

MOTIF INKARNASI DALAM SOTERIOLOGI YOHANES DUNS SCOTUS

BERNARD RAHADIAN

Program Pascasarjana STF Driyarkara, Jakarta, Indonesia

E-mail: bernard.rahadian@driyarkara.ac.id

Abstract: John Duns Scotus offered an alternative perspective to reflect on the mystery of salvation by examining the motive behind the incarnation. Scotus believed that salvation is Christocentric: Motive wise, God incarnate is not primarily anthropocentric, which focuses on the sinfulness of humankind, as traditionally understood in the Catholic Scholastic Theology and taught by Anselm of Canterbury and Thomas Aquinas, but as a total manifestation of His love. Scotus' Christocentric approach to salvation is in line with his thought on freedom and charity. Scotus believed that God would still have become incarnate even if man had never sinned in the first place because by taking the form of man, God embodied His love in a total way to His beloved creations. Scotus' Christocentric salvation is relational because God is involved with the whole creation in person. Consequently, the Cross is not merely the means of redemption, but as manifestation of God's infinite love and His self-giving. Through this essay, the author aims to compare those two approaches and to show the unique character of John Duns Scotus' soteriology.

Keywords: John Duns Scotus, Anselmus of Canterbury, Thomas Aquinas, soteriology, incarnation, love-charity, freedom.

Abstrak: Yohanes Duns Scotus menawarkan perspektif alternatif untuk merefleksikan misteri keselamatan dengan mengkaji motif di balik inkarnasi. Dalam refleksi tradisional Teologi Skolastik yang dikembangkan Anselmus Canterbury dan Thomas Aquinas, motif inkarnasi dipahami dalam perspektif antroposentris: keberdosaan manusia menjadi alasan inkarnasi. Bagi Scotus, inkarnasi dan keselamatan bersifat Kristosentris: inkarnasi merupakan manifestasi total kasih Allah. Pendekatan Kristosentris Scotus terkait keselamatan sejalan dengan gagasannya tentang kebebasan dan kasih. Scotus percaya bahwa Allah

akan tetap berinkarnasi bahkan jika manusia tidak pernah berdosa sekalipun, karena dengan mengambil rupa manusia Allah mewujudkan kasih secara total kepada ciptaan-Nya. Konsep keselamatan Kristosentris Scotus bersifat relasional karena Allah melibatkan diri-Nya sendiri dalam seluruh ciptaan sebagai pribadi. Dari sebab itu, salib tidak dipandang semata-mata demi penebusan, melainkan sebagai manifestasi dari kasih Allah yang tanpa batas dan pemberian diri-Nya. Melalui tulisan ini, penulis bermaksud menunjukkan perbandingan antara kedua pendekatan tersebut dan memperlihatkan karakter unik soteriologi Yohanes Duns Scotus.

Kata kunci: Yohanes Duns Scotus, Anselmus Canterbury, Thomas Aquinas, soteriologi, inkarnasi, cinta kasih, kebebasan.

PENDAHULUAN

Refleksi mengenai inkarnasi dalam teologi Katolik berkaitan erat dengan refleksi tentang keselamatan (soteriologi). Telaah terhadap inkarnasi berakar pada pernyataan dalam Injil Yohanes, "Firman sudah menjadi manusia dan tinggal di antara kita [...]" (Yoh. 1:14). Menurut Daniel Horan sejak zaman Para Bapa Gereja, refleksi seputar inkarnasi selalu berangkat dari prolog Injil Yohanes tersebut.¹

Para Bapa Gereja memusatkan perhatian pada keniscayaan inkarnasi dari perspektif kurban penebusan Kristus. Horan, merujuk pada Robertus Grosseteste (1175-1253), menyimpulkan bahwa refleksi mereka memiliki pola yang serupa: 1) Pengakuan akan perlunya penebusan bagi umat manusia; 2) Telaah terhadap cara penebusan tersebut dapat terjadi, apakah manusia atau malaikat dapat melakukan penebusan tersebut atau tidak. Konklusinya selalu sama, yaitu hanya Allah sendiri yang mampu menebus manusia; 3) terakhir, refleksi teologis seputar inkarnasi berpusat pada upaya menjelaskan bagaimana cara Tuhan menebus manusia, dan

1 Daniel P. Horan, OFM., "How Original was Scotus on the Incarnation? Reconsidering the History of the Absolute Predestination of Christ in Light of Robert Grosseteste," *The Heythrop Journal* 52, no. 3 (2011), p. 376.

dengan demikian hendak membuktikan keniscayaan dan alasan mendasar terjadinya inkarnasi.²

