

AGAPE VS PHILIA? THOMAS AQUINAS TENTANG CINTA-KASIH, PERSAHABATAN, DAN KEADILAN

¹Heribertus Dwi Kristanto, ²Surip Stanislaus

¹Sekolah Tinggi Filsafat Driyarkara, Jakarta

²Fakultas Filsafat Universitas Katolik Santo Thomas, Medan

Email: dwikris@diryarkara.ac.id; suripofmcap66@yahoo.com

Abstract

Many Christian writers think of Christian *agape* love as incompatible with Greek philosophical tradition of love, known as *philia* (friendship). *Agape* is seen as a kind of love that is non-preferential, inclusive, altruistic and without regard to self-interest, whereas *philia* is regarded as a kind of love that is preferential, exclusive, egocentric and reciprocal in nature. *Agape* is thought to have eclipsed *philia*. Then, in the spirit of *agape*, justice is understood as impartiality or treating everybody equally. This essay aims to show that according to St. Thomas Aquinas Christian *agape* love or charity (Latin: *caritas*) is not only compatible with *philia* (Latin: *amicitia*) but instead can be understood as "a friendship between man and God". As a friendship, charity incorporates essential elements of *philia*, such as benevolence, mutual love, and some life sharing (*communicatio*). Perceived as grace, charity acknowledges the presence of order (*ordo caritatis*), in which justice does not necessarily amount to 'giving to each the same thing' (i.e., impartiality), but rather 'giving to each according to his needs'.

Keywords: *agape, philia, caritas, amicitia, charity, friendship, justice, Aquinas.*

Abstrak

Banyak pemikir beranggapan bahwa cinta-kasih Kristiani (*agape*) tidak sebanding dan lebih luhur daripada konsep cinta-persahabatan dalam tradisi filsafat Yunani, y.i. *philia*. *Agape* adalah cinta yang tidak mengenal preferensi, inklusif, dan altruis atau tanpa pamrih, sedangkan *philia* adalah cinta yang didasarkan pada preferensi, eksklusif, dan egois atau bersifat timbal-balik. Dalam terang *agape*, keadilan lantas dimengerti sebagai imparialitas atau memperlakukan semua orang secara sama. Makalah ini hendak menunjukkan bahwa menurut St. Thomas Aquinas *agape* atau *caritas* sejatinya merupakan "persahabatan antara manusia dengan Allah". Sebagai persahabatan, *agape* mengandung unsur-unsur esensial *philia*, seperti kehendak baik bagi sahabat, cinta resiprokal, dan berbagi kehidupan. Dimengerti sebagai rahmat, cinta-kasih Kristiani atau *caritas* mengenal tatanan (*ordo amoris*), hal mana memungkinkan keadilan untuk tidak dimaknai sebagai 'memberikan kepada tiap orang hal yang sama', melainkan 'memberikan kepada tiap orang sesuai kebutuhannya'.

Kata-kata kunci: *agape, philia, caritas, amicitia, cinta-kasih, persahabatan, keadilan, Aquinas.*

PENDAHULUAN

Konsep cinta-kasih kristiani, yang dikenal sebagai *agape* dalam bahasa Yunani atau *caritas* dalam bahasa Latin, kerap dianggap melampaui atau bahkan berlawanan dengan konsep cinta-kasih sekuler yang dalam tradisi filsafat Yunani kuno disebut oleh Aristoteles sebagai *philia* atau dalam tradisi Romawi disebut oleh Cicero sebagai *amicitia*.¹ S. Kierkegaard, misalnya, dalam *The Work of Love* menyatakan bahwa "Kristianitas telah menyingkirkan cinta dan persahabatan erotis dari tahtanya, yaitu cinta

¹ Lih. misalnya G.C. Meilaender, *Friendship: A Study in Theological Ethics* (Indiana: University of Notre Dame Press, 1981), p. 2.

yang berakar pada perasaan, kecenderungan, dan preferensi [y.i. *philia/amicitia*], demi mengukuhkan cinta spiritual, cinta pada sesama [y.i. *agape/caritas*]]”.² *Philia* adalah cinta eksklusif yang mengharapkan tanggapan balik (resiprositas) dan biasa diterjemahkan sebagai persahabatan. Sementara itu *agape* adalah cinta inklusif yang bahkan menjangkau musuh sekalipun. Model *agape* ialah cinta Allah Bapa yang menurunkan hujan baik bagi orang baik maupun orang jahat (Mat. 5: 45). *Agape* tidak mengenal preferensi.³ *Philia* dianggap egois karena, sejauh bersifat resiprokal, masih mengharapkan manfaat bagi diri sendiri (egosentris). Sementara itu, *agape* atau cinta kristiani adalah cinta yang tanpa pamrih dan bahkan bisa bersifat searah dalam hal rela berkorban demi yang dicintai (altruis).

Berkat pengaruh teori-teori etika modern seperti Deontologi Immanuel Kant dan Utilitarianisme J.S. Smith, *agape* atau cinta-kasih pada sesama lantas diartikan sebagai *equal regard*, yakni memandang dan memperlakukan orang lain secara sama, tanpa memberi ruang pada preferensi personal. J.S. Mill menulis, “Dalam mengalkulasi antara kebahagiaannya sendiri dan kebahagiaan pihak-pihak lain, Utilitarianisme menuntut agar seseorang secara ketat bersikap imparial, seperti seorang penonton yang netral dan tanpa pamrih”.⁴ Berbuat cinta kasih berarti bersikap adil terhadap sesama, dan keadilan dimengerti sebagai imparialitas. Semua orang, entah kerabat sendiri maupun orang asing, harus dipandang sama dan diperlakukan sebagai individu yang setara, bebas, rasional, dan otonom atau independen.

Kaum feminis seperti C. Gilligan mengkritik teori-teori etika modern itu dan melabelinya sebagai teori etika keadilan (*ethics of justice*).⁵ Teori ini menitikberatkan moralitas sebagai keadilan (*fairness*), yang akan terwujud bila individu-individu yang otonom mengambil keputusan imparial berdasarkan prinsip-prinsip moral yang rasional dan abstrak—seperti imperatif kategoris dan prinsip kebahagiaan terbesar—atau dengan menghormati peraturan dan hak-hak yang berlaku universal. Bagi Gilligan dan kaum feminis, cara berpikir teori etika modern yang abstrak dan menekankan hak-hak ini adalah cara berpikir khas kaum lelaki. Gilligan dkk. menawarkan teori etika kepedulian (*ethics of care*) yang menandakan bahwa moralitas bukanlah soal hak-hak dan pemenuhan prinsip rasional yang abstrak dan impersonal, melainkan merupakan soal kepekaan dan tanggung jawab terhadap manusia-manusia konkret yang dengannya seorang subjek moral memiliki relasi personal.

Alih-alih bertumpu pada prosedur formal-rasional dan hak-hak yang abstrak, etika kepedulian menegaskan bahwa moralitas perlu didasarkan pada empati, sikap peduli, memperhatikan, dan penuh tanggung jawab terhadap akibat buruk tindakan yang mungkin menimpa pribadi-pribadi partikular di sekitar kita. Subjek moral itu tidak seutuhnya independen, melainkan interdependen. Ini adalah cara berpikir moral khas kaum perempuan. Bagi etika kepedulian, bersikap parsial atau memiliki preferensi terhadap orang-orang terdekat tidak selalu salah, akan tetapi ada kalanya secara moral justru terpuji. Sebagai contoh: meski tahu bahwa anak-anak di Jalur Gaza menderita kelaparan, tak bisa dipersalahkan bila seorang ibu di Jakarta membelanjakan uang Rp 100.000,00 yang dimilikinya untuk membeli seliter susu seharga Rp. 90.000,00 bagi

² Søren Kierkegaard, *Works of Love*, trans. Howard and Edna Hong (Princeton: Princeton University Press, 1995), p. 44..

³ P. J. Waddel, C.P., *Friendship and the Moral Life* (Indiana: University of Notre Dame Press, 1990), p. 91-92.

⁴ J.S. Mill, *On Liberty, Utilitarianism and Other Essays*, ed. M. Philp and F. Rosen (Oxford: Oxford University Press, 2015), p. 130.

⁵ C. Gilligan, *In a Different Voice* (Massachusetts: Harvard University Press, 1993).

anaknyanya sendiri, daripada mendonasikan Rp 50.000,00 kepada anak-anak di Jalur Gaza yang tak dikenalnya lalu mengurungkan niat membelikan anaknyanya susu karena uangnya tidak lagi mencukupi. Keadilan tidak bisa direduksi ke dalam imparsialitas dan perwujudan prinsip abstrak. Cinta kasih pada sesama (*agape*) tidak harus dimaknai dengan memperlakukan semua secara sama (*equal regard*).

C. Gilligan telah berusaha mengintegrasikan kedua teori etika di atas, namun dia tidak berhasil melakukannya secara tuntas. Sesudah Gilligan, etika keadilan dan etika kepedulian justru sering dipertentangkan. Muncullah dikotomi: keadilan vs kepedulian, universalitas vs partikularitas, rasionalitas vs afektivitas, dan maskulinisme vs feminisme.⁶ Makalah ini hendak berkontribusi pada upaya menjembatani kedua teori etika tersebut. Tentu telah ada upaya-upaya untuk menunjukkan bahwa keduanya bersifat komplementer dan tidak perlu dipertentangkan satu sama lain.⁷ Akan tetapi, berbeda dari yang lain, makalah ini hendak memperlihatkan bahwa konsep Thomas Aquinas tentang “Cinta kasih sebagai persahabatan dengan Allah” (*caritas est quaedam amicitia hominis ad Deum*) yang diuraikan dalam *Summa Theologiae*⁸ dapat memberikan jalan keluar dari cara pandang dikotomis di atas. Artinya, persahabatan (*philia/amicitia*) tidak perlu diperlawankan dengan cinta-kasih (*agape/caritas*), dan kepedulian (*care*) tidak perlu dipertentangkan dengan keadilan (*justice*). Cinta-kasih (*caritas*) sebagai keutamaan tertinggi mengandung dimensi resiprositas yang mencirikan persahabatan (*amicitia*) sehingga memungkinkan orang untuk memedulikan orang lain yang punya relasi personal dengannya tanpa harus mengorbankan keadilan, sejauh keadilan dimengerti sebagai memperlakukan orang lain secara proporsional sesuai dengan konteks dan kedudukan masing-masing. Konsep cinta-kasih sebagai persahabatan dalam pemikiran Aquinas mengenal *ordo caritatis*, tatanan cinta-kasih, di mana dibenarkan bahwa *agape* tidak harus berarti saya mencintai dan memperlakukan seseorang sama (imparsial).

Untuk tujuan ini, pembahasan akan diuraikan ke dalam tiga bagian. Bagian pertama akan memaparkan secara singkat konsep persahabatan (*philia*) menurut Aristoteles dalam *Etika Nicomachea*,⁹ mengingat dalam memahami cinta-kasih sebagai persahabatan Thomas Aquinas banyak mengambil inspirasi dari gagasan Aristoteles. Pada bagian kedua akan dikemukakan konsep Aquinas mengenai cinta-kasih (*caritas*) sebagai suatu persahabatan (*amicitia*), dengan secara khusus menunjukkan unsur-unsur esensial dalam suatu cinta-persahabatan (*amor amicitiae*). Kemudian, bagian ketiga akan membahas tatanan cinta-kasih dan menjelaskan mengapa cinta-kasih sebagai ibu dari semua keutamaan tidak perlu dipertentangkan dengan keadilan.

PEMBAHASAN

Persahabatan (*Philia*) menurut Aristoteles

Persahabatan (*philia*) dibahas Aristoteles di bab VIII dan IX dari buku *Etika Nikomachea*, setelah ia membicarakan keutamaan-keutamaan (*arete*) dan sebelum membicarakan kebahagiaan (*eudaimonia*) di bab X. Dibahas sesudah keutamaan, sebab

⁶ Aafke E. Kompter, “Justice, Friendship, and Care. Aristotle and Gilligan—Two of a Kind?,” *The European Journal of Women Studies* 2, No. 2 (1995), p. 152.

⁷ Ini yang dilakukan Aafke E. Kompter dalam “Justice, Friendship, and Care,” pp. 151-169. Upaya lain: D. Engster, *The Heart of Justice. Care Ethics and Political Theory* (Oxford: Oxford University Press, 2007).

⁸ Persisnya *Summa Theologiae* (selanjutnya disingkat *ST*) II-II, qq. 23-27. Penulis menggunakan *ST* edisi The English Dominican Province yang diterbitkan oleh The Thomas Aquinas Institute for the Study of Sacred Doctrine (Wyoming: 2012).

⁹ Persisnya *Etika Nicomachea* (selanjutnya *EN*) bab VIII dan IX. Penulis menggunakan edisi terjemahan W.D. Ross yang direvisi oleh L. Brown (Oxford: Oxford University Press, 2009).

persahabatan sejati menurut Aristoteles mensyaratkan keutamaan; dan sebelum kebahagiaan, sebab persahabatan diperlukan untuk hidup bahagia. Perlu dicatat, istilah *philia* dalam konteks Yunani kuno memiliki cakupan makna sangat luas, termasuk relasi afektif antara orang tua dengan anak pun juga disebut *philia*. Selain indah dan perlu untuk hidup, bagi Aristoteles persahabatan itu secara moral bersifat luhur (EN 1155a30). Berikut beberapa alasan yang dikemukakan Aristoteles:

- 1) Tanpa sahabat seseorang tak akan memilih untuk hidup sekalipun ia memiliki harta yang banyak. Justru keberadaan para sahabatlah yang membuat seorang kaya atau orang yang berkuasa merasa diri berguna (EN 1155a4-10).
- 2) Bagi orang yang malang atau jatuh dalam kemiskinan, seorang sahabat merupakan tempat untuk meminta pertolongan (EN 1155a11-12).
- 3) Dalam persahabatan kaum muda terbantu untuk menghindari kesalahan-kesalahan yang tidak perlu dan memperoleh koreksi; sedangkan bagi kaum lanjut usia persahabatan membuat mereka terbantu dalam kelemahan karena faktor umur (EN 1155a12-14).
- 4) Persahabatan menyatukan sebuah polis, sehingga para pembuat hukum harus lebih memperhatikan persahabatan ketimbang hukum. Sebab, seandainya sudah ada persahabatan tidak perlu lagi keadilan. Tanpa tuntutan keadilan seseorang akan memberikan pada sahabatnya apa yang diperlukannya. Sebaliknya, meski keadilan telah terwujud, orang toh tetap memerlukan persahabatan (EN 1155a23-28).

Berdasarkan objek atau apa yang dapat dicintai (*philēton*), Aristoteles membedakan tiga jenis *philia* (EN 1156a6-b32):

- 1) Persahabatan yang didasarkan pada **kegunaan** (*chrēsimon*). Mereka yang saling mencintai demi kegunaan (*utility*) tidak mencintai sahabatnya demi sahabatnya itu sendiri, melainkan demi beberapa nilai guna yang diperolehnya. Persahabatan dalam dunia bisnis dan politik masuk dalam kategori ini. Persahabatan jenis ini tidak banyak melibatkan intimitas dan tidak langgeng karena apa yang berguna bagi seseorang berubah-ubah.
- 2) Persahabatan yang didasarkan pada **kenikmatan** (*hedonē*). Misalnya seseorang bersahabat dengan orang yang lucu, karena ia menikmati kelucuannya dan karena itu saja. Kelucuan sahabat itu menyenangkan dan menghibur (= nikmat). Persahabatan jenis ini biasanya terjadi di antara anak muda, sebab anak muda masih hidup menurut emosi, memburu apa yang nikmat dan bisa segera didapatkan. Walau diwarnai intimitas, persahabatan jenis ini tidak langgeng karena tergantung pada emosi serta selera akan rasa nikmat yang relatif mudah berubah.
- 3) Persahabatan yang didasarkan pada **kebaikan** (*agathon*), y.i. antar dua orang yang secara moral baik, dalam arti sama-sama berkeutamaan (*virtuous persons*). Mereka berniat baik dan saling mengharapkan kebaikan satu sama lain karena mereka sendiri pada dasarnya memang berwatak baik. Mereka mencintai sahabatnya *demi sahabatnya itu sendiri*, bukan sekedar demi kegunaan atau kenikmatan. Dengan lain kata, ini adalah persahabatan yang tulus dan tanpa pamrih. Mewujudkan persahabatan jenis ini memerlukan waktu panjang dan pengalaman suka duka bersama, atau dalam bahasa Aristoteles “perlu makan garam bersama”. Karena itu, persahabatan ini bersifat stabil, berguna, dan sekaligus menyenangkan.

Menurut Aristoteles manusia tidak bisa mencintai dan karenanya membangun persahabatan dengan benda mati, sebab dalam kasus seperti ini tidak ada relasi afektif timbal balik. Dalam arti ini, persahabatan bukan sekedar rasa suka, mengingat kita bisa menyukai suatu benda tanpa ada respons balik. Persahabatan mensyaratkan rasa suka resiprokal, dan ini berarti cinta dalam persahabatan melibatkan suatu pilihan kehendak (*choice*). Terhadap sahabat, kita mengharapkan yang terbaik bagi dia. Demikian pula sebaliknya. Adanya kehendak baik (*good will*) antara dua orang yang bersifat timbal balik inilah yang melahirkan persahabatan. Maka, Aristoteles menegaskan bahwa agar tercipta suatu persahabatan diperlukan: (a) adanya maksud atau niat baik bagi yang lain, dan (b) maksud baik tersebut bersifat timbal balik, dalam arti diakui dan diterima oleh kedua belah pihak (EN 1156a1-5).

Lebih lanjut, berdasarkan kedudukan orang yang bersahabat, Aristoteles membedakan dua 2 jenis *philia* (EN):

- 1) Persahabatan antar orang yang tidak berkedudukan setara: orang tua dengan orang muda, ayah dengan anak, suami dengan istri, tuan dengan hamba. Dalam relasi ini mereka tidak mendapatkan bagian yang sama, sebab anak-anak harus berbakti kepada ayah-ibu yang telah menyebabkan mereka lahir dan hidup ke dalam dunia. Orang tua telah mencintai anak sejak anaknya lahir, sehingga harus lebih banyak menerima cinta daripada mencintai. Intinya: pihak yang superior layak mendapat cinta yang lebih banyak ketimbang pihak yang inferior. Keadilan yang terjadi dalam relasi persahabatan ini tidak diukur menurut kuantitas, melainkan oleh proporsionalitas. Bila ada gap yang besar dalam hal keutamaan (*virtue*) atau kekayaan, persahabatan menjadi tak mungkin lagi. Misalnya, di hadapan seorang raja, orang yang lebih inferior seperti tukang sapu tak mungkin menjadi sahabat raja. Itu berarti, menurut Aristoteles, tidak mungkin manusia menjalin persahabatan dengan dewa-dewi. Ini adalah pokok yang akan ditolak oleh Thomas Aquinas ketika ia mendefinisikan cinta-kasih sebagai persahabatan dengan Allah.
- 2) Persahabatan antar orang yang berkedudukan setara. Persahabatan antar sesama pelaut, sesama pelancong, sesama pedagang, sesama warga negara, merupakan persahabatan yang didasari oleh kepentingan bersama. Dalam persahabatan berdasar kegunaan antar mereka yang berkedudukan setara bisa terjadi dinamika saling menegur, mengeluh, menyalahkan, dan bertengkar. Ini terjadi karena masing-masing pihak ingin mendapatkan keuntungan sebesar-besarnya. Sementara itu, dalam persahabatan berdasarkan keutamaan antar mereka yang setara tidak terjadi keluhan ataupun pertengkaran sebab masing-masing menginginkan kebaikan sahabatnya.

Dalam persahabatan antara mereka yang tak setara, proporsionalitas adalah apa yang menyeimbangkan dan menjaga persahabatan. Dalam polis, misalnya seorang tukang pembuat sepatu mendapatkan kembalian atas sepatu yang ia jual seharga sepatu tersebut, dimana harga diukur dengan mata uang. Bila tidak ada ukuran yang dapat dipakai untuk menilai keseimbangan dan proporsionalitas, misal dalam persahabatan yang dimotivasi oleh cinta-erotis, maka timbullah kesulitan. Dalam cinta-erotis semacam ini pihak yang satu menghendaki rasa nikmat, sementara pihak yang lain menghendaki kegunaan (uang). Persahabatan semacam ini jelas cepat berakhir, sebab masing-masing tidak mencintai karakter baik pihak lain, namun hanya kenikmatan dan kegunaan saja.

Persahabatan antar orang yang setara yang didasarkan pada kegunaan seperti di atas oleh Aristoteles dibedakan menjadi dua jenis (EN 1162b25-33):

- 1) Persahabatan **legal**: persahabatan berdasar kegunaan yang dibangun oleh pihak-pihak yang telah membuat kesepakatan di awal relasi pertemanan mereka, entah itu perjanjian dagang atau kontrak.
- 2) Persahabatan **moral**: persahabatan berdasar kegunaan yang dibangun oleh mereka yang sejak semua tidak terikat suatu kesepakatan, melainkan murni berdasarkan afeksi saja. Artinya tidak ada transaksi formal yang dilaksanakan akan tetapi ada harapan akan mendapatkan sesuatu yang menguntungkan bagi dirinya. Kedua belah pihak menghendaki apa yang baik secara moral, tetapi juga sekaligus yang mendatangkan keuntungan bagi dirinya. Prinsipnya adalah *quid pro quo* (pertimbangan untung rugi: bila aku mengeluarkan sekian, aku mesti mendapatkan sekian).

Aristoteles menggarisbawahi bahwa persahabatan itu terdiri lebih dari tindakan ‘mencintai’ (*philein*) daripada ‘dicintai’ (*philesthai*). Mereka yang mencintai sahabatnya akan mendapat pujian. Keutamaan seorang sahabat lebih terletak pada tindakan ‘mencintai’ (*philein*). Akan tetapi, dalam realitas banyak orang yang gila hormat yang lebih ingin dicintai daripada mencintai. Maka tak heran, kata Aristoteles, banyak orang yang gila hormat semacam ini menjadi penjilat dan memang para penjilat biasanya ada pada posisi yang lebih inferior. Kebanyakan orang juga senang bila dihormati oleh mereka yang punya kuasa, sebab dengan dihormati mereka berharap akan mendapat banyak pemberian atau kemudahan lain. Dengan kata lain penghormatan dari para penjilat maupun penghormatan seperti yang terakhir ini bukanlah kehormatan yang dilandasi oleh keutamaan. Karena itu, perlu dibedakan antara dihormati dan dicintai. Penghormatan palsu bisa menjadi selubung untuk mendapatkan keuntungan tertentu. Dicintai masih lebih baik daripada dihormati, karena dicintai lebih mendatangkan rasa bahagia. Dibanding kehormatan, persahabatan memang lebih diinginkan demi dirinya sendiri (*EN 1159a25-26*). Kehormatan diinginkan agar orang memperoleh apresiasi, anugerah, atau fasilitas lain, sedangkan persahabatan dikehendaki demi persahabatan itu sendiri.

Singkat kata, dalam persahabatan yang ditandai kesetaraan masing-masing pihak memberi dan menerima hal yang sama, entah itu kenikmatan ataupun kegunaan. Sementara itu, dalam persahabatan antar mereka yang tak setara, cinta yang dihayati harus proporsional dengan jasa atau kedudukan masing-masing. Di sini juga ada kesetaraan namun sifatnya proporsional. Dalam keduanya, bila persahabatan itu merupakan persahabatan sejati, akan terdapat karakteristik esensial berikut:

- a) Kehendak untuk berbuat baik bagi sahabat demi sahabat itu sendiri (*EN 1166a3-4*).
- b) Mengharapkan sahabatnya hidup panjang, seperti harapan seorang ibu pada anaknya (*EN 1166a4-5*).
- c) Kesediaan menghabiskan waktu atau bahkan hidup bersama sahabatnya (*koinonia*; *EN 1166a6*).
- d) Memiliki pandangan atau opini yang sama, atau memiliki 'cita rasa' yang serupa; artinya memiliki kesatuan afektif (*EN 1166a7*).
- e) Ikut bersedih dan bergembira bersama sahabatnya, seperti seorang ibu yang ikut sedih dan ikut gembira bersama anaknya (*EN 1166a7-8*).

Karakteristik persahabatan seperti di atas, menurut Aristoteles, juga ditemukan dalam relasi seseorang yang berkeutamaan dengan dirinya sendiri, sebab “ia berelasi dengan sahabatnya seperti ia berelasi dengan dirinya, mengingat sahabatnya itu dianggapnya seorang ‘alter ego’ (*allos autos*; *EN 1166a30-33*)”.

Thomas Aquinas: Cinta-kasih sebagai Persahabatan dengan Allah

Di era patristik umumnya konsep *philia* yang diwariskan oleh filsafat Yunani dimengerti sebagai cinta resiprokal dan karenanya dinilai tidak sepadan dengan *agape*, cinta Kristiani yang tanpa pamrih. Sementara *agape* bersifat spiritual, altruis (berpusat pada orang lain), dan inklusif, *philia* jamak dipandang bersifat duniawi, egois, dan eksklusif. Para penulis kristiani awal lebih suka menghindari penggunaan istilah *philia* dan memilih menggambarkan relasi cinta dengan relasi kekeluargaan. Kendati demikian, D. Konstan dalam *Friendship in the Classical World*, mencatat bahwa ada beberapa penulis Kristiani—seperti Gregorius Nazianzenus, Basilius, Yohanes Krisostomus, dan Agustinus—yang masih memakai istilah *philia* meski telah memaknainya secara baru agar sesuai dengan iman kristiani. Agustinus, misalnya, walaupun mengakui bahwa persahabatan (*amicitia*) sering berarti “ikatan yang menyatukan dua orang dalam rasa simpati resiprokal” (*Ep.* 84.1), namun ia juga berpendapat “*amicitia* jangan dimengerti dalam batas-batas yang sempit, sebab *amicitia* mencakup semua [relasi] yang melibatkan cinta dan afeksi” (*Ep.* 130.13).¹⁰

Uniknya, di Abad Pertengahan, Thomas Aquinas tanpa ragu-ragu mendefinisikan cinta-kasih Kristiani (*agape* atau *caritas*) justru sebagai “suatu persahabatan dengan Allah (*amicitia quaedam hominis ad Deum*). Ia menegaskan bahwa “*caritas* itu bukan sekedar rasa cinta (*amor*) saja, melainkan rasa cinta yang memiliki hakikat persahabatan (*habet rationem amicitiam*)”.¹¹ Pada *Summa Theologiae* II-II, q.23, a.1, Thomas bertanya apakah cinta-kasih itu merupakan suatu persahabatan (*utrum caritas sit amicitia*). Ia menjawabnya secara afirmatif dengan merujuk pada Aristoteles:

Menurut Sang Filsuf (i.e. Aristoteles dalam *EN* VIII.2.3) tidak semua cinta (*amor*) memiliki karakteristik sebuah persahabatan (*amicitia*), melainkan hanya cinta yang disertai oleh kehendak baik (*benevolentia*), yakni ketika kita mencintai seseorang dan mengharapkan segala hal baik baginya. Akan tetapi, bila kita mengharapkan kebaikan bukan untuk yang kita cintai, melainkan untuk diri sendiri saja, maka [...] ini bukan cinta-persahabatan (*amor amicitiae*), namun merupakan cinta-nafsu (*amor concupiscentiae*).

Meski demikian, kehendak baik bagi yang dicintai belaka belumlah memadai bagi terwujudnya suatu persahabatan, sebab persahabatan mensyaratkan cinta timbal balik (*mutua amatio*), mengingat persahabatan itu terjadi antara seorang sahabat dengan sahabat, sehingga kehendak baik itu mesti didasarkan pada sikap saling berbagi (*communicatio*).¹²

Dengan demikian, karena ada persekutuan antara manusia dengan Allah, mengingat Allah mengkomunikasikan [= membagikan] kebahagiaan-Nya dengan kita (*nobis suam beatitudinem communicat*), sebetuk persahabatan pastilah didasarkan pada tindakan berbagi (*communicatio*) tersebut, seperti tertulis dalam I Kor 1: 9 “Allah yang memanggil kamu kepada persekutuan dengan Anak-Nya (*in societatem filii eius*) adalah setia”. Cinta (*amor*) yang mendasari sikap saling berbagi ini adalah cinta-kasih (*caritas*). Maka, menjadi

¹⁰ D. Konstan, *Friendship in the Classical World* (New York: Cambridge University Press, 1997), p. 161.

¹¹ Aquinas, *ST* II-II, q.25, a.2.

¹² Istilah *communicatio* di sini merupakan terjemahan Latin atas istilah *koinonia* dalam bahasa Yunani. Lih. G. Mansini, OSB, “Aristotle and Aquinas’s Theology of Charity in the *Summa Theologiae*,” in *Aristotle in Aquinas’s Theology*, edited by G. Emery and M. Levering (Oxford: Oxford University Press, 2015), p. 125; F. Kerr, OP, “Thomas Aquinas: Charity as Friendship,” in *Ancient and Medieval Concepts of Friendship*, edited by S. Stern-Gillet and G.M. Gurtler, SJ (Albany: New York State University Press, 2014), pp. 249-250.

jelas bahwa cinta-kasih adalah persahabatan manusia dengan Allah (*caritas amicitia quaedam est hominis ad Deum*).

Dalam kutipan di atas, Aquinas tidak hanya mendefinisikan cinta-kasih (*agape/caritas*) sebagai suatu persahabatan (*amicitia*), tetapi juga menunjukkan unsur-unsur konstitutif yang mencirikan persahabatan. Bagi Aquinas, ada tiga unsur konstitutif persahabatan, yaitu (1) kehendak baik bagi yang dicintai (*benevolentia*), (2) cinta timbal-balik yang bergembira dan menerima yang dicintai sebagaimana adanya (*mutua amatio*), dan (3) tindakan berbagi pengalaman dan kehidupan bersama si sahabat (*aliqua communicatio*). Ketiga hal ini jelas kita temukan pula di dalam karakteristik esensial *philia* menurut Aristoteles seperti telah disampaikan di atas.

Masih dalam *Summa Theologiae*, terlihat bahwa dalam banyak hal Aquinas mengadopsi konsep persahabatan Aristoteles. Misalnya, Aquinas menerima perbedaan persahabatan menjadi persahabatan [1] yang didasarkan pada kenikmatan (*amicitia delectabilis*), [2] yang didasarkan pada kegunaan [*amicitia utilis*], dan yang didasarkan pada keutamaan (*amicitia honesti*).¹³ Aquinas juga menerima gagasan Aristoteles bahwa persahabatan, selain ditandai oleh (a) sikap menghendaki yang baik bagi teman, juga mesti dicirikan oleh: (b) mengharapkan sahabatnya tetap hidup, (c) merasa senang dan menikmati kehadiran sahabatnya, (d) memiliki pilihan-pilihan yang serupa, dan (e) harus sedih dan bergembira bersama sahabatnya.¹⁴ Seperti halnya Aristoteles sangat menekankan pentingnya melewatkan waktu atau hidup bersama sahabat (*koinonia*), Aquinas pun menggarisbawahi arti penting kesatuan antar sahabat, sebab cinta adalah apa yang membuat yang mencinta dan dicintai bersatu secara fisik dan afektif (*unio amantis ad amatum*), dan menikmati kehadiran satu sama lain (*mutua inhaesio*). Karena itu, sependapat dengan Aristoteles, sahabat sejati bagi Aquinas merupakan seorang ‘alter ego’ (*another self*), atau meminjam istilah Agutinus, sahabat adalah ‘separuh jiwaku’ (*half of my soul; Confessiones IV.6: dimidium animae suae*).¹⁵

Akan tetapi, berbeda dengan Aristoteles yang meyakini bahwa ada jurang pemisah yang terlalu lebar antara manusia dengan dewa-dewi sehingga persahabatan dengan tuhan adalah sesuatu yang tidak mungkin, Aquinas justru menegaskan bahwa cinta-kasih sebagai inti Kristianitas merupakan suatu persahabatan dengan Tuhan. Dalam pandangan Aristoteles, yang Ilahi itu sedemikian mandiri (*autarkes*). Sementara manusia mengenali dirinya sendiri berkat relasinya dengan orang lain, Yang Ilahi tidak membutuhkan yang lain untuk menjadi dirinya sendiri. Yang Ilahi tidak membutuhkan sahabat. Bagi Thomas, manusia adalah citra-Allah (*imago Dei*), sehingga memiliki kemampuan untuk mencintai dan mengetahui Allah. Aristoteles mengatakan bahwa *philia* yang sempurna hanya terjadi antar mereka yang setara, dan menurut Aquinas Allah telah membuat kita ‘setara’ dengan-Nya.¹⁶ Allah justru memanggil manusia untuk masuk ke dalam suatu persekutuan (*communicatio*), dalam relasi persahabatan dengan-Nya. Allah menjadikan manusia sahabat karena ingin membagikan kebahagiaan-Nya dengan manusia (*nobis suam beatitudinem communicat*). “Dalam cinta kasih, Allah menjadi sahabat manusia, dan manusia, walau terpisah oleh jurang lebar dari Allah, menjadi sahabat Allah”.¹⁷

¹³ Aquinas, *ST* II-II, q.23, a.1, obj.3.

¹⁴ Aquinas, *ST* II-II, q.27, a.2, obj.3

¹⁵ Aquinas, *ST* I-II, q.28, a.1 dan a.2; II-II, q.27, a.2, co. Bdk. J.H. Schindler, “A Companionship of Caritas. Friendship in St. Thomas Aquinas,” in *Friendship and Politics*, edited by J. von Heyking and R. Avramenko (Indiana: University of Notre Dame Press, 2008) p. 146.

¹⁶ F. Kerr, OP, “Thomas Aquinas: Charity as Friendship,” p. 265.

¹⁷ Schockenhoff (2002), 248

Jadi, berbeda dengan Aristoteles, menurut Aquinas manusia bisa membangun persahabatan atau relasi timbal balik (*mutua readamatio*) dan saling berbagi kehidupan (*mutua communicatio*) dengan Allah. Ini karena tertulis dalam Injil Yoh 15: 15, “Aku tidak menyebut kamu hamba, melainkan sahabat” (*Non dicam vos servos, sed amicos meos*). Tulis Aquinas pada *ST I-II*, q.65, a.5, co.:

Cinta-kasih (*caritas*) tidak hanya berarti cinta pada Allah (*amorem Dei*) saja, akan tetapi merupakan suatu persahabatan dengan Dia (*amicitiam ad ipsum*). Artinya, selain cinta, juga terdapat relasi saling mencintai secara timbal balik (*mutua readamatio*) dan saling berbagi kehidupan (*mutua communicatio*). Bahwa ini mencirikan cinta-kasih, jelas terlihat dalam I Yoh 4: 16 “Barang siapa tetap tinggal dalam kasih (*caritas*), ia tetap berada di dalam Allah dan Allah di dalam dia” [...] Persahabatan manusia dengan Allah yang terwujud dalam suatu percakapan akrab dengan Dia (*familiaris conversatio*), yang berkat rahmat dimulai dalam hidup di dunia ini, tetapi baru akan mencapai kesempurnaannya dalam kehidupan abadi, dalam kemuliaan”.

Teks di atas tidak hanya menegaskan bahwa persahabatan dengan Allah itu mungkin, tetapi bahkan ditekankan bahwa persahabatan tersebut, berkat rahmat (*per gratiam*), sudah bisa dibangun selama hidup di dunia ini, yakni lewat suatu komunikasi yang akrab (*familiaris conversatio*) dengan Dia. Selain itu, teks ini juga menunjukkan bahwa cinta-kasih merupakan suatu keutamaan teologis, suatu rahmat yang memungkinkan manusia berpartisipasi dalam kebahagiaan ilahi (*beatitudo*). Menggarisbawahi dimensi rahmat tersebut, Aquinas menulis, “Cinta-kasih (*caritas*) tidak berada di dalam diri kita secara alami atau karena berkat usaha kodrati kita, melainkan karena dianugerahkan (*infused*) oleh Roh Kudus, Yang adalah Kasih antara Bapa dan Putera, dan partisipasi Roh Kudus terhadap Kasih [Trinitar] itu di dalam diri kita membuahkkan cinta-kasih” (*ST II-II*, q.24 a.2 co.). Inisiatif untuk menjalin persahabatan datang dari Yang Ilahi sendiri. Inilah kebaruan yang disodorkan Aquinas.

Kita melihat bahwa dalam pandangan Aquinas *agape/caritas* tidak diperlawankan dengan *philia/amicitia*, akan tetapi justru ditegaskan bahwa *agape/caritas* memuat unsur-unsur yang mencirikan *philia/amicitia*. Hanya saja, *caritas* pertama-tama adalah kasih-persahabatan (*amor amicitiae*) dengan Allah, di mana kasih-persahabatan dengan sesama dilakukan dalam semangat berpartisipasi pada tindakan Allah mengasihinya ciptaan-Nya. *Caritas*, melalui mana manusia mencintai Allah, menyatukan jiwa manusia dengan Allah dalam suatu kesatuan spiritual. Cinta-kasih membuat manusia seperti Allah sendiri (*deiform*).¹⁸ Ini karena dalam cinta-persahabatan dua orang mencapai suatu kesatuan (*mutua inhaesio*), dan dalam persahabatan dengan Allah, Allah membagikan pada manusia yang mencintai-Nya keserupaan dengan diri-Nya.¹⁹ Itulah mengapa bagi Aquinas cinta-kasih merupakan ibu dari semua keutamaan lain (*mater aliarum virtutum*), sebab setiap keutamaan itu tergantung pada cinta-kasih, dalam arti keutamaan-keutamaan lain berakar, diberi nutrisi, dan diarahkan oleh cinta kasih.²⁰ Cinta-kasih mengarahkan keutamaan lain dalam arti cinta kasih menjadi tujuan bagi keutamaan-keutamaan itu

¹⁸ Aquinas, *ST I*, q.12, a.6 co. Lih. R.J. Christianson, OP, “A Thomistic Model of Friendship with God as Deification”, *New Blackfriars* vol. 100, no. 1089 (2019), p. 13.

¹⁹ *ST I-II*, q.112, a1 co.: Bdk. J. Canary, “Transforming Friendship: Thomas Aquinas on Charity as Friendship with God,” *Irish Theological Quarterly* 85, no. 4 (2020), p. 10.

²⁰ Aquinas, *ST II-II*, q. 23, a.8, ad.3; Cf. a.4, ad.1.

(*caritas finis alium virtutum*), sebab apa yang dituju oleh keutamaan lain itu (keadilan, kejujuran, dll.) pada akhirnya merupakan tujuan cinta-kasih itu sendiri.²¹

Bila persahabatan dicirikan oleh *benevolentia*, kehendak baik bagi yang dicintai, pertanyaannya ialah bagaimana manusia bisa menghendaki hal-hal bagi Allah? Bukanlah Ia telah memiliki segala yang baik? Aquinas menjelaskan bahwa bila A mencintai B sebagai sahabat, maka [1] A mengharapkan hal-hal baik bagi B yang saat ini belum B miliki, atau [2] A ikut bergembira dan mensyukuri hal-hal baik yang kini telah ada dalam B.²² Dalam *caritas* sebagai persahabatan dengan Allah, manusia mengharapkan yang baik (*benevolere*) pada Allah dalam arti [2], y.i. ikut bergembira dan mensyukuri segala kebaikan yang kini didapatinya pada Allah. Dalam *amor amicitiae*, orang tidak hanya mencintai sahabatnya, tetapi juga mencintai hal-hal yang menjadi milik sahabatnya itu. Maka, kalau seseorang mencintai Allah secara otentik, niscaya juga mencintai orang lain (sesama) yang merupakan kepunyaan Allah, sahabatnya.

Bagaimana manusia bisa membangun *communicatio*—berbagi kepunyaan dan kehidupan—dengan Allah, sahabatnya yang tak kasat mata? Dalam konteks persahabatan manusia dengan Allah, *communicatio* dapat memiliki tiga makna.²³ [1] *Communicatio* berarti hidup atau menghabiskan waktu bersama dengan sahabatnya. Manusia bisa menghabiskan waktu tidak secara fisik melainkan secara spiritual bersama Allah, bukan saja dalam kontemplasi tetapi juga dalam aksi. [2] *Communicatio* berarti memiliki nilai-nilai yang diperjuangkan bersama. Allah adalah apa yang paling bernilai, maka Allah menjadi tujuan tertinggi. Tetapi secara kodrati manusia hanya mengetahui sesuatu yang bisa dipersepsi oleh indra, sementara Allah tidak. Maka, pengenalan akan Allah tidak bisa hanya didasarkan pada kemampuan kodrati belaka. Hanya karena rahmat (pewahyuan), manusia bisa mengenal Allah secara intim. Manusia tidak mampu mendekati Allah bila tidak ditarik olehNya. Karena itulah dianugerahkan rahmat berupa keutamaan teologal cinta-kasih. Cinta-kasih (*caritas*) ada dalam diri kita *per infusionem Spiritus Sancti*. Tentu di sini manusia tidak pasif saja. Resiprositas terjadi ketika manusia memberikan persetujuannya, sebab “Keutamaan yang dianugerahkan (*infused virtue*) berada di dalam diri kita memang tanpa usaha kita, tetapi bukan tanpa persetujuan kita” (*ST I-II 65.4 ad 6*). Setuju berarti memilih untuk mengiyakan anugerah tersebut. [3] *Communicatio* berarti kesatuan hati, yaitu menghendaki yang sama seperti yang dikehendaki sahabat. Manusia bisa menghendaki yang dikehendaki Allah dengan memperhatikan dan menaati perintah-perintah-Nya, seperti tertulis dalam Yoh 15:4, “Kamu adalah sahabatku, jikalau kamu melakukan apa yang Kuperintahkan kepadamu”.

Persahabatan juga dicirikan oleh kesatuan atau *mutual indwelling* (*mutua inhaesio*). Bagaimana ini terwujud? *Mutual indwelling* terjadi dalam hal pengertian dan penghendakan.²⁴ Jika A adalah sahabat B, maka B ada dalam intelek dan kehendak si A. A memiliki pengertian akan B dan ingin mengenal secara lebih intim dan sempurna si B. B ada dalam kehendak A, dalam arti A menginginkan dan menikmati kehadiran si B. A mengharapkan hal-hal baik bagi B, dan hal-hal yang menimpa B dirasakan menimpa dirinya pula. Kita berada dalam Allah secara intelektual ketika kita ingin tahu lebih dalam dan lebih sempurna tentang Allah. Allah secara intelektual tinggal dalam diri kita, ketika Ia menganugerahkan rahmat sehingga kita memiliki pengertian akan hal-hal adikodrati. Allah tinggal dalam kehendak kita dalam wujud rahmat yang menggerakkan kehendak

²¹ Aquinas, *ST II-II*, q. 23, a.8, ad.3.

²² Aquinas, *Summa contra Gentiles III*. 26.

²³ R.J. Christianson, OP, “A Thomistic Model of Friendship”, pp. 4-7.

²⁴ Aquinas, *ST I-II*, q.28, a.2 co.

kita untuk selalu mengarahkan diri dan hidup kita pada Dia. Kita tinggal dalam kehendak Allah ketika kita bersyukur dan menikmati kebaikan-Nya, terlepas dari apa pun yang menimpa kita.²⁵

Tatanan Cinta-kasih (*Ordo Caritatis*) dan Keadilan

Telah disinggung di atas bahwa cinta-kasih kita kepada Allah (= persahabatan kita dengan Allah) menjadi dasar bagi cinta-kasih kita kepada sesama. “Sesama kita cintai dengan cinta-kasih demi Allah” (*ST II-II*, q.23, a.5 ad1). Melalui cinta-kasih (*caritas/agape*) kita menjalin komunikasi atau percakapan yang akrab dengan Allah (*familiaris conversatio*). Cinta kasih dapat dikatakan sebagai “persahabatan dengan Allah” karena cinta-kasih mentransformasi kita sehingga boleh berpartisipasi dalam pemikiran dan kehendak Allah. Artinya, kita dapat memahami apa yang Allah pikirkan dan kehendaki bagi kita untuk dilakukan. Cinta-kasih menjadi prinsip organisatoris yang memungkinkan kita mengorganisasi tindakan, perasaan, dan kehendak kita agar terarah pada Allah. Dengan demikian cinta kasih tidak hanya mentransformasi tindakan tetapi juga motivasi kita, bukan hanya sikap eksternal kita tetapi juga rasa-perasaan internal kita. Dalam arti inilah dikatakan bahwa “tanpa cinta kasih, keutamaan yang sejati itu tidak mungkin”.²⁶ Orang boleh memiliki keutamaan moral seperti adil, jujur, murah hati, ughari, dll., tetapi tanpa cinta-kasih menurut Aquinas keutamaan tersebut belumlah sempurna.

Kembali ke pertanyaan di awal makalah ini: Apakah kita harus mencintai sesama secara sama, seperti yang dikatakan pula oleh Agustinus dalam *De Doctrina Christiana* (I.28): “Kita harus mencintai semua orang secara sama”? Di sini Thomas Aquinas berbicara tentang “*Ordo Caritatis*”, atau Tatanan Cinta-Kasih, di mana ia menegaskan bahwa kita tidak harus mencintai semua orang secara sama. Tentu, pertama-tama cinta-kasih kita ditujukan pada Allah, asal dan tujuan keberadaan kita sendiri. Kemudian, kita mencintai sesama dalam dan demi Tuhan. Cinta-kasih menuntut kita berbuat baik (*beneficentia*) pada orang lain. Kita menghendaki yang baik untuk semua orang (*benevolentia*); tetapi kehendak baik harus diwujudkan dalam tindakan baik (*beneficentia*) yang berbeda-beda.²⁷ Perbuatan baik ini mesti memperhitungkan tempat, waktu, dan situasi-kondisi yang menjadi konteks dari perbuatan tsb. Jadi, kita tidak harus mencintai orang lain secara sama, tetapi secara proporsional. Aquinas menulis demikian:

Demi cinta-kasih kita harus mencintai mereka yang relasinya lebih dekat dengan kita, baik karena rasa cinta kita pada mereka lebih intens maupun karena ada lebih banyak alasan untuk mencintai mereka. Intensitas rasa cinta muncul dari kesatuan relasi antara yang mencintai dan yang dicintai. Karenanya kita harus mengukur cinta pada orang yang berbeda berdasarkan perbedaan kesatuan relasional tsb. [...] Maka, harus dikatakan bahwa persahabatan antar mereka yang punya hubungan darah didasarkan pada kesatuan asal-usul alami, persahabatan antar warga negara didasarkan pada kepentingan bersama dalam relasi antar warga, dan persahabatan antar para serdadu yang sedang bertempur didasarkan pada kesetiakawanan di medan perang.²⁸

Dalam arti sempit (*simpliciter*) tidak mungkin melakukan perbuatan baik (*beneficentia*) untuk semua orang. Namun, perbuatan baik mungkin dilakukan

²⁵ R.J. Christianson, OP, “A Thomistic Model of Friendship”, pp. 11-12.

²⁶ Aquinas, *ST I-II*, q.23, a.7: “nulla vera virtus potest esse sine caritate”.

²⁷ Aquinas, *ST II-II*, q.31, a.1, co.

²⁸ Aquinas, *ST II-II*, q.26, a.8, co.

terhadap mereka yang secara konkret memiliki kaitan dengan kita. Cinta-kasih menuntut kita, kendati *de facto* tidak bisa berbuat baik untuk semua orang, agar secara batin siap untuk melakukan kebaikan kepada semua orang bila waktu memungkinkannya (*si tempus adesset*).²⁹

Dalam hal ini konteks menjadi sangat penting. Aquinas mencontohkan seorang serdadu yang sedang ditugaskan di medan pertempuran. Di satu sisi ia diperintahkan oleh komandannya untuk terus bertahan di medan perang bersama satuannya. Namun di sisi lain, ayahnya menginginkan dia agar meletakkan senjata dan pulang ke rumah. Perintah siapa yang harus ia patuhi? Menurut Aquinas, bila dalam suatu pertempuran seorang serdadu lebih mematuhi perintah komandannya daripada perintah ayahnya, dalam hal ini serdadu itu memang lebih mencintai komandannya daripada ayahnya, bukan karena ia tidak mencintai atau tidak peduli pada ayahnya melainkan karena dalam konteks pertempuran tersebut ia harus lebih memperhatikan dan setia kawan terhadap (= mencintai) rekan-rekan serdadu seperjuangan.³⁰ Perlu dicatat bahwa di sini serdadu itu bukan membenci yang satu dan mencintai yang lain, melainkan bahwa dalam konteks yang relevan derajat (intensitas) cintanya untuk yang satu lebih besar daripada cintanya untuk yang lain.

Aquinas memberikan contoh lain: apakah orang yang telah berkeluarga harus mencintai istrinya lebih daripada orang tuanya sendiri? Dalam konteks hidup berumah tangga. Adalah benar orang yang telah menikah lebih mencintai pasangannya daripada orang tuanya. Menurut Aquinas, orang harus mencintai orang tuanya karena mereka adalah asal-usul mereka, namun ia harus lebih mencintai istri atau suaminya secara lebih intens karena yang terakhir ini telah menjadi ‘satu daging’ dengan dirinya.³¹ Dengan lebih mencintai istrinya daripada orang tuanya, orang tersebut tidak berbuat tidak adil terhadap orang tuanya, sebab berbuat adil tidak harus dimengerti sebagai mencintai semua secara sama. Keadilan dalam cinta-persahabatan menuntut kita mempertimbangkan pihak-pihak yang secara personal berhubungan, dan bagaimana kesetaraan dapat terwujud secara proporsional di antara mereka yang posisinya berbeda dalam jalinan relasi tersebut. Maka, keadilan tidak harus dimaknai dengan “memberikan kepada tiap orang hal yang sama” (*to each the same thing*), tetapi “memberikan kepada tiap orang sesuai dengan kebutuhannya” (*to each according to his needs*).³²

Keadilan—yang dapat dibedakan menjadi keadilan komutatif dan keadilan distributif—bagi Aquinas adalah sebuah keutamaan moral (*virtus moralis*), yaitu suatu *habitus* yang memungkinkan seseorang memberikan kepada orang lain apa yang menjadi hak orang tersebut. Untuk menentukan yang terakhir ini diperlukan kebijaksanaan praktis (*prudentia*). Meski demikian, keutamaan yang dibimbing oleh kebijaksanaan praktis dan pengertian yang tepat (*recta ratio*), apabila tidak disertai oleh cinta-kasih (*caritas*), sekalipun baik keutamaan tersebut menurut Aquinas tidak sempurna. Tanpa cinta-kasih keadilan tidak bisa sempurna, juga meskipun keadilan tersebut ditujukan pada kebaikan bersama. Ini karena bagi Aquinas, cinta-kasih memadukan keadilan dan kepedulian. Cinta-kasih menyempurnakan keadilan dengan mendorong orang untuk memberikan kepada sesama apa yang menjadi hak mereka “secara spontan dan gembira, dan bahkan memberikan berlebih secara murah hati”.³³

²⁹ Aquinas, *ST II-II*, q.31, a.2, ad.1.

³⁰ Aquinas, *ST II-II*, q.26, a.8, ad.3.

³¹ Aquinas, *ST II-II*, q.26, a.11.

³² G. Outka, *Agape. An Ethical Analysis* (New Haven: Yale University Press, 1972), p.90-91.

³³ Aquinas, *Summa contra Gentiles III*, 128 (8).

Untuk memperjelas relasi cinta-kasih dan keadilan, kita dapat mengambil dilema Konfusius berikut dan melihat bagaimana gagasan Aquinas mengenai cinta-kasih dan keadilan dapat memberikan jalan keluar.³⁴ Konon, Konfusius berdialog dengan Gubernur She. Gubernur She berkata, “Di desa kami, ada Orang Benar (*zhi-gong*). Ketika ayahnya mencuri kambing, Orang Benar itu melaporkannya kepada pihak yang berwajib”. Konfusius menimpali, katanya, “Mereka yang dianggap benar di desa saya memiliki sikap yang berbeda. Ayah akan menutupi keburukan anaknya, dan anak akan menutupi keburukan ayahnya. Inilah yang dianggap benar” (*Analects* 13.18). Dilemanya demikian: di desa sang Gubernur, orang disebut benar karena ia mengutamakan keadilan dalam masyarakat, bahkan jika perlu dengan mengorbankan cinta bakti pada ayahnya. Dengan demikian ia telah bersikap imparisial. Sementara itu, di desa Konfusius, orang yang benar akan mengutamakan cinta bakti pada ayahnya, bahkan jika perlu dengan mengorbankan keadilan dalam masyarakat, dalam hal ini keadilan bagi si pemilik kambing. Anak itu benar justru karena telah secara parsial menjaga nama baik ayahnya, seperti dalam pepatah Jawa “mikul dhuwur, mēndhēm jero” (memikul tinggi-tinggi [kebaikan orang tua] dan memendam dalam-dalam [keburukan orang tua]). Dalam dilema ini, sekilas tampak bahwa keadilan dapat bertentangan dengan cinta-kasih, dan orang harus memilih salah satu saja.

Beberapa argumen telah dikemukakan untuk membenarkan pendapat Konfusius.³⁵ Argumen pertama mengatakan bahwa cinta akan keluarga merupakan akar tunjang bagi cinta pada sesama yang adalah pohon beserta ranting-rantingnya. Cinta pada sesama adalah keadilan, yang hanya akan mungkin terwujud bila seseorang telah terlatih lebih dulu mencintai kerabat dekatnya. Dengan kata lain, cinta pada keluarga bersifat primer dan fundamental, sedang cinta pada sesama bersifat sekunder dan perkembangannya tergantung pada cinta terhadap keluarga. Anak dalam cerita itu dibenarkan ketika ia menutupi keburukan ayahnya, sebab cinta akan keluarga merupakan suatu prinsip moral dasar yang tidak boleh dikorbankan demi keadilan umum yang bersifat sekunder. Pertanyaannya: atas dasar apa cinta pada keluarga harus lebih superior daripada cinta pada sesama? Sementara itu, argumen yang kedua mengatakan Konfusius membenarkan anak itu menutupi perbuatan ayahnya karena tujuan dari anak itu ialah pertobatan sang ayah. Alih-alih langsung melaporkannya ke pihak berwenang, anak itu merasa wajib memperbaiki kelakuan sang ayah dengan menyembunyikan perkara itu lalu menegur sang ayah secara personal. Masalahnya: kejahatan yang dilakukan sang ayah bukanlah persoalan internal keluarga, tetapi merupakan persoalan ketidakadilan yang menyangkut pihak eksternal.

Aquinas mengakui bahwa sebagai anak kita memiliki kewajiban berbakti kepada (= mencintai) orang tua karena kita berhutang keberadaan kita pada mereka. Hutang ini mencerminkan hutang keberadaan kita (*debt of being*) pada Allah sendiri sebagai sumber segala yang ada. Kewajiban kita para orang tua hanya boleh dikalahkan bila terjadi bentrokan dengan kewajiban pada Allah.³⁶ Di sisi lain, Aquinas mengakui bahwa pencurian adalah sebuah ketidakadilan karena menciptakan ketidaksetaraan (*inequality*) dalam relasi dengan sesama. Dalam hal ini, bukan hanya ketidaksetaraan akibat pencurian tersebut yang perlu diluruskan, tetapi dosa sang ayah yang menimbulkan ketidakadilan juga perlu diperbaiki. Jadi dalam perspektif Aquinas ketidakadilan yang disebabkan oleh

³⁴ Untuk pembahasan tentang dilema Konfusius ini, penulis merujuk pada A. Goodnight, “The Confucian Puzzle: Justice and Care in Aquinas,” *Comparative Philosophy* 9, no. 1 (2018): 1-17.

³⁵ Lih. A. Goodnight, “The Confucian Puzzle: Justice and Care in Aquinas,” p.7.

³⁶ Lih. Aquinas, *ST II-II*, q.101 a.1 dan a.4.

pencurian itu menimbulkan dua akibat sekaligus: (1) ada relasi persahabatan antar warga (*civic friendship*) dalam masyarakat yang rusak, dan (2) ada noda dosa dalam jiwa sang ayah yang merusak cinta-kasih, y.i. relasi persahabatannya dengan Allah. Ketidakadilan adalah dosa yang merusak hubungan seseorang dengan komunitasnya dan hubungannya dengan Allah. Lalu, apa yang harus dilakukan si anak, mengingat ia memiliki dua kewajiban sekaligus, y.i. kewajiban memulihkan keadilan umum dan kewajiban mempertobatkan ayahnya?

Sekali lagi, bagi Aquinas keutamaan keadilan tanpa dilamari cinta-kasih itu tidak sempurna. Misalnya si anak melaporkan ayahnya ke pihak berwenang agar ayahnya dihukum sesuai hukum yang berlaku. Bila tujuan si anak hanyalah supaya ayahnya di hukum, ini bukan keadilan yang sempurna. Akan tetapi, bila si anak melaporkan ayahnya kepada otoritas yang berwajib karena ia mencintai ayahnya dan berharap agar dengan begitu ayahnya menyesali perbuatannya lalu mengubah perilakunya, maka di sini kita menemukan keadilan yang sempurna, yakni keadilan yang mencakup tindakan yang benar (dalam hal ini melaporkan pada pihak berwajib) dan intensi yang benar (dalam hal ini pertobatan ayahnya). Sesuai dengan dinamika *correctio fraterna*,³⁷ idealnya si anak menegur sang ayah secara personal lebih dulu agar ayahnya sendiri yang menyerahkan diri pada pihak yang berwenang. Jika ayahnya bergeming, barulah si anak bertindak dengan cinta-kasih yang tegas, yakni dengan melaporkan sang ayah dengan maksud memulihkan hubungan ayahnya dengan masyarakat dan dengan Allah. Meskipun sebagai anak ia memiliki kewajiban untuk menyatakan cinta baktinya pada orang tua, sebagai pribadi ia juga memiliki kewajiban mengoreksi sesamanya yang salah, dalam hal ini ialah ayahnya.

Bagi Aquinas, tidak ada keutamaan moral tanpa kebijaksanaan praktis. Kebijaksanaan praktis ialah kemampuan akal budi menerapkan prinsip-prinsip atau hukum moral universal dalam kasus-kasus atau tindakan partikular.³⁸ Si anak itu tahu bahwa ia wajib mencintai ayahnya dan sekaligus wajib menegakkan keadilan. Kebijaksanaan praktis membimbing si anak tersebut untuk mempertimbangkan sarana-sarana yang diperlukan untuk mewujudkan kewajiban universal itu. Dengan kebijaksanaan praktis, si anak memperhitungkan cara yang terbaik sesuai dengan situasi yang ada untuk melakukan *correctio fraterna* atau untuk memperbaiki kesalahan ayahnya, tanpa mengabaikan sama sekali tuntutan untuk mewujudkan keadilan. Melaporkan si ayah pada pihak yang berwenang merupakan salah satu cara yang mungkin untuk diambil oleh si anak dalam dilema Konfusius karena merupakan sarana untuk memperbaiki ayahnya dan demikian si anak justru menunjukkan kepedulian atau cinta-kasihnya pada sang ayah.

Dalam cinta-kasih terkandung dua hasrat sekaligus: [1] menginginkan hal-hal baik bagi yang dicintai (*benevolentia*),³⁹ dan sekaligus [2] menginginkan untuk bersatu dengan yang dicintai (*communicatio*).⁴⁰ Kedua hasrat ini terwujud dalam pilihan si anak untuk menjunjung keadilan. *Benevolentia* terwujud karena si anak mencintai ayahnya dengan hasrat agar ayahnya dibersihkan dari dosa dan dipulihkan dalam hal keadilan. *Communicatio* terwujud karena si anak menginginkan agar dengan memulihkan keadilan,

³⁷ Bagi Aquinas, *correctio fraterna* merupakan salah satu wujud tindakan cinta-kasih (*correctio fraterna est actus caritatis*), sebab dalam *correctio fraterna* kita mengharapkan yang baik pada saudara kita, yakni membersihkannya dari dosa. *ST II-II*, q.33, a.1.

³⁸ Aquinas, *ST II-II*, q.47, a.3 co.

³⁹ Aquinas, *ST I-II*, q.26, a.4: “amare est velle alicui bonum”.

⁴⁰ Aquinas, *ST I-II*, q.66, a.6: “amans per affectum trahitur ad unionem amati”.

bila perlu lewat menjalani hukuman, ayahnya dalam cinta dipersatukan kembali dengan Allah, masyarakat, dan dengan si anak sendiri. Dengan melaporkan sang ayah dan membiarkan ayahnya menanggung konsekuensi legal dari perbuatannya, si anak memenuhi tuntutan keadilan tanpa mengkhianati cintanya pada sang ayah.

KESIMPULAN

Setidaknya dua hal telah diklarifikasi dalam makalah ini. Pertama, *agape* tidak bertentangan dengan *philia*. Dalam perspektif Thomas Aquinas, cinta-kasih kristiani (*caritas*) justru merupakan suatu persahabatan antara manusia dengan Allah. Relasi cinta timbal balik dengan Yang Ilahi bukan hanya mungkin, melainkan malah menjadi landasan dan sumber yang memungkinkan seseorang mencintai sesama, sebab ada kesadaran bahwa sesama pun merupakan kepunyaan Tuhan yang dicintainya. Persahabatan dengan Allah dapat terjadi karena Allah sendiri berinisiatif membagikan kebahagiaan-Nya dengan manusia (*suam beatitudinem communicat*). *Agape* atau cinta-kasih Kristiani tidak menyingkirkan *philia* à la Aristoteles, tetapi mentransformasinya ke level yang lebih tinggi: tidak lagi menjadi relasi cinta yang eksklusif melainkan inklusif. Kedua, *agape* tidak bisa direduksi menjadi keadilan imparsial. Cinta-kasih yang inklusif tidak harus dimengerti memperlakukan semua orang secara sama (*equal regard*) demi terwujudnya keadilan. Cinta-kasih yang disertai kebijaksanaan praktis memungkinkan orang untuk memedulikan dan memperlakukan orang secara berbeda-beda sesuai dengan konteks, kedudukan, dan kebutuhan masing-masing. Keadilan tidak mungkin sempurna tanpa cinta-kasih. Orang yang memiliki cinta-kasih pasti akan berbuat keadilan, namun belum tentu sebaliknya. Orang dapat saja bersikap adil, misalnya dengan memberikan pada tiap orang hal yang sama, namun bila tanpa didasari oleh cinta-kasih, keadilan seperti ini tidak sempurna, sebab boleh jadi tindakan tersebut malah menimbulkan ketidakadilan baru mengingat sejatinya ada yang perlu mendapatkan perhatian lebih dibanding yang lain.

DAFTAR PUSTAKA

- Aristoteles. *Nicomachean Ethics*. Translated by W. D. Ross. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- Aquinas, Thomas. *Summa Theologiae*. Translated by The English Dominican Province, 3 vols. Wyoming: The Thomas Aquinas Institute for the Study of Sacred Doctrine, 2012.
- _____. *Summa contra Gentiles*. Translated by Vernon J Bourke. <<https://isidore.co/aquinas/ContraGentiles3b.htm>>.
- Christianson, Raphael Joseph, O.P. "A Thomistic Model of Friendship with God as Deification." *New Blackfriars* 100, no. 1089 (2019): 1-17.
- Engster, Daniel. *The Heart of Justice. Care Ethics and Political Theory*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Gilligan, Caroll. *In a Different Voice*. Massachusetts: Harvard University Press, 1993.
- Goodnight, Audra. "The Confucian Puzzle: Justice and Care in Aquinas." *Comparative Philosophy* 9, no. 1 (2018): 1-17.
- Kanary, Jonathan. "Transforming Friendship: Thomas Aquinas on Charity as Friendship with God." *Irish Theological Quarterly* 85, no. 4 (2020): 1-19.
- Kerr, Fergus, OP. "Thomas Aquinas: Charity as Friendship." In *Ancient and Medieval Concepts of Friendship*, edited by S. Stern-Gillet and G.M. Gurtler, SJ, 245-267. Albany: New York State University Press, 2014.

- Kierkegaard, Søren. *Works of Love*. Translated by Howard and Edna Hong. Princeton: Princeton University Press, 1995.
- Konstan, David. *Friendship in the Classical World*. New York: Cambridge University Press, 1997.
- Kompter, Aafke E. "Justice, Friendship, and Care. Aristotle and Gilligan—Two of a Kind?." *The European Journal of Women Studies* 2, no. 2 (1995): 151-169.
- Mansini, Guy OSB. "Aristotle and Aquinas's Theology of Charity in the *Summa Theologiae*." In *Aristotle in Aquinas's Theology*, edited by G. Emery and M. Levering, 121-138. Oxford: Oxford University Press, 2015.
- Meilaender, Gilbert C. *Friendship: A Study in Theological Ethics*. Indiana: University of Notre Dame Press, 1981.
- Mill, John Stuart. *On Liberty, Utilitarianism and Other Essays*. Edited by M. Philp and F. Rosen. Oxford: Oxford University Press, 2015.
- Outka, Gene H. *Agape. An Ethical Analysis*. New Haven: Yale University Press, 1972.
- Schindler, Jeanne Heffernan. "A Companionship of *Caritas*. Friendship in St. Thomas Aquinas." In *Friendship and Politics*, edited by J. von Heyking and R. Avramenko, 139-162. Indiana: University of Notre Dame Press, 2008.
- Waddel, Paul J. CP. *Friendship and the Moral Life*. Indiana: University of Notre Dame Press, 1990.
- _____. "Charity: How Friendship with God Unfolds in Love for Others." In *Virtues and Their Vices*, 369-389, edited by K. Timpe and Craig A. Boyd, Oxford: Oxford University Press, 2014.