pencipta nilai-nilai yang mengatasi kebenaran→ kebenaran adalah produk dari kebebasan (35)</p> <p>-kebebasan menuntut otonomi moral yang mutlak (35)</p> <p>-Tolak paham kebebasan berdasarkan Wahyu karena kodrat manusia sudah jatuh (36)</p>	<p>Allah→Kebebasan itu ada batasnya di depan pohon pengetahuan baik dan buruk→Hukum Allah justru melindungi kebebasan manusia (35)</p> <p>#KV II tentang kebebasan sejati=tanda mulia gambar Allah dalam diri manusia agar mencari penciptanya dan mengabdikan hingga mencapai kesempurnaan (38-39)</p> <p>#Hukum moral kodrati diciptakan Allah→ manusia dengan akal budinya mengambil bagian dalam hukum abadi. (40)</p> <p>#Akal budi yang menemukan dan menerapkan hukum moral dalam hidup moral → mendapat corak pribadi, sumber keputusan-keputusan bebas → akal budi menyimpulkan kebenarannya dan otoritasnya dari hukum abadi→prinsip otonomi yang tepat: hukum moral bersumber dari Allah, yang</p>
--	--	---

	<p>-Kedaulatan mutlak dari akal budi dalam norma-norma moral yang hanya bersifat manusiawi yang bersumber hanya pada akal budi (36)</p> <p>-Allah bukan pencipta hukum, kecuali secara tidak langsung karena akal budi yang melakukan otonomi dalam membuat hukum (36)</p> <p>-Dibedakan tata etika bersumber pada manusia dan bernilai di dunia saja dengan tata keselamatan yang terdiri hanya niat-niat tertentu dan sikap batin terhadap Allah dan sesama→menolak adanya isi moral khusus dan tertentu yang berlaku universal dan tetap pd wahyu ilahi→otonomi akal budi (37)</p> <p>-Sabda hanya motivator, anjuran umum→ perlu dibuatkan petunjuk-petunjuk normatif, menurut konteks oleh akal budi→tolak Magisterium</p>	<p>karena ditangkap dengan akal budi kodrat, maka ia benar-benar hukum manusiawi→manusia mempunyai dari dirinya sendiri hukumnya sendiri yang diterima dari Pencipta, yang bukan diciptakan oleh akal budi manusia, tapi sebagai partisipasi akal budi praksis pada kebijaksanaan Pencipta (40)</p> <p>#Teonomi karena ketaatan manusia yang bebas pada hukum Allah dengan partisipasi akal budi dan kehendaknya pada kebijaksanaan ilahi→dengan tunduk pada hukum, maka kebebasan tunduk pada kebenaran ciptaan (41)</p> <p>#Kebebasan manusia tidak disangkal oleh karena ketaatan pada hukum Allah→justru hanya lewat ketaatanlah, kebebasan manusia tetap dalam kebenaran dan sesuai martabat manusia (42)</p> <p>#Dalam perjalanannya menuju Allah, "satu-satunya</p>
--	---	--

	dalam norma-norma moral khusus pada hal-hal manusiawi (37)	yang baik”, manusia haruslah dengan bebas melakukan kebaikan dan menghindari kejahatan→ia harus bisa membedakan kebaikan dan kejahatan→dengan terang akal budi kodrati (42)
Hk. Kodrat	- Konflik kebebasan dan hukum muncul masa sekarang sehubungan dengan hukum kodrat dipengaruhi oleh faktor-faktor: Observasi empiris, objektif-ilmiah, teknologi liberalisme; Ada pergeseran: dulu manusia tunduk pada kodrat dengan hukum-hukumnya, sekarang yang menentukan adalah yang indrawi dalam ruang waktu, susunan kimiawi tetap, proses-proses dalam tubuh, dorongan-dorongan psikologis, keadaan sosial→fakta-fakta moral diperlakukan sebagai data yang diverifikasi secara statistik	-Teori moral yang menganggap tubuh hanya data mentah tak bernilai moral tidak sesuai dengan kebenaran tentang manusia dan kebebasannya dan ajaran-ajaran Gereja tentang kesatuan pribadi manusia karena jiwa rasional adalah forma dari tubuh sekaligus prinsip kesatuan manusia yang mengada dalam keseluruhan dengan tubuh→ dalam kesatuan jiwa tubuh ini pribadi merupakan subjek dari perbuatan-perbuatannya yang bersifat moral, yaitu yang berangkat dari martabat pribadi akal budi yang menangkap dan

<p>dan dijelaskan dengan kategori-kategori proses psikososial (46)</p> <p>-Para moralis untuk menekankan nilai-nilai, menggambarkan kebebasan sebagai yang berlawanan dengan kodrat jasmani-biologis→mengabaikan kodrat dari ciptaan; beberapa menganggap kodrat dipersempit hanya sebagai bahan mentah bagi manusia dan dayanya→perlu diubah secara mendalam dan dikalahkan oleh kebebasan sejauh kodrat itu pembatasan dan penyangkalan terhadap kebebasan</p> <p>-Dalam kemajuan kemampuan manusia agar tidak mengalami halangan sehubungan dengan nilai-nilai ekonomis, budaya, sosial→harus dibangun nilai-nilai moral→kodrat: segala yang ditemukan dalam manusia, dunia,</p>	<p>terarah pada nilai moral tentang kebaikan-kebaikan tertentu. (48)</p> <p>-Ajaran yang memisahkan tindakan moral dari dimensi jasmani pelaksanaannya→bertentangan dengan Kitab Suci dan Tradisi→mempersempit manusia sebagai rohani dan kebebasan formal saja (49)</p> <p>-Hukum kodrat=kodrat manusia yang khas original→ pribadi dalam kesatuan jiwa-badan dalam kesatuan dengan dorongan-dorongan dan sifat-sifat khas yang perlu untuk mencapai tujuannya→hukum moral kodrati mengungkapkan maksud-maksud, hak-hak dan kewajiban-kewajiban yang berdasarkan kodrat jasmani dan rohani manusia→hukum ini bukan seperangkat norma biologis, tapi tatanan rasional yang dengannya manusia dipanggil Allah untuk mengarahkan hidup dan</p>
---	--

	<p>selain dari kebebasan, dan mencakup tubuh manusia (terbentuk dan prosesnya)→dipertentangkan antara data fisik dengan sesuatu “yang dibangun” atau kebudayaan (hasil dan akibat kebebasan)→kodrat dipersempit sebagai unsur biologis yang tersedia atau unsur sosial→ada kebebasan untuk menentukan diri sendiri dan mengembangkan dirinya serta menciptakan nilai-nilainya sendiri→bila semua dikerjakan→manusia tidak mempunyai kodrat→menjadi tujuan bagi dirinya sendiri→manusia=kebebasan itu sendiri (46)</p> <p>-Keberatan terhadap gagasan tradisional tentang hukum kodrat: kalau hanya hukum biologis→sifat yang tetap tidak dapat berubah dianggap termasuk dalam jenis-jenis tertentu tingkah</p>	<p>tindakan-tindakannya→kecenderungan-kecenderungan kodrati mempunyai relasi moral hanya sejauh mengarah pada pribadi manusia dan pemenuhannya yang otentik yang terwujud dalam kodrat manusia→hukum kodrat yang demikian tidak menyetujui pemisahan kebebasan dan kodrat manusia karena keduanya berhubungan erat (50)</p> <p>-Konflik kebebasan dan kodrat tampak pada penafsiran terhadap hukum kodrat yaitu tentang sifat universal dan tidak dapat berubahnya; karena kebenaran yang dikandungnya hukum kodrat mengandung sifat universal; sejauh tertulis dalam kodrat rasional pribadi→dapat ditangkap oleh semua makhluk yang berakal budi (51)</p> <p>-Pemisahan kebebasan dari kodrat membuat kabur persepsi tentang sifat</p>
--	---	--

	<p>laku manusia→dirumuskan dalam norma-norma moral legitim</p> <p>universal→Argumentasi biologis-naturalis ini ada pada dokumen-dokumen Magisterium khususnya dalam seksual & perkawinan→kontrasepsi, sterilisasi langsung, masturbasi, <i>premarital intercourse</i>, homoseksual dan <i>artificial insemination</i> tidak dapat diterima secara moral→tapi ini tidak perikan ciri manusia sebagai yang berakal budi dan bebas berserta kebudayaan dari norma moral→manusia sebagai yang berakal budi dapat dan harus dengan bebas memutuskan makna tingkah lakunya dengan memperhitungkan banyaknya keterbatasan-keterbatasan manusia dalam tubuh dan sejarah beserta perhatian pada model-model tingkah laku dan makna-makna yang</p>	<p>universal hukum moral rasional→tapi sejauh hukum kodrat mengungkapkan martabat manusia→ia universal dengan otoritas cakup semua man, walau tidak mengabaikan sifat individual manusia→tunduk pada hukum umum membuat perbuatan-perbuatan kita bisa membangun persatuan sejati antar manusia (51)</p> <p>-Perintah-perintah negatif dari hukum kodrat sah secara universal→mewajibkan semua selalu dalam keadaan apapun <i>semper pro semper</i>—karena tidak dapat disesuaikan dengan kebaikan pribadi yang berbuat, panggilan untuk hidup dengan Allah, dan persatuan dengan sesama→dilarang dalam keadaan apapun melanggar perintah-perintah→karena perintah mengasihi Allah dan sesama tidak mempunyai batas tertinggi, tetapi memiliki batas</p>
--	--	---

	<p>didapat manusia dari budaya. (47)</p> <p>-Manusia diciptakan Tuhan sebagai yang berakal budi dan bebas serta diberi "kuasa memutuskan sendiri" agar membentuk hidupnya secara pribadi dan rasional→ mengasihi manusia=menghormati kebebasannya untuk membuat keputusan-keputusannya sendiri.</p> <p>-Kecenderungan-kecenderungan kodrati memberi orientasi umum, tapi tidak dapat menentukan penilaian moral pada perbuatan manusia secara individual yang memang rumit (47)</p> <p>-Hubungan tubuh dengan hukum kodrat: kebebasan mutlak→memperlakukan tubuh sebagai data mentah, tak bermakna, tak bernilai moral sampai kebebasan membentuknya→kodrat dan tubuh merupakan</p>	<p>terendah→Yesus menunjukkan tidak ada kekecualian untuk larangan-larangan (Mat 19, 17-18) (52)</p> <p>-Memang norma-norma tetap dan universal terus mengungkapkan relevansinya dalam sejarah untuk bisa dipahami→tetap valid dalam substansinya, tetapi ditentukan dalam terang keadaan historis oleh Magisterium (53)</p>
--	---	--

	<p>asumsi atau pendahuluan yang penting secara material bagi kebebasan untuk membuat pilihan, tapi di luar pribadi sebagai subjek perbuatan manusiawi → fungsinya tidak bisa dijadikan rujukan bagi keputusan-keputusan moral karena tujuannya adalah keutamaan-keutamaan fisik ("pra-moral") → merujuk padanya untuk menemukan indikasi-indikasi rasional sehubungan dengan moralitas = membiarkan diri mengikuti aliran yang mengutamakan fisik atau biologisme (48)</p>	
Suara Hati dan kebenaran	<p>-Fungsi Suara Hati dikurangi hanya sebagai penerapan norma-norma umum pada kasus-kasus individual pribadi. (55)</p> <p>-Norma-norma umum mungkin masih berguna untuk memberi penilaian</p>	<p>-Suara Hati: Hukum yang tidak diterima sendiri tetapi harus ditaati, menyerukan untuk melakukan yang baik dan menghindari yang jahat (54)</p> <p>-Para teolog itu mengajukan keberatan moral ganda: di</p>

	<p>yang tepat akan situasi, tapi tidak dapat menggantikan keputusan individual tentang bagaimana harus bertindak dalam kasus-kasus tertentu. Norma-norma itu bukan kriteria objektif untuk keputusan-keputusan Suara Hati, tapi hanya perspektif umum yang membantu manusia secara coba-coba untuk menata kehidupan pribadi dan sosialnya.</p> <p>-tambahan lagi, tidak cukup norma-norma hanya dilihat sebagai pemberi perspektif umum bagi Suara Hati sebab ada sifat kompleks yang mendalam yang berhubungan dengan psikologi, perasaan-perasaan, pengaruh lingkungan sosial dan budaya. Di samping itu, suara di sanggar suci manusia bukan untuk secara teliti melaksanakan norma-norma universal, tapi untuk menerima</p>	<p>samping tidak doktriner dan abstrak, ada prioritas terhadap pertimbangan eksistensial yang lebih konkret dengan memperhatikan lingkungan dan keadaan sehingga ia dapat menjadi dasar legitim bagi pengecualian-kecualian tertentu dari peraturan umum yang dianggap mengizinkan untuk dengan Suara Hati melakukan hal-hal yang oleh hukum moral dinyatakan sebagai buruk secara instrinsik→ ada pemisahan dan pertentangan antara perintah umum dengan norma dari Suara Hati individual (sebagai pengambil keputusan terakhir tentang apa yang baik dan jahat) (56)</p> <p>-Rom 2,14-15→Suara Hati menurut Paulus mengkonfrontasikan manusia dengan hukum dan menjadi kesaksian bagi manusia tentang kesetiaannya atau tidak</p>
--	---	---

	<p>secara kreatif dan bertanggungjawab tugas-tugas pribadi yang diberikan Allah padanya</p> <p>-Para teolog ini tidak menyebut perbuatan-perbuatan mereka sebagai "penilaian" tapi "keputusan". (55)</p>	<p>pada hukum sekaligus kebaikan moralnya atau kejahatannya (57)</p> <p>-St. Paulus: Suara Hati bukan hanya saksi, tapi penilai moral tentang manusia dan perbuatan-perbuatannya sesuai dengan hukum Allah yang tertulis dalam hati atau tidak (bdk Rm 2, 15) (59)</p> <p>-Penilaian Suara Hati: penilaian praktis yang menyebabkan diketahuinya apa yang harus dilakukan dan tidak boleh dilakukannya, yang menilai suatu perbuatan yang sudah dilakukan dalam situasi konkret sehubungan dengan yang baik harus dilakukan dan yang jahat harus di jauhi (59)</p> <p>-kalau hukum kodrat menyingkapkan tuntutan-tuntutan objektif dan universal dari kebaikan moral, maka Suara Hati merupakan penerapan hukum abadi pada kasus khusus→Suara Hati</p>
--	--	--

		<p>merumuskan kewajiban moral dalam terang hukum kodrat: kewajiban melakukan apa yang diketahui sebagai yang baik dalam situasi spesifik → penilaian Suara Hati pada akhirnya menentukan apakah suatu perbuatan selaras dengan hukum atau tidak; ia adalah norma terakhir dari moralitas dari suatu tindakan bebas yang bekerja dengan menerapkan hukum objektif pada kasus tertentu (59)</p> <p>-Penilaian Suara Hati mempunyai ciri mewajibkan: harus bertindak sesuai dengannya. Martabatnya berasal dari kebenaran tentang yang baik dan jahat secara moral yang memanggil Suara Hati untuk mendengar dan mewujudkan kebenaran yang ditunjukkan oleh hukum ilahi sebagai norma universal dan objektif dari moralitas (60)</p>
--	--	--

		<p>-Penilaian Suara Hati tidak membentuk hukum, tetapi memberi kesaksian tentang otoritas dari hukum kodrat→Padanya ada ketataan pada norma objektif yang menentukan kesesuaian keputusan-keputusannya dengan perintah-perintah dan larangan-larangan (61)</p> <p>-Kematangan Suara Hati tidak diukur dengan membebaskan Suara Hati dari kebenaran objektif untuk mendukung otonomi, tetapi berdasarkan pencarian bersama terus-menerus dan membiarkan diri dibimbing oleh kebenaran-kebenaran dalam tindakan seseorang. (61)</p> <p>-Suara Hati tidak luput dari kekeliruan: sesat; untuk mempunyai Suara Hati baik seseorang harus mencari kebenaran dan membuat penilaian selaras dengannya; Suara Hati</p>
--	--	--

		<p>bukan penilaian yang tidak dapat keliru (62)</p> <p>-Suara Hati memperoleh martabatnya dari kebenaran→Suara Hati sesat: manusia secara subjektif menganggap benar sesuatu yang secara objektif salah→tidak pernah boleh mencampur-campurkan keputusan subjektif dengan kebenaran objektif atau menganggap sama nilai moral dari Suara Hati yang benar dengan nilai moral dari perbuatan yang mengikuti penilaian Suara Hati keliru (63).</p> <p>-Ajaran Gereja tentang soal moral tidak merongrong kebebasan Suara Hati karena kebebasan Suara Hati adalah kebebasan “di dalam” kebenaran dan Magisterium tidak menyampaikan pada Suara Hati kebenaran-kebenaran dari luar Suara Hati, tetapi yang sudah dimilikinya→Gereja melayani Suara Hati agar tidak diombang-</p>
--	--	---

		<p>ambingkan oleh arus ajaran dan tidak menyimpang dari kebenaran tentang kebaikan manusia, tetapi sampai pada kebenaran dengan kepastian, khususnya untuk hal-hal yang lebih sulit (64)</p>
<p>pilihan2 dasar & tindakan2 khusus</p>	<p>-Mengusulkan revisi tentang hubungan antara pribadi dan perbuatan-perbuatannya→"kebebasan fundamental" yang lebih mendasar daripada kebebasan untuk memilih (65)</p> <p>-peranan kunci dalam hidup moral harus diberikan pada "pilihan dasar" (opsi fundamental) yang diberikan oleh kebebasan dasar→seseorang membuat penentuan diri secara menyeluruh bukan lewat keputusan khusus dan sadar pada tingkat refleksi, tapi secara</p>	<p>-Ajaran moral kristen mengakui pentingnya pilihan dasar yang memberi sifat pada hidup moral yang melibatkan kebebasan pada tingkat radikal manusia: keputusan iman (bdk. Rom. 16,26)→datang dari lubuk hati manusia (bdk. Rom 10,10)→bekerja lewat kasih (bdk. Gal 5, 6)→dipanggil menghasilkan buah-buah (bdk. Mat 12, 33-35) (66)</p> <p>-Ajaran Kitab Suci menunjukkan pilihan dasar sebagai pilihan yang sejati dari kebebasan dan hubungan pilihan itu dengan</p>

	<p>transendental dan atematis (65)</p> <p>-Perbuatan-perbuatan khusus yang mengalir dari pilihan dasar hanya merupakan sebagian usaha dan tidak pernah merupakan usaha definitif; perbuatan-perbuatan hanya "tanda-tanda" atau gejala-gejala yang tujuan langsungnya bukan kebaikan mutlak (→diungkapkan pada tingkat transendental), tapi kebaikan khusus (→kategorial). Tak satupun dari kebaikan kategorial itu dapat menentukan kebebasan manusia sebaagi pribadi dalam keseluruhannya karena dengan melaksanakan atau menolak itu manusia dapat mengungkapkan pilihan dasarnya sendiri (65)</p> <p>-ada pembedaan antara pilihan dasar dengan pilihan-pilihan bebas dari perbuatan konkret</p>	<p>perbuatan-perbuatan khusus. (67)</p> <p>-Lewat pilihan dasarnya manusia dapat memberikan arah pada hidupnya dan maju pada tujuannya, yaitu mengikuti panggilan Allah dengan bantuan rahmat. Akan tetapi, kemampuan itu dilaksanakan dengan pilihan-pilihan khusus dalam perbuatan-perbuatan spesifik di mana manusia menyesuaikan diri dengan kehendak Allah, hukum-Nya. Pilihan dasar selalu terwujud melalui keputusan-keputusan sadar dan bersifat bebas→keputusan itu dibatalkan bila bertentangan dengan persoalan yang berat secara moral. (67)</p> <p>-Memisahkan pilihan dasar dari tindakan-tindakan konkret = menentang keutuhan substansial personal pelaku moral dalam tubuh dan jiwanya. (67)</p> <p>-Moralitas perbuatan manusia tidak boleh</p>
--	---	---

	<p>tertentu: "yang baik dan "yang jahat" secara moral hanya untuk dimensi transendental yang khas pilihan dasar, sedangkan "yang benar" dan "yang keliru" untuk tindakan "batiniah", yaitu yang menyangkut hubungan manusia dengan dirinya, orang lain, dan dunia. (65)</p> <p>-Dipisahkan 2 tingkat moralitas: 1. tatanan baik dan buruk yang bergantung pada kehendak; 2. Jenis-jenis tindakan khusus yang harus dinilai baik atau buruk secara moral hanya berdasar perhitungan teknis tentang proporsi antara kebaikan "pramoral" atau kebaikan "fisik" dengan keburukan-keburukan yang sebenarnya yang diakibatkan oleh perbuatan tadi. (65)</p> <p>-Suatu perbuatan konkret tertentu, meski dipilih secara bebas, dianggap</p>	<p>disimpulkan hanya dari niat, orientasi, atau pilihan dasarnya yang bebas dari isi tertentu yang mengikat→sebagai niat yang tidak mempunyai usaha untuk memenuhi kewajiban-kewajiban moral. (67)</p> <p>-Penilaian-penilaian tentang moralitas tdk dpt dibuat tanpa memperhatikan kesesuaian tindakan dengan martabat dan panggilan utuh pribadi. (67)</p> <p>-Tiap pilihan selalu berhubungan dengan kebaikan atau kejahatan yang ditunjuk oleh hukum kodrat. (67)</p> <p>-Sehubungan dengan perintah-perintah moral positif, maka kebijaksanaan yang diterapkan dalam situasi khusus; Sehubungan perintah-perintah moral negatif yang mengatur tindakan secara instrinsik jahat, tidak ada pengecualian. Tidak boleh ada kreativitas yang</p>
--	--	---

	<p>hanya sebagai proses psikis saja, dan tidak dinilai menurut kriteria dari perbuatan manusiawi.</p> <p>-Penilaian moral hanya terbatas pada pilihan dasar (opsi fundamental). Pilihan dasar ini dipisahkan dari pilihan dari perbuatan-perbuatan khusus dalam berbagai tindakan konkret (65)</p> <p>-Karena suatu pilihan dasar seseorang dapat setia pada Allah tanpa bergantung apakah pilihan tertentu yang dibuatnya sesuai atau tdk pd norma-norma moral yang khusus→ pilihan dasar adalah kasih→seseorang tetap baik secara moral, tetap dalam rahmat Allah dan mencapai keselamatan, meski tindakannya tertentu secara berat bertentangan dengan perintah-perintah Allah (68)</p> <p>-Pembedaan secara tradisional antara dosa maut dengan dosa kecil di</p>	<p>berlawanan dengan moralitas. (67)</p> <p>-Sekali perbuatan secara moral yang dilarang berdasarkan peraturan universal diketahui secara konkret, maka satu-satunya perbuatan yang secara moral baik adalah menaati hukum moral dan mencegah yang dilarang (67)</p> <p>-Manusia mengalami kehancuran tidak hanya karena tidak setia pada pilihan dasar, tetapi dengan dosa maut, ia menghina Allah sebagai pemberi hukum→ bersalah terhadap seluruh hukum (bdk. Yak 2, 8-11)→meski bertahan dalam iman, ia kehilangan "rahmat pengudus", "kasih", "kebahagiaan abadi"</p> <p>-Konsili Trente: "Rahmat pengampunan yang pernah diterima, menjadi hilang bukan hanya karena murtad, tetapi juga dengan dosa lain yang mematikan." (68)</p>
--	---	---

	<p>mana melawan hukum Allah menyebabkan hilangnya rahmat pengudusan dan hukum badan adalah akibat dari perbuatan yang melibatkan pribadi dalam keseluruhannya, yaitu dari perbuatan berupa pilihan dasar→dosa maut hanya ada dalam penolakan terhadap Allah yang tidak sama dengan tindakan memilih atau sebagai tujuan→sulitlah menerima seorang kristen yang tetap ingin bersatu dengan Yesus dan Gereja-Nya dapat dengan mudah dan berulang kali melakukan dosa-dosa maut karena "materi" perbuatan-perbuatan itu yang kadang-kadang dapat jahat →sukar diterima bahwa manusia dapat dalam waktu singkat secara radikal berulang-ulang memutuskan ikatan kesatuan dengan Allah dan sesudahnya bertobat kepada-Nya dengan sesal→ beratnya dosa</p>	<p><i>-Reconciliatio et Penitentia</i> menegaskan Trente tentang adanya dosa maut dan dosa kecil: dosa maut→ masalah berat yang dilakukan dengan pengetahuan penuh dan persetujuan bebas (70)</p> <p>-Jangan mempersempit dosa maut terbatas pada perbuatan sehubungan dengan pilihan-pilihan dasar melawan Allah (penolakan eksplisit terhadap Allah dan sesama)→Dosa maut ada bila seseorang dengan tahu dan berkehendak memilih yang secara berat menyimpang dari aturan yang sudah menolak hukum ilahi, kasih Allah, berpaling dari Allah. (70)</p> <p>-Orientasi dasar dapat secara radikal berubah oleh perbuatan-perbuatan khusus. (70)</p> <p>-Memisahkan pilihan dasar dari berbagai tindakan yang menyimpang dan menganggap pilihan dasar tidak terkena adalah sama dengan menolak ajaran</p>
--	--	---

	<p>harus diukur dari tingkat keterlibatan kebebasan pribadi yang bertindak, bukan dari materi tindakan itu sendiri. (69)</p>	<p>katolik tentang dosa maut. Dosa maut adalah yang menolak Allah, hukum-Nya dengan <i>conversatio ad creaturam</i>. (70)</p>
<p>Tindakan moral: konsekuen sialisme dan proporsion alisme</p>	<p>Tindakan konkret adalah benar menurut apakah ia dapat menghasilkan keadaan yg lebih baik untuk semua yang bersangkutan→yang benar= "membuat semaksimal mungkin" kebaikan dan seminimal mungkin keburukan (74)</p> <p>-Muncul pemecahan-pemecahan yang keliru yang berhubunga dengan pemahaman yang tidak lengkap tentang tujuan dari perbuatan moral di mana tidak diperhatikan keterlibatan kehendak manusia dalam pilihan-piihan konkret, padahal pilihan-pilihan itu salah satu syarat dari kebaikan moral dan diarahkan pada tujuan terakhir. (75)</p>	<p>-Teori-teori itu tidak setia pada ajaran Gereja karena dapat membenarkan pilihan-pilihan atas tindakan-tindakan tertentu yang bertentangan dengan perintah hukum ilahi dan hukum kodrat (76)</p> <p>-Orang beriman wajib menghormati perintah-perintah moral khusus yang diajarkan Gereja. (76)</p> <p>-Perhatian pada konsekuensi-konsekuensi dan niat-niat baik tidak cukup untuk menilai kualitas moral suatu pilihan konkret. (77)</p> <p>-Setiap orang mengakui kesulitan untuk nilai semua konsekuensi baik buruk dari perbuatan-perbuatan</p>

	<p>-Kehendak bebas secara moral tidak tunduk pada kewajiban-kewajiban khusus dan tidak dibentuk oleh pilihan-pilihannya, meski tetap bertanggungjawab pada perbuatan-perbuatannya sendiri dan akibat-akibatnya (75)</p> <p>-Kriteria tentang kebenaran suatu tindakan semata-mata berdasarkan perhitungan tentang konsekuensi-konsekuensi yang sudah dapat dilihat sebelumnya (konsekuensialisme)</p> <p>-Pertimbangan atas macam-macam nilai dan kebaikan lebih difokuskan pada proporsi yang diketahui antara akibat-akibat baik dan akibat-akibat buruk dari pilihan dengan memperhatikan "kebaikan yang lebih berat" atau "keburukan yang lebih kecil" yang mungkin terjadi dalam</p>	<p>pramoral yang rasional dan sempurna (77)</p> <p>-Moralitas perbuatan manusia terutama dan secara mendasar bergantung pada objek yang dipilih oleh kehendak secara sengaja. (78)</p> <p>-Untuk bisa memahami objek dari tindakan yang memberi spesifikasi perlulah menempatkan diri dalam perspektif dari pribadi yang bertindak dengan melihat objek tindakan yang dipilih secara bebas. Objek ini tidak bisa diartikan sebagai suatu proses yang hanya berasal dari tatanan fisik saja yang disetujui berdasarkan kemampuannya menghasilkan sesuatu di dunia luar. Yang menjadi objek adalah tujuan dekat dari keputusan yang disengaja yang menentukan perbuatan subjek yang bertindak. Ada tindakan-tindakan yang selalu salah bila dipilih (KGK 1761) (78)</p>
--	---	---

	<p>situasi khusus (proporsionalisme)</p> <p>-Tidak pernah mungkin merumuskan larangan yang mutlak tentang jenis-jenis tindakan khusus yang akan bertentangan dengan setiap keadaan, budaya. Subjek pelaku bertanggungjawab mencapai nilai-nilai yang harus dikejar dengan dua cara: nilai-nilai atau kebaikan-kebaikan yang termasuk dalam perbuatan manusiawi berasal dari tatanan moral (seperti kasih pada Allah sesama, keadilan) dan nilai-nilai dari tatanan pramoral atau nonmoral atau fisik atau ontis (mis. kesehatan)→dalam dunia di mana kebaikan tercampur keburukan dan akibat baik terkait akibat-akibat buruk→moralitas perbuatan dinilai dengan dua cara: "kebaikan" moral dinilai berdasarkan niat pelaku dalam hubungan dengan kebaikan moral,</p>	<p>-Perbuatan manusia bergantung objeknya→apakah dapat diarahkan pada Allah, satu-satunya yang baik & menyempurnakan pribadi→perbuatan adalah baik jika objeknya sesuai dengan kebaikan pribadi. (78)</p> <p>-Etika kristen boleh memperhatikan teleologi batin sejauh diarahkan untuk memajukan kebaikan sejati pribadi, tapi ini dicapai hanya dengan menghormati unsur-unsur hakiki dari kodrat manusia. (78)</p> <p>-Perbuatan baik mencapai tujuan terakhir atau kesempurnaan jika kehendak sungguh-sungguh mengarahkannya pada Allah lewat cintakasih. (78)</p> <p>-Harus ditolak tesis teori-teori teleologis proporsionalis tentang tidak mungkinnya membuat kualifikasi buruk secara moral menurut objek-objek</p>
--	---	---

	<p>dan "kebenaran"nya didasarkan pada pertimbangan tentang akibat-akibatnya yang sudah dapat dilihat sebelumnya atau dan proporsinya→tindakan "benar" atau "salah" tanpa kemungkinan menilai kehendak pribadi yang memilihnya apakah "baik" atau "jahat" secara moral→perbuatan yang karena melawan norma negatif universal yang dianggap "pra moral" dapat dianggap dapat diterima secara moral. (75)</p> <p>-penilaian dari konsekuensi-konsekuensi dan proporsi-proporsi perbuatan dan akibat hanya menyangkut tatanan pra moral→spesifikasi moral dari perbuatan (baik buruknya) ditentukan oleh kesetiaan pada nilai-nilai tertinggi dari kasih dan kebijaksanaan yang tetap terbuka pada</p>	<p>yang terpisah dari niat dan konsekuensi (79)</p> <p>-Unsur pertama dan menentukan bagi penilaian moral adalah objek perbuatan yang menentukan objek itu diarahkan pada kebaikan dan tujuan kita, yaitu Allah, yang mana ini dapat dimengerti akal budi dalam keberadaan manusia dan dipelihara oleh perintah-perintah yang mengandung hukum kodrat. (79)</p> <p>-Akal budi menunjukkan adanya objek-objek perbuatan yang dari hakikatnya tidak dapat diarahkan pada Allah karena bertentangan dengan kebaikan pribadi yang tercipta menurut gambar-Nya→ia secara intrinsik buruk→selalu buruk <i>per se</i> tanpa tergantung pada niat, termasuk untuk melakukan yang buruk agar kebaikan muncul dari sana (80)</p> <p>-Jika perbuatan buruk secara intrinsik, maka niat</p>
--	--	---

	<p>pengecualian- pengecualian (75)</p> <p>-persetujuan pada pertimbangan tindakan-tindakan yang tidak diperbolehkan menurut teologi moral tradisional tidak termasuk kejahatan moral objektif (75)</p>	<p>atau keadaan dapat mengurangi keburukannya, tetapi tidak dapat menghapusnya→apapun keadaan, niat, tujuan, tidak dapat mengubah yang intrinsik buruk menjadi secara subjektif baik (81)</p> <p>-Kualitas moral perbuatan tergantung pada kesetiaannya pada perintah-perintah sebagai ungkapan ketaatan dan kasih→harus ditolak kualifikasi buruk secara moral berdasarkan niat atau akibat. (82)</p> <p>-Dengan mengakui keburukan intrinsik Gereja setia pada kebenaran utuh tentang manusia (83)</p> <p>-Dalam Yesus yang adalah kebenaran (bdk Yoh 14, 6) manusia dapat memahami sepenuhnya panggilannya pada kebebasan dalam ketaatan pada hukum ilahi yang diringkaskan dalam perintah kasih pada Allah dan sesama melalui perbuatan-perbuatan baik.</p>
--	--	---

		Ini terjadi melalui karunia Roh Kudus. (83)
--	--	---

5. KEBEBASAN SEBAGAI LANDASAN MORALITAS

Tidak ada hidup mengikuti Kristus yang dapat dilakukan bila seorang beriman tidak bebas. Kebebasan merupakan syarat yang harus ada supaya seseorang bisa bertindak dan hidup sesuai dengan Kristus. Adalah kebebasan yang membuat seseorang hidup seturut Kristus. Orang yang tidak memiliki kebebasan tidak bisa menjawab kebenaran ilahi yang memanggilnya untuk mengikuti Kristus.

5. 1. Apa itu Kebebasan?

Kebebasan dapat berarti kebebasan dari (diri yang tidak otentik, kejahatan, ketakutan, kecemasan, paksaan...) dan kebebasan untuk (menentukan diri sendiri, mempedulikan yang lain, memberikan diri pada yang lain...). Kebebasan itu mencakup untuk bertindak dan tidak bertindak, untuk memilih dan untuk tidak memilih. Kebebasan merupakan itu yang ada di belakang tindakan-tindakan manusia. Kebebasan mengarahkan tindakan seseorang pada kebaikan. Karena itu, kebebasan merupakan landasan bagi moralitas sebab suatu

tindakan yang merealisasikan kebaikan hanya bisa menjadi tindakan moral kalau ia keluar dari diriku, sebagai tindakanku, dalam kebebasanku, dari kehendak bebasku.

5. 2. Dua Macam Kebebasan

Dari St. Thomas Aquinas didapatkan bahwa pada mulanya kebebasan diberikan pada manusia melalui suatu spontanitas yang keluar dari kodrat spiritual manusia sebagai pribadi. Akar natural dari kebebasan berkembang dalam manusia terutama melalui pengertian akan kebenaran dan kebaikan, kelurusan dan cinta, keinginan akan pengetahuan dan kebahagiaan. Itu semua merupakan dasar dari kebebasan. Manusia bebas karena hal-hal itu. Semakin kita mengembangkannya, semakin kita berkembang dalam kebebasan. Kebebasan karena ketertarikan pada apa yang benar dan baik ini merupakan moralitas ketertarikan, bukan kewajiban.⁷⁷ Manusia memiliki daya kognitif (I, 79) dan *appetitive* (I, 80-83) untuk menjalankan kebebasan. Kebebasan manusia menunjuk pada gambar Allah dalam diri manusia, dan itulah sebabnya, gambar Allah itu memandu tindakan-tindakan manusia (ST I-II, *Prolog*). Manusia sampai pada Allah di dalam kebebasan ini. Bagi St. Thomas kebebasan merupakan fakultas yang berasal dari rasio dan kehendak yang bersatu untuk membuat tindakan memilih. Kebebasan bukanlah daya yang pertama sebab ia mengandaikan intelek dan kehendak (Bdk. I, 83). Ia berakar pada kecenderungan-kecenderungan natural akan kebenaran

⁷⁷ S. PINCKAERS, *The Sources*, 359

dan kebaikan yang menyusunnya. Pada St. Thomas intelek mencari kebenaran, sedangkan kehendak memiliki kecenderungan dan ketertarikan pada kebaikan dalam cinta. Pada St. Thomas kebebasan ditempatkan sesudah intelek yang menimbang dan kehendak yang menginginkan dan mencintai, dengan kebaikan sebagai tujuannya. Kebebasan merupakan hasil dari kecenderungan akal budi pada kebenaran dan kecenderungan kehendak pada kebaikan. Kebebasan didasarkan pada kecenderungan spontan jiwa manusia pada kebenaran dan kebaikan. Selanjutnya, tanggapan-tanggapan ketertarikan manusia ini berkembang melalui praktik-praktik keutamaan-keutamaan dengan bantuan pendidikan, hukum, dan rahmat.

Ini berbeda dengan paham kebebasan menurut William Ockham (a. XIV), yang menunjukkan bahwa kebebasan justru mendahului intelek dan kehendak sedemikian rupa sehingga menggerakkan keduanya untuk sampai pada tindakan-tindakan. Ini berarti bahwa suatu keputusan yang dibuat oleh intelek dapat diikuti atau tidak oleh kehendak. Di sini kebebasan terletak pada daya kehendak untuk memilih termasuk apa yang berlawanan karena kebebasan tidak ditentukan oleh kebenaran atau kebaikan, tetapi sebaliknya di depan kebenaran dan kebaikan. Kebebasan terletak pada kehendak itu sendiri, bahkan identik dengannya. Kebebasan semacam ini, yaitu yang mengatasi intelek dan kehendak sehingga dapat memilih apa yang tidak disodorkan oleh intelek, disebut kebebasan indifere. Kalau pada St. Thomas kebebasan itu dialaskan pada dorongan-dorongan natural menuju kebaikan, kebenaran, kebahagiaan, pada Ockham relasi kebebasan dengan dorongan-dorongan itu tidak

esensial, dalam arti bahwa kebebasanku dapat memilih mengejar apa yang bukan kebaikan atau kebenaran ataupun kebahagiaan. Bahkan dalam pemikiran Ockham tidak ada harmoni antara kebebasan dan kodrat, di mana kebebasan dapat tidak peduli pada kodrat. Tindakan-tindakan bebas manusia pun berdiri sendiri-sendiri dalam garis waktu tanpa diletakkan dalam kerangka waktu masa silam, masa sekarang, dan masa depan. Yang diakui hanyalah tindakan-tindakan pada masa sekarang yang bergulir sebagai atom-atom terpisah tak berhubungan, termasuk oleh urutan waktu sekalipun. Inilah kebebasan indiferen, suatu kebebasan yang tidak merujukkan dirinya pada apapun dalam memilih. Kebebasan indiferen dimengerti sekadar urusan kehendak yang tanpa rujukan apa-apa pada akal budi serta hanya berkenaan dengan kesesatan sekarang. Dalam kebebasan indiferen yang menjadi acuan moralitas adalah hukum dari Allah. Allah yang menikmati kebebasan absolut dari kehendak-Nya sendiri saja tanpa perlu merujuk pada kebaikan, kebenaran, kebijaksanaan, maupun kasih-Nya dapat memutuskan hukum apa saja yang sewaktu-waktu dapat diubahnya. Posisi manusia adalah menyesuaikan kebebasannya dengan pemenuhan hukum Allah itu atau kewajiban mematuhi hukum-Nya. Kebebasan adalah untuk mematuhi hukum sejauh hukum yang dikeluarkan oleh Allah sesuka kehendak-Nya sendiri, yang dapat berubah-ubah sesuka hati Allah tanpa Allah perlu merujuk pada apapun, seperti kebenaran-Nya, kebijaksanaan-Nya, atau cinta-Nya. Kebebasan indiferen ikut menyusun moral kewajiban, yang dibangun di atas relasi kebebasan dan hukum dengan suara hati sebagai penimbangannya. Di sini materi pengajaran moral

berisi tindakan-tindakan individual dalam keputusan bebas secara kasuistis yang ditimbang oleh suara hati dalam hubungannya dengan hukum dengan melihat situasi-situasi yang menyertainya. Pemikiran tentang tujuan akhir manusia disisihkan, kebahagiaan, keutamaan, seperti yang ada pada moral Aquinas tidak mendapat tempat di sini. Kewajiban untuk memenuhi hukum Allah menyusun isi dari kebebasan menurut Ockham.

Kebebasan pd St. Thomas Aquinas dirujuk pada sesuatu yang objektif yang ada terlebih dahulu, yaitu kebenaran akan manusia sebagai gambar Allah sehingga manusia memiliki kuasa atas tindakannya sendiri (ST I, *Prolog*). Penundukan kebebasan manusia pada kebenaran objektif itu sudah membuat kebebasan tidaklah suatu determinasi diri terserah dirinya sendiri sesuka kemauannya sendiri karena bila demikian pasti akan bertentangan dengan jati diri objektifnya sebagai citra Allah. Bagi St. Thomas kebebasan diletakkan sbg terusan dari intelek dan kehendak yang tujuan utamanya adalah kebaikan (*II Sent. dist. 25, p. 1, art. 1, q. 2*). Kebebasan tidaklah berdiri sendiri. Ia didahului oleh intelek dan kehendak. Ia berakar pada intelek dan kehendak (I, q. 17, a. 1, ad. 2). Intelek dan kehendak berperan dalam pilihan, yang merujuk pada Aristoteles, merupakan "nalar yang menginginkan dan keinginan yang bernalar." (Bdk. *Etika*, bab 2, 1139 b 4-5) Seperti yang ditunjukkan oleh St. Thomas kebebasan semacam ini adalah kebebasan yang bertujuan. Ia ada untuk mencapai tujuan. Ia mengarah pada suatu tujuan, yaitu panggilan Allah pada kesempurnaan, kebahagiaan, kehidupan kekal, kesatuan dengan-Nya. Kebebasan bertujuan tidak melawan

kecenderungan-kecenderungan alamiah, tapi mengandaikannya dan mengarahkannya pada kebenaran dan kebaikan.

Karena kebebasan yang bertujuan ini tunduk pada kebaikan dan kebenaran yang ditunjukkan oleh rasio dan diinginkan oleh kehendak, maka pelakuan terus-menerus tindakan-tindakan yang merealisasikan kebaikan dan kebenaran itu membentuk suatu disposisi tetap atau habitus, yang disebut keutamaan. Kepemilikan keutamaan-keutamaan ini selanjutnya mendukung seseorang untuk dengan lebih mudah mencapai tujuan-tujuannya, termasuk tujuan tertingginya. Pada kebebasan indifferens tidak ada tempat bagi keberadaan keutamaan-keutamaan semacam ini karena di sana ditolaklah segala rujukan tunduk pada kebenaran dan keadilan akibat keterpisahan antara kebebasan dengan akal budi.

S. Pinckaers menunjukkan bahwa kebebasan bertujuan adalah kebebasan yang berkembang maju seperti tahapan kedewasaan manusia mulai dari kanak-kanak, remaja, hingga dewasa, sehingga ia berkaitan dengan pendidikan dengan melibatkan hukum-hukum moral sebagai bantuan-panduan.⁷⁸ Pada kebebasan indifferens tidak dapat dimengerti adanya perkembangan, pendidikan dan kedewasaan sebagai hasilnya, disiplin sebagai tuntutannya, dan hukum-hukum moral sebagai bantuan-panduannya karena kalau itu ada, maka kebebasan yang arbiter menjadi harus kehilangan ke-arbiterannya dengan ditundukkan pada sesuatu yang objektif-baku-

⁷⁸ PINCKAERS, *Op.cit.*, 423

universal yang dipakai sebagai rujukan sehingga dapat dimengerti adanya perkembangan menuju ke tingkat kedewasaan tertentu. Kebebasan semacam ini perlu dilatih dan dikembangkan hingga mencapai tahap kedewasaannya. Awalnya, seperti pada masa kanak-kanak, keberadaan hukum dengan perintah dan larangannya dalam pendidikan membantu mengarahkan kebebasan individu, lalu untuk diinternalisasikan ke dalam diri sendiri menjadi suatu habitus. Pendidikan ini membentuk keutamaan sebagai kualitas habitual. Menurut St. Thomas Aquinas tahap pertama ini merupakan tahap pertama dalam formasi cinta kasih (ST II-II, 24, a. 9) di mana pemula berusaha menghindari dosa dan berjuang melawan kecenderungan-kecenderungan yang bertentangan dengan cinta kasih. Sepuluh Perintah Allah sangat tepat ditanamkan di sini sebagai basis untuk menumbuhkan kasih pada Allah dan sesama karena mengarahkan orang pada kebenaran. Menurut Pinckaers kesempurnaan kebebasan moral terletak pada jawaban atas panggilan.⁷⁹ Memang jawaban ini mengandaikan penguasaan manusia atas fakultas-fakultasnya, agar sesuai dengan tujuannya. Tahap ketiga atau masa "sempurna" mencari kesatuan dengan Allah dan menaruh padaNya seluruh sukacitanya. Pada masa ini orang hidup seperti dalam Flp 1, 23. St. Paulus juga menyinggung soal menjadi manusia sempurna ini dalam Ef 4, 13 yang menunjuk pada kepenuhan dalam Kristus. St. Thomas menunjukkan bahwa kematangan spiritual terletak pada kesempurnaan dalam cinta akan Allah dan Kristus (II-II, 180, a. 4). Kedewasaan spiritual di sini

⁷⁹ *Loc. cit.*, 430.

berhubungan dengan Hukum Baru. Hukum Baru ini pada intinya menunjuk pada rahmat Roh Kudus yang berkarya dalam orang yang memiliki iman dan cinta kasih. Di *Summa contra Gentiles* (1, IV, bab 22) St. Thomas menunjukkan bahwa Roh Kudus menggerakkan orang pada Allah seturut bentuk persahabatan, dalam arti, kedua belah pihak bisa meletakkan kebebasan dengan rela, yang mana ini mengandaikan kedewasaan yang dipandu oleh keutamaan. Pada tahap ini tindakan Roh Kudus adalah dominan. Rahmat Roh Kudus ini yang memungkinkan manusia mencapai kesempurnaan, termasuk dalam memenuhi Kotbah di Bukit.

Kebebasan yang bertujuan ini adalah kebebasan yang sesuai dengan kebenaran, bahkan bertolak daripadanya. *Veritatis Splendor* (VS) menunjukkan bahwa kebebasan manusia berdasar dari penciptaan manusia menurut gambar Allah sehingga manusia mencari penciptanya dan mengabdikan-Nya hingga mencapai kesempurnaan (#38-39). Di samping itu, paham akan kebaikan hanya bersumber pada Allah karena hanya Allah yang memiliki kuasa untuk menentukan kebaikan dan keburukan sehingga kebebasan manusia sesungguhnya adalah kebebasan untuk merealisasikan yang baik seperti yang ditunjukkan oleh Allah dan menghindari yang buruk seturut apa yang dinyatakan oleh Allah. Manusia dipermudah untuk tahu tentang kebaikan dan keburukan dan melakukan apa yang diketahui oleh keberadaan hukum-hukum Allah sehingga tepatlah apa yang dikatakan VS bahwa Hukum Allah justru melindungi kebebasan manusia (#35) Kebebasan di sini bukan kebebasan sembarang, melainkan kebebasan yang hanya merujuk pada kebaikan tertentu yang diletakkan Allah dalam hukum ilahi-Nya dan

dapat diketahui akal budi manusia. Menurut VS penemuan dan penerapan hukum moral yang bersumber pada hukum ilahi oleh akal budi merupakan prinsip otonomi yg tepat (#40) Inilah kebebasan yang tunduk pada kebenaran ciptaan (#41) Hanya lewat ketaatan semacam ini kebebasan manusia tetap dalam kebenaran dan sesuai martabat manusia (#42) Kebebasan semacam ini adalah kebebasan yang dapat menjamin perjalanan manusia menuju Allah, "satu-satunya yg baik" sebab menjamin manusia untuk dapat membedakan kebaikan dan kejahatan dengan terang akal budi kodrati (#42).

Dengan W. Ockham kebebasan dipisahkan dari tujuan kebahagiaan, yang menyebabkan dari sana lahirnya kebebasan indifferens. Kebebasan indifferens atau arbiter sudah ditunjuk oleh Petrus Lombardus ketika berkata: "Kebebasan arbiter adalah fakultas akal budi dan kehendak yang karenanya dipilih yang baik dengan bantuan rahmat atau yang buruk tanpa bantuan ini."⁸⁰ Ini bertolak belakang dengan apa yang dipegang oleh St. Thomas Aquinas bahwa kebebasan arbiter tidak ada lebih dahulu sebelum intelek dan kehendak.⁸¹ Ockham menolak primasi intelek dan kehendak sebab baginya kebebasan arbiter justru mendahului intelek dan kehendak. Dengan kebebasan semacam ini suatu tindakan dapat diambil tanpa perlu seseorang menggunakan fakultas spiritualnya (intelek dan kehendak) terlebih dahulu. St. Bonaventura menggambarkan kebebasan arbiter ini sebagai "daya yang mengarahkan kehendak dan akal budi, yang memerintah dan

⁸⁰*II Sent. dist. 24, c. 3*

⁸¹*ST I, 83*

menggerakkannya; tindakan pertamanya bukanlah diskresi ataupun kemauan, melainkan tindakan yang merefleksikan keduanya ini, yang menggerakkan keduanya dan memerintahnya, atau, tindakan itu dinyatakan ketika dikatakan bahwa ia diinginkan untuk mendiskresi dan diinginkan untuk menginginkan. Tindakan itu merupakan pendahuluan akal budi dan kehendak, dan fakultas pertamanya sesuai dengan Bapa, sehingga tindakannya adalah tindakan yang ada yang lebih berdaya kuasa dan yang pertama, tidak digerakkan, tapi menggerakkan.”⁸²

Gambaran tentang kebebasan arbiter yang lebih spesifik diberikan oleh Ockham ketika berkata bahwa kebebasan diajukan sebagai suatu postulat, suatu fakta pertama dari pengalaman manusia, dan kita dapat membuktikan bahwa keputusan apapun yang kita buat berdasarkan panduan akal budi, dapat diikuti atau tidak diikuti oleh kehendak kita (Quodl. 1, q. 16). Kebebasan terletak sepenuhnya pada kuasa yang dimiliki oleh kehendak kita untuk menentukan diri sendiri di hadapan hal-hal yang berlawanan (ya atau tidak, apa yang ditunjukkan oleh rasio atau lawannya, antara yang diinginkan atau tidak, antara bertindak atau tidak, antara yang ditunjukkan oleh hukum atau lawannya), di mana di hadapan itu semua kehendak berdisposisi indifferens total. Apakah kehendak mau memilih yang satu dan mengabaikan yang lain adalah terserah pada kehendak, dan untuk itu, tidak diperlukan dasar apapun atau rujukan apapun yang mendahului pilihan kehendak. Ini yang dimaksud dengan indifferens total. Di sini tidak perlu merujuk

⁸²*In II Sent.* d. 25, p. 1, a. 1

pada kebaikan atau kebenaran. Cukuplah bagi kehendak untuk memilih mematuhi aturan atau hukum atau tidak.

Menurut St. Thomas Aquinas kebebasan berakar pada kecenderungan-kecenderungan spontan roh terhadap kebenaran dan kebaikan sehingga dari sini moral dimengerti sebagai jawaban manusia terhadap apa yang disodorkan oleh akal budi sebagai yang paling bernilai, paling baik, paling benar. Akan tetapi, pada kebebasan indifferens kecenderungan-kecenderungan alamiah itu ditolak dan disingkirkan. Ada keterputusan atau keterpecahan antara kebebasan dan akal budi. Kebebasan sendiri dapat berhadapan secara bertentangan dengan akal budi. Ia mau lepas daripadanya dan berdiri sendiri tanpa ikatan apa-apa dengannya. Kesatuan intelek dan kehendak yang ada pada St. Thomas Aquinas, pada Ockham menjadi terpisah sama sekali. Pada Ockham intelek tidak bisa masuk pada kehendak lalu menyodorkan apa yang baik dan apa yang benar untuk diinginkan dan dipilih oleh kehendak. Kehendak adalah arbiter murni. Rasio hanya berfungsi sebagai penyodor bahwa ada perintah atau aturan. Pada Ockham kebahagiaan atau tujuan terakhir tidak menentukan secara esensial kebebasan, tetapi sebaliknya, kebebasanlah yang menentukan apakah menghendaki kebahagiaan atau tidak. Tindakan-tindakan tidak perlu diabdikan pada tujuan tertinggi atau kebahagiaan sebab setiap tindakan berdiri sendiri seperti atom-atom yang tak berhubungan tanpa ada yang menyatukan. Tidak ada yang lebih berkuasa daripada kebebasan itu sendiri dalam memutuskan pilihan tindakan. Tujuan di sini berasal dari situasi atau luar, dan tidak pernah berangkat dari esensi tindakan.

Pinckaers menunjukkan bagaimana manifestasi dari kebebasan indifferens ini sebagai berikut: "Kebebasan indifferens adalah, pertama-tama, suatu tuntutan akan kekuasaan yang dimiliki manusia untuk memilih hal-hal yang berlawanan, berangkat dari dirinya sendiri, sesuatu yang disebut independensi atau otonomi, tetapi yang dimengerti sebagai penolakan setiap dependensi, setiap norma atau hukum yang tidak muncul dari dirinya sendiri. Dan lagi, kuasa ini tidak pernah menjelma lebih jelas daripada negasi di bawah semua bentuknya: penolakan, kritik, kontradiksi, keberatan. Demikianlah, sekurang-kurangnya, suatu karakteristik manifestasi pertama dari jenis semangat ini, yang dapat menyatakan diri dalam rumusan: kontra setia yang mendukung dan mendukung setiap yang kontra, yaitu, mendukung kebebasan untuk berkontra, karena tampak bahwa ia tidak pernah sebebaskan saat itu. Kebebasan indifferens dinyatakan juga dalam permainan apa yang arbiter yang dicari sebagai kesenangan."⁸³

Paham akan kebebasan yang disorot oleh VS sebagai problem dan karenanya hendak "diluruskannya" merupakan kebebasan indifferens atau arbiter. Kebebasan yang "mutlak" dan "sumber nilai-nilai" (#32) seperti itu pastilah suatu kebebasan yang mendahului fakultas spiritual manusia. Yang dicari oleh kebebasan semacam ini adalah "kejujuran", "otentisitas", "perasaan tenang" (#32), dan bukannya kebenaran dan kebaikan. Oposisi radikal antara kebebasan dan kodrat pada kebebasan semacam itu (#32) meneguhkan tiadanya sesuatu hal apapun yang dapat mendeterminasi

⁸³ S.PINCKAERS, *Las Fuentes...*, 399

kebebasan, termasuk hukum kodrat yang memuat kebenaran tentang kebaikan yang dikehendaki Allah dan dapat diketahui dengan akal budi. Oposisi pada hukum kodrat ini diperteguh oleh hasil perkembangan ilmu-ilmu perilaku yang menyelidiki kebebasan dan menolak nilai-nilai manusiawi yang universal (#33) karena dianggap tidak sesuai dengan "fakta" bahwa manusia adalah penentu apa yang baik dan jahat, pencipta nilai-nilai yang mengatasi kebenaran (#35). Pahami akan kebebasan di mana di dalamnya diakui bahwa kebenaran merupakan produk dari kebebasan (#35) dan kebebasan menuntut otonomi moral yang mutlak (#35) sehingga menolak paham kebebasan berdasar Wahyu karena kodrat manusia sudah jatuh (#36) menunjuk pada gagasan yang terkandung dalam kebebasan indifferens.

5. 3. Kebebasan dan Kebaikan

"Guru yang baik, apa yang harus kulakukan untuk mencapai hidup yang kekal?" (Mat 19, 16). Dalam pertanyaan pemuda kaya itu tampak bahwa adanya keinginan akan kesempurnaan, kehidupan kekal. "Keinginan" di sini berkenaan langsung dengan kehendak. Ia bertempat pada kebebasan manusia. Seperti pada kebebasan bertujuan yang didahului oleh suplai ide kebaikan dan kebenaran yang disodorkan oleh intelek, dan lalu diinginkan oleh kehendak, keinginan akan hidup kekal tentu didahului proses oleh akal budi yang menunjukkan suatu kebaikan-kebenaran tertinggi pada kehendak sehingga kehendak menginginkan untuk mencapainya melalui tindakan-tindakan dalam kebebasan.

Tidak semua hal yang dikehendaki sebagai yang tertinggi. Yang diinginkan adalah yang bernilai. Yang paling diinginkan tentu adalah yang paling bernilai. Apa yang bernilai itu dapat berupa makna terdasar dalam hidup, kesempurnaan, kebahagiaan sejati, hidup kekal. Antara yang paling bernilai dan tujuan tertinggi tidak terpisah. VS menunjukkan bahwa pemuda kaya itu mengejar makna hidup seutuhnya, "cita-cita yang ada dalam lubuk hati terdalam setiap keputusan dan tindakan manusai, yang dengan diam-diam mencari dan merupakan suatu dorongan batin yang menggerakkan kebebasan dalam bertindak. Pertanyaan ini pada akhirnya merupakan suatu seruan kepada Kebaikan yang mutlak...merupakan gema dari suatu panggilan Allah, yang adalah asal dan tujuan hidup manusia." (#7) Di sini diyakini bahwa keinginan serupa ada pada semua orang dan itu merupakan produk dari fakultas spiritual manusia yang membuatnya dapat melihat kebaikan tertinggi dan menginginkannya. Pencapaian kebaikan tertinggi itulah yang menghimbau kebebasan untuk mewujudkannya.

Apa yg bernilai yang diinginkan dan hendak dicapai dengan tindakan disebut tujuan. Tentang tujuan dibedakan antara (alasan dari kebaikan yang diwujudkan dalam tindakan). Tujuan tertinggi berhubungan dengan *finis cuius gratia*. Ia haruslah mengandung kebaikan yang tertinggi. Pada manusia ada kecenderungan alamiah mencari tujuan tertinggi itu. St. Thomas Aquinas menyebut kecenderungan itu sebagai suatu "gerakan" dalam "gerakan ciptaan rasional menuju Allah."⁸⁴ Dari St. Agustinus kita mendapatkan bahwa

⁸⁴ST I, 2

“semua ingin hidup bahagia, dan tak ada seorangpun dalam ras umat manusia yang tidak menyadari kalimat ini, termasuk ketika itu tidak diucapkan.”⁸⁵ Perjanjian Lama memasukkan ke dalam berkat kebaikan-kebaikan material seperti anak, kesuburan, tanah subur. Akan tetapi, itu semua belum cukup, walau dalam jumlah yang barangkali berkelimpahan seperti yang disadari oleh pemuda kaya itu, atau dengan kata lain, baginya itu semua bukanlah tujuan tertinggi. Tujuan tertingginya adalah Allah. Allah adalah *finis quod*-nya. Allah bukanlah sesuatu untuk dimiliki, tapi untuk disatui dalam suatu persekutuan, yang juga disebut hidup kekal.

Akan tetapi, apa kata Yesus sendiri tentang tujuan akhir manusia? Perlulah kita mendengarkan Dia untuk mengetahui apakah tujuan tertinggi manusia dan apa yang harus dilakukan manusia untuk mencapainya. Jawaban Yesus pada pemuda yang kaya mengafirmasi bahwa apa yang sudah disadari pemuda kaya itu sebagai tujuan tertinggi sudah tepat, yaitu hidup kekal. Akan tetapi, Yesus menunjukkan bahwa tujuan tertinggi yang dicari pemuda kaya itu tidak dicapai dengan sembarang tindakan dalam kebebasan, tetapi oleh tindakan yang memenuhi tindakan yang baik seperti yang ditunjukkan Allah, Sang Kebaikan, yaitu yang ada pada Dekalog dan cintakasih pada Allah dan sesama. Penggunaan kebebasan pada pemuda kaya itu sudah tepat karena diarahkan pada jawaban atas panggilan Allah pada kesatuan dengan diri-Nya, hidup kekal. Panggilan ini yang menyusun tujuan tertinggi manusia. Hanya saja apa yang harus ia lakukan untuk mencapainya, itu yang belum jelas baginya,

⁸⁵*De Moribus Ecclesiae Catholicae*, 1, 1, 3, 4 (lih. KGK 1718)

dan karenanya ia menanyakannya pada Yesus. Sekali lagi, setiap orang beriman hendaknya juga berpaling pada Yesus untuk mendapatkan jawaban atas dua pertanyaan mendasar yang muncul dari kedalaman hati seseorang yang mengalami adanya panggilan akan ke kesempurnaan atau hidup kekal atau persekutuan dengan Allah.

Tujuan akhir manusia menyusun secara konstitutif kebaikan manusia. Karena itu kebebasan yang bertujuan merupakan kebebasan yang objektif dan terarah pada realisasi kebaikan. Itulah sebabnya, kebebasan dimengerti sebagai "kebebasan untuk kebaikan." Kebebasan itu berhubungan erat dengan kebaikan. Kebebasan pada hakikatnya merupakan daya untuk melakukan kebaikan.⁸⁶ Kebaikan mendahului kebebasan. Dengan demikian, kebebasan di sini bukan kebebasan melakukan sesuatu menurut yang disukai tanpa halangan.

Dalam *Gaudium et Spes* 17 dikatakan bahwa kebebasan sejati merupakan tanda menyolok dari keberadaan gambar ilahi dalam manusia. Allah menciptakan manusia dengan kehendak agar manusia mencari Penciptanya dari kemauannya sendiri tanpa paksaan dan menyatu dengan-Nya. Pada manusia diletakkan Allah dan persatuan dengan-Nya sebagai tujuan tertinggi. Dalam kebebasan manusia sampai pada Allah. Karena itu, seperti ditunjukkan oleh Katekismus kebebasan yang sempurna terarah pada Allah.⁸⁷ Dalam kebijaksanaan-Nya Allah menciptakan manusia agar kepadanya Allah dapat memberikan diri-Nya dalam cinta.

⁸⁶ B. HAERING, *The Law*, 99

⁸⁷ *Katekismus*, 1731

Untuk dapat menerima Allah, manusia harus dapat menentukan dirinya sendiri. Menentukan diri sendiri di sini berarti menimbang, memilih, dan memutuskan. Ini karena ada banyak nilai. Kalau manusia menimbang, memilih, dan memutuskan Allah sebagai kebaikan tertinggi, maka penimbangan, pemilihan, dan putusan itu dilakukan dalam kebebasan. Menimbang, memilih, dan memutuskan dalam rangka menentukan diri sendiri itu mengandaikan kuasa manusia atas dirinya sendiri. Yang berkuasa atas segala sesuatu adalah Allah. Manusia diciptakan serupa dan secitra dengan Allah. Manusia diberi kuasa untuk berdaulat atas segala ciptaan di dunia, walaupun kuasa ini bersifat partisipatif. Dengan kuasa itu manusia dapat menentukan dirinya di hadapan segala sesuatu. Demikian pula terhadap Allah, manusia memiliki kuasa untuk menentukan dirinya: menerima atau menolak Allah, memilih Allah sebagai kebaikan tertinggi atau memilih yang lain sebagai kebaikan tertinggi.

Kebebasan manusia bertopang pada kebenaran tentang siapa manusia itu dalam hubungan dengan Allah. Dalam kebebasannya manusia dapat memilih yang bukan Allah sebagai kebaikan tertinggi. Manusia tidak mungkin memilih semua kebaikan yang dihadapkan kepadanya. Ketika manusia dalam kebebasannya tidak sampai pada Allah, manusia masuk ke dalam keadaan dosa. Dosa yang terus menerus dan berulang-ulang melemahkan kebebasan manusia sehingga manusia menjadi budak dari keinginan-keinginan daging yang tidak teratur. Kuasa dosa dan kuasa setan membelenggu kebebasan manusia. Manusia terancam gagal mencapai Allah dan kebahagiaan akhir karena persatuan dengan-Nya sebagaimana direncanakan oleh Allah. Allah yang

mencintai manusia membebaskan kebebasan manusia itu. Tindakan Allah menyelamatkan bangsa Israel dari perbudakan Mesir menunjukkan inisiatif Allah untuk menegakkan perjanjian dengan umat-Nya sehingga Umat Israel kembali menjadi umat milik Allah dan Allah menjadi Allah mereka. Hanya dalam relasi perjanjian itu, umat Israel dapat mencapai kebahagiaan seperti yang dirancang oleh Allah. Akan tetapi, berulang kali manusia tidak patuh setia pada Allah dan kehendak-Nya. Di sini manusia tidak dengan setia menggunakan kebebasannya untuk menanggapi kasih setia Allah dengan mencari wajah-Nya dan berpegang pada perintah-Nya. Manusia berulang kali jatuh pada keinginan-keinginan dagingnya sendiri dan dengan demikian lebih tunduk pada kuasa dosa dan kuasa setan yang menjauhkan manusia dari Allah sehingga manusia terancam binasa selamanya. Berulang kali Allah berinisiatif memulihkan dan menyembuhkan kebebasan manusia hingga pada puncaknya, Ia membebaskan kebebasan manusia secara definitif dalam Yesus. Kuasa setan, dosa, dan maut dilumpuhkan oleh pengurbanan Yesus sehingga kebebasan manusia dipulihkan secara definitif. Dan bukan itu saja, Yesus membawa Roh Kudus yang memperkuat kebebasan manusia untuk sampai pada Allah. Yesus menegakkan Perjanjian Baru di mana Allah menjadi Bapa bagi semua orang dan semua orang menjadi anak-anak-Nya. Yesus menunjukkan bahwa Allah adalah Bapa bagi semua orang, yang mencintai semua anak-Nya dan memanggil anak-anak-Nya untuk mencintai Dia. Yesus mengajarkan bahwa panggilan anak-anak Allah adalah juga menjadi serupa dengan Allah dengan meniru Dia pada jalan seperti yang ditunjukkan Yesus. Kebebasan anak-anak Allah

adalah kebebasan untuk berelasi sebagai putra dengan Bapa, untuk menanggapi kasih Bapa dengan mengasihi Bapa, yang mana ini sudah dimulai di dunia ini. Kebebasan anak-anak Allah adalah juga menjadi serupa dengan Allah dengan mengikuti Yesus. Yesus adalah Anak Allah yang membebaskan kebebasan semua semua orang untuk hidup secara bebas sebagai anak-anak Allah (Bdk. Yoh 8, 36). Untuk memperkuat dan memberdayakan kebebasan anak-anak Allah ini, maka Allah memberikan Roh Kudus. Ini disadari oleh Paulus ketika berbicara tentang pembebasan orang-orang dari perbudakan dosa dan bagaimana hidup dalam kebebasan itu menuju hidup yang kekal (Rom 6, 3-23). Kebebasan kristiani merupakan kebebasan yang dibebaskan. Kebebasan anak-anak Allah merupakan karunia Allah sekaligus tugas. Kebebasan manusia yang natural disembuhkan, dipulihkan, dan disempurnakan oleh Roh Kudus. Di sini yang natural bertemu dengan yang ilahi. Semakin banyak manusia menerima dan bekerja sama dengan rahmat Allah, makin besar kebebasannya. Itulah sebabnya, makin berlimpah rahmat, makin bebas orang beriman.

Kebebasan tak terpisah dari tanggung jawab. Sebagai makhluk relasional, dengan intelek yang mencari kebenaran dan kehendaknya yang menginginkannya sebagai kebbaikannya, manusia tidak bisa bersikap netral di hadapan kebenaran dan kebaikan. Tanggapan relasional manusia pada kebenaran dan kebaikan terlaksana atas landasan kebebasan. Dalam kebebasan orang bertanggung jawab. Karena ada kebebasan, maka orang bertanggung jawab. Orang yang tidak bebas tidak dapat bertanggung jawab. Dalam kebebasan orang menanggapi kebenaran dan kebaikan dengan sikap dan

tindakan manusiawinya sehingga tersusun tanggung jawab manusiawinya. Kebaikan, baik kebaikan yang tertinggi dan dasariah maupun kebaikan-kebaikan yang diturunkan daripadanya, menghimbau manusia, dan di sini manusia tidak dapat netral. Ia harus memutuskan sikap, yang mana putusan ini hanya dapat bersifat moral kalau dibuat dalam kebebasan. Kebebasan merupakan landasan bagi moralitas. Baik buruknya tindakan manusia dinilai dari kesesuaiannya dengan kebaikan tertinggi. Pengakuan dan pilihan manusia pada suatu kebaikan tertinggi merupakan tanggung jawabnya yang hanya dapat dilakukan atas dasar kebebasan. Itulah sebabnya, Haering menyebut kebebasan sebagai sumber batiniah, tempat di mana dibuat keputusan tertinggi manusia sehubungan dengan kebaikan, di mana sekali keputusan tertinggi dibuat, maka berbagai motif yang dapat ada di balik tindakan-tindakan manusia diarahkan pada kebaikan tertinggi sebagaimana ditetapkan dalam inti batin seseorang itu.⁸⁸ Dalam kebebasan manusia memilih Allah sebagai kebaikan tertinggi atau menolaknya. Kebebasan itu menyentuh hal yang mendasar dalam hidup manusia, yaitu menanggapi panggilan Allah atau tidak.⁸⁹ Keputusan dasariah manusia untuk percaya dan menyerahkan diri sepenuhnya pada Allah terjadi dalam kebebasan. Ini merupakan karya Roh Allah sehingga karena itu, Paulus dapat berkata Roh Allah membuat manusia makin bebas (Bdk. 2 Kor 3, 17). Demikian juga, sikap-sikap dan tindakan-tindakan manusia yang mengalir dari pilihan dasar ini tadi dibangun di atas dasar kebebasan. Demikian pula, untuk menanggapi panggilan Allah akan

⁸⁸ B. HAERING, *Op. cit.*, 104

⁸⁹ *Ibid*, 101

kesempurnaan dengan meniru Dia dan masuk ke dalam relasi cinta dengan Dia, ini semua dibangun di atas kebebasan.

Kebebasan kristiani bukanlah kebebasan bertindak mana suka (Gal 5, 13; 1 Ptr 2, 16-17). Kebebasan kristiani merupakan kebebasan anak-anak Allah dalam dan seperti Yesus Kristus dalam bimbingan Roh Kudus. Dalam kebebasan kristiani ada ikatan dengan Yesus dan Roh Kudus. Ini suatu hidup dalam roh, dalam hukum kristus (Bdk. 1 Kor 9, 21). Orang kristen hidup "di bawah hukum Kristus" (1 Kor 9, 21), yang merupakan hukum interior Roh di mana dari dalam orang kristen mendengarkan suara Roh yang menggerakkan dan memampukan untuk melakukan yang benar. Hidup dalam ikatan dengan Yesus dan Roh Kudus justru membuat manusia makin bebas (Bdk. 2 Kor 3, 17). Roh Kudus yang memasukkan manusia ke dalam relasi filial dengan Allah (Bdk. Rom 8, 15). Roh Kudus membebaskan kebebasan anak-anak Allah agar dapat mencapai tujuan akhir, kesempurnaan, kebahagiaan tertingginya, yaitu kesatuan dengan Allah dalam kehidupan abadi (Bdk. Rom 6, 22). Roh Kudus menyempurnakan kebebasan putra-putri Allah agar merekadapat hidup sebagai putra terhadap Bapa dan ikut menguasai segala ciptaan bersama dengan Allah.⁹⁰ Kebebasan anak-anak Allah adalah kebebasan dalam Roh. Semakin terikat dan menundukkan diri pada bimbingan Roh Kudus, semakin bebas.

Kebenaran sebagai yang kebebasannya sudah dibebaskan oleh Allah dalam Yesus oleh Roh Kudus membebaskan kebebasan anak-anak Allah untuk

⁹⁰*Ibid*, 99-100; G. LOBO, *Op. cit.*, 312

menyerahkan diri pada Allah sebagai kebaikan tertinggi dan tujuan akhir definitif. Kristus sudah memerdekakan kita (Gal 5, 1). Kristus sudah membebaskan manusia dari perbudakan dosa yang membawa maut (Rom 8, 21) dan dari beban hukum (Rom 6, 14-15). Kebebasan manusia sudah dibebaskan dari hukum dosa dan kematian oleh Roh (Rom 8, 2). Pembebasan orang-orang beriman memasukkan mereka pada kemuliaan anak-anak Allah (Rom 8, 21). Dari sinilah bisa dimengerti perkataan Yesus tentang kebenaran yang membebaskan (Yoh 8, 32). Kebenaran sebagai yang sudah ditebus dalam Kristus dan dilahirkan sebagai ciptaan baru-anak-anak Allah menyusun kebebasan kristiani, yang selanjutnya melandasi prinsip-prinsip moral kristiani (Rom 7, 24-25; 8, 21; 1 Kor 7, 22; 15, 24-26; 2 Kor 3, 17; Gal 4, 26, 31; 5, 1, 13).

Sehubungan dengan hukum, kebebasan bukan negasi *vis a vis* terhadap hukum. Hukum itu penjamin kebebasan dalam mengaktualisasikan diri agar tanpa hambatan mencapai kebaikan. Kebebasan manusia bukan pertama-tama suatu pelepasan diri dari kekuatan eksternal, melainkan suatu realisasi diri dari dalam melalui cinta sesuai dan menuju kebaikan. Hukum dibuat untuk melindungi dan menjamin kebebasan mencapai kebaikan itu. Hukum juga tampak sebagai peringatan untuk melindungi kebebasan.

Daya kebebasan yang diberikan pada orang beriman pada mulanya sedikit dan harus tumbuh dari dalam melalui pengembangan pribadi dengan melatih kapasitas kehendak untuk mengarah pada kebaikan. Makin manusia terarah dan memilih yang baik, ia makin bebas mengingat kebebasan itu

merupakan keterarahan pada yang baik.⁹¹ Akan tetapi, kebebasan dapat melemah hingga hilang di mana manusia menjadi budak dari dorongan-dorongan kedagingannya. Meskipun demikian, Allah terus berkenan memberikan rahmat-Nya yang memberikan daya pertobatan pada orang yang masih memiliki pikiran dan kehendak terhadap kebaikan. Kebebasan memang dapat diperkecil oleh kekerasan-paksaan, ketakutan, konkupisensia, ketidaktahuan, kebiasaan, hipnosis, narkotika, sugesti massa, cacat atau penyakit fisik. Meskipun sesudah dosa pertama manusia mengalami konkupisensia, namun ia tidak kehilangan kebebasan sama sekali. Hanya saja, diperlukan kerja sama dari pihak manusia terhadap rahmat Allah yang menyembuhkan dan memulihkan kebebasan manusia agar kebebasan manusia dapat sampai pada kepercayaan penuh penyerahan diri pada Allah dan bersatu dengan-Nya secara sempurna.

5. 4.Kebebasan dan Yesus Kristus

Pertanyaan akan tujuan tertinggi dan bagaimana mencapainya merupakan pertanyaan dari kebebasan bertujuan atau kebebasan yang tidak terpisah dari kebenaran. VS menunjukkan sukarnya menautkan kebebasan pada kebenaran di tengah gelombang relativisme zaman ini (#84). Pemisahan ini berakar dari pemisahan iman dan moralitas (#88). Karena itu, kembali ke dasar segala sesuatu, VS mengajak untuk mensauhkan kebebasan pada Yesus Kristus. Jawaban yang benar dan terakhir terhadap persoalan

⁹¹*Katekismus*, 1731

moralitas terletak hanya dalam Yesus tersalib. Kristus yang disalibkan mewahyukan arti otentik dari kebebasan. (#85) Dengan demikian, ditegaskan kembali bahwa Kristuslah kebenaran sejati. Renungan tentang Yesus tersalib merupakan jalan bagi Gereja bila mau memahami arti kebebasan, sebagai pemberian diri dalam cinta untuk melayani Allah dan sesama. (#87) Bila mengimani Yesus sebagai "jalan, kebenaran dan hidup" (Yoh 14, 6), maka kebebasan yang berkaitan dengan kebenaran haruslah kebebasan yang "mendengarkan", "melihat" dan "mengikuti" Yesus. Dialah ringkasan yg hidup dan personal dari kebebasan sempurna dalam ketaatan penuh pada kehendak Allah dan tubuh-Nya mewahyukan ikatan kebebasan dan kebenaran (#87). Kesaksian Yesus merupakan sumber, contoh, sarana bagi kesaksian para murid-Nya yang dipanggil berjalan pada jalan yang sama (Luk 9, 23) (#89) Dengan demikian, suatu teologi moral yang hendak menekankan dan menampilkan dimensi panggilan orang beriman dalam Kristus pertama-tama haruslah merupakan suatu refleksi yang berangkat dari apa kata Yesus tentang tujuan hidup tertinggi hidup manusia dan bagaimana manusia mencapainya dengan tindakan-tindakan-Nya. Untuk orang kristen ada Yesus Kristus sebagai manusia baru, pemulih gambar Allah yang menunjukkan jalan bagaimana menjawab panggilan Allah untuk hidup sebagai gambar-Nya dan pada akhirnya bersatu dengan-Nya. Dialah gambar Allah yang sempurna (bdk. Kol 1, 15; 2 Kor 4, 4). GS menyatakannya: "Senyatanya misteri manusia hanya dijelaskan dalam misteri Sabda yang berinkarnasi...Kristus, Adam baru, dalam Pewahyuan yang sama dari misteri Bapa dan cinta-Nya, mewujudkan secara penuh manusia kepada

manusia sendiri dan menemukan baginya kebesaran panggilannya” (GS 22). Dengan mengikuti Yesus, orang beriman dapat menjawab panggilan yang diletakkan Allah padanya secara penuh.

Untuk bisa mengikuti Yesus dituntut iman. Iman mewujudkan dalam hidup moral yang menyatakan kebebasan dan kebenaran. VS menunjukkan bahwa iman bukan hanya rumusan-rumusan untuk disetujui, tetapi pengetahuan tentang Kristus yang dihayati, kenangan hidup akan perintah-perintah-Nya, kebenaran yang harus dihayati, keputusan yang melibatkan seluruh perjumpaan-dialog-persatuan kasih dan kehidupan orang beriman dengan Kristus, jalan kebenaran (#88). Iman sendiri memiliki pesan moral. Iman membangkitkan keterlibatan hidup, termasuk menyebabkan dan menyempurnakan penerimaan dan pelaksanaan perintah-perintah Allah (bdk 1 yoh 1, 5-6; 2, 3-6) (#89) Karena itu, sudah seharusnya bahwa teologi moral, yang merupakan cabang dari teologi, ilmu iman, menunjukkan dalam cahaya iman akan Yesus Kristus kebenaran-kebenaran yang dinyatakan Allah dalam Putra-Nya agar dapat menerangi aplikasi kebebasan manusia di dunia, yang merupakan kebebasan bertujuan. Seperti yang ditunjukkan oleh VS, Yesus adalah terang yang sesungguhnya yang menerangi setiap orang yang mencari keselamatan untuk sampai pada keselamatan itu (#1). Pada wajah Yesus bersinar cahaya wajah Allah yang memberikan jawaban atas segala pertanyaan manusia (#2). Demikian pula pertanyaan mengenai tujuan tertinggi hidup manusia beserta apa yang harus dilakukan manusia untuk dapat mencapainya haruslah dicarikan jawabannya pada Yesus Kristus. Untuk itu, suatu

teologi moral haruslah merupakan suatu teologi tentang mengikuti Kristus, berpusat pada Dia untuk hidup di dalam-Nya.

6. PENGETAHUAN AKAN ALLAH SEBAGAI DASAR PENGETAHUAN MORAL

Seperti yang sudah kita lihat bahwa moralitas mensyaratkan kebebasan. Kebebasan itu terarah pada kebaikan. Sebagai tujuan, kebaikan merupakan nilai tertinggi. Semakin tinggi kebaikan yang ditunjuknya, maka semakin luhur nilai itu. Kebaikan tertinggi adalah Allah sehingga Allah merupakan nilai tertinggi. Karena nilai yang membuat suatu tindakan adalah moral, maka semakin tinggi suatu nilai yang dikehendaki melalui tindakan-tindakan bebas, semakin luhur moralitas tindakan-tindakan itu. Karena itu, adalah penting mengetahui nilai tertinggi atau nilai dasar ini, apalagi sehubungan dengan adanya berbagai macam nilai dan dapat munculnya konflik nilai, sementara hukum adalah terbatas-minimalis dan tidak semendalam dan segemilang nilai. Nilai tertinggi atau dasar itu ada pada Allah, kebaikan tertinggi. Dengan mengetahui Allah dan pikiran-kehendak-Nya, maka diketahui kebenaran sebagai dasar etis kristiani. Demikian pula, untuk moral sebagai mengikuti Kristus dimengerti isinya dengan bersumber pada pengetahuan akan Allah. Pengetahuan yang mana? Ini pertama-tama adalah

pengetahuan akan pikiran-kehendak Allah pada manusia. Bagaimana bisa mengetahuinya? Antropologi teologis menyelidiki perihal ini bersumber dari Pewahyuan. Antropologi kristiani melihat manusia pertama-tama sebagai gambar Allah. Dari keserupaan dengan Allah dimungkinkan adanya pengetahuan partisipatif pada pengetahuan Allah mengenai kebenaran yang dipikirkan-dikehendak-Nya pada kemanusiaan.

6. 1. Pendasaran Antropologis Teologis⁹²

Manusia diciptakan seturut rupa dan gambar Allah (Kej 1, 26). Diciptakan seturut citra Allah tidak hanya memberi martabat luhur pada manusia, tetapi membuka pengertian akan terbukanya partisipasi dan relasi, bahkan dalam cinta, antara manusia dengan Allah. Manusia diciptakan serupa dan secitra dengan Allah berarti bahwa pada manusia sejak semula ada rasionalitas, kebebasan, dan kapasitas untuk berelasi interpersonal dengan Allah.⁹³ Manusia adalah makhluk yang sejak awal dikehendaki Allah pada dirinya sendiri. Sebagai gambar Allah, Sang Intelek dan Kehendak tertinggi, manusia memiliki intelek dan kehendak.⁹⁴ Dengan intelek itu manusia dapat mengetahui kebenaran, dan dengan kehendaknya ia menginginkan kebenaran itu sebagai kebbaikannya. Dengan intelek dan kehendak itu dalam hubungan dengan kebenaran dan kebaikan, manusia adalah

⁹²Lih. Katekismus 1701-1709; D. BOHR, *Catholic Moral Tradition*, 86-91.

⁹³ YOHANES PAULUS II, *Dominum Vivificantem*, 34

⁹⁴ *ST*, Prolog dari I-II

bebas. Dalam kebebasan itu manusia dapat mencari, mengetahui, menginginkan, dan mengejar tujuan terakhir hidupnya, kebaikan tertinggi. Menurut St. Tomas Aquinas tujuan terakhir manusia adalah kebahagiaan sempurna. Kebahagiaan sempurna dimiliki oleh orang yang menemukan kebaikan tertinggi. Kebahagiaan semacam itu hanya ada pada Allah sebab Ia adalah kebaikan tertinggi. Kebahagiaan semacam itu terletak pada memandang Allah sebagai mana adanya dari muka ke muka tanpa cermin (1 Yoh 3, 2; 1 Kor 13, 12; Mat 5, 8; 18, 20; 2 Kor 5, 7).

Akan tetapi, kejatuhan manusia dalam dosa membuat manusia mengalami keterpecahan internal yang menghasilkan disharmoni dengan dirinya, sesama, alam, dan Allah. Manusia teralienasi dari Allah sehingga ia tidak bisa menangkap kebenaran cemerlang dari gambar Allah pada dirinya itu maupun untuk menghidupinya secara konsisten akibat kuasa dosa. Manusia terus menerus terjerebab dalam konflik antara yang baik dan buruk dalam dirinya karena luka pada kemampuan akal budi dan kebebasannya. Ia sukar memiliki suatu kelurusan kehendak pada kebenaran yang dilihat oleh intelek. Yesus datang memulihkan gambar Allah dalam diri-Nya sebagaimana aslinya. Ia adalah Adam Baru (2 Kor 4, 4). Dengan kesempurnaan ketaatan-Nya pada kehendak Allah Ia merekonsiliasikan manusia dengan Allah. Ia memberikan daya penebusan yang memulihkan keutuhan-keselarasan manusia dengan dirinya sendiri, dengan sesama, dengan alam, dan dengan Allah. Dari-Nya mengalir Roh yang mencurahkan rahmat yang asali seperti ketika manusia belum jatuh dalam dosa. Roh Kudus itu mentransformasi manusia dari dalam sehingga manusia lahir kembali dalam Roh (Yoh 3,

3, 8) menjadi ciptaan baru (Ef 4, 23; bdk. Kol 3, 10; 2 Kor 5, 17) yang menyerupai gambaran Kristus (Rom 8, 29; 2 Kor 3, 18), gambar Allah yang tak kelihatan (Kol 1, 15). Gambar Allah pada manusia yang dikaburkan oleh dosa dipulihkan dan dijernihkan kembali oleh Yesus dengan daya Roh Pencipta. Bukan itu saja, manusia diilahirkan (2 Ptr 1, 4) dan diangkat menjadi putra-putri Allah dalam Sang Putra sehingga manusia dapat berelasi dalam cinta dengan Allah sebagaimana dikehendaki Allah dengan penciptaan menurut gambar dan rupa-Nya.

6. 2. Allah sebagai Kebaikan Tertinggi

Semua yang dijadikan Allah dilihat oleh Allah sebagai baik, termasuk manusia (Kej 1, 31; 1 Tim 4, 4-5). Kebaikan di sini berarti kepenuhan dari keberadaan. Kepenuhan ini tidak serta merta langsung dimiliki oleh pribadi manusia sejak awal keberadaannya, tetapi berkembang secara individual di mana manusia menanggapi panggilan Allah untuk mencapai kepenuhan seperti yang diletakkan oleh Allah. Bila kebaikan itu dilihat sebagai pemenuhan potensialitas-potensialitas yang membawa pada suatu keberadaan yang sempurna, maka kepenuhan manusia, sebagaimana direncanakan dan dipanggil oleh Allah itulah, yang merupakan kebaikan manusia. Sebaliknya, apa yang membatasi, menghalangi, merusak kemungkinan-kemungkinan bagi realisasi potensialitas manusia hingga kepenuhannya merupakan keburukan atau kejahatan.⁹⁵ Seperti yang dikatakan St.

⁹⁵ G. GRISEZ, *Christian Moral Principles*, 115-117

Thomas Aquinas, keburukan merupakan kekurangan dari sesuatu yang seharusnya ada dan sempurna, kekurangan sesuatu yang Allah inginkan itu ada (ST I, 48-49). Seperti yang sudah kita lihat, kebebasan manusia lahir dari gerak kecenderungan manusia menghendaki kebaikan ini. Dari kebebasan dalam relasi dengan kebaikan ini disusun moralitas manusia sehingga apa yang membuat seorang pribadi manusia itu baik adalah kesesuaiannya dengan apa yang membuatnya penuh sebagai manusia. Menurut St. Thomas Aquinas yang membuat penuh manusia bukan terletak pada apa yang dimilikinya, melainkan aspek pribadinya yang dicari dan ditemukan pada dirinya sendiri.⁹⁶ Seperti yang sudah ditunjukkan di atas, kebaikan atau kepenuhan pada manusia adalah terjawabnya secara maksimal apa yang kepadanya manusia dipanggil oleh Allah, yaitu Allah sendiri, persatuan denganNya, suatu pandangan penuh membahagiakan akan Dia.⁹⁷ Allah adalah kebaikan tertinggi manusia, itu yang membuat manusia menjadi penuh dalam kemanusiaannya. Dengan demikian, setiap tindakan manusia yang keluar dari dan mengarah pada Allah adalah baik, dan yang berpaling menjauh dari Allah adalah buruk. Akan tetapi, integrasi diri harmonis dalam pribadi manusia sehubungan dengan pengetahuan akan Allah sebagai kebaikan tertinggi ini hanya dapat diwujudkan manusia sebelum kejatuhan dalam dosa dan sesudah kodrat manusia disembuhkan, dipulihkan, disempurnakan oleh rahmat Roh Kudus yang dikaruniakan oleh Allah dalam Yesus Kristus. Kepenuhan manusia terwujud

⁹⁶ ST I, 5, 6; I-II, 2, 1-3

⁹⁷ ST I-II, 3, 8

secara sempurna di surga. Hidup di dunia merupakan proses melalui hidup moral sampai pada kepenuhan itu.

6. 3. Pengetahuan akan Allah sebagai Dasar bagi Nilai

Untuk sampai pada Allah adalah harus ada pengetahuan tentang Allah. Ini merupakan pengetahuan tentang kebenaran Allah, apa yang bernilai di mata Allah. Ini merupakan pengetahuan tentang nilai-nilai ilahi yang menyusun nilai dasar. Nilai dasar ini yang melandasi berbagai jenis nilai untuk kemudian direalisasikan dengan pilihan-pilihan tindakan bebas. Pengetahuan manusia akan Allah dan kebenaran-Nya ini merupakan partisipasi manusia yang dimungkinkan oleh martabat manusia sebagai ciptaan yang dicipta menurut rupa dan gambar Allah. Manusia dapat serupa dengan Allah, termasuk dalam mengetahui apa yang diketahui oleh Allah, walau pengetahuan itu partisipasi, suatu *sharing* akal budi manusia pada Akal Budi ilahi. Menurut Haering pengetahuan ini merupakan pengetahuan religius moral yang merupakan partisipasi dan asimilasi pada Allah yang membuat manusia memiliki keserupaan ilahi.⁹⁸ Semakin besar pengetahuan manusia akan nilai-nilai ilahi, semakin manusia tidak dapat menghindar dari tanggung jawab yang muncul dari pengetahuannya itu. Bertambahnya pengetahuan ini diikuti dengan semakin besarnya tanggung jawab manusia di hadapan Allah (Yoh 15, 22 dst; 9, 41).⁹⁹ Di hadapan kecemerlangan nilai ilahi yang ditangkap oleh intelek manusia,

⁹⁸ B. HAERING, *The Law*, 120-121.

⁹⁹ *Ibid*, 121

semestinya kehendak manusia menginginkan merealisasikannya. Itulah sebabnya, semakin seseorang mengetahui nilai-nilai ilahi, semakin ia melakukan perbuatan-perbuatan baik sesuai dengan pengetahuannya itu. Semua nilai yang dituju dengan tindakan-tindakan manusia didasarkan pada nilai dasar ini. Moralitas seseorang dibangun di atas pengetahuan akan nilai-nilai ilahi dan dinilai menurut kesesuaian dengannya.

Bagaimana mengetahui nilai-nilai ilahi itu? Cinta merupakan daya dorong terhadap kebaikan. Ketika dorongan ini dipandu oleh intelek dan digerakkan oleh kehendak, maka ia bersifat moral.¹⁰⁰ Manusia dapat mendekati Allah dengan cinta. Makin besar cinta manusia, makin ia mengenal Allah dan makin mengenal Dia, makin manusia hidup seturut kebenaran-Nya, nilai-Nya (1 Yoh 4, 8). Manusia dapat mencintai Allah karena Allah terlebih dahulu mencintai manusia. Lagipula, manusia diciptakan Allah dengan martabat begitu luhur, yaitu sebagai gambar-Nya, karena cinta. Allah adalah cinta. Manusia sejak awal dipanggil untuk menanggapi cinta Allah dan menjalin relasi cinta dengan Allah. Ketika manusia mengetahui kebenaran ini dan kehendaknya menggerakkannya untuk melakukannya, makin ia mengenal Allah, dan sebagai hasilnya, semakin hidupnya mewujudkan nilai-nilai yang berasal dari pengetahuannya itu (Bdk. 1 Yoh 4, 7). Tanda dari pengetahuan akan Allah adalah mematuhi perintah Allah (1 Yoh 2, 3 dst). Mengetahui Allah diikuti dengan tindakan yang baik secara moral (Yoh 14, 21). Mengetahui Allah di sini adalah mengetahui dalam cinta

¹⁰⁰*Katekismus*, 1767

sehingga yang keluar dari pengetahuan semacam ini adalah tindakan-tindakan yang melakukan kehendak Allah (Yoh 15, 9-17; Bdk. Yoh 7, 17).

Cinta menghasilkan pengetahuan akan yang dicintai, yang mana selanjutnya pengetahuan ini makin menggerakkan untuk melakukan yang dipandang tinggi-berharga (nilai) oleh yang dicintai itu. Semakin mencintai yang dicintai, semakin bertambah besar pengetahuan akan yang dicintai, dan semakin besar dan luar biasa tindakan-tindakan untuk merealisasikan pengetahuannya itu. Pengetahuan akan Allah di sini merupakan pengetahuan cinta, yang menggerakkan untuk bertindak merealisasikan pengetahuan itu demi yang dicintai. Makin seseorang digerakkan oleh cinta, makin ia mengenal Allah, dan makin tindakan-tindakannya sesuai dengan nilai-nilai ilahi, dan dengan itu makin ia baik secara moral. Pengetahuan tentang Allah menentukan dan mendasari moralitas.

Manusia sebagai gambar Allah menyusun konnaturalitas manusia dengan Allah. Dengan konnaturalitas ini manusia dapat menjadi serupa dengan Allah dalam kecenderungan kepada kebaikan. Dengan konnaturalitas ini manusia memiliki kecondongan pada kebaikan. Akan tetapi, memang karena dosa asal kecondongan natural ini menjadi tidak beraturan seiring dengan hilangnya integritas harmonis pada manusia. Itulah sebabnya, berulang kali dalam sejarah keselamatan Allah mengingatkan dan mengarahkan manusia pada kebaikan itu dengan memberikan hukum, para nabi, hingga Putra-Nya sendiri. Yesus adalah gambar Allah yang kelihatan. Pada-Nya ada integritas harmonis yang sempurna

yang mengarahkan secara sempurna pada kebaikan yang diletakkan oleh Allah sehingga Ia dapat berkata bahwa makananku adalah melakukan kehendak Bapa-Ku di surga.” Hanya dengan daya penebusan dan pembaharuan manusia oleh Kristus, kecenderungan akan kebaikan sebagai bentuk konnaturalitas dengan Allah, yang dirusak oleh dosa, dipulihkan. Yesus memberikan Roh Kebenaran yang mengajar manusia untuk mengetahui kebenaran dari Allah (1 Yoh 2, 27; 1 Yoh 2, 20; 1 Yoh 4, 8).

Akan tetapi, mengetahui Allah dengan segala nilai yang ada pada-Nya tidak menjamin bahwa hidup moral seseorang akan sesuai dengan pengetahuan itu. Menurut Haering pengetahuan intuitif abstrak-konseptual yang kering akan sesuatu sebagai baik dan mengapa ia baik tidak akan membawa pada tindakan-tindakan moral yang sesuai dengan pengetahuan itu kalau tidak manusia sampai pada kekaguman-keterpesonaan akan kecemerlangan gemilang, keindahan, dan kesucian akan kebenaran pada Allah dan nilai-nilai ilahi. Hanya dengan kekaguman-keterpesonaan karena berhadapan kecemerlangan gemilang dan kesucian nilai-nilai ilahi itulah yang dapat menggerakkan kehendak manusia untuk merealisasikan nilai-nilai ilahi itu. Pandangan akan kecemerlangan dan kesucian ini menuntut adanya kepekaan moral (*sense of value*).¹⁰¹ *Sense of value* ini yang selanjutnya dapat membedakan moralitas orang yang satu dengan yang lain sebab bisa jadi moral seorang petani buta huruf yang

¹⁰¹B. HAERING, *Op. cit.*, 125.

beriman dapat lebih baik daripada seorang ilmuwan yang acuh tak acuh terhadap iman.

Manusia dapat tidak melihat nilai-nilai ilahi. Kebutaan ini dapat seluruhnya maupun parsial. Kebutaan dapat disebabkan oleh permusuhan terhadap Allah dan ketidakpekaan manusia. Permusuhan terhadap Allah disebabkan karena kesombongan manusia yang tidak dapat melihat hubungan nilai dirinya dengan kebaikan tertinggi. Ketidakpekaan disebabkan oleh pencarian kesenangan sendiri akibat terlalu memanjakan diri sendiri dan menuruti nafsu-nafsu. Akar terdalam dari kebutaan ini adalah dosa. Ada juga kebutaan terhadap nilai karena sengaja tidak mau tahu terhadap nilai-nilai ilahi karena tidak ingin ada konflik dengan prinsip moral yang dipegangnya dan tidak mau mengubah berhenti berbuat dosa. Kebutaan terhadap nilai dapat diatasi dengan pertobatan dan keterbukaan-usaha mengembangkan wawasan akan nilai serta melakukan perintah-perintah.¹⁰²

Ada dua sumber untuk mengetahui nilai-nilai ilahi, yaitu yang objektif dan yang subjektif. Yang objektif adalah komunitas dan pewahyuan. Komunitas menyampaikan ideal moral kepada warganya dalam bentuk perintah, nasihat, wejangan, teladan. Pewahyuan merupakan pernyataan diri Allah melalui tatanan ciptaan dan kemudian dalam hukum, nabi, dan Putra-Nya sendiri. Dosa asal membuat pengenalan akal budi manusia akan kebenaran ilahi menjadi kabur dan kehendaknya sering menginginkan yang bertentangan dengan kebenaran itu karena manusia berada dalam situasi

¹⁰²*Ibid*, 127-130.

keterpecahan dan konflik yang tidak teratur. Yesus Kristus, yang menyembuhkan kodrat manusia yang luka itu, menuntun manusia pada kebenaran. Dia adalah pewahyuan Allah yang sempurna. Ia jalan, kebenaran, dan kehidupan (Yoh 14, 6). Ia guru (Mat 23, 10) dan teladan (Yoh 13, 15). Ia memberikan Roh Kebenaran yang mengajarkan kebenaran dari-Nya. Itulah sebabnya, St. Paulus mengajak untuk mengenakan pikiran seperti yang ada pada Kristus Yesus (Fil 2, 5). Yang subjektif menunjuk pada afinitas atau konnaturalitas manusia pada kebaikan. Manusia diciptakan oleh Allah dengan kecenderungan dan keterarahan pada kebaikan. Meskipun dosa membuat afinitas itu kabur, tetapi, Allah memberikan obatnya, yaitu cinta-Nya yang memulihkan dan menyembuhkan. Meskipun demikian, dari pihak manusia tetap dituntut sikap waspada, matiraga, kerendahan hati, kemurnian, mudah menyesal dan bertobat. Untuk berkembang pengetahuan akan nilai-nilai ilahi manusia harus berelasi dalam cinta dengan Yesus. Ini misalnya dilakukan dengan doa meditatif akan sabda-Nya.¹⁰³ Di sana Roh kebenaran, yang adalah cinta, berperan menuntun manusia untuk sampai pada pengenalan yang lebih akan kebenaran Kristus.

6. 4. Pengetahuan Moral

Pengetahuan akan nilai-nilai ilahi menyusun pengetahuan moral. Secara umum pengetahuan moral menunjuk pengetahuan yang berkenaan dengan tindakan

¹⁰³*Ibid*, 131-135.

mana yang seharusnya dilakukan oleh manusia agar ia mencapai kebaikan. Pengetahuan yang berkenaan dengan kebaikan tertinggi menyusun pengetahuan moral yang dasarnya. Pengetahuan moral di sini berbeda dengan pengetahuan positif. Pengetahuan moral merupakan pengetahuan praktis dan normatif, yang menuntun orang pada bagaimana seharusnya ia bertindak berdasarkan kebaikan yang dituju. Ia bergerak dari dalam ke luar, artinya dari dalam hati manusia, sebagai letak dari intelek dan kehendak, menuju pada pemewujudannya dalam tindakan-tindakan bebas. Karena dilakukan dengan melalui aktivitas intelek dan kehendak dalam kebebasan, maka tindakan-tindakan itu merupakan tindakan-tindakan moral. Berbeda dengan pengetahuan positif yang hanya menerima data yang disodorkan oleh pengalaman indrawi, pengetahuan moral terbuka pada yang transenden, supraindrawi, metafisis, dan adikodrati. Pengetahuan moral juga lebih daripada pengetahuan legal, yang hanya mengetahui batas yang diletakkan hukum sebab pada pengetahuan moral ada wawasan akan nilai, yang mana dalam pengetahuan legal ini tidak selalu ada atau tidak dituntut. Pengetahuan moral melampaui pengetahuan hukum. Hukum dapat saja tidak secara memadai memagari, melindungi, memelihara, dan mendukung nilai karena berbagai faktor. Akan tetapi, di mana tidak ada hukum yang mengabdikan secara memadai suatu nilai, pengetahuan akan nilai atau pengetahuan moral menjamin orang yang ingin mengabdikan pada nilai tersebut. Pada pengetahuan hukum tidak dituntut pengertian tentang apa yang baik dan mengapa itu baik. Cukuplah yang dituntut secara minimal oleh hukum itu diketahui dan dipenuhi dan itu

sudah cukup, tanpa perlu mengetahui mengapa itu baik sehingga perlu dipenuhi seperti yang terdapat pada pengetahuan moral.¹⁰⁴ Di samping itu, pengetahuan moral mengandaikan suatu kepekaan-rasa akan nilai (*sense of value*), yang tidak dituntut ada pada pengetahuan-pengetahuan yang lain.

Allah sebagai kebaikan tertinggi manusia menjadi dasar dari pengetahuan akan nilai-nilai ilahi, yang menjadi nilai dasar bagi nilai-nilai yang lain dan tindakan-tindakan moral manusia yang hendak mewujudkannya. Pengetahuan akan nilai dasar atau nilai-nilai ilahi itu menentukan dan melandasi moralitas.

¹⁰⁴Uraian panjang tentang pengetahuan moral dapat dibaca pada S. PINCKAERS, *The Sources*, 48-74.

7. HATI NURANI

Pengetahuan akan Allah membawa pengertian akan prinsip moral objektif. Di samping dari pengetahuan akan Allah tersebut, pada manusia sudah diletakkan oleh Allah hati nurani sebagai suara yang menyerukan pada manusia untuk memenuhi prinsip moral objektif, yaitu memilih yang baik dan menghindari yang buruk. Karena hakikat dan perannya yang menyerukan secara normatif itu, maka hati nurani merupakan norma subjektif dari manusia, bahkan yang terdalam dan terdekat baginya karena melekat tertanam dalam kodratnya, sehingga keberadaannya ada pada semua orang. Panggilan untuk mengikuti Kristus ketika berjumpa dengan hati nurani menjadi isi dari imperatif melakukan yang baik. Segenap yang terkandung dalam hidup sesuai dengan Kristus menyusun isi dari apa yang baik yang diperintahkan hati nurani manusia beriman untuk lakukan. Hidup mengikuti Kristus menjadi kriterium dan acuan dalam pertimbangan dalam hati nurani.

7. 1. Apa itu Hati Nurani

Hati nurani merupakan pengetahuan reflektif mengenai tindakan dan nilai moral dari tindakan, yang berperan dalam membuat pertimbangan moral. Hati nurani merupakan kesadaran seseorang akan kebenaran moral, yaitu tentang

apa yang sungguh benar dan baik dilakukan. Hati nurani dengan pengetahuannya akan nilai-nilai adalah sumber subjektif terdekat dari tindakan moral. Hati nurani merupakan kesadaran akan nilai-nilai di balik tindakan, baik sebelum, selama, dan sesudah bertindak.

Perjanjian Lama tidak memiliki kata khusus untuk hati nurani. Yang menguji mana yang benar dan mana yang salah adalah “hati” yang menunjuk pada diri batiniah, tempat keluarnya pikiran, pertimbangan, dan kehendak. Hati bisa membuat pertimbangan akan yang benar dan salah dengan bijak bila diterangi oleh Allah. Keb 17, 10 menggunakan konsep *syneidesis* dalam arti peyoratif (menekankan suara hati buruk).¹⁰⁵ Hati memuji atau menyalahkan tindakan-tindakan manusia (Ayb 27, 6; 2 Sam 24, 10). Dalam Perjanjian Baru hati sebagai sumber dari tindakan ini tampak pada kata-kata Tuhan (Mt 15.7–20; Lk 11.39–42).

St. Paulus berbicara mengenai hati nurani (*syneidesis*) yang menunjuk pada pengetahuan seseorang akan nilai moral dari tindakannya sendiri (Rom 2, 14-15).¹⁰⁶ Kalau bagi Bangsa Yahudi diberikan Hukum sebagai kode etik dalam relasi dengan Allah, bagi bangsa-bangsa lain ada hati nurani, yang menyatakan kepada mereka sesuatu yang objektif etis yang

¹⁰⁵ Dalam Stoa hati nurani atau *syneidesis* merupakan pengetahuan tentang kebaikan dan diri sendiri dalam hubungan dengan kebaikan.

¹⁰⁶ “*Syneidesis*” secara harafiah berarti “mengetahui dengan”. Ini merupakan istilah yang dipromosikan oleh Kaum Stoa untuk menunjuk pengetahuan tentang kebaikan dan tentang diri sendiri dalam hubungan dengan kebaikan. Lebih lanjut, istilah *syneidesis* ditulis *synteresis* atau *synderesis*. Ini barangkali karena salah penyalinan terhadap kata itu dalam Komentar St. Hironimus tentang Kitab Yehezkiel.

kepadanya mereka seharusnya menyesuaikan tindakan-tindakannya. Nilai moral itu dapat diketahui oleh semua orang entah beragama atau tidak. Hati nurani masih terus tetap tinggal dalam pendosa dan orang-orang yang tidak percaya pada Allah, bangsa kafir apa yang baik dan apa yang buruk melalui kodrat mereka (Rom 2, 14). St. Paulus menunjukkan bahwa pertimbangan hati nurani mengikat semua manusia meskipun mereka tidak menerima Pewahyuan seperti orang kristen (1 Kor 8, 10; Rom 14, 20-23). Ikatan itu adalah pada hukum Allah yang tersembunyi dalam ciptaan, yang disebut hukum kodrat, yang merupakan partisipasi pada hukum ilahi. Menurut St. Paulus hanya dalam pemenuhan hukum kasih hati nurani kristiani tahan uji (Bdk. 1 Kor 10, 28). Para pengarang Perjanjian Baru mengartikan *syneidesis* sebagai kesadaran akan isi moral dari hidup manusia yang didasarkan pada iman (bdk. Rom 14.1, 23; 13.5; 1 Ptr 2.19) dan dengan begitu tampak bahwa hati nurani melebihi sekadar pertimbangan subjektif belaka karena ia dipengaruhi oleh sikap religius batin seseorang, mata iman, mata Allah, yang terbentuk melalui pengetahuan akan Allah.¹⁰⁷

St. Agustinus memakai konsep *syneidesis* Stoa ketika menunjuk pada partisipasi manusia pada hukum ilahi melalui hati nurani. Yang berbeda darinya adalah bahwa arah dari partisipasi ini adalah Allah personal untuk menjadi serupa dengan-Nya. Menurut Doktor Rahmat ini ada cahaya Allah yang menembus lapisan terdalam dari hati manusia, yang tidak dapat tentram sebelum menemukan Allah dan

¹⁰⁷ C. WILLIAMS, "Conscience-In Theology" dalam *New Catholic Encyclopedia*, vol. IV, 143

mengalami kerinduan akan cinta pada Allah dan akan kebaikan.¹⁰⁸

Dasar dan inti suara hati adalah *synteresis* (atau *synderesis*), istilah yang berasal dari teologi skolastik sejak abad ke-12. Prinsip yang paling universal dari *synteresis* adalah bahwa kebaikan harus dilakukan dan keburukan harus dihindari. Teologi skolastik membedakan antara *synteresis* dan *conscientia*, yang mana yang pertama menunjuk pada hati nurani sebagai disposisi permanen, dan yang kedua menunjuk pada aktivitas hati nurani dalam pertimbangan dan keputusan partikular.¹⁰⁹ Penjelasan skolastik tentang *synteresis* ini sering dihubungkan dengan konsep stoa tentang pemeliharaan diri (*conversatio*) di mana hati nurani dilihat sebagai kecondongan yang dibawa sejak lahir dari pribadi spiritual untuk memelihara dirinya. Manusia memelihara keberadaannya sebagai pribadi spiritual ketika ia bertindak menurut kodrat spiritualnya. Tempat khusus dari suara hati menurut banyak skolastik, secara khusus para mistikus besar, adalah *scintilla animae*, pusat terdalam dari jiwa, yang walaupun kecil masih dapat tercemar oleh dosa.

Menurut St. Thomas Aquinas *synteresis* adalah habitus dari prinsip-prinsip moral terakhir yang tidak dapat direduksi pada prinsip-prinsip yang lebih dasar lagi dan langsung dapat

¹⁰⁸ B. HAERING, *Law of Christ*, vol. I, 139.

¹⁰⁹ Keputusan hati nurani dapat dilihat sebagai kesimpulan dari suatu silogisme, yang mana premis mayornya adalah *synderesis*, sedangkan premis minornya adalah proposisi yang mengungkapkan pertimbangan praktis yang dibuat dalam suatu saat tertentu oleh kearifan moral. Dari sini tampak bahwa pada hati nurani ada prinsip moral yang dasarnya, yang berdiri sendiri dan diacu oleh pertimbangan-pertimbangan subjektif, dan yang ada pada semua hati manusia

ditangkap dengan pengertian praktis. St. Tomas Aquinas membedakan *synteresis*, yang menunjuk pada habitus akal budi praktis yang membuat seseorang dapat mengetahui secara langsung dan seketika prinsip-prinsip moral tentang kebaikan dan keburukan, dan suara hati pribadi, yang menerapkan prinsip-prinsip tersebut pada tindakan konkret.¹¹⁰ Prinsip-prinsip umum *synteresis* itu merupakan apa yang disebut oleh St. Hironimus sebagai dorongan jiwa *sui generis* yang memberitahukan apakah kita berdosa atau tidak. Ia laksana percikan api yang tidak pernah dapat dipadamkan oleh dosa dengan prinsip paling universal yaitu "lakukanlah yang baik." Pada St. Thomas Aquinas juga ditemukan identifikasi antara iman dengan *synteresis* pada level hidup adikodrati (bdk. St. Thomas Aquinas, *In 2 Sent.*, 41.1.1; *ST, II-II*, 10.4 ad 2; *In 1 Sent. prol.* 5) dengan pandangan bahwa hati nurani kristiani merupakan penerapan dari iman praktis pada urusan hidup keseharian orang yang hidup dalam Kristus. (bdk. *ST I*, 79.12, 13, khususnya ad 3).¹¹¹

Menurut St. Bonaventura *synteresis* merupakan kualitas esensial dari kehendak yang mengikatkan kehendak pada kebaikan yang diketahui. Melalui *synteresis recta ratio* menerima daya dinamisnya pada setiap saat partikular. St. Bonaventura membandingkan hati nurani dengan seorang utusan pembawa berita yang berbicara dengan pasti dengan otoritas seseorang yang memaklumkan keputusan raja, dan karena itu, ia memiliki daya mewajibkan, walaupun karena ia

¹¹⁰ *De Veritate*, 16 dan 17.; *ST I*, 79, 13: Hati nurani habitual disebut *synteresis* atau *syneidesis*, sedangkan yang hati nurani aktual disebut *conscientia*.

¹¹¹ C. WILLIAMS, *Loc. cit.*

senantiasa merupakan pengantara, ia dapat berbuat kesalahan dalam menyampaikan mandat raja.¹¹²

St. Alfonsus Maria dari Ligori menunjukkan dualitas aturan bagi tindakan manusia, yaitu yang pertama adalah yang jauh atau material, yaitu hukum ilahi, dan kedua adalah yang dekat atau formal, yaitu hati nurani. Hati nurani sendiri harus menyesuaikan diri dengan hukum ilahi.¹¹³

Dalam *Gaudium et Spes* 16 ditunjukkan hati nurani sebagai hukum dalam hati manusia, yang bukan dari dirinya sendiri, melainkan ditulis oleh Allah, yang menyerukan kepadanya untuk mencintai yang baik dan menghindari yang buruk. Dalam hati nurani manusia berjumpa dengan suara Allah sehingga hati nurani disebut sebagai tempat yang suci. GS 16 merujuk pada Rom 2, 14-16 ketika menunjukkan hati nurani sebagai hukum yang ditulis Allah yang dengannya seseorang akan dihakimi. Hukum ini tidak ditemukan oleh manusia seakan-akan ia belum ada sebelumnya, tetapi ia sudah ada pada hati manusia dan manusia tinggal mencarinya. Hati nurani mengacu pada suatu norma objektif moralitas.

Veritatis Splendor menekankan kembali apa yang disampaikan St. Paulus tentang hati nurani sebagai saksi terhadap kesetiaan atau ketidaksetiaan seseorang terhadap hukum (VS 57) dan sebagai pembuat pertimbangan atas tindakan manusia apakah sesuai dengan hukum Allah yang

¹¹²*In II Librum Sentent.*, dist. 39, a. 1, q. 3.

¹¹³*Theologia Moralis, vol. I, Liber I, Tractatus I.*

tertulis dalam hati atau tidak (VS 59). Hati nurani menerapkan apa yang digariskan oleh hukum kodrat tentang melakukan yang baik dan menghindari yang jahat pada tindakan-tindakan konkret dalam kasus-kasus konkret (VS 59). Ia membuat pertimbangan praktis untuk melakukan yang baik dalam terang hukum kodrat di sini dan sekarang. Ia memiliki karakter imperatif dengan otoritas yang berasal dari kebenaran, yaitu hukum ilahi, yang diacu, disaksikan, dan disuarakannya (VS 60). Ia bukan pencipta hukum maupun penentu eksklusif baik buruk (VS 60). Ia tinggal mencari apa kata hukum kodrat dan hukum ilahi dalam melakukan pertimbangan dalam hal partikular di sini dan saat ini. Hati nurani merupakan norma terdekat tatkala seseorang membuat keputusan moral dengan hukum ilahi dan hukum kodrat sebagai norma universal dan objektifnya (VS 60).

Menurut Katekismus Gereja Katolik hati nurani merupakan pertimbangan akal budi yang mengenali kualitas moral dari suatu tindakan konkret yang akan, sedang, dan telah dilakukannya (1778). Hati nurani mengandung kesaksian akan kebenaran yang bersumber pada Kebaikan tertinggi. Hati nurani menyampaikan kewajiban moral untuk melakukan yang baik dan menghindari yang buruk dan menghakimi pilihan-pilihan bebas dengan memuji yang baik dan mengecam yang jahat (1777). Yang dilakukan hati nurani adalah memahami prinsip-prinsip moral (*synderesis*), melaksanakannya dengan memperhitungkan alasan-alasannya sesuai dengan situasinya, dan menilainya pada waktu sebelum dan sesudah bertindak (1780).

Keberadaan hati nurani menunjukkan bahwa dalam manusia ada suatu kesadaran, pengertian, dan daya akan kebaikan. Hati nurani memanggil manusia pada Allah, mengikatnya pada kebaikan, bahkan jika manusia mencoba lari atau menolaknya.¹¹⁴ Hati nurani dengan kecondongannya akan kebaikan memanggil manusia untuk sampai pada Pribadi Allah, kebaikan tertinggi dan sumber segala nilai. Itulah sebabnya, tiap orang yang kesombongannya tidak sampai membusukkan hati nuraninya akan kembali pada pribadi Allah di balik panggilan untuk menyesal dan bertobat ada Pribadi yang memanggil dan mengundang, yaitu Allah.¹¹⁵

Allah sudah menciptakan tatanan ciptaan. Dengan menggunakan daya natural dari inteleknya, manusia dapat menangkap dan mengerti tatanan itu beserta daya ikatnya. Fungsi natural dari hati nurani adalah membuat manusia ambil bagian dalam hukum abadi Allah melalui kodrat terciptanya dan ciptaan-ciptaan lain. Hati nurani merupakan pembimbing orang-orang yang tidak beriman sejauh ia mengikatkan mereka pada hukum Allah yang terletak dalam ciptaan.¹¹⁶ Selanjutnya melalui karunia-karuniaNya, Roh Kudus memberikan kepada hati nurani suatu kemampuan untuk bisa menangkap dalam terang Pewahyuan ilahi apa yang menjadi kehendak ilahi.¹¹⁷ Seperti yang dikatakan Peschke, hati nurani bukan pengetahuan teoretis atau saintifik akan nilai-nilai moral maupun yang baik dan buruk, melainkan menunjukkan

¹¹⁴ B. HAERING, *Op. cit.*, 136

¹¹⁵ *Ibid*, 146-147.

¹¹⁶ *Ibid*, 138.

¹¹⁷ *Ibid*, 147.

pada manusia kodratnya dan apa yang menjadi tuntutan Roh Kudus padanya sebagai kewajiban pribadinya.¹¹⁸

Bagi tiap pribadi hati nurani merupakan norma subjektif terluhurnya, tetapi meskipun demikian, norma subjektif terakhir ini selalu bergantung dan selaras dengan norma yang lebih tinggi, suatu norma objektif, yaitu Allah. Hati nurani tidak dapat membebaskan seseorang dari hukum. Ia justru yang mengikatkan seseorang pada hukum yang mengandung kebaikan.

Seseorang tidak boleh dipaksa untuk bertindak berlawanan dengan hati nuraninya atau dihalangi untuk bertindak sesuai dengan hati nuraninya (DH 30). Akan tetapi, dalam aplikasi hati nurani seseorang terikat pada hukum moral objektif sebagaimana terlihat dari dijunjungnya penghormatan atas hak-hak dan kewajiban-kewajiban orang lain serta kebaikan umum (DH 7).

7. 2. Bagaimana Hati Nurani Beroperasi?

Meskipun hati nurani merupakan norma subjektif, tetapi ia tidaklah buta, irasional, indifferens, melainkan pada dirinya mengacu pada yang objektif, prinsip moral yang definitif. Ia bukan kesadaran moral maupun perasaan moral, yang hanya sebatas menjustifikasi bahwa suatu tindakan yang dipilih adalah benar secara moral menurut klaim subjektifnya sendiri secara sepihak sebab hati nurani itu merupakan penyaksi prinsip objektif, definitif, universal. Akan tetapi, hati

¹¹⁸ K. PESCHKE, *Christian Ethics*, 147

nurani tidak hanya bekerja secara pasif memberi kesaksian, tetapi juga secara aktif dengan memberi perintah lakukan yang baik dan hindari yang jahat, menilai dengan menyetujui dan menolak keputusan moral konkret.¹¹⁹ Ia juga mampu membuat penilaian atas baik buruk suatu tindakan berdasarkan prinsip moral absolut. Pelaksanaan imperasi moral *synderesis* pada putusan-putusan moral partikular menuntut hati nurani melakukan penalaran moral praktis dengan mencari penyesuaian dengan akal budi dan hukum ilahi. Di sinilah menjadi penting keberadaan kebijaksanaan praktis atau kearifan dalam merelasikan prinsip moral objektif definitif bersama dengan cinta kasih dengan pilihan tindakan bersama dengan pengetahuan akan situasi-kondisi yang menyertainya. Tanpa kearifan ini orang dapat memutlakkan prinsip moral objektif secara kaku begitu saja atau sebaliknya jatuh pada penafsiran akan hukum moral itu secara kendor-longgar-laksis sehingga makin menjauh dari tuntutan hukum moral.

Synteresis bersama dengan pengetahuan moral praktis yang berkembang dan berdasar pada *synteresis* menyusun habitus suara hati. Habitus ini menjadi sumber dari pertimbangan-pertimbangan moral yang menyampaikan pada manusia kewajiban moralnya dalam situasi konkret. Habitus hati nurani berhubungan dengan tindakan ketika manusia membuat pertimbangan atas moralitas dari tindakan yang konkret yang ingin dilakukannya. Hati nurani membuat pertimbangan yang disebut sebagai pertimbangan suara hati. Ini merupakan suatu pertimbangan akal budi praktis atas

¹¹⁹Katekismus, 1777

moralitas dari suatu tindakan konkret berdasarkan perintah untuk melakukan apa yang baik dan menghindari apa yang buruk. Dalam banyak kasus ini tidak reflektif tetapi spontan. Pertimbangan suara hati dilakukan khususnya dalam keadaan keraguan atau penolakan pada apa yang dikatakan oleh hati nurani.

Hati nurani dapat berupa "anteseden", "saat sedang", dan "konsekuen". Anteseden jika pertimbangan akan moralitas tindakan berlangsung sebelum tindakan diwujudkan. "Anteseden" menunjuk pada saat hati nurani memerintahkan, mendesak, mengizinkan atau melarang sebelum memutuskan pilihan atas tindakan. "Konsekuen" jika hati nurani mengevaluasi suatu tindakan yang baru dilakukan atau tidak dilakukan dengan menyetujui, memaklumi, menuduh. "Saat sedang" jika pertimbangan dan penilaian hati nurani berlangsung ketika tindakan sedang dilakukan atau selama bertindak.

7. 3. Apakah Hati Nurani dapat Sesat?

Apa yang disebut sebagai hati nurani sesat atau ragu terletak dalam pertimbangan subjektif individu dengan prinsip moral objektif tersebut. Adalah dapat terjadi bahwa seseorang, dalam menimbang dengan hati nuraninya, tidak mengetahui dengan pasti kebenaran normatif apa yang seharusnya dapat dilihat oleh akal budi dan yang dikatakan hukum ilahi. Ini dapat ditambah lagi dengan situasi di mana seseorang dihadapkan pada konflik nilai. Karena itu, hati nurani bisa ragu-ragu akan kepastian kebenarannya (hati

nurani ragu-ragu). Juga apabila ia menganggap ia telah memberi menerapkan secara subjektif dari suatu kebenaran objektif, tetapi ternyata perkiraannya itu meleset karena justru pilihan tindakannya itu bertentangan dengan kebenaran objektif. Karena itu, hati nurani dapat salah. Kesalahan ini karena ketidaktahuan, baik yang dapat diatasi dan yang tidak dapat diatasi. Yang lebih buruk adalah pribadi pemilik hati nurani yang kerap berbuat yang salah karena tidak tahu akan yang benar karena ketidakpeduliannya pada mencari yang benar dan baik dan kebiasaan berdosa yang dapat membutakan hati nurani (GS 16).

Kebenaran dan ketepatan serta kepeka-jernihan hati nurani menentukan kadar dan bobot kebaikan yang hendak dicapai oleh tindakan yang diambil melalui pertimbangan hati nurani. Itu semua berhubungan dengan pengetahuan yang benar, tepat, utuh, jelas, jernih, dan peka atas prinsip-prinsip moral objektif dan definitif. Di mana terjadi ketidakbenaran, ketidaktepatan, ketidakpekaan, dan ketidakjernihan pada penyaksian akan prinsip moral dan penerapannya pada tindakan konkret di sini dan sekarang, di situlah ditemukan apa yang disebut hati nurani benar-sesat, pasti-ragu-ragu, laksis-skrupel.

7. 3.1. Hati Nurani yang Sesat

Hati nurani dapat benar atau salah berdasarkan pertimbangan moral praktis apakah sesuai atau tidak dengan norma-norma objektif dari moralitas. St. Paulus menunjukkan bahwa hati nuranipun dapat sesat (1 Kor 4, 4-5). Ada dua jenis

kesesatan hati nurani. Jenis pertama adalah hati nurani sesat yang tak dapat disalahkan. Seseorang bersalah, tetapi ia tidak tahu akan kesalahan itu dan tidak ada sesuatu yang dapat dilakukan untuk mencegah ataupun memperbaiki ketidak tahuan itu. Bila seseorang bertindak mengikuti hati nurani semacam itu, ia tidak bersalah. Jenis kedua adalah hati nurani sesat yang patut disalahkan. Ketidaktahuan dan kesalahan di sini adalah karena di sini sebenarnya ada suatu kesadaran yang samar-samar akan kebenaran, tetapi kesadaran ini ditekan dan disingkirkan oleh pemiliknya. Dalam kekerasan hati orang sukar memperbaiki kesalahan karena tidak terpenuhi syarat berupa keterbukaan hati akan kebenaran yang membuat seseorang melihat kesalahan. Kalau kesalahan itu berasal dari kekerasan seseorang tinggal dalam dosa, maka tidak akan bisa muncul rasa bersalah, apalagi penyesalan.

Menurut *Veritatis Splendor* hati nurani dapat sesat karena ketidaktahuan, baik yang tidak dapat diatasi (karena subjek tidak sadar dan dari dirinya sendiri tidak bisa memperbaikinya) maupun yang dapat diatasi. Karena itu, seseorang harus berusaha memiliki hati nurani yang baik dengan mengejar dan memiliki kebenaran itu (VS 60). Hati nurani yang salah disebabkan oleh karena menganggap benar secara subjektif sesuatu yang salah menurut kebenaran objektif (VS 61).

7. 2 .2. Hati Nurani Pasti dan Ragu-ragu

Dilihat dari keketatan acuannya pada norma objektif, pertimbangan hati nurani dapat lakis dan dapat skrupel, dapat pasti dan dapat ragu-ragu. Akan tetapi, suatu hati nurani yang pasti tidak musti bebas dari kesesatan sebab ia masih dapat sesat. Kepastian yang dituntut untuk pertimbangan suara hati secara umum tidak selalu dapat didasari oleh suatu kepastian moral ketat karena tidak selalu mudah mencapainya. Bilamana tidak diperoleh kepastian moral ketat adalah sudah cukup bila terdapat suatu kepastian moral yang luas, walau adanya ketakutan akan kesalahan ringan tidak dapat dihindarkan. Menuntut selalu kepastian moral ketat untuk tindakan yang benar akan membebani hidup dengan banyak kecemasan. Hanya dalam beberapa kasus kepastian moral yang luas menjadi tidak memadai, yaitu di mana suatu nilai adalah sedemikian besar sehingga suatu risiko yang kecil yang dapat muncul karena kesalahan akan dapat mengancam nilai itu.

Hati nurani yang ragu mengalami ketidakpastian terhadap kebenaran. Keraguan ini dapat berkenaan dengan keberadaan hukum atau prinsip moral (*dubium iuris*) atau keberadaan fakta (*dubium facti*). Keraguan yang lain dapat berkenaan dengan kebenaran teoretis maupun kebenaran praktis. Prinsip dasar ketika mengalami hati nurani yang ragu adalah bahwa dalam keraguan seseorang tidak pernah boleh bertindak. Alasannya adalah bahwa bertindak dengan hati nurani ragu-ragu terbuka pada jatuh ke dalam kesalahan yang tidak adil dan dosa. Sebelum bertindak hendaknya menyingkirkan keraguan itu dengan mencari kebenaran. Caranya adalah dengan membuat refleksi dengan diterangi prinsip-prinsip umum, baik yang dilakukan sendiri maupun

dengan berkonsultasi pada mereka yang dianggap ahli atau mengerti atau pada buku-buku. Jika tidak cukup waktu untuk memecahkan keraguan, maka sebaiknya dilakukan penundaan atau memilih tindakan yang lebih aman dan pasti mengenai nilainya.

7. 2. 3. Hati Nurani Laksis dan Skrupel

Hati nurani yang lakis cenderung menimbang sebagai benar sesuatu yang merupakan dosa, atau sebagai dosa ringan apa yang merupakan dosa berat. Hati nurani yang lakis selalu merupakan hasil dari sikap batin yang setengah-setengah dalam melayani Tuhan seperti ditunjukkan dalam Why 3, 15-20.

Hati nurani skrupel merupakan ketakutan terus-menerus, meresahkan, dan tak masuk akal bahwa seseorang telah menghina Allah. Orang skrupel berada dalam ketakutan akan dosa secara konstan dengan menganggap sebagai dosa maut apa yang sebenarnya merupakan dosa ringan. Pemiliknya dapat menyadari bahwa ketakutannya itu adalah berkenaan dengan hal yang remeh dan seharusnya diabaikannya, tetapi ia takut kuasa lepas darinya. Karena itu, hati nurani ini lebih merupakan suatu hati nurani yang sakit daripada yang sesat. Sebabnya dapat karena ketidaktekanan sementara yang muncul pada saat pertobatan dan pendalaman, misalnya karena menyembunyikan kekurangan kemurahaan hati dalam hidup rohani hingga obsesif-kompulsif yang berasal dari ketidakmampuan seseorang mengintegrasikan dorongan-dorongan dasar tertentu dengan

nilai-nilai hidupnya karena faktor-faktor bawah sadar di masa kecil.

7. 4. Formasi Hati Nurani

Karena persoalan utama sehubungan dengan hati nurani adalah pada penilaian dan pembuatan keputusannya, maka menjadi tidak dapat tidak diperhatikan maupun diupayakan formasi hati nurani, yang mana ini berlangsung terus menerus sepanjang hidup, khususnya mulai dari anak-anak (*Katekismus* #1784). Formasi itu diterangi oleh Sabda Allah dan memerlukan karya Roh Kudus, nasihat orang lain, dan panduan dari Magisterium (*Katekismus* # 1785). Di bawah orientasi dan dorongan *synteresis* pertumbuhan pengetahuan moral dipicu oleh pendidikan, instruksi, studi. Di sini dituntut kerendahan hati.

Iman menerangi dan memperjelas hati nurani. Misteri iman dipelihara dengan baik dalam hati nurani yang murni (1 Tim 3, 9; bdk. 1 Tim 1, 19). Hati nurani menjadi jelas dan pasti ketika ia diterangi oleh iman dan dihidupi oleh kasih. Bagi orang kristen bertindak menurut iman dan bertindak menurut hati nurani adalah satu dan sama (bdk. Rom 14, 23). Anggota Gereja harus dipandu oleh hati nurani yang selaras dengan hukum ilahi sendiri sebagaimana juga diwahyukan dan diterima dengan iman. Adanya Kuasa Mengajar dalam Gereja adalah dalam rangka melayani menafsirkan hukum itu dalam terang Injil sehingga warga Gereja diharapkan menimba pengetahuan moral dari ajaran-ajaran Gereja untuk memformasi hati nuraninya (GS 50; bdk LG 25; DH 14).

Formasi hati nurani pertama-tama diharapkan dilakukan oleh orang tua dalam keluarga yang kondusif, melalui pengajaran, teladan, suasana. Setelah itu, sekolah, institusi agama, komunitas-komunitas, media komunikasi yang berkehendak baik dapat menjadi agen-agen pendidikan hati nurani.

8. TINDAKAN MORAL

Manusia mengungkapkan tanggapannya atas kebaikan, terutama kebaikan tertinggi, yaitu Allah, melalui dan dalam tindakan. Kebaikan tertinggi pada Allah, yang menjadi norma tertinggi, dari hidup manusia itu dapat diketahui oleh manusia dengan akal budinya, karena memang sudah ditanamkan Allah pada kodrat manusia, yang mana pengetahuan natural ini disebut hati nurani. Tindakan yang dicetuskan melalui pertimbangan hati nurani itulah yang memiliki nilai moral, seperti ditunjukkan oleh Katekismus Gereja Katolik: "Tindakan yang sungguh manusiawi, artinya yang dipilih atas dasar keputusan hati nurani, dapat dinilai secara moral. Tindakan macam itu bersifat atau baik atau jahat."¹²⁰ Tindakan yang bisa dikualifikasi sebagai baik dan buruk ini merupakan perbuatan moral. Hidup mengikuti Kristus turut menyusun isi kebaikan dan menjadi kriterium-acuan bagi pertimbangan hati nurani yang memerintahkan manusia melakukan yang baik. Ini berarti bahwa hidup menurut Kristus tidak terpisah dari tindakan-tindakan moral. Hidup mengikuti Kristus merupakan hidup yang merespon kebaikan yang bersumber pada Kristus, yang mana tanggapan ini berupa tindakan-tindakan moral. Tidak ada hidup mengikuti Kristus yang tidak teraktualisasi dalam tindakan-tindakan moral. Mencapai tujuan terakhir

¹²⁰Katekismus, 1749

manusia ke mana manusia dipanggil Allah melalui hidup mengikuti Kristus tidak mungkin tanpa rangkaian tindakan moral dalam hidup. Akan tetapi, apakah tindakan moral itu sebenarnya?

8. 1. *Actus Hominis-Actus Humanus*

Tindakan dibedakan menjadi tindakan manusia ("*actus hominis*") dan tindakan manusiawi ("*actus humanus*"). *Actus hominis* menunjuk pada aktivitas mental dan personal manusia, sedangkan *actus humanus* menunjuk pada tindakan khas manusia yang berakar pada pusat spiritual manusia, pada kebebasannya. *Actus humanus* dibedakan dari *actus hominis* oleh yang spiritual, yaitu pengetahuan rasional dan kehendak bebas, yang ada pada *actus humanus*. *Actus hominis* terdapat pada, misalnya bernafas, detak syaraf, rasa sakit, reaksi fisik spontan yang mendahului intelek, seperti marah atau simpati, dll. *Actus humanus* adalah tindakan eksternal manusia yang ditopang oleh tindakan internalnya. Yang dimaksud dengan tindakan internal adalah wilayah batiniah manusia atau yang mengarah ke dalam, yang mana untuk perwujudan suatu tindakan tetap memerlukan kerja sama dari aktivitas psikosomatis manusia, sedangkan yang diartikan sebagai tindakan eksternal ialah tindakan yang terjadi para organ-organ tubuh dan mengarah pada dunia bagian luar.¹²¹

¹²¹B. HAERING, *The Law*, Vol. I, 189-190

Hanya *actus humanus* yang merupakan subjek dari nilai moral. Ia merupakan tindakan yang mengungkapkan nilai moral yang ada dalam seseorang. Tindakan semacam ini yang menyatakan dan menentukan kebaikan atau keburukan pribadi yang melakukannya. Tindakan tidak terpisah dari pribadi karena ia sebenarnya merupakan pribadi dalam tindakan. Meskipun demikian, karena pribadi tidak habis tuntas dalam satu atau sejumlah tindakannya, maka nilai dari tindakan selalu berbeda dari nilai dari pribadi. Akan tetapi, melalui keberadaan nilai yang ada di balik tindakannya, manusia merespon nilai. Nilai yang ditanggapi dan dirujuk ini disebut sebagai nilai objektif atau real. Akan tetapi, nilai semacam inipun tidak musti segera dan pada dirinya selalu merupakan nilai moral karena hanya nilai yang berhubungan dengan pribadi manusia yang dapat disebut sebagai moral. Nilai objektif bersifat moral sejauh diinginkan oleh kehendak. Nilai objektif menentukan nilai dari tindakan yang diarahkan terhadapnya. Akan tetapi, relasi dengan pribadi manusia inilah yang membuat perbedaan lebih tinggi atau lebih rendahnya suatu nilai sehubungan dengan tindakan personal.

Tindakan manusiawi merupakan kesatuan yang batiniah dan yang lahiriah. Yesus menunjukkan bahwa apa yang keluar dari hati seseorang, itulah yang dapat mencemarkan pribadinya (Bdk. Mat 15, 10-20; Mrk 7, 14-23). Ini menunjukkan bahwa ada kesatuan antara apa yang ada pada jiwa manusia yang berada di balik tindakan dan tindakan yang lahir darinya. Tindakan menjadi bukti dan jaminan bagi roh batiniah, yang merupakan jantung dan terang moralitas. Tindakan eksternal yang tidak mengalir dari hati manusia

adalah tindakan yang palsu.¹²² Haering menunjukkan bahwa disposisi batin dan roh adalah yang mendahului dan menopang tindakan, yang memberikan padanya nilai dan kedalaman. Pada disposisi batin inilah nilai yang mengandung kebaikan hadir dan berperan di balik cetusan tindakan sebagai yang hendak diwujudkan olehnya.¹²³

8. 2. Tindakan Moral

Tindakan merupakan penyingkapan identitas moral pribadi manusia dari keberadaannya sebagai pengada moral.¹²⁴ Dari St. Thomas Aquinas diperoleh bahwa yang dimaksud dengan tindakan moral adalah tindakan yang keluar dari kehendak manusia. Adalah kehendak (*voluntaria*) yang menjadi subjek dari moral.¹²⁵ Jawaban-jawaban atas pertanyaan-pertanyaan: Apa yang dimau oleh kehendak atau ke mana kehendak terarah menyusun pengetahuan tentang tujuan. Karena tujuan dicapai melalui tindakan, maka ditanyakan tindakan apa dan tindakan yang bagaimana yang mengantar pada tujuan. Pengetahuan tentang tujuan dan pengetahuan tentang tindakan-tindakan yang dapat mengantar sampai pada tujuan merupakan pengetahuan praktis. Moral adalah ilmu praktis. Moral itu berkenaan dengan apa yang dimau kehendak. Kehendak itu sendiri merupakan

¹²²*Ibid*, 193

¹²³*Ibid*, 196

¹²⁴ W. E. MAY, *An Introduction to Moral Theology*, 29

¹²⁵ ST, I-II, 1, 1

kecenderungan pada manusia yang mengarah pada kebaikan.¹²⁶ Ia kecenderungan yang berasal dari dalam.¹²⁷ Pada manusia ia merupakan suatu kecenderungan rasional, dalam arti, kebaikan yang menjadi tujuannya diketahuinya, dan padanya ada kebebasan.¹²⁸ Kebaikan ada tiga macam: kebaikan ontologis, kebaikan natural dan kebaikan moral. Hanya melihat kesempurnaan manusia dalam batas daya vegetatif dan sensitif belum sampai pada apa yang khas manusia. Barulah ketika kecenderungan rasional masuk, tindakan mendapatkan suatu daya untuk menyempurnakan kualitasnya sendiri dalam kerangka aktualisasi potensi dari dalam dirinya. Adalah akal budi yang membuat manusia melihat apa yang dapat menyempurnakan kualitas tindakanya. Tanpa operasi akal budi ini, tindakan manusia hanyalah berasal dari kehendaknya, dan sebagai konsekuensinya ia tidak bisa dinilai sebagai tindakan baik atau buruk ditinjau dari tujuannya. Dengan demikian, perbedaan antara tindakan natural dan tindakan moral ditentukan oleh kehadiran kehendak sebagai sebab yang bertindak yang menuntut kebebasan bertindak atau tidak, yang mana kebebasan itu didasarkan pada kemampuan dari daya kecenderungan akan kebaikan pada manusia yang dipandu oleh tatanan kebenaran. Dengan demikian, istilah moral hanya dapat dikenakan pada suatu tindakan yang berasal dari daya kehendak, yang mana baik buruknya suatu tindakan ditentukan dengan mengacu pada intelek.¹²⁹ Intelek

¹²⁶ ST, I, 48, 2

¹²⁷ *De Veritate*, 22, 1

¹²⁸ ST, I-II, 6, 2

¹²⁹ *De Malo*, 2, 4

merupakan itu yang dengannya manusia dapat berpartisipasi pada tatanan kodrati yang dikehendaki oleh Allah, yang mengacu pada hukum ilahi yang merupakan rencana rasional Allah yang diletakkan pada manusia.¹³⁰ Dan setiap tindakan dari kehendak yang mengarah pada kebaikan yang diletakkan oleh Allah pada ciptaan dan dapat diketahuinya dengan akal budi merupakan selalu tindakan moral. Pada manusia ada kecenderungan pada kesempurnaan, yang merupakan kecenderungan rasional dari kehendak, yang mengejar kebaikan yang tertinggi. Pada tindakan manusia terdapat tujuan yang lebih tinggi daripada apa yang dihasilkannya langsung dan segera, yaitu kebaikan personal manusia, yang kesempurnaannya pada kebaikan tertinggi. Dengan demikian, ada kesatuan antara tindakan dan realisasi diri.¹³¹

Demikianlah, ada hubungan antara tindakan dan identitas moral pribadi. Suatu tindakan dapat membangun identitas moral seseorang. Pribadi pemilik tindakan adalah juga pemilik identitas moral yang berkaitan dengan tindakan yang menyusun identitas moralnya. Identitas moral itu akan terus tinggal pada orang itu sampai dilakukan tindakan yang berlawanan dengannya. Seperti yang dikatakan May, kita membentuk identitas kita sebagai makhluk moral dengan apa yang dengan bebas kita pilih untuk dilakukan, dan selanjutnya, apa yang kita pilih itu membuat kita menjadi seorang pribadi tertentu.¹³²

¹³⁰ *Summa Contra Gentiles*, III, 121 (n. 2943)

¹³¹ LIVIO MELINA, CS, *Caminar*, 717.

¹³² W. MAY, *An Introduction*, 30

8. 3. Unsur-unsur Tindakan Manusiawi

Ada tiga hal yang menentukan moralitas tindakan manusiawi. Ketiganya harus memadu menyatu sebagaimana terungkap dalam aksioma klasik: *bonum ex integra causa, malum ex quolibet defectu*. Ini berarti bahwa suatu tindakan yang baik secara moral mengandaikan sekaligus kebaikan objek dari tujuan dan situasi. Katekismus menyebut ketiganya sebagai “sumber atau unsur-unsur hakiki bagi moralitas perbuatan manusia.”¹³³ Ketiganya merupakan bantuan untuk mengerti dimensi-dimensi yang hadir dalam tindakan untuk membuat pertimbangan moral atas tindakan.¹³⁴ Ketiga hal penentu moralitas itu ialah:

Pertama, objek moral, yang menunjuk pada nilai dari “bahan” tindakan manusia. Ini merupakan *finis operis* dari tindakan (hakikat objektif dari tindakan moral). Ia menunjukkan kebaikan, yang kepadanya seseorang mengarahkan diri dengan sadar.¹³⁵ Objek moral menghubungkan tindakan dengan nilai atau kebaikan yang hendak dicapainya. Karena berhubungan dengan kebaikan yang hendak dikejar dengan tindakan, objek menentukan nilai moral dari suatu tindakan. Nilai moral aborsi langsung adalah buruk karena ia merupakan pengakhiran hidup manusiawi yang belum lahir, dan bukan hanya pengeluaran janin. Objek moral ditentukan oleh hubungan tindakan dengan tatanan

¹³³Katekismus, 1750.

¹³⁴ L. MELINA CS, *Op. cit.*, 757.

¹³⁵Katekismus, 1751

objektif yang diletakkan oleh Allah. Tindakan-tindakan yang merusak rencana bijak dan kasih Allah sebagaimana sudah diletakkan-Nya dalam ciptaan adalah buruk pada dirinya sendiri, apapun situasi dan niat yang melingkupi dan menggerakkannya. Seperti yang ditunjukkan oleh Katekismus: adalah hati nurani yang memberikan penilaian atas kesesuaian suatu tindakan dengan “norma-norma objektif dari moralitas” yang “menyatakan tata rasional dari yang baik atau yang jahat.”¹³⁶

Kedua, motif subjektif, atau tujuan atau alasan atau maksud yang untuknya suatu tindakan dilakukan. Intensi subjektif menunjuk pada tujuan atau alasan yang untuknya seseorang melakukan suatu tindakan. Katekismus menunjukkan bahwa “Tujuan ialah cita-cita pertama dari maksud dan menentukan apa yang diusahakan dalam perbuatan. Maksud adalah satu gerakan kehendak yang diarahkan kepada tujuan; ia menentukan apa yang diusahakan dalam perbuatan. Ia mengarahkan pandangan kepada kebaikan yang diharapkan sebagai hasil dari perbuatan yang bersangkutan.”¹³⁷ Derma dapat diberikan karena kebaikan hati atau untuk pamer. Suatu derma dapat menjadi buruk kalau dilakukan untuk pamer. Dengan demikian, suatu intensi yang buruk dapat mempengaruhi kualitas dari tindakan baik. Akan tetapi, intensi baik tidak dapat membenarkan suatu perbuatan yang buruk secara instrinsik, misalnya seseorang tidak boleh mencuri walau tujuannya adalah untuk memberi derma pada yang miskin.

¹³⁶*Katekismus*, 1751.

¹³⁷*Katekismus*, 1752

Ketiga, situasi, yang menunjuk pada hal-hal khusus yang mempengaruhi objek moral. Katekismus menunjukkan bahwa situasi ini hanya merupakan unsur sekuender dari moralitas suatu tindakan. Situasi tidak dapat mengubah status moral dari tindakan itu sendiri, misalnya tindakan yang pada dirinya sendiri buruk menjadi baik.¹³⁸ Akan tetapi situasi dapat membantu menentukan hakikat moral dari tindakan. Ia dapat meningkatkan, menurunkan, atau mengubah kualitas baik atau buruk suatu tindakan maupun tanggung jawab dari subjek pelaku. Jika suatu derma dibuat orang miskin, maka derma itu menjadi lebih berkualitas luhur. Derma dari janda miskin lebih luhur daripada yang lain (Mrk 12, 41-44). Pelukan seksual antara laki dan perempuan yang adalah suami isteri berbeda dengan yang bila mereka bukan suami isteri. Situasi yang dapat membentuk tindakan itu dapat dirinci sebagai: *quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando*.¹³⁹ Meskipun situasi dapat meningkatkan nilai atau kebaikan moral dari tindakan maupun menambah cacat dari kejahatannya, namun ia tidak mengubah hakikatnya.

Suatu tindakan dapat disebut baik secara moral kalau mengandung ketiga unsur (objek, situasi, dan motif) yang benar. Berikut ini ditunjukkan varian-varian sehubungan dengan ketiga determinan moralitas tindakan tersebut:

-Jika objek tindakan adalah buruk, maka tidak ada gunanya mencari pembenaran pada intensi atau motif dan pada situasi, sebab suatu objek yang buruk yang dikehendaki membuat

¹³⁸Katekismus, 1754

¹³⁹Bdk. ST, I-II, 7. 3

suatu tindakan menjadi buruk. Suatu intensi atau motif yang baik tidak pernah membenarkan suatu tindakan yang buruk secara instrinsik.

-Suatu intensi atau motif buruk dapat memperburuk suatu tindakan, termasuk yang objeknya baik.

-Jika motifnya merupakan dosa berat, maka seluruh tindakan menjadi buruk. Jika motifnya hanyalah dosa ringan, maka tindakan menjadi dosa ringan bila tidak ada tujuan lain yang dimaksud.

-Suatu tujuan yang buruk merusak tindakan, meskipun objeknya pada dirinya baik, misalnya berdoa, berpuasa, berderma supaya dilihat orang.

-Suatu maksud yang baik tidak dapat membuat tindakan yang pada dirinya sendiri buruk menjadi sesuatu baik dan benar, misalnya membantu sesama dengan penipuan atau fitnah. Tujuan tidak membenarkan cara.¹⁴⁰

-Objek dari tindakan yang dari dirinya sendiri adalah buruk memperburuk keseluruhan tindakan sehingga tidak mungkin daripadanya dihasilkan tindakan yang baik. Sekali lagi, di sini berlaku: "Tujuan tidak membenarkan cara".

- Jika objek moral baik, situasi dapat meningkatkan nilai moral atau kebaikan tindakan. Jika buruk, maka situasi dapat meningkatkan keburukan tindakan tanpa mengubah hakikatnya misalnya, menyakiti orang yang lebih lemah, atau dapat mengubah jenis dari tindakan moral atau bahkan

¹⁴⁰*Katekismus*, 1753

menambah jenis kejahatan lain, misalnya sakrilegi dalam tindakan tidak pantas oleh seorang religius.

-Seperti yang ditunjukkan oleh Katekismus: "Dengan demikian, keliru sama sekali untuk menilai moralitas perbuatan manusia hanya dengan melihat maksud yang menjiwainya atau faktor situasional yang menyertainya (seperti lingkungan, tekanan masyarakat, paksaan, atau keharusan untuk melakukan sesuatu).¹⁴¹

8. 4. Tindakan yang Tidak Dikehendaki secara Langsung

Ada perbedaan antara suatu tindakan dengan efek yang dikehendaki secara langsung (*voluntarium directum*) dan tindakan yang efeknya hanya dikehendaki secara tidak langsung (*voluntarium indirectum*). Efek dari jenis tindakan yang terakhir ini tidak dikehendaki sebagai tujuan atau sebagai sarana, tetapi hanya dilihat sebelumnya sebagai hasil dari suatu tindakan yang dikehendaki secara langsung. Dalam yang tidak langsung ini yang diinginkan adalah akibat positif, tetapi di luar kuasa subjek tindakan untuk menghindarkannya, muncul akibat negatif di samping yang positif yang dikehendaki. Seorang subjek tindakan dapat dipersalahkan untuk suatu keburukan yang dikehendaki secara tidak langsung ketika ia dapat, dan seharusnya, menghindarkan keburukan itu. Seseorang diwajibkan menghindarkan efek-efek buruk dari tindakannya sekuat mungkin. Jika ia

¹⁴¹Katekismus, 1756

membiarkan terwujudnya suatu efek buruk yang dapat dan seharusnya dihindari, maka ia bertanggung jawab atas itu. Makin pasti dan segera-langsung efek buruk yang dapat dilihat sebelumnya, makin besar tanggung jawab subjek tindakan.

Dari tanggung jawab atas akibat buruk dari tindakan secara tidak langsung inilah muncul prinsip akibat ganda (*double-effect*) yang dikembangkan teologi moral klasik untuk membimbing seseorang yang berada dalam situasi di mana akibat baik dan buruk dapat dihasilkan dari suatu tindakan tunggal. Prinsip ini didasarkan pada tiga penentu moral dari tindakan, yang sudah ditunjukkan di atas tadi, yaitu objek, intensi dan situasi. Titik tolak prinsip ini adalah apa yang dinyatakan oleh hukum kodrat, yaitu suatu prinsip fundamental yang disaksikan oleh hati nurani: pertama, melakukan yang baik dan menghindari yang buruk, dan kedua, seseorang tidak boleh melakukan yang buruk untuk mendapatkan kebaikan dari padanya. Prinsip efek ganda menunjukkan syarat-syarat bahwa suatu efek yang dikehendaki secara tidak langsung dapat dibenarkan atau tidak membuat subjek pelakunya bersalah, apabila:

1. Objek moralnya tidak buruk pada dirinya sendiri, misalnya aborsi langsung
2. Efek baik dan buruk harus berasal sekurang-kurangnya secara seimbang secara langsung dari tindakan. Suatu efek yang langsung segera keluar dari suatu tindakan tidak boleh semata-mata buruk. Tidakkah benar menginginkan akibat positif melalui suatu tindakan yang buruk.

3. Intensi dari subjek pelaku haruslah baik, atau, yang diinginkan adalah akibat yang positif. Dengan kata lain, ia tidak memaksudkan atau menyetujui efek buruknya, misalnya tidak bisa dikatakan bahwa penggunaan morfin adalah untuk mengurangi sakit kalau yang diinginkan adalah yang lebih buruk bagi kesehatan pasien.

4. Harus ada alasan berat yang proporsional untuk mengizinkan efek yang buruk. Suatu alasan yang lebih berat diperlukan bila: makin besar efek buruk itu, makin pasti efek buruk itu, makin dekat tindakan yang mengarah pada keburukan. Proporsional berarti jika efek buruk ringan, maka alasan ringan sudah cukup; jika efek buruknya serius, maka diperlukan alasan serius untuk membenarkan tindakan.

5. Tidak ada cara lain untuk ditempuh demi memperoleh akibat yang positif.

Jadi, dari prinsip-prinsip dalam teologi tradisional itu didapatkan bahwa suatu tindakan yang efek baik dan buruknya dapat diketahui terlebih dahulu dapat dibenarkan jika tindakan itu sendiri tidak buruk, jika efek buruknya itu tidak diinginkan, dan jika tersedia alasan berat yang mencukupi untuk mengizinkan efek buruk. Ini bisa dibenarkan karena efek buruk bisa muncul dari begitu banyak tindakan yang baik, yang mana bila tidak diambil tindakan sehubungan dengan kenyataan itu, maka hidup bisa lumpuh. Akan tetapi, patut dipegang bahwa prinsip akibat ganda dapat dibenarkan bila diakui absolut moral atau tindakan-tindakan yang secara instrinsik buruk.

8. 4. Prinsip Totalitas

Ada juga yang disebut prinsip totalitas yang dikembangkan para moralis klasik untuk menunjukkan bahwa adalah diperbolehkan suatu pelepasan bagian tubuh tertentu secara sengaja dengan operasi pembedahan yang perlu untuk kesehatan dan kehidupan seluruh tubuh. Adalah diizinkan untuk suatu luka diakibatkan pada satu bagian organ tubuh untuk memperoleh manfaat bagi seluruh organisme individual. Suatu keburukan fisik diizinkan untuk mencapai kebaikan moral. Akan tetapi, pemenuhan prinsip ini dapat dibenarkan di bawah keberadaan alasan yang memadai.

8. 5. Skandal, Kerja Sama, “*Minus Malum*”

Efek buruk dapat muncul dari skandal dan kerja sama. Skandal atau sandungan adalah tindakan manusia, baik atau buruk, atau suatu kelalaian yang menjadi cobaan atau kesempatan dosa bagi yang lain (Mat 18, 7; Rom 14, 15). Akan tetapi, karena manusia tidak dapat berhenti untuk melakukan setiap tindakan, misalnya bila itu dikuatirkan membuat skandal bagi yang lain, maka prinsip akibat ganda menjadi berguna di sini. Dibedakan skandal yang aktif dan pasif, langsung dan tidak langsung. Aktif dilihat dari tindakan (atau kelalaian) seorang subjek yang dapat mengakibatkan keburukan moral pada yang lain, pasif menunjuk pada keburukan moral yang lain yang diakibatkan oleh tindakan (atau kelalaian) seorang subjek. Langsung menunjuk pada kesengajaan, dalam arti memang akibat keburukan moral pada yang lain itu dimaksudkan oleh subjek tindakan,

sedangkan tidak langsung menunjuk pada ketidaksengajaan, dalam arti tiadanya maksud pada subjek tindakan untuk menimbulkan akibat tersebut. Yang langsung tidak dapat dibenarkan. Yang tidak langsung dapat dibenarkan dengan syarat adanya: pertama, tindakan yang dilakukan subjek tindakan adalah baik, bahkan merupakan hak atau kewajibannya, atau sekurang-kurangnya tidak buruk, kedua, ada alasan memadai untuk melakukan tindakan itu dan ada usaha wajar untuk menghindarkan skandal. Adapun keburukan moral yang dapat dialami oleh seseorang dalam hubungan dengan skandal dapat disebabkan oleh ketidaktahuan atau kebodohan pada orang lain dan kehendak jahat pada orang lain itu yang memang sengaja mencari-cari alasan untuk melakukan suatu tindakan yang buruk, kedua.

Kerjasama yang dimaksud di sini adalah kerja sama dalam hal buruk karena ada kerja sama dalam hal yang baik. Kerjasama menunjuk pada bantuan konkret yang diberikan pada yang lain dalam mengerjakan apa yang ditimbang sebagai buruk secara moral. Secara umum kerja sama memiliki bentuk-bentuk, antara lain: membiarkan, ketika seharusnya menindak, memuji atau mendukung, ketika seharusnya menegur, mengajurkan, ketika seharusnya melarang, menyuruh, mengajak, memberi informasi, membantu, konspirasi. Kerjasama dapat bersifat formal maupun material. Kerja sama disebut formal bila seseorang yang adalah subjek pemberi kerja sama menyetujui, entah secara eksplisit atau implisit, dengan intensinya, atau ketika subjek yang memberikan kerja sama menjalankan suatu bagian esensial dari tindakan buruk di bawah pengarahan dari subjek pelaku utama, misalnya asisten ahli bedah mengambil

bagian dalam aborsi langsung. Pada dasarnya kerja sama semacam ini diwujudkan dengan persetujuan yang diberikan pada suatu tindakan yang buruk. Kerjasama formal semacam ini tidak pernah diizinkan. Kerja sama material pada dirinya merupakan suatu tindakan baik yang disalahgunakan oleh yang lain untuk menciptakan keburukan, atau suatu bantuan yang dengan terpaksa diberikan, kendati tidak menyetujui suatu tindakan buruk yang dibantunya, atau diberikan tanpa intensi yang terarah pada suatu akibat buruk yang dihasilkan tindakan buruk yang kepadanya ia diberikan, misalnya seorang sopir taksi mengantar seseorang ke klinik aborsi atau perawat menyiapkan seorang pasien untuk operasi yang tidak diperbolehkan. Yang pertama merupakan contoh kerja sama material yang dimediasi dari jauh, sedangkan yang kedua secara dekat.¹⁴²

Menurut para pengarang manual-manual klasik adalah diperbolehkan menasihati orang lain melakukan keburukan yang lebih sedikit untuk mencegah keburukan yang lebih besar. Prinsip ini disebut "*minus malum*" atau "*lesser evil*", suatu pilihan terhadap yang keburukannya paling kecil di antara semua pilihan yang buruk. Prinsip inipun menuntut alasan yang memadai dan seimbang di mana tidak bertindakpun memiliki bobot tanggung jawab moral tersendiri sebagaimana bertindak.

¹⁴² D. BOHR, *Catholic*, 225-230

9. NILAI, NORMA, DAN HUKUM

Tindakan moral adalah jawaban manusia terhadap pengetahuan akan kebenaran dan kebaikan. Pengetahuan itu tidak hanya deskriptif, tetapi juga preskriptif direktif, dan evaluatif. Untuk dapat demikian, pengetahuan itu haruslah pengetahuan akan nilai. Nilai itu dijamin dan dilindungi oleh norma dan hukum. Nilai, norma, dan hukum saling berkaitan, di mana masing-masing melayani realisasi kebaikan manusia sebagaimana diletakkan oleh Allah. Ketiganya mengantar manusia pada kesempurnaannya sebagai manusia menurut tatanan yang diletakkan oleh Allah yang memanggil manusia pada kesempurnaannya. Nilai, norma, dan hukum ini ada di balik tindakan moral, baik yang internal maupun eksternal. Sehubungan dengan moral sebagai mengikuti Kristus, maka kesesuaian dengan Kristus menyusun nilai dasar moral, hidup dan ajaran Kristus merupakan norma dasar, dan Hukum Kristus merupakan hukum dasar dari hidup menurut iman kristiani.

9. 1. Apa itu Nilai?

Nilai moral berhubungan dengan panggilan Allah pada manusia pada kesempurnaan dan kebahagiaan. Untuk

menunjukkan hubungan nilai, tindakan, dan panggilan Allah itu kami memakai pendekatan metafisis dan etis.

Kebaikan atau nilai merupakan motif bagi kehendak. Nilai itu menunjuk pada apa yang dihargai, diinginkan, patut dikejar, memuaskan kebutuhan, dituju. Nilai dapat dipahami dengan menelaah kebaikan moral sehubungan dengan kebaikan ontologis. Segala sesuatu adalah baik secara ontologis, tetapi tidak demikian secara moral.¹⁴³ Mengapa? Kebaikan moral berhubungan dengan keterarahan teratur menuju tujuan pemenuhan diri manusia. St. Thomas Aquinas menunjukkan bahwa tindakan terarah pada pemenuhan kebaikan ontologis. Tindakan bergantung pertama-tama dan terutama pada kebaikan objek.¹⁴⁴ Ini mengimplikasikan nilai, yang dimengerti dalam perspektif kausalitas formal sebagai itu yang menunjuk pada kualitas baik pada dirinya sendiri dari tindakan manusia, dan perspektif tujuan, yang merupakan perspektif kausalitas final, yang menunjuk pada kebaikan apa yang dituju oleh manusia dari tindakannya. Nilai dan tujuan ini sebenarnya sama dengan kebaikan dan tujuan. Nilai dengan demikian memiliki arti ganda, yaitu tujuan potensial dan juga kualitas kebaikan instrinsik dari tindakan atau sesuatu. Dapat dikatakan bahwa setiap tujuan juga memiliki suatu nilai.¹⁴⁵ Tujuan menunjuk pada ke arah mana subjek mengarahkan tindakan dan pada awal dari tindakan, sedangkan nilai menunjuk pada objek yang menyatakan kualitas yang dimiliki oleh tindakan yang terarah kepadanya.

¹⁴³ J. MARITAIN, *An Introduction*, 33

¹⁴⁴ ST I-II, 18, 1-2

¹⁴⁵ J. MARITAIN, *Op. cit.*, 35

Keduanya merupakan dua aspek yang tak terpisahkan dari kebaikan.¹⁴⁶ Karena suatu tujuan merupakan suatu kebaikan, maka tujuan akhir pun merupakan kebaikan tertinggi.¹⁴⁷

Kebaikan memiliki aspek menyumbang pada kesempurnaan subjek dalam hubungan dengan kebaikan yang dikejanya dan kesempurnaan diri subjek itu sendiri.¹⁴⁸ Menurut St. Thomas Aquinas apa yang "baik" dan "sempurna" adalah identik: "adalah jelas bahwa setiap pengada patut diinginkan pada tingkat ia adalah sempurna, karena semua pengada menginginkan kesempurnaannya sendiri."¹⁴⁹ Dalam perspektif ini dapat dikatakan bahwa kebaikan dapat menjadi suatu tujuan ketika pertama-tama ia dilihat sebagai nilai yang berkontribusi pada kesempurnaan pribadi seseorang.¹⁵⁰ Allah adalah sempurna dan ia menjadi horison dari pemikiran dan kehendak manusia. Dengan sampai pada Allah, nilai tertinggi dan tujuan terakhir, manusia menyempurnakan diri.

Nilai moral merupakan hasil dari relasi antara kebaikan ontologis dengan kebebasan manusia sebagai makhluk spiritual. Apa yang membuat manusia itu baik adalah tidak dari kebaikan eksternal, tubuhiah, maupun intelektual, tetapi dari tindakan yang baik dalam kebebasan, yang mana tindakan merupakan aktualisasi tertinggi dari pengada. Pada manusia cetusan tindakan bukan dideterminasi oleh kausalitas natural, melainkan kebebasan manusia sebagai makhluk spiritual. Kebebasan itulah yang membuatnya bertanggung

¹⁴⁶ JOSEPH DE FINANCE, *An Ethical Inquiry*, 50-51

¹⁴⁷ THOMAS J. HIGGINS, *Man as Man*, 43

¹⁴⁸ ST, I, 5, 1

¹⁴⁹ ST, I, 5, 1

¹⁵⁰ JOSEPH DE FINANCE, *Op. cit.*, 53

jawab. Manusia sebagai pengada spiritual memiliki intelek dan kehendak yang memampukannya mengenal kebenaran dari tata rancang naturalnya dan di luar dirinya, dan terhibau pada dirinya untuk mengikuti garis kebenaran itu melalui tindakan-tindakannya. Kesesuaian pada tata rancang semestawi inilah yang membuat tindakan manusia itu baik, atau buruk bila tidak sesuai. Moralitas dari manusia terletak pada bahwa dengan kebebasan dan aplikasi fakultas intelek dan kehendaknya, ia merespon kebaikan pada *esse* dengan pertimbangan, pilihan, putusan, dan tindakannya. Nilai adalah yang direspon oleh manusia dalam dan melalui tindakannya. Tanpa tindakan bebas, kebaikan ontologis tetaplah kebaikan ontologis, tetapi dengan tindakan bebas, kebaikan ontologis merupakan kebaikan moral. Di sini baik dan buruk sudah menerima karakter personal manusia. Ketika kebaikan ontologis memiliki pengadanya dengan tindakannya, maka kebaikan itu membuka diri untuk mengada bersama dengan kebaikan moral.¹⁵¹ Sehubungan dengan ini, patut diingat ungkapan St. Thomas Aquinas dalam *In Divinus Nominibus* (1265): "Bukanlah sesuatu itu indah karena kita mencintainya, melainkan karena kita mencintainya sebab ia indah dan baik."

Nilai dari tindakan, kebaikan dan kebenarannya, bergantung pada objek, seperti dinyatakan di muka bahwa tindakan dispesifikasi oleh objek-objeknya. Dengan demikian, tindakan merupakan suatu keterarahan pada, dan pada di sini menunjuk pada objek. Kita sudah melihat soal tindakan eksternal dan internal. Objek dari tindakan eksternal adalah itu yang dihadirkan hingga mengada oleh kehendak,

¹⁵¹ ST I, II, 18, 5

sedangkan objek dari tindakan internal adalah tujuan yang mau dicapai. Yang internal merupakan yang formal dari yang eksternal. Di sini nilai dari tindakan menerima karakter formalnya dari tujuan yang dilihatnya dan menerima karakter material dari objek dari tindakan eksternal. Jadi, nilai itu objek eksternal dan objek internal yang menspesifikasi tindakan.¹⁵²

Pertimbangan nilai merupakan pertimbangan intelektual terhadap realitas simpel, walau berbeda dengannya. Padanya ada kemampuan menentukan validitas, objektivitas, dan kebenaran. Pertimbangan nilai menunjuk pada pertimbangan yang melihat keberadaan suatu kebaikan yang seharusnya ada pada tindakan. Inilah yang disebut pertimbangan moral. Padanya ada objektivitas yang dibangun dari keharusan adanya kebaikan pada tindakan, sehingga ketiadaan atau kekurangannya menyusun apa yang dilihat dan ditetapkan oleh pertimbangan moral sebagai "keburukan moral." Objektivitas itu suatu tatanan, aturan, hukum sebagaimana disaksikan oleh intelek, yang seperti sudah kita lihat di atas, membuat tindakan yang meresponnya adalah baik dan yang tidak merupakan buruk secara moral. Kebaikan pada *esse* yang berelasi dengan manusia ini pertama-tama dapat ditangkap oleh akal budi spekulatif, tetapi penyelarannya pada tindakan *hic et nunc* dijalankan oleh akal budi praktis. Akan tetapi, pada manusia juga ada kecenderungan-kecenderungan natural akan nilai moral. Kecenderungan ini di luar rasio dan terletak di bawah sadar seperti suatu naluri. Jadi ada kecenderungan rasional dan ada kecenderungan instingtif pada manusia. Yang instingtif ini

¹⁵² Bdk. J. MARITAIN, *Op. cit.*, 44

berbeda dari yang rasional yang sadar, konseptual dan logis, tetapi dari bahan yang diajukan yang instingtif inilah, akal budi membuat penalaran dan pertimbangan nilainya. Jadi, seperti yang ditunjukkan Maritain, pertimbangan nilai pada dasarnya merupakan pertimbangan dalam bentuk kecenderungan natural instingtif, yang membuat orang primitif atau yang tak berpendidikan nan memadai sekalipun bisa menangkap apa dan mana yang baik atau adil dan tidak, walau tidak dapat mengatakan mengapa yang itu yang baik atau adil, dan bukan yang lain.¹⁵³ Itulah sebabnya, nilai dalam etika dikatakan menunjuk pada suatu realitas yang diakui manusia secara spontan sebagai yang memiliki suatu keberhargaan instrinsik. Spontan di sini menunjuk pada bahwa ia merupakan objek dari suatu intuisi emosional orisinil atau intensionalitas spiritual.¹⁵⁴ Max Scheller menunjukkan bahwa tiap nilai moral memiliki kecemerlangan tertentu sehingga ia membawa sukacita.¹⁵⁵ Nilai adalah suatu kegemilangan aktraktif yang terbuka pada naluri atau intuisi kodrati manusia yang kemudian tertarik padanya. Nilai moral menunjuk pada kepenuhan kebaikan yang menyatu pada tindakan manusia dan inheren pada tujuan dari tindakan itu yang didasarkan pada ada manusia.

Selanjutnya, pada tahap reflektif, kecenderungan dan pertimbangan rasional bekerja bersama memampatkan, memperluas, dan memperdalam pengetahuan akan nilai-nilai moral. Nilai itu bukan sesuatu yang sekadar dicerap langsung-

¹⁵³ J. MARITAIN, *Op. cit.*, 58

¹⁵⁴ G. LOBO, *Guide*, 223

¹⁵⁵ Dalam G. LOBO, *Op. cit.*, 223

segera, tetapi lebih daripada itu, ia merupakan sesuatu yang dialami dalam kedalaman kepribadian manusia dengan dimensi transendennya. Nilai itu diperoleh secara bertahap. Yang perlu bagi manusia adalah kemampuan mengukur nilai mana yang lebih tinggi daripada yang lainnya untuk diungkapkan dalam tindakan.

Katekismus menunjukkan bahwa Allah memberikan kebebasan pada manusia untuk sampai pada-Nya: "Allah telah menciptakan manusia sebagai makhluk yang berakal budi dan telah memberi kepadanya martabat seorang pribadi, yang bertindak seturut kehendak sendiri dan menguasai segala perbuatannya. 'Allah bermaksud 'menyerahkan manusia kepada keputusannya sendiri' (Sir 15, 14), supaya ia dengan sukarela mencari Penciptanya dan dengan mengabdikan kepada-Nya secara bebas mencapai kesempurnaan sepenuhnya yang membahagiakan" (GS 17).¹⁵⁶Dari situ tampak bahwa bahwa "kesempurnaan sepenuhnya yang membahagiakan" merupakan nilai tertinggi, kebaikan dan tujuan tertinggi, yang mana pencapaiannya mensyaratkan persatuan dengan Allah, Pencipta manusia itu sendiri. "Mencari Penciptanya" menunjukkan tindakan-tindakan manusia untuk mencapai nilai tertinggi itu, yang mengandaikan pengetahuan intelek dan keinginan kehendak atasnya. Hanya manusia yang dapat mempersonalisasi nilai tertinggi pada Allah itu karena hanya ia yang diciptakan oleh Allah dengan akal budi dan dengan martabat sebagai pribadi. Yang jelas, dengan mengizinkan manusia dengan "keputusannya sendiri" dan "dengan sukarela mencari Penciptanya" untuk "mencapai

¹⁵⁶*Katekismus*, 1730

kesempurnaan sepenuhnya yang membahagiakan” tampak bahwa Allah membuat diri-Nya sebagai yang paling patut diinginkan karena pada-Nya ada cinta sejati yang membawa pada kebahagiaan tertinggi melalui persatuan dengan-Nya. Lagipula pada manusia yang diciptakan secitra dengan Allah terdapat kesesuaian kodrati (*konnaturalitas*) sehingga hanya Allah manusia dapat menemukan pemenuhan kepenuhan atau kesempurnaannya. Kebaikan sebagai itu yang memuaskan kehendak haruslah memiliki kesesuai dengan kehendak agar dapat memuaskan kehendak itu. Demikian pula, *konnaturalitas* antara manusia dan Allah membuat Allah adalah kebaikan tertinggi yang memuaskan kerinduan manusia akan kesempurnaan. Dan karena kebaikan itu adalah itu yang dituju, maka “dengan sukarela mencari Penciptanya” menunjukkan bahwa Allah sebagai tujuan adalah juga merupakan kebaikan manusia. Pemersonalan terhadap kebenaran ini oleh manusia dengan kebebasannya menyusun dasar dan sumber dari nilai moral. Dengan kebebasan yang dianugerahkan itu manusia bisa menolak Sang Pencipta-nya sebagai nilai tertinggi. Adanya kebebasan membuat keputusan manusia untuk menentukan Allah sebagai nilai tertinggi dan memiliki nilai itu melalui tindakan-tindakannya menjadi berdimensi moral. Dari sini bisa dimengerti relasi antara nilai moral dengan tindakan-tindakan manusia. Tentang ini Katekismus mengajar: “Manusia mengarahkan diri kepada kebahagiaan melalui tindakan yang dilakukannya dengan sadar.”¹⁵⁷ Dengan demikian, tindakan-tindakan moral

¹⁵⁷*Katekismus*, 1762

lahir dari suatu pandangan transendental terhadap nilai, dengan Allah sebagai nilai tertinggi.

9. 2. Apa itu Norma?

Seperti yang sudah ditunjukkan di atas, nilai itu dibangun di atas kualitas kebaikan pada objek tindakan itu sendiri dan tujuannya. Norma tertuju pada nilai, menyesuaikan diri dengannya, dan mengabdikan pencapaiannya. Padanya ada preferensi, dalam arti, menempatkan nilai yang lebih tinggi sebagai yang memiliki prioritas untuk dituju.¹⁵⁸ Ini berarti bahwa norma tidak pernah dibenarkan jika berlawanan dengan nilai, apalagi nilai yang lebih tinggi dan paling tinggi. Tindakan moral manusia mengikuti *esse*-nya sebagai manusia. Manusia sebagai ciptaan Allah berasal dari Allah dan berada di bawah Allah. Allah mendasari seluruh makna dari ada manusia. Tidak ada manusia ataupun makhluk tercipta merupakan standar tertinggi dan norma absolut dari tindakan, maka norma tertinggi itu hanya ada pada standar absolut yang tidak tunduk pada norma yang lain (*regula non regulata*). Ini adalah Allah dari mana makhluk tercipta mengasalkan keberadaannya. Allah adalah norma normatif, karena Dia adalah pola tertinggi dari segala sesuatu. Semua makhluk ciptaan terpola menurut keberadaan-Nya. Manusia dicipta menurut gambar dan keserupaan denganNya.¹⁵⁹ Allah adalah norma tertinggi karena menurut Dia dan oleh Dia segala sesuatu diciptakan. Allah adalah orientasi, pedoman dasar,

¹⁵⁸B. HAERING, *The Law*, 230

¹⁵⁹*Ibid*

dan jaminan tak berubah bagi manusia dalam menanggapi dengan tindakan-tindakannya kecemerlangan yang ditampilkan oleh nilai tertinggi. Dalam Yesus hadir norma tertinggi ini secara jelas. Ia adalah norma dasar dari moralitas. Dengan mengikuti Kristus orang-orang kristen dapat mengenal nilai tertinggi dan bagaimana mencapainya melalui tindakan-tindakan. Itulah sebabnya, orang-orang kristen harus menata nilai-nilai dalam kesesuaian dengan Allah dalam semangat demi kemuliaan Allah seturut hidup, ajaran dan teladan tindakan Yesus. Hanya dalam pemusatan pada Allah melalui kesesuaian dengan Yesus, maka relasi manusia dengan nilai-nilai yang ada dapat diharmonisasikan dengan nilai tertingginya.

Karena melayani dan menghimbau pada pencapaian nilai, norma itu hadir dalam rumusan verbal yang mengungkapkan nilai-nilai sebagai acuan bagi tindakan manusia. Norma bisa berupa norma-norma moral, perintah-perintah, prinsip-prinsip, aturan-aturan dan hukum-hukum. Norma bisa berbentuk negatif maupun positif. Pada dasarnya norma langsung menunjuk pada nilai, yang pada dirinya sendiri jauh lebih kaya daripada norma yang tertuang dalam kata-kata itu. Nilai juga menentukan dan menyuplai isi dari norma. Norma moral merupakan ajakan dan undangan pada manusia untuk menggunakan kebebasannya demi mengejar nilai. Norma yang tidak didasarkan atas nilai tidak memiliki daya moral yang mengikat kehendak. Demikian pula dengan aturan atau perintah bahwa tanpa nilai di balik perintah, tidak ada perintah yang sejati.¹⁶⁰ Karena nilai yang dipantulkan

¹⁶⁰*Ibid*, 227

dalam norma adalah lebih dalam dan lebih kaya daripada rumusan yang paling sempurna sekalipun, maka manusia tidak boleh puas hanya sampai pada norma. Ia seharusnya masuk pada pengenalan dan pengakuan akan nilai yang diungkapkan oleh norma itu. Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa norma merupakan prinsip eksternal dari tindakan moral.

Norma adalah arahan yang bersifat wajib, umum dan stabil yang menata tindakan-tindakan manusia menuju tujuan akhirnya. Suatu norma yang tidak mendukung bagi pencapaian tujuan akhir tidak memiliki daya mengikat bagi kehendak.¹⁶¹ Norma ada untuk mendukung kebebasan manusia mencari kebenaran.¹⁶² Norma terikat pada intelek sebagai "*ordinatio rationis*". Itulah sebabnya, norma itu objektif. Ke dalam, ia hadir dalam hati nurani yang mengikatkan manusia pada hukum abadi sebagai partisipasi atasnya (hukum kodrat), sedangkan ke luar norma itu hadir dalam hukum positif.

Norma mengungkapkan hukum abadi yang absolut, Allah sendiri. Dalam perspektif ini tujuan pertama norma adalah sebagai pendamping-pembimbing (Gal 4, 24-25) terpeliharanya rahmat ilahi dalam diri manusia dan agar manusia dapat mengerti rencana ilahi dalam ciptaan. Norma itu juga untuk melindungi nilai pertama pribadi manusia dan tatanan ciptaan dari efek-efek yang mengalienasinya dari "hukum dosa dan maut." (Rom 8, 2). Norma menerangi dan membuat eksplisit kehendak dan tatanan Allah dalam ciptaan

¹⁶¹C. H. PESCHKE, *Christian Ethics*, vol. I, 95

¹⁶²D. BOHR, *Catholic*, 161

sehingga itu dapat diketahui oleh manusia di kedalaman hatinya, hati nurani.¹⁶³ Norma dari aktivitas manusia haruslah sesuai dengan rencana dan kehendak Allah dengan selaras dengan kebaikan sejati manusia dalam kerangka menjawab panggilan Allah (GS 35).

Ada bahaya norma dipisahkan dari nilai sehingga menjadi formalitas atau rumusan kosong atau legalisme, misalnya pada sumpah pejabat. Nilai-nilai yang diabdikan oleh norma dengan rumusan-rumusannya adalah jauh lebih dalam dan kaya. Karena itu, tidak cukup orang berhenti pada sekadar pengetahuan atau pengucapan norma, tetapi perlu mengerti lebih dalam nilai yang diabdikan oleh norma itu hingga mengakui kecemerlangan yang dipancarkannya.

9. 3. Apa itu Hukum?

Hukum merupakan ungkapan dari nilai dari martabat pribadi manusia dan panggilan Allah padanya untuk mencapai jalan kesempurnaan, yang pada waktu bersamaan merupakan tuntutan yang mengalir dari nilai itu.¹⁶⁴ Ada dua dimensi pada hukum: pertama, ia mengungkapkan nilai manusiawi pada dirinya sendiri dan panggilan Allah. Kedua, sebagai tuntutan dari luar, yang bagaimanapun tetap mengalir dari nilai intrinsik manusiawi. Itulah sebabnya, pada dasarnya efek dari hukum adalah untuk membuat manusia menjadi baik secara moral. Caranya adalah dengan memerintahkan apa yang baik dan

¹⁶³ *Ibid*, 166

¹⁶⁴ G. LOBO, *Op. cit.*, 168-169

melarang apa yang buruk. Dari sini dapat dimengerti bahwa efek pertama dari hukum adalah positif (*praecipare*) dan negatif (*vetare*), sedangkan efek keduanya adalah mengizinkan dan menghukum.

Hukum lebih luas daripada norma sebab di samping bahwa ia mencakup norma, padanya ada otoritas berkompeten yang membuat dan menyatakannya mengikat untuk seluruh anggota komunitas. Menurut St. Thomas Aquinas hukum adalah "suatu kesesuaian akal budi pada kebaikan umum, yang dipromugasikan oleh dia yang mengurus komunitas."¹⁶⁵ "Kesesuaian akal budi" (*rationis ordinatio*) menunjukkan pendasaran hukum pada nilai, yang mana nilai itu ditangkap dengan akal budi dan diabdikan dengan hukum yang dipromulgasikan bagi semua sebagai mengikat. Hukum berada dalam kesesuaian dengan akal budi sebab pertama-tama akal budilah yang merupakan pemandu bagi tindakan-tindakan manusia. Hukum menunjuk pada kebenaran dan kebaikan yang dilihat oleh akal budi, dan karenanya diajukan dan diletakkan sebagai garis panduan bagi tindakan-tindakan manusia dalam rangka melayani pencapaian tujuan. Nilai merupakan tujuan dari perintah yang terkandung dalam hukum, yang mana nilai itu merupakan suatu kebaikan, dan kebaikan itu bernama kebaikan komunitas. Hukum dapat berlaku untuk semua anggota komunitas jika sudah dipromulgasikan oleh otoritas yang berwenang untuk itu.

¹⁶⁵ ST, I-II, 90, 4; 106, 1

St. Thomas Aquinas membedakan hukum abadi, hukum kodrat, hukum manusiawi, dan hukum positif ilahi.

9. 3. 1. Hukum Abadi

Hukum abadi (*eternal law*) merupakan rencana Allah dalam rangka pemerintahan dan pengaturan oleh-Nya atas segala sesuatu di alam semesta yang diciptakan-Nya. Menurut St. Thomas Aquinas hukum abadi “tak lain daripada rancangan dari kebijaksanaan ilahi, sejauh mengarahkan segala tindakan dan gerakan.”¹⁶⁶ Hukum abadi Allah ini berpolakan kodrat Allah sendiri.¹⁶⁷ Rencana ini kekal karena sudah ada pada budi Allah sejak dari keabadian. Hukum abadi menjadi sumber dari hukum kodrat dan hukum moral.

Hukum abadi mencakup semua ciptaan.¹⁶⁸ Manusia dapat merencanakan hidup mereka secara rasional dengan tujuan yang mau dicapai hanya karena mereka ambil bagian dalam rencana universal yang secara sempurna hadir dalam hukum abadi Allah.¹⁶⁹ Manusia yang mengenal prinsip-prinsip hukum kodrat yang tertulis dalam hati dapat mengetahui hukum abadi Allah ini dengan rasionya atasnya. Hukum abadi

¹⁶⁶ ST I-II, 106, 1; 93, 1

¹⁶⁷ B. HAERING, *Op. cit.*, 237

¹⁶⁸ ST I, II, 19, 4; 71, 6; 91, 1-2; 93, 3

¹⁶⁹ ST I, II, 91, 2

Allah yang memerintah manusia ini dan dapat diketahui dengan rasionya dari dalam dirinya ini disebut hukum kodrat.

Konsili Vatikan II menunjukkan bahwa "norma tertinggi dari hidup manusia adalah hukum ilahi – abadi, objektif, dan universal – di mana Allah menata, mengarahkan dan memerintah segenap alam semesta dan semua jalan dari komunitas manusia dengan suatu rencana yang terkandung dalam kebijaksanaan dan cinta. Manusia sudah diciptakan oleh Allah untuk berpartisipasi dalam hukum ini dengan buah bahwa, di bawah disposisi lembut dari penyenggaraan ilahi, ia dapat mampu menangkap lebih penuh kebenaran yang tak berubah." (DH 3) Pernyataan Konsili ini menunjukkan bahwa ada tatanan yang stabil selamanya yang berasal dari Allah sendiri dan dapat diketahui manusia sehingga ada yang tatanan yang objektif dan universal bagi manusia sebagai rujukan dasar baginya untuk sampai pada kepemilikan nilai tertingginya. Itulah sebabnya, seperti dikatakan Konsili, hukum abadi ini merupakan "norma tertinggi dari hidup manusia."

9. 3. 2. Hukum Kodrat

Hukum kodrat merupakan partisipasi ciptaan rasional, manusia, pada hukum abadi Allah. Ia merupakan hukum abadi sejauh memerintah manusia. Hukum kodrat tercetak dalam kodrat manusia. Prinsip fundamental dari hukum kodrat adalah "yang baik lakukan, sementara itu yang buruk hindarilah." Hukum kodrat terdapat pada dan berlaku sama untuk semua manusia. "Kodrat" pada hukum kodrat di sini

tidak berarti fisik atau biologis, tetapi menunjuk pada "esensi spiritual-korporal manusia sejauh ia merupakan prinsip dari tindakan" dan suatu pembeda dari tatanan adikodrati yang hanya diketahui melalui Pewahyuan.¹⁷⁰

Pada kodrat manusia terdapat nilai yang didasarkan pada gambar Allah pada diri-Nya, yang mana dengan ini saja ditunjukkan bahwa ada suatu rencana Allah atas manusia. Rencana Allah pada manusia itulah, yang mengacu pada hukum abadi-Nya dan dapat diketahui oleh manusia dengan akal budinya, yang menyusun isi hukum kodrat. Haering menunjukkan bahwa "hukum kodrat berarti kodrat manusia itu sendiri dalam realitas konkret, historisnya, sejauh ia memiliki kapasitas untuk mengerti dirinya, panggilannya dan cita-citanya dan makna dari pribadinya dan hubungannya dengan Allah, sesama dan alam ciptaan."¹⁷¹ Mengikuti aksioma "*agere sequitur esse*" ("tindakan mengikuti ada"), maka tindakan manusia mengacu pada kodrat manusia. Hukum mengalir dari kodrat manusia, dan kodrat manusia mengacu pada rencana abadi Allah. Hukum kodrat adalah hukum bagi tindakan manusia yang muncul dari kodrat manusia, yang tertata menurut tujuan natural tertinggi dan yang dikenali oleh cahaya natural akal budi.¹⁷²

St. Paulus berbicara tentang hukum moral yang tertulis dalam hati manusia (Rom 2, 14-16). Meskipun orang-orang bukan Yahudi tidak mengenal hukum ilahi sebagaimana dinyatakan pada orang-orang yahudi, namun mereka secara

¹⁷⁰ G. LOBO, *Op. cit.*, 177

¹⁷¹ B. HAERING, *Morality is for Persons*, 150

¹⁷² ZALBA dalam C. H. PESCHKE, *Christian Ethics*, vol. I, 101

kodrati dapat menangkap standar tindakan sehingga bisa memenuhi tuntutan-tuntutan moral dasar seperti yang terkandung dalam hukum ilahi yang dinyatakan pada orang-orang yahudi. Ini mengindikasikan bahwa orang dapat bertindak berdasarkan panduan yang sudah ada dalam kodrat kemanusiaannya. Gereja menyebut prinsip-prinsip yang diketahui secara natural ini sebagai hukum kodrat. Hukum ini disebut natural dalam arti tidak dibuat oleh manusia, tetapi merupakan prinsip-prinsip objektif yang berasal dari kodrat manusia (GS 16, DH 14). Hukum kodrat didasarkan pada hukum abadi, yang merupakan rencana kasih Allah pada ciptaan. Manusia sebagai ciptaan spesial Allah dikaruniai akal budi, yang dengannya ia dapat mengetahui rencana kasih Allah padanya dan mengupayakannya. Hukum kodrat berlaku valid sepanjang waktu dan tempat.

Baik juga secara sekilas ditunjukkan di sini bahwa konsep hukum kodrat ini sudah ada pada orang-orang Yunani kuno. Mereka sudah memahami bahwa jagad ini merupakan satu kosmos, suatu keseluruhan harmonis yang diperintah oleh suatu prinsip imanen yang menata. Para filsuf Stoa mengembangkan konsep hukum kodrat yang menunjuk pada hukum-hukum yang mengatur tatanan fisis alam semesta ini. Pada manusia hukum kodrat itu menghubungkan prinsip imanen (*logos*) dengan akal budi. Para ahli hukum romawi menemukan unsur-unsur yang umum pada berbagai hukum dan kebiasaan dari berbagai bangsa di bawah dominasinya. Unsur-unsur umum yang diakui sebagai buatan akal budi manusia ini disebut sebagai hukum bangsa-bangsa (*ius gentium*). Mereka kemudian menerima konsep hukum kodrat (*ius natural*) dan menyamakannya dengan hukum yang

memerintah manusia yang terpisah dari campur tangan akal budi manusia. Kristianitas awal mengadopsi istilah hukum kodrat dari orang-orang Yunani dan Romawi, tetapi mengubahnya sedemikian rupa. Di samping St. Paulus seperti yang sudah disebut di atas, St. Yustinus Martir mengakui bahwa dalam sejumlah kasus orang-orang Kristen dan filsuf kafir mengajarkan kebenaran yang sama karena “benih-benih kebenaran” hadir dalam kapasitas manusia, yaitu akal budi dan kontemplasi. Benih-benih ini dibuat nyata dalam akal budi manusia (*logos*) melalui partisipasinya dalam *Logos* yang preeksisten (Sang Sabda), yaitu Yesus Kristus. St. Yohanes Krisostomus melihatnya sebagai “hukum kodrat” (*law of nature, nomos physeos*) yang umum, abadi dan kekal, serta menjadi guru moral bagi umat manusia. “Allah menempatkan pada manusia hukum sejak lahir, untuk melayani sebagai kapten bagi kapal, atau kusir terhadap kuda.”¹⁷³ St. Agustinus menghubungkan konsep Yunani tentang prinsip imanen dari tatanan (*logos*) dengan kepercayaan Kristiani tentang Allah personal yang menciptakan melalui sabda kekal yang ditemukan dalam Prolog Injil Yohanes. St. Agustinus juga menunjukkan tradisi Ibrani tentang harmoni di alam sebagai yang berasal dari kehendak pribadi Yahweh. Kodrat juga dilihat sebagai ungkapan kehendak Allah. St. Maksimus Si Pengaku Iman melihat *logos* dalam segala yang bergerak menuju kepenuhan di bawah Sang *Logos*, yaitu Yesus Kristus.

Bila Stoa menganggap hukum kodrat identik dengan tatanan kosmos, St. Thomas Aquinas memberikan karakter personal pada hukum kosmos itu sebagai kebijaksanaan dan

¹⁷³ Dalam D. BOHR, *Catholic*, 150

penyelenggaraan Allah, dan manusia sebagai makhluk rasional, yang berpartisipasi pada hukum itu melalui akal budinya. "Terang dari akal budi natural yang memungkinkan kita membedakan antara baik dan buruk-yang termasuk hukum kodrat-tak lain dari suatu cetakan dari yang ilahi yang menerangi kita."¹⁷⁴ St. Thomas mendefinisikan hukum kodrat sebagai "partisipasi ciptaan rasional pada hukum abadi."¹⁷⁵ Hukum kodrat merupakan partisipasi pada rencana Allah, penyelenggaraan dan kebijaksanaan-Nya, atau hukum abadi karena hukum abadi merupakan Allah sendiri sebagai sumber dari hukum moral dan kewajiban moral di dunia. St. Thomas membedakan hukum kodrat menurut "tatanan akal budi" (*lex naturalis*), yaitu akal budi manusia yang memberikan panduan dan arah bagi urusan-urusan manusia dan "tatanan kodrati" (*ius naturalis*), yaitu kecenderungan-kecenderungan dasar yang dimiliki bersama manusia dan hewan.¹⁷⁶ Dengan demikian, hukum kodrat berisi pertimbangan-pertimbangan fundamental yang diperoleh secara intuitif dan tidak dengan penalaran deduktif sebagaimana tampak pada prinsip yang *self-evident* seperti "yang baik lakukan, yang buruk hindari." Kaum nominalisme mengenakan hukum kodrat pada kehendak positif Allah. Manual-manual teologi moral mereduksi hukum kodrat pada suatu aspek tertentu dari "tatanan kodrat" dan mengabaikan peran akal budi.

St. Thomas Aquinas membedakan antara aturan pertama dan kedua dari hukum kodrat.¹⁷⁷ Yang pertama

¹⁷⁴ ST, I-II, 91, 2, 1

¹⁷⁵ ST I-II, 91, 2

¹⁷⁶ ST II-II, 154, 12

¹⁷⁷ ST, II-II, 94, 4

adalah berupa “prinsip-prinsip umum dan pertama”, yaitu yang baik lakukan dan yang buruk hindari (Bdk. Tob 4, 16). Ini termasuk hal-hal yang seharusnya dikejar, yaitu kebaikan-kebaikan dasar manusia, seperti hidup itu sendiri, penerusan dan pendidikan hidup, pengetahuan sejati akan Allah, hidup dalam persekutuan dan persahabatan dengan yang lain.¹⁷⁸ Tingkatan kedua adalah perintah-perintah yang dapat dengan segera dan dalam dirinya sendiri dapat ditimbang oleh akal budi manusia sebagai yang harus dilakukan maupun dihindari.¹⁷⁹ Ini ditemukan pada rumusan Sepuluh Perintah Allah.

Isi dari Hukum Kodrat adalah kasih, yaitu yang terdiri atas kasih pada diri sendiri (menjadi dirimu sebagaimana kamu ada, “*inclinatio ad conservandu esse*”, Dekalog VII dan V,).¹⁸⁰ kasih pada sesama (“jangan lakukan pada orang lain apa yang engkau tidak ingin itu dilakukan pada dirimu sendiri,” “*inclinatio ad propagandum esse*”, sosialisasi seperti keluarga, Dekalog VI, IX, IV), dan kasih pada kemajuan dan sejarah (membuka diri pada peradaban dan religiositas, Dekalog I, II, III, VIII)

St. Thomas Aquinas menunjukkan bahwa manusia secara kodrati sudah dibuat mampu untuk mengerti sejumlah prinsip praktis dasar yang disebutnya sebagai “prinsip-prinsip pertama dari hukum kodrat”. Itu sudah tertulis dalam hati manusia dan disuarakan oleh hati nuraninya seperti kata St. Paulus. Diskresi atas hukum kodrat tidak dijalankan dengan

¹⁷⁸ ST, I-II 100, 1; I-II, 94, 2

¹⁷⁹ ST, I- II, 100, 1

¹⁸⁰ ST, I-II, 94, 2

deduksi natural, tetapi sering dengan aplikasi wawasan moral atau intuisi dan dengan hati nurani. St. Thomas Aquinas berbicara tentang *appetitus rectus* (indra yang benar) yang menunjuk suatu orientasi umum terhadap kebaikan melalui pengetahuan akan nilai. Ia juga berbicara tentang konaturalitas dalam sensitivitas pada kebenaran-kebenaran moral.¹⁸¹ Pius XII dalam *Summi Pontificatus* menyatakan bahwa suara dari kodrat mengajar “bahkan yang tak terdidik, dan terlebih, mereka yang tidak memiliki nilai-nilai kultural dari kemanusiaan, tentang apa yang adil dan tidak adil, diizinkan dan dilarang.”

Isi dari hukum kodrat adalah absolut, universal dan tak berubah pada intinya sejauh ia berpartisipasi dan mengungkapkan hukum ilahi yang tertulis pada manusia, seperti lakukan yang baik dan hindari yang buruk, kasihi sesamamu, berikan pada tiap orang sesuai haknya. Akan tetapi, rumusan aturan-aturan spesifik dan konkret yang dideduksi dari prinsip-prinsip dasar itu dapat berubah-ubah karena dipengaruhi oleh kesadaran akan bagaimana perwujudannya yang benar dalam tahapan rentangan sejarah sehingga terbuka bagi perumusan yang lebih baik di masa kemudian.

Hukum kodrat secara sempurna diwahyukan dalam Yesus, “Manusia Sempurna”, yang “dengan penuh mewahyukan manusia pada manusia sendiri dan membuat jelas panggilanNya yang tertinggi.” (GS, 22) Gereja memiliki otoritas untuk menafsirkan hukum ilahi dalam terang Injil

¹⁸¹ ST, II-II, 1, 1, 3 dan 45, 4

demikian untuk membuat jelas standar-standar objektif yang didasarkan pada kodrat manusia dan tindakan-tindakannya (GS 50-51).

Antara hukum kodrat dan hukum ilahi tak dapat dipisahkan satu sama lain, apalagi diperlawankan. Konsili Vatikan II menunjukkan ini, misalnya, dengan menyatakan bahwa Gereja memperkuat perdamaian dengan “memberikan pengetahuan akan hukum ilahi dan natural.” (GS 89) Pius VI dalam *Humanae Vitae* menyebut hukum kodrat sebagai “suatu ungkapan dari kehendak ilahi”. (HV 4) Ia merupakan “rencana Allah” dan “hukum yang diletakkan Allah pada setiap tindakan generasi.” (HV 13)

Pengertian hukum kodrat sebagai hukum yang tertulis dalam hati menunjuk pada manusia yang sudah diberi kemampuan refleksi diri, dan karenanya bisa mendiskresi bagaimana seharusnya bertindak dalam situasi tertentu. Seperti dikatakan oleh S. Pinckaers, hukum kodrat tidak diletakkan pada manusia dari luar, tetapi mempengaruhi dari dalam, yaitu dalam bentuk kecenderungan internal yang menggerakkan manusia di dalam kedalaman hatinya ke arah tujuan yang ditentukan oleh kodrat spiritualnya menuju kebahagiaan ke mana Allah memanggil manusia.¹⁸²

9. 3. 3. Hukum Pewahyuan Positif

¹⁸² POINACKER, “Veritatis Splendor: Human Freedom and the Natural Law”, hlm. 3 dalam D. BOHR, *Catholic, Op. cit.*, 155

Di samping Hukum Abadi dan Hukum Kodrat, ada Hukum Pewahyuan Positif. Hukum Pewahyuan Positif memberikan wawasan yang lebih jelas mengenai tujuan akhir manusia dan juga kewajiban-kewajiban yang berasal dari hukum kodrat. Ia juga memberikan bantuan tambahan berupa karakter supernatural dari kebenaran-kebenaran kodrati untuk lebih mewujudkan kehendak ilahi.

Adalah kelemahan manusia sesudah Kejatuhan yang membuat manusia, walau dapat mengetahui rencana Allah pada ciptaan itu secara natural, mengalami kesulitan untuk memenuhinya. Allah mewahyukan sejumlah kebenaran moral supaya, seperti kata Konsili Vatikan I, kebenaran-kebenaran itu diketahui oleh semua orang dengan kepastian yang solid dan tanpa kesalahan." (DS 3005/1786) Vatikan I juga menyebut bahwa Allah, meskipun dapat diketahui secara natural sebagai sumber dan tujuan ciptaan-ciptaan, masih memilih untuk menyatakan diriNya dan keputusan-keputusan-Nya, dari pihakNya sedemikian rupa sehingga "bahkan pada kondisi sekarang umat manusia, kebenaran-kebenaran religius yang pada kodratnya dapat ditangkap oleh akal budi manusia dapat segera diketahui oleh semua orang dengan kepastian yang solid dan tanpa ada jejak kesalahan." (DS 3005/1786). Pius XII, merujuk pada Vatikan I, memaklumkan:

"meskipun, dengan pasti, umat manusia dengan daya dan terang naturalnya sendiri dapat mencapai suatu pengetahuan yang benar dan pasti akan Allah personal, yang dengan penyelenggaraan-Nya mengawasi dan memerintah dunia, dan juga hukum kodrat, yang

sudah tulis oleh Sang Pencipta dalam hati kita, masih tidak sedikit hambatan yang mencegah akal budi untuk bekerja secara efisien dan berbuah kemampuan naturalnya...untuk alasan inilah maka Pewahyuan ilahi harus dianggap secara moral perlu sehingga kebenaran-kebenaran religius dan moral yang tidak dapat dicapai melalui akal budi melalui kodratnya itu pada kondisi manusia dewasa ini, dapat diketahui dengan kepastian yang teguh dan dengan kebebasan dari semua kesalahan."¹⁸³

Allah adalah dasar dari semua kebaikan. Hukum Positif Ilahi mengarahkan manusia pada tujuan adikodrati mereka. Ia menjelaskan tuntutan-tuntutan hukum kodrat manusia. Ia memerintah manusia tidak hanya pada tindakan-tindakan eksteriornya saja, tetapi juga tindakan-tindakan interiornya. Perintah-perintah-Nya ini diletakkan pada manusia sebagai amanat dari kehendak ilahi-Nya yang mengalir dari kebijaksanaan-Nya ("Hukum Ilahi"). Kehendak ilahi ini dapat dimengerti dengan iman. Hukum Positif Ilahi ini terwujud dalam Hukum Lama dan Hukum Baru.

Bangsa Israel diberi hukum oleh Allah melalui Pewahyuan yang disebut sebagai Hukum Musa atau Hukum Lama. Ia merupakan persiapan (Rom 7, 1-6; Gal 2, 19), pendidik untuk Hukum Baru dalam Kristus (Gal 3, 24-26). Hukum moral dalam Perjanjian Baru disebut Hukum Baru. Seperti dinyatakan oleh Konsili Trente, Kristus Penebus kita adalah juga pemberi hukum (DS 1571). Hukum Baru itu, di satu sisi, memperdalam wawasan terhadap hukum kodrat

¹⁸³*Humani Generis*, 42

dengan memberikan pengertian yang jauh lebih sempurna mengenai esensi dari hukum itu, memberikan pada manusia pengetahuan yang lebih jelas tentang tujuan akhir dan memurnikan serta melengkapi motif-motif dari usaha moral. Di sisi lain, Hukum Baru itu menyatakan tindakan keselamatan Allah dalam Kristus dengan memberikan pada manusia sumber-sumber baru dari rahmat yang membawa serta padanya kewajiban moral yang baru.¹⁸⁴ Hukum Lama ditulis dalam huruf, sedangkan Hukum Baru ditulis dalam hidup baru dalam Roh (Rom 7, 6; 2 Kor 3, 6). Unsur dasar Hukum Baru adalah rahmat Roh Kudus. Pada esensinya Hukum Baru merupakan hukum batiniah.¹⁸⁵ Perjanjian Baru merupakan suatu perjanjian dengan Roh Kudus yang dicurahkan ke dalam hati manusia (Rom 5, 5). Melalui Roh Kudus Allah menaruh hukum-hukumNya dalam pikiran manusia (Ibr 8, 10). Rahmat dan kasih dalam Roh Kudus menyatukan kehendak manusia sepenuhnya dengan kehendak Kristus. Yang dihasilkan dari sini adalah buah-buah Roh (Gal 5, 16-25). Hukum Roh tidak meniadakan hukum eksternal yang tertulis. Hukum tertulis adalah untuk melindungi manusia terhadap manusia dagingiah yang mengancam manusia (bdk. Gal 5, 17) dan membantu manusia dalam mendapatkan pengetahuan yang tepat akan kewajiban-kewajiban moral.

9. 3. 4. Hukum Positif Manusia

¹⁸⁴C. H. PESCHKE, *Christian Ethics*, vol. I, 118

¹⁸⁵ ST I-II, 106, 1, 2; 108, 1

Hukum manusiawi merupakan aplikasi dari hukum kodrat pada kasus-kasus partikular. Hukum manusia berhubungan dengan tatanan yuridis masyarakat baik negara maupun Gereja yang mengejar kebaikan umum. Hukum positif manusia mendukung penerapan dan pemenuhan hukum kodrat. Hukum ini mendorong pencapaian kebaikan melalui keutamaan dan membatasi yang jahat dalam tindakan buruk. Menurut St. Thomas Aquinas hukum itu "hendaknya berkeutamaan, adil, mungkin bagi kodrat, sesuai dengan tempat dan waktu, perlu, berguna; dinyatakan dengan jelas, bila terkena oleh kegelapan dapat membawa pada kesalahmengertian; dikerangka bukan untuk keuntungan pribadi, melainkan untuk kebaikan umum." St. Thomas menyebut jenis-jenisnya seperti "hukum bangsa-bangsa", "hukum sipil".

Hukum positif manusia berasal dari Allah sejauh menentukan dengan tepat hukum yang diwahyukan oleh Allah atau memperkuat kepatuhan atasnya dalam rangka pencapaian kebaikan umum dan dalam penyusunannya, para pembuatnya diresapi oleh Hukum Ilahi dalam semangat ketundukan kepatuhan kepadanya.

9. 4. Yesus Kristus sebagai Norma Dasar

Dalam Kristus diterangi rencana Allah yang tersembunyi sejak keabadian bahwa dalam karya penebusan oleh-Nya mulai direalisasikan penyelamatan definitif manusia, yang selanjutnya, dalam Roh Kristus, daya hidup Kristus yang diberikan melalui rahmat Roh Kudus, orang ditransformasi dan

diberdayakan untuk berubah menjadi ciptaan baru, gambar Allah, bermodelkan Yesus Kristus. Seperti ditunjukkan oleh GS 22, Yesus mewahyukan secara penuh kemanusiaan di dalam kemanusiaan-Nya sendiri. "Dari-Nya kepenuhan sudah kita terima, rahmat demi rahmat. Karena hukum diberikan melalui Musa; rahmat dan kebenaran datang melalui Yesus Kristus." (Yoh 1, 16-17) Manusia dapat mengambil bagian dalam kepenuhan yang diberikan Kristus melalui Gereja (Kol 2, 9-13) karena Yesus sudah memberikan kepenuhan-Nya pada Gereja (Ef 1, 22-23; LG 7). Tanggapan manusia ini, yaitu hidup seturut Yesus, diwujudkan dalam tindakan-tindakan bebas manusiawi sehingga moral kristen sesungguhnya merupakan tanggapan manusia atas penebusan dan pengudusan yang dikerjakan Allah dalam Putra-Nya melalui Roh-Nya.

Itulah sebabnya, dalam moral orang-orang yang sudah dilahirkan kembali dalam air dan Roh, Yesus merupakan norma dasar dari moral kristen. Ia dasar karena oleh Kristus manusia dilahirkan kembali dan menurut keserupaan dengan Dia, transformasi manusia itu mengarah. Ia dasar karena norma-norma yang diturunkan dari norma dasar ini merupakan norma-norma yang mengantarkan manusia mencapai kesempurnaan jawaban manusia atas panggilan Allah. Norma-norma yang diturunkan dari norma dasar itu seharusnya makin mengikatkan dan menyerupakan seorang kristen dengan Yesus. St. Paulus menyebut pengikatan diri ini sebagai: "kenakanlah Tuhan Yesus" (Rom 13, 14). Ini bukan penyesuaian manusiawi dari luar, melainkan dari dalam, yaitu suatu transformasi yang mengenai bagian terdalam dan terdasar manusia hingga apa yang menjadi daya dan prinsip

hidupnya, sebagai itu yang berada di balik pengetahuan dan cinta manusia. "Pengenaaan" ini merupakan suatu interiorisasi, dalam arti bukan arahnya bukan dari luar, melainkan dari dalam inti kepribadian manusia itu sendiri. Dalam ungkapan lain dapat dikatakan bahwa interiorisasi ini adalah bahwa melalui Roh Kudus manusia digerakkan oleh Roh Yesus sendiri sedemikian rupa sehingga di dalam dirinya Yesus Kristus sendiri yang hidup.¹⁸⁶

9. 5. Hukum Kristus

Yesus sebagai norma dasar itu terus hadir dalam karya Roh Kudus. Karya Roh Kudus ini disebut "Hukum Roh", "Hukum Kristus", "Hukum Rahmat". Adalah rahmat yang diberikan oleh Roh Kudus yang memperbaharui dan mengupayakan perubahan pada manusia untuk dapat menjadi serupa dengan Kristus sehingga dapat terpenuhilah rencana kasih Allah. Dalam Kristus manusia dilahirkan dan ditransformasi menjadi ciptaan baru, anak-anak Allah, yang masih menanti untuk disempurnakan hingga serupa dengan Yesus. Untuk merealisasikan ini Yesus memberikan Roh-Nya sendiri. Roh Kudus, yang dikaruniakan Kristus untuk membantu manusia mencapai kepenuhannya, ini menyusun suatu hukum baru dengan rahmat yang menjadi pusat dan unsur prinsipalnya.¹⁸⁷ Rahmat merupakan agen utama yang mentransformasi manusia sampai terwujud bahwa yang hidup dalam diri manusia adalah Kristus sendiri dan sebaliknya

¹⁸⁶C. CAFFARRA, VC, 32

¹⁸⁷G. LOBO, GCL, 148 ; C. CAFFARRA, VC, 32.

manusia tinggal dalam Dia.¹⁸⁸ Kesatuan Kristus dan manusia yang mendasari etika kristiani inilah yang dimaksud dengan Hukum Kristus atau Hukum Roh.¹⁸⁹ Hukum Kristus adalah prinsip dasar hidup yang mewujudkan perkembangan dari benih awal kesatuan Kristus dan manusia yang dialami dalam baptisan hingga di dalamnya Kristus yang hidup dalam manusia dan manusia makin berubah serupa dengan Dia.

Hukum Kristus merupakan hidup dalam rahmat Roh Kudus yang merealisasikan hidup dalam Kristus. Menurut St. Thomas Aquinas Hukum Baru itu terutama merupakan rahmat Roh Kudus sendiri (ST, I-II, 106, 1). Hukum Kristus itu bukan aturan legal sistematis, melainkan daya batiniah dan spiritual, yang dengannya orang dapat mewujudkan panggilan mendasar dari keberadaannya yang baru. Ia adalah "Roh Kristus" (Gal 4, 6; Flp 1, 19). Roh Kristus itu "mengajarkan segala sesuatu kepadamu dan akan mengingatkan kamu akan semua yang telah Kukatakan kepadamu." (Yoh 14, 26) Roh Kudus adalah "Roh Kebenaran" yang tinggal tetap dalam diri para murid setelah Yesus naik ke surga (Yoh 16, 13), yang mengajarkan apa yang diajar oleh Yesus kepada manusia. Hukum baru ini menerangi budi manusia sehingga makin mengerti kehendak Kristus dan menggerakkan kehendak manusia untuk mencintai Allah dan sesama. Ia adalah Roh yang membuat manusia dapat berseru "Yesus adalah Tuhan" dan memasukkannya pada kesatuan dengan Yesus (Bdk. 1 Yoh 4, 6; 1 Kol 2, 10; Yoh 14, 17, 24). Hukum ini bekerja dari dalam diri manusia, menyempurnakan fakultas-

¹⁸⁸C. CAFFARRA, VC, 38

¹⁸⁹C. CAFFARRA, VC, 39

fakultas jiwa, sehingga memiliki kapasitas yang memampukannya menjadi anak-anak Allah yang menyesuaikan kehendaknya dengan kehendak Allah. Hukum ini yang berkarya menghasilkan kepatuhan para murid Kristus pada kehendak Bapa sehingga dihasilkan persatuan dengan Allah yang memberikan sukacita (Yoh 15, 10-14)¹⁹⁰ Hukum Kristus inilah Hukum Roh yang mengajar hati manusia dari dalam dan mengubah hati yang membatu menjadi baru memenuhi nubuat Yeremia (31, 31-33) dan Yehezkiel (36, 26-27). Seperti kata St. Thomas Aquinas Hukum Kristus ini "seperti suatu habitus yang baru dikaruniakan pada kita dan mencondongcenderungkan kita untuk bertindak yang benar, ia membuat kita melakukan dengan bebas hal-hal yang sesuai dengan rahmat, dan menghindarkan apa yang berlawanan dengannya." (ST, I-II, 108, 1, 2) Hidup yang berlawanan dengan rahmat adalah hidup "menurut daging." (Rom 8, 5, 6, 15)

Kepatuhan pada Hukum Kristus (1 Kor 9, 21) tidak seperti kepatuhan yang diberikan pada hukum positif karena Hukum Kristus merupakan prinsip dinamis, yang justru memberikan daya batiniah pada manusia untuk dapat hidup sesuai dengan Kristus. Ia merupakan hidup menuruti gerak Roh Kudus dalam keterbukaan dan kerja sama dengan rahmat-Nya, yang dipupuk dengan relasi kesatuan dalam doa, sakramen-sakramen, dan ulah laku keutamaan-keutamaan. Karena ia menggerakkan, mentransformasi, dan memberdayakan manusia dari dalam, tidak ada ketakutan, minimalisme, formalisme, lahiriahisme dalam Hukum Kristus.

¹⁹⁰D. BOHR, *CMT*, 144

Hukum ini juga dinamis karena berkenaan dengan mengantar manusia hingga sampai pada kepenuhan hidup dalam Kristus. Yesus sendiri berbicara mengenai prinsip pertumbuhan ini dalam perumpamaan tentang ranting dengan pokok anggur (Yoh 15, 1-5), di mana manusia bersatu dengan Kristus dan menerima prinsip hidup dari Kristus sehingga dengannya ia dapat berbuah dengan buah-buah kristiani, yang dapat membuat manusia menjadi saksi Kristus di dunia.

Bila rahmat menyusun unsur primer dari Hukum Kristus, berbagai perintah menyusun unsur sekundernya. Berbagai perintah itu adalah yang pemenuhannya menyiapkan dan melayakkan orang untuk menerima rahmat Roh Kudus dan selanjutnya mendukung karya pengudusan yang dibuat Roh Kudus dalam diri orang yang bersangkutan. Tentang ini St. Thomas Aquinas menunjukkan: "Unsur lain dari hukum kabar gembira adalah sekunder, yaitu ajaran-ajaran iman dan perintah-perintah yang mengarahkan afeksi dan tindakan manusia." (ST I-II, 106, 2) Perintah-perintah ini dirumuskan dari luar untuk membantu melawan bahaya dari manusia daging yang dapat menafsirkan dengan salah gerakan-gerakan Roh. Yang sekunder melayani yang primer. Yang primerlah, yaitu rahmat Roh Kudus, yang membenarkan (ST I-II, 106, 1), sebab "hukum yang tertulis mematikan, tetapi Roh menghidupkan" (2 Kor 3, 6). Prinsip pembenaran dan pengudusan manusia adalah rahmat Roh Kudus.

Pada dasarnya Hukum Kristus itu merupakan kasih dari Allah dalam Yesus Kristus yang diberikan melalui Roh Kudus pada manusia ke dalam inti jiwa manusia. Roh Kudus menerangi dan menuntun manusia hingga menyadari,

mengakui, meyakini, dan menanggapi kasih Allah itu, hingga dapat menyerahkan diri pada tuntunan Roh Kudus. Rahmat mengupayakan relasi cinta Allah dan manusia. Ia mengusahakan agar kasih Allah yang dicurahkan itu mendapatkan jawaban manusiawi atasnya. Di samping membantu manusia untuk memberikan tanggapan berupa iman, rahmat menopang manusia untuk memberikan tanggapan pada kasih Allah dengan cintakasih pada-Nya. Adalah Allah yang terlebih dahulu mengasihi manusia. Roh Kudus mengaruniakan keutamaan cintakasih, di samping iman dan pengharapan. Allah mengundang manusia untuk membalas cinta-Nya karena cintakasih menyusun inti dari kesatuan Allah-manusia, puncak kesempurnaan ke mana manusia dipanggil dalam Kristus. Itulah sebabnya, cintakasih merupakan hukum dari kesempurnaan. Hukum Kristus merupakan cinta Allah Tritunggal dalam hati manusia yang mengupayakan tanggapan cintakasih manusia yang makin besar sehingga kesatuan Allah Tritunggal dan manusia makin penuh. Hukum Kristus merupakan hukum kasih. Hukum Kristus merupakan hukum cintakasih (Gal 5, 14). Itulah sebabnya, etika kristiani merupakan etika cintakasih.

Dengan cintakasih pada Allah yang makin besar, manusia makin mampu menyesuaikan kehendaknya dengan kehendak Allah, yang menunjukkan relasi keputraan manusia dengan Allah dalam Yesus melalui Roh Kudus. Buah-buah dari hidup menurut Hukum Kristus adalah kasih, sukacita, kebaikan hati, kelemahlembutan, penguasaan diri, dll (Gal 5, 16-26) Kerja sama manusiawi dengan cinta kasih yang dikaruniakan Allah membuat manusia makin mampu mencapai kesempurnaan (ST. II-II, 184, 2, 2). Karena itulah,

maka kesempurnaan manusia lebih merupakan karunia Allah. Apa yang sepertinya tidak mungkin bagi manusia, seperti dalam cerita perjumpaan pemuda kaya dengan Yesus, dibuat mungkin oleh Allah dengan mengaruniakan Roh Kudus-Nya. Dengan cintakasih, manusia dapat melakukan banyak hal yang luar biasa dan seperti tidak mungkin bagi ukuran kapasitas manusiawi. Rahmat adalah itu yang menumbuhkan cintakasih pada manusia itu. Rahmat itu merupakan inti dan pusat dari Hukum Kristus, Hukum Roh, Hukum Baru, bagi anak-anak Allah. Hukum Kristus merupakan hukum cintakasih, di mana pertama-tama rahmat Kristus terlebih dahulu yang menumbuhkan cintakasih dalam hati manusia sehingga dapat berpartisipasi dalam cinta Kristus pada Bapa dan sesama dan menghasilkan buah-buah cintakasih.

Hukum Kristus merupakan hukum cintakasih karena hukum ini yang merealisasikan terpenuhinya rencana panggilan Allah sejak semula pada manusia, yaitu manusia bersatu dalam cinta dengan Allah di mana ia ambil bagian dalam hidup ilahi sendiri dalam dan melalui Yesus (Yoh 1, 12; 17, 20-26). Kesatuan ketiga Pribadi Ilahi merupakan kesatuan dalam cinta. Manusia sampai kepada Bapa dan ambil bagian dalam kesatuan ilahi hanya melalui dan dalam Putra (Yoh 14, 6). Untuk itu, manusia harus bersatu dengan Putra dan menerima roh keputraan dari-Nya, yang memberikan cintakasih, untuk masuk ikut serta ke dalam ke mana manusia dipanggil: kesatuan dengan Allah Tritunggal Mahakudus. Roh Putra Allah (Gal 4, 6) yang dicurahkan Kristus adalah Roh yang mencurahkan cinta kasih (Rom 5, 5). Roh itulah yang mengerjakan transformasi manusia, dari sebelumnya tidak mencintai Allah menjadi mampu mencintai dengan kapasitas

yang besar. Hukum Kristus merupakan itu yang berada di balik realisasi transformasi manusia ini. Pertama-tama bukan manusia yang mencintai Allah, melainkan Allahlah yang mencintai manusia. Allah adalah cinta (1 Yoh 4, 8, 10). Allah mencurahkan cinta-Nya secara penuh dalam Yesus Kristus (Yoh 15, 9-12) dan melalui Roh-Nya (Rom 5, 5). Cinta Allah yang dialami dalam iman memberdayakan manusia untuk mencintai Allah. Lagipula penciptaan manusia juga terjadi karena cinta Allah. Manusia sudah diciptakan menurut gambar Allah, dan itu berarti ia telah diciptakan dengan kapasitas untuk mengetahui dan mencintai. Hukum Kristus merupakan kasih Allah yang membuat manusia dapat mengasihi Allah dan sesama, dan dengan demikian, menjadi serupa dengan Kristus, yang cintakasih-Nya pada Bapa dan manusia adalah sempurna. Cintakasih ini menjadi jalan masuk manusia untuk ambil bagian dalam persekutuan cinta Allah Tritunggal Mahakudus, yang menjadi kepenuhan, kesempurnaan, kekudusan manusia, dan ke sana manusia dipanggil oleh Allah.

Yesus sendiri memerintahkan para murid-Nya untuk saling mencintai (Yoh 13, 34). Yesus menggabungkan perintah cintakasih pada Allah dan cintakasih pada sesama (Mat 22, 34-40 par) dan menyebutnya sebagai perintah "baru" ("Aku memberikan perintah baru kepada kamu, yaitu supaya kamu saling mengasihi; sama seperti Aku telah mengasihi kamu demikian pula kamu harus saling mengasihi" [Yoh 13, 34]). Kesatuan cintakasih pada Allah dan sesama pada perintah "baru" ini tampak jelas pada 1 Yoh 4, 20: "Jika seorang berkata: 'Aku mengasihi Allah,' dan ia membenci saudaranya, maka ia adalah pendusta, karena barangsiapa

tidak mengasihi saudaranya yang dilihatnya, tidak mungkin mengasihi Allah, yang tidak dilihatnya." GS 38 menyebut perintah baru sebagai "hukum dasar dari kesempurnaan manusia dan karena itu transformasi dunia." Cintakasih pada sesama merupakan kriterium dari kesejatan cintakasih pada Allah (1 Yoh 3, 17, 20-21). Cintakasih merupakan pengikat penyempurna segenap moral (Kol 3, 14; Rom 13, 8-10; Gal 5, 14). Cintakasih juga pengikat semua keutamaan. Menurut St. Thomas Aquinas, "Adalah cinta kasih yang mengarahkan tindakan-tindakan dari semua keutamaan menuju tujuan akhirnya, dan yang, pada akibatnya, *memberikan bentuk* pada semua tindakan keutamaan yang lain." (ST, II-II, 23, 8)

Cintakasih tidak hanya berefek pada kesempurnaan personal privat, tetapi juga dunia. Cintakasih membuat orang melihat dalam cara pandang Allah terhadap dunia. GS 40 menunjukkan bahwa "dengan kekudusan ini suatu cara hidup yang lebih manusiawi dipromosikan bahkan dalam masyarakat duniawi ini." Sebagaimana Yesus, pola dasar kekudusan, hadir dan memberikan cinta-Nya bukan hanya dengan Bapa, melainkan dengan segenap ciptaan, demikian pula orang kristen dipanggil untuk tidak hanya mencintai Allah, tetapi segenap ciptaan. Sebagaimana Yesus tidak hanya berurusan dengan yang spiritual, tetapi juga dengan segenap aspek hidup manusia, demikian pula kekudusan tidak terletak hanya pada yang rohaniah, tetapi mencakup juga yang material-badaniah. Dengan cintakasih itu, manusia dapat ambil bagian dalam karya Allah memperluas hadirnya Kerajaan-Nya di dunia

Perlunya Hukum Kristus untuk memperbesar cintakasih disebabkan juga oleh karena moralitas kristen tidak dalam dan tidak untuk dunia yang sempurna, tapi dengan dunia yang ada seperti yang ada ini dengan segala keburukan di dalamnya. Sesudah dibaptis seseorang yang dilahirkan kembali menjadi anak-anak Allah masih harus bertumbuh dalam kekudusan di dunia dengan segala kuasa dan pengaruh buruknya. Tidak mudah bagi anak-anak Allah untuk tumbuh mekar dalam cintakasih pada Allah dan sesama. Di satu sisi dari pihak manusia dituntut kerja sama akan gerak dan karya rahmat, yang menjadi inti Hukum Kristus itu, dan di sisi lain manusia hidup di dalam dunia, di mana yang duniawi material ini lebih kelihatan, lebih dialami, lebih dirasakan, dengan segenap hal yang menarik dan menjanjikan kebahagiaan, sehingga mengaburkan kesadaran manusia akan panggilannya, memalingkan manusia dari tujuan akhir kesempurnaannya, melemahkan daya-daya jiwa, dan membuat manusia menolak Allah sendiri dalam inti jiwanya. Di sinilah Hukum Kristus berperan besar menuntun manusia kembali mengarahkan diri dan berjalan pada tujuan akhir ke mana ia dipanggil Allah sejak semula dan sudah diwujudkan sebagian melalui pembedaannya dalam Kristus melalui Roh Kudus yang dicurahkan dalam jiwa dalam baptisan. Rahmat Kristus dalam Hukum Baru ini bekerja dari dalam manusia, termasuk memanggil kembali manusia yang berdosa berat untuk kembali dan berdamai dengan Allah. Di sinilah tampak kekuatan cinta ilahi yang menghendaki keselamatan dan kebahagiaan manusia, yang mengundang tanggapan manusia dengan dan dalam cintakasihnya pada Allah dan yang terwujud dalam cintakasih pada sesama. Persis di sinilah

terletak inti moralitas kristiani: moralitas kasih, yang berangkat dari perubahan hati (pertobatan) manusia, yang dalam iman dan cintakasih yang makin besar oleh dukungan rahmat Roh Kudus, makin mendalam bersatu dengan Kristus dan makin setia mengikuti Dia serta makin serupa dengan Dia, demi kemuliaan Bapa, yang terwujud dalam umat manusia diselamatkan dan ambil bagian dalam hidup-Nya sendiri.

10. HUKUM KODRAT DALAM MORAL KRISTIANI

Allah merupakan Kebaikan Tertinggi. Moral kristen berkenaan dengan pencapaian Allah sebagai tujuan terakhir melalui realisasi kebaikan manusiawi dalam tindakan-tindakan moral. Allah membuat diri-Nya dapat dicapai melalui realisasi kebaikan yang diletakkan-Nya pada kemanusiaan. Hukum Kodrat merupakan salah satu basis bagi elaborasi akal budi manusia dalam rangka mencari tahu kebaikan manusiawi yang mengantarnya sampai pada Kebaikan tertinggi karena Hukum Kodrat seperti cetak ilahi pada ciptaan. Karena itu, pencarian informasi tentang kebaikan manusia yang sesuai dengan kebaikan tertinggi itu tidak bisa tidak merujuk pada Hukum Kodrat. Semua ini terletak dalam tatanan akal budi sehingga sebenarnya dengan akal budinya manusia dapat mengenal Kebaikan Tertinggi yang sekaligus mendasari menjadi sumber dari kebaikan manusiawinya yang dapat diketahui melalui Hukum Kodrat. Karena itu, Hukum Kodrat memiliki arti dan peran signifikan dalam moral kristiani sebagai moral bertujuan mencapai Allah melalui tindakan-tindakan moral. Hukum Kodrat yang menjadi acuan bagi realisasi manusia secara penuh ditemukan realisasinya secara sempurna dalam Tuhan Yesus yang harus diikuti dan

diteladani oleh orang-orang kristen yang mau hidup seturut imannya. Moral Kristen banyak merujuk pada Hukum Kodrat. Pengertian mengenai Hukum Kodrat itu juga penting karena adanya pengertian yang berbeda-beda akan apa itu Hukum Kodrat.

10.1. Lebih Lanjut tentang Arti Hukum Kodrat

Apa itu Hukum Kodrat? Untuk menjawabnya pertamanya baik kita berangkat dari pengalaman bahwa ilmu-ilmu pengetahuan berusaha mengerti kodrat dari benda-bendabeserta dengan hukumnya yang menurutnya kodrat itu berfungsi. Ini dilakukan ilmu-ilmu itu dengan mengamati energi-energi yang beroperasi dan pola-pola tindakan-tindakan dan reaksi dlm relasi dengan dunia luar. Apakah ada energi atau dorongan-dorongan yang satu dan sama pada manusia? Manusia misalnya memiliki dorongan pada pemertahanan diri, makan minum, seksual, hidup berkeluarga dan bermasyarakat, menyiapkan masa depan, menambah pengetahuan dan pengalaman, keinginan akan kebahagiaan, dorongan akan keindahan, kebaikan, hormat dari yang lain, relasi dengan Pengada Tertinggi, dll. Sebagian dari dorongan itu ada yang serupa dengan binatang, dan sebagian memang khas manusia. Pada manusia ada kesadaran akan hubungan antara dorongan dan tujuannya dan seberapa jauh dorongan itu diaplikasikan. Pada manusia ada keserupaan dan pola dalam hubungan antara dorongan-dorongan dan tindakan-tindakannya. Sejak pada Aristoteles sudah tampak kesadaran bahwa kunci memahami kodrat manusia adalah pikirannya sehingga yang memberikan kekhasan pada kodrat manusia

adalah tindakan-tindakan apa yang berpola sama dan tetap namun yang berhubungan dengan pikiran manusia. Lagipula, karena berkenaan dengan apa yang esensial dan khas manusia, maka elaborasi hukum kodrat manusia didasarkan pada relasi tindakan manusia dan pikirannya ini. Demikianlah, Hukum Kodrat termasuk pada tatanan akal budi. Manusia dapat mengerti kodratnya dengan cara serupa ketika ia berusaha mengerti kodrat dan fungsi pengada-pengada yang lain, yaitu dengan mengerti tujuan-tujuan inheren dari kecenderungan-kecenderungan dan desakan-desakannya. Bilamana dorongan-dorongan manusia diarahkan oleh akal budi pada tujuan-tujuan inherennya, maka manusia bisa mencapai kepenuhannya. Tujuan-tujuan inheren yang dirujuk akal budi dalam bertindak inilah yang menyusun inti dari Hukum Kodrat, yang membuat tindakan yang sesuai dengannya menjadi baik, dan sebaliknya ketika manusia mau mencari tahu kebaikan untuk direalisasikan dengan tindakannya, ia memperoleh jawaban yang benar bila merujuk pada Hukum Kodrat. Itulah sebabnya, moralitas berkenaan dengan korespondensi tindakan manusia dengan tujuan-tujuan yang terkandung secara inheren pada dorongan-dorongan khas manusiawinya sejauh itu dielaborasi oleh akal budi. Ini seperti ungkapan Aristoteles (dalam NE VI, 2) tentang kebaikan yang terletak dalam "keinginan yang tepat" yang menunjuk pada rasio yang mengarahkan dorongan-dorongan manusiawi pada tujuan-tujuan yang sudah diletakkan dan terancang bagi manusia pada kodratnya. Seperti dikatakan Aristoteles kebaikan moral terletak dalam "*recta ratio*" ("*right reason*"), yang menunjuk pada kesesuaian apa yang dilihat dan ditunjukkan akal budi dengan kodrat, atau

lebih persisnya tujuan-tujuan yang inheren pada kodrat manusia.

Tujuan-tujuan yang terdesain dalam kodrat manusia dan menentukan eksistensi khas manusia ini turut mendasari moral kristen yang merupakan moral bertujuan. Tujuan-tujuan eksistensial dalam kodrat manusia turut menyusun kriteria yang tepat dalam moral kristen. Bila hidup ini sendiri mrp sarana menuju tujuan tertinggi di mana di sana ia memperoleh pemenuhan diri sendiri, maka pencapaian pemenuhan diri itu menuntut pemahaman akan makna dan letak dari tujuan-tujuan eksistensial otentik manusia dalam kodratnya, yang dapat mengantarnya sampai pada tujuan tertinggi itu. Selanjutnya, kesesuaian dengan tujuan eksistensial otentik kodrati ini menyusun integrasi esensial dari pribadi manusia yang memiliki dorongan-dorongan dan daya-daya keinginan, yang perlu ditundukkan dan disesuaikan dengan tujuan-tujuan otentik eksistensial kodrati manusia itu agar aplikasi dorongan-dorongan dan keinginan-keinginan itu terarah dan membawa manusia pada kepenuhan kebaikan pribadi. Tujuan-tujuan eksistensial berbeda dari tujuan-tujuan intensional karena tujuan eksistensial bukan tujuan subjektif dari kehendak, melainkan tujuan objektif dari kodrat. Ini melibatkan proses menyesuaikan diri pada tujuan-tujuan eksistensial kodrati ini seperti dinamika dalam pribadi manusia untuk bergerak dari integrasi potensial menuju integrasi aktual dari dirinya sendiri sebagai pribadi melalui determinasi diri manusia dengan kehendak bebasnya. Determinasi diri ini masuk dalam wilayah spiritual yang berhubungan dengan Allah sebagai Pencipta yang meletakkan tujuan-tujuan eksistensial itu pada kodrat manusia. Hukum Kodrat adalah

hukum yang memandu manusia merealisasikan dirinya menurut tujuan-tujuan eksistensialnya yang terkandung dalam kodratnya. Di sini tampak hubungan Hukum Kodrat dengan pencipta kodrat manusia, yaitu Allah sendiri. Dengan Hukum Kodrat kebaikan yang diletakkan Allah Pencipta pada manusia dapat diketahui dengan akal budi dari kodrat manusia. Akan tetapi, ada paham-paham Hukum Kodrat yang menolak menghubungkan Hukum Kodrat dengan Allah, karena mengajukan bahwa tujuan-tujuan eksistensial itu bersumber murni secara antropologis dari manusia lepas dari relasi dengan Allah. Akan tetapi, paham ini jelas menafikan kebenaran esensial bahwa karena manusia diciptakan Allah, maka pengertian akan Hukum Kodrat manusia tidak bisa dilepaskan dari Allah, Penciptanya.

Hukum kodrat dalam perspektif kristiani tidak terpisah dari Allah. Elaborasi atasnya diterangi iman dan berpedoman pada Pewahyuan. Ini merupakan Hukum Kodrat dalam perspektifteleologis teosentris. Kej 1-2 menunjukkan tatanan teleologis yang berakar pada Allah yang memuat kecenderungan natural manusia, yang menyusun kodrat manusia. Adalah Allah sendiri yang menaruh kecenderungan batiniah dalam diri manusia terhadap kebaikan yang ditentukan dan dikehendaki Allah pada manusia ciptaan-Nya. Hal ini tidak terpisah dari kebenaran mengenai manusia yang diciptakan secitra dengan-Nya. Kebaikan yang diletakkan Sang Pencipta pada manusia selanjutnya merupakan sumber norma sehingga Hukum Kodrat ikut menyusun norma moral.

Akan tetapi, Hukum Kodrat bukan prinsip-prinsip moral yang perintah positif Allah. Itulah sebabnya, ia tidak ada

dalam Perjanjian Lama di mana hukum tidak dilihat sebagai natural, tetapi memiliki asal ilahi. Meskipun demikian, pengertian atas Hukum Kodrat kristiani diterangi dan disokong oleh iman dan Pewahyuan.

Paham St. Agustinus tentang Hukum Kodrat patut diperhatikan untuk pegangan mengenai suatu pengertian Hukum Kodrat dalam perspektif kristiani. Baiklah di sini dilihat sebentar paham Hukum Kodrat kristiani seperti yang ditunjukkan St. Agustinus: Hukum kodrat dibahas dalam konteks suatu traktat yg membahas persoalan: "Tolong katakan padaku: tidakkah Allah itu sebab dari keburukan?" Bila pada Cicero Hukum Kodrat berkenaan dengan bagaimana manusia harus hidup, pada St. Agustinus ia berhubungan dengan persoalan mengenai penyelenggaraan ilahi, kehendak bebas, dan dosa. Dalam traktat tentang pilihan bebas dari kehendak sehubungan dengan hidup moral Agustinus mengajukan bahwa jika kita percaya segala sesuatu yang ada berasal dari Allah, dan kita percaya Allah bukan sebab dari dosa, melainkan dari jiwa-jiwa ciptaan Allah, tidakkah karena jiwa-jiwa itu dari Allah, maka dosa itu berasal dari Allah pula? Dalam hubungan dengan soal ini St. Agustinus membedakan hukum yang berubah-ubah secara situasional dengan yang tak berubah dan abadi yang berhubungan dengan penyelenggaraan Allah yang bijaksana dan baik. St. Agustinus menarik dari kecenderungan natural tiap manusia akan tatanan, yang menjamin tiap orang mewujudkan kebaikan umum, dengan masing-masing orang yang dapat mengaplikasikan keutamaannya sehubungan dengan keberadaan suatu hukum yang tidak berubah dan abadi. Adanya hukum yang berubah berkenaan dengan kemampuan

orang untuk memilih sendiri penguasa mana yang hukum buatannya mau dituruti atau tidak. Akan tetapi, keberadaan hukum yang berubah-ubah menurut pilihan individu atas penguasa ini tidak bisa menjadi dasar bagi pencarian perwujudan kebaikan umum, yang mana ini menuntut tatanan yang stabil sedemikian rupa, yang hanya bisa didasarkan pada hukum yang tidak berubah. Hanya Allah yang baik dan benar yang bisa menciptakan tatanan yang sedemikian sempurna untuk perwujudan kebaikan umum yang tidak berubah-ubah oleh karena situasi. Hukum ini yang dimaksud dengan Hukum Abadi, yang sudah dicetakkan Allah ke dalam pikiran manusia.

Menurut St. Agustinus adalah pikiran manusia yang membedakan manusia dari binatang. Pikiran seharusnya mengatur semua daya manusia yang lebih rendah. Bila itu terjadi, maka tercipta dan terpelihara tatanan yang benar. Bila tidak, maka ada dosa. Dosa berakar dari kekacauan tatanan sejak dosa asal yang menurun dan yang hadir dalam bentuk dominasi keinginan-keinginan tubuh secara tidak teratur pada pengetahuan dan kehendak rasional. Salah satu akibat dari kehendak baik yang tidak lagi dominan adalah ketidakmampuan manusia untuk memiliki keutamaan-keutamaan kardinal mengingat tidak adanya keterarahan kehendak baik itu pada kebaikan. Karena kepemilikan keutamaan-keutamaan membuat manusia bisa mencapai kebahagiaan yang terletak dalam kepemilikan apa yang benar dan baik secara tak tergoyahkan, maka manusia bisa terhalang dalam mencapai kebahagiaan. Karena tak seorangpun menginginkan ketidakbahagiaan, maka kebahagiaan merupakan sesuatu yang ingin dicapai, namun tidak secara sembarangan. Ia dapat dicapai hanya dengan

hidup yang tepat. Hidup yang tepat ini adalah hidup seturut Hukum Abadi yang sudah diletakkan Allah pada pikiran manusia. Kesesuaian dengannya itu mendatangkan kepenuhan diri manusia atau kebahagiaan, sedangkan penentangan mendatangkan ketidakbahagiaan. Ketepatan tindakan ditentukan oleh kesesuaian dengan Kebaikan tak terbatas, yang mana ini menuntut cinta pada-Nya yang lebih daripada terhadap segala kebaikan terbatas agar bisa membuat orang dengan kehendak bebasnya menundukkan semua dorongan dan daya padanya kepada-Nya. Bila manusia jatuh ke dalam kekacauan berupa pilihan hidup yang lebih melekat pada kebaikan-kebaikan temporal, maka manusia akan kehilangan kebahagiaan itu.

Di sini tampak bahwa St. Agustinus mulai dengan menunjukkan keberadaan Hukum Abadi pada manusia sebagai penyelenggaraan ilahi pada manusia untuk mengantar manusia pada kebahagiaan. Tampak bahwa kebaikan berhubungan dengan kebahagiaan. Hukum Abadi itu mengantar pada Kebaikan Tertinggi, yang adalah Allah sendiri, yang kepadanya manusia dengan semua kebbaikannya harus menyesuaikan diri untuk bisa sampai pada kepenuhan tujuannya sebagai manusia atau kebahagiaan sempurna. Pengetahuan dan penyesuaian manusia pada Hukum Abadilah yang menentukan untuk pencapaian kebahagiaan yang penuh. Hukum Abadi bukan sesuatu di luar manusia, tapi hadir pada manusia sebagai kehendak Allah yang mengatur dan menata dan supaya terpenuhi dalam manusia. Tampak bahwa paham Hukum Abadi pada St. Agustinus memiliki titik berangkat dari luar diri manusia, yaitu dari apa yang diletakkan Allah padanya.

Akan tetapi, pengertian Hukum Kodrat dalam modernitas ditandai oleh berakhirnya cara pandang terhadap Hukum Kodrat yang memiliki titik berangkat dari luar diri manusia sebagai yang dicetakkan pada manusia dari luar seperti yang kita lihat pada St. Agustinus di atas. Sejak kapan pergeseran konsep akan Hukum Kodrat ini? Pengaruh Scotus ini tampak pada Hugo Grotius yang mengajukan bahwa Allah sudah menunjukkan kehendak-Nya yaitu dalam hukum, dan bahwa Allah menginginkan sosiabilitas bawaan sejak lahir manusia sebagai itu yang dengannya Hukum Kodrat dihubungkan sehingga sosiabilitas manusia menjadi premis tunggalnya. Ini suatu teori ateistik yang mengklaim bahwa Hukum Kodrat adalah benar bahkan jika dikatakan Allah tidak ada. Pada Grotius ditemukan titik balik, yaitu dari Hukum Kodrat metafisis ke yang rasionalis. Akarnya adalah voluntarisme Duns Scotus dan Ockham. Sesudah Grotius para pemikir Hukum Kodrat melakukan pendekatan yang berbeda dari yang ajukan Hukum Kodrat sebagai partisipasi teleologis pada tatanan ilahi yang mana manusia memiliki kecenderungan pada yang ilahi itu. Manusia pada pemikiran Hukum Kodrat modern adalah manusia yang terpisah dari tatanan kosmos transendental dalam usahanya menetapkan apa yang baik, yaitu sekadar menurut keinginannya. Di sini tampak bahwa relasi dengan totalitas dipersempit menjadi keberpusatan pada diri sendiri.

10.2. Hukum Kodrat dan Kecenderungan-kecenderungan Natural

Hukum Kodrat disusun oleh tujuan-tujuan eksistensial manusia yang terkandung dalam apa yang disebut dengan "kecenderungan-kecenderungan natural." Apa itu kecenderungan-kecenderungan natural? Pada Descartes dan Kant tidak ada kecenderungan-kecenderungan natural. Descartes menolak teleologi apapun pada "*body machine*". Kant mengandaikan bahwa kecenderungan natural menekan kebebasan manusia dan martabat rasionalitas. Hobbes, Locke, Hume mengandaikan bahwa satu-satunya kecenderungan natural manusia yang sepenuhnya berperan hanyalah keinginan-keinginan mementingkan diri sendiri (*self interested*) terhadap barang milik dan pemertahanan diri dg suatu teleologi yang dipersempit. Hegel dan Nietzsche menghistorisasi kodrat manusia di mana di dalamnya kecenderungan apapun dicakupkan ke dalam proses dunia historis (Hegel) atau berjuang untuk muncul di atas dinamisme tdk berubah dari sejarah (Nietzsche). St. Thomas Aquinas yg mengasalkan pengertian Hukum Kodrat dari Kitab Suci dan Cicero dan St. Agustinus menaruh isi Hukum Kodrat sebagai yang bergantung luas pada pengertiannya akan kecenderungan-kecenderungan natural. Menurutnya ciptaan itu tidak pernah netral karena daya-daya manusia selalu cenderung pada suatu tujuan, yang pada akhirnya adalah Allah yang menarik dan mendefinisikan daya-daya itu. Bagi Aquinas kecenderungan termasuk pada pengertian rasional kita akan pengada, yang mana ini berhubungan dg kebaikan: "Sekarang karena *being* adalah hal pertama yang jatuh di bawah pengertian secara sederhana, demikianpun *baik* adalah

hal pertama yang jatuh di bawah pengertian akan akal budi praktis, yang diarahkan pd tindakan; karena setiap pelaku bertindak untuk suatu tujuan di bawah aspek kebaikan.” (ST I-II, 94, 2) Kecenderungan natural pada kebaikan ini sesuai dengan prinsip pertama dalam akal budi praktis dari mana mengalir aturan hukum yang pertama, yaitu yang baik harus dilakukan dan yg buruk harus dihindarkan (I-II, 94, 2).

Kecenderungan natural pada manusia tidak berkonflik dengan kebebasan karena kodrat manusia cenderung secara bertujuan pada tujuan-tujuan yang dicapai manusia melalui aplikasi rasional dari kehendak bebas. Tanpa kecenderungan seseorang tidak dapat membayangkan bagaimana kehendak bebas dapat diarahkan pada objek-objek partikular (bdk. suppl. q. 41. a. 1; IV *Sent*, d. 26, q. 1. a. 1). Aturan-aturan Hukum Kodrat atau apa yang dimengerti secara natural oleh rasio sebagai kebaikan manusia (I-II, 94, a. 2) didasarkan pada struktur teleologis, yaitu tercipta dari kecenderungan-kecenderungan natural terhadap tujuan-tujuan. “Kebaikan mempunyai hakikat dari suatu tujuan, dan keburukan, hakikat dari sebaliknya, karena itu...semua benda-benda itu yang dengannya manusia memiliki suatu kecenderungan natural, secara natural dimengerti oleh rasio sebagai baik, dan akibatnya sebagai objek dari usaha, dan lawannya sebagai yang buruk, dan objek dari penghindaran. Itulah mengapa menurut tatanan kecenderungan-natural, itu adalah tatanan dari aturan-aturan hukum kodrat.” (I-II, 94, 2). Tampak dari kutipan ini bahwa bagi St. Thomas apa yang kita temukan sebagai tatanan dari kecenderungan-kecenderungan kodrati manusia, itulah Hukum Kodrat. Tatanan dari kecenderungan-kecenderungan natural atau pengertian mengenai aturan-

aturan di dalam Hukum Kodrat termasuk pada tatanan teleologis yang sama-sama mengarahkan manusia sebagai ciptaan.

Teori-teori etis modern mengajukan bahwa yang baik adalah apapun yang selaras dengan hukum moral dan perintah-perintahnya, sedangkan yang buruk adalah lawannya sehingga hukum moral merupakan serangkaian perintah yang didiktekan oleh kehendak di luar diri kita, dan kebaikan adalah suatu kewajiban yang ekstrinsik dan statis. Ini berbeda dari pandangan para penulis patristik dan medieval bahwa yang baik itu ada di jantung dari gerakan dan kebebasan manusia oleh karena ketertarikan atau cinta, sebab kebaikan itu sesuatu yang patut dicintai dan diinginkan. Yang patut dicintai mendahului cinta kita. Kodrat kita selalu secara teleologis tertata oleh dan tertarik pada kebaikan. Tidak ada kodrat yang sekadar kodrati tanpa ketertataan teleologis intrinsik. Di sini tidak ada keterpisahan antara metafisika dan etika. Perpecahan di antara keduanya merupakan efek dari nominalisme. Menurut S. Pinckaers kesatuan tertata metafisis manusia terhadap kebaikan dalam tindakan etis dapat diusahakan dengan menghubungkan kebaikan dan keinginan akan kesempurnaan. Ide kebaikan mengandaikan ide akan kesempurnaan atau ekselensi yang menarik. Kesempurnaan mrp kepenuhan kebaikan dan kepenuhan dari partisipasi manusia pada kebaikan itu. Kesempurnaan itu disebut kebahagiaan. Kebaikan adalah sebab dari kebahagiaan, dan kebahagiaan merupakan kepenuhan dari kebaikan. Kebaikan terletak dalam realitas objektif, sedangkan kebahagiaan terkandung dalam subjek yang mengalami kebaikan itu. Kebaikan juga suatu tujuan yang menarik manusia untuk

mencapainya secara penuh (kebahagiaan). Orang bisa mencintai kebaikan demi dirinya sendiri dan untuk dirinya sendiri (cinta persahabatan alih² cinta konkupisensia). Ini cinta yang tulus alih-alih yang epikurean atau utilitarian karena kesempurnaan dalam moral menuntut sesuatu dicintai demi dirinya sendiri. Menurut Pinckaers ada kesatuan berbagai macam kebaikan dalam pribadi manusia untuk pemenuhan atau kesempurnaan manusia sebagai manusia yang utuh jiwa badan. Tidak ada apa yang semata-mata merupakan kecenderungan ragawi, sehingga apa yang badaniah itu harus dihumanisasi dengan jiwa rasional. Dengan demikian kecenderungan natural manusia itu integral dan hirarkis dalam rangka pencapaian kepenuhan. Pada manusia dimensi ragawi dari kecenderungan-kecenderungan sebenarnya menunjukkan dimensi spiritualnya yang hadir dalam keterarahan interior pada tujuan kepenuhan. Karena itu, paparan mengenai kebaikan dan kecenderungan-kecenderungan natural merupakan sumber dari elaborasi atas tindakan moral manusia karena manusia bertindak berdasar kebaikan yang diketahuinya. Selanjutnya, tatanan teleologis dari manusia menemukan kepenuhan relasi kesesuaian yang memadai antara kecenderungan-kecenderungan natural dan kebaikan itu pada orang yang berkeutamaan yg berpartisipasi secara penuh pada kebaikan yang diletakkan Allah. Karya Kristus dan Roh Kudus melengkapi Hukum Kodrat pada manusia dan mengangkat manusia pada kesatuan dengan Allah. Demikianlah usaha mendasari Hukum Kodrat secara antroposentris di luar Allah membawa pada keterpecahan antara kodrat dan kebebasan, dan malah mengaburkan

susunan kecenderungan jiwa badan manusia serta mendistorsi gambaran pemenuhan dirinya.

10.3. Hukum Kodrat dan Hukum Abadi

Dalam tatanan teosentris Hukum Kodrat berpartisipasi pada Hukum Abadi. Hukum Abadi menunjuk pada pengetahuan kreatif Allah yang menata secara direktif dan normatif alam semesta. Dalam ide Hukum Abadi ada pengertian akan Allah sebagai satu-satunya pencipta. Tindakan penciptaan tidak berbeda dari tindakan Allah umumnya. Allah bukan komposisi tindakan dan potensi karena padanya ada keabadian simpel sehingga tindakan Allah adalah tindakan dinamis dari suatu pengada yang memiliki kepenuhan tindakannya. Tindakan Allah juga tindakan bebas karena Ia mengetahui segala sesuatu dari kuasa-Nya dan juga segenap bentuk terbatas dr ciptaan. Kehendak-Nya mengarahkan semua ciptaan terarah pada kebaikan ilahi-Nya. Segenap tatanan kosmos diresapi oleh tatanan yang dapat dimengerti dari Sabda Allah karena dunia diciptakan melalui Sabda dan oleh Sabda. Menurut St. Thomas Aquinas pengetahuan Allah hanya kognitif menyangkut Allah, sedangkan ketika menyangkut ciptaan ia kognitif dan operatif sehingga Sabda Allah merupakan ungkapan dari apa yang ada pada Allah, tetapi ia ekspresif dan operatif pada ciptaan, dan karena itu, bisa dimengerti bahwa ketika dikatakan Allah bersabda, maka semuanya tercipta. Hal ini karena Sabda terkandung dalam ide operatif dari apa yang dibuat Allah (I, q. 34, a. 3; bdk I, q. 34. a. 3. ad. 3). Itulah sebabnya, dalam

mengetahui dirinya dalam Sabda-Nya Allah mengetahui ciptaan dan pengetahuan ini mencakup karya ciptaan Allah. Sebagai yang tercipta melalui Sabda, ciptaan menunjukkan suatu tatanan yang dapat dimengerti sehubungan dengan perihal pemenuhan keberadaannya (I, q. 45 aa 6 dan 7; I. q. 44, a. 1). Dalam pengetahuan Allah, tatanan ini adalah suatu hukum. Semua ciptaan krnnya mewujudkan suatu tatanan yang dapat dimengerti bagi kebaikan segenap jagat raya ini, yang mana tatanan itu mempunyai karakter Hukum Abadi. Karena itu, kebijaksanaan maupun kasih Allah selalu ada di manapun. Allah mempunyai penyelenggaraan atas apapun karena Ia mempunyai pada intelek-Nya jenis-jenis dari segala sesuatu bahkan yang terkecil sekalipun dan apapun, yang mempunyai efek, dan kemudian diberi-Nya daya supaya bisa menghasilkan efek2 itu (I, q 22, a 3), meski Allah dalam membimbing ciptaan untuk sampai pada tujuan akhir bekerja melalui sebab-sebab yang bersifat niscaya sebagai pengantara yang bebas, dan Allah mengizinkan cacat-cacat (I, q. 22. 2). Semua benda ambil bagian dlm Hukum Abadi sejauh pada keberadaannya sudah tercetak bahwa kecenderungan-kecenderunga dari tindakan-tindakan dan tujuan-tujuannya berasal dari sana (I-II, q. 91. a.2). Ini membuat semua ciptaan termasuk yang tidak rasional ditata oleh inklinasi-inklinasi, tindakan-tindakan yang tepat, dan tujuan menuju suatu tujuan dari kebaikan umum alam semesta, yaitu Allah. Jika partisipasi dari ciptaan-ciptaan nonrasional dalam kebijaksanaan yang menata dari Allah ini menyerupai hukum, maka tatanan ini tidak diterima oleh ciptaan-ciptaan demikian sebagai hukum karena hukum disusun dari partisipasi sadar

pada kebijaksanaan yang menata dari Allah itu (I-II, 90, a.1.ad 1).

Hukum Kodrat menunjuk pada partisipasi ciptaan rasional secara rasional pada Hukum Abadi. Menurut St. Thomas Aquinas hanya semua orang dan orang yang memerintah semua orang yang dapat membuat hukum karena hukum diarahkan pada kebaikan umum. Orang-orang privat tidak bisa membuat hukum. Bila hukum itu dapat ada pada manusia seperti yang terjadi pada penguasa "karena dia yang mengatur dan mengukur," (I-II, q. 91. A. 2), maka menurut cara ini Hukum Kodrat tidak dapat ada pada manusia dengan cara ini karena Allahlah, dan bukan manusia, yang mengatur dan mengukur di dalam Hukum Kodrat sebagaimana dikatakan St. Thomas bahwa "hukum kodrat dipromulgasikan oleh fakta bahwa Allah menanamkan itu ke dalam pikiran manusia sedemikian rupa sehingga diketahui olehnya secara natural" (I-II, q. 90, a. 4, ad. 1). Ini mungkin karena Allah mempromulgasikan Hukum Kodrat dengan menciptakan rasio manusia yang padanya sudah ada cetakan Hukum Abadi sehingga rasio praktis tinggal mempromulgasikan Hukum Kodrat hanya dalam arti derivatif dan lebih lunak (I-II, q. 91, a.2, ad 3). Lagipula, rasio pertama-tama diperintah dan diukur oleh kebijaksanaan yang memerintah dari Allah sehingga Hukum Kodrat "tak lain daripada suatu cetakan pada kita dari terang ilahi" (I-II, 91, 2). Menurut St. Thomas rasio mengatur kehendak, dan dari sana kebaikan dari kehendak diukurkan, yang mana rasio melakukan ini dengan menariknya dari Hukum Abadi yang adalah Rasio Ilahi. Di sini promulgasi merupakan karya Allah dengan mencetaknya dalam manusia. Seperti kata Aquinas:

“Promulgasi dibuat dengan kata mulut atau dalam tulisan; dan dalam kedua cara hukum abadi dipromugasikan: karena baik Sabda Ilahi maupun tulisan Buku Kehidupan adalah abadi. Akan tetapi, promulgasi tidak dapat dari keabadian dari pihak ciptaan yang mendengar atau membaca.” (I-II, q. 91, a. 1, ad.2). Karena itu, satu cara mendengar Sabda Ilahi dalam tatanan temporal adalah melalui rasio manusia. Di sini Allah mempromulgasikan hukum pada ciptaan rasional supaya “... dengannya ia mempunyai suatu kecenderungan natural pada tindakan dan tujuannya sendiri.” (I-II, q. 91, a. 2) Hukum sehubungan dengan kecenderungan natural pada tujuan eksistensial manusia inilah yang dimaksud dengan Hukum Kodrat. Akan tetapi, partisipasi rasional ini terpisah dari kecenderungan-kecenderungan kodrati dari manusia, meskipun kecenderungan-kecenderungan natural ini rasional, dan demikian juga kecenderungan-kecenderungan yang termasuk pada ketubuhan manusia adalah manusiawi karena dalam komposisi manusia forma (jiwa) menyusun materi.

Partisipasi pada “aturan atau ukuran” dari pemberi hukum ini pasif (reseptif), tetapi sekaligus aktif dengan partisipasi aktif yang didasarkan pada partisipasi pasif yang ada terlebih dahulu melalui konstitusi metafisikal dari daya-daya, kecenderungan-kecenderungan, dan tujuan-tujuan. Sehubungan dengan partisipasi pasif ini St. Thomas Aquinas merujuk pada Mzm 4: 6 di mana karakter partisipatoris dari Hukum Kodrat mengalir secara metafisikal dari fakta bahwa rasio adalah cetakan Sabda Allah. Hukum Kodrat bagi Aquinas bukan “sesuatu yang berbeda dari Hukum Abadi” (I-II, 91, a. 2, ad. 1). Menurutny “semua hukum berasal dari rasio dan kehendak si pemberi hukum; hukum ilahi dan natural dari

kehendak rasional dari Allah; hukum manusiawi dari kehendak manusia, diregulasi oleh rasio" (I-II, 97, a. 30). Tampak di sini teosentrisitas radikal dari pandangan Aquinas tentang Hukum Kodrat yang dimengerti dalam terang relasi partisipasi ciptaan terbatas pada Pencipta. Partisipasi Hukum Allah diterima dalam ciptaan rasional dalam bentuk rasional sehingga rasio praktis dapat mengerti Hukum Kodrat, yaitu dengan mulai dengan prinsip yang jelas pada dirinya sendiri yang pertama atau perintah dari Hukum Kodrat: Yang baik lakukan dan yang buruk hindari." St. Thomas Aquinas mengatakan "semua perintah lain dari Hukum Kodrat didasarkan pada ini sehingga rasio praktis apapun secara natural mengerti sebagai kebaikan (atau keburukan) manusia termasuk pada perintah-perintah dari Hukum Kodrat sebagai sesuatu yang harus dilakukan atau dihindari." (I-II, q. 94, a. 2) Lagipula, karena prinsip pertama dari Hukum Kodrat adalah langsung jelas pada dirinya, maka menurut Aquinas tiap orang bisa mengetahui Hukum Abadi pada tataran tertentu karena "setiap pengetahuan akan kebenaran mempunyai sejenis refleksi dan partisipasi terhadap Hukum Abadi" dan semua manusia "mengetahui kebenaran pada suatu tingkat tertentu, sekurang-kurangnya berkenaan dengan prinsip-prinsip umum dari Hukum Kodrat." (I-II, q. 93, a. 2)

Akan tetapi, karena pengertian terhadap kebaikan yang dikejar menuntut pengertian spekulatif akan kebaikan sebagai yang ada, maka rasio praktis manusia tidak dapat dipisahkan dari rasio spekulatif. Ini berarti kita tidak dapat bertindak tanpa pengetahuan. Karena hukum itu sesuatu yang mengatur dan mengukur tindakan-tindakan (I-II, q. 90, a. 1) dan yang dikatakan dari akal budi praktis (I-II, q. 91, a. 3; bdk

I-II, q. 92, a. 2), maka hukum, sebagai ukuran tindakan, adalah praktis, terarah pada tindakan di mana hukum berkenaan dengan "relasi dengan kebahagiaan universal" (I-II, q. 90, a. 2), kebaikan umum, yaitu Allah sendiri. Untuk mengetahui ini tidak mungkinlah rasio praktis mengetahui Hukum Kodrat ini tanpa operasi dasar dari rasio spekulatif karena rasio praktis tidak dapat beroperasi tanpa pengertian spekulatif akan tujuan-tujuan manusia. Dari pengetahuan spekulatif akan tujuan-tujuan yang ada yang menarik kehendak, rasio praktis lalu mengarahkan pada tindakan. Meski beda dari spekulatif, rasio praktis mengasalkan informasi dari yang spekulatif, di mana pengetahuan spekulatif akan pengada dan kebenaran mengada lebih dahulu daripada pengetahuan akan kebaikan, dan ia esensial bagi kebaikan itu yg berhubungan dengan tujuan yang berkenaan dengan kehendak. Untuk mengerti tentang kebaikan atau tujuan, rasio harus mengerti kebaikan atau tujuan dalam hirarki tertata karena pencarian rasional kita akan kebaikan mengikuti pengertian kita akan derajat dari pengada. Di sini tampak bahwa rasionalitas manusia secara mendasar lebih reseptif alih-alih aktif, di mana rasio lebih mendiskresi alih-alih menyusun suatu tatanan hirarki dan teleologis dari manusia sebagaimana diberikan oleh Allah. Di sini rasio yang berkenaan dengan tindakan mengetahui secara reseptif prinsip-prinsip Hukum Kodrat, yang mana partisipasi rasio itu ada pada tatanan teleologis dari manusia sebagaimana diberikan oleh Allah. Tampak di sini rasio manusia lebih merupakan "penyaksi" alih-alih "penyusun" prinsip-prinsip dalam Hukum Kodrat.

Prinsip-prinsip Hukum Kodrat yang langsung jelas pada dirinya sendiri adalah berguna dalam penalaran praktis ini seperti sebagaimana proposisi-proposisi universal dalam rasio spekulatif (I-II, q. 90, a. 1, ad. 2). Prinsip-prinsip Hukum Kodrat adl mendasar bagi setiap kesimpulan dari penalaran praktis. Kata St.Thomas "Demikianlah pengarahannya pertama dari tindakan-tindakan kita pada tujuannya haruslah sesuai dengan Hukum Kodrat" (I-II, q. 91, 1. 2, ad. 2). Akan tetapi, menerapkan dan memperluas perintah-perintah dari Hukum Kodrat pada kasus-kasus partikular dengan deliberasi terhadap tindakan menuntut keutamaan-keutamaan terutama kearifan. (bdk I-II, q. 94, a. 3) Hukum Kodrat tidak arbiter, tapi melayani karya kasih. Tanpa kearifan seseorang tidak dapat mencapai tindakan-tindakan yang memanifestasikan kasih, tapi hanya sekadar mengaplikasikan suatu kuasa.

Adalah dosa asal yang menggelapkan rasio dan partisipasi rasional manusia pada Hukum Abadi sehubungan dengan keterarahan tindakan manusia pada kebaikan umum yang membuat manusia sukar untuk menerapkan prinsip-prinsip Hukum Kodrat dan merumuskan hukum yang adil (I-II, q. 93, a. 3. ad. 2). Dengan dosanya manusia bisa memberontak pada Hukum Allah dengan mengajukan ukuran otonomi dan menempatkan hukum sebagai yang berhadapan dengan kasih ilahi. St. Thomas Aquinas mengatakan bahwa "kebaikan adalah subjek sempurna dari Hukum Abadi, karena ia selalu bertindak sesuai dengannya." (I-II, 93, 6), tetapi karena ciptaan rasional bebas menolak tatanan Allah bagi tindakan manusiawi pada kebaikan umum, maka manusia bisa keluar dr tatanan Allah itu dengan menciptakan tatanannya sendiri. Bagi St. Thomas Aquinas pemberontakan terhadap

tatanan ini berupa penggelapan pengetahuan manusia terhadap Hukum Abadi berhubung dengan kecenderungan natural manusia yang pada dirinya sebenarnya harmonis dengan Hukum Abadi (I-II, 93, 6) di mana di sini teleologi manusia dg kecenderungannya untuk mengejar kebaikan berjumpa dengan kapasitas manusia untuk mengetahui, tetapi di sini kecenderungan untuk memilih kebaikan tidak dapat dirusak, namun digelapkan (I-II, 93. 6. 2). Pada binatang non rasional kekacauan hanya mengenai penggelapan kecenderungan untuk mengejar kebaikan alih-alih keburukan. Pada manusia karena partisipasi *hylomorphic*-nya dalam pembedaan pengetahuan dan kecenderungan, hal ini mengenai ketundukan manusia pada Hukum Abadi, yang mana orang jahat juga subjek terhadap Hukum Abadi sebagaimana tampak pada ketidaksempurnaan pada tindakan-tindakannya oleh karena pengetahuannya akan kebaikan dan kecenderungannya padanya tidak sempurna. Akan tetapi, ketidaksempurnaan pada tindakan ini hadir pada bagian *passion* sejauh orang di satu sisi menerima apa yang diperintahkan oleh Hukum Ilahi padanya, tapi ia gagal bertindak sesuai dengan hukum (I-II, 93. a. 6). Di sini orang jahat memberontak pada kebijaksanaan Allah dan kebaikan Nya, dan ini menghalangi orang itu pada pencapaian kepenuhannya karena Hukum Kodrat mencakup pada dirinya hukuman kutukan. Ini krn Allah yg adl kebijaksanaan dan kebaikan tanpa batas mengizinkan ciptaan-ciptaan rasional untuk menolak tujuan eksistensialnya sendiri yang dapat diketahui oleh manusia di dunia. Di sini kasih bukanlah realitas yang lepas dari hukum karena ia menuntut pemenuhan hukum dalam hubungan dengan Allah dan

sesama. Menuruti Hukum Allah berarti mengasihi Hukum Abadi Allah.

10.4. Hukum Kodrat dan Hukum Ilahi

St. Thomas Aquinas melihat Taurat sebagai: pertama, perintah-perintah moral umum (Dekalog) mengenai hubungan yang benar dengan Allah dan sesama yang menyatakan rasio yang tepat mengenai bagaimana berelasi dengan tepat dengan Allah dan sesama, dan karenanya termasuk pada Hukum Kodrat sebagai kesimpulan dari prinsip-prinsip pertama dari Hukum Kodrat (I-II, q. 100 aa 1, 3); kedua, hukum-hukum spesifik tentang bagaimana Israel dalam waktu dan tempat partikular berelasi dengan tepat dalam ibadah, yang seremonial, tidak universal, tapi bukan berkenaan dengan bagaimana Israel berelasi dengan Allah; ketiga, hukum-hukum yudisial spesifik tentang relasi-relasi politis, ekonomis, legal, dan sosial dalam Israel. Menurut Aquinas Taurat merupakan pola dari kebijaksanaan ilahi yang diarahkan pada cinta kasih dan dimaksudkan memandu suatu bangsa tertentu (I-II, 100, a. 3 ad 1). Menurut Taurat memasukkan keutamaan oleh karena niat Allah seperti pada Imamat 19: 2 untuk menjadi bangsa yang kudus (I-II, 99. a. 2). Untuk itu, ada pola akal budi tepat dalam tindakan moral dengan hukum sehubungan dengan ibadah dan relasi yg mnrt St. Thomas adalah "baik" dan sesuai rasio (I-II, 98, a. 1). Akan tetapi, St. Paulus menolak orang bisa benar hanya karena ikuti Taurat. Menurut Aquinas dengan menarik dari Pseudo-Dionisius tentang alasan dari ini adalah karena "kebaikan mempunyai derajat berbeda-beda" (I-II, 98, a. 1). Memang

Taurat menyatakan rencana bijak Allah pada tindakan manusia, tetapi Taurat sendiri bukan pemenuhan terakhir dari rencana ini.

Bagi St. Thomas Aquinas Hukum Ilahi adalah suatu kesatuan yang disusun dari Taurat dan Injil Yesus Kristus dari mana mengalir rahmat Roh Kudus. Hukum Ilahi merupakan satu kesatuan karena ia menyatakan suatu tujuan terakhir berupa kesatuan trinitarian Allah dan anak-anaknya, sementara Taurat mengajarkan tentang tindakan manusia yang terarah pada tujuan untuk tinggal dalam Allah, meski itu masih tidak sempurna memandu manusia pada tujuan ini, sehingga meski ia merupakan hukum yang baik, namun ia tidak sempurna karena tidak memandu manusia pada tujuan terakhir. Apalagi bila pengertian hukum sebagai "aturan dan ukuran" tindakan di mana manusia didorong untuk bertindak atau menahan diri dari bertindak (I-II, 90. 1) dan tujuan hukum untuk kebaikan umum karena "prinsip pertama dalam perkara-perkara praktis, yang adalah objek dari rasio praktis, adalah tujuan terakhir: tujuan akhir manusia adalah kebahagiaan penuh atau kebahagiaan." (I-II, 90. 2) sehingga sebagai hukum yang baik, tapi tidak sempurna, Taurat memerlukan sesuatu untuk mencapai tujuannya sendiri, yang mana yang diperlukan ini menurut Aquinas adalah suatu hukum, yang meski tidak tertulis, namun merupakan pemenuhan dan lanjutan dari Taurat, bahkan ketika beberapa unsur dari Taurat ditransformasi ke dalam pemenuhan itu (I-II, 91. a. 5). Tujuan dari Hukum Ilahi ternyata secara penuh hanya dalam pemenuhan dari Taurat. Akan tetapi, dalam pemenuhan Taurat ada syarat-syarat yang harus dipenuhi yaitu: hukum rahmat Roh Kudus sebagai

keterarahanteratur pada Sabda ilahi yang mempromulgasiannya dan kebaikan umum tertinggi dari kemanusiaan yang dicapai melalui tindakan-tindakan manusia yang secara batiniah diarahkan sesuai dengan tatanan kebenaran dan kepatuhan pada hukum yang dijamin (I-II, 91. a.5). Pemenuhan Taurat atau Hukum Baru ini dipenuhi dalam Yesus Kristus. Mengutip Mat 5: 17-18 Aquinas menunjukkan bahwa tujuan dari setiap hukum adalah membuat manusia benar dan berkeutamaan dan bahwa Hukum Baru memenuhi ini dengan memenuhi tujuan dari Taurat itu dengan "membenarkan manusia melalui kuasa dari sengsara Kristus" (I-II, 107. a. 2). Aquinas mengutip Rom 8: 3: Apa yang tidak bisa dilakukan hukum, dilakukan Allah dengan mengirim Yesus yang dihukum supaya pembenaran hukum dapat dipenuhi dalam kita. Karena itu, manusia harus berpartisipasi pada apa yang sudah digenapi oleh Kristus. Demikianlah pemenuhan Taurat pada kita terjadi melalui "rahmat Roh Kudus, yang diberikan melalui iman akan Kristus. Konsekuensinya Hukum Baru terutama adalah rahmat Roh Kudus sendiri, yang diberikan pada mereka yang percaya pada Kristus." (I-II, 106, a. 1) Selanjutnya rahmat Roh Kudus memungkinkan adanya cinta kasih sebagai yang memenuhi hukum. Rahmat Roh Kudus ini disebut Aquinas sebagai Hukum Baru. Di sini rahmat disebut hukum. Aquinas menyebut jaminan Kitab Suci perihal pemenuhan Taurat sebagai Hukum Baru, hukum yang ditulis dalam hati kita (I-II, q. 106 a 1). Ini merupakan hukum rahmat Roh Kudus yang menyatukan kita dalam iman dengan Kristus, dengan mengkonformasikan kita pada akal budi yang tepat, dan memungkinkan kita memenuhi hukum moral dalam cinta kasih, yang dengannya kita mencapai tujuan terakhir

kita. Dengan demikian, Hukum Baru juga mengandung ajaran-ajaran tertulis yang merupakan tuntunan bagi hidup dalam rahmat, meski St. Thomas menunjukkan bahwa ajaran-ajaran ini tidak dapat pada dirinya sendiri berguna sebagai aturan dan ukuran dari tindakan yang efektif. Menurutnya huruf, dan bahkan Injil, adalah mematikan kalau tidak ada di dalamnya kehadiran rahmat iman yang menyembuhkan. Demikianlah Hukum Baru memampukan manusia untuk hidup dalam Kristus oleh Roh Kudus bagi Allah Tritunggal. Ini seperti kata St. Paulus tentang Roh Kudus yang membuat kita bisa berseru "Abba, Bapa" dan memberi kesaksian bahwa kita anak-anak Allah dan pewaris bersama Kristus.

Apakah sebelum Kristus tidak ada rahmat Roh Kudus? Menurut St. Thomas Aquinas sehubungan dengan doktrinnya tentang iman implisit, orang-orang segala zaman dimasukkan melalui iman menurut kehendak Allah yang menyelamatkan dan menyelenggarakan pada Hukum Baru Rahmat (I-II, q. 106 a 1, ad. 3; I-II, q. 106, a. 3. ad. 2 dll). Akan tetapi, tidak bisa direndahkan aspek pemenuhan dalam Kristus dan roh-Nya yang dihadirkan secara sakramental oleh Gereja, tubuh mistik-Nya, sebagai pemenuhan dari sejarah Israel dalam rangka terus berpartisipasi pada pemenuhan ilahi. Pada Kristus dijumpai kesatuan antara hukum dan kasih.

Hukum Ilahi (Taurat dan pemenuhannya oleh Injil) tidak diletakkan secara oposisional terhadap Hukum Abadi seolah-olah Hukum Abadi adalah rencana natural Allah, sedangkan Hukum Ilahi merupakan rencana adikodrati Allah. Sebagai pengetahuan abadi Allah mengenai pemerintahan ciptaan-ciptaan menuju tujuan akhirnya, Hukum Abadi

dipromulgasikan dalam Sabda Ilahi sehingga Hukum Abadi dalam kebijaksanaan Allah sehubungan dengan ciptaan, yang mana ini tidak berbeda dari Sabda Allah ketika mencipta (lih. I-II, q. 93. a. 1 khususnya ad 2), sehingga Hukum Ilahi adalah itu yang dengannya manusia berbagi lebih sempurna ke dalam Hukum Abadi (I-II, q. 91. a. 4, ad. 1), yang mana Hukum Abadi itu mengandung unsur-unsur Hukum Ilahi yang dinyatakan: Allah dalam pengetahuan akan rencana-Nya untuk pengaturan ciptaan-ciptaan-Nya pada kebaikan umum (kesatuan anak-anak Allah dengan Allah Tritunggal). Dengan demikian, Hukum Ilahi mencakup Hukum Kodrat karena St. Thomas Aquinas mengatakan bahwa Taurat dan Injil mengandung “apapun yang termasuk pada Hukum Kodrat” (I-II, q. 94, a. 5).

Menurut St. Thomas Aquinas “Hukum Lama menunjukkan perintah-perintah Hukum Kodrat dan menambahkan perintah-perintah tertentu dari dirinya sendiri. Dengan demikian, sehubungan dengan perintah-perintah dari Hukum Kodrat itu yang terkandung dalam Hukum Lama, semua terikat untuk mematuhi Hukum Lama; tidak karena mereka termasuk pada Hukum Lama, tapi karena mereka termasuk pada Hukum Kodrat” (I-II, 98. 5), sehingga St. Thomas menyebut bahwa semua “perintah moral” dari Taurat termasuk pada Hukum Kodrat (I-II, 100, 1), yang mana perintah-perintah moral ini mengikat tidak hanya pada orang-orang yahudi, tapi semua orang, karena perintah-perintah Hukum Kodrat termasuk pada pola pemenuhan manusia. Menurut Dekalog secara langsung mengandung perintah-perintah Hukum Kodrat. Kedatangan Kristus tidak mencabut perintah-perintah dari Hukum Kodrat ini, tetapi dengan-Nya ia

sekarang mempunyai maknanya dalam tatanan terwahyukan dari manusia pada kesatuan dengan Allah sehingga ditransformasi karena berkenaan dengan tujuan adikodrati, yang mana untuk itu isi perintahnya tetap sama: jangan mencuri dll, meski tindakan-tindakan yang berasal dari apa yang diketahui rasio manusia melalui partisipasi reseptif naturalnya pada tatanan bijaksana. Allah tidak membawa pada kesempurnaan manusia, apalagi ia masih terarah pada manusia ke dalam dirinya sendiri dan belum pada persekutuan dengan Allah, yang mana untuk yang disebutkan terakhir ini dituntut Pewahyuan mengenai tujuan akhir, yang mana Pewahyuan melengkapi partisipasi manusia pada Hukum Abadi melalui kapasitas-kapasitas natural dari rasio. "Tepat sebagaimana rahmat mengandaikan kodrat, demikian haruslah Hukum Abadi mengandaikan Hukum Kodrat." (I-II, 99, a. 2, ad. 1)

Kalau persatuan dengan Allah sudah didasarkan pada Hukum Kodrat, apakah masih perlu Hukum Ilahi atau apakah Hukum Kodrat perlu didasarkan pada Hukum Abadi? Apakah Hukum Abadi dan Hukum Ilahi bersifat harus sehubungan dengan doktrin Hukum Kodrat? Melawan fideisme, St. Thomas Aquinas menunjukkan "perintah-perintah umum pertama dari Hukum Kodrat adalah jelas pada dirinya sendiri bagi subjek yang mempunyai akal budi natural, dan tidak memerlukan promulgasi." (I-II, 100, a. 4. ad. 1) dan bahwa "perintah-perintah dari Dekalog (sebagai kesimpulan-kesimpulan dekat dari prinsip-prinsip yang jelas pada dirinya sendiri) adalah sedemikian rupa sehingga budi manusia siap menangkapnya seketika" (I-II, 100, a. 6) Ada optimisme pada St. Thomas Aquinas mengenai kemampuan rasio manusia menangkap

tatanan ilahi dari tindakan manusia menuju kepenuhan manusia itu. Optimisme ini berakar dari pandangannya akan rasio sebagai suatu partisipasi pada Allah alih-alih yang otonom. Menurut Aquinas dosa tidak dapat menggelapkan prinsip-prinsip umum dari Hukum Kodrat meski dosa dapat mencegah seseorang untuk mengetahui kesimpulan-kesimpulan yang termasuk pada Hukum Kodrat (I-II, q. 94, a. 4). Sementara itu, prinsip-prinsip umum ketika tidak digelapkan oleh dosa, bisa tidak begitu cukup banyak membantu ketika ia diterapkan pada tindakan-tindakan partikular. Bahkan suatu prinsip umum dari Hukum Kodrat dapat digelapkan sehubungan dengan tindakan partikular, meski itu tidak secara abstrak, tapi sejauh rasio dihalangi dalam penerapan prinsip umum pada hal yang partikular dari suatu praktik yang berhubungan dengan konkupisensia atau suatu *passion* (I-II, 94. a. 6). Menyingkirkan Hukum Abadi dan Ilahi tidak ada gunanya oleh karena kesukaran yang cukup dalam mengetahui Hukum Kodrat, sementara itu, Pewahyuan Biblis membuat orang dapat lebih mengerti apa yang sudah dituliskan Allah sebagai tatanan bertujuannya pada segala sesuatu, dan dengannya ia dapat mengerti Hukum Kodrat karena karya Sabda yang menjadi daging yang membuat manusia menjadi anak-anak Allah untuk bersatu dengan Allah. Roh Kudus dapat membimbing orang kristen untuk mengerti dengan lebih jelas Hukum Kodrat.

11. NORMA ABSOLUT KEBURUKAN MORAL INTRINSIK

Seperti yang sudah kita lihat pada bab tentang tindakan moral, ada tiga hal yang menentukan moralitas tindakan manusia, yaitu objek moral, intensi atau maksud pelaku, dan situasi. Adanya objek tindakan yang pada dirinya sendiri buruk membuat tindakan itu buruk secara moral, tidak peduli bagaimana baiknya intensi maupun situasinya. Inilah yang disebut sebagai “keburukan pada dirinya sendiri.” “Keburukan pada dirinya sendiri” menyusun suatu norma moral tersendiri yang absolut.

11. 1. Arti Norma Moral Absolut “Keburukan pada dirinya sendiri”

Norma moral absolut “keburukan pada dirinya sendiri” menunjuk pada jenis-jenis tindakan tertentu, yang objek-objeknya selalu buruk secara moral. Ia disebut “absolut” karena selalu benar dan selalu demikian dalam keadaan atau situasi apapun (*semper et pro semper*). Jenis-jenis tindakan yang dispesifikasi oleh norma-norma demikian disebut “tindakan-tindakan yang buruk pada dirinya sendiri”

("intrinsicse malum", "intrisically evil acts").¹⁹¹ Contohnya: aborsi langsung, kontrasepsi, berelasi seksual dengan yang bukan pasangannya, memiliki anak dengan inseminasi artifisial maupun *fertilization in vitro*, yang mana tindakan-tindakan itu diidentifikasi dengan tidak menspesifikasi kehendak pelakunya, tetapi menimbang objeknya.¹⁹²

Absolut moral ini tidak ditentukan menurut spesies naturalnya, tetapi "menurut spesies (atau genus) *moral* nya."¹⁹³ Rumusan "pada dirinya sendiri buruk" menunjuk pada jenis-jenis tindakan, yang karena objeknya sendiri selalu negatif secara moral tanpa bergantung pada intensi atau motif subjektif dan situasi-situasi khusus yang di dalamnya pribadi manusia bertindak, adalah selalu buruk.¹⁹⁴

Salah satu kesaksian terpenting tentang ini diberikan oleh St. Agustinus sehubungan dengan berdusta,

"Sehubungan dengan tindakan-tindakan yang pada dirinya sendiri dosa, seperti perampokan, pelecehan seksual pada anak-anak, hujatan pada Tuhan atau tindakan-tindakan lain yang serupa, siapa yang berani mengatakan bahwa, dengan menyadari motif-motifnya yang baik, itu semua bukan dosa atau -kesimpulan yang lebih absurd-bukan dosa yang sebenarnya? (...) Siapa yang berkata demikian, tidak lain daripada menyumbang pada penggulingan masyarakat, moral dan hukum. Perbuatan-perbuatan kriminal apa, yang merupakan skandal sembrono, yang merupakan sakrilegi-

¹⁹¹ W. E. MAY, *Principles*, 108

¹⁹² ST. THOMAS AQUINAS, In II Sent., d. 40, q. un., a. 1, ad 4; In IV Sent., d. 16, q. 3, a. 1b, ad. 2; ST I-II, 1, 3, ad 3; De Malo, q. 2, a. 4c

¹⁹³ ST, I-II, 20, 2; In II Sent., d. 40, q. un., a. 2.

¹⁹⁴ L.MELINA, CS, *Caminar*, 560.

sakrilegi tidak saleh akan dikatakan sebagai yang dapat dilakukan dengan kebenaran dan keadilan sepenuhnya, tidak hanya tak dihukum, tetapi dengan mulia dan dengan bentuk yang diharapkan mendapatkan ganjaran sebagai ganti takut akan hukuman? Apakah sekali kita mengakui bahwa dalam semua tidak buruk manusia, apa yang seharusnya adalah *bukan apa yang dibuat (quid fiat)*, melainkan motif dari apa yang dibuat (*qua re fiat*), tidak bolehkah barangkali kita menyimpulkan bahwa tindakan-tindakan, dari jenis apapun, ketika motif di balik perwujudannya mungkin baik, tidak dapatkah dinilai sebagai buruk?"¹⁹⁵

Dengan merujuk kembali pada St. Thomas Aquinas didapatkan bahwa keburukan moral adalah tindakan manusiawi yang bertentangan atau gagal menanggapi rencana Allah atau kepenuhan manusia yang merupakan kebaikan manusia.¹⁹⁶ Dari sini tampak bahwa ada gradasi pada keburukan moral. Semakin besar kekurangan kepenuhan ini, maka makin besar keburukan itu atau makin gagal ia menanggapi rencana Allah atau kebaikan manusia. Pertentangan secara esensial pada rencana Allah atau pada kepenuhan manusia yang disebut keburukan instrinsik ini cukup dilihat dan ditimbang dari objek tindakan itu saja. Meski tidak menyebut secara eksplisit "keburukan instrinsik", St. Thomas Aquinas menunjuk pada makna keburukan ini ketika mengatakan: "Kebaikan dari tindakan kehendak bergantung pada satu hal sendirian, yang pada dirinya sendiri menyebabkan kebaikan dalam tindakan; dan bahwa satu hal

¹⁹⁵ Dalam L. MELINA, CS, *Caminar*, 560

¹⁹⁶ ST I-II, 18, 1

itu adalah objek, dan bukan situasi, yang adalah aksiden-aksiden, sebagaimana adanya, dari tindakan-tindakan.”¹⁹⁷

Isi dari Dekalog menunjuk pada tindakan-tindakan yang secara instrinsik buruk senantiasa karena objeknya selalu dan mesti dalam situasi apapun berlawanan dengan kebaikan pribadi manusia. Yang absolut buruk itu hanya mengenai norma-norma moral negatif (larangan-larangan). Ini karena kualitas moral dari suatu tindakan bergantung pada objeknya, yang dipilih secara rasional dengan kehendak yang sadar, dan bukan dari aspek luarnya.¹⁹⁸

Objek moral dari suatu tindakan sebagai faktor pertama moralitas (*finis operis*) sebagai yang secara instrinsik buruk sudah cukup sebagai alasan untuk menolak tindakan itu tanpa perlu memperhitungkan faktor-faktor lain seperti intensi pelaku yang mengikuti (*finis operantis*) dan situasi. Apa yang buruk secara instrinsik tidak boleh diinginkan atau dimaksudkan secara langsung, tetapi hanya boleh diinginkan secara tidak langsung untuk alasan yang memadai dengan prinsip akibat ganda.

Absolut moral mau melindungi kebaikan instrinsik dari pribadi manusia dan hak-haknya yang tidak dapat tidak ada padanya dari serangan dan penindasan yang lain. Misalnya, ada sekeluarga yang karena cinta ingin mengakhiri hidup pasien yang sakitnya begitu serius dan tidak dapat disembuhkan dengan suntikan agar dapat diakhiri penderitaannya. *Finis operis* atau objek dari tindakan ini, yaitu

¹⁹⁷ ST I-II, 19, 2

¹⁹⁸ L. MELINA, CS., *Caminar*, 561-562

menyebabkan kematian, merupakan serangan terhadap kebaikan pribadi manusia, apapun *finis operantis* atau motif dari si pelaku. Absolut moral menunjuk pada intensionalitas objektif dari tindakan yang dipilih secara bebas (*finis operis*). Karena itu, kalau intensionalitas objektif dari tindakan pada dirinya buruk, maka se “baik” apapun motif subjektifnya (*finis operantis*), tindakan tersebut tetap adalah buruk.

Katekismus Gereja Katolik menunjukkan bahwa “Ada perbuatan yang di dalam dan dari dirinya sendiri, terlepas dari situasi dan maksud, selalu buruk karena objek perbuatan itu sendiri; misalnya penghujaan Allah dan sumpah palsu, pembunuhan dan zina. Tidak diperbolehkan melakukan sesuatu yang buruk, supaya diperoleh sesuatu yang baik darinya.”¹⁹⁹

Paus Yohanes Paulus II dalam *Reconciliatio et Poenitentia* menunjukkan bahwa suatu “doktrin, yang didasarkan pada Dekalog dan pewartaan Perjanjian Lama, dan diasimilasikan pada *kerigma* Para Rasul dan termasuk pada ajaran terdini Gereja, dan secara tetap diafirmasi kembali olehnya hingga dewasa ini...ada tindakan-tindakan yang *per se* dan dalam dirinya sendiri, tak tergantung pada situasi-situasi, *selalu* salah secara serius oleh karena alasan objeknya (*propter obiectum*).”²⁰⁰

Tindakan yang buruk pada dirinya tidak dapat dibenarkan dan tidak diperbolehkan dilakukan dalam keadaan

¹⁹⁹Katekismus, 1756

²⁰⁰*Reconciliatio et Poenitentia*, n. 17

apapun dan karena maksud serta demi tujuan apapun kapan dan dimanapun.

11. 2. Kontroversi tentang Norma Absolut Keburukan Intrinsik

Akan tetapi, ada sejumlah teolog yang tidak menerima prinsip "absolut moral" semacam itu. Ada teolog-teolog yang menolak penilaian moral pada tindakan hanya dengan mempertimbangkan tindakan itu pada dirinya sendiri, tanpa memperhitungkan motif dan situasi yang menyertai. Ada yang lain yang menilai "*intrinsice malum*" sebagai suatu pandangan monodimensional, yang dalam keadaan konkret tertentu dapat muncul persoalan ketika seseorang berpegang pada teori itu. Ada yang lain yang menuntut perumusan secara jelas makna dari istilah-istilah seperti "bohong", "menipu", dll sebab, menurutnya, suatu penilaian moral ikut dipengaruhi oleh makna dari istilah itu, seraya tetap memperhatikan motif dan situasi yang menyertai tindakan. Ada yang menolak semua absolut yang didefinisikan secara eskternal dan yuridis dan hanya mengakui yang absolut dalam tatanan cinta, kesetiaan, dan komitmen. Ada lagi yang menolak absolut moral dengan berpandangan bahwa mematikan orang lain, relasi seks di luar nikah, berbohong, dll., hanyalah "nilai" "fisik", "pramoral" atau "nonmoral". Nilai moral, menurut pihak yang disebut terakhir ini, hanya berhubungan dengan intensi manusia dalam situasi tertentu. "Nilai" fisik atau pramoral dapat dipilih hanya untuk menghindari sejumlah keburukan moral yang lebih serius.

Para teolog penolak absolut moral mengklaim bahwa objektivitas dan kebenaran menuntut suatu tindakan dinilai sebagai benar dan salah hanya sebagai suatu totalitas yang mencakup segala situasi dan motivasi. Mereka mengakui adanya jenis-jenis absolut moral dalam arti “prinsip-prinsip transendental” yang mengarahkan manusia pada unsur-unsur keberadaannya, di mana manusia mentransendensi atau melampaui ciptaan material. Prinsip absolut itu, misalnya berbunyi, “Seseorang harus selalu bertindak selaras dengan kasih pada Allah dan sesama” dan “Seseorang harus selalu bertindak sesuai dengan akal budi yang lurus”. Norma-norma yang absolut ini disebut oleh mereka sebagai “formal” dan beroperasi pada disposisi batiniah dan sikap manusia. Norma-norma yang formal menyatakan kualitas-kualitas yang harus memberi karakteristik pada pribadi yang baik secara moral, tetapi norma-norma itu tidak berurusan dengan tindakan-tindakan dan pilihan-pilihan manusia yang spesifik. Norma-norma itu lebih berkenaan dengan keberadaan moral si pelaku. Selanjutnya dikatakan bahwa norma-norma absolut hanya berisi orientasi pengajaran, dan bukannya instruktif, dan hanya berguna untuk mengingatkan kita tentang apa yang sudah kita ketahui dan mendesak kita untuk menghindari tindakan yang buruk secara moral serta memilih yang baik secara moral.²⁰¹

²⁰¹ Ada yang membedakan dua level moralitas yang membuat adanya dikotomi dalam tindakan manusia: “tatanan etis dunia” dan “tatanan keselamatan”. Tatanan keselamatan menunjuk pada kebaikan moral pribadi dan aktivitas “transendental” menuju Kebaikan demikian. Di sini ditemukan tujuan abadi dan keselamatan manusia, penerimaan atau penolakannya pada Allah dan sesama. Hanya pada level ini dapat ada absolut-absolut moral. Sedangkan tatanan tindakan etis intradunia bergerak pada tataran horisontal dari kebebasan yang

Dengan ini dinyatakan bahwa para teolog ini menolak adanya absolut-absolut moral, dalam arti norma-norma yang secara universal melarang secara spesifik jenis-jenis tindakan manusia yang digambarkan dalam bahasa yang netral secara moral. Mereka hanya mengakui norma-norma yang disebut mereka sebagai “material” atau “perilaku”, yang menunjuk pada “tindakan-tindakan fisik” atau “tindakan-tindakan material” atau “perilaku”. Norma-norma ini, walau tidak absolut, dimaksudkan untuk memandu pilihan-pilihan manusia dengan tujuan agar dapat membedakan yang benar dari yang salah dan mengerti bagaimana tindakan-tindakan manusia berhubungan dengan kebaikan-kebaikan dan nilai-nilai moral, yang menunjuk pada jenis kebaikan dasar bagi manusia, seperti hidup itu sendiri, pengetahuan akan kebenaran, apresiasi akan keindahan, dan lain-lain.

Para teolog penjunjung prinsip ini mengatakan bahwa kita tidak dapat menilai apakah suatu tindakan tertentu itu baik atau buruk secara moral jika tidak kita menimbang tindakan ini dalam keseluruhan atau totalitasnya. Itulah sebabnya, menurut mereka, tidak dapat ada absolut-absolut moral sebab yang absolut mengabstraksi secara arbiter karakter “material” atau “fisik” dari tindakan dalam

berhubungan dengan dimensi kebenaran dari tindakan-tindakan konkret, yang dihitung dengan rasionalitas keuntungan dan kerugian yang mengikuti tindakan. Pada level tindakan ini, yang berada pada objektivitas eksterior, rasio otonom sepenuhnya untuk membuat norma-norma tindakan yang hanya bersifat umum dan indikatif serta harus diperhitungkan selalu dalam situasi konkret. Pada level ini tidak ada norma yang “spesifik kristiani” karena akal budi sepenuhnya otonom. Suatu kesalahan pada lapisan ini tidak ada hubungannya dengan tatanan keselamatan, tapi hanya merupakan konsekuensi-konsekuensi negatif dalam tataran eksterior. (L. MELINA, CS, *Caminar*, 574)

totalitasnya, tanpa acuan apapun pada tujuan atau intensi pelaku. Menurut mereka suatu tindakan haruslah baik dalam "totalitas" atau "keseluruhan"-nya untuk dinilai sebagai baik secara moral (*bonum ex integra causa*) sehingga perlu diperhitungkan tujuan "yang jauh" (tujuan dari mengapa suatu tindakan yang dilakukan) dan tujuan yang "dekat" (tindakan yang dipilih secara sengaja sebagai sarana untuk mencapai tujuan itu). Akan tetapi, para teolog dengan posisi ini terlalu berfokus pada tujuan "jauh" atau "terakhir" atau "intensitas jauh", dalam arti, kebaikan yang diharapkan terwujud oleh pelaku dengan memilih suatu tindakan tertentu, dan kurang memperhatikan makna moral dari suatu tindakan tersebut. Menurut mereka adalah tujuan "jauh" dari kehendak dan "intensitas yang sekarang" inilah yang membentuk nilai moral suatu tindakan. Itulah sebabnya, mereka menggambarkan kembali tindakan manusia dalam kerangka hasil yang diharapkan, misalnya: kontrasepsi digambarkan sebagai tindakan tunggal yang "mendukung cinta yang bertanggung jawab pada kesuburan yang murah hati" dan sterilisasi sebagai "*marriage-stabilizing*". Akan tetapi, di sini sebenarnya sedang diabaikan kebenaran bahwa suatu tindakan sudah dapat dinilai sebagai buruk secara moral tanpa memperhitungkan semua unsurnya sebab jika sudah diketahui sesuatu dari unsurnya adalah buruk, maka dapat diketahui bahwa seluruh tindakan itu adalah diburukkan secara moral (*malum ex quocumque defectu*) sehingga tindakan manusia sudah dapat diketahui sebagai buruk secara moral dari

menimbang “objek”-nya yang buruk secara moral, bahkan jika situasi atau tujuannya sekalipun adalah baik.²⁰²

Diajukan oleh para teolog penolak absolut moral adanya historisitas dan pengaruh kondisi kultural terhadap norma. Menurut mereka suatu norma dibatasi oleh kondisi lingkungan kultural dan konteksnya. Manusia tidak bisa memperkirakan segala situasi hingga jauh ke masa depan sehingga harus membuka ruang terbuka bagi kemungkinan-kemungkinan penyempurnaan terhadap norma, termasuk perbaikan-perbaikan. Lagipula, historisitas norma mengalir dari historisitas kodrat manusia, dan kodrat manusia bukan data yang sudah pasti, baku, dan definitif tak berubah sehingga dapat ditarik daripadanya norma yang berlaku selamanya. Ada visi antropologis tentang manusia yang kodratnya terbuka pada perubahan menyesuaikan kebudayaan sehingga tidak dapat dimengerti pemahaman suatu norma yang tanpa memperhitungkan pengandaian-pengandaian antropologis yang melatari kelahiran norma-norma itu. Suatu norma selalu terbuka pada hermeneutika yang memakai alat kultural dan pengalaman-pengalaman. Segala absolutitas pada norma merupakan penyangkalan terhadap kondisi historis dan kultural manusia itu yang dinamis.

Posisi-posisi yang menolak absolut moral disebut relativis, situasionis, kontekstualis, konsekuensialis, proporsionalisme. Ada banyak variasi dan nuansa di dalamnya.

²⁰² W. E. MAY, *Principles*, 123-124

Akan tetapi, di sini hanya disebut sekilas posisi konsekuensialisme dan proporsionalisme.

Bagi para teolog konsekuensialis, moralitas pilihan-pilihan ditentukan oleh konsekuensi-konsekuensi atau efek-efeknya. Ini berarti bahwa baik buruknya suatu pilihan tindakan ditentukan dengan melihat efek-efek dari tindakan itu. Jika ada berbagai usulan pilihan tindakan yang menawarkan efek-efek yang baik, maka yang dipilih adalah yang memaksimalkan efek baik dan meminimalkan efek buruk. Apa yang dimaksud dengan "kebaikan" sebenarnya adalah tujuan yang pada dirinya sendiri melampaui kebaikan moral. Apa yang disebut sebagai "kebaikan moral" hanyalah kualitas teknis-estetis dari tindakan manusia, suatu kualitas yang dimiliki sejauh sebagai sarana efektif untuk mencapai tujuan dikarenakan tujuan merupakan kebaikan yang membenarkan. Itulah sebabnya, kaum konsekuensialis menggunakan istilah "nilai-nilai" "nonmoral", "pramoral", "*basic human*". Tampak di sini bahwa dengan hanya mengakui tujuan sebagai "kebaikan" dan menolak kebaikan-kebaikan moral, kaum konsekuensialis tidak dapat merujuk pada prinsip-prinsip moral. Nilai-nilai pramoral itu diakui hanya kontingen dan terbatas, dan kerap saling berkonflik sehingga tidak mungkin dapat diwujudkan di sepanjang waktu. Lagipula, dapat diterima untuk mengorbankan nilai-nilai itu bila dengannya diperoleh kebaikan yang lebih besar dalam situasi tertentu. Apalagi, subjek pelaku merupakan pihak yang dianggap sebagai yang bertanggung jawab atas seluruh konsekuensi yang dapat diperkirakan dari tindakannya.

Satu-satunya kriteria tindakan adalah suatu tindakan dapat dibenarkan secara moral ketika ada alasan yang berat secara proporsional untuk melakukannya dan alasan itu adalah konsekuensi-konsekuensi positif yang dapat diperkirakan kemunculannya yang mengatasi yang negatif. Karena semua tindakan memiliki akibat positif dan negatif, maka prinsip alasan proporsional dikedepankan sebagai kriteria untuk menilai tindakan-tindakan manusia. Prinsip untuk memilih dan menimbang kebaikan-kebaikan dan nilai-nilai non moral yang lebih besar ini juga diistilahkan dengan "*preference principle*" (prinsip preferensi) atau "*principle of proportionate good*" (prinsip kebaikan proporsional). Di sini tidak ada lagi perbedaan antara kebaikan dan keburukan atau tindakan baik atau tindakan buruk. Yang ada adalah kejatuhan pada reduksi antara perbedaan keuntungan dan ketidakuntungan atau tindakan menguntungkan dan kurang menguntungkan.

"*Preference-principles*" atau "*principle of proportionate good*" diajukan sebagai prinsip dasar untuk pertimbangan moral bahwa kebaikan yang lebih besar adalah yang diutamakan atau didahulukan. Dengan prinsip ini adalah benar secara moral menginginkan keburukan nonmoral, misalnya seperti kematian orang tak bersalah, jika keburukan ini dituntut oleh suatu kebaikan yang relatif lebih besar secara proporsional ("*proportionately related greater good*").²⁰³ Atau

²⁰³ Perhatikan kata-kata Richard A. McCormick berikut: "Di mana suatu kebaikan yang lebih tinggi sedang dipertaruhkan dan satu-satunya sarana untuk melindunginya adalah memilih melakukan suatu keburukan nonmoral, maka kehendak akan tentu saja terarah pada nilai-nilai yang konstitutif bagi kebaikan manusia...Harus dikatakan bahwa intensionalitas adalah baik bahkan ketika

dengan kata lain, menginginkan atau melakukan keburukan nonmoral dapat dibenarkan jika niat dan tindakan itu diarahkan untuk kebaikan nonmoral “yang lebih besar secara proporsional”. Adalah salah mematikan orang tak bersalah, berbohong, berelasi seks dengan yang bukan pasangannya, dll, kecuali ketika dituntut melakukan itu demi mencapai suatu kebaikan nonmoral yang lebih besar secara proporsional.²⁰⁴

G. Lobo menunjukkan isi dari “prinsip kebaikan yang lebih besar” ini sebagai berikut: 1) Hal-hal lain setara, suatu nilai yang lebih tinggi pantas mendapat prioritas terhadap yang lebih rendah; 2) Seseorang seharusnya lebih memilih opsi yang lebih mendesak, tetapi sedemikian rupa sehingga menampakkan preferensi terus-menerus seseorang terhadap nilai-nilai yang pada dirinya sendiri adalah lebih tinggi dalam tingkatan; 3) Kadang-kadang seseorang harus memberikan preferensi pada nilai yang lebih mendasar, bahkan ketika meneruskan mengakui yang lebih tinggi sebagai yang lebih tinggi; 4) Kebaikan umum harus diutamakan daripada kebaikan individu, tetapi dengan perhatian besar untuk menghindari bahaya kolektivisme; 5) Hal-hal lain setara, seseorang seharusnya lebih memilih kebaikan dengan klaim istimewa bagi tanggung jawab seseorang; 6) Tingkat kemungkinan untuk mewujudkan suatu nilai dalam tindakan seseorang haruslah diperhatikan; 7) Pencapaian suatu nilai dalam jangka waktu lama haruslah diberi bobot lebih;

seseorang, dengan enggan dan menyesal menjadi yakin pasti, memaksudkan keburukan nonmoral jika suatu alasan yang benar-benar proporsional (misalnya, kebaikan) bagi pilihan ini hadir.” (“Ambiguity in Moral Choice” dalam W. E. MAY, *Principles*, 114).

²⁰⁴ W. E. MAY, *Principles*, 118-123

8) Pengaruh tindakan seseorang pada tindakan yang lain harus diperhatikan; 9) Kadang-kadang, seseorang harus bertanya apa yang akan terjadi pada keluarga jika setiap orang melakukan suatu tindakan yang serupa dalam situasi yang serupa.²⁰⁵

Di sini tidak dihadirkan tanggapan terhadap klaim-klaim para teolog yang menolak absolut moral, tetapi penekanan mengapa ada absolut moral. Pertama, G. Grisez menunjukkan bahwa adanya absolut moral dimengerti dalam konteks teologi seperti yang ada pada St. Agustinus, yaitu yang mengakui Allah sebagai satu-satunya tujuan yang dicapai, dan yang lain-lainnya hanyalah sebagai sarana untuk mencapai tujuan itu. Kepenuhan manusia adalah kesatuan dengan Allah dalam pandangan bahagia akan Dia sehingga segala sesuatu hanyalah sarana untuk pencapaian tujuan ini. Dalam dunia di mana Allah disingkirkan dan harus dicari yang lain dari antara ciptaan untuk mengisi tempat yang sebelumnya diisi oleh Allah itu, yang disebut humanisme sekular, tidak ada persatuan dengan Allah sebagai tujuan tertinggi manusia, dan semuanya adalah sarana. Sebelumnya martabat manusia dilihat dari relasinya dengan Allah sebagai yang mengejar tujuan tertinggi, yaitu persatuan dengan Allah, sehingga kebaikan-kebaikan pada pribadi manusia menjadi dasar bagi adanya absolut-absolut moral, seperti tidak boleh mematikan yang tidak berdosa, tidak berzinah, tidak berdusta, dan lain-lain. Akan tetapi, karena pada humanisme sekular tidak diakui persatuan dengan Allah sebagai kebaikan manusia, maka tidak ada tempat bagi absolut-absolut moral yang mau

²⁰⁵ G. LOBO, *Guide*, 238.

menjamin dan melindungi kebaikan manusia itu, termasuk mencegahnya dari segala serangan, gangguan, halangan, dan hambatan bagi manusia mewujudkan kepenuhannya itu. Itulah sebabnya, dapat dimengerti bahwa humanisme sekular tidak mengakui absolut-absolut moral semacam itu. Para humanis sekular beranggapan bahwa banyak norma moral kristen adalah arbiter, penekan irasional terhadap hidup, dan penghalang bagi pencapaian secara penuh apa yang dianggap sebagai yang bernilai, walau yang bernilai di sini oleh humanisme sekular dilepaskan sama sekali dari Allah. Sekiranya orang-orang kristen menuduh program para humanis sekular ini merusak kebaikan-kebaikan tertentu dari pribadi manusia, maka jawaban mereka adalah bahwa jika kebaikan-kebaikan tertentu hilang, masih ada kebaikan-kebaikan yang lebih besar yang bisa dicapai. Kebebasan individual dan penurunan biaya kesejahteraan publik, misalnya, merupakan kebaikan yang lebih besar yang dapat dibayar dengan kehidupan janin-janin yang digugurkan secara langsung.²⁰⁶

Kedua, W. E. May menunjukkan bahwa dengan menolak moralitas dari objek tindakan sebagai yang menentukan moralitas tindakan dengan hanya mengakuinya sebagai "nonmoral" dan hanya mengakui tujuan dan kebaikan yang lebih besar secara proporsional sebagai "kebaikan", para teolog yang menolak absolut moral mengabaikan bahwa pilihan-pilihan bebas yang dibuat manusia setiap hari memiliki makna menyelamatkan (atau mengutuk). GS 39 menunjukkan

²⁰⁶ G. GRISEZ, *"Christian Moral Theology and Consequentialism"* dalam W. E. MAY, *Principles*, 293-294

bahwa seseorang disempurnakan di surga oleh buah-buah yang baik dari kodrat dan tindakan manusiawi yang dilakukannya sekarang di dunia. *Apostolicam Actuositatem* 5 menunjukkan bahwa perwujudan ciptaan baru “dimulai di sini dan sekarang di bumi dan menemukan kepenuhannya pada akhir zaman.” Manusia menentukan dirinya sebagai pribadi moral di dalam dan melalui tindakan-tindakannya yang dipilihnya secara bebas setiap hari. Berbohong yang saya lakukan, walau dalam hal kecil dan demi tujuan yang “baik” membuat saya menjadi seorang pembohong, dan terus sebagai pembohong yang terbuka untuk berbohong lagi sampai kemudian dengan pilihan bebas yang lain saya menyesal dan bertobat.

Ketiga, para teolog penolak absolut moral tidak memperhatikan bahwa norma moral merupakan kebenaran-kebenaran yang dimaksudkan untuk memandu manusia dalam pilihan-pilihan bebasnya. Norma moral dasar itu menunjuk langsung pada pencapaian kepenuhan kebaikan manusia, seperti yang ditunjukkan oleh GS 35: “Norma dari aktivitas manusia adalah ini: bahwa sesuai dengan rencana dan kehendak ilahi, adalah seharusnya mengharmoniskan dengan kebaikan sejati dari ras manusia, dan membiarkan manusia sebagai individual dan sebagai anggota masyarakat untuk mengejar panggilan totalnya dan memenuhinya.” Atau, seperti yang dirumuskan oleh G. Grisez, bahwa prinsip moral itu adalah “bahwa seseorang hidup sedemikian rupa yang konsisten dengan keterbukaan pada kepenuhan manusia secara integral” sehingga suatu norma harus berasal dari kepenuhan manusia integral dan membentuk hidup menuju

kepenuhan ini.²⁰⁷ G. Grisez menunjukkan bahwa suatu norma moral yang spesifik bergantung pada prinsip yang pertama dari moralitas yang mengarahkan pilihan yang sesuai dengan kehendak yang menunjuk pada kepenuhan manusia integral.²⁰⁸ Dengan demikian, tindakan yang menolak atau bertentangan dengan kepenuhan manusia integral itu atau yang tidak menghormati dan tidak mencintai Allah merupakan tindakan yang buruk pada dirinya sendiri. Menghalangi, merusak, membahayakan, menghancurkan apa yang baik yang ada pada sesama manusia dalam kemanusiaan adalah buruk pada dirinya sendiri.

Keempat, keabsolutan dari norma moral berakar dalam keabsolutan dari nilai pribadi manusia. Seperti sudah kita lihat sebelumnya, norma adalah untuk menjamin, melindungi, dan melayani nilai. Dari norma dasar memelihara dan menghormati hidup manusia dapat ditarik norma moral spesifik bahwa mematikan manusia yang tidak bersalah, seperti dengan aborsi langsung, adalah buruk. Norma moral ini absolut karena berdasar pada kebaikan yang diletakkan Allah pada ciptaan berdasar pada prinsip dasar atau pertama dari moralitas.²⁰⁹ Sebagai contoh: Apapun alasan dan tujuannya, peniadaan hidup manusia tak bersalah menghalangi pencapaian kebaikan atau kepenuhan manusia. Pilihan tindakan yang sesuai dengan norma moral absolut ini memungkinkan manusia hidup selaras dengan panggilannya. Sejumlah kebaikan atau nilai pribadi yang berhubungan

²⁰⁷ G. GRISEZ, *Christian Moral Principles*, vol. I, 251

²⁰⁸ *Ibid*, 255

²⁰⁹ W. E. MAY, *Op. cit.*, 129-131

dengan pribadi manusia yang berkaitan dengan hidup, seksualitas, sosiabilitas manusia berhubungan dengan pribadi manusia itu sendiri sehingga norma yang melindungi dan menjamin nilai-nilai yang berkaitan dengan yang disebut tadi adalah tidak dapat berubah-ubah menyesuaikan diri dengan situasi dan intensi, tetapi berlaku absolut.

12. KEUTAMAAN

Moral kristiani tidak hanya sekadar pelaksanaan hukum, tetapi suatu jawaban untuk menanggapi panggilan Allah untuk hidup mengejar tujuan akhir yang ditawarkan-Nya pada manusia dengan jalan mengikut Kristus. Kepengikutan Kristus ini menunjuk pada keserupaan dalam kepemilikan kualitas-kualitas yang ada pada Yesus atau keutamaan-keutamaan Kristus. Ini pun memerlukan transformasi pada diri seorang beriman dalam Roh Kudus dan formasi diri selaras dengan Yesus Kristus sebagai model dan pola. Itulah sebabnya, lebih daripada suatu moral kewajiban, moral kristiani merupakan moral tanggapan pada kasih Allah yang memanggil pada kebahagiaan kekal melalui jalan perubahan diri hingga memiliki keutamaan-keutamaan seperti yang ditemukan dalam Kristus. Selanjutnya, keutamaan-keutamaan ini yang memungkinkan manusia untuk menghasilkan tindakan-tindakan moral yang perlu untuk merespon panggilan Allah mencapai tujuan tertinggi.

12. 1. Keutamaan dalam Kebudayaan Yunani

Dalam kebudayaan Yunani keutamaan menunjuk pada kualitas manusia yang ditentukan oleh pemahamannya akan apa yang diartikan sebagai baik. Bagi orang Yunani pada umumnya orang yang baik itu adalah orang yang rasional. Bagi Sokrates kebaikan moral seseorang ditentukan oleh

pengetahuan rasionalnya akan yang baik itu, sehingga keutamaan yang prinsipal baginya adalah kebijaksanaan. Bagi Plato pada manusia ada fakultas intelek yang membuatnya memiliki kebijaksanaan, dorongan-dorongan yang membuatnya memiliki perasaan keberanian, kehendak yang membuatnya memiliki penguasaan diri dalam mengambil keputusan, dan kebijaksanaan yang bila dibimbing oleh penguasaan diri dengan kekuatan keberanian akan membawa pada keadilan. Keutamaan-keutamaan kardinal pada Plato berhubungan dengan empat daya dari jiwa. Menurut Aristoteles keutamaan-keutamaan dispesifikasi oleh objeknya, dalam arti ditentukan oleh wilayah nilai apa yang dengannya keutamaan-keutamaan berhubungan. Adanya banyak keutamaan menunjukkan pluralitas dari nilai-nilai moral. Keadilan sendiri merupakan *virtue of virtues*. Aristoteles mengatakan bahwa keutamaan membuat subjek dan karya subjek itu menjadi baik. Kaum Stoa memandang keutamaan itu sebagai habitus rasional jiwa, misalnya sebagaimana yang tampak pada Cicero, yang mengartikan keutamaan itu sebagai "*virtus est animi habitus, naturae modo et rationi consentaneus*."

12. 2. Keutamaan dalam Kitab Suci

Istilah "keutamaan" bukan istilah dari Kitab Suci. Dalam Kitab Suci tidak ditemukan keutamaan secara sistematis. Akan tetapi, ada rujukan-rujukan pada kualitas-kualitas. Perjanjian Lama pada bagian Deuterokanonika menyinggung banyak keutamaan yang mengadopsinya dari

budaya Yunani, misalnya tentang pribadi-pribadi berkeutamaan pada Keb 8, 7. "Keadilan" dikenakan pada pribadi-pribadi tertentu: Zakharia, Elisabet, Yosef, Simeon. Kotbah di Bukit menunjuk pada keutamaan-keutamaan, yang mana itu semua pertama-tama sudah ada pada Yesus. Yesus juga disebut kebijaksanaan ilahi (1 Kor 1, 24).

Pada St. Paulus ditemukan sintesis antara iman akan Allah melalui Yesus dengan kebijaksanaan manusia dan keutamaan, khususnya pada Kristus yang direndahkan, taat, disalibkan, bangkit. St. Paulus menganjurkan untuk memeluk keutamaan-keutamaan dalam budaya Yunani saat itu: "Jadi akhirnya, saudara-saudara, semua yang benar, semua yang mulia, semua yang adil, semua yang suci, semua yang manis, semua yang sedap didengar, semua yang disebut kebajikan dan patut dipuji, pikirkanlah semuanya itu." (Fil 4, 8) Iman mengubah semua keutamaan itu dari dalam karena adanya kesatuan dengan Yesus merupakan prinsip dasar dari tindakan orang kristen. Keutamaan-keutamaan disusun di atas iman, harapan, kasih. Jadi, bagi St. Paulus keutamaan-keutamaan dalam budaya Yunani dianjurkan (Flp 4, 8), tetapi dengan dasar yang khas kristiani: iman, harapan, kasih. Diperkenalkan olehnya juga keutamaan-keutamaan yang khas kristiani, seperti kerendahan hati (Flp 2, 3) dan kemurnian (Gal 5, 16-26). Bila pada orang-orang Yunani kearifan merupakan saripati rangkuman dan puncak dari keutamaan, dan dalam Kitab Suci kearifan ini ditunjuk dengan istilah "kebijaksanaan", pada St. Paulus kearifan ini merupakan kebijaksanaan yang bersumber pada ajaran dan tindakan Yesus dan Roh Kudus, yang adalah Roh Kebijaksanaan. Kearifan di sini menunjuk

pada kebijaksanaan salib (sebagaimana sudah kami bahas ketika mengulas kekhasan moralitas kristiani).

Jadi, pada Perjanjian Baru tampak kontak dengan Helenisme sehubungan dengan keutamaan, walau tetap ada perbedaan. Ada yang terdapat pada kristianitas yang tidak ada pada Yunani, seperti kerendahhatian dan pengampunan. Pada kristianitas keutamaan-keutamaan diletakkan dalam kerangka meniru Yesus, sedangkan pada Yunani mereka merupakan usaha manusia untuk mencapai kualitas moral. Pada kristianitas ada karunia Roh Kudus yang memberi hidup baru, yang disintesiskan oleh St. Paulus dalam iman, harapan, kasih. Pada helenisme keutamaan berpusat pada manusia, tanpa ada ruang bagi pemujaan pada Allah, sedangkan keutamaan-keutamaan kristiani mengacu pada Allah.

12. 3. Keutamaan menurut Bapa-bapa Gereja

St. Ambrosius mengambil skema Stoa tentang empat keutamaan dasar yang mengarahkan daya jiwa: kebijaksanaan, keadilan, keberanian, dan penguasaan diri. Lalu dengan berdasar pada Keb 8, 7, ia menciptakan istilah "kardinal" untuk menyebut empat keutamaan platonian yang dihubungkan dengan empat aliran dari sungai di Kebun Eden. Adalah Laktantius yang menyebut "keutamaan kristiani". Ia memberikan koreksi terhadap paham Stoa dengan menyampaikan bahwa keutamaan itu bukan hanya pengetahuan, tetapi juga kehendak untuk berbuat baik.

Menurut St. Agustinus, keutamaan merupakan disposisi tetap jiwa, yang menyebabkan konaturalitas antara tanggapan manusiawi dengan apa yang benar. Keutamaan merupakan seni mencapai kebahagiaan yang sejati²¹⁰ St. Agustinus mendefinisikan keutamaan sebagai "Suatu kualitas jiwa yang baik yang dengannya orang hidup dengan benar, yang tidak bisa digunakan untuk yang buruk, dan yang Allah hasilkan dalam kita tanpa kita."²¹¹Oleh St. Agustinus keutamaan-keutamaan kardinal diletakkan kembali dalam perspektif cinta yang menyerupai Kristus, yaitu sebagai bentuk-bentuk cintakasih. Menurutnya keutamaan-keutamaan kardinal Yunani tidak lagi merupakan puncak, tetapi jalan dan sarana bagi cinta ilahi. Kasih akan Allah menopang tatanan kasih.

Origenes menekankan kasih pada sesama sebagai yang paling penting dari keutamaan-keutamaan. St. Yohanes Krisostomus menampilkan kasih sebagai permulaan dan akhir dari keutamaan. St. Maksimus si Pengaku Iman menunjukkan bahwa substansi dari semua keutamaan adalah Tuhan Yesus Kristus sendiri. Ketika semua orang memperoleh keutamaan semacam itu, ia berpartisipasi secara tak meragukan dalam Allah, substansi dari semua keutamaan. Menurut St. Gregorius Agung, iman, harapan, kasih merupakan dasar dari hidup spiritual yang tanpanya keselamatan menjadi tidak mungkin. Petrus Lombardus menyebut keutamaan sebagai suatu kualitas yang baik dari jiwa yang dengannya seseorang hidup dengan benar, sesuatu yang tidak bisa digunakan dengan

²¹⁰*De libero arbitrio*, II, c. 18

²¹¹*De libero arbitrio*, II, c. 19

buruk oleh seseorang, dan yang dalam hal keutamaan-keutamaan tercurahkan, mereka diletakkan oleh Allah secara cuma-cuma. Adalah William Auxerre yang membedakan antara keutamaan supernatural atau teologal dan natural, yang mana yang supernatural berasal dari Allah, sedangkan yang natural oleh manusia.

12.4. Keutamaan menurut St. Thomas Aquinas

St. Thomas Aquinas membahas keutamaan secara lengkap dan sistematis pada *Summa Theologiae, prima secundae dan secunda secundae*. Pada St. Thomas Aquinas keutamaan diletakkan dalam skema yang bertitik tolak dari tujuan manusia, yaitu kebahagiaan sempurna, yang mana Allah memberikan rahmat pada manusia agar manusia dengan intelek dan kehendaknya bisa mencapai tujuan itu. Sudah sejak pada prolog dari bagian kedua *Summa* itu, Doktor Malaikat ini mengatakan:

“Karena, sebagaimana dikatakan Damascenus, manusia disebut dibuat menurut gambar Allah, gambar yang berarti suatu ada intelektual yang bebas dan menentukan diri sendiri, sekarang kita sudah bicara tentang model, yaitu yang dari Allah, dan hal-hal yang berasal dari daya ilahi selaras dengan kehendak Allah, dan kita tetap memperhatikan gambarnya, yaitu manusia, sejauh ia juga merupakan prinsip dari tindakan-tindakannya, yang memiliki kehendak bebas dan kontrol terhadap tindakan-tindakannya.”

Dengan mengakui dasar antropologis manusia ini dalam hubungan dengan panggilan Allah pada manusia untuk mencapai tujuan terakhirnya, maka bagaimana manusia menjawab panggilan ilahi yang sesuai dengan kebenaran adanya itu adalah dengan berangkat dari kebenaran mengenai ada manusia sebagai citra Allah yang dianugerahi kebebasan, dan itu berarti dengan melibatkan, memberdayakan, memperkuat, dan menyempurnakan daya-daya spiritual manusia yang membuatnya sebagai ciptaan yang memiliki kebebasan itu, entah dari dalam maupun dari luar.

Pada St. Thomas Aquinas keutamaan terletak dalam struktur teologi moral pada bagian prinsip interior. Sekilas ditunjukkan struktur pada *prima secundae* dan *secunda secundae* itu sebagai berikut:

1. *Actus humanus*: analisis dan struktur, distingsi antara tindakan-tindakan baik dan buruk, studi atas *passions* yang berkontribusi pada tindakan
2. Studi atas prinsip-prinsip dari tindakan-tindakan manusia, terbagi atas:
 - a. Prinsip-prinsip interior:
 - i. Fakultas-fakultas (intelektual, kehendak, kebebasan, sensibilitas yang berkolaborasi menghasilkan tindakan voluntaris).
 - ii. *Habitus* (disposisi stabil yang mengembangkan daya pada fakultas-fakultas manusia dan yang memampukannya mewujudkan tindakan-tindakan berkualitas; yang baik dan buruk)

iii. Keutamaan-keutamaan (kapasitas dinamis untuk mewujudkan tindakan-tindakan yang berkualitas, yang terdiri atas keutamaan yang dicurahkan dan yang diperoleh manusia melalui latihan-latihan; dilengkapi dengan karunia-karunia Roh Kudus, Sabda Bahagia, dan buah-buah Roh.)

iv. Cacat-cacat jiwa dan dosa-dosa (dihubungkan dengan keutamaan-keutamaan sebagai lawan-lawannya)

b . Prinsip-prinsip ekterior, yaitu yang asalnya dari luar manusia meskipun dapat bekerja hingga ke dalam interioritas manusia:

i. Hukum, yang muncul dari kebijaksanaan Allah dalam hukum abadi dan hukum kodrat; berpuncak pada Hukum Injil, yaitu tindakan Roh Kudus yang bertindak oleh iman akan Kristus

ii. Rahmat, yang berasal dari Sengsara dan Kebangkitan Kristus yang diberikan melalui sakramen-sakramen, yang menyatukan manusia pada Kristus dan memasukkan pada Dia, satu-satunya jalan yang membawa secara efektif pada Allah.

Dalam *secunda secundae* terdapat sistematika yang berpusar pada keutamaan, seperti sebagai berikut:

a. Studi tentang keutamaan dan keutamaan-keutamaan yang menunjuk pada keutamaan-keutamaan kardinal

b. Studi atas karunia Roh kudus yang selaras dengan keutamaan-keutamaan

c. Studi atas perbuatan-perbuatan buruk dan dosa-dosa yang bertentangan dengan keutamaan-keutamaan

d. Studi-studi atas perintah-perintah yang berhubungan dengan keutamaan-keutamaan dan menopangnya.

Keutamaan merupakan habitus yang baik. Akan tetapi, apa itu habitus? Habitus merupakan kualitas yang menopang seseorang untuk menjadi lebih baik atau lebih buruk baik terhadap dirinya sendiri maupun terhadap orang lain. Habitus merupakan suatu kualitas yang stabil, yang tidak mudah berubah, yang membuat si pemiliknya mudah menghormati kebaikan atau keburukan di dalam dirinya maupun dalam hubungan dengan yang lain. Habitus yang mempengaruhi pemiliknya dalam dirinya disebut habitus *entitatif*, sedangkan habitus yang mempengaruhi pemiliknya dalam tindakannya disebut habitus *operatif*. Habitus terletak secara prinsipal pada jiwa, tetapi bukan pada esensinya, melainkan pada daya-daya dan operasi-operasinya: dorongan indrawi, intelek, kehendak.

Bagaimana habitus dibentuk? Pertama, bawaan natural dan temperamen dapat mengarahkan manusia pada habitus-habitus tertentu. Kedua, tindakan-tindakan pribadi dapat melahirkan habitus, tetapi hanya melalui pengulangan tindakan itu. Ketiga, pada tingkatan supernatural, habitus terbentuk tidak dari tindakan-tindakan manusia, tetapi dicurahkan oleh Allah dengan rahmat-Nya. Habitus tumbuh melalui tindakan-tindakan yang lebih mendalam daripada habitus itu sendiri. Habitus digerogeti atau dilemahkan oleh habitus-habitus yang menjadi lawannya. Di samping itu, pengabaian dan kemalasan dapat memperlemah habitus. Habitus yang baik disebut keutamaan, sedangkan habitus yang buruk disebut cacat cela.

Keutamaan merupakan habitus yang membuat manusia mudah mencapai tujuan. Keutamaan merupakan adaptasi kemampuan-kemampuan yang terlibat dalam tindakan-tindakan manusia dalam kontrol kehendak manusia.²¹² Keutamaan merupakan suatu habitus operatif. Ia berhubungan dengan bertindak, dan bukannya dengan mengada. Itulah sebabnya, kita tidak menyebut habitus fisik seperti kesehatan atau kerampingan dengan nama keutamaan. Operatif berarti tindakan yang mempermudah manusia mencapai tujuannya. Menurut St. Thomas Aquinas keutamaan merupakan suatu habitus yang baik yang dengannya kita hidup secara benar dan yang tidak dapat digunakan secara buruk. Keutamaan terletak dalam fakultas-fakultas jiwa sebagai habitus yang dengannya kita bertindak dengan baik. Ia terletak dalam sebuah fakultas jiwa. Keutamaan merupakan kesempurnaan dari suatu daya dari jiwa, entah intelek maupun kehendak.

Keutamaan merupakan habitus yang baik pada intelek maupun tatanan moral. Karena itu, kita membedakan antara keutamaan intelektual (tatanan pengertian) dan keutamaan moral (tatanan kehendak). Keutamaan-keutamaan intelektual dapat memberikan ketepatan bagi suatu karya yang baik, yaitu, berupa pertimbangan tentang kebenaran, yang merupakan karya yang baik dari intelek. Akan tetapi, keutamaan-keutamaan intelektual tidak menjamin penggunaan yang benar dari ketepatan itu. Penggunaan dengan baik ketepatan yang disodorkan oleh keutamaan-keutamaan intelektual merupakan wilayah kehendak yang

²¹²ST I-II, 50, 5

mengorganisasi semua daya dan habitus pada penggunaannya yang cocok. Ada lima keutamaan intelektual, yang mana tiga daripadanya menyempurnakan intelek spekulatif dalam pertimbangan akan kebenaran, yaitu, pertama, pengertian, yang menunjuk pada prinsip-prinsip pertama dari pengetahuan, kebenaran-kebenaran fundamental dan *self-evident*; kedua, ilmu pengetahuan, yang menunjuk pada kebenaran yang diketahui melalui demonstrasi dan pengujian pembuktian; ketiga, kebijaksanaan, yang melihat hubungan semua kebenaran dengan kebenaran terakhir, yaitu Allah dan mengatur hidup berdasarkan pengetahuan tersebut. Dua keutamaan terletak pada intelek praktis yang berhubungan dengan tindakan manusia, yaitu, pertama, seni, yang menunjuk pada *recta ratio factibilium*, yaitu tentang bagaimana membuat sesuatu secara benar; kedua, kearifan, yang menunjuk pada *recta ratio agibilium*, yaitu untuk mengetahui bagaimana bertindak secara benar. Intelek spekulatif memiliki keutamaan-keutamaan: kebijaksanaan, ilmu pengetahuan, dan pengertian, sedangkan intelek praktis memiliki keutamaan-keutamaan: seni dan kearifan.

Menurut St. Thomas Aquinas keutamaan intelektual termasuk pada tatanan mengetahui. Keutamaan-keutamaan intelek praktis bukanlah dorongan atau kecenderungan pada tindakan. Keutamaan-keutamaan itu hanya menunjukkan jalan untuk bertindak. Dan ketika, melalui kearifan, keutamaan-keutamaan itu menganjurkan atau memerintahkan suatu tindakan, keutamaan-keutamaan itu tidak dapat memaksakan perintah. Kecenderungan, keinginan dan keputusan berada pada wilayah kehendak.

Keutamaan moral merupakan suatu keutamaan kehendak yang tidak termasuk pada tatanan intelek spekulatif maupun praktis, tetapi pada kehendak. Karena itu, keutamaan moral tidak berhubungan dengan mengetahui, tetapi dengan bertindak atau memilih dalam terang pengetahuan. Keutamaan-keutamaan dalam kehendak, seperti cinta kasih dan keadilan, mengarahkan afeksi-afeksi pribadi kepada Allah dan sesama. Keutamaan-keutamaan moral ditemukan dalam dorongan-dorongan jiwa. Keutamaan-keutamaan ini dapat ada tanpa keutamaan-keutamaan intelektual kebijaksanaan, ilmu pengetahuan dan seni, tetapi tidak dapat tidak ada tanpa keutamaan-keutamaan pengertian dan kearifan karena pengertian dan pertimbangan seksama berhubungan dengan prinsip-prinsip moral dan pilihan akan sarana-sarana untuk mencapai tujuan yang menentukan keutamaan-keutamaan moral. Keutamaan-keutamaan intelektual, kecuali kearifan, dapat ada tanpa keutamaan-keutamaan moral. Akan tetapi, akan tidak ada kearifan tanpa keutamaan-keutamaan moral, sebagaimana tidak bisa ada keutamaan-keutamaan moral tanpa kearifan. Keutamaan-keutamaan moral mengarahkan dorongan-dorongan pada kebaikan yang sesuai dengan akal budi. Di sana kearifan memberi nasihat, menimbang dan memerintahkan dengan benar apa yang sesuai dengan tujuan.

Ada lebih dari satu keutamaan moral karena keutamaan-keutamaan moral berurusan dengan dorongan-dorongan yang jumlahnya juga beberapa. Sejumlah keutamaan, seperti keadilan, mengatur tindakan seseorang dalam hubungan dengan yang lain, misalnya keutamaan-keutamaan sosial. Keutamaan-keutamaan moral yang lain, seperti penguasaan diri dan keberanian, mengatur tindakan

seseorang dalam hubungannya dengan dirinya sendiri (keutamaan-keutamaan personal).

Keutamaan-keutamaan moral juga dibedakan antara yang mengontrol tindakan-tindakan (mis. keadilan) dan yang mengontrol emosi-emosi pada jiwa (*passions*) (mis. ughari). Keutamaan-keutamaan moral yang mengatur *passions* ini memoderasi *passions* yang berlawanan dengan dirinya, misalnya kelemahlembutan mengatur amarah, dan penguasaan diri mengatur keinginan. Orang yang berkeutamaan tidak akan menyetujui, bahkan mencoba menghalangi, *passions* yang tidak sesuai dengan akal budi. Sebaliknya, dia akan menyetujui, dan bahkan mendorong, *passions* yang sesuai dengan akal budi.

Keutamaan-keutamaan intelek lebih unggul daripada keutamaan-keutamaan moral bila dihubungkan dengan urusannya, yaitu bagian intelektual dari manusia. Akan tetapi, dilihat dari apa yang diberikan pada manusia, keutamaan-keutamaan moral lebih unggul daripada keutamaan-keutamaan intelektual karena melakukan lebih banyak pada manusia dalam menuju tujuan akhir.

Keutamaan moral yang utama adalah keadilan. Keutamaan-keutamaan moral yang lain berada di bawah keadilan. Di bawah keadilan ada keberanian, ughari, dan yang lain-lain, yang semuanya diresapi oleh kearifan. Keutamaan intelektual yang paling tinggi adalah kearifan karena kearifan menjalankan pertimbangan terhadap keutamaan-keutamaan intelektual lain dan mengarahkannya untuk suatu tujuan.

Empat keutamaan moral disebut keutamaan kardinal atau prinsipal: kearifan, keadilan, keberanian dan penguasaan diri. Semua keutamaan moral, seberapa banyak itu, dapat direduksi pada empat keutamaan itu.

Dilihat dari sebabnya, ada dua sebab dari keutamaan: pertama, keutamaan yang diperoleh sendiri oleh manusia (kodrati), yang disebabkan oleh tindakan-tindakan baik yang diulang-ulang. Kedua, keutamaan adikodrati, yaitu yang dicurahkan oleh Allah. Keutamaan kodrati merupakan keutamaan yang dibimbing oleh akal budi, sedangkan keutamaan teologal merupakan keutamaan yang dibimbing oleh iman.

12. 5. Keutamaan Teologal dan Keutamaan Moral

Keutamaan teologal dikaruniakan oleh Allah untuk membantu manusia mencapai tujuan supernaturalnya.²¹³ Jiwa butuh untuk disempurnakan oleh keutamaan-keutamaan yang dicurahkan dalam hubungan dengan Allah, tujuan adikodrati manusia. Keutamaan teologal berfokus pada Allah sebagai tujuan supernatural. Ia dicurahkan oleh Allah dan hanya dikenal melalui Pewahyuan. Ia juga melampaui pengetahuan natural manusia. Keutamaan-keutamaan teologal mengalir dari rahmat untuk mendukung manusia mencapai tujuan supernaturalnya. Allah menyucikan akar dan sumber dari tindakan-tindakan manusia melalui pencurahan keutamaan-keutamaan adikodrati. Dasar dan sumber dari keutamaan-

²¹³ ST II-II, q. 1-46: 3

keutamaan teologal adalah Roh Kudus dengan rahmat-Nya yang mentransformasi dan memperbaharui. Tujuan dan sasarannya adalah Kristus dan Bapa, suatu mengikuti Roh Kristus melalui daya Roh Kudus.²¹⁴

Hubungan keutamaan teologal dengan keutamaan hasil upaya manusia adalah bahwa karena merupakan bagian dari rahmat, keutamaan teologal merupakan prinsip-prinsip memadai bagi tindakan-tindakan berkeutamaan di sepanjang waktu²¹⁵ Keutamaan-keutamaan hasil upaya manusia membuat manusia menjadi baik dalam hubungan dengan pencapaian tujuan naturalnya. Akan tetapi, hanya keutamaan-keutamaan teologal yang menyempurnakan manusia dalam hubungannya dengan tujuan manusia yang adalah kebahagiaan kekal²¹⁶ Tak satupun keutamaan hasil upaya manusia memiliki arah transendental sebagaimana dimiliki keutamaan teologal, yang menyatukan manusia dengan Allah. Keutamaan-keutamaan teologal meningkatkan daya-daya dasariah dari jiwa secara adikodrati untuk mengupayakan keutamaan-keutamaan secara adikodrati. Keutamaan-keutamaan teologal membuat mungkin terwujudnya aktivitas supernatural dan mempermudah pengupayaan hidup moral.

Dengan keutamaan-keutamaan moral yang diperoleh sendiri oleh manusia dengan daya upaya naturalnya manusia dapat mencapai kesempurnaan-kesempurnaan moral tanpa keutamaan-keutamaan yang dicurahkan. Akan tetapi, tanpa

²¹⁴ B. HAERING, *The Law*, vol. I, 491

²¹⁵ *De virt. in comm.* 10 ad 14

²¹⁶ ST I-II, 65, 2

formasi batiniah yang dikerjakan oleh Roh Kudus, semua daya upaya manusia tidak lebih daripada keutamaan moral yang murni. Dilihat dari panggilan Allah pada manusia pada kesempurnaan dengan mengikuti Kristus, maka kesempurnaan itu menuntut kemampuan daya-daya pada jiwa oleh keutamaan-keutamaan adikodrati yang dicurahkan, pertama-tama sebagai awal yang mengasimilasi jiwa dengan Kristus. Lagipula, dilihat dari keutamaan sebagai yang diupayakan manusia untuk mencapai tujuan akhirnya pada Allah, keutamaan moral murni barulah merupakan keutamaan yang sejati sejauh ia berorientasi pada Allah.²¹⁷

Keutamaan-keutamaan, baik yang teologal maupun yang moral, merupakan apa yang dimiliki manusia secara interior atau batiniah dalam mengadanya untuk mengikuti Kristus. Mereka dapat bertumbuh jika manusia menundukkan diri pada Allah karena hanya Dia yang dapat memberikan daya bagi keutamaan-keutamaan itu. Model dan pola keutamaan-keutamaan kristiani adalah Yesus Kristus.

12. 6. Dinamika Keutamaan

Pada orang yang berkeutamaan adanya daya atau kemampuan untuk berbuat kebaikan membuatnya dapat melakukan kebaikan dan sekaligus mengembangkan kemampuannya berbuat kebaikan itu. Keutamaan merupakan kesegeraan dan kemudahan melakukan yang baik, yang mana ini muncul dari hati manusia. Keutamaan merupakan kapasitas

²¹⁷ B. HAERING, *Op. cit.*, 493.

permanen (*habitus*) daya-daya jiwa yang menjamin kekonstanan dalam tindakan baik yang membuat manusia benar pada dirinya sendiri dalam berbagai situasi. Keutamaan ini pada dasarnya merupakan kesesuaian dengan kebaikan di kedalaman hatinya dan pada tindakan eksternalnya. Begitu mendalamnya keutamaan itu terletak dalam kedalaman pribadi manusia sehingga ia juga disebut sebagai sejenis kodrat kedua. Keutamaan hanya dapat mengalir pada hidup yang baik, dan tidak dapat disalahgunakan untuk yang buruk.

Orang dapat melakukan kebaikan dengan mengolah daya batiniah dari keutamaan yang sudah ada dalam dirinya, dan dengan melakukan tindakan-tindakan kebaikan itu, makin bertumbuh keutamaan pada orang itu, apalagi dengan dukungan karunia-karunia yang dicurahkan oleh Allah. Orang yang berkeutamaan bertindak secara berkeutamaan karena kekayaan keutamaan di dalamnya, yang mana dengan tindakan-tindakan berkeutamaan itu, ia makin kaya dalam keutamaan-keutamaan. Makin seseorang melekatkan diri pada kebaikan dan mewujudkannya dalam tindakan-tindakannya, makin ia bertumbuh dalam keutamaan-keutamaan. Dengan bertambahnya rahmat, makin besar daya batiniah manusia untuk menyempurnakan keutamaan-keutamaan. Melalui tindakan-tindakan lahiriah berkeutamaan tercermin bagaimana kekayaan kebaikan dalam hati manusia. Orang yang berkeutamaan dalam refleksinya dapat melihat keluhuran dan keindahan nilai-nilai keutamaan, lalu menginginkannya. Pada kedalaman hatinya ada keterbukaan pada kebaikan, kesempurnaan yang dilihatnya dapat terwujud melalui internalisasi personal nilai-nilai itu dalam keterarahan jiwa pada penyesuaian diri dengannya sehingga makin

menjadi kualitas internal, yang selanjutnya menjadi daya bagi jiwa untuk mengaktualkannya dalam tindakan-tindakan. Ini mengingat kualitas-kualitas itu adalah kualitas-kualitas yang harus diaktualkan dalam tindakan-tindakan. Seperti yang sudah kita lihat pada bab sebelumnya, nilai menuntut untuk diaktualkan dalam tindakan, dan hanya dalam dan melalui tindakan, nilai itu menjadi personal dan membuat pemiliknya mencapai suatu tingkat kesempurnaan yang diukur dari hirarki nilai-nilai yang ditampilkannya. Ini karena nilai itu mempribadi.

Akan tetapi, keutamaan manusia belaka adalah tidak pernah memadai untuk mencapai kesempurnaan, apalagi melihat keterbatasan kodrat manusia sebagai makhluk yang hidup di dunia. Kesempurnaan terletak dalam Kristus, dan hanya dalam kesatuan dalam rahmat-Nya dan dalam kepengikutan akan Dia dalam "jalan"-Nya. Ini adalah seperti yang dinyatakan St. Paulus tentang idealisasi terhadap "kebijaksanaan salib" Yesus Kristus, yang mana kebijaksanaan ini memberi daya yang luar biasa bagi yang mengaspirasikannya sebagai yang terutama daripada segala keutamaan sehingga St. Paulus dapat berkata: "Segala perkara dapat kutanggung di dalam Dia yang memberi kekuatan kepadaku." (Flp 4, 13)

Akan tetapi, patut ditekankan di bagian akhir bab ini bahwa tujuan akhir dari keutamaan adalah bukan kualitas diri sendiri, melainkan suatu kepenuhan tanggapan penuh cinta pada Allah yang mencintai manusia. Ideal kristiani dari keutamaan bukan manusia sendiri atau sekadar mencari kearifan manusiawi belaka, atau sekadar harmoni hidup,

melainkan kasih akan Allah. Kasih merupakan sumber, pusat, tujuan dari keutamaan sehingga menjadi berkeutamaan berarti hidup dengan penyangkalan diri agar dapat mencintai Allah secara lebih penuh. Kearifan bagi orang kristen menunjuk pada cara untuk mencintai Allah dengan karya iman dan bantuan Roh Kudus.²¹⁸ Setiap keutamaan berpusat pada keterarahan manusia pada Allah, kebaikan tertinggi. Lagipula, sumber keutamaan adalah Allah sendiri yang mencintai manusia. Manusia yang berkeutamaan adalah yang hidupnya diisi untuk memenuhi perintah untuk mengasihi Allah sebagai tanggapan atas kasih Allah yang terlebih dahulu dialaminya. Kasih Allah yang terlebih dulu dialami manusia menyusun sumber dari keutamaannya. Kasih pada Allah meresapi dan menyatukan semua keutamaan yang lain sehingga kasih itu terungkap dalam segala bidang. Jadi, keutamaan kristiani merupakan keutamaan religius, yang berakar pada relasi kasih Allah dan manusia yang arahnya adalah kebahagiaan sempurna sebagai tujuan terakhir manusia sebagaimana yang dikehendaki Allah pada manusia dan untuk itu manusia, citra-Nya, dipanggil oleh Allah. Dan moral keutamaan kristiani merupakan moral yang paling sesuai untuk menanggapi rencana kasih Allah itu.

²¹⁸ B. HAERING, *Op. cit.*, 487

13. DOSA

Dilihat dalam perspektif tujuan akhir manusia, dosa merupakan tindakan-tindakan yang bertentangan dengan tujuan akhir. Dilihat dari perspektif nilai dan norma, dosa itu bertentangan dengan nilai, norma, hukum moral yang terarah pada tujuan akhir itu. Berbeda dengan konsep Yunani tentang dosa sebagai suatu kesalahan, ketidaktahuan, atau kebodohan yang dengannya manusia membahayakan dirinya sendiri, konsep teologis atas dosa bersumber dari Kitab Suci dan di sana ditemukan bahwa keberadaan dosa dimengerti dalam relasi manusia dengan Allah sebagai penolakan atas Allah sebagai yang terlebih dahulu mencintai manusia, yang terus mengundang manusia untuk masuk dalam persekutuan kasih denganNya walau manusia terus menerus gagal menanggapiNya. Sebelum dosa sudah ada penciptaan manusia dan alam semesta oleh Allah beserta rencana kasih Allah atas mereka semua. Dosa terletak pada penolakan manusia pada Allah dan rencana-Nya itu. Dosa dapat dilihat sebagai penyimpangan dari jalan Kristus menuju Bapa sebagai tujuan terakhir.

Melihat keberadaan dosa itu tak dapat terpisah dari Allah, maka pada suatu zaman di mana banyak orang kehilangan orientasi dasar pada Allah, berkembang pula adanya krisis kesadaran dan pemahaman akan dosa. Situasi ini ditunjuk oleh Paus Pius XII ketika mengatakan: "Dosa abad

ini adalah kehilangan makna dosa.”²¹⁹ Tentang relasi makin meredupnya kepekaan rasa manusia akan Allah dan dosa dikatakan oleh Yohanes Paulus II juga bahwa bersamaan dengan meredup kaburnya makna Allah, lenyap pula makna dosa.²²⁰ Ini berarti bahwa melemahnya *sense of God*, yang diikuti dengan kendornya kesadaran seseorang akan nilai atau kebaikan tertinggi yang terletak pada Allah, tujuan tertinggi diikuti dengan makin tidak dianggapnya sebagai sesuatu yang penting dan serius, dalam kepedulian dan kepekaan atasnya, dosa. Tampak di sini bahwa dosa itu berkaitan erat dengan relasi pribadi manusia dengan Allah. Kekendoran suam-suam kuku orientasi manusia pada Allah dan relasinya dengan Dia karena menemukan dan mencari kebaikan-kebaikannya sendiri di luar kebaikan yang ada pada Allah merupakan kondisi yang melunturkan, mengaburkan, dan melemahkan *sense of sin* pada seseorang.

13. 1. Dosa dalam Kitab Suci

13. 1. 1. Dalam Perjanjian Lama

Dosa Adam dan Hawa (Kej 3, 1-16) merupakan dosa “original” yang layak menjadi materi bagi refleksi teologis atas dosa. Di sini dosa merupakan pelanggaran perintah Allah didorong oleh keinginan menjadi seperti Allah dengan mengetahui yang baik dan buruk (Kej 3, 5). Di sini terkandung suatu keinginan akan otonomi moral, tetapi pada dirinya ia

²¹⁹ Pesan Radio pada Konggres Katekis Nasional Amerika Serikat di Boston (26-10-1946)

²²⁰ *Reconciliation et Poenitentia*, 18, 3

salah karena ternyata tidak bisa menentukan baik dan buruk tanpa mengacu pada Allah. Asal dari dosa adalah ketidakpatuhan pada Allah, pelanggaran terhadap aturan Allah (Kej 3, 3-6). Akan tetapi, ketidakmaupatuhan pada perintah dari Allah merupakan pembangkangan atau pemberontakan manusia pada Allah (Bil 14, 9; Ul 28, 15; Bil 14, 9; Ul 28, 15). Dosa merupakan pemberontakan melawan Allah yang sudah memilih Israel sebagai putra (bdk. Yes 1, 2-4). Ia merupakan penolakan terhadap Allah (2 Sam 12, 10; Yes 1, 4; 43, 24; Mi 4, 6). Dosa itu juga kebencian terhadap Yahweh (bdk. Kel 20, 5; Ul 3, 9). Dosa juga menunjuk pada kebencian manusia terhadap Allah. Pendosa adalah "seseorang yang membenci Yahweh" (Kel 20, 5; Ul 5, 9; Mzm 139, 21). Dengan ingin mendapat kekuasaan seperti Allah, pada saat yang sama manusia tidak mau mengakui statusnya sebagai ciptaan yang bergantung pada Allah. Di balik ketidaktaatan itu ada juga ketidakpercayaan akan kasih Allah (kecurigaan) yang disebabkan oleh anggapan akan adanya batasan bagi kebebasan mereka dalam aturan yang diletakkan Allah.²²¹ Ternyata pemberontakan itu justru mengalienasi manusia dari Allah, sesama, dan diri mereka sendiri (Kej 3, 8-24). Dosa menyebabkan suatu disharmoni antar manusia dan hilangnya kuasa manusia atas ciptaan.²²² Di sini tampak bahwa dosa merupakan pemberontakan terhadap Allah.

Dosa memiliki makna tersendiri dalam kerangka perjanjian Allah dan manusia yang seperti pecahnya kesatuan perkawinan. Dosa menunjuk pada putusnya ikatan perjanjian

²²¹ W. E. MAY, *An Introduction*, 155

²²² G. LOBO, *Guide*, 376-377

antara Allah dan manusia sebagaimana suatu pengkhinatan hubungan suami isteri (Hos 2; Yer 3, 1-5, 19-25; 4, 1-4; Yeh 16, 23-26; Yes 24, 5; 48, 8). Dosa itu suatu penolakan dari pihak manusia untuk menanggapi kasih Allah dengan kasih pada-Nya secara timbal balik. Lebih daripada itu, dosa merupakan pelupaan terhadap Allah perjanjian (Hos 1-3; Ez 16, 59). Dosa itu suatu keberpalingan dari Allah dan sikap tidak tahu berterimakasih (Yes 1, 2-4; Am 3, 2). Dengan demikian, ketidakmauan manusia menaati Allah merupakan ungkapan dari ketidaksetiaannya pada Perjanjian. Isi sentral dari konsep biblis tentang dosa yang menyusun makna teologis dari dosa adalah penyelewengan terhadap perjanjian dengan Allah.²²³

Dilihat dari perspektif kebijaksanaan Allah dosa itu suatu kebodohan (Ul 32, 6; Yes 29, 11; Ams 1, 7). Dilihat dari kesucian Allah, dosa itu suatu penajisan (Im 16, 16; 18, 26; Hak 20, 6) Para nabi mengecam kejahatan para pemimpin, kemewahan kelas-kelas atas, dusta dan pengkhianatan (Amos, Hosea, dan Yer 22, 13-16).

Istilah yang sering dipakai untuk menggambarkan dosa dalam Perjanjian Lama: *Hata*, *awon*, dan *pesha*. "*Hata*" secara harafiah berarti "luput dari tanda", yang juga berarti "membiarkan luput", yang menunjuk pada kesalahan dalam pertimbangan sehubungan dengan tujuan, yaitu Allah sendiri (bdk. Mzm 15, 4; Yer 8, 8-9). Ia suatu keluputan dalam melakukan kehendak Allah. Ia lebih dari sekadar pelanggaran hukum sebab ia mengandung arti "melakukan kejahatan".

²²³D. TETTAMANZI, dalam L. MELINA, CS., *Caminar*, 598.

Manusia melakukan kejahatan terhadap Allah dengan cara melanggar hukum-Nya yang ditetapkan sebagai bagian dari perjanjian-Nya. Ini tampak pada dosa Adam dan Hawa yang melanggar secara sengaja tatanan yang ditetapkan Allah karena ingin melebihi Allah. Istilah lain "*awon*" menunjuk pada keadaan batiniah orang bersalah yang merupakan suatu ketidakteraturan karena dosa, yang menekan, membebani, mengacaukan batin orang berdosa (bdk. Im 26, 22). Istilah "*peshā*" menunjuk pada pemberontakan, penolakan umat terhadap Yahweh, dan rusaknya ikatan manusia dan Allah. Dalam Perjanjian Baru dipakai kata "*harmatia*" dan "*harmatema*" yang artinya mirip "*hata*", lalu "*anomia*" yang menunjuk pada penolakan akan Allah dan hukumnya, "*adikia*" yang menunjuk pada penolakan pada Allah dan pekerjaan-Nya yang diwartakan Yesus dan untuk hidup dalam kebenaran-Nya, kemudian "*pseudo*" dan "*skotos*" yang menunjuk pada perlawanan pada kebenaran Allah dalam Yesus. Semua terminus biblis ini menunjuk pada Allah sebagai pihak yang disasar oleh dosa dan konteks dari dosa itu, yaitu relasi manusia dengan Allah.

Akan tetapi, dosa juga terarah pada orang lain, sebagaimana tampak pada Dekalog dan para nabi yang mengecam penindasan pada kaum lemah dengan dalih ibadah. Dosa juga menghasilkan dosa yang lain. Ia menginfeksi hati manusia seperti digambarkan dengan "kekerasan hati" yang menunjuk pada ketumpulan perasaan orang (bdk. Yer 17, 1; 13, 23).

13. 1. 2. Dalam Perjanjian Baru

Adanya dosa diafirmasi paling jelas oleh pewartaan Yesus bahwa Allah berbelaskasihan pada orang berdosa (Luk 15). Pada Perjamuan Terakhir Ia mengatakan bahwa darah-Nya adalah darah Perjanjian yang ditumpahkan demi pengampunan dosa (Mat 26, 28). Penyelamatan yang dikerjakan oleh Yesus pertama-tama merupakan penebusan manusia dari akibat dosa dan pengampunan dosa itu sendiri. Kedatangan Yesus adalah untuk memaklumkan hadirnya Kerajaan Allah. Kerajaan Allah berarti Allah yang hadir di antara umat-Nya untuk mencintai mereka, khususnya yang tertindas, yang mana termasuk di dalamnya adalah para pendosa. Terhadap kedatangan dan pewartaan Kabar Gembira ini dari manusia dituntut kepercayaan pada Yesus dan pertobatan (Mat 4, 17). Kabar Gembira Kerajaan Allah ini hadir dalam tindakan-tindakan dan perkataan-perkataan Yesus yang menyatakan belaskasih penuh cinta Bapa (Luk 15; Mat 18, 12-14...). Pengurbanan Yesus di salib merupakan ungkapan kasih Allah yang membebaskan itu, khususnya untuk pengampunan dosa (Mat 26, 28). Yesus sendiri menyebut diri-Nya pembebas para pendosa (Bdk. Mat 9, 13; Luk 15; 19, 10; Yoh 1, 29). Dosa itu penolakan terhadap kasih Allah (Luk 25). Di samping penolakan, ia juga serangan terhadap kasih (Luk 7, 47; 1 Yoh 4, 7-20). Sebagai penolakan ia mengandung sikap tak tahu berterima kasih pada Allah (bdk. Luk 15, 11-32). Penolakan terhadap Kerajaan Allah mengimplikasikan dosa terhadap Kristus (Mat 10, 33; 11, 20-24; 12, 28-32; Yoh 15, 18, 23-25). Bila pada Perjanjian Lama

pertama-tama dosa itu tampak sebagai penolakan pada Allah, pada Injil dosa itu pertama-tama tampak sebagai penolakan terhadap Yesus Kristus.

Sehubungan dengan dosa, peran hati adalah esensial. Yesus mengajak manusia melampaui yang lahiriah dengan memperhitungkan yang batiniah, hati. Sebagaimana kebenaran sejati ada dalam batin, demikian pula dosa. Yesus menunjuk pada hati sebagai tempat dari hidup moral sehingga dosa tidak lagi dimengerti sebagai semata-mata bersifat yuridis. Dosa pertama-tama berada dalam hati (Mrk 7, 20, 23). Kekurangan kepercayaan merupakan dosa yang paling radikal (Mat 12, 31, bdk. Mrk 3, 28-30). Pertama-tama dosa menunjuk pada penolakan untuk mengakui daya kuasa Allah dalam Kristus dan mengakuiNya sebagai Mesias (bdk. Yoh 8, 24). Yesus mengecam kemunafikan, kesombongan, kekerasan hati orang-orang Farisi (Mat 23).

St. Paulus melihat dosa dalam kerangka yang lebih luas, yaitu sebagai kekuatan yang membuat umat manusia terasing dari Allah. St. Paulus menggunakan kondisi berdosa orang-orang yahudi dan bangsa kafir sebelum Kristus sebagai latar belakang dari doktrinnya tentang penebusan dosa dalam Kristus. Di sini dosa merupakan sesuatu yang universal (Rom 5, 12-13). Dosa merupakan penolakan untuk memuliakan Allah yang berangkat dari kejahatan manusia dan keinginan untuk menjadikan dirinya sendiri sebagai tuhan (Rom 1, 18-32). Pendosa hidup dalam permusuhan dengan Allah (Rom 8, 7 dst; bdk. Rom 5, 10; Ef 2, 14; Kol 1, 21). Tindakan-tindakan dosa manusia merupakan ungkapan dari kekuatan yang bermusuhan dengan Allah dan KerajaanNya (Rom 3, 9; 7, 14;

8, 2), yang hanya bisa dipatahkan oleh Kristus (Rom 7, 2-25), kendati manusia tetap tidak bisa lari dari tanggung jawab pribadi untuk mengatasi kecenderungan-kecenderungan dosa seraya membuka diri pada rahmat Kristus. Kematian Yesus yang merupakan kemenangan atas dosa mengubah secara radikal keadaan berdosa umat manusia sehingga manusia secara mendasar sudah dibebaskan dari dosa (Rom 6, 18-22; 8, 2). Dosa menyebabkan perpecahan dalam diri manusia (Rom 7, 19). Dosa juga merusak kesatuan jemaat beriman (1 Kor 12, 26).

Bagi St. Yohanes dosa itu lahir dari mencintai kegelapan daripada terang (Yoh 3, 19) sebagai suatu persekutuan dengan kegelapan (1 Yoh 1, 6). Si pendosa membenci terang (Yoh 3, 20) sehingga tinggal dalam kebutaan yang disebabkan setan (Yoh 12, 31) dan menjadi budak kejahatan (Yoh 8, 24). Dosa pada dasarnya merupakan penutupan diri pada terang Allah sebab tak seorangpun yang lahir dari Allah melakukan dosa karena Allah tinggal di dalamnya. (Yoh 3, 9)

Ada prinsip keburukan moral yang mendahului tindakan berdosa manusia sebagaimana ditunjukkan oleh Pewahyuan tentang adanya Kejahatan yang mempengaruhi diambilnya tindakan berdosa melalui percobaan. Prinsip kejahatan ini disebut oleh Kitab Suci sebagai si pencoba, setan, musuh, bapa dari semua dosa (1 Taw 21, 1; Ayb 1-2; Zak 3, 1; Mat 4, 3; 6, 13; Luk 4, 13). Sudah sejak pertama kali manusia jatuh dalam dosa, keberadaan si pencoba dihadirkan sebagai pihak yang menggoda untuk menolak Allah dan rencana-Nya. Yesus sendiri mengajari para murid-Nya untuk

berdoa pada Bapa memohon dijauhkan dari pencobaan (Luk 11, 4; bdk. 22, 40, 46). Kisah Yesus dicobai oleh iblis di padang gurun agar menyingkir dari rencana Allah menunjukkan keberadaan dan peran factor pengaruh pembawa manusia pada pertentangan dengan Allah dan kehendak-Nya ini (Luk 4, 1-13) Akan tetapi, kedatangan Yesus ke dunia adalah untuk menaklukkan dominasi setan ini (Bdk. Mat 12, 28-30).

Ada lagi prinsip interior di balik dosa, yaitu konkupisensia. Dosa asal membawa disintegrasi mendalam pada kemanusiaan. Manusia menjadi kehilangan kedaulatannya atas dirinya sendiri. Ia kehilangan kapasitas untuk mengarahkan seluruh hidupnya pada tujuan akhir secara permanen. Dapat terjadi pada manusia yang ingin mencapai tujuan akhirnya bahwa di satu sisi padanya ada kerinduan untuk mencapainya, tetapi di sisi lain, tidak ada kemampuan padanya untuk mengarahkan seluruh kapasitasnya ke tujuan itu. Dosa asal membawa serta pada kemanusiaan suatu keterpecahan, alienasi, hingga keputusasaan. Dari sini bisa dimengerti kegagalan manusia dalam mengarahkan diri pada kasih akan Allah dan sesama maupun dalam menanggapi uluran rencana kasih Allah, yang walaupun dapat diketahuinya dan diinginkannya, tetapi perwujudannya oleh seluruh dirinya terhalang oleh tidak adanya integrasi dari seluruh daya yang ada pada dirinya. Tiadanya integrasi tertata dalam daya-daya manusia itu menunjukkan pecahnya kesatuan original interior jiwa-badan manusia, yang disebut "konkupisensia". Yang mendominasi manusia bukan tujuan akhir atau Allah sendiri, melainkan keinginan-keinginan yang tidak teratur dari dalam diri manusia lepas tidak mengabdikan pada tujuan. Ini yang disebut St. Paulus

sebagai pertentangan antara keinginan dengan hukum (Rom 6, 12; 7, 7-8; Ef 4, 22). St. Yohanes menegaskan adanya konkupisensia ini dalam 1 Yoh 2, 16. Konkupisensia ini, seperti ditunjukkan oleh St. Agustinus, hadir pertama-tama dalam diri seseorang dalam bentuk cinta diri yang terpusat pada diri sendiri.²²⁴ St. Bernardus menyebut konkupisensia ini sebagai suatu cinta diri yang mencintai diri sendiri untuk diri sendiri.²²⁵ Konkupisensia inilah yang membuat manusia tidak bisa keluar dari kesempitan dirinya sendiri sehingga tidak mampu menggapai rencana kasih Allah yang memanggilnya pada kesempurnaan dan keselamatan. Konsili Trente menyebut konkupisensia ini sebagai yang muncul dari dosa dan membuat manusia condong cenderung pada dosa.²²⁶

13. 2. Aspek-aspek dari Dosa

Secara singkat dosa merupakan penolakan pada diri manusia untuk mengarahkan diri mengikuti kebaikan yang sejati yang ditunjukkan oleh Allah, yang mengandung rencana kasih-Nya pada manusia, yang mana itu tertuang dalam hukum abadi karena manusia menginginkan “kebaikan” yang lain, yang mana dengan penolakan itu, manusia bukan hanya berpaling dari rencana Allah, melainkan dari Allah sendiri. Uraian tentang ini, agar lebih mudah dipahami, akan dipecah

²²⁴Dalam L. MELINA, CS., *Caminar*, 278

²²⁵*De Deligendo Deo*, 15, 39 dalam L. MELINA, *Caminar*, 278

²²⁶Dekrit “*De Peccato Originali*”, 5 (DH 1515)

ke dalam beberapa bagian, yang sebenarnya sangat berkaitan satu sama lain.

13. 2. 1. Dosa sebagai Kontra-Kebaikan dari Allah

Dosa itu menolak Allah sebagai kebaikan tertinggi manusia. Ini terjadi karena manusia dapat tidak melihat kebaikan dalam hubungan dengan Allah. Ia dapat bertindak berdasar pada kebaikan ilusif-nya sendiri, dalam arti ia menganggap "kebaikan" yang diketahuinya sebagai kebaikan, padahal itu hanyalah kebaikan semua, dan tidak sampai pada pengenalan dan penghendakan kebaikan yang terkandung dalam rencana Allah pada ciptaan, terutama pada dirinya sendiri, dan itu dapat terutama karena keterbatasan akal budinya. Dosa merupakan ketidakterarahan pada rencana atau panggilan yang diletakkan oleh Allah pada manusia, yang mana ini merupakan nilai dasar sekaligus tujuan tertinggi hidupnya. Dalam rumusan lain dapat dikatakan bahwa dosa merupakan penolakan untuk menanggapi panggilan Allah pada manusia untuk ambil bagian dalam karya keselamatan yang sedang dikerjakan-Nya padanya dan umat manusia serta semesta di dunia. Karena rencana keselamatan Allah itu berisi kasih-Nya pada manusia dan semesta, maka penolakan pada rencana Allah itu merupakan penolakan terhadap kasih Allah sendiri. Ini adalah seperti yang dikatakan oleh St. Thomas Aquinas bahwa suatu keburukan moral dalam tindakan yang dilakukan dalam kebebasan merupakan tindakan yang tercabut dari kebaikan yang dapat dan seharusnya dimiliki.²²⁷

²²⁷*De Malo*, 7, 3

Seperti yang sudah kita lihat di bab-bab sebelumnya, pencapaian kebaikan itulah yang menyempurnakan manusia. Dengan dosa sebagai kontra kebaikan yang menyempurnakan itu, maka dosa itu suatu penghalang bagi manusia untuk mencapai kepenuhannya (GS 27). Ditandakan oleh Konsili Vatikan II bahwa hanya dalam kesesuaian dengan rencana dan kehendak Allahlah, manusia dapat menyelaraskan diri dengan kebaikan sejati dari kemanusiaannya, yang membuatnya dapat mengupayakan kepenuhan panggilannya (GS 35). Karena kebaikan manusia ini diletakkan oleh Allah, maka tindakan manusia yang menyimpang dari rencana kasih dari hukum abadi itu menyerang, menghina, dan melawan Allah sendiri.²²⁸ Hakikat dari dosa adalah suatu penghinaan terhadap Allah.²²⁹ Sebenarnya, seperti kata St. Thomas Aquinas, dosa manusia tidak menghina Allah kecuali sejauh manusia bertindak melawan kebaikan kemanusiaannya.²³⁰ Si pendosa adalah orang yang dengan tindakan, perkataan, pikiran, dan keinginannya memilih dengan tahu, sadar, dan mampu apa yang memang bertentangan dengan rencana kasih Allah. Dosa merupakan hasil dari kebebasan yang dimiliki manusia yang dibekali dengan intelek untuk melihat kebenaran sebagai kebaikan bagi kehendak. Suatu “tidak” pada Allah sebagai Kebaikan Tertinggi yang dihasilkan dari aplikasi fakultas akal budinya merupakan keputusan kebebasan manusia.

²²⁸ST, I-II, 71, 2, ad. 4; 71, 6

²²⁹ST, 71, 6, ad 5

²³⁰*Summa Contra Gentile* 3, 122

Pilihan untuk kontra kebaikan yang diletakkan oleh Allah pada kemanusiaannya itu selanjutnya memberikan kepadanya identitas sebagai orang yang melawan rencana kasih Allah. Patut diingat pula, bahwa rencana kasih Allah itu tidak hanya dinyatakan dalam hukum abadi yang dapat ditangkap oleh hati nurani, tetapi juga dalam kebenaran yang diwahyukan oleh Allah yang diterima oleh Gereja. Pada penolakan terhadap rencana kasih Allah, yang memuat kebaikan manusia, yang terungkap dalam hukum abadi itu, sebenarnya dosa tampak sebagai ketidaksetiaan manusia yang tidak tahu diri terhadap siapa dirinya di hadapan Allah, ditambah ketidaktahuan untuk berterimakasih atas kasih Allah yang diberikan kepadanya. Apalagi bagi orang beriman kristen, ketidaksetiaan, ketidaktahuan diri, dan ketidaktahuberterimakasih itu menjadi berbobot lebih di hadapan kasih Allah dalam Yesus yang sudah berkorban untuk membebaskan dan menyelamatkan serta mengangkat menjadi anak-anak Allah yang sudah menerima hidup abadi sejak di dunia ini (Bdk Rom 6 dan Gal 5). Yohanes Paulus II juga menunjukkan hal ini ketika mengatakan: "Jika dosa merupakan keterputusan relasi keputraan dengan Allah untuk hidup dengan eksistensinya sendiri di luar kepatuhan akan Dia, maka berdosa tidak hanya berarti menolak Allah; berdosa berarti juga hidup seolah-olah Dia tidak ada, menghapuskan-Nya dari eksistensi hariannya."²³¹

Akan tetapi, dalam berdosa seseorang tidak sedang memilih keburukan *in se* karena tak seorangpun cenderung mengarahkan dirinya pada keburukan. Dengan demikian, di

²³¹*Reconciliatio et Poenitentia*, 18, 10

balik pilihan tindakan bebas yang adalah dosa dapat dilihat suatu pilihan berdasarkan pengetahuan bahwa yang dipilih itu adalah baik, menurut penglihatan subjek manusia, sehingga dikehendaki olehnya. Grisez menyebut pilihan di balik dosa adalah sebenarnya suatu kebaikan juga menurut yang bersangkutan, hanya saja itu tidak membawa pada pemenuhan kemanusiaan dan tidak terbuka pada semua kebaikan manusia serta merupakan itu yang "*contra rationem*".²³²

13. 2. 2. Dosa sebagai Kontra Hukum Abadi

Seperti yang sudah kita lihat pada bab-bab sebelumnya, rencana kasih Allah yang merupakan kebaikan manusia itu terungkap dan tertuang dalam hukum abadi. Dosa sebagai pelanggaran hukum secara sengaja tampak pada definisi dosa menurut St. Agustinus: "berdosa berarti memperlawankan diri sendiri, dengan kata, keinginan atau tindakan, terhadap Hukum Abadi."²³³ Dosa merupakan suatu "tidak" terhadap hukum, persis seperti kata St. Yohanes: "Setiap orang yang berbuat dosa, melanggar juga hukum Allah, sebab dosa ialah pelanggaran hukum Allah" (1 Yoh 3, 4). Karena pencipta hukum moral itu adalah Allah sendiri, maka penolakan itu merupakan penolakan terhadap Allah sendiri. Seperti yang sudah kita lihat di atas dari data biblis, di

²³²G. GRISEZ & R. SHAW, *Fulfillment*, 156

²³³*Contra Faustum*, 22, 27

dalam ketidaktaatan pada kehendak Allah terkandung penolakan terhadap Allah sendiri.

Akan tetapi, hukum Allah bukanlah sesuatu yang diletakkan dari luar oleh Allah. Seperti yang sudah kita lihat sebelumnya, norma dan hukum merupakan tatanan bijaksana dan cinta yang diletakkan oleh Allah pada manusia sebagai penuntun agar manusia dapat lebih mudah dan dengan jelas pasti sampai pada suatu pengetahuan akan kebaikan, termasuk Kebaikan Tertinggi, yang mengantar pada tujuan terakhir, yang menyusun kesempurnaan manusia itu. Seperti yang sudah kita lihat, norma tertinggi dari hidup manusia adalah hukum abadi. Manusia dipanggil oleh Allah untuk menanggapi rencana tertata Allah itu melalui tindakan-tindakannya di dalam kebebasan. Dari sini tidak sukar untuk memahami dosa sebagai tindakan yang dipilih yang bertentangan dengan hukum abadi yang dapat diketahui dari dan dengan hati nurani.

13. 2. 3. Dosa sebagai Kemenjauhan dari Allah

Dosa merupakan kekacauan batiniah dalam diri manusia berupa penolakan untuk bertumbuh ke arah kesempurnaannya. Manusia begitu dikuasai oleh kekacauan itu seperti suatu perbudakan seperti yang dikatakan St. Paulus (Rom 8, 15, 21) sehingga tidak mampu meraih kebaikan yang menjadi tujuannya yang menyempurnakan. Seperti yang sudah kita lihat, akar dari keterpecahan batiniah manusia yang menghalanginya menyatupadukan segenap daya diri secara terarah pada kebaikan adalah konkupisensia yang hadir dalam

wujud cinta diri. Seperti kata St. Agustinus dosa merupakan “cinta diri yang meningkat hingga menjadi penghinaan terhadap Allah”²³⁴ Pada dosa arah atau orientasi dasar manusia bukan Allah, melainkan diri sendiri secara terpisah dari Allah. Demikian pula, yang dilihat sebagai kebaikan adalah yang terbatas dalam keterkungkungan dan kesempitan cinta diri sendiri dan bukan yang ditunjukkan oleh Allah.

St. Agustinus mengajarkan bahwa dosa itu “suatu keberbalikan dari Allah dan keberhadapan terhadap ciptaan” (*“Aversio a Deo, conversio ad creaturam”*).²³⁵ Allah adalah dasar dari kebenaran moral. Tiadanya kelurusan moral antara kebenaran moral dengan pilihan bebas manusia merupakan dosa.²³⁶ Kalau kebenaran moral itu terkandung dalam pribadi-pribadi yang lain (Tuhan, sesama) dalam relasi dengan mereka, maka ketidaklurusan moral antara tindakan bebas seseorang dengan kebenaran-kebenaran moral dalam yang lain itu membuat dosa dimengerti sebagai serangan atau penghinaan bagi yang lain: dosa terhadap Tuhan, dosa terhadap sesama.

Dosa sebagai *“aversio a Deo dan conversio ad creaturam”* juga menunjukkan bahwa pada tindakan berdosa, seseorang mengarahkan diri pada suatu “kebaikan” yang merupakan alternatif dari kebaikan yang ada pada Allah. Untuk itu, “kebaikan” itu mustilah yang kompatibel dengan cinta Allah sebagai kebaikan sejati. Pada subjek dari dosa ada keinginan mencapai “kebaikan” semacam itu, yang menuntut

²³⁴Civ 14, 28

²³⁵*De Libero Arbitrio*, 2, 53

²³⁶G. GRISEZ & R. SHAW, *Fulfillment*, 152

keberpalingan dari Allah. Untuk mengejar “kebaikan” semacam itulah si pendosa tidak bisa tidak melanggar hukum, yang mana pada dirinya sendiri hukum itu mengantar dan menjamin kebaikan pada Allah atau cinta pada Allah dan pada sesama itu. “*Aversio a Deo*” di sini lebih merupakan suatu keberjauhan yang menyimpang dari tujuan yang mau dicapai daripada suatu negasi. Keberjauhan ini disebut oleh St. Agustinus sendiri sebagai keterpisahan: “Semua dosa direduksi pada hanya satu realitas, bahwa siapa yang berdosa memisahkan diri dari perkara-perkara ilahi, yang adalah stabil sungguh-sungguh, dan berbalik ke perkara-perkara yang berubah-ubah dan tidak pasti.”²³⁷ Keterpisahan atau keberjauhan ini termanifestasi pada penolakan pada rencana Allah oleh manusia, yang mana dengan ketidakmenerimaan itu sendiri adalah tidak mungkin bagi manusia untuk merealisasikan rencana Allah padanya melalui tindakan-tindakannya.²³⁸ Tentu saja, ketidaksudian merealisasikan rencana Allah berakibat pada penolakan untuk mematuhi hukum abadi dan hukum kodrat yang mengandung rencana kasih Allah itu. Bila pada rencana kasih Allah itu terletak tujuan tertinggi manusia, maka dosa dapat dimengerti sebagai *aversio* manusia pada apa yang dikehendaki Allah padanya sebagai tujuan akhirnya. Di sini dosa merupakan keberbelokan dari kelurusan kehendak pada kebaikan yang semustinya terarah pada tujuan akhir sebagaimana sudah menjadi tatanan dari akal budinya. Ketidaklurusan pada arah tatanan akal budi inilah yang disebut oleh St. Thomas Aquinas sebagai

²³⁷ *De Libero Arbitrio*, 1, 16, 35

²³⁸ L. MELINA, CS., *Caminar*, 270

"*contra rationem*."²³⁹ Pemisahan atau penjarahan ini tidak diinginkan pertama-tama sebagai objek intensional langsung pada dirinya sendiri, tetapi merupakan hasil dari keterarahan manusia pada suatu kebaikan pilihannya sendiri yang bertentangan dengan rencana Allah terhadapnya.²⁴⁰ St. Thomas Aquinas menunjukkan bahwa ketiadaan determinasi kehendak yang terarah untuk memilih Allah merupakan unsur esensial dari dosa orisinal pada tiap orang.²⁴¹ Ini merupakan ketidakteraturan atau kekacauan dasariah yang daripadanya dapat dijelaskan berbagai tindakan berdosa. Tentang ini St. Thomas Aquinas berkata: "Semua tatanan dari kebenaran asali merupakan keadaan di mana kehendak tunduk pada Allah. Ketundukan ini pertama-tama dan terutama adalah untuk kehendak yang mengarah pada tujuannya...Dari keberpalingan kehendak dari Allah, berlanjut pada kekacauan dari semua potensi jiwa."²⁴² Karena itu, keterpisahan dari Allah sebagai tujuan tertinggi lebih merupakan kerugian pada manusia pada realitas moralnya karena dengannya ia menjadi tidak dapat merealisasikan kebaikan kemanusiaannya. Seperti kata St. Thomas Aquinas, serangan manusia berdosa pada Allah lebih mengenai manusia itu sendiri daripada Allah, karena dengan bertindak demikian ia sedang bertentangan dengan kebaikan kemanusiaannya sendiri.²⁴³

Dalam kemenjarahan atau keterpisahan dari Allah dosa juga dimengerti sebagai suatu serangan atau pemberontakan

²³⁹ ST, I-II, 75, 2

²⁴⁰ ST, I-II, 73, 1

²⁴¹ ST, I-II, 82, 2

²⁴² ST, I-II, 82, 3

²⁴³ *Summa Contra Gentiles*, 1, 3, 122

terhadap Allah (Kej 3, 5). Dosa sebagai suatu serangan terhadap Allah dapat dimengerti: pertama, pada dosa sebagai penyembahan berhala. Kedua, dalam kerangka perjanjian yang dipahami sebagai tawaran kasih Allah yang menghendaki kebaikan bagi manusia, dosa merupakan tindakan manusia yang bertentangan dengan rencana kasih Allah pada manusia itu, dan itu berarti terhadap Allah sendiri, yang mana ini disebabkan oleh ketidakmauan untuk menundukkan diri di hadapannya.²⁴⁴ Seperti yang ditunjukkan oleh St. Agustinus, dalam berdosa manusia menolak Kebaikan tertinggi sejati, yaitu Allah, karena lebih tertarik mengejar kebaikan lain dalam benda-benda ciptaan. Bila dihadapkan pada uluran kasih Allah dalam rencana-Nya pada manusia, keberpalingan dan penolakan manusia ini merupakan suatu serangan pada Allah. Katekismus menunjukkan bahwa dosa merupakan suatu penghinaan terhadap Allah.²⁴⁵ Pemazmur menunjukkan ini: "Terhadap Engkau, terhadap Engkau sajalah aku telah berdosa dan melakukan apa yang Kauanggap jahat." (Mzm 51, 6)

13.3. Dimensi Personal dan Sosial dari Dosa

Dosa menunjuk pada cinta pada diri sendiri secara tak teratur, yaitu yang tidak terbuka pada Allah dan sesama. Allah tidak lagi didaku sebagai sumber dan tujuan manusia dengan menjadikan diri subjek pribadi manusia sendiri sebagai tujuan dirinya. Bila unsur spiritual ditentang untuk memerintah unsur

²⁴⁴ G. GRISEZ & R. SHAW, *Fulfillment*, 154

²⁴⁵ Katekismus 1850

jasmaniah dalam mengarahkan kecenderungan-kecenderungan natural pada tujuan, maka dosa merupakan kegagalan untuk menyingkirkan ketidaktahuan atau menaklukkan kelemahan sendiri agar naluri-naluri atau daging tidak mendominasi roh. Ketika yang dicari oleh individu adalah dirinya sendiri, dan bukan Allah sebagai tujuan tertinggi, maka manusia berada dalam keterasingan dari dirinya sendiri yang membuatnya berada dalam disharmoni dan frustrasi (bdk. GS 13).

Di samping memiliki dimensi teologis, dosa juga memiliki dimensi sosial. Orang dapat mengklaim taat pada Allah, tetapi perbuatannya pada sesama berlawanan dengan kasih. St. Yohanes menunjukkan relasi antara dosa pada Allah dan pada sesama: "Jikalau seorang berkata: 'Aku mengasihi Allah,' dan ia membenci saudaranya, maka ia adalah pendusta, karena barangsiapa tidak mengasihi saudaranya yang dilihatnya, tidak mungkin mengasihi Allah, yang tidak dilihatnya" (1 Yoh 4, 20; 12). Semua dosa memiliki dimensi sosial sebab semua dosa berhubungan dengan pemenuhan tugas manusia menurut kehendak Allah, yang mana ini tidak terhindarkan melibatkan sosialitasnya bersama makhluk-makhluk yang lain, termasuk lingkungan alam. St. Paulus menunjukkan dimensi sosial dari dosa ini ketika berbicara tentang orang-orang kristen sebagai tubuh Kristus dan dengan masing-masing anggota-anggotanya (1 Kor 12, 27). Dosa walau pertama-tama merupakan tindakan pribadi, memiliki tanggung jawab sosial ketika seseorang ambil bagian dalam dosa yang lain secara langsung ataupun tidak, memerintahkan, menasihatkan, memuji, membenarkannya, atau dengan menutup-nutupinya dan tidak menghalang-

halanginya ketika ini wajib dilakukan, atau dengan melindungi penjahat. Di sini tampak juga dimensi sosial dari dosa itu.

13. 4. Akibat-akibat Dosa

St. Thomas Aquinas menunjukkan bahwa tindakan manusia itu imanen, tidak transitif, atau dengan kata lain, ia tinggal dalam subjek dan menyempurnakannya. Itulah sebabnya, jika tindakan itu sesuai dengan rencana kasih Allah, maka ia baik secara moral, atau bila merusakkan dan membahayakannya, maka ia buruk secara moral buruk atau berdosa.²⁴⁶ Dosa membuat pribadi pendosa buruk secara moral dan menyusun identitasnya sebagai pendosa. Seperti yang dikatakan St. Thomas Aquinas bahwa dalam setiap pilihan berdosa yang diambil oleh seseorang, pilihan itu membuat si pengambilnya sebagai pendosa dan bersalah di pandangan Allah.²⁴⁷ Ini yang disebut sebagai "keadaan" berdosa. Ini dapat terjadi karena dosa tidak hanya merupakan ungkapan lahiriah manusia, tetapi mengenai bagian terdalam dari eksistensinya. Dosa sebagai "*contra rationem*" tidak hanya membuat buruk orang yang melakukannya, tetapi juga mengacaukan gambar Allah dalam dirinya dan mengaburkan hati nurani dan pengetahuan akan yang baik.²⁴⁸

Dosa mengandung alienasi dalam diri pendosa berupa kehilangan penghormatan pada diri sendiri, frustrasi, dan keterpecahan yang mengancam keutuhan kepribadian karena

²⁴⁶ ST I-II, 57, 4

²⁴⁷ ST 86; 87, 6

²⁴⁸ L. MELINA, CS., *Caminar*, 620.

mengandung kontradiksi radikal dalam inti terdalam pribadinya seperti yang sudah kita lihat di atas. Dari sini bisa dimengerti sebutan “sakit spiritual” untuk dosa.

Dosa pada akhirnya membawa pada maut. Dosa adalah penolakan terhadap hidup ilahi. Seperti kata St. Paulus maut adalah konsekuensi dan hukuman atas dosa (bdk. Rom 5, 12). Maut di sini lebih menunjuk pada alienasi manusia dari Allah, satu-satunya sumber kehidupan.

Dosa juga memiliki efek pada kesehatan fisik melalui hilangnya sukacita dan damai dalam kedalaman diri seseorang.

Dosa berat mengandung hilangnya cinta sejati, baik adikodrati maupun kodrati. Manusia, yang keberadaannya yang sejati bergantung sepenuhnya pada cinta Allah, akan kehilangan dasar dari keberadaannya jika kehilangan cinta ini. Ketika manusia berpaling dari Allah untuk berpaling pada diri sendiri, ia kehilangan diri yang otentik.

Dosa menyebabkan kesendirian dan kecemasan. Neraka sebagai konsekuensi final dari dosa merupakan kesendirian paling dalam, di mana manusia secara definitif diasingkan dari Allah dan sesama. Alienasi ini diperburuk oleh setiap dosa yang tidak disesali. Untuk orang yang dibaptis, ia sudah disatukan dengan Tubuh Kristus sehingga dosanya tidak hanya mengenai dirinya, tetapi juga Gereja (Bdk. 1 Kor 6). Dosa menjauhkan si pendosa dari kesatuan dengan Tubuh Kristus, yaitu Gereja.

13. 5. Perbedaan Dosa Berat/Maut dan Dosa Ringan

13. 5. 1. Dasar Perbedaan Dosa

Wujud dosa itu beraneka ragam, misalnya dari Kitab Suci ditemukan beberapa daftar seperti pada Gal 5, 19-21; Rom 1, 28-32; 1 Kor 6, 9-10; Ef 5, 3-5; 1 Tim 1, 9-10; 2 Tim 3, 2-5. Ada juga pengelompokan menurut objek, keutamaan yang dilanggar, perintah yang dilanggar, kepada siapa ia diarahkan, skema: rohani-jasmani, pikiran-perkataan-perbuatan-kelalaian. Akan tetapi, di sini hanya dihadirkan perbedaan yang disebut "dosa maut", "dosa berat", dan dosa ringan", ditambah "dosa melawan Roh Kudus" dan "dosa-dosa pokok"

Adalah Tradisi Gereja yang memunculkan perbedaan klasik bernama "dosa maut", "dosa berat", dan "dosa ringan" itu, khususnya dari praktik sakramen pengakuan dosa. Perbedaan ini pertama-tama muncul dalam hubungan dengan dosa mana yang memerlukan pengampunan sakramental dan mana yang tidak memerlukannya. Kitab Suci tidak menyebut secara eksplisit perbedaan dosa maut dan dosa ringan, tetapi memberikan sejumlah dasar untuk perbedaannya. Akal sehat manusia sendiri dapat mengakui bahwa tidak semua dosa adalah sama bobotnya. Dengan demikian, perbedaan dosa-dosa pertama-tama adalah bersifat teologis dan dipakai dalam lingkungan Gerejani.²⁴⁹

Perjanjian Lama menyebutkan adanya kegagalan berat yang memutus seseorang dari umat Allah atau menyebabkan

²⁴⁹ L. MELINA, CS., *Caminar*, 624

keterpisahannya dari Yahweh (bdk. Kej 17, 14; Bil 9, 13; Yer 7, 9; Yeh 18, 5-18; 22, 6-10). Dosa-dosa yang terdaftar dalam kutukan termasuk dalam kategori ini (Ul 27, 15-26; Ez 18, 10-18; bdk. 22, 6-16; Yer 7, 9-15). Kitab Imamat menunjukkan hukuman mati bagi pelanggaran terhadap Perjanjian (mis. Im 20 ,2). Kitab Imamat menunjukkan pula adanya tuntutan persembahan silih untuk dosa-dosa yang berasal dari kelemahan dan kelalaian manusia (Im 4-5), yang mana dengan ini disampaikan juga adanya dosa-dosa yang merupakan kejahatan melawan komunitas Perjanjian dan Allah sendiri, yang tidak dapat ditebus dengan kurban silih, tetapi harus dihukum dengan kematian atau penyingkirannya dari komunitas (Im 7, 25; 17, 8-10, 14; 19, 7-8). Dalam Perjanjian Baru ditemukan sebutan akan dosa sebagai kemenjauhan dari Kerajaan Allah (1 Kor 6, 9-10; Gal 5, 19-21), atau yang layak ditimpa maut (Rom 1, 24-32). Pada kata-kata Yesus: "Hai orang munafik, keluarkanlah dahulu balok dari matamu, maka engkau akan melihat dengan jelas untuk mengeluarkan selumbar itu dari mata saudaramu" (Mat 7, 5) tampak bahwa dosa si munafik lebih berat daripada dosa yang dikritik oleh si munafik itu, dan ini menunjuk pada adanya distingsi akan dosa. Yesus mengajar untuk berdoa dengan mohon pengampunan atas dosa yang dilakukan setiap hari (Mat 6, 12; Luk 11, 4). Yesus menyampaikan adanya hukuman api neraka untuk dosa-dosa (Mat 23, 33). Yesus juga menunjukkan adanya pelanggaran yang bisa membawa pada hukuman kekal (Mat 23, 33) dan adanya dosa yang tak dapat diampuni (Mat 12, 31). Pada Luk 15, 32 ditemukan relasi antara dosa dan kematian untuk menunjuk keberjauhan dari rumah Bapa. St. Yakobus menyebutkan bahwa kita membuat

banyak kesalahan (Yak 3,2). St. Yohanes juga menyinggung dosa yang membawa pada maut (1 Yoh 3, 14; 5, 16) dan yang tidak membawa pada maut (1 Yoh 5, 17). Dari teks Yohanian ini Origenes membuat istilah "*peccatum ad mortem*" atau "*mortale peccatum*", yang kemudian dihubungkan dengan kesalahan-kesalahan berat tertentu, yang lalu menyebabkan deskripsi tentang dosa-dosa mana yang tidak merupakan "dosa maut".²⁵⁰ St. Paulus membuat indikasi akan dosa-dosa yang membawa pada maut (Rom 6, 16) dan seruan untuk ekskomunikasi dari komunitas (1 Kor 5, 13).

Pembedaan atas dosa didasarkan pada kriteria utama esensi dari dosa secara formal sebagai *aversio a Deo* yang menghasilkan pembedaan antara "dosa maut" dan "dosa ringan", dan materi dari dosa yang menghasilkan pembedaan antara "dosa berat" dan "dosa ringan."²⁵¹ Ada juga pembedaan atas dosa yang berdasar pada isi intensional dalam akibatnya pada pribadi dalam totalitasnya, misalnya seperti pada pembedaan yang dibuat Origenes, "Karena itu tidak perlu menganggap semua kesalahan sebagai suatu penyakit, tetapi hanya itu yang menyerang totalitas jiwa." Pembedaan akan dosa pada Rikardus dari Santo Viktor dihubungkan dengan hukuman yang dikandungnya, yaitu

²⁵⁰"Karena kematian jiwa adalah dosa, saya beranggapan bahwa tidak semua dosa selain yang disebut oleh Yohanes yang membawa maut. Pada waktu yang sama, ia membedakan bahwa suatu dosa merupakan kematian jiwa dan yang lain penyakitnya." (ORIGENES, *Commentarium in Sanctum Iohannis*, I, 19, 14, 84-85)

²⁵¹L. MELINA, CS., *Caminar*, 624

“dosa ringan dihukum dengan suatu hukuman temporal sedangkan dosa maut layak menerima hukuman abadi.”²⁵²

Katekismus mengajarkan bahwa dosa-dosa harus dinilai menurut bobotnya.²⁵³ Ajaran Gereja membedakan antara serangan berat pada Allah dan Gerejani dengan kesalahan-kesalahan yang lebih kecil sebagaimana tampak pada sejarah sakramen pengakuan dosa, yang mana pengakuan dosa yang sakramental dan Gerejani adalah dituntut untuk pengampunan dosa-dosa yang serius, sedangkan pengampunan untuk dosa-dosa yang lebih ringan dapat diperoleh dengan praktik-praktik pengakuan pribadi, seperti doa, puasa, dan derma. Gereja tetap terus mempertahankan perbedaan antara dosa berat dan ringan. Konsili Trente menunjuk dosa maut sebagai yang membuat hilangnya rahmat yang diterima, meski tidak membuat hilangnya iman.²⁵⁴ Konsili Trente menyatakan pula bahwa semua dosa maut harus diakukan karena semua yang bersalah karena dosa ini merupakan “anak-anak kemurkaan” dan musuh-musuh Allah, meskipun ada dosa, yang walaupun tidak wajib diakukan, tetap dianjurkan untuk diakukan juga dalam sakramen pengakuan (DS 1680). Ditunjukkan pula oleh konsili ini bahwa tidak semua dosa membuat seseorang kehilangan rahmat Allah karena sejumlah dosa adalah ringan (DS 1537). Konsili ini menuntut orang beriman untuk meminta pengampunan dari Allah dan Gereja melalui sakramen pengakuan untuk semua dosa maut yang mereka lakukan (DS

²⁵²RIKARDUS DARI SANTO VIKTOR, *De Differentia inter Peccatum Mortale et Veniale*.

²⁵³*Katekismus*, 1854

²⁵⁴ Dekrit *De Iustificationes*, 15 (DH 1544)

1679). Ajaran Konsili ini diteguhkan kembali pada Sinode Para Uskup pada 1983 dan oleh Yohanes Paulus II dalam *Reconciliatio et Poenitentia*. Pada ensiklik yang disebut terakhir ini paus mengatakan:

“Dengan seluruh Tradisi Gereja, kita menyebut dosa maut tindakan yang dengannya manusia dengan bebas dan sadar menolak Allah, hukum-Nya, perjanjian kasih yang ditawarkan oleh Allah, karena lebih memilih berpaling pada dirinya sendiri atau pada sejumlah realitas ciptaan dan terbatas, sesuatu yang bertentangan dengan kehendak ilahi (*conversio ad creaturam*). Ini dapat terjadi secara langsung dan normal dalam dosa penyembahan berhala, penyangkalan Allah di depan umum dan ateisme, atau secara serupa dalam setiap tindakan pembangkangan terhadap perintah-perintah Allah dalam materi yang berat. Manusia mengerti bahwa pembangkangan pada Allah ini merusak ikatan yang menyatukannya dengan prinsip hidupnya. Ia merupakan dosa maut, yaitu, suatu tindakan yang menghina Allah secara berat dan berakhir pada berpaling pada diri sendiri dengan daya gelap dan kuat dari kerusakan.”²⁵⁵

Pembedaan dosa berat dan ringan menurut St. Thomas Aquinas dinyatakan dengan istilah “dosa maut” dan “dosa ringan”. Dosa maut menunjuk pada suatu ketidaktertatateraturan terhadap tujuan (*inordinatio circa finem*), sementara dosa ringan menunjuk pada ketidaktertatateraturan yang hanya mengenai sarana-

²⁵⁵*Reconciliatio et Poenitentia*, 17

sarananya (*inordinatio circa ea quae sunt ad finem*).²⁵⁶ Dosa maut itu suatu keberpalingan meninggalkan Allah untuk melekat pada ciptaan, sementara dosa ringan merupakan kegagalan mengarahkan suatu objek ciptaan atau tujuan antara kepada Allah, walau tanpa berpaling meninggalkan Allah. Dosa ringan itu di satu sisi tetap menginginkan Allah, tetapi pada waktu bersamaan di sisi lain, ia menginginkan kepentingan-kepentingan diri sendiri. Perbedaan dosa maut dan ringan yang diletakkan dalam relasi akal budi manusia dengan tujuan akhir menunjukkan bahwa perbedaan itu bukan pertama-tama berasal dari intensi subjektif subjek, melainkan pada keterarahan tertata dari tindakan pada tujuan itu sebagai suatu prinsip interior.²⁵⁷ Prinsip interior dari hidup moral dan spiritual adalah keterarahan tertata pada tujuan akhir. Suatu dosa yang berlawanan dengan tujuan akhir yang tak dapat dipulihkan lagi kebertentangannya itu disebut sebagai dosa maut.²⁵⁸ Dengan demikian, tampak bahwa faktor yang menentukan dalam dosa maut adalah keberpalingan manusia dari Allah atau putusnya hubungan kasih dengan Dia.

St. Thomas Aquinas juga menunjukkan bahwa dosa maut itu bertentangan dengan cinta pada Allah dan sesama, sedangkan dosa ringan tidak melawan cinta pada Allah dan sesama.²⁵⁹ Bilamana cintakasih dalam diri seseorang hilang, maka lenyap pula sumber batiniah yang sangat perlu dalam memulihkan akibat dosa. Sementara itu, dosa maut sendiri merusak cintakasih itu. Tentang ini St. Thomas berkata:

²⁵⁶ I-II, 88, 2

²⁵⁷ Bdk. ST, I-II, 88, 1

²⁵⁸ *Ibid*

²⁵⁹ G. GRISEZ & R. SHAW, *Fulfillment*, 187

"tindakan-tindakan itu menurut jenisnya merupakan dosa-dosa maut yang melalui mana perjanjian persahabatan antara manusia dan Allah dan antara manusia satu dengan yang lain dirusakkan; karena tindakan-tindakan itu bertentangan dengan dua perintah cinta kasih, yang merupakan hidup dari jiwa."²⁶⁰ Lantas, jika cinta kasih lenyap, hanya Allah yang dapat membawa si pendosa pada hidup. Dosa yang sampai merusak cintakasih ini disebut dosa maut. Dosa maut menghilangkan hidup adikodrati dari rahmat yang menyucikan yang diberikan kepada jiwa seorang manusia, sedangkan dosa ringan walau berlawanan dengan hidup rahmat itu, ia tidak merusakkannya dalam jiwa seseorang. St. Thomas Aquinas menekankan bahwa prinsip hidup moral-spiritual, yaitu cintakasih, tidak dirusakkan oleh semua tindakan berdosa. Karena di sini cintakasih tidak lenyap, maka masih tetap tinggal pada pendosa suatu prinsip yang menyembuhkan, yaitu cintakasih, yang mana dengan menyesuaikan diri dengan cintakasih ini orang dapat menyesal dan bertobat. St. Thomas membuat perbandingan akan dosa ringan ini dengan penyakit ragawi yang dapat diatasi dengan vitalitas yang ada dalam tubuh, sementara dosa maut adalah seperti penyakit ragawi yang mematikan yang dengan pasti membawa pada maut jika tidak ada intervensi yang menyelamatkan dari suatu sumber atau prinsip dari luar.²⁶¹ Dosa maut sungguh-sungguh menolak Allah, tidak mau berelasi bersahabat dengan Dia, menolak kasih-Nya.²⁶²

²⁶⁰ ST, suplemen pada Bagian Ketiga, Ibid, 65, 4c; 3, 89, 6

²⁶¹ ST I-II, 88, 1

²⁶² W. MAY, *An Introduction*, 165

Bila bagi St. Thomas Aquinas objek atau materi dari dosa berat adalah permusuhan secara sengaja terhadap kasih akan Allah dan sesama, maka kasih pada Allah dan sesama ini juga dapat menjadi kriterium pembeda dosa berat dan ringan. Pembedaan dosa ke dalam berat dan ringan didasari oleh kebebasan si pendosa, dalam arti dengan pengetahuan dan kehendak penuh atau tidak, dan isi dari tindakan, dalam arti materinya berat atau ringan. Dengan ini dapat ditunjukkan bahwa dosa berat merupakan dosa yang dilakukan dengan pengetahuan dan persetujuan penuh dalam materi yang berat, sedangkan dosa ringan merupakan yang sebaliknya.

Apa yang ditunjukkan oleh St. Thomas Aquinas di atas ini disuarakan juga oleh Katekismus yang mengidentifikasi dosa berat sebagai yang merusakkan kasih di dalam hati manusia oleh suatu pelanggaran berat melawan hukum Allah, di mana di dalamnya manusia memalingkan diri dari Allah, tujuan akhir dan kebahagiaannya dan menggantikannya dengan hal-hal yang lebih rendah.²⁶³ Dosa berat ada pada tindakan yang terpaku pada benda ciptaan yang pada waktu yang bersamaan mengabaikan Allah, di mana benda ciptaan itu menggeser dan menggantikan tempat Allah dalam hati manusia. Akan tetapi, tidak semua tindakan yang semacam ini merupakan dosa maut, dalam arti merupakan permusuhan terhadap Allah, penolakan terhadap cinta dan hukum-Nya, dan rusaknya persahabatan dengan Dia. Karena itu, secara analog dilihat oleh akal sehat dan berdasar Tradisi teologis Gereja adanya dosa-dosa "ringan". Tentang ini St. Thomas berkata, "Dosa ringan dinamakan dosa karena suatu alasan

²⁶³ Katekismus 1855

tidak sempurna dan dalam tatanan dosa maut...Ia bukannya melawan hukum...tetapi yang bertindak di luar hukum.”²⁶⁴ Dengan demikian, St. Thomas Aquinas menunjukkan perbedaan pada dosa menurut keterarahan tertata akal budi pada tujuan akhir, di mana dosa berat tidak terarah tertata pada tujuan akhir, sedangkan yang ringan hanyalah “tak dapat diarahkan” pada tujuan itu.²⁶⁵

Dosa tidak hanya menghina nilai tak terbatas dari kesucian Allah, tetapi nilai-nilai ciptaan. Dari sini diasalkan pula perbedaan dosa. Karena nilai-nilai moral berhubungan dengan berbagai jenis keutamaan, maka hakikat dosa juga dispesifikasi oleh kesesuaiannya dengan keutamaan-keutamaan yang dilawannya, misalnya ketidaksetiaan pada iman merupakan dosa melawan iman, keputusan merupakan dosa melawan pengharapan, benci pada Allah merupakan dosa melawan keutamaan kasih, hujatan merupakan dosa melawan keutamaan religius, skandal merupakan dosa melawan keutamaan kasih pada sesama.²⁶⁶ Karena hukum positif pada dasarnya melindungi nilai-nilai, maka ketidakpatuhan pada hukum, sejauh hukum itu sesuai dengan tatanan akal budi yang mengabdikan pada nilai, merupakan serangan terhadap nilai. Itulah sebabnya, dosa terhadap manusia, baik diri sendiri maupun sesama, merupakan juga pelanggaran terhadap hukum-hukum positif.²⁶⁷ Lagipula, suatu nilai membawa padanya tugas atau kewajiban. Dari sini bisa dimengerti apa yang disebut sebagai

²⁶⁴ ST, I-II, 88, 1

²⁶⁵ ST, I-II, 73, 2

²⁶⁶ B. HAERING, *The Law*, vol. I, 366

²⁶⁷ B. HAERING, *Op. cit.*, 367.

dosa kelalaian, yang berisi pengabaian akan pewujudan nilai yang memantulkan kewajiban. Ketidakmauan memenuhi tugas yang berangkat dari nilai itu dengan sengaja menyusun dosa. Satu tindakan dosa dapat menyerang lebih dari satu nilai sekaligus. Makin tinggi suatu nilai yang diserang menentukan makin besarnya dosa, apalagi bila serangan itu mengenai secara lebih luar dan mendalam nilai tersebut, maka bobot dosanya semakin bertambah. Karena Allah adalah nilai tertinggi, maka tindakan-tindakan yang mengungkapkan serangan dan penolakan pada Allah merupakan dosa yang paling berat, seperti kebencian pada Allah, hujatan, ketidaksetiaan. Sesudah itu, barulah dosa melawan kemanusiaan Kristus, sakramen-sakramen, dan baru terhadap ciptaan-ciptaan.

13. 5. 2. Dosa Maut/Berat

Katekismus menyatakan bahwa dosa berat mengakibatkan hilangnya keutamaan ilahi, kasih dan rahmat pengudusan, atau status rahmati, yang bila tidak dipulihkan melalui pertobatan dan pengampunan, membuat yang bersangkutan terkucilkan dari Kerajaan Kristus dan kematian abadi di neraka.²⁶⁸ Dosa berat merupakan keputusan personal yang berkenaan dengan putusnya orientasi dasar pada keselamatan dan penyaluran terhadap hidup rahmat. Dan itulah sebabnya, dosa berat juga disebut sebagai dosa maut. Semua dosa maut adalah mematikan. Jika orang tidak bertobat, dosa-dosa itu memasukkan subjek pelakunya ke

²⁶⁸Katekismus, 1861

dalam neraka. Karena dosa berat sudah merusak prinsip dasar dalam hidup manusia, yaitu kasih, maka ia memerlukan kerahiman Allah yang mengandaikan pertobatan, yang dapat diperoleh dalam Sakramen Pengakuan Dosa.²⁶⁹

St. Thomas Aquinas menyebut tiga syarat dari suatu dosa untuk disebut maut, yaitu materi berat, pengetahuan refleksi memadai, dan persetujuan kehendak yang penuh.²⁷⁰ Tidak adanya salah satu dari ketiga ukuran itu menyebabkan suatu dosa adalah dosa ringan. Materi berat menunjuk pada objek moral yang secara substansial memiliki efek sehubungan dengan suatu nilai moral yang penting. "Materi" di sini tidak hanya berarti perbuatan luar, tetapi asal dari perbuatan luar itu, yaitu sikap dasar seseorang terhadap Allah, seperti yang sudah kita lihat di atas sehubungan dengan penerimaan atau penolakan terhadap rencana kasih Allah yang tidak bisa tidak adalah mengenai Allah sendiri. Di samping materi berat, suatu dosa berat ditentukan dari apakah seseorang menyadari penuh beratnya materi dari pengetahuannya dan sejauh mana orang itu berusaha untuk melawan atau mencegahnya. Ini berkenaan dengan persetujuan kehendak. St. Thomas Aquinas menunjukkan: "Kalau kehendak memutuskan untuk melakukan sesuatu yang dalam dirinya bertentangan dengan kasih, yang mengarahkan manusia kepada tujuan akhir, maka dosa ini adalah dosa berat menurut objeknya..., entah ia melanggar kasih kepada Allah seperti penghujatan Allah, sumpah palsu, dan sebagainya atau melawan kasih terhadap sesama seperti pembunuhan,

²⁶⁹*Katekismus*, 1856

²⁷⁰ST, 88, 2 dan 6; Lih. RP 17

perzinahan, dan sebagainya..."²⁷¹ Apa yang disebut sebagai materi berat adalah seluruh perintah dalam Dekalog seperti kata Yesus pada pemuda kaya (Mrk 10, 19). Pengertian penuh menunjuk pada pengetahuan mengenai karakter kedosaan dari tindakan yang dilakukan, dalam arti ia bertentangan dengan hukum Allah. Persetujuan penuh berarti adanya pertimbangan memadai sebelum diambilnya keputusan. Tentu saja bahwa ketidaktahuan yang bukan karena kesalahan pribadi yang bertindak dapat mengurangi tanggung jawabnya atau meniadakannya, kecuali untuk prinsip moral dasariah yang tertulis dalam hati nurani. Ada hal lain yang dapat mengurangi tanggung jawab itu, yaitu tekanan dari luar atau gangguan dari dalam sehubungan dengan kesehatan keseimbangan.²⁷²

13. 5. 3. Dosa Ringan

Dosa ringan tidak bertentangan secara esensial dengan hukum ilahi. Ia juga bukan suatu pertentangan terhadap orientasi terhadap Allah, tujuan akhir. "Ringan" pada dosa ringan menunjuk pada objeknya yang bobot kepentingannya adalah kecil dan pada ketidaksempurnaan tindakan akibat kekurangan pengetahuan dan kebebasan. Dosa "harian" ini menurut St. Ambrosius menunjuk pada dosa yang ditunjuk dalam doa Bapa Kami, dan untuk mengobatinya diajarkan olehnya untuk menerima Ekaristi harian.²⁷³ Dosa ringan tidak

²⁷¹ ST, I-II, 88, 2

²⁷² *Katekismus*, 1859-1860

²⁷³ ST. AMBROSIUS, *De Sacramentis*, I, 4, 6, 28

membuat persahabatan dengan Allah putus, sedangkan dosa berat memutuskannya. Dosa ringan sebagaimana ditunjukkan dalam Katekismus itu masih memelihara kasih, tetapi sudah melanggar dan melukainya.²⁷⁴ Dosa ringan merupakan pelanggaran terhadap hukum moral dalam materi yang tidak berat. Atau, walaupun materi hukum moral yang dilanggar adalah yang berat, namun karena dilakukan tanpa pengetahuan dan persetujuan penuh, menjadi merupakan dosa ringan.²⁷⁵ Akan tetapi, dosa ringan melemahkan keutamaan ilahi, yaitu kasih. Kecenderungan tak teratur pada benda-benda ciptaan menghalangi jiwa untuk mengalami perkembangan dalam pelaksanaan keutamaan dan mewujudkan kebaikan moral. Suatu dosa ringan yang dilakukan dengan sadar tanpa disesali dapat menjadi persiapan secara perlahan bagi dosa berat.²⁷⁶ Meskipun demikian, dosa ringan tidak mencabut rahmat Allah yang menguduskan dan mengilahkan, yaitu kasih dan kebahagiaan abadi.²⁷⁷ Dosa ringan juga tidak merupakan serangan yang menolak hukum (*contra legem*), sebab, seperti yang ditunjukkan oleh St. Thomas Aquinas, "orang yang berdosa ringan tidak melakukan apa yang dilarang oleh hukum atau gagal dalam melakukan apa yang dituntut oleh suatu perintah; tetapi pendosa yang demikian bertindak menjauh dari hukum (*praeter legem*) dengan tidak berpegang pada bentuk masuk akal dari yang ditunjuk oleh hukum."²⁷⁸ Dosa ringan tidak

²⁷⁴Katekismus 1855

²⁷⁵Katekismus, 1862

²⁷⁶Katekismus, 1863

²⁷⁷Reconciliatio et Poenitentia, 17

²⁷⁸ ST I-II, 88, 1, ad 1.

memisahkan manusia dari kasih akan Allah, dan karenanya, tidak menyingkirkan manusia dari tujuan tertinggi.²⁷⁹

Dengan merujuk pada tiga syarat dosa untuk disebut “maut” di atas dapat dikatakan bahwa dosa ringan karena refleksi yang kurang memadai atau kurangnya persetujuan disebut dosa ringan “dalam sebabnya.” Sebagai contoh, hujatan pada Allah dapat menjadi “ringan” jika dilakukan oleh seseorang yang bingung atau tidak tahu tentang tindakan yang diambilnya atau tidak bebas dalam bertindak. Dosa lain disebut oleh St. Thomas sebagai “ringan” menurut objeknya atau materinya, yaitu yang bertentangan dengan isi dari dosa berat, misalnya ngobrol *ngalur ngidul* tanpa tujuan, mengungkapkan kebohongan yang tak membahayakan siapapun.

13. 6. Perbedaan Lain atas Dosa

Dosa melawan Roh Kudus (Mrk 3, 29; Bdk. Mat 12, 32; Luk 12, 10) ditempatkan dalam kerangka penerimaan manusia pada kerahiman Allah, yang mana kerahiman Allah yang ditawarkan itu adalah tanpa batas. Akan tetapi, manusia dapat dengan sengaja menolak kerahiman itu dengan tidak menyesal, dan dengan demikian, menolak pengampunan dosanya dan keselamatan yang ditawarkan oleh Roh Kudus. Ketegaran untuk tidak bertobat sampai dengan saat kematian ini menyebabkan kematian kekalnya pula.²⁸⁰ Konteks dari jenis

²⁷⁹ ST I-II, 88, 1, 2; 88, 2; 89, 3

²⁸⁰ *Katekismus*, 1864

dosa ini adalah penolakan kaum Farisi pada Yesus dan misi keselamatan-Nya dengan menyebutnya sebagai karya setan. Dengan menolak karya penyelamatan Allah dalam Yesus ini diberikan juga penolakan terhadap karya Roh Kudus. Dosa melawan Roh Kudus ini tak berampun. Tentang ini dikatakan oleh *Reconciliatio et Poenitentia*: "Adalah jelas bahwa ini berkenaan dengan ungkapan-ungkapan ekstrem dan radikal dari penolakan akan Allah dan rahmat-Nya dan, selanjutnya, pertentangan pada prinsip dari keselamatan, yang dengannya manusia menutup dirinya secara sengaja pada jalan pemulihan."²⁸¹

Ada juga yang disebut sebagai **dosa-dosa pokok**, yaitu keburukan-keburukan yang menyebabkan dosa-dosa lain dan kebiasaan-kebiasaan buruk lain. Dosa-dosa pokok merupakan sumber dari semua dosa, dalam arti bahwa dosa-dosa ini memasuki kodrat manusia sebagai akar dari semua kecenderungan-kecenderungan buruk. Dosa-dosa ini disebut "pokok" karena merupakan prinsip atau kepala dari segala dosa.²⁸² Asalnya adalah keterputusan persahabatan manusia dengan Allah akibat pemberontakan roh manusia terhadap Allah, yang menghasilkan pemberontakan daging terhadap roh. Ini teringkas dalam 1 Yoh 2, 16: "keinginan daging dan keinginan mata serta keangkuhan hidup." Adalah St. Gregorius Agung yang berjasa membuat sintesis atas dosa-dosa pokok ini dari tradisi monastik hingga skolastik, "Permulaan semua dosa adalah kesombongan. Turunannya yang pertama adalah tujuh prinsip yang berasal dari akar

²⁸¹*Reconciliatio et Poenitentia*, 17, 6

²⁸²*Katekismus*, 1866

menyimpang ini, yaitu: keangkuhan, iri hati, kemarahan, kesedihan, ketamakan, kerakusan perut, percabulan.”²⁸³ Kesedihan di sini menunjuk pada hati yang hangat suam-suam kuku pada perkara-perkara ketuhanan, kerohanian, dan pengejaran kebaikan. St. Thomas Aquinas menyebut dosa-dosa pokok ini sebagai yang mengandung hilangnya kesukaan akan kebaikan ilahi dan kelumpuhan tindakan terhadap kebaikan itu.²⁸⁴

²⁸³ *Moralia in Iob*, 31, 45, 87

²⁸⁴ Bdk. ST, II, 35, 1-2

14. PERTOBATAN

Sabda Allah dalam Kitab Suci memberi kesaksian bahwa penolakan manusia pada Allah yang disebut dosa ditanggapi oleh Allah dengan belaskasih dan kesetiaan (Kel 34, 6-7; bdk. Bil 14, 19; Yer 3, 12). Allah bahkan mengutus Putra-Nya sendiri, Yesus Kristus untuk menghadirkan belaskasih Allah dan memanggil orang berdosa pada pertobatan (Luk 15; Mat 9, 12-13; Yoh 4, Luk 19, 1-10; Yoh 8, 1-11; Rom 5, 8). Ini berarti bahwa dosa bukan “kata terakhir” bagi manusia sebab selalu ada inisiatif dari pihak Allah untuk memanggil manusia untuk kembali menanggapi-Nya dan rencana kasih-Nya. Kembalinya manusia pada Allah disebut pertobatan. Dibedakan antara “pertobatan pertama”, yang menunjuk pada momen keputusan untuk percaya dan mengikuti Yesus yang ditandai dengan baptisan, dan “pertobatan kedua”, yang menunjuk pada kembalinya seorang beriman yang sudah dibaptis pada Allah setelah berdosa. Pertobatan yang kedua inilah yang dibahas di sini.

14. 1. Pertobatan dalam Kitab Suci

Istilah yang dipakai dalam Perjanjian Lama untuk pertobatan adalah "*sub*" yang berarti kembali ke Yahweh. Dengan ini mau ditunjukkan bahwa pertobatan berarti kembali pada awal, yaitu persekutuan dengan Allah, juga kembali pada hukum dan pada Allah sendiri yang membuat semuanya baru

dan serta menyembuhkan (Yes 30, 15; Yer 3, 22 dst; Hos 6, 1-3). Kritik para nabi menyampaikan perlu adanya perubahan hati di dalam pertobatan (1 Sam 15, 22dst; Yes 1, 11-17; Yer 6, 19 dst; Ams 5, 21-24, dll).

Dalam Perjanjian Baru digunakan dua istilah untuk "pertobatan", yaitu "*strephein*" dan "*metanoia*". "*Strephein*" berarti sama dengan "*sub*", yaitu kembali pada Allah. Allah dalam Yesus memanggil kembali orang pendosa. "*Metanoia*" ("*noein*"=berpikir; "*meta*"=berbalik) berarti "perubahan pikiran", dalam arti keberbalikan dari dosa kepada Allah. Kata ini yang digunakan oleh Yohanes Pembaptis (Mat 3, 2; Mrk 1, 4; Luk 3,3) dan oleh Yesus sehubungan dengan perubahan hati sebagai disposisi yang dituntut untuk menerima Kerajaan Allah. Di sini pertobatan berarti perubahan haluan atau orientasi dasar, yang mana selanjutnya ini menjadi sumber bagi tindakan-tindakan moral. Ia lebih daripada sekadar perubahan pandangan secara intelektual. Ia berhubungan dengan relasi dasar manusia dengan Allah sendiri dengan komitmen untuk mengarahkan seluruh hidup pada Allah. Akan tetapi, ia pertama-tama merupakan suatu jawaban atas panggilan Allah yang hanya mungkin oleh rahmat Allah yang memungkinkan manusia untuk menjawab panggilan dari Allah. Yesus mengajak untuk bertobat sebagai syarat untuk menerima Kerajaan Allah (Mrk 1, 15).²⁸⁵ Pertobatan dilambangkan dengan pakaian pesta untuk masuk ke perjamuan surga (Mat 22, 11-13). Allah datang sebagai Bapa yang lekas mengampuni yang berdosa yang

²⁸⁵ Hadirnya Kerajaan Allah dalam Yesus hanya ditanggapi dengan iman pada Kristus dan pertobatan (*Katekismus*, 1427)

bertobat (Luk 15) dan bergembira atas pertobatan orang berdosa (Luk 15, 7; 10, 32).

Pertobatan mengandung makna keterputusan dengan hidup yang lama dan kembali pada status “ciptaan baru” (1 Pet 1, 3, 22). Pertobatan berarti berhenti dan berbalik dari ketidakpatuhan pada hukum moral, yang mana hukum di sini mengungkapkan kasih dan kedaulatan Allah (1 Yoh 3, 4). Pertobatan itu berbalik dari penolakan terhadap Allah, termasuk untuk memberikan pada-Nya kehormatan, kasih, dan kepatuhan yang menjadi hak-Nya (1 Yoh 1, 9; 5, 17; 5, 17; bdk. Yoh 7, 18). Pertobatan itu berbalik dari kebohongan atau dusta (1 Yoh 1, 6; 2, 4; 8; Yoh 3,20; Why 22, 15). Allah sendiri yang memanggil manusia untuk bertobat melalui rahmat-Nya (bdk. Kis 3, 26; 5, 31; 11, 17; Yoh 6, 44; Why 2, 21). Karena itu, pertobatan itu pertama-tama merupakan karya Allah melalui rahmat-Nya agar manusia kembali padaNya.²⁸⁶ Adalah Roh Kudus yang memberikan rahmat untuk penyesalan dan pertobatan.²⁸⁷

St. Klemens dari Roma meminta para pendosa di Korintus untuk meninggalkan dosa mereka dan kembali dalam kerendahan hati pada Allah yang akan menunjukkan kepada mereka belaskasih. St. Klemens juga menunjukkan bahwa penyesalan merupakan langkah pertama menerima pengampunan sesudah pembaptis, yang mana penyesalan ini mencakup suatu kesedihan batin yang tulus, rasa sesal yang cukup, dan kesediaan untuk hidup menurut keutamaan-keutamaan kristiani (EpCor, 7-9). St. Ignatius dari Antiokhia

²⁸⁶*Katekismus*, 1432.

²⁸⁷*Katekismus*, 1433.

memberikan harapan bagi para pendosa untuk diterima dalam komunitas jika mereka sadar, mengubah perilakunya, dan kembali pada Allah (*Epistle to the Smyrnaeans*, 9). Didache menyinggung derma sebagai cara yang dengannya orang kristen memperoleh pengampunan dosa (Luk 6, 30) pada: "berbahagialah penderma yang memenuhi perintah, karena ia tidak akan dihukum" (Didache 1: 5) dan "jika engkau memiliki sarana untuk kamu berikan, bayarlah tebusan untuk dosa-dosamu" (Didache 4: 6). Ini menunjukkan bahwa pertobatan menuntut ungkapan sesal dan keseriusan perubahan batin. Pastor Hermas menunjukkan bahwa anggota-anggota Gereja terkadang berdosa berat, dan si pendosa kemudian bertanya bagaimana ia dapat diampuni. Hermas menjawab bahwa penyesalan melibatkan jiwa yang merendahkan diri untuk berpaling dari segala kejahatan untuk memeluk kebaikan dengan mematuhi perintah-perintah Allah (Mand. IV: 2). St. Siprianus menunjukkan perlunya sesal untuk pengampunan dosa, "Lakukanlah tobat yang penuh, berikan bukti berupa kesedihan yang timbul dari jiwa yang meratap dan menyesal."²⁸⁸ Menurut St. Agustinus pertobatan berarti perubahan moral, kembali pada Allah.²⁸⁹ Seperti yang ditunjukkan oleh St. Agustinus soal "*aversio-conversio*", dalam pertobatan ada perubahan dinamis dari berpaling dari Allah menjadi berganti haluan untuk kembali mengarah kepada Allah didasarkan atas cinta. Pada pertobatan ditemukan kesatuan antara kasih yang inferior, yaitu yang ada pada manusia, dengan kasih yang superior, yaitu yang pada Allah. Pertobatan dilakukan dalam kebebasan yang ditopang oleh

²⁸⁸ST. SIPRIANUS, "De Lapsis", no. 32:

²⁸⁹*Civ. Dei. VIII, xxix*

rahmat di mana dalam kebebasan itu seseorang menjawab panggilan Allah.

14. 2. Hakikat Pertobatan

Dosa maut memasukkan manusia pada ancaman hilangnya keselamatan. Pertobatan berarti meninggalkan manusia lama yang dikuasai oleh dosa (kedagingan) untuk mencapai bentuk hidup baru dan spiritual yang dipandu oleh roh Allah.²⁹⁰ Ini berarti bahwa pada pertobatan bukan hanya terjadi perubahan tindakan, tetapi yang lebih mendasar lagi, ia merupakan perubahan hati.

Kematian terhadap dosa yang diikuti dengan kelahiran baru dan kehidupan baru dalam Kristus sebagaimana ditandakan dalam baptisan (Rom 6; 12, 2; 1 Kor 5, 7dst; Ef 2; 4, 22-24; 5, 8; Kol 1, 21 dst; 2, 20; 3, 1-10) membuat pertobatan merupakan tugas terus menerus. Ini disebabkan oleh karena orang yang dibaptis dapat jatuh ke dalam dosa maut yang menjauhkannya dari Allah. Pertobatan sesudah baptisan ini disebut "pertobatan kedua."²⁹¹ Ini tampak pada pertobatan Petrus setelah kebangkitan Yesus. Pertobatan merupakan kembalinya orang beriman pada Allah setiap kali ia jatuh dalam dosa maut. Ia merupakan kembalinya seorang anak Allah pada Allah seperti anak bungsu dalam perumpaan Anak yang Hilang.

²⁹⁰ B. HAERING, *The Law*, vol. I, 390.

²⁹¹ *Katekismus*, 1428

Pertobatan lahir dalam hati, dan itulah sebabnya panggilan para pertobatan diarahkan pada hati (Joel 2:12-13; Isa 1:16-17; Mt 6:1-6; 16-18.).²⁹² Akan tetapi, pertobatan mendesak untuk diungkapkan secara lahiriah.

Unsur-unsur dalam pertobatan terdiri atas: pertama, perubahan radikal orientasi dalam hati, yaitu dari berpaling dari Allah menjadi menuju Allah; kedua, ketidaksukaan yang melawan tindakan buruk yang sudah dilakukan; ketiga, keinginan untuk mengubah hidup disertai harapan bahwa Allah membantu dengan rahmat-Nya; keempat, susah dan sedih.²⁹³

14. 3. Pengertian Sesal

Pertobatan didahului oleh penyesalan atau rasa sedih karena dosa. Rasa sedih karena dosa itu muncul dalam hubungan dengan Allah yang suci sebagai pendosa. Sesal tidak hanya mengenai sebagian dari diri manusia, tetapi yang paling dalam dari pribadinya dan keseluruhan pribadi itu. Adalah rahmat Allah yang membangkitkan sesal itu.

Sesal ini pada Kitab Suci misalnya tampak pada kesedihan perempuan dalam Mat 26, 75, pemungut cukai dalam Luk 18, 13, pada St. Petrus pada Mat 26, 75, dan pada St. Paulus pada Kis 9, 9.

²⁹²*Katekismus*, 1430

²⁹³*Katekismus*, 1431

Konsili Trente menunjukkan bahwa sesal ini hadir dalam kesedihan hati atas dosa disertai kebencian pada keburukan yang telah dilakukan pada masa lalu serta niat untuk tidak melakukan dosa di masa yang akan datang. Sesal selalu diperlukan untuk memperoleh pengampunan dosa.²⁹⁴ Sesal terdiri atas: kesedihan jiwa, kebencian terhadap dosa, dan niat untuk tidak berdosa lagi.²⁹⁵

Sesal itu berupa kesedihan hati karena membalas kasih Allah dengan dosa. Sesal semacam inilah yang menyertai pertobatan yang sejati. Di sini ada sikap permusuhan terhadap dosa. Itulah sebabnya, suatu niat yang sejati dan produktif berangkat dari rasa sedih karena dosa.²⁹⁶

Karena setiap dosa maut merupakan serangan, penghinaan, penolakan dan permusuhan terhadap Allah, maka pemulihan relasi kesatuan dengan Allah tidak dapat terjadi tanpa kesedihan yang muncul dari rasa bersalah seperti tampak pada kata-kata anak bungsu dalam Perumpamaan Anak yang Hilang: "Bapa, aku telah berdosa terhadap sorga dan terhadap bapa, aku tidak layak lagi disebutkan anak bapa;" (Luk 15, 18-19).

Sesal membuat orang berani masuk ke dosa masa lalu, dan dengannya mematahkan daya dosa itu, yang menggelapkan dan melemahkan daya-daya jiwa, untuk mengawali hidup yang baru. Niat yang tidak lahir dari kesedihan akan dosa akan mandul karena tidak lahir dari

²⁹⁴D 897; 898; 915

²⁹⁵*Katekismus*, 1451

²⁹⁶Von Hildebrand, *Die umgestaltung in Christus*, dalam B. HAERING, *The Law*, vol. I, *Op. cit.*, 434.

kedalaman terdalam pribadi dan tidak berasal dari Allah. Hanya kesedihan hati yang dapat melunakkan kekerasan kodrat manusia sehingga di atasnya dapat dibangun orientasi baru dari jiwa terhadap Allah.²⁹⁷ St. Thomas Aquinas menunjukkan hal ini ketika berkata: "Karena merupakan tuntutan dari pengampunan dosa bahwa seseorang menyingkirkan semua kecenderungan terhadap dosa yang mengandung suatu jenis kontinuitas dan soliditas dalam pikirannya, tindakan yang memperoleh pengampunan ditandai dengan bentuk pernyataan 'sesal'".²⁹⁸ St. Bonaventura menunjukkan sesal sebagai perlawanan kehendak rasional terhadap dosa, "Suatu dosa dilakukan dengan persetujuan, sehingga ia dihadapi dengan ketidaksetujuan dari kehendak rasional; karena itu sesal pada hakikatnya merupakan kesedihan. Akan tetapi, patut diperhatikan bahwa sesal memiliki suatu makna ganda—ketidaksetujuan kehendak dan perasaan yang mengikutinya; yang pertama adalah esensi dari sesal, yang berikutnya merupakan efeknya."²⁹⁹

14. 4. Sesal Sempurna dan Sesal Tidak Sempurna

²⁹⁷VON HILDEBRAND, *Dime Umgestaltung in Christus*, 36 dalam B. HAERING, *The Law*, vol. I, *Op. cit.*, 434

²⁹⁸*Commentary on the Master of Sentences* (In Lib. Sent. IV, dist. xvii; cf. Supplem. III, Q. i, a. 1)

²⁹⁹ ST. BONAVENTURA, *In Lib. Sent. IV, dist. xvi, Pt. I, art. 1.*

Dilihat dari motivasinya dibedakan antara sesal sempurna (*contritio*) dan sesal tidak sempurna (*attritio*). Sesal sempurna didorong oleh keinginan yang dikuatkan oleh rahmat untuk memulihkan persahabatan dengan Allah, sedangkan yang tidak sempurna oleh karena ketakutan masuk neraka. Sesal sempurna lebih merupakan tanggapan manusia atas inisiatif Allah. Sesal tidak sempurna merupakan awal dari sesal sempurna dan ia tidak sempurna karena tidak digerakkan oleh cinta, tetapi oleh takut.

Semua sesal, entah sempurna maupun tidak, berobjekkan dosa. Dosa ini bukan hanya dosa tertentu, melainkan semua dosa. Akan tetapi, di samping dosa, sesal juga berobjekkan semua kelemahan psikologis hingga yang tersembunyi.

Si pendosa dipulihkan pada persahabatan dengan Allah baik dengan sesal sempurna yang mendahului penerimaan sakramen rekonsiliasi maupun melalui penerimaan sakramen rekonsiliasi yang didahului dengan sesal tidak sempurna.

14. 4. 1. Sesal Sempurna

Sesal sempurna adalah kesedihan jiwa yang muncul dari perjumpaan yang baru dengan nilai tertinggi yang ditolak, yaitu kasih Allah dengan kesadaran bahwa dosa merupakan kejahatan yang besar. Ia muncul ketika timbul kesadaran akan ketidakselamatan dan kematian kekal dalam hati, yang menimbulkan kesedihan karena telah menghina Allah. Kesedihan ini kemudian diasimilasikan dengan duka Kristus

atas dosa manusia hingga menanggung sengsara karena dosa itu, yang mana ini menimbulkan kesadaran Kristus menderita karena dosanya.³⁰⁰ Kesadaran ini menimbulkan kesedihan dan kesusahan ditambah dengan ingatan akan konsekuensi-konsekuensi dosa, yaitu ketidakselamatan, kehilangan kesucian, keterpisahan dari Allah dan komunitas. Pada sesal sempurna ada kebencian akan dosa sebagai sumber kemalangan dan sikap mengutuk dosa. Juga pada sesal sempurna ada harapan akan penghakiman belaskasihan dari Allah. Ada juga kebencian pada cara hidup yang lama. Kesedihan dalam sesal diikuti dengan harapan untuk diterima kembali oleh Allah sebagai anak-Nya. Ini diikuti dengan niat untuk hidup sebagai anak Allah. Niat ini mengenai seluruh hidup manusia yang ditandai dengan penaklukan kehendak sendiri pada kehendak Allah. Rahmat menuntun proses ini secara bertahap, yang mana dari pihak manusia dituntut kerendahan hati.³⁰¹

Sesal sempurna dimengerti dari dialog cinta antara Allah dan pendosa. Allah memberikan rahmat kepada pendosa agar dapat ia dapat menanggapi cinta Allah dengan cinta yang berisi penyesalan atas dosanya. Melalui kesedihan atas dosa yang disadari sebagai tanggapan negatif dari kejahatan dari seorang anak kepada Bapa yang mencintai, lahirlah pertobatan yang mengandung harapan agar manusia diterima kembali oleh Allah dalam persahabatan. Sesal sempurna ini seperti pulang ke rumah seperti sebagaimana tampak pada anak bungsu dalam Perumpamaan Anak yang Hilang, yang

³⁰⁰ B. HAERING, *The Law, vol. I, Op. cit.*, 430-431.

³⁰¹ *Ibid*, 436-438.

disambut dengan bapanya dengan cinta. Motif sesal sempurna ini terletak pada Allah sendiri, yang cinta-Nya pada manusia ditolak oleh dosa manusia. Dengan sokongan rahmat Allah, si pendosa mengalami kesedihan pada jiwanya karena telah membalas cinta Allah dengan sikap tidak tahu terima kasih, ketidaktaatan, dan pemberontakan pada Allah.³⁰² Di sini ada muncul keinginan untuk membalas cinta Allah dengan cinta padaNya. Katekismus menunjukkan bahwa sesal itu sempurna bila ada cinta yang dengannya orang mencintai Allah.³⁰³

Konsili Trente menggambarkan sesal sempurna sebagai “kesedihan hati dan kebencian akan dosa yang dilakukan, dengan niat untuk tidak berdosa lagi” (D897, 915). Pada sesal sempurna ada penolakan terhadap dosa dengan hidup yang lampau dan niat untuk memulai kembali hidup yang baru.

Motif dari sesal sempurna ialah keutamaan teologis cinta pada Allah atau motif lain yang di bawah pengaruh rahmat Allah menolak untuk berdosa, seperti keburukan intrinsik dari dosa, dosa sebagai sebab dari hilangnya keselamatan, dll (D898). Sesal sempurna ini dapat membenarkan secara langsung orang berdosa, bahkan sebelum penerimaan sakramen rekonsiliasi. Akan tetapi, sesal tidak sempurna ini hanya membenarkan ketika dihubungkan dengan penerimaan sakramen. Meskipun demikian, sesal sempurna itu bukan usaha manusia untuk membenarkan diri sendiri dengan kekuatannya sendiri. Ia merupakan karunia rahmat Allah yang memungkinkan manusia untuk

³⁰² B. HAERING, *The Law, vol. I, Op. cit.*, 439-440

³⁰³ *Katekismus*, 1452.

mempercayakan diri pada Allah yang berbelaskasih (D 915, 799, 798). Sesal yang muncul karena bimbingan ilahi melalui rahmat-Nya merupakan sesal yang mendatangkan keselamatan.

14. 4. 2. Sesal Tidak Sempurna (*Attritio*)

Sesal tidak sempurna berasal dari ketakutan yang bukan pada tataran cinta, yaitu ketakutan akan hukuman kekal di neraka. Sesal itu tidak sempurna, bila sadar akan keburukan dosa dan takut akan hukuman abadi.³⁰⁴ Keberadaan hanya ketakutan akan hukuman sebagai keburukan fisik hanya termasuk sesal tidak sempurna. Sesal tidak sempurna ini merupakan awal dari pertobatan, tetapi dengan rahmat Roh Kudus, Allah dapat kemudian meningkatkannya ke tataran sesal sempurna.³⁰⁵

14. 5. Pengakuan

Untuk menerima pengampunan Gereja meminta pengakuan dosa-dosa maut yang dilakukan sesudah baptis. Konsili Trente menunjukkan kepenuhan kuasa yang diberikan oleh Kristus pada Gereja untuk mengampuni atau menahan dosa (Mat 16, 19; 18, 18; Yoh 20, 23) sehingga Gereja memiliki hak dan kewajiban untuk menuntut pengakuan eskplisit dari orang yang melakukan dosa maut. Kuasa yang

³⁰⁴ *Katekismus*, 1453

³⁰⁵ B. HAERING, *The Law*, vol. I, *Op. cit.*, 440-442.

dimiliki Gereja ini juga lahir dari kenyataan bahwa orang-orang kristen sebagai putra putri Gereja juga berdosa melawan Gereja sehingga ia harus mengakui dosa di hadapan Gereja yang hadir di hadapannya. Ini seperti dikatakan oleh St. Yakobus "Karena itu hendaklah kamu saling mengaku dosamu dan saling mendoakan, supaya kamu sembuh. Doa orang yang benar, bila dengan yakin didoakan, sangat besar kuasanya" (Yak 5, 16; 1 Yoh 1, 9)

Kemauan untuk mengaku dosa merupakan hasil dan tanda dari suatu sesal yang sejati. Sesal diungkapkan secara eksternal dalam pengakuan dan ditinggikan pada tingkatan sakramental. Di samping itu, hanya orang yang dapat rendah hati yang dapat membuat pengakuan sehingga pengakuan melengkapi sesal dengan kerendahan hati dan ketulusan.

Pengakuan menjadi penting sehubungan dengan kodrat dosa yang cenderung bersembunyi dalam kegelapan dan tertutup pada terang. "Sebab barangsiapa berbuat jahat, membenci terang dan tidak datang kepada terang itu, supaya perbuatan-perbuatannya yang jahat itu tidak nampak" (Yoh 3, 20). Pengakuan membuat orang berani menghadapi terang dan keluar dari kegelapan. Pengakuan juga membuat orang membuka diri di hadapan Allah, "Allah adalah terang dan di dalam Dia sama sekali tidak ada kegelapan. Jika kita katakan, bahwa kita beroleh persekutuan dengan Dia, namun kita hidup di dalam kegelapan, kita berdusta dan kita tidak melakukan kebenaran" (1 Yoh 1, 5-6). Pengakuan mengatasi daya penipuan diri dan kemunafikan diri yang membuat orang menyembunyikan atau tidak mau mengakui kesalahannya.

Pengakuan dalam sakramen rekonsiliasilah yang membenarkan atau menyelamatkan di mana seorang beriman menuduh diri dan mengakui dosa-dosanya di hadapan Allah, yang menawarkan rahmat pengampunan-Nya, dan di hadapan komunitas keselamatan, yaitu Gereja. Sebagai sakramen, sakramen rekonsiliasi menandakan dan menghadirkan belaskasih Allah yang berjumpa dengan iman manusia yang menghadapkan pada-Nya dosa-dosanya yang menghina kesucian Allah dan yang disesali dengan sedih sehingga berharap dengan menggunakan daya sakramen ini untuk menghasilkan pengampunan bagi dosa-dosanya dapat diperoleh pengampunan atas dosa-dosa itu. Pengakuan dosa merupakan unsur yang menentukan keefektian sakramen ini sehingga dalam sakramen pengakuan dosa harus ada penuduhan diri sendiri sebagai yang telah menghina kesucian Allah dan tidak tahu berterimakasih akan cinta-Nya. Dalam sakramen rekonsiliasi dosa-dosa maut dilakukan menurut jumlah dan jenisnya, termasuk situasinya, sejauh disadari oleh peniten sesudah suatu pemeriksaan hati nurani.³⁰⁶

³⁰⁶ Di sini tidak dihadirkan uraian lengkap tentang sakramen rekonsiliasi atau pengakuan dosa ini. Teologi dogmatika dan spiritual juga menjadikan sakramen ini salah satu objek bahasannya.

15. RAHMAT DAN MORAL

Moral kristiani merupakan jawaban atas panggilan Allah untuk ambil bagian dalam Kerajaan-Nya karena keduanya sama-sama berasal dari rencana kasih Allah terhadap manusia. Rahmat merupakan bagian dari realisasi rencana itu. Sehubungan dengan betapa sukarnya masuk ke dalam Kerajaan Allah atau hidup kekal itu, hanya Allah yang dapat membuatnya mungkin bagi manusia dengan memberikan bantuan-Nya pada manusia. Rencana dan panggilan Allah itu sendiri sudah menjamin manusia untuk dapat mencapai hidup kekal. Di sini Allah adalah Tuhan yang berkenan pada manusia. Perkenan Allah yang berangkat dari belaskasihNya itu yang disebut rahmat. Rahmat terbesar hadir dalam dan melalui Yesus Kristus sebab dengan jasa dari ketaatan-Nya pada Bapa sampai wafat di salib, dibuka masa yg baru, yaitu masa penuh kasih karunia di mana Allah melimpahkan begitu banyak bantuan bagi manusia untuk dapat menjawab panggilan-Nya.

Hidup rahmat menyusun secara mendasar etika kristen sehingga membedakannya dari etika-etika yang lain. Di mana perbedaannya? Prinsip pembedanya terletak pada kebaikan apa yang mengantarkan ke pencapaian pemenuhan manusia sebagai manusia, yang mana ini pada etika kristiani adalah dalam kesatuan dengan Yesus Kristus. Pemenuhan manusia

dalam Kristus terletak dalam kesempurnaan jawabannya atas panggilan Allah pada kesatuan dengan-Nya (hidup kekal). Konsili Vatikan II menyebut ini kesempurnaan dalam hidup (LG 40-42). Kiranya apa yang dikatakan G. Grisez berikut menunjukkan dengan lebih jelas bahwa kepenuhan itu terletak pada tanggapan manusia atas apa yang dibuat Allah dalam Kristus melalui rahmat Roh-Kudus-Nya: "suatu tanggapan sempurna pada panggilan personal seseorang adalah menguduskan, karena dengan menjalankannya dengan segenap sumberdaya seseorang membawa segenap budi, hati, jiwa, dan kekuatan pada pelayanan rencana Allah."³⁰⁷ Tanggapan atas kesempurnaan atau kekudusan itu adalah adalah berupa hidup serupa dengan Yesus Kristus, jalan, kebenaran, dan hidup.

15. 1. Peran Roh Kudus dalam Moral Mengikuti Kristus

Teologi moral harus didasarkan dan disumberkan pada teologi biblis dan dogmatis yang memadai. Moral perlu berangkat terutama dari kristologi untuk mencari kebenaran dalam dan tentang Kristus yang menjadi dasar dan pusat teologi moral. Yesus menjadi dasar dan sentral karena Dia adalah poros dari sejarah keselamatan, yang dalam dan melalui Dia Allah memulihkan segala sesuatu menjadi baru. Dalam Dia ditemukan kepenuhan segala ciptaan di surga dan di bumi. Dialah awal dan akhir dari segalanya. Dia

³⁰⁷G. GRISEZ, *CMP*, I, 670.

memperbarui manusia dengan mendekatkan hati Bapa pada anak-anak-Nya. Dia mengawali era baru penuh kasih karunia Allah, era keselamatan kekal, dalam penjelmaan dan wafat serta kebangkitan-Nya. Dialah manusia yang benar dan sejati di hadapan Allah, yang kepadaNya Allah berkenan. Dia Allah sekaligus manusia yang kudus dan sempurna di hadapan Allah. Dia prototipe manusia sempurna, kudus, dan berkenan pada Allah.

Dalam dan dengan Kristus teologi moral mengada dalam relasi terus menerus, dinamis, dan hidup dengan satu Pribadi, yang adalah jalan, kebenaran, dan hidup yang perkataan-Nya adalah perkataan hidup dan kekal. Yesus Kristus dalam dan melalui diri-Nya menunjukkan Allah sendiri, nilai dasar bagi moralitas. Pribadi Yesus sendiri yang menyusun Hukum Baru. Dia tetap sama kemarin dan hari ini serta selamanya (Ibr 13, 8)

Manusia dipanggil oleh Allah untuk bersatu dengan Dia melalui dan dalam Kristus, di mana di dalamnya manusia ditransformasi menjadi serupa dengan Kristus sebagai ciptaan baru. Adalah rencana kehendak Allah bahwa segala sesuatu dipulihkan dalam Kristus, di mana di dalamnya manusia menjadi ciptaan baru seturut Kristus, sebagai gambar Allah yang sempurna, yang telah pernah dirusak manusia pertama dengan dosanya. Yesus mengerjakan pemulihan seganya menjadi baru itu berpangkal dari salib-Nya, yang memperdamaikan kembali manusia dan Allah dan membuka pintu kasih karunia Allah yang berlimpah hingga menyelamatkan orang-orang berdosa dan mengangkat

mereka menjadi anak-anak-Nya sekaligus pewaris kerajaan-Nya. Dari salib mengalirlah karunia Roh Kudus.

Kunci dari karya Yesus di dunia adalah Kerajaan Allah, yang merupakan realitas yang hadir dalam seluruh diri Yesus. Kerajaan Allah juga suatu undangan pada manusia untuk masuk ke dalam-Nya, dan ini mengimplikasikan perubahan tindakan moral (*metanoia*). Karena itu, kebenaran yang terkandung dalam Kristus dapat diungkapkan dengan memahami kekayaan yang terkandung dalam pusat misi Yesus, yaitu Kerajaan Allah. Kerajaan Allah ini terus dihadirkan Allah di dunia hingga sekarang sampai nanti pada kepenuhannya. Yesus Kristus terus hadir dan beroperasi di dunia untuk itu melalui dan dalam Roh Kudus. Menerima dan masuk ke dalam Kerajaan Allah berarti menjadi ciptaan baru seperti Kristus sehingga bisa menghadirkan nilai-nilai yang dituntut untuk hidup dalam Kerajaan Allah itu. Di hadapan misteri dan dinamika Kerajaan Allah etika berarti suatu transformasi manusia dengan pertobatan yang diupayakan Allah bekerja sama dengan manusia sehingga manusia dapat menjadi anak Allah seperti Yesus, yang melakukan kehendak Allah dengan sempurna, sehingga bisa seperti Paulus, yang berkata: "sekarang bukan aku lagi yang hidup, melainkan Kristus yang hidup di dalam aku." (Gal 2, 29). Transformasi itu pertama-tama adalah karya Allah dalam Kristus melalui Roh Kudus yang menantikan jawaban manusia berupa iman dan pertobatan, yang diwujudkan dalam hidup dan tindakan moral. Yesus terus hadir melalui Sabda dan oleh kuasa Roh Kudus untuk mengerjakan dan menyempurnakan iman orang.

Hadirnya Kerajaan Allah dalam dan melalui Yesus adalah dihadirkannya karya penyelamatan, pengampunan-rekonsiliasi dan tranformasi manusia, dan itu semua merupakan karya Allah yang mencintai dunia, yang diselesaikan dalam Kristus melalui Roh Kudus kendati Yesus sudah naik ke surga. Dalam Kristus melalui Roh Kudus Allah terus berkarya memanusia-wika manusia. Demikianlah sampai dengan hari ini Yesus terus hadir menciptakan tatanan baru di dunia dengan daya-Nya yang dihadirkan oleh Roh Kudus. Bila dunia baru terwujud melalui rekonsiliasi, maka Yesus merekonsiliasikan dunia yang kotor dan terluka ke dalam diri-Nya sendiri. Sebagai yang pertama bangkit dari mati, Yesus menunjukkan keberadaan ciptaan baru itu. Seseorang harus disatukan dengan Yesus sehingga dapat menjadi ciptaan baru. Orang yang lahir kembali ini mati terhadap dunia dan hidup untuk Allah. Ini semua dibuat mungkin oleh Allah karena Kristus dan melalui Roh Kudus.

Tidak ada kepenuhan wajah Allah di luar Yesus. Bapa dan Yesus adalah satu. Tindakan manusia berdasar pada siapa manusia dalam visi Allah. Karena Yesus adalah Allah yang menjadi manusia, maka visi manusia di mata Allah adalah seperti yang hadir pada Yesus. Bagaimana manusia bisa merealisasikan dirinya jika tidak dengan daya ilahi yang memberikan roh yang sama yang ada pada Yesus pada manusia? Roh Allah itu Roh Kudus. Adalah Roh Kudus ini yang mengikat manusia pada Yesus Kristus, terutama misteri wafat dan kebangkitan-Nya yang berdaya luar biasa besar menghasilkan keselamatan, pemulihan, dan hidup kekal. Yang mengerjakan transformasi manusia seturut Kristus adalah Roh Kudus. Allah tetap tinggal dalam jiwa orang yang dibaptis dan

yang menjamin relasi dengan Allah Tritunggal dan mengaktualkan kehadiran-Nya di sini dan sekarang adalah Roh Kudus. Roh Kudus benar-benar menjadi agen utama dari Hukum Baru.

Tuhan Yesus dihadirkan oleh Roh kudus. Hubungan Tuhan Yesus dan murid-muridNya dimediasi oleh Roh Kudus sesudah kenaikan Yesus ke surga (Yoh 7, 39; 16, 17). Yesus juga berkata tentang janji penerimaan Roh Kudus (Yoh 20, 22). Setelah kenaikan-Nya ke surga Yesus hadir tidak lagi dalam bentuk daging, tapi dalam dan melalui Roh. Pencurahan Roh dapat dilihat dalam kerangka penciptaan kembali, dengan menunjuk pada Kej 2, 7 dengan penghembusan nafas Allah. Sabda itu menciptakan pertama kali dan ia juga yang menciptakan kembali. Kuasa Allah menciptakan kembali dan memulihkan itu terdapat pada Yesus sehingga transformasi manusia sebagai ciptaan baru hanya bisa dikerjakan Yesus melalui Roh Kudus.

Sejarah Tuhan Yesus tidak pernah tanpa Roh Kudus. Identitas Yesus menyatu secara tak terpisahkan dari Roh Kudus. Roh Kudus adalah agen aktif dari penyataan diri Yesus. Pewahyuan diri Yesus menjadi efektif karena Roh Kudus. Yesus meniupkan Roh Kudus yang memediasi Kristus dan kekeristenan sebagai yang menyatukan Bapa dan putra dan menjadikan manusia sebagai putra Allah. Roh menarik orang pada Yesus. Yesus dihadirkan oleh Roh yang diembuskannya. Roh yang memungkinkan manusia untuk hidup dan mengikuti Allah dalam dan seperti Yesus sendiri. Dalam dan melalui Roh Kudus kita hidup dalam dan dengan Allah sendiri. Inilah hidup kekal yang sudah dimulai dalam hidup

manusia di dunia dan mencapai kesempurnaannya di surga. Ia bukan sesuatu yang mustahil berkat Roh Kudus yang dikaruniakan Kristus pada manusia sehingga menggenapi perkataan Yesus ada pemuda yang kaya bahwa bagi Allah tidak ada yang tidak mungkin.

Tuhan Yesus adalah Sabda Allah yang mahakuasa. Ia bisa menjadi manusia dan membuat manusia menjadi Allah. Sebagai Sabda yang menciptakan segala sesuatu, Ia mampu memulihkan dan menciptakan kembali semuanya hingga tercipta damai yang melampaui segala pengertian (Flp 4, 7). Ia terus hadir dan aktif hingga sekarang dalam daya Roh Kudus. Yesus mengatakan bahwa Bapa-Nya masih terus bekerja dan Ia pun juga (Bdk. Yoh 5, 17). Itulahh sebabnya, dalam doa yang diajarkanNya, Yesus menampilkan pertama-tama permohonan kedatangan Kerajaan Allah dan terpenuhinya kehendak Allah di dunia. Kehendak Allah adalah memanusiakan manusia. Kehendak-Nya itu terwujud secara penuh dalam Yesus dan masih terus berlangsung hingga saat ini melalui Roh Kudus. Makanan Yesus adalah melakukan kehendak Allah. Bila moral adalah untuk bertindak seturut kehendak Allah, maka moral tidak terpisah dari Roh Kudus, yang memungkinkan manusia untuk bisa memenuhi kehendak Allah,. Di sinilah diletakkan perintah Yesus pada pemuda kaya untuk mengikuti Dia. Yesus adalah Hukum Baru untuk sampai pd kesempurnaan, yang mana pemenuhan Hukum itu tidak bisa tanpa dalam dan melalui Roh Kudus. Yesus sendiri menjadi hukum dan yang memenuhi hukum itu dalam diri-Nya. Hukum-Nya adalah karunia untuk menciptakan kembali dan memulihkan kemanusiaan manusia. SabdaNya adalah perkataan hidup dan kekal yang membawa

pada hidup kekal (Yoh 5, 24). Di dalam Dia kemanusiaan sudah ditebus dan dibebaskan, dan di dalam Dia pula kemanusiaan mencapai kepenuhan dan keilahian-Nya yang kekal. Ini tidak terjadi nanti di depan, tapi sejak masa sekarang sejak "Peristiwa Yesus" sehingga masa sekarang selalu berdimensi eskatologis.

Dengan demikian, dalam rangka mengikuti Kristus, etika bukan perkara penyesuaian dengan prinsip-prinsip moral yang ditarik dari kristologi, melainkan lebih pada pembentukan suatu bentuk hidup yang berorientasi pada Pewahyuan.³⁰⁸ Etika itu suatu transformasi manusia seturut Kristus. Ia dapat dikatakan sebagai suatu proses asimilasi dan inkorporasi orang beriman ke dalam Kristus oleh dan dalam Roh Kudus. Ini karena Kristus bukanlah seseorang di masa lalu yang hidup dan ajaran-Nya merupakan suatu "is" yang daripadanya dapat ditarik suatu "ought". Yesus Kristus tetap hadir senantiasa pada orang beriman di sini dan sekarang. Ia hadir dalam dan melalui Roh Kudus. Roh Kudus yang mengajarkan apa yang dikehendaki Yesus, yang senantiasa menyertai para murid-Nya sampai akhir zaman, pada murid-Nya di sini dan sekarang. Seorang beriman yang mau menanggapi kehendak Kristus dalam hidupnya di sini dan sekarang dalam tindakan-tindakan moralnya dapat mengerti kehendak Kristus itu dan mampu mewujudkannya dalam tindakan-tindakan moralnya dalam dan melalui Kristus. Dengan demikian, etika bukan berkenaan dengan norma atau prinsip abstrak. Kristus sebagai norma dasar tidak terpisah dari pribadi-Nya yang hidup sekarang dan di sini. Ia terus hadir dan berbicara melalui

³⁰⁸PAUL L. LEHMANN, *Ethics in a Christian Context*, 45, dalam C. R. J. Holmes, 4.

Sabda-Nya terus-menerus yang dihadirkan melalui dan dalam Roh Kudus. Dengan menyesuaikan diri dengan Yesus Kristus dengan bekerja sama dengan gerak Roh Kudus, seorang beriman masuk dalam proses di mana dirinya ditransformasi menurut gambar Kristus, dan dengan demikian mewujudkan rencana kehendak Allah akan pemulihan segala sesuatu dalam Kristus.

Demikianlah moral kristiani adalah etika yang berpusat pada Kristus. Moral kristiani memiliki awal dan penyempurna, yaitu Tuhan Yesus Kristus. Moral kristiani merupakan etika teologis karena berangkat dan memiliki ukuran, yaitu iman akan Yesus Kristus dengan segenap kekayaan misteri penyelamatan-Nya. Moral kristiani memiliki lahan segala aksi dan dinamika penyesuaian manusia terhadap kebenaran yang terkandung dalam Yesus. Demikianlah moral kristiani berdasar pada kristologi.

Sebagaimana siapa Yesus melibatkan apa yang harus dilakukan-Nya, demikian pula siapa Yesus bagi murid-Nya membentuk identitasnya sebagai pengikut Kristus, dan ini mengimplikasikan tindakan etis yang sesuai dengan identitas Yesus dan dirinya itu. Perjalanan dan puncak pelayanan Yesus adalah salib. Roh Kudus adalah daya yang diberikan agar salib Yesus terus-menerus berdaya menyelamatkan manusia sekarang dan di sini melalui tindakan moral murid-murid-Nya. Sebab kepenuhan penciptaan Allah terwujud dalam Yesus sehingga hanya dengan menyatukan diri dengan Yesus, seseorang bisa ambil bagian dlm kepenuhan penciptaan kembali oleh Allah. Dengan demikian, kebenaran yang terkandung dalam Kristus menyusun kebenaran tentang

manusia, yang selanjutnya daripadanya dapat ditarik imperatif etis bagi bagaimana manusia harus hidup dan bertindak. Disinilah moral kristiani menampilkan diri sebagai iman dalam hidup dan perbuatan yang kristosentris. Moral kristiani merupakan jawaban manusia atas rencana kehendak dan karya penyelamatan Allah pada manusia dalam dan melalui Kristus, yang terus hadir dan berkarya melakukan kehendak Allah di dunia hingga saat ini dalam dan melalui Roh Kudus.

Etika adalah soal mewujudkan kebenaran yang menguasai seseorang. Tuhan Yesus adalah Kebenaran. Kebenaran identik pada Yesus. Siapa yang mendengarkan kebenaran adalah mendengarkan suara Yesus (Yoh 18, 37). Untuk bisa mengikuti Yesus, orang perlu mendengarkan Dia. Ini soal mendengarkan kebenaran. Kebenaran di sini bukanlah prinsip-prinsip teoretis, tetapi yang melibatkan hidup. Roh Kudus dapat menyempurnakan kemampuan manusia untuk mendengarkan Yesus. Kita hidup di tengah dunia dengan hukum-hukumnya dan kegelapan yang menyelimutinya. Akan tetapi, terang telah mendobrak kegelapan itu dlm Kristus, yang puncaknya adalah kebangkitan-Nya dari kegelapan maut. Mengikuti Yesus berarti memberikan jawaban manusiawi pada Allah. Kita tidak meniru suatu model atau suatu pola, tetapi lebih seorang pribadi yg hidup, yang secara aktif membentuk kita sesuai menurut pola-Nya. Moral merupakan soal kepatuhan pada kebenaran, yang mana kebenaran itu adalah Pribadi, yaitu Yesus Kristus. Yesus pun menyiapkan dan memampukan manusia agar dapat menjawab-Nya dan misteri kebenaran-Nya. Yesus membenarkan dulu manusia agar tercipta disposisi baru

pengudusan manusia yang melandasi kesatuan manusia dengan Dia sehingga dapat mengasimilasikan diri dengan kebenaran yang dibawa dan disampaikan-Nya. Di sinilah iman kristiani dapat dimengerti sebagai kepercayaan bahwa Yesus hadir di sini dan sekarang dan merespon Dia beserta segenap misteri kebenaran-Nya dengan mengasimilasikan diri dengan-Nya dengan daya ilahi yg diberikan oleh Kristus dalam Roh Kudus. Moral merupakan perwujudan iman akan kebenaran dari Sang Kebenaran yang hadir.

Roh Kudus adalah daya untuk melakukan perintah Yesus. Mengikuti Kristus berarti menempatkan diri di bawah Hukum Kristus. Dengan demikian, di sini bisa diatasi ketegangan antara moral dan hukum. Moral tidak semata-mata soal kesesuaian dengan hukum, apalagi yang ketat, kering dan legalis. Moral melibatkan spiritualitas. Yesus tidak memberikan daftar norma moral. Ia adalah kebijaksanaan dari Allah, kebenaran dan pengudusan serta penebusan kita (1 Kor 1, 30). Panduan, intruksi, atau perintah Yesus, Jalan, Kebenaran, dan Hidup itu, sampai pada manusia melalui Roh Kudus, yang menerangi akal budi dan menguatkan kehendak manusia.

Dalam dan melalui Roh Kudus Allah menyatakan manusia ke dalam misteri cinta trinitaris-Nya. Dengan manusia mengalami dicintai Allah dan diberdayakan untuk mencintai Allah, manusia makin mampu bekerja sama dengan kehendak dan karya Allah mentransformasi manusia menjadi ciptaan baru seperti Kristus. Bertambahnya kasih pada Allah makin memungkinkan manusia untuk memberikan diri melakukan kehendak Allah yang disampaikan Kristus di sini dan sekarang

melalui Roh Kudus dalam hidup seseorang. Yohanes, murid yang dikasihi Yesus, mencintai Yesus lebih daripada para rasul yang lain. Ia mampu melihat misteri hidup Yesus, terutama kebangkitan dan keilahian-nya, berbeda dengan yang lain, termasuk untuk mengerti dan percaya kebenaran Sabda-Nya. Pengakuan Petrus dkk akan kebangkitan Yesus perlu menunggu mukjizat banyaknya ikan yang mereka tangkap. Petrus, yang ditanya soal cintanya pada Yesus harus terlebih dahulu mengalami cinta Yesus baru bisa menjalankan amanat Yesus. Petrus tidak bisa menjalankan tugas itu tanpa hati yang diisi dengan cinta Tuhan. Hanya cinta yang bisa menopang Petrus untuk bisa melakukan *imitatio Christi* secara penuh. Yesus hanya minta satu hal, dan itu adalah cinta pada Dia yang mencintainya. Cinta lebih memungkinkan orang untuk mengikuti Kristus. Cinta lebih membuat orang mengasimilasi kebenaran dan kehendak Kristus dalam hidup seseorang. Roh Kudus adalah yang memasukkan seseorang pada misteri cinta ilahi. Roh Kudus menerangi orang hingga makin mengerti cinta Allah lebih luas dan mendalam. Roh Kudus membantu orang untuk membalas cinta Allah dengan mencintai Dia. Roh Kudus menyempurnakan cinta orang pada Allah, yang mana ini semua terwujud dalam tindakan-tindakan moral seseorang. Kasih pada Allah memungkinkan seseorang dalam kebebasan lebih besar untuk mematuhi Hukum Kristus. Hukum Kristus adalah pelayanan kasih. Menempatkan diri di bawah Hukum Kristus berarti menempatkan diri di bawah salib dalam rangka pelayanan kasih itu.

Moral berdasarkan iman akan Allah dalam transformasi manusia dalam dan seperti Yesus Kristus ini adalah masuknya hidup seseorang ke dalam hidup ilahi mulai dengan masuknya

Allah Tritunggal dalam jiwa seseorang dan dari dalam memampukan manusia untuk menjawab karya transformasi itu dengan iman yang diwujudkan secara tak terpisah dengan tindakan-tindakan moralnya. Dengan demikian, moral sebagai mengikuti Kristus bukanlah menghadirkan pola hidup Yesus di masa lalu seperti yang dapat dibayangkan melalui pembacaan atas Kitab Suci untuk ditiru sekarang dan di sini, tetapi menjawab Kristus sendiri yang hadir sekarang dan di sini dalam situasiku yang partikular dan konkret dalam dan melalui Roh Kudusnya. Dengan begitu, moral mengikuti Kristus bukan eksemplarisme, yaitu pandangan bahwa Yesus adalah teladan dari sesuatu yang terletak melampaui diri seseorang, atau memandang Yesus sebagai paradigma untuk sesuatu seperti misalnya keadaan sosial. Di samping bahwa perbedaan yang begitu jauh antara situasi hidup Yesus sekian ribu tahun yang lalu dengan situasi aktual seseorang sekarang dan betapa berbedanya isi pengalaman yang antara yang dimiliki Yesus seperti yang dapat diketahui dari Kitab Suci dengan yang dimiliki setiap orang dalam setiap zaman dan tempat yang mengandung kebaruan-kebaruan dengan kompleksitasnya masing-masing, eksemplarisme semacam itu tidak mengantar manusia pada apa yang dikehendaki Allah akan kemanusiaan yang baru. Eksemplarisme terbatas pada menerapkan prinsip-prinsip dari Yesus yang ditarik dari perkataan maupun tindakan-Nya. Ini jenis kehadiran secara generis, tapi tidak kontekstual-eksistensial. Ini berbeda dengan Yesus yang hadir sekarang dan di sini melalui Sabda dan melalui daya Roh Kudus yang mengajar seseorang untuk bergulat dengan kebenaran yang ditunjukkan imannya untuk dipatuhi dan diwujudkan dalam hidupnya yang memiliki kekhasan dan

otentisitas pengalaman yang selalu segar. Di situ orang mengalami dinamika dibawa pada pengertian oleh Roh Kudus dan dimampukan untuk mewujudkannya, tetapi yang mengandaikan terlebih dahulu iman, harapan, dan kasih yang diungkapkan dalam usaha seperti memohon penerangan Roh Kudus dan mendengarkan bisikan-Nya serta berbagai usaha diskresi dan permohonan sebagai kerja sama dari apa yang dikerjakan Allah dalam diri orang tersebut. Di dalam proses dinamis ini orang mengalami pertumbuhan dalam pengertian dan kehendak atau transformasi, dan Allah sendiri yang mengerjakan pertobatan terus-menerus itu. Ini semua dikerjakan Allah melalui rahmat-Nya yang dikaruniakan-Nya kepada manusia. Karena itu, menjadi tidak bisa tidak suatu elaborasi teologi moral yang memperhatikan peran rahmat itu. Di sini juga tampak betapa teologi moral tidak terpisah dari teologi spiritualitas, di samping terkait secara esensial dengan teologi dogmatik dan biblis.

15. 1. Rahmat dalam Kitab Suci

Istilah rahmat mulai dipakai sejak penggunaannya oleh St. Agustinus. Rahmat dalam Kitab Suci pertama-tama dimengerti menurut perspektif keselamatan manusia yang dikerjakan oleh Allah, yaitu perkenan, kehendak baik, bantuan, hingga pekerjaan Allah untuk merealisasikan rencana kehendak kasihNya untuk keselamatan manusia.

Dalam Perjanjian Lama perkenan dan kehendak baik Allah itu tampak misalnya pada Kej 6, 8; 18, 3; 19, 19; 30, 27. Perkenaan atau kesukaan dari Allah itu berisi karunia perlindungan bersama dg kemuliaan (Ams 3, 34), wajah-Nya yg bersinar pd man (Kej 33, 10 dst; Bil 6, 25). Ada beberapa istilah yang artinya menunjuk ke situ, misalnya kata Ibrani *chnn* menunjuk pada sikap kebaikan hati dalam relasi yang kebanyakan dari atasan ke bawahan dan bila dikenakan pada Allah itu menunjuk pada cinta-Nya yang tanpa batas (Kej 6, 8). Rahmat juga dihubungkan dengan *chesed* yang menunjuk pada kesetiaan dan kesukaan Allah pada manusia dalam hubungan-Nya dengan manusia (Yer 31, 3) dan *echm* yang mengacu pada kelembutan orang tua (Yes 49, 15 dan Mzm 103, 13) serta *cdq*, yaitu tindakan yang digerakkan oleh kesetiaan pada komunitas (Mzm 35, 7-9). Tindakan Allah semacam itu ada dalam kerangka perjanjian di mana mengikatkan diriNya pada yang dikasihiNya (Hos 2:21 dst.), termasuk dengan menunjukkan belaskasih dan memberikan pengampunan terhadap ketidaksetiaannya (Yes 54:7-10).

Perkenan Allah pada manusia tampak pada apa yang diberikan dan diupayakan-Nya untuk keselamatan manusia (*syalom*; *yesuah*). Ini tampak pada peristiwa-peristiwa historis (Yes 63, 7-14 dan Mzm 136), khususnya keluarnya Bangsa Israel dari Mesir.

Pada Injil Sinoptik perkenan Allah pada manusia ialah yang mengundang manusia untuk masuk ke dalam Kerajaan-Nya (Mat 22, 1-14; 13, 3-50), pada perjanjian yang baru (Mat 26, 28), dan menjadi anak-anak-Nya (Mat 6, 9-10). Perkenan Allah pada manusia dengan menyelamatkan dan memberi

damai sejahtera seperti yang ditampakkan dalam Perjanjian Lama itu terpenuhi dalam Yesus Kristus yang mengerjakan keselamatan dan menciptakan damai sejahtera melalui Roh Kudus. Yesus menginkarnasikan rahmat Allah dalam diriNya dan memulai saat keselamatan itu dengan hadirnya Kerajaan Allah yang dibawa dan diwartakan-Nya (Mrk 1, 15 par). Daya kuasa yang tampak pada Yesus yang menang terhadap dosa, maut, dan membawa kebebasan menunjukkan rahmat itu (2 Kor 3:17).

Dalam Yesus dan melalui Roh Kudus Allah berkenan membebaskan manusia dari dosa, mengangkatnya menjadi anak-anak Allah (Rom 8, 14-21; Mat 6, 9-10; Yoh 1, 12; 1 Yoh 3, 1-2; Gal 3, 26) dan mengundangnya untuk mengambil bagian dalam kodrat ilahi (2 Ptr 1, 4) serta ke Kerajaan Allah (Mt 22, 1-14; 13, 3-50). Perkenan Allah itu digambarkan juga sebagai damai sejahtera yang merupakan buah dari persekutuan dengan Yesus (1 Ptr 5, 14; Flp 4, 7), buah Roh Kudus (Gal 5, 22), buah pembenaran (Rom 5, 1). Perkenan itu diungkapkan juga sebagai keselamatan (1 Ptr 1.10), terang (2 Ptr 2, 9), penyucian (1 Ptr 1.2), kelahiran kembali (1 Ptr 1.3; Yoh 3, 3), peralihan dari maut pada hidup (Yoh 5, 24; 1 Yoh 3, 14), pengambilbagian dalam hidup Allah (Yoh 10. 10), transformasi (2 Kor 3, 18) sebagai ciptaan baru (Gal 6, 15; 2 Kor 5, 17), bait Allah (1 Kor 3, 16-17), anggota-anggota Kristus (1 Kor 6, 15). Rahmat diberikan dalam Kristus Yesus (2 Tim 1, 9 dst) yang adalah rahmat itu sendiri (Tit 2, 11). Rahmat sebagai itu yang berada di balik keadaan baru keselamatan dalam Kristus itu tampak pada kesadaran akan hubungan keduanya (Kis 15, 11; Rom 1, 6).

Karena rahmat itu karya membenaran yang cuma-cuma, maka berkembang pengertian akannya sebagai bantuan, perhatian, perkenan, kehendak baik Allah pada manusia seperti dalam Rom 5, 2; Gal 2, 21; 5, 4; 1 Ptr 2, 19; Kis 14, 25; 15, 40; Luk 1, 30; 2, 40. Rahmat juga menunjuk pada daya aktif dari penyelamatan itu sendiri yang terus bekerja di sepanjang tempat dan waktu (Kis 4, 33; 11, 23; 13, 43; 20, 32).

Pada konsepsi St. Paulus ide tentang rahmat tampak pada istilah "*kharis*" yang secara etimologis berarti itu yang menyebabkan sukacita. "*Kharis*" berarti pemberian gratis dari Allah. Karya penyelamatan atau membenaran yang cuma-cuma dari Allah itulah yang memicu sukacita (Rom 11, 5-6; 4, 1-6).

Penyelamatan oleh Allah ini merupakan karya membenaran manusia yang direalisasikan melalui Roh Kudus yang membangkitkan iman (Gal 5, 4, 5). Penerimaan rahmat menuntut iman manusia (Rm 3, 28; 4, 3; Gal 3, 6; Rom 1, 17). Rahmat sampai pada manusia melalui iman. Orang benar hidup oleh iman (Rom 1, 17). Iman mencakup juga kepatuhan kehendak pada kehendak Allah (Rom 10, 16; 2 Tes 1, 8) dan cinta kasih aktif (Gal 5, 6; 1 Kor 7, 19).

Bila pada Perjanjian Lama perkenan Allah yang menyelamatkan itu mengenai umat pilihan-Nya saja, pada Perjanjian Baru ia meluas hingga semua manusia. Kasih Allah mengenai semua, termasuk pendosa (Mat 5, 45; 18, 23-25; Luk 15, 3-9). Allah ingin semua manusia diselamatkan (1 Tim 2, 4). Karakter karunia yang terkandung dalam rahmat membuatnya diletakkan berhadapan dengan karakter usaha manusia melalui pemenuhan hukum (Gal 2, 21; 5, 4). Rahmat

tidak bergantung pd hukum (Rom 3, 20, 28). Karena keselamatan ditawarkan tanpa ikatan pada suatu bangsa terpilih (Rom 2, 14-16), maka St. Paulus diutus pada segala bangsa dengan suatu tugas menyebarkanluaskannya (Rom 1, 15). Rahmat itu seperti memberikan otoritas legitim bagi karya kerasulannya (Bdk Rom 1, 5; 12, 3).

Rahmat sebagai perkenan dan belaskasih Allah itu universal sebagaimana ditunjukkan dalam Injil: cinta Bapa yang memberikan Putra Tunggal-Nya (Yoh 3, 16), Allah yang mencintai semua, termasuk pendosa (Mat 5, 45; Mat 18, 23-35; Luk 15, 12-32; 18, 13-14), cinta Allah yang membuatNya mengikatkan diri-Nya pada perjanjian yang baru dan kekal dalam darah Kristus untuk banyak orang (Mat 26, 28). St. Paulus menyinggung ini pula dengan menunjukkan bahwa Allah mengikatkan diri-Nya pada Perjanjian Baru (1 Kor 11, 25) dengan darah yang tak terbatas (1 Kor 6, 20; 7, 23) yang menyatakan cinta Allah yang tak terbatas pada setiap pribadi (Gal 2, 20) sehingga mengutus Putra-Nya untuk memberikan segala sesuatu pada mereka yang percaya (Rom 8, 32), termasuk rahmat untuk bertahan sampai akhir (1 Kor 1, 5-8; 1 Tes 5, 23-24; Flp 1, 6) .

Meski dalam Kristus rahmat ditawarkan pada semua orang tanpa melihat jasanya (Gal 2:21), namun itu bukannya tanpa batas karena dituntut kesesuaian dari perbuatan manusia juga (Rom 9, 15). Karena itu, dapat terjadi bahwa tidak semua bangsa menerima pewartaan itu karena penolakan atau keterbatasan manusia. Ada juga petunjuk bahwa rahmat ini tidak diberikan pada semua orang sekaligus, tetapi hanya pada mereka yang dipanggil dan dipilih

untuk menerimanya (Gal 1, 6, 15; Rom 9, 1; 11, 5; 1 Kor 1, 26-31). Memang tanpa bantuan Allah, manusia tidak bisa menerima rahmat (Ef 2, 8). Akan tetapi, karena Allah bekerja dlm kehendak manusia (Fil 2, 13) tanpa menindas kebebasan kehendaknya, maka manusia pun bisa menolaknya (2 Kor 6, 1). Kegratisan rahmat tidak mengesampingkan jasa upaya manusia (2 Tim 4, 8; 2 Kor 5, 10). Karena menjadi anak-anak Allah berarti menjadi pewaris (Rom 8, 17; Kol 3, 24), maka Allah menuntut manusia menjadi serupa dengan Putranya (Rom 8, 17). Dengan demikian, di samping berhubungan dengan apa yang diberikan Allah, rahmat juga berkenaan dengan jawaban manusia atas hadirnya keselamatan itu, misalnya dalam bentuk kepercayaan terhadap pewartaan akan karya Tuhan yang menyelamatkan (Luk 4, 22; Kis 14, 3, 26; 20, 24, 32; Kis 4, 33; 11, 23; 13, 43). Bila manusia tidak menolaknya, rahmat mulai bekerja dengan menunjukkan pikiran yang baik dan membantunya mengusahakan sikap yang tepat tanpa usaha manusia walau bukan tanpa persetujuan bebasnya. Selanjutnya kerjasama pada rahmat Allah akan memberikan kepada manusia mahkota kebenaran dari hakim yang adil (2 Tim 4, 8; 2 Kor 5, 10) dan menyucikannya untuk hidup kekal (Rom 6, 23)

Rahmat hadir sebagai karisma-karisma yang berbagai jenis seperti yang dapat ditemukan dalam Rom 12:3–21 and 1 Kor 1:4–9 di mana St. Paulus menghubungkan persoalan-persoalan etis komunitas dengan peran rahmat.

15. 2. Rahmat dalam Bapa-Bapa Gereja hingga Konsili Trente

Sampai dengan St. Agustinus tidak dibedakan antara keselamatan dan rahmat. Istilah yang kerap digunakan untuk keselamatan itu: hidup baru yg diterima berkat kesatuan dengan Yesus, pengilahan, adopsi, persaudaraan dengan Yesus, tinggalnya Allah Tritunggal dalam manusia. Itu semua diakui sebagai karya rahmat Allah.

Bapa-bapa Gereja Yunani mengembangkan doktrin rahmat yang terpadu dengan sejarah keselamatan. St. Yustinus Martir menunjukkan bahwa karena karya penebusan-Nya, Kristus menjadi sumber dari kemanusiaan yang baru yang dihasilkan-Nya melalui air, iman, dan salib. St. Ireneus menekankan kembali bahwa Kristus sudah merekapitulasi dalam diri-nya sendiri sejarah panjang umat manusia dan memberikan keselamatan pada manusia agar manusia dapat menerima kembali dalam Dia apa yang hilang pada Adam, yaitu gambar dan keserupaan dengan Allah. Adalah Yesus yang membuat manusia berpartisipasi dalam keabadian-Nya melalui karunia pengangkatan menjadi anak Allah. St. Ireneus memahami rahmat sebagai saat keselamatan melalui mana Allah, dalam proses pedagogis yang dilakukan-Nya membawa manusia pada partisipasi ke dalam hidup ilahi sesuai dengan tujuan yang dirancang-Nya sejak dari penciptaan. Ini memulai pembedaan antara rahmat asali (keserupaan dengan Allah) dan rahmat penyelamatan (pengilahan). Saat sentral dari pemenuhan rahmat ini adalah Inkarnasi melalui mana gambar Allah yang rusak dalam manusia dipulihkan dan dibuat penuh. St. Sirilus dari Aleksandria memahami partisipasi pada kodrat

ilahi Allah itu sebagai partisipasi dalam persekutuan dengan Allah Tritunggal sendiri.

Sehubungan dengan kebebasan dan rahmat tampak pada Bapa-bapa Gereja Yunani ide St. Paulus bahwa karya rahmat untuk keselamatan manusia sudah membuat orang Kristen benar-benar bebas karena sudah membebaskan kebebasannya sehingga dapat bertindak dalam cinta. Seperti yang ditunjukkan oleh St. Ireneus dan St. Gregorius dari Nisa melalui kebebasan itulah manusia dapat menjadi gambar Allah. Selanjutnya adalah melalui pilihan bebas manusia dalam terang, manusia memperbaharui dan membentuk kemabli dirinya (St. Gregorius Nisa).

Rahmat sebagai pengilahan itu tampak juga pada St. Klemens dari Aleksandria dan Origenes, yang menekankan kerjasama bebas manusia terhadap karunia rahmat yang memurnikan, menerangi, dan membawa pada kesatuan. Pada abad keempat dan kelima paham pengilahan ini berkembang hingga pada gagasan akan ikatan antara rahmat yang mengilahkan dengan Yesus Kristus yang melahirkan kembali manusia dalam Roh Kudus serta tinggallnya Allah Tritunggal mahakudus dalam manusia.

Bapa-bapa Gereja Barat memahami bagaimana manusia yang tidak bisa bebas oleh karena dosa dibantu oleh rahmat Allah untuk mencapai keselamatan. Rahmat di sini dilihat sebagai daya ilahi yang terlibat dalam membawa orang sampai pada keselamatan.

Rahmat menurut St. Agustinus dipikirkan pertamanya sebagai yang melaluinya manusia diilahkan. Pengilahan

itu berpangkal dan bersumber pada Kristus. Dia tidak hanya kepala dan tidak hanya berada dalam tubuh, tetapi segenap Kristus berada dalam kepala dan Tubuh. Sabda yang menjadi daging itu tinggal di antara kita dan padaNya Gereja digabungkan sehingga muncul keseluruhan Kristus, kepala dan Tubuh. St. Agustinus juga menunjukkan bahwa kesatuan manusia dalam persaudaraan dengan Kristus terjadi karena adopsi filial oleh Allah di mana manusia dilahirkan karena ambil bagian dalam kodrat ilahi dari Sang Putra, yang sudah membagikan kodrat-Nya pada manusia. Kedua, St. Agustinus menggunakan istilah rahmat untuk menunjuk keadaan manusia yang selamat dalam hubungan dengan dosa. Rahmat merupakan kerahiman dan daya kekuatan Allah dalam manusia yang ditawarkan untuk semua orang. Dosa asal dilawankan dengan rahmat Kristus yang membebaskan manusia darinya. Rahmat itu cuma-cuma. Rahmat membangkitkan keinginan untuk bertindak. Bagi St. Agustinus ketidakberdayaan pendosa melakukan yang baik harus disembuhkan dan ditransformasi dari dalam oleh rahmat Allah sebelum pendosa tersebut maju menuju keselamatan. Ketiga, St. Agustinus menekankan tinggal dan hadirnya Allah Trinitas dalam jiwa orang-orang yang benar yang dilahirkan kembali yang memungkinkan orang-orang itu untuk dalam rahmat mengenal dan mencintai Allah secara khusus. Penerangan itu dihubungkan dengan Putra, sedangkan cinta kasih dihubungkan dengan Roh Kudus yang merupakan karunia yang dengannya manusia mencintai Allah. Hidup yang baik adalah melekat menyatu dengan segenap Allah Tritunggal oleh Kristus dan Roh Kudus. Keempat, adalah rahmat Kristus yang menyembuhkan efek dari dosa asal dan dosa pribadi

sehingga membebaskan manusia untuk menghidupi hidup kristiani yang sejati. Adam sebelum berdosa bertindak selaras dengan daya-daya yang diberikan oleh Allah dengan sepenuhnya bebas. Akan tetapi, dosanya memicu murka Allah dan manusia memperbaharui solidaritas dengan Adam yang berdosa dengan dosa-dosa pribadinya dan memicu murka Allah pada mereka. Panggilan manusia pada hidup kekal menuntut tindakan-tindakan yang berjasa yang menuntut rahmat Kristus. Keselamatan atau dosa merupakan buah dari solidaritas manusia dengan Kristus atau dengan Adam. Hanya rahmat Kristus yang memungkinkan manusia untuk mengarahkan diri dengan bebas pada hidup kekal. Kelima, St. Agustinus membedakan antara kebebasan (*libertas*) dan kehendak bebas atau pilihan bebas (*liberum arbitrium*). Kebebasan merupakan pemakaian daya-daya manusia yang terarah pada satu-satunya tujuan sejati, yaitu Allah. Ia merupakan perwujudan penuh dari cinta. Manusia yang jatuh memiliki pilihan bebas, tetapi tidak kebebasan sejati untuk menyelesaikan tujuan yang sejati, yaitu berpartisipasi dalam kebebasan Allah dan mencintai Dia sebagaimana Dia mencintai manusia. Hanya melalui rahmat Kristus manusia dapat mengatasi dosa dan bebas untuk mencintai Allah. Kebebasan dapat diperoleh kembali melalui rahmat. Manusia yang jatuh dapat bertindak di bawah rahmat atau tidak, tetapi jika tindakannya dilakukan secara bebas sebagai orang Kristen, maka dituntut secara mutlak rahmat. Dosa membuat hilangnya kebebasan, daya untuk melakukan apa yang pantas bagi hidup kekal, kebebasan untuk mencintai Allah. Hanya Allah yang dapat memulihkannya karena Ia adalah cinta dan hanya Dia yang dapat mengaruniakan cinta.

Pengedepanan rahmat sebagai daya dari dalam dan hubungan rahmat dengan kebebasan manusia terus menjadi bahan studi di era skolastik. Petrus Lombardus menunjukkan rahmat bekerja lebih dulu daripada kebebasan dalam gerakan kehendak bebas. Rahmat di sini merupakan kualitas yang dicurahkan dan bukan yang diupayakan sendiri oleh manusia.

St. Anselmus menyinggung rahmat dan kebebasan. Menurutnya kehendak yang yang dirahmati adalah kehendak yang lurus, dan kebebasan yang sesuai dengan kehendak Allah merupakan buah dari rahmat Allah yang bekerja sama dengan pilihan bebas manusia. Untuk menjadi bebas, seseorang harus memelihara kelurusan itu di mana manusia menghendaki apa yang dikehendaki oleh Allah. Kelurusan semacam itu hanya mungkin oleh rahmat Allah dan rahmat ini tidak mengesampingkan pilihan bebas manusia karena manusia harus memilih untuk bekerja sama dengan rahmat. Rahmat bisa memampukan kehendak menyelesaikan apa yang seharusnya dilakukan, tetapi kehendak memiliki daya untuk menolak rahmat ini. Kelurusan yang dikerjakan oleh rahmat menghasilkan pilihan bebas dan menggabungkan kehendak bebas dengan tujuan adikodratinya sendiri. Selanjutnya, kesatuan antara rahmat dan pilihan bebas menghasilkan keselamatan, tentu dengan peran pertama rahmat.

Pada Bapa-bapa Gereja Timur dipegang teguh bahwa rahmat Yesus Kristus yang dicurahkan melalui kelimpahan hidup Kristus terhubung dengan tindakan Roh Kudus. Rahmat membuat manusia serupa dengan Allah dan memasukkannya ke dalam kesatuan dengan hidup Allah Trinitas. Secara khusus pengilahan ini terlaksana dalam liturgi.

St. Thomas Aquinas banyak membahas rahmat dalam STI-II, q. 109–114. St. Thomas menjelaskan hidup rahmat dari kodrat manusia dan operasi-operasinya. Kodrat manusia memiliki tiga prinsip operasi, hakikat dari jiwa itu sendiri dan fakultas-fakultas akal budi dan kehendak. Sebagai mana kodrat manusia, hidup rahmat memiliki prinsip-prinsip untuk mencapai tujuannya sendiri: rahmat merupakan prinsip adikodrati dari keberadaan jiwa dan keutamaan-keutamaan teologal menyempurnakan fakultas-fakultas. St. Thomas mengerti rahmat sebagai habitus, karunia habitual. Allah memberikan pada bentuk-bentuk dan keutamaan-keutamaan yang merupakan prinsip-prinsip tindakan kodrat bagi gerakan-gerakan yang sesuai dengannya. Untuk mencapai kebaikan adikodrati, Allah mencurahkan bentuk-bentuk sebagai kualitas-kualitas adikodrati untuk mencapainya. Demikianlah karunia rahmat merupakan sejenis kualitas, suatu habitus permanen, yang merupakan akar dari keutamaan-keutamaan yang dikaruniakan. Sehubungan dengan rahmat sebagai karunia habitual ini, berkembang dalam tradisi thomis berikutnya ide tentang rahmat aktual. St. Thomas sendiri membedakan antara karunia habitual dan bantuan ilahi. Allah menggerakkan jiwa manusia untuk mengetahui atau menghendaki atau bertindak, meski ia tetap memakai istilah rahmat sebagai karunia yang membenarkan secara habitual. Ia mengakui bantuan ilahi dalam persiapan akan pembenaran yang menggerakkan manusia. Penyamaan istilah bantuan ilahi dan rahmat aktual ini merupakan sumber perdebatan. Bagi St. Thomas rahmat merupakan perkenan Allah, tindakan dari disposisi belaskasih atau murah hati-Nya sehingga

memberikan diri-Nya pada umat manusia oleh karena cinta. Ini merupakan tanggapan Allah pada ciptaan yang malang. Pada rahmat ada karakter obat yang menyembuhkan manusia dari dosa asal. Menurut St. Thomas baik rahmat maupun cintakasih menyatukan manusia ke dalam kesatuan dengan Allah Tritunggal. Manusia sejak semula ditentukan untuk bersekutu dengan Allah, yang mana untuk ini hanya usaha manusia saja tidak akan pernah dapat berhasil. Karena itu, diperlukan rahmat. Rahmat ini tidak dimiliki manusia dari dirinya sendiri, tapi diterimanya dari Allah sebagai rahmat yang menguduskan (*gratia sanctificans*) dan menjadi bagian dalam manusia (rahmat habitual, *gratia habitualis*). Manusia sendiri diciptakan karena cinta dan di sini saja sudah tampak bahwa ciptaan dirahmati. Rahmat berperan di balik kecondongan manusia pada yang adikodrati. Ini yang disebut sebagai disposisi tetap stabil dari rahmat dalam manusia atau rahmat habitual yang berbeda dari rahmat aktual. St. Thomas membedakan antara rahmat tak tercipta (*gratia increata*), yang tak lain adalah Allah sendiri yang mencintai manusia, dan rahmat tercipta (*gratia creata*), yang merupakan efek dari tindakan rahmat ilahi dalam manusia. Menurut St. Thomas rahmat tidak menindas kebebasan, dan Allah tidak akan menyelamatkan manusia tanpa kehendak bebas manusia. Akan tetapi, Allah sepenuhnya adalah sebab dan penggerak pertama segala sesuatu. Rahmat dan kebebasan diletakkan dalam tatanan hubungan sebagai sebab pertama dan kedua.

Martin Luther melihat rahmat pertama-tama sebagai tindakan pembenaran. Percumalah orang berdosa berusaha membenarkan dirinya sendiri dengan pekerjaan-pekerjaannya bila tidak mendapatkan pembenaran yang diberikan Allah

dalam Yesus Kristus yang hanya dapat diterima dalam iman. Pembeneran melalui kesatuan dengan Kristus itu melahirkan kembali manusia dari dalam dan tidak dari jasa usaha manusia. Rahmat itu hasil dari hubungan baru dengan Allah yang memberikan kepastian sebagai yang diselamatkan oleh Allah.

Konsili Trente menunjukkan kepertamaan rahmat daripada pembeneran sehingga menolak reduksi rahmat pada pembeneran (*DS* 1520–83). Rahmat Allah lebih dahulu daripada tindakan manusia (*DS* 1521 dan 1554–55) dan manusia dapat bekerja sama dengan rahmat itu (*DS* 1545–49 and 1582). Menanggapi kaum reformasi yang berpandangan bahwa pembeneran tidak benar-benar mentransformasi manusia, Konsili menekankan tindakan dari rahmat tercipta yang menghasilkan efek dalam manusia. Orang dewasa siap untuk pembeneran ketika dibangkitkan dan dibantu oleh rahmat mereka menerima iman melalui pendengaran dan mengakui sebagai benar apa yang diwahyukan. Selanjutnya, orang yang dibenarkan menjadi sahabat Allah dan diperbaharui tiap hari, mati terhadap daging, dan menuju pengudusan oleh kepatuhan pada perintah-perintah Allah dan Gereja. Ketika iman bekerja aktif dengan karya (Yak 2, 22), maka pekerjaan-pekerjaan itu meningkat dalam kebenaran yang diterima melalui rahmat dan efeknya makin dibenarkan (Why 22, 11; Yak 2, 24). Konsili juga menekankan bahwa hendaknya tak seorangpun memuji diri sendiri dengan iman saja dengan berpikir bahwa iman saja akan membuatnya mewarisi hidup kekal jika tidak menderita dengan Kristus agar dimulakan dengan Dia (Rom 8, 17) seperti Yesus juga belajar taat dengan menderita (Ibr 5, 8). Juga janganlah orang yang

masih hidup di dunia menjadi pongah terhadap misteri predestinasi ilahi yang menentukan dengan kepastian bahwa dirinya sudah secara definitive termasuk pada golongan mereka yang dipredestinasikan sebagai benar sehingga pasti tidak dapat berdosa lagi atau jika berdosa ada jaminan otomatis akan pengampunan. Lagipula yang sadar akan kelemahan dan disposisi dirinya dapat takut akan rahmatnya bila menyadari bahwa tak seorangpun tahu dengan kepastian iman yg tidak dapat salah tentang bahwa ia memperoleh rahmat Allah.

15. 3. Arti Rahmat

Dapatkah rahmat dipahami? Bisa, tetapi tidak pernah dapat tuntas karena rahmat melampaui kapasitas pikiran manusia untuk memahami. Ia berasal dari tatatan adikodrati dan melampaui tataran pengalaman manusiawi. Pengertian yang memadai untuk rahmat hanya dapat ditangkap dalam terang iman (KGK 2005). Iman merupakan kepercayaan akan karya Allah dalam sejarah keselamatan dunia bersumber pada Pewahyuan dan Tradisi. Karena Pewahyuan itu masuk dalam dunia pengalaman manusia, maka Ia dapat ditangkap tidak pada diri-Nya sendiri, tetapi sejauh yang hadir dalam bentuk-bentuk yang masuk dalam wilayah pengalaman manusia. Demikian pula dengan rahmat. Rahmat sendiri pada dirinya sendiri di luar wilayah pengalaman manusia dan hanya dapat ditangkap sejauh ia hadir dalam wujud-wujud eksperiensial dalam terang iman. Pengertian akan rahmat dengan demikian merupakan pengertian dalam iman.

Rahmat adalah pemberian diri dan komunikasi diri personal Allah pada manusia yang berasal dari cinta-Nya. Yang dikomunikasikan itu adalah diri Allah sendiri sehingga rahmat itu pertama-tama adalah diri Allah sendiri. Allah memberikan diri-Nya pada manusia karena Ia berkehendak menjalin dialog dan kesatuan dengan manusia, dan agar manusia bisa sampai ke situ, Allah perlu memperkenalkan diri, menyatakan diri, mengkomunikasikan diri-Nya pada manusia. Ini merupakan rahmat. Walaupun Allah sudah mengkomunikasikan diri, kapasitas manusia untuk mengenal dan menanggapi komunikasi itu juga perlu disempurnakan. Karunia-karunia dari Allah untuk inipun juga merupakan rahmat. Karena yang berdialog adalah Allah dan manusia, maka jawaban manusia terhadap komunikasi Allah dilakukan dengan segenap kodrat manusiawinya, dan bukan dengan "superstruktur" adikodrati lain yang ditambahkan pada kodrat.

Pemberian dan komunikasi diri Allah ini sudah disampaikan dalam sejarah umat pilihan Allah dan mencapai puncak dan kepenuhannya pada Yesus Kristus. Rahmat yang berinkarnasi ini lebih memungkinkan personalitas dan materialitas dari rahmat yang berjumpa dan berdialog dengan manusia. Dengan misteri inkarnasi ini, rahmat lebih memiliki karakter historis-personal-dialogis. Rahmat memiliki nama, yaitu Yesus Kristus, yang merupakan perkenan dan kesukaan Allah yang berasal dari cinta-Nya pada manusia (Yoh 1, 16). Kristus "mematerialisasikan" rahmat. Rahmat bukan suatu substansi ilahi yang keluar dari Allah dan terpisah dari Dia, melainkan hidup Allah sendiri, cinta-Nya, yang mengundang manusia untuk berdialog cinta dengan-Nya. Ini dapat terjadi dalam Roh Kudus yang dikaruniakan Yesus Kristus setelah

kenaikan-Nya ke surga ke dalam hati manusia sehingga membuat Allah Tritunggal hadir dalam jiwa manusia lalu memulai relasi kesatuan seperti yang dikehendaki Allah. Roh Kudus mengupayakan terus penyempurnaan dari kesatuan itu hingga pada kepenuhannya.³⁰⁹

Rahmat dibedakan pada: rahmat yang membenarkan, yang terlibat dalam tindakan-tindakan manusia yang menyelamatkan, dalam sakramen, dan karisma. Akan tetapi, di sini hanya dibahas dua yang pertama, yaitu rahmat yang bekerja pada sebelum dan saat membenaran dan rahmat yang bekerja sesudah membenaran.

15. 3. 1. Rahmat sebagai Pembenaran

Rahmat pertama-tama merupakan karunia Roh yang membenarkan dan menguduskan manusia (KGK 2004). Rahmat menunjuk pada rencana perkenan kasih Allah yang sejak semula memanggil manusia untuk ambil bagian dalam kehidupan ilahi. Setelah manusia jatuh dalam dosa, manusia kehilangan persahabatan asali dengan Allah, Akan tetapi, semata-mata didorong oleh belas kasih-Nya, Allah berkenan menawarkan kembali perdamaian dan keselamatan yang terealisasi secara penuh dalam dan melalui Yesus Kristus, gambar Allah yang sejati (Kol 1, 15). Dengan menanggapi rencana dan tawaran kasih Allah dalam Kristus itu, manusia dapat ambil bagian dalam hidup ilahi. Ini terjadi melalui

³⁰⁹Sebelum Kristus pun rahmat sudah diberikan (mis. Zakaria, Yohanes, Simeon, Hana), tetapi baru diberikan secara berlimpah sejak Pentakosta sebagai hasil dari jasa Kristus (*Divinum Illud*)

partisipasi di dalam Kristus dan menjadi serupa dengan gambar-Nya (LG 2). Rahmat, dengan demikian, merupakan bantuan Allah pada manusia agar manusia dapat menjawab panggilan-nya untuk hidup kekal (KGK 1996).

Ambil bagian dalam hidup Allah berarti pengilahan manusia. Allah menjadi manusia dalam Yesus Kristus agar dengan berpartisipasi dalam Kristus melalui iman, manusia diikutsertakan ke dalam kesatuan cinta Allah Trinitas. Dalam iman akan Kristus, cinta Bapa dalam Putra diberikan pada manusia melalui Roh Kudus yang dikaruniakan pada manusia. Roh Kudus yang dicurahkan masuk ke kedalaman jiwa lalu melahirkan kembali manusia, memberikan karunia-karunia kepadanya, dan berdiam dalam jiwa untuk merealisasikan relasi cinta yang menyatukan antara Allah dan manusia. (*Divinum Illud*). Roh Kudus memberikan rahmat pengudus yang membenarkan manusia dengan pertama-tama, membebaskan dari dosa (KGK 1987), lalu, membawa pada pertobatan, yaitu berpaling pada Allah (KGK 1989). Selanjutnya, Roh Kudus yang dikaruniakan kepada manusia mengerjakan transformasi manusia menjadi ciptaan baru. "Awal dari kelahiran kembali dan pembaharuan manusia terjadi dalam baptisan di mana Roh Kudus untuk pertama kali masuk ke dalam jiwa dan membuatnya menyerupai diriNya sendiri: yang lahir dari Roh Kudus adalah roh. Iman itu harus bertumbuh supaya manusia makin dibenarkan setelah dibenarkan secara mendasar melalui iman oleh karya Tuhan." (*Divinum Illud*) Partisipasi dalam hidup ilahi menuntut kelahiran kembali manusia dalam air dan roh, yang mana itu terjadi dalam baptisan ketika Bapa mengaruniakan Roh Kudus pada jiwa (Gal 4, 6, Rom 5, 5, 2 Kor 1, 22), yang mana

selanjutnya melalui rahmat pengudus, Roh Kudus membuat jiwa menerima roh keputraan yang menjadikannya anak-anak Allah, ambil bagian dalam kodrat ilahi, dan membuat Bapa dan Putra berdiam dalam jiwa manusia (*Dominum et Vivificantem*). Rahmat pengudus itu juga bekerja mengilahkan dan menguduskan manusia (KGK 1999). Selanjutnya, Roh Kudus melengkapi manusia dengan sarana-sarana untuk bertumbuh dalam roh keputraan, yaitu untuk mematuhi Allah, yaitu dengan iman, harapan, dan kasih (KGK 1991).

Jadi, apakah rahmat membenaran itu? Itu adalah daya ilahi yang memulihkan dan menyempurnakan kodrat manusia, yang mentransformasi manusia pada kodratnya, yang dihasilkan oleh jasa penebusan Yesus Kristus dan diterima oleh seseorang dengan lahir kembali dalam Kristus dalam air (baptis) dan roh (Roh Kudus) sehingga manusia dinyatakan benar dari sebelumnya tidak benar, teman dan pewaris hidup kekal dari sebelumnya musuh, serta dikuduskan dan diperbaharui dari sebelumnya dikuasai oleh dosa (Kons. Trente), setelah di dalamnya dihasilkan pertobatan, yang kemudian diikuti dengan pengampunan dosa, bersama dengan pengudusan dan pembaharuan batin manusia. Ia daya yang mengilahkan manusia karena dengannya Allah tinggal dalam jiwa dan manusia berpartisipasi dalam hidup Allah. Ia daya yang memelihara keputraan ilahi dalam manusia dengan memberikan karunia-karunia iman, harapan, kasih untuk membantu jiwa untuk hidup lurus sesuai kehendak Allah.

Kelahiran kembali manusia dalam Roh Kudus menjadi ciptaan baru itu merupakan pembenaran manusia. Untuk bersatu dengan diri-Nya, Allah membebaskan dan menebus manusia dari dosa melalui dan dalam pengurbanan Yesus Kristus. Itulah sebabnya, rahmat itu hadir di sini sebagai penebusan dan pengampunan dosa. Dalam dan melalui Roh Kudus itu Kristus sendiri hadir dan bertindak sehingga tiap efek yang dikerjakan Roh Kudus dalam jiwa merupakan efek dari karya Kristus sendiri (*Mystici Corporis*). Pengilahan manusia ini sepenuhnya dikerjakan oleh Allah dari berkenan-Nya sendiri sebagai suatu pemberian cuma-cuma bagi manusia yang diterimanya dari luar dirinya. Tidak bisa dipikirkan manusia yang mengilahkan dirinya sendiri atau membuat dirinya sendiri berpartisipasi dalam hidup Allah atau ambil bagian dalam relasi cinta di antara tiga Pribadi Ilahi itu. Ini menunjukkan karakter adikodrati dan karunia dari rahmat.

Rahmat membebaskan manusia dari kuasa dosa dan memasukkannya pada komunitas orang-orang yang dibebaskan dan kini hidup bebas sebagai anak-anak Allah. "Aku berkata kepadamu, sesungguhnya setiap orang yang berbuat dosa, adalah hamba dosa. Dan hamba tidak tetap tinggal dalam rumah, tetapi anak tetap tinggal dalam rumah. Jadi apabila Anak itu memerdekakan kamu, kamu pun benar-benar merdeka." (Yoh 8, 34-36; Lih. Gal 4, 31-5, 1). Dengan rahmat orang Kristen dapat memiliki kebebasan yang sejati karena dengan rahmat itu ia dapat mencapai tujuan ke mana dan untuk apa ia diciptakan: ambil bagian dalam hidup Allah. Rahmat merupakan dasar dari kebebasan manusia karena dari kebaikan hati Allah yang berangkat dari cinta-Nya itulah

manusia dibebaskan dari dosa dan dimampukan untuk menjawab panggilan dari Allah, yaitu bersatu dengan-Nya.

15. 3. 2. Rahmat sebagai Penyempurna Kekudusan Manusia

Pembenaran awal manusia merupakan awal dari perjalanan manusia untuk mencapai pembenaran yang definitif. Allah sudah mulai mengerjakannya pada manusia dan akan menyelesaikannya (bdk. Flp 2, 1). Karena itu, dituntut usaha keras pada manusia untuk mengusahakan keselamatannya sendiri. Hendaknya mereka mengerjakan keselamatannya itu dengan takut (Flp 2, 12), dlm usaha, berjaga-jaga, derma, doa, dan persembaha, puasa, dan kemurnian (2 Kor 6, 3). Mereka hendaknya takut akan pertempuran yg masih harus dihadapi terhadap daging, dosa, dan setan, yang mana kalau tidak dengan mematuhi rahmat Allah, mereka tidak akan dapat menang (Rom 8, 12 dst) Roh Kudus juga memberi karunia-karunia pada manusia untuk menggabungkannya dengan karya-Nya yang memelihara keselamatan jiwa orang sesudah dibaptis dan keselamatan orang lain (KGK 2004). Sebagaimana keinginan untuk dibaptis, dorongan untuk hidup menyenangkan Allah sesudah baptis juga digerakkan oleh rahmat (bdk. Luk 23, 43, Kis 10, 3, Luk 19, 6) (Kons. Orange) Rahmat berperan dalam pertumbuhan iman itu sesudah baptisan yang merealisasikan kehendak Allah pada manusia agar manusia menjadi sahabat-Nya, anggota rumah tangga-Nya, yang makin diperbaharui hingga mati terhadap daging, dan makin hidup sesuai dengan

kebenaran yang mengantar pada kekudusan karena kepatuhan pada perintah-perintah Allah dan Gereja. Sebab diangkat menjadi anak-anak Allah berarti diundang masuk pada relasi cinta dengan Allah, di mana cinta yang makin besar pada Allah membuat seseorang makin tergerak untuk melakukan kehendak-Nya (Yoh 14, 23). Rahmat merupakan kekuatan yang diberikan oleh Kristus pada anggota-anggota tubuh-Nya (Bdk Ef 4, 15 dan Yoh 15 ,5) untuk melakukan perbuatan-perbuatan baik yang menyenangkan Allah dan berdaya jasa bagi hidup abadi manusia (Kons. Trente).

Keinginan yang baik pada manusia pun dihasilkan oleh rahmat. Rahmat meluruskan kehendak bebas manusia dari kecenderungan kepada yang jahat kepada yang baik. Sebelum manusia menginginkan yang baik, padanya rahmat sudah bekerja. Rahmat adalah karunia dari Allah yang ada di balik tiap tindakan manusia. Ia tidak hanya membuat manusia dapat dengan lebih mudah melakukan tindakan baik, tetapi memampukannya dari awal, bahkan menimbulkan keinginan untuk melakukannya pada akhirnya, sehingga tidak ada alasan dari pihak manusia untuk berbangga diri atas perbuatan baik yang dihasilkannya, tetapi sebaliknya hanya dapat bersyukur dan memuliakan Allah. Apakah memang manusia tidak mampu berbuat baik dari dirinya sendiri? Rahmat baptisan tidak lantas serta merta melumpuhkan kecenderungan orang akan dosa dan kuasa jahat (*Indiculus* Kons. Kartago). Rahmat merupakan bantuan untuk tidak berdosa dan melawan dosa. Rahmat memberikan kekuatan dan cinta untuk melawan kuasa dosa. Kehendak bebas sudah dilemahkan oleh dosa asal sehingga tidak seorangpun bisa mencintai atau percaya pada Allah atau melakukan yang baik untuk Allah jika tanpa rahmat

Allah. Tanpa bantuan rahmat Allah kehendak bebas tidak dapat menghasilkan apapun selain dosa. (Pius V, *Ex Omnibus Afflictionibus*, 1567)

Rahmat membuat orang Kristen berjuang, berharap, berdoa. Rahmat ada di balik keutamaan-keutamaan. Lagipula orang yang sudah dibaptis dapat jatuh setiap hari dalam dosa-dosa ringan dan juga dosa maut, meski orang yang karena dosa maut menghilangkan sendiri rahmat pbenarannya dapat memperoleh kembali rahmat pbenarannya itu melalui sakramen rekonsiliasi. Perlunya rahmat disebabkan oleh ukuran dari pbenaran tuntas manusia, anak-anak angkat Allah, terletak pada kepatuhan sempurna pada kehendak Allah seperti Kristus, Putra Sulung, sementara jatuh dalam dosa berarti jatuh ke dalam pembangkangan terhadap kehendak Allah.

Pertumbuhan iman ditandai oleh makin sesuainya kehendak manusia dengan kehendak Allah sehingga manusia menjadi makin diilahkan karena keserupaan dengan Allah dan Allah dimuliakan melalui keserupaan manusia dengan Allah itu. Ini menuntut manusia makin bebas dari segala kelekatan kehendak terhadap segala yang menghalangi penyesuaian kehendak manusia dengan kehendak Allah. Rahmat membantu manusia untuk bebas dari kelekatan itu. Ini sesuai dengan apa yang diajarkan Gereja: Tak seorang pun hendaknya memuji diri sendiri dengan iman saja dg berpikir bahwa iman belaka akan membuatnya menerima warisan, bahkan jika tidak menderita dengan Kristus agar ia dimuliakan dengan Dia (Rom 8, 17) sebab Yesus juga belajar taat dengan menderita (Ibr 5, 8), sehingga dinasihatkan pada yang

dibenarkan untuk berjuang menundukkan diri dengan segala kekekatannya (1 Kor 9, 24-27) dan untuk lebih bersemangat meneguhkan panggilan dengan pilihan terhadap karya-karya baik (2 Ptr 1, 10) (Kons. Trente). Kalau Allah memanggil manusia pada partisipasi dalam hidup-Nya dan jalannya adalah dengan mengikuti Yesus Kristus, Putra Sulung, Manusia Baru, yang taat sempurna pada Bapa, lantas dipertanyakan: apakah manusia dapat mencapai keserupaan dengan Kristus itu? Allah tidak memerintahkan apa yang tidak mungkin karena Ia memerintahkan kita untuk melakukan apa yang kita dapat dan meminta bantuan-Nya untuk apa yang kita tidak dapat lakukan. Rahmat-Nya pun membantu kita untuk memintanya (Kons.Trente).

15. 4. Bagaimana Rahmat Bekerja

Rahmat bekerja dengan menerangi jiwa manusia sehingga bisa melihat belaskasih Allah itu bersama dengan dosa-dosanya sehingga manusia tergerak mendekati Allah mahabelaskasih untuk mohon pengampunan dan perdamaian kembali denganNya. Ini melampaui pendekatan pada Allah yang hanya terdorong oleh ketakutan akan Dia (Kons. Trente).

Untuk dapat merespon komunikasi diri Allah, kodrat manusia perlu dimampukan terlebih dahulu oleh Allah. Karena manusia adalah ciptaan Allah sendiri, maka pada manusia diletakkan oleh Allah kapasitas untuk mencapai apa yang dikehendaki oleh Allah terhadap manusia. Kalau Allah menghendaki manusia ambil bagian dalam hidup ilahi-Nya, dan Allah tidak hanya sekadar berkehendak, maka Allah pasti

membuat mungkin manusia untuk mencapai yang diinginkan-Nya tersebut. Kapasitas ini dikenal dengan sebutan *potentia obedientialis*³¹⁰. Di samping itu, penciptaan manusia sebagai citra Allah, kecenderungan naturalnya yang mencari kebenaran dan kebaikan, dan keinginan natural untuk bersatu dengan Penciptanya merupakan “bahan mentah” dalam kodrat manusia untuk menerima rahmat. Allah sendiri yang meletakkan kerinduan akan kebenaran dan kebaikan, yang hanya dapat dipuaskan sendiri oleh Allah (KGK 2002). Lagipula, sejak semula Allah sudah menciptakan manusia dengan maksud untuk memberikan diri-Nya dalam Kristus. Atau dengan kata lain, manusia sejak awal diciptakan Allah dengan rancangan agar manusia dapat memiliki hidup Allah sendiri dalam dan melalui kesatuan dengan Putra-Nya. Pada kodrat manusia sudah diletakkan oleh Allah afinitas pada tujuan ke mana dan untuk apa ia diciptakan.³¹¹ Rahmat Allah berjumpa dengan kodrat manusia, secara tajam dan pertamanya pada bagian kecenderungan natural tersebut.

Rahmat pengudusan yang dihasilkan oleh jasa Kristus dan diberikan Bapa dalam dan melalui Roh Kudus ini mentransformasi kodrat manusia dari dalam. Menanggapi Pelagius yang menolak dosa asal dan akibatnya berupa keadaan keberdosaan manusia, St. Agustinus mengajukan kodrat manusia yang terluka dan rusak oleh ketidaktaatan dosa. Rahmat menyembuhkan kodrat manusia yang terluka dan mengangkatnya untuk ambil bagian dalam kodrat ilahi (ST

³¹⁰Ada juga yang menyebut “eksistensi supernatural” (Rahner), kecenderungan akan visio beatific (Skotus)

³¹¹ E. M. BURKE, F. COLBORN, S. KENEL, “Grace (Theology of)”, dalam *NCE*, vol. VI, 408

I, 95, 4, ad. 1). Rahmat bekerja dalam kodrat dan membuatnya mentransendensi dirinya sendiri. Ini dapat dimengerti bila diingat bahwa penebusan itu tidak hanya berkenaan dengan pengampunan dosa, tetapi juga dengan pengilahan manusia, dan untuk ini, pertama-tama kepada manusia dikaruniakan iman, harapan, kasih, yang terus berkembang hingga kesempurnaannya. Baik usaha awal maupun perkembangannya hingga kepenuhannya menuntut daya dari Allah yang diberikan pada kodrat manusia sebab hanya usaha dan daya manusia belaka tidak bisa mengupayakannya. Itulah sebabnya, untuk itu rahmat mengangkat kodrat manusia hingga dapat mentransendensikan dirinya dan sanggup menjawab panggilan pada kesempurnaan itu. Kodrat manusia yang terluka karena dosa asal berpengaruh pada kapasitasnya mengenal dan mencintai Allah, yang menyebabkan hilangnya karunia supernatural dari rahmat dan karunia-karunia asali sebelum kejatuhan (Suarez dan Bellarminus), dan hilangnya kebenaran asali yang mengurangi kecenderungan manusia pada keutamaan (Aquinas, ST I-II, 85, 1). Rahmat yang mengilahkan manusia menyembuhkan kodrat manusia yang rusak, menyingkirkan penghalang bagi keutamaan, dan memulihkan karunia-karunia asali sebelum Kejatuhan. Rahmat juga berperan memulihkan keselarasan antara rahmat dan kodrat yang sejak awal tampak pada rencana kasih Allah yang memanggil manusia pada partisipasi dalam hidup-Nya sendiri dan yang kemudian dirusak oleh dosa yang menghancurkan gambar Allah pada manusia.

Dalam baptisan Roh Kudus menembus jiwa manusia lalu menyembuhkan manusia dari kuasa dosa dan tinggal di

dalamnya. Dengan itu, Allah tinggal dalam jiwa, mengilahkan, dan menguduskannya. Disposisi ini disebut juga rahmat habitual, yang berbeda dengan rahmat aktual.

Walaupun rahmat itu karunia, namun penerimaannya oleh manusia dilakukan dengan persetujuan bebasnya. Efikasi rahmat Allah pada kehendak bergantung pertama-tama pada karya Allah sendiri yang bekerja di balik tindakan-tindakan baik yang dilakukan manusia (Ams 21.1; Yer 31.33; Yeh 11.9; Flp 2.13) Akan tetapi, kepertamaan Allah ini tidak merampas kodrat manusia untuk memberikan persetujuan bebas: bertindak selaras dengan rahmat itu atau tidak. Meskipun demikian, efikasi rahmat tidak bergantung pada persetujuan manusia itu. Justru, rahmat Allah yang bekerja sedemikian rupa hingga mempengaruhi persetujuan bebas yang diambil manusia hingga bersedia melakukan perbuatan-perbuatan baik. Rahmat Allah memadai untuk membuat manusia menghasilkan perbuatan baik maupun memperkuat kemampuannya untuk melakukannya. Rahmat bekerja menyiapkan (menerangi, memperkuat) kehendak sebelum yang terakhir ini memutuskan persetujuan bebasnya (*gratia operans* atau *praeveniens*) dan juga bekerja bersama dengan kehendak sekaligus (*gratia cooperans* atau *concomitans*). Dalam operasinya, rahmat mulai dengan mengupayakan tanggapan kodrati manusiawi atas komunikasi diri Allah, termasuk memampukan persetujuan bebasnya. Suatu dialog cinta antara Allah dan manusia, yang menyusun rahmat, menuntut posisi kodrat manusia yang berhadapan sejajar dengan Allah, dengan kapasitas natural yang disempurnakan untuk dapat mengerti dan merespon cinta Allah dengan mencintai-Nya dari kehendak bebasnya.

15. 5. Rahmat dan Iman

Manusia kehilangan harapan ambil bagian kembali dalam kesatuan asali dengan Allah kalau tidak diampuni oleh Allah dan dipulihkan kembali kebenaran kemanusiaannya oleh Allah. Pembeneran terjadi dalam Yesus Kristus, yang jasa-Nya mendamaikan Allah dengan manusia. Hanya dengan berpartisipasi pada Kristus manusia dapat ambil bagian dalam karya kasih karunia pembeneran itu. Ini yang disebut sebagai lahir kembali. Akan tetapi, pembeneran yang merupakan karya Allah itu hanya dapat dialami individu dengan memberikan tanggapan dari kehendak bebasnya atas pewartaan Kabar Gembira tentangnya. Tanggapan ini disebut iman.

Di sisi lain, agar manusia dapat beriman, Allah menawarkan rahmat yang menerangi dan menguatkannya untuk mengenal kasih Allah dan menjawabnya dengan pilihan beralih dari manusia lama ke manusia baru. Allah menyentuh hati manusia dan menerangi sehingga dapat mengenal pernyataan diri-Nya dalam Yesus Kristus dan menguatkan kehendaknya untuk percaya dan menerima Yesus Kristus. Ini yang disebut beriman. Untuk berimanpun manusia dibantu oleh rahmat Allah. Iman dikerjakan oleh rahmat Allah. Akan tetapi, manusia dapat menolak rahmat pembener ini. Sekali lagi, jawaban manusia atas tawaran kasih Allah beserta rencana dan janji-berkat-Nya itu disebut iman. Karunia iman itu, bersama dengan harapan dan kasih akan Allah,

dicurahkan Allah melalui Roh Kudus.³¹² Roh Kudus itu menerangi dan menyentuh hati manusia sehingga memampukan manusia untuk beriman. Iman digerakkan oleh Roh Kudus sebab sebelum manusia menyatakan “ya” pada undangan Allah yang mengajaknya untuk percaya, manusia bisa menolak undangan itu. Akan tetapi, sebelum jawaban “ya” itu, Allah sudah menyentuh hati manusia dengan Roh Kudus-Nya dan memampukan serta menyiapkannya untuk menjawabnya. Tanpa sentuhan persiapan ini manusia tidak dapat berkata “ya” pada panggilan Allah pada iman. (KGK 1993) Dengan demikian, tidak ada keinginan akan baptisan tanpa digerakkan rahmat sebab kehendak manusia sudah dilemahkan oleh dosa (Yoh 6, 55; Mat 16, 17; 1 Kor 12, 3), dan bahkan timbulnya iman merupakan karya rahmat, yaitu daya Roh Kudus yang bangkitkan kehendak untuk beriman dari tidak beriman, dan untuk menjadi suci dari kecemaran (Konsili Orange). Rahmat membuat manusia memikirkan sarana yang perlu untuk keselamatan-Nya, termasuk mengamini pewartaan Injil (iman). Untuk selamat tidak bisa manusia mengandalkan kekuatan dirinya sendiri (Yoh 15, 5; 2 Kor 3, 5) (Konsili Orange). Dalam pembenaran, iman dituntut dari manusia sebagai tanggapan kodrati manusia, sedangkan untuk penyempurnaan pengudusannya, dituntut cinta kasih (KGK 2001). Adalah persetujuan iman yang berperan di balik pertobatan dan tindakan cinta kasih seseorang (KGK 1993).

³¹² Iman diberikan melalui rahmat Allah, tidak oleh kebaikan natural (Flp 1, 29; 1, 6; Ef 2, 8; 1 Kor 7, 25; 1 Kor 4, 7; Yak 1, 17; Yoh 3, 27) (Kons. Orange)

13.6. Supernaturalitas dan Kegratisan Rahmat

Rahmat selalu merupakan rahmat Allah dan ilahi karena hanya Allah yang dapat mengaruniakannya tanpa ada sedikitpun unsur yang manusiawi pada rahmat itu sendiri. Rahmat sepenuhnya adikodrati karena hidup ilahi, yang kepadanya manusia berpartisipasi itu, merupakan tatanan yang melampaui yang kodrati. Rahmat itu adikodrati karena hidup ilahi itu hanya ada pada Allah satu-satunya dan hanya Dia yang dapat mengaruniakannya. Manusia dari dirinya sendiri tidak dapat memiliki hidup ilahi itu bila tidak Dia yang adalah Tuhan menganugerahkannya. Supernaturalitas rahmat juga ditunjukkan oleh penerimaannya yang cuma-cuma itu.

Motif dari pemberian rahmat adalah semata-mata cinta Allah di hadapan kemalangan manusia yang karena dosa kehilangan persahabatan dengan Allah dan menuju kebinasaan. Sejak semula Allah sejak menciptakan manusia, Allah ingin bersekutu dalam cinta dengan manusia. Untuk memulihkan kembali kesatuan itu, Allah menawarkan pemulihan, pembenaran, penyatuan kembali manusia dan diri-Nya.

15. 7. Istilah-istilah sehubungan dengan Rahmat

Berikut ini ditunjukkan beberapa istilah yang muncul dalam Tradisi untuk menunjuk realitas rahmat.

15. 7. 1. Rahmat Tercipta dan Tak Tercipta

Pembedaan ini muncul di abad ke-13 untuk menunjukkan efek yang dihasilkan dari pemberian diri Allah dalam rahmat-Nya pada manusia. Awalnya adalah Petrus Lombardus yang mengindentikkan cinta kasih pada orang yang dibenarkan dengan Roh Kudus sendiri. Ini menimbulkan persoalan mengenai bagaimana dapat dimengerti bahwa pemberian diri Allah menghasilkan efek transformasi pada manusia, tetapi efek tersebut adalah juga Allah sendiri, sehingga dipertanyakan: di mana tindakan manusiawi sendiri dalam rahmat. Karena itu, dibedakan antara rahmat tak tercipta, yang menunjuk pada komunikasi diri Allah sendiri yang keluar dari cinta-Nya, yang membenarkan manusia sehingga lahir kembali sebagai ciptaan baru, dan yang menyusun dasar esensial bagi seluruh pemberian rahmat, dengan rahmat tak tercipta, yang menunjuk pada efek dari komunikasi diri pribadi-pribadi ilahi tersebut. Rahmat tercipta menunjuk pada efek dari tindakan personal Allah yang menguduskan dalam jiwa. Efek itu tampak pada kebenaran yang dihasilkan oleh Roh Kudus yang diberikan oleh Bapa kepada manusia, yang selanjutnya, Roh yang sama menghasilkan tinggalnya Allah dalam jiwa (rahmat yang menguduskan).

15. 7. 2. Rahmat Habitual dan Aktual

Seperti rahmat tercipta, rahmat habitual menunjuk pada rahmat yang dicurahkan pada jiwa orang yang dibenarkan dan menetap dalamnya. Rahmat ini menunjuk pada kelahiran kembali manusia menjadi ciptaan baru dan transformasinya yang berlangsung terus-menerus secara dinamis sehingga makin berkembang dalam pengenalan dan cinta akan Allah. Rahmat habitual menunjuk pada disposisi tetap pada jiwa manusia, yang dalam membenaran mengambil bagian dalam keilahian, kodrat ilahi, dan hidup Allah sendiri. Ini merupakan disposisi supernatural yang membuat manusia terus dapat menjawab panggilan Allah padanya. (KGK 2000) Disposisi ini dapat hilang karena ketidakpercayaan dan juga oleh karena dosa maut, dan yang belakangan ini dapat dipulihkan dengan sakramen rekonsiliasi.

Bila rahmat habitual menunjuk pada membenaran manusia, maka rahmat aktual menunjuk pada keharusan rahmat untuk tiap tindakan yang menyelamatkan. Kalau rahmat habitual menunjuk pada komunikasi diri Allah secara permanen dalam jiwa, maka tindakan penerimaan dan aktualisasinya dalam berbagai tingkatan pada jiwa disebut rahmat aktual. Rahmat aktual menunjuk pada tindakan-tindakan baik yang supernatural yang dapat dihasilkan di atas dasar rahmat adikodrati. Rahmat aktual juga dipandang sebagai intervensi-intervensi Allah yang beroperasi pada fakultas-fakultas jiwa, dengan menerangi intelek dan menumbuhkan cinta akan Allah pada kehendak. Ia merupakan gerakan-gerakan adikodrati pada jiwa manusia yang mengarah pada pengudusan manusia. Ia yang bekerja tidak hanya di balik suatu tindakan adikodrati, tetapi juga mengangkat kapasitas jiwa sehingga tindakan yang

dihasilkannya merupakan tindakan adikodrati dalam manusia. Dari sini dapat dimengerti apa yang disebut oleh para teolog sebagai rahmat efikas yang bekerja merealisasikan kehendak Allah untuk terus menyelamatkan manusia di hadapan kenyataan keberdosaan manusia dengan menunjukkan bahwa tindakan manusia yang berdaya jasa keselamatan tetap bersumber pada pilihan cuma-cuma Allah dan juga merupakan karunia Allah. Rahmat aktual dapat bekerja pada pendosa yang kehilangan rahmat habitual untuk membawanya pulang kembali pada rekonsiliasi dengan Allah. Semua penyelenggaraan ilahi ada pada tataran rahmat aktual. Rahmat aktual ini yang berperan dalam memampukan manusia untuk melakukan kehendak Allah (mis. 2 Tim 1, 6-7; Rom 5, 5). Ini merupakan rahmat yang tidak hanya memberi pengertian tentang kehendak Allah, tetapi juga memberikan cinta untuk melakukannya. (Mzm 94, 10 dan 1 Yoh 4, 7).³¹³ Rahmat baptisan tidak memberi jaminan bahwa manusia akan menaklukkan setan dan daya konkupisensia sehingga diberikan bantuan-bantuan ilahi yang diberikan oleh Allah untuk setiap kali manusia gagal dan jatuh dalam dosa, dapat bangun kembali dan makin kuat.

15. 7. 3. Rahmat Medisinal

Rahmat penyembuhan terhadap kodrat kemanusiaan yang dihasilkan oleh Kristus memicu pertanyaan tentang nilai

³¹³Akan tetapi, tidak benar pandangan yang mengakui rahmat hanya sebagai yang membuat mudah melakukan kehendak Yesus seakan-akan tanpa rahmat, manusia sudah mampu melakukannya sendiri (Kons.Kartago).

tindakan baik yang dibuat manusia sesudah jatuh dalam dosa dalam hubungan dengan penebusan oleh dan dalam Kristus. Sebab, di sisi lain, diakui bahwa konkupisensia, yang berasal dari dosa asal, tetap ada dan dapat diatasi dengan bantuan rahmat Allah. Adanya rahmat medicinal membuat tidak benar pandangan yang menganggap bahwa setiap perbuatan baik yang dilakukan sebelum orang dibenarkan adalah tetap dosa karena berasal dari keadaan berdosa yang belum diperdamaikan dengan Allah (Konsili Trente). Orang yang belum dibenarkan dapat menghasilkan perbuatan baik dengan rahmat medisinal ini, walau bukan dengan rahmat adikodrati. Rahmat adikodrati diperlukan untuk menghasilkan hal-hal adikodrati, tetapi untuk menghasilkan tindakan-tindakan berkeutamaan biasa, yang memenuhi tuntutan hukum kodrat, tidak diperlukan rahmat adikodrati. Konsekuensinya adalah memang ada tindakan-tindakan baik yang tidak berhubungan dengan keselamatan dan tidak berhubungan dengan rahmat Kristus.

15. 8. Pertumbuhan Hidup dalam Rahmat

Rahmat yang menguduskan atau habitual yang hadir dalam jiwa menciptakan disposisi tetap, yang disebut "hidup dalam rahmat" atau "keadaan berahmat." Ini adalah awal dari perjalanan menjawab panggilan Allah, yaitu bersatu dengan Allah dalam *visio beatifica*. Keadaan ini dituntut untuk menghasilkan tindakan-tindakan adikodrati yang berdaya jasa bagi rahmat dan keselamatan, dan penerimaan pelayanan sakramen-sakramen.

Akan tetapi, berapa banyak orang Kristen yang menyadari hidup baru ini? Kesadaran ini penting karena penerimaan karunia pembenaran, kelahiran kembali, dan pengangkatan menjadi putra-putri Allah, menuntut tanggapan dari manusia agar dapat karya pengudusan yang sudah dimulai dapat berkembang penuh."Para pengikut Kristus dipanggil oleh Allah bukan berdasarkan perbuatan mereka, melainkan berdasarkan rencana dan rahmat-Nya. Mereka dibenarkan dalam Tuhan Yesus, dan dalam baptis iman sungguh-sungguh dijadikan anak-anak Allah dan ikut serta dalam kodrat ilahi, maka sungguh menjadi suci. Maka dengan bantuan Allah mereka wajib mempertahankan dan mengembangkan dalam hidup mereka kesucian yang telah mereka terima." (LG 40)

Pengudusan manusia menuntut kerja sama manusia. Penerimaan karunia meminta tanggapan kodrati untuk mengembangkan karunia itu. Karya pembenaran dan pengudusan yang sudah dimulai memberikan suatu tugas peran serta manusia dari kodratnya untuk bekerja sama dengan Allah menyempurnakannya. Tugas ini dapat dirumuskan sebagai berikut: mengenakan Tuhan Yesus Kristus (Rom 13, 14), menolak pekerjaan-pekerjaan kegelapan dan hidup sebagai anak-anak terang yang menghasilkan kebaikan, keadilan, kebenaran (Ef 5, 8-11; 1 Yoh 1, 7), tinggal dalam Allah sebagai anak-anak-Nya (1 Yoh 2, 28; 4, 13 dst), hidup seturut gambar Kristus dengan berjalan di jalan di mana Ia berjalan (bdk. 1 Yoh 2, 6), bekerja sama dengan-Nya dalam karya menebus sesama dan dunia, memberi kesaksian akan Dia dengan menjalankan perintah-Nya yang baru: saling mengasihi (Yoh 15, 12). Secara singkat

tugas itu adalah mengikuti Yesus Kristus. Itulah tanggapan yang dinantikan dari seorang yang sudah dilahirkan kembali dalam baptisan. Suatu tanggapan, yang diwujudkan dalam tindakan-tindakan moral, yang sangat luhur sekaligus sangat berat! Hidup rahmat tidak terpisah dari hidup moral! Hidup moral merupakan tanggapan kodrati atas karunia adikodrati.

Jawaban yang merupakan tugas manusia ini, yang menyusun secara konstitutif moral kristiani, itu tidak dapat diberikan manusia hanya dengan mengandalkan daya kodratinya saja. Sebagaimana dari kemampuan kodratinya manusia tidak dapat membenarkan dirinya dari "kejatuhan kodrati"-nya yang membuatnya terpisah selamanya dari Allah yang mahakudus dan terbelenggu dalam kuasa dosa, setan, dan maut, demikian pula hanya dari kemampuan kodratinya manusia tidak dapat ambil bagian dalam hidup Allah kalau Allah tidak mentransformasi manusia itu dengan rahmat-Nya. Untuk itu, Allah memberikan rahmat-Nya di sepanjang hidup manusia, asalkan manusia tidak kehilangan keadaan berahmat yang diterimanya pada waktu baptis. "Barangsiapa tinggal di dalam Aku dan Aku di dalam dia, ia berbuah banyak, sebab di luar Aku kamu tidak dapat berbuat apa-apa." (Yoh 15, 5). "Kristus sekarang bekerja dalam hati manusia melalui energi Roh-Nya." (GS 38) Roh Kuduslah yang memandu orang yang dibaptis dalam perjalanannya menuju Kerajaan Bapa (GS 1). Akan tetapi, di sisi lain Allah tidak ingin manusia tidak menanggapi karya penyelamatan dan pengudusannya dengan pasif semata-mata, tanpa menjadikannya usaha manusia itu sendiri, seakan-akan manusia hanya robot atau objek dari karya Allah. Allah ingin agar transformasi manusia menjadi ciptaan baru dalam Kristus berangkat dari dalam manusia

sendiri, diupayakan oleh dirinya dalam kerja sama dengan Allah, sehingga manusia itu benar-benar berubah menjadi ciptaan baru, *alter Christus*, dan berelasi cinta dalam intersubjektivitas dalam kebebasan dengan Allah. Karena itu, sesudah membenarkan dan melahirkan kembali manusia dalam rahmat habitual, Allah memberikan rahmat sakramental, keutamaan-keutamaan dan karunia-karunia Roh Kudus dalam hidup keseharian manusia untuk dengan kerja sama dengan pihak manusia, Allah meneruskan transformasi diri manusia menuju pengudusannya yang makin sempurna sehingga dapat bersatu dengan Allah. Peran usaha kerja sama manusia atas karya rahmat ditunjukkan pula oleh LG 42: "Akan tetapi, supaya cinta jatuh bagaikan benih yang baik bertunas dalam jiwa dan menghasilkan banyak buah, setiap orang beriman wajib mendengarkan sabda Allah dengan suka hati, dan dengan bantuan rahmat-Nya, dengan tindakan nyata melaksanakan kehendak-Nya. Ia wajib sering menerima sakramen-sakramen, terutama Ekaristi, dan ikut serta dalam perayaan liturgi, pun juga dengan tabah berdoa, mengingkari diri, melayani sesama secara aktif dan mengamalkan segala keutamaan."

15. 9. Rahmat Sakramental

Pertumbuhan hidup rahmat antara lain terwujud melalui penerimaan sakramen-sakramen. Dalam sakramen-sakramen teraktualisasikanlah kehendak Allah akan tanggapan kooperatif manusia atas karya pengudusan yang dikerjakan-Nya dalam manusia. Sakramen menyatukan

manusia dengan karya penebusan dan pengudusan oleh Allah terhadap manusia dan meneruskan kesatuan itu dalam hidup manusia dalam tindakan-tindakan dari kerja sama Allah dan manusia melalui dan dalam Gereja. Melalui sakramen Roh Kudus mentransformasi hidup manusia menjadi hidup ilahi (KGK 1127) dan menguduskannya (KGK 1123). Sakramen diadakan oleh Tuhan Yesus untuk mengkomunikasikan buah-buah dari karya penebusan-Nya pada manusia dalam kerja sama dari tindakan-tindakan manusia, baik yang menerima maupun yang memberi.³¹⁴ Tuhan Yesus sendiri yang bekerja mengkomunikasikan rahmat-Nya dalam sakramen. (KGK 1127) Melalui tanda-tanda yang dibuat oleh Tuhan Yesus itu dihadirkanlah dan diberikanlah rahmat.

Keberadaan dan perlunya sakramen untuk keselamatan diafirmasi oleh Katekismus: "...sakramen-sakramen Perjanjian Baru adalah perlu untuk keselamatan. 'Rahmat sakramental' merupakan rahmat Roh Kudus, yang diberikan oleh Kristus dan dimiliki oleh tiap sakramen. Roh menyembuhkan dan mentransformasi mereka yang menerimanya dengan membuat sesuai dengan Anak Allah. Buah dari hidup sakramental adalah Roh pengangkatan menjadi anak yang membuat orang beriman ambil bagian dalam kodrat ilahi dengan menyatukan mereka dalam kesatuan yang hidup dengan Putra Tunggal, Sang Penyelamat." (KGK 1129) Pengangkatan menjadi anak Allah dan penyatuannya dengan Allah ini terwujud secara sakramental dalam Baptis, di mana di dalamnya dikaruniakan rahmat habitual. Di samping rahmat habitual, tiap sakramen menghasilkan rahmat khusus, yang

³¹⁴ GERMAIN GRISEZ, *Christian Moral Principles*, Vol. I, 730.

disebut rahmat sakramental. Rahmat sakramental menambahkan pada rahmat yang menguduskan suatu daya khusus yang menghasilkan efek-efek selaras dengan tujuan tiap-tiap sakramen. Ia memberikan rahmat-rahmat khusus pada manusia untuk menjalankan tugas-tugas kewajiban dengan lebih mudah pada berbagai situasi dan tingkatan hidup pribadi orang Kristen dan eklesial. Menurut Konsili Trente sakramen perlu untuk keselamatan, di mana adanya iman saja tidak memadai, sebab iman itu perlu bertumbuh, dan adalah sakramen yang memberikan makanan bagi pertumbuhan itu sebab setiap sakramen mengandung rahmat Allah, yang mana iman saja tidak memadai untuk mendapatkannya. Karena dimaksudkan untuk menambahkan rahmat-rahmat yang sesuai dengan tahapan-tahapan dan kondisi-kondisi hidup manusia, maka penerimaan sakramen-sakramen mensyaratkan keadaan berahmat atau hidup rahmat. Hanya dalam keadaan berahmat persatuan Allah dan manusia mewujudkan sebab dalam keadaan ini Allah hadir membawa serta-Nya karya penebusan, pembenaran, dan pengudusan-Nya, yang mengandung rahmat yang berlimpah. Di dasar setiap sakramen pun Allah hadir dan berjumpa dengan manusia.

Sakramen mengkomunikasikan hidup ilahi yang ditandakan olehnya, dan pada waktu yang sama manusia menanggapi dengan tindakan kebaktian yang sesuai (ST. III, 61, 1; 62, 1). St. Thomas Aquinas menunjukkan bahwa tindakan penebusan Kristus hadir dalam Sakramen Ekaristi dan semua sakramen yang lain (ST, III, 65, 3; 78, ; 83, 1). Tanggapan manusia atas Roh Kudus yang hadir dalam sakramen itu adalah iman, yang juga sudah dibangkitkan

pertama kali oleh Roh yang sama, sehingga dalam iman itulah, manusia bekerja sama dengan karya Allah, yang ingin agar karya penebusan-Nya, yang memberikan hidup Yesus sendiri, hadir di dalam manusia dan mendapatkan tanggapan kerja samanya dari pihak manusia demi pengudusan manusia itu sendiri (KGK 1091). Sakramen mengandaikan iman sekaligus memperkuat, menumbuhkan, dan mengungkapkannya (KGK 1124). Untuk membuat terwujud karya kerja sama dalam karya penebusan-Nya itulah, maka Tuhan Yesus mengadakan sakramen-sakramen (ST III, 46, 3). Sekali lagi diingatkan bahwa Allah tidak ingin melahirkan kembali manusia menjadi ciptaan baru tanpa persetujuan bebas dari manusia. Hanya dalam kebebasan anak-anak Allah, maka kesatuan cinta antara Dia dan manusia dapat terwujud. Dalam sakramen kehendak manusia untuk ambil bagian dalam realisasi keselamatannya tertampung dan terwujud.³¹⁵

Adalah melalui Roh Kudus Allah mengerjakan kesatuan antara diri-Nya dan manusia dalam sakramen. Katekismus mengajarkan ini ketika berkata: "Roh dan Gereja bekerja sama menghadirtampakkan Kristus dan karya penyelamatan-Nya dalam liturgi. (KGK 1099; bdk. 1108) Pertama-tama sakramen itu adalah karya Roh Kudus dalam Tubuh Kristus, yaitu Gereja. (KGK 1116) Rahmat dalam sakramen diberikan *ex opera operato* oleh aktivitas Roh Kudus dalam tindakan dan kata-kata Gereja, sepanjang penerimanya tidak terhalang untuk menerimanya. Materi dan formanya menghasilkan efek rahmati karena merupakan tindakan Kristus sendiri yang menebus manusia, sebagaimana terumus dalam formula "oleh

³¹⁵ G. GRISEZ, *Op. cit.*, 730.

kuasa Kristus dan Gereja."Ia tidak memperhitungkan usaha manusia sebab berasal dari cinta kasih Allah. Daya Roh-Nya membuat efektif kehadiran rahmat-Nya dalam kerja sama dengan tindakan manusia, dalam kata dan perbuatan. Karena itu, rahmat sakramental efektif dalam tindakan ritual yang ditampakkan oleh tanggapan ilahi atas iman dan doa Gereja. Melalui tindakan Gereja dalam sakramen ini Allah melalui Tuhan Yesus dalam kuasa Roh Kudus (SC 7, 9, 10, 59) mengaruniakan kepada putra-putri-Nya cinta penebusan-Nya. Demikianlah, *ex opera operato* itu disusun oleh intensi Gereja, daya Kristus, dan tindakan Roh Kudus (KGK 1128). Akan tetapi, karena rahmat sakramental berefek pada membawa kesatuan dengan Tuhan Yesus, dituntut keinginan dan kerinduan subjek penerimanya akan kesatuan dengan Allah atau pengudusannya oleh Allah, yang terwujud dalam disposisi dan partisipasi tindakan subjek dalam sakramen. Demikian juga dituntut hal yang sama dari pelayannya. Ini yang disebut dengan *ex opera operantis*. Intensi dan usaha subjek dan pelayan ini berpengaruh pada tingkatan kesatuan jiwa dengan Tuhan Yesus.

Dalam baptis diberikan suatu rahmat kelahiran kembali secara spiritual, yang dengannya seseorang dimurnikan dari noda dosa asal dan dilahirkan dalam hidup rahmat sebagai manusia baru yang menghidupi hidup Kristus sendiri. Di sini diberikan rahmat kematian akan dosa, yang memungkinkan manusia melawan kecenderungan-kecenderungan jahat bawaan dari Adam yang lama. Juga diberikan rahmat kelahiran kembali yang menyatukan manusia dengan Kristus, membuatnya ambil bagian dalam hidup-Nya, dan

menyesuaikan diri dengan-Nya. Pada yang dibaptis diberikan rahmat keutamaan-keutamaan untuk berjumpa dengan Allah. Rahmat-rahmat khusus ini dengan demikian berhubungan dengan tugas melawan dosa dan sebab-sebabnya, menyatu dengan Kristus dan mengikuti Dia. Penguatan membuat orang yang dibaptis menjadi seperti tentara-tentara Kristus karena memberikan rahmat khusus kekuatan sehingga ia dapat makin banyak menyatakan imannya di depan semua lawan. Karunia-karunia Roh Kudus yang sudah diberikan pada waktu Baptis diberikan kembali di sini untuk menerangi iman, membuatnya lebih aktif, dan memperkuat kehendak melawan dosa. Di sini ada tugas mengembangkan karunia-karunia Roh Kudus, secara khusus untuk menjadi orang Kristen yang lebih militan. Ekaristi memberi makan jiwa, sebagaimana badan memerlukan makanan untuk bertahan dan berkembang. Hanya makanan ilahi, "roti dari surga", yang dapat memberi makan hidup ilahi dalam jiwa, "hidup rahmat". Tubuh dan Darah Kristus mentransformasi manusia menjadi *alter Christus* dengan memberikan kepada manusia roh-Nya, prinsip hidup-Nya. Sakramen Rekonsiliasi mencuci dosa-dosa manusia, terutama dosa maut yang menghilangkan hidup rahmat, dalam darah Tuhan Yesus Kristus yang dicurahkan pada peniten melalui absolusi. Pada saat orang mendekati maut, ia butuh dikuatkan di tengah kecemasan, kegalauan, ketakutan, khususnya di hadapan ingatan akan dosa-dosa masa lalunya, ketidaksiapannya sekarang karena sadar keadaan rohaninya, dan bayangannya tentang pengadilan Tuhan yang akan menimpanya. Melalui pengurapan dengan minyak suci sakramen pengurapan terakhir memberikan pada jiwa suatu rahmat untuk penenangan dan penghiburan spiritual, yang

juga membebaskan jiwa dari sisa-sisa dosa, menghidupkan kembali kepercayaan, mempersenjatai terhadap serangan-serangan terakhir dari si musuh, membuat optimis untuk ambil bagian dalam "mahkota yang sudah disiapkan untuk kita." Juga dimohonkan pemulihan kesehatan seturut kehendak Allah. Tahbisan Suci memberikan pada para pelayan Gereja daya ajaib untuk mengkonsekrasikan Tubuh dan Darah Kristus, melayankan sakramen-sakramen dan mengkotbahkan Sabda Allah. Juga diberikan rahmat untuk menjalankan kuasa-kuasa itu sedemikian rupa dalam kekudusan. Ia memberikan cinta berkobar akan Ekaristi dan jiwa-jiwa manusia, termasuk untuk mengurbankan diri. Sakramen perkawinan memberikan pada suami dan isteri rahmat-rahmat yang diperlukan oleh mereka: kesetiaan tunggal satu sama lain tanpa syarat, penghormatan pada kekudusan tempat tidur-perkawinan, pemberian diri secara khusus dengan stabil untuk pendidikan anak-anak mereka.³¹⁶

Karena hanya Allah yang dapat memberikan rahmat-rahmat sakramental itu menurut perkenan dan rencana-Nya, dan Ia terbuka mendengarkan permohonan-permohonan dalam doa (Mat 7, 7), khususnya karena jasa Kristus (Yoh 16, 23), maka orang dapat berdoa dengan rendah hati dan tak kunjung putus dalam kesatuan dengan Kristus memohonkan rahmat yang lebih besar melalui sakramen-sakramen. Penerimaan rahmat sakramental juga mensyaratkan keinginan menyala untuk menerimanya dengan segala buahnya dan antusiasme menerimanya yang membuat jiwa

³¹⁶ A. TANQUEREY, *The Spiritual life*, Tan, Charlotte, 2000, 131-133.

lebih responsif pada dan mudah bekerja sama dengan tindakan Roh Kudus.

15. 10. Keutamaan-keutamaan dan Karunia-karunia Roh Kudus

Tinggalnya Allah Tritunggal Mahakudus dalam jiwa memperkaya jiwa dengan karunia-karunia adikodrati dan Allah terus mengkomunikasikan pada jiwa hidup-Nya sendiri. Dari rahmat habitual, yang berperan sebagai prinsip vital adikodrati, mengalirlah keutamaan-keutamaan yang dicurahkan dan karunia-karunia Roh Kudus yang menyempurnakan fakultas-fakultas kodrati dan memberikan daya langsung-segera untuk melakukan tindakan-tindakan adikodrati seperti Allah, yang berdaya jasa untuk keselamatan. Dalam keutamaan-keutamaan dan karunia-karunia Roh Kudus itu Allah memberikan rahmat aktual yang memampukan fakultas-fakultas jiwa untuk bertindak secara adikodrati, yaitu dengan menerangi budi dan memperkuat kehendak.³¹⁷ Dalam hidup rahmat yang adikodrati yang mengontrol dan mengarahkan hidup kodrati melalui aktivitas budi, kehendak, dan fakultas-fakultas lain dari jiwa, kendati dominasi ini tidak menghancurkan kodrat, tetapi sebaliknya, justru meninggikan, mengangkat, melengkapi, dan menyempurnakannya pada tataran supernatural.³¹⁸ Ini karena agar dapat bertindak dan berkembang, hidup ilahi yang dimasukkan dalam jiwa melalui rahmat habitual menuntut

³¹⁷ A. TANQUEREY, *Op.cit.*, 55

³¹⁸ *Ibid*, 55-56

penyempurnaan fakultas-fakultas hingga ditinggikan pada tataran adikodrati. Penghayatan hidup rahmat dilakukan melalui kesetiaan menumbuhkembangkan keutamaan-keutamaan hingga berbuah subur, dan untuk ini diperlukan bantuan rahmat Allah dalam karunia-karunia Roh Kudus, seperti yang ditunjukkan oleh Leo XIII: "Orang benar menghidupi hidup rahmat dan bertindak melalui keutamaan-keutamaan yang memenuhi fungsi fakultas-fakultas, juga membutuhkan tujuh karunia Roh Kudus." (*Divinum Illud*). Untuk ini Allah mengaruniakan kepada jiwa keutamaan-keutamaan yang dicurahkan, yang memampukan jiwa untuk bertindak secara adikodrati, dan karunia-karunia, yang membuat jiwa mudah mengikuti pengaruh Roh Kudus sehingga hidup jiwa menjadi hidup yang digerakkan oleh Roh Kudus.

Keutamaan-keutamaan manusia berakar pada keutamaan-keutamaan teologal, yang membuat fakultas-fakultas manusia berpartisipasi ke dalam kodrat ilahi (KGK 1812). Ini merupakan keutamaan-keutamaan yang dicurahkan yang diberikan pada waktu Baptis, yaitu iman, harapan, dan kasih. Mereka disebut teologal karena objek materialnya adalah Allah sendiri, dan objek formalnya adalah sejumlah atribut ilahi. Keutamaan-keutamaan teologal merupakan dasar, animator, dan pengkarakteristik aktivitas moral orang kristen. Keutamaan-keutamaan tersebut membuat jiwa mampu bertindak sebagai anak-anak Allah dan mewarisi hidup abadi, serta jaminan kehadiran dan tindakan Roh Kudus dalam fakultas-fakultas jiwa (KGK 1813). Sebagai contoh: Iman menyatukan jiwa pada Allah, Kebenaran

Tertinggi, dan membantunya untuk melihat semuanya dari terang ilahi-Nya. Harapan menyatukan manusia dengan Allah, sumber kebahagiaannya, yang selalu siap sedia mencurahkan rahmat-Nya untuk menyempurnakan transformasi manusia dan penyerahan diri penuh kepercayaan pada-Nya. Ketiga keutamaan ilahi ini menyatukan jiwa pada Allah. Keutamaan-keutamaan teologal selanjutnya menghidupkan dan memberdayakan keutamaan-keutamaan yang diupayakan manusia, baik intelektual maupun moral (KGK 1813). Di samping karena upaya manusia, keutamaan-keutamaan moral yang diusahakan manusia juga berkembang dengan bantuan rahmat. Rahmat memurnikan dan mengangkat keutamaan-keutamaan itu hingga tataran adikodrati sehingga manusia lebih mudah untuk memiliki karakter kualitas dalam keutamaan-keutamaan itu dan mempraktikkannya (KGK 1810). Manusia dapat memohonkan rahmat Tuhan untuk memiliki dan berkembang dalam keutamaan-keutamaan (KGK 1811). Keutamaan-keutamaan moral mengatasi halangan-halangan bagi kesatuan dengan Allah dan memelihara kesatuan itu. Kearifan, misalnya, membuat manusia memilih sarana-sarana yang sesuai dengan pencapaian tujuan adikodrati, keadilan dengan membuat manusia memberikan pada orang lain apa yang menjadi haknya, menguduskan relasinya dengan sesama dan dengan begitu mendekatkan dan membuat serupa dengan Allah.

Tujuh karunia Roh Kudus menyempurnakan pelaksanaan keutamaan-keutamaan. Inilah karunia-karunia dari Roh yang dijanjikan dalam Kitab Yesaya pada Mesias: "Roh Tuhan akan ada padanya, roh hikmat dan pengertian,

roh nasihat dan keperkasaan, roh pengenalan dan takut akan Tuhan. (Yes 11, 2) Karunia pengertian menembus lebih jauh hingga kebenaran-kebenaran iman untuk menemukan harta tersembunyi dalam harmoninya yang misterius di dalamnya. Karunia pengetahuan membuat jiwa melihat ciptaan-ciptaan dari sudut pandang hubungannya dengan Pencipta-Nya. Karunia takut membuat jiwa berhati-hati akan kebaikan-kebaikan palsu dari dunia yang dapat membawa pada dosa, memperkuat keutamaan pengharapan, dan menguatkan keinginan akan kebahagiaan surgawi. Ia membuat mudah praktik pengharapan dan menyempurnakan penguasaan diri karena takut akan hukuman. Karunia kebijaksanaan membuat jiwa menginginkan hal-hal ilahi dan dengannya meningkatkan cinta akan Allah. Karunia nasihat menguatkan keutamaan kearifan dengan menunjukkan dalam hal-hal yang sulit apa yang seharusnya kita lakukan atau apa yang seharusnya tidak kita lakukan. Karunia kesalehan menyempurnakan keutamaan religi dengan membuat manusia mengakui kehadiran Bapa dalam Allah, yang kepada-Nya jiwa ingin melakukan tindakan-tindakan untuk menyenangkan-Nya dan memuliakan-Nya dalam cinta. Karunia kekuatan melengkapi keutamaan kekuatan dengan mendorong jiwa pada pilihan tindakan yang lebih herois dan bertahan menanggungnya.³¹⁹

³¹⁹ St. Thomas Aquinas, mengikuti St. Agustinus, menghubungkan tujuh karunia Roh Kudus dengan Sabda Bahagia, yaitu bahwa Sabda Bahagia mengungkapkan tindakan-tindakan orang Kristen sesuai dengan karunia-karunia, yang olehnya pemenuhan surgawi dicapai dan halangan-halangan disingkirkan. Tujuh Sabda pertama dari delapan Sabda Bahagia sesuai dengan ketujuh karunia Roh Kudus (ST, I-II, 69, 1, 3)

Baik keutamaan-keutamaan teologal maupun karunia-karunia Roh Kudus berkembang dalam jiwa di bawah pengaruh rahmat aktual. Dalam keutamaan, rahmat membuat jiwa bertindak di bawah kearifan, sedangkan dengan karunia-karunia, jiwa dituntut bekerja sama patuh padanya. Tindakan-tindakan di bawah pengaruh karunia-karunia lebih sempurna karena di dalamnya Roh Kudus lebih aktif. Keutamaan membuat manusia bertindak dengan akal budi yang diterangi iman, sedangkan karunia-karunia Roh Kudus membuat manusia lebih digerakkan oleh Roh sendiri daripada oleh tindakan manusiawi (ST, I-II, 68, 1). Karunia-karunia Roh Kudus lebih merupakan kualitas-kualitas yang diletakkan Allah pada jiwa bersama dengan cinta kasih sehingga jiwa dibimbing dari dalam oleh Roh sendiri (ST I-II, 68, 1, 3).

BIBLIOGRAFI

BOHR, DAVID, *Catholic Moral Tradition (Revised)*,

Huntington, Our Sunday Visitor, 1999.

FERNANDEZ, AURELIO, *Teologia Moral. Curso Fundamental*

de la Moral Catolica, Palabra, Madrid, 2010.

GRISEZ, GERMAIN, *Christian Moral Principles, Vol. I*,

Franciscan Herald Press, Chicago, 1983.

GRISEZ, GERMAIN & SHAW RUSSEL., *Fulfillment in Christ*,

University of Notre Dame Press, Notre Dame,
1991.

HAERING, BERNARD, *Law of Christ, Vol. I*, The Newman

Press, Westminster, 1964.

HIGGINS, THOMAS J., *Man as Man. The Science and Art of*

Ethics, Tan, Rockford, 1958.

KEENAN, JAMES F., *A History of Catholic Moral Theology in*

the Twentieth Century: From Confessing Sins to

Liberating Consciences, Bloomsbury Academic, London,
2010.

- LOBO, G. V., *Guide to Christian Living*, Christian Classic,
Westminster, 1989.
- MAY, W. E., *An Introduction to Moral Theology*, Our Sunday
Visitor, Huntington, 1994.
- MELINA, L, CS, *Caminar a la Luz del Amor*, Palabra, Madrid,
2010.
- PESCHKE, KARL-HEINZ, *Etika Kristiani, jilid I*, Ledalero,
Maumere, 2003.
- PINCKAERS, SERVAIS, *The Sources of Christian Ethics*,
Edinburg, T & T, 1995.