Yohanes Duns Scotus menawarkan refleksi soteriologi alternatif yang menekankan kasih sebagai alasan fundamental bagi Allah untuk berinkarnasi, hal mana kurang mendapat tekanan dalam refleksi soteriologi pada zamannya. Melalui tulisan ini, penulis berupaya memberikan penjelasan mengenai alasan fundamental tersebut dengan melakukan komparasi terhadap dua aliran besar dalam refleksi teologi keselamatan: antroposentris dan Kristosentris. Dengan demikian diharapkan para pembaca memahami posisi dan kekhususan gagasan Duns Scotus dalam soteriologi serta memantik studi lanjut mengenai topik tersebut.

RIWAYAT SINGKAT YOHANES DUNS SCOTUS

Yohanes Duns Scotus lahir di Duns, Skotlandia Utara. Ia adalah seorang biarawan Fransiskan. Tahun kelahirannya tidak dapat dipastikan namun ada keterangan jelas bahwa ia ditahbiskan menjadi imam Gereja Katolik pada 17 Maret 1921 di Biara St. Andreas di Northampton. Aturan kanonik yang berlaku pada masa itu menyatakan bahwa untuk menjadi imam seseorang haruslah sudah berumur minimal 25 tahun. Dari fakta tersebut diperkirakan bahwa Duns Scotus lahir di sekitar tahun 1265 atau 1266.³

Duns Scotus mengenyam pendidikan formal pertamanya di Universitas Oxford. Sesuai kurikulum yang berlaku, maka ia menempuh pendidikan selama tiga belas tahun. Diperkirakan Duns Scotus belajar di sana mulai tahun 1288 sampai tahun 1301.⁴

Setelah menyelesaikan pendidikannya, ia mengajar di Oxford dan Paris. Pada tahun 1303 ia terpaksa keluar dari Prancis karena tidak mau mendukung Raja Prancis dan memilih setia kepada Paus. Setahun ke-

2 Horan, OFM., "How Original was Scotus on the Incarnation?", p. 376.

3 Richard Cross, *Great Mediaeval Thinkers: Duns Scotus* (New York—Oxford: Oxford University Press, 1999), p. 3.

4 Cross, *Great Mediaeval Thinkers: Duns Scotus*, p. 4.

mudian (1304) ia dipanggil kembali ke Paris.⁵ Minister Jenderal Ordo Fransiskan kembali menugaskan Duns Scotus sebagai pengajar teologi di Universitas Paris. Ia mengampu tugas tersebut sampai tahun 1307. Selanjutnya ia pindah dan mengajar di Universitas Köln sampai akhir hayatnya pada 8 November 1308. Jenazahnya dimakamkan di Katedral Köln, Jerman.⁶ Ia digelari *Beato* (Yang berbahagia) oleh St. Yohanes Paulus II pada tahun 1993. Kontribusi terbesarnya bagi perkembangan iman Katolik adalah Dogma Maria yang Dikandung Tanpa Noda, yang diresmikan oleh Paus Pius IX pada tahun 1854.⁷

BATASAN TEOLOGI KESELAMATAN

Soteriologi yang dimaksud dalam tulisan ini adalah refleksi teologis atas penyelamatan yang dilaksanakan oleh Allah karena kemurahan hati-Nya. Sejak semula Allah telah mewahyukan diri-Nya sebagai penyelamat.⁸ Soteriologi atau Teologi Keselamatan berangkat dari refleksi tentang Penciptaan dan peristiwa jatuhnya manusia ke dalam dosa, yang menyebabkan rusaknya seluruh tatanan ciptaan. Allah menanggapi kenyataan tersebut dengan tindakan penebusan bagi manusia serta segenap ciptaan-Nya yang rusak akibat dosa. Pada pokok gagasan inilah Scotus menawarkan cara pandang alternatif: bahwa keselamatan memang berkaitan dengan penciptaan namun tidak melulu karena dosa manusia melainkan karena kasih Allah.⁹

Ada catatan penting mengenai konteks perkembangan intelektual pada masa hidup Duns Scotus. Terdapat dua aliran teologi yang berbeda, yaitu: sekolah Dominikan dan Fransiskan. Kedua sekolah tersebut mengambil posisi yang berbeda berkaitan dengan moralitas sebagai bagian dari tata keselamatan. Para Dominikan, mengikuti tradisi Aristoteles dan

5 Cross, *Great Mediaeval Thinkers: Duns Scotus*, p. 4.

6 Cross, *Great Mediaeval Thinkers: Duns Scotus*, p. 4.

7 Disadur dari laman <https://www.franciscanmedia.org/blessed-john-duns-scotus/> (diakses pada 4 Januari 2019 pukul 12.00 WIB).

8 Nico Syukur Dister, OFM., *Teologi Sistematis 2: Ekonomi Keselamatan*, p. 131.

9 Thomas M. Ward, "Voluntarism, Atonement, and Duns Scotus," *The Heythrop Journal* 58, no. 1 (2017), p. 39.

Thomas Aquinas, mengakui keunggulan (primasi) intelek atas seluruh fakultas manusia lainnya, termasuk dalam menentukan pilihan moral. Para Fransiskan, termasuk di dalamnya Yohanes Duns Scotus, meyakini bahwa kehendak lebih utama daripada intelek, dan moralitas pertama-tama berkaitan dengan pilihan (kehendak) dan bukan pemikiran. Demikian juga, para Dominikan mengajarkan bahwa intelek manusia sebagai sumber keutamaan (*virtue*) dan cara manusia memahami kehendak Allah; sekolah Fransiskan meyakini kasih sebagai elemen esensial dari keutamaan dan kasih beroperasi beriringan dengan kehendak.¹⁰

MOTIF INKARNASI: ANTROPOSENTRIS DAN KRISTOSENTRIS

Dalam tradisi teologi Katolik, telaah terhadap inkarnasi sebagai karya keselamatan Allah, menurut Beraud de Saint-Maurice, dapat digolongkan ke dalam dua aliran yaitu *Antroposentris* dan *Kristosentris*. Kedua aliran ini terbedakan dari gagasan tentang predestinasi inkarnasi atau dengan kata lain tentang rencana Allah mengenai terjadinya inkarnasi.¹¹

Aliran Antroposentris meyakini sebuah inkarnasi yang didasarkan pada predestinasi kondisional dan yang menjadi fokus adalah manusia (*antrophos*). Maksudnya, inkarnasi terjadi karena manusia jatuh ke dalam dosa. Dengan kata lain, karya keselamatan Ilahi terjadi karena keberdosaan manusia. Jika manusia tidak berdosa maka tidak diperlukan inkarnasi. Anselmus dari Canterbury dan Thomas Aquinas termasuk dalam aliran ini. Mereka menekankan faktisitas keberdosaan manusia sebagai motif inkarnasi Pribadi kedua dalam Trinitas.¹²

Sementara itu, aliran Kristosentris menempatkan Allah Tritunggal sebagai subjek dan fokus inkarnasi. Aliran ini berpendapat bahwa andai saja manusia tidak jatuh ke dalam dosa, Sang Sabda tetap akan berinkar-

10 Servais Pinckaers, O.P., *The Source of Christian Ethics*, terj. Sr. Mary Thomas Noble, O.P. (Washington D.C.: The Catholic University Press, 1995), p. 240.

11 Horan, OFM., "How Original was Scotus on the Incarnation?", pp. 376-377.

12 Horan, OFM., "How Original was Scotus on the Incarnation?" p. 374; Adrianus Sunarko, *Kristologi: Tinjauan Historis-Sistematik* (Jakarta: Penerbit Obor, 2017), pp. 97-99.

nasi karena Allah menghendakinya. Itu berarti dosa bukan merupakan motif definitif bagi inkarnasi. Yohanes Duns Scotus berada pada arus pemikiran aliran ini. Aliran ini tidak begitu populer namun sejumlah pendahulu Scotus, seperti Rupert dari Deutz (Belgia, 1075-1129) dan Robertus Grosseteste (Inggris, 1175-1253) telah menginisiasi diskusi mengenai kemungkinan inkarnasi Kristus jika manusia tidak pernah jatuh dalam dosa.¹³

TEORI ANTROPOSENTRIS: MOTIF SILIH

Aliran pertama memahami inkarnasi sebagai buah dari keberdosaan manusia. Jika manusia tidak berdosa maka ia tidak membutuhkan keselamatan. Keselamatan pertama-tama dimaknai sebagai penebusan agar manusia yang jatuh ke dalam dosa dapat kembali pantas bersatu dengan Allah di hadirat-Nya. Penebusan dilakukan sebagai ganti-rugi (silih) atas kerusakan akibat dosa. Tokoh penting dalam aliran ini adalah Anselmus dari Canterbury dan Thomas Aquinas.

ANSELMUS CANTERBURY

Anselmus Canterbury (1033-1109) adalah pemikir Abad Pertengahan yang dikenal luas dengan pembuktian ontologis akan adanya Tuhan lewat definisinya tentang Allah, yaitu sebagai “Yang lebih besar daripada-Nya tidak dapat dipikirkan.”¹⁴ Pokok gagasan ontologis mengenai Tuhan menjadi landasan ajaran Anselmus dalam mengembangkan berbagai pokok teologis yang lain, termasuk di dalamnya refleksi mengenai inkarnasi dan motif di balik peristiwa historis Yesus.¹⁵

13 Horan, OFM., “How Original was Scotus on the Incarnation?”, p. 374.

14 Bdk., Anselmus Canterbury, *Proslogion Ch.2*, in *Oxford World's Classics: Anselm of Canterbury, The Major Works*, trans. Brian Davies dan G.R. Evans (Oxford—New York: Oxford University Press. 1998), p. 87.

15 Horan, OFM., “How Original was Scotus on the Incarnation?”, p. 376. Perlu dipahami bahwa sejak Agustinus para teolog Kristiani dan pemikir Abad Pertengahan selama berabad-abad bergumul dengan pertanyaan tentang kehendak ilahi dan kejatuhan umat manusia ke dalam dosa. Hal ini juga berkaitan dengan perdebatan dengan orang-orang Yahudi yang menolak ajaran inkarnasi.

Alasan lain Anselmus menempati posisi strategis dalam sejarah teologi adalah karena pada abad XII-XIII Teologi Sakramen dan praksis liturgi mengalami perkembangan pesat dengan adanya tekanan pada silih sebagai bagian pokok dari perayaan Ekaristi dan Sakramen Tobat. Anselmus menjadi rujukan bagi para pemikir setelahnya karena ia menawarkan logika penebusan yang mampu mendukung refleksi seputar teologi keselamatan, teologi sakramen, dan praksis liturgi dalam Gereja.¹⁶

Dalam karyanya, *Cur Deus Homo* (Mengapa Allah menjadi Manusia) Anselmus menjelaskan bahwa Allah mengambil rupa manusia dalam diri Yesus Kristus demi menebus manusia dari belenggu dosa.

Sebab adalah pantas bahwa, sebagaimana kematian memasuki bangsa manusia melalui ketidaktaatan satu orang, demikian juga hidup perlu dipulihkan melalui ketaatan satu orang; dan sebagaimana dosa, yang menjadi penyebab kejatuhan kita berasal dari seorang perempuan, begitu juga penggagas pengadilan dan keselamatan kita perlu lahir dari seorang perempuan.¹⁷

Kenyataan ketidaktaatan manusia, yang membuatnya berdosa, ternyata menjadi kesempatan bagi manusia untuk mengalami kuasa penyelamatan Allah.¹⁸ Menurut Anselmus, konsekuensi dari dosa manusia adalah rusaknya tatanan ciptaan yang sifatnya harmonis. Kerusakan yang

16 Andrew Rosato, "The interpretation of Anselm's Teaching on Christ's Satisfaction for Sin in the Franciscan Tradition from Alexander of Hales to Duns Scotus," *Franciscan Studies* 71 (2013), p. 436.

[diakses melalui <http://muse.jhu.edu/journals/frc/summary/v071/71.rosato.html> pada 8 November 2021].

17 Anselmus Canterbury, *Cur Deus Homo*, I. ch. 3. in *Oxford World's Classics: Anselm of Canterbury, The Major Works*, trans. Brian Davies dan G.R. Evans, p. 268. "For it was appropriate that, just as death entered the human race through a man's disobedience, so life should be restored through a man's obedience; and that, just as the sin which was the cause of our damnation originated from a woman, similarly the originator of our justification and salvation should be born of a woman".

18 Anselmus Canterbury, *Cur Deus Homo*, I. ch. 3. "We are not doing God any injury or insult, but are whole-heartedly giving him thanks and praise, and proclaiming the ineffable profundity of his mercy. For God has shown the magnitude of his love and devotion towards us by the magnitude of his act in most wonderfully and unexpectedly saving us from the evils, so great and so deserved, by which we used to be beset, and returning us to the enjoyment of the good things, so great and so undeserved, which we had lost".

diakibatkan dosa manusia tidak terperikan besarnya, terutama karena manusia adalah ciptaan Tuhan yang paling luhur.¹⁹ Dari sebab itu, jika Allah hendak menggenapi rencana asali dari penciptaan, maka manusia perlu dipulihkan kembali.

Dosa dipahami sebagai kondisi manusia yang harus membayar ganti rugi akibat kerusakan yang ia perbuat.²⁰ Penebusan hanya terjadi ketika ada kompensasi atas dosa.

Anselmus menyebutkan:

Jelas bahwa ada alasan yang kuat mengapa Allah perlu melakukan hal-hal yang sedang kita bicarakan (baca: penebusan manusia. [*Penulis*]): bangsa manusia, yang jelas adalah hasil karya-Nya yang paling berharga, telah rusak sepenuhnya; tidak sepatutnya Allah membatalkan sepenuhnya rencana yang Ia gariskan bagi manusia, dan rencana yang dipertanyakan itu tidak dapat dinyatakan kecuali bangsa manusia dibebaskan sendiri oleh Penciptanya.²¹

Dari pernyataan-pernyataan tersebut menjadi jelas bahwa hanya Allah yang pantas menebus manusia. Penebusan itu sendiri pertama-tama merupakan pernyataan keadilan-Nya dan bukan kekuatan-Nya.²²

Allah menjadi satu-satunya yang pantas menebus karena Ia tidak berdosa—dan karena tidak ada yang lebih besar dari-Nya. Anselmus menegaskan lagi dengan mengatakan: “*Akan tetapi, hal ini (penebusan, pelunasan. [Penulis]) tidak dapat terjadi kecuali ada seseorang yang dapat*

19 Gagasan mengenai dosa dalam tradisi Kristiani-Katolik memiliki sejumlah definisi lain, misalnya saja: pelanggaran/ketidaktaatan terhadap hukum abadi, keterpisahan Allah dari ciptaan, tindakan yang tidak teratur, tindakan yang berlawanan dengan hukum moral, atau bertindak melawan Allah. Marciano Vidal, *Manuale di Etica Teologica 1: Morale Fundamentale* (Assisi: Cittadella Editrice, 1994), pp. 648-662.

20 Rosato, “The interpretation of Anselm’s Teaching”, p. 413.

21 Anselmus Canterbury, *Cur Deus Homo*, I. ch. 4, p. 269. “Surely there seems a sufficiently cogent reason why God had a need to do the things of which we are speaking: the human race, clearly his most precious piece of workmanship, had been completely ruined; it was not fitting that what God had planned for mankind should be utterly nullified, and the plan in question could not be brought into effect unless the human race were set free by its Creator in person”.

22 Anselmus Canterbury, *Cur Deus Homo*, I. ch. 7, p. 272.

membayar kepada Tuhan lebih besar dari segala sesuatu yang ada terpisah dari Allah."²³ Tekanan pada tebusan itulah mengapa gagasan Anselmus dikenal dengan gagasan Teori Silih.

Penebusan itu sendiri hanya sempurna jika dilakukan oleh Allah dengan mengambil rupa yang sama dengan manusia yang hendak ditebus-Nya. Berikut ini petikan dialog antara Anselmus dengan muridnya:

[...]

A. Sekarang, tidak ada sesuatu pun yang berada yang lebih besar dari Tuhan—kecuali Tuhan.

B. Benar juga.

A. Akan tetapi pelunasan adalah kewajiban manusia dan bukan yang lain, jika tidak, manusia tidak melakukan pelunasan ganti rugi.

B. Tampaknya hal ini benar.

A. Jika demikian, sebagaimana disetujui, adalah suatu keharusan bahwa kota surgawi perlu mencapai kepenuhannya dengan masuknya anggota bangsa manusia, dan hal ini tidak dapat terjadi jika kerugian yang telah kita bicarakan tidak dibayar, hal mana tidak dapat dibayar oleh siapa pun kecuali oleh Tuhan, dan tidak ada yang berkewajiban melunasinya kecuali manusia, maka adalah suatu keharusan bahwa Allah-Manusia lah yang perlu membayarnya.²⁴

Kutipan tersebut menunjukkan keyakinan Anselmus mengenai perlunya penebusan dilakukan oleh Allah-manusia. Penebusan menjadi sempurna apabila dilakukan oleh manusia itu sendiri, karena memang ia yang harus membayar 'ganti rugi' kepada Tuhan. Akan tetapi tidak ada manusia yang dapat menebus dirinya sendiri dari dosa, karena sebagaimana telah dinyatakan sendiri oleh Yesus, "Aku berkata kepadamu, sesungguhnya setiap orang yang berbuat dosa, adalah hamba dosa"

23 Anselmus dalam *Cur Deus Homo*, II. ch. 6. p. 319. "But this cannot come about unless there should be someone who would make a payment to God greater than everything that exists apart from God".

24 Anselmus dalam *Cur Deus Homo*, II.ch. 6, pp. 319-320.

(Yoh. 8:34).²⁵ Dari pertimbangan tersebut disimpulkan bahwa penebusan hanya dapat dilakukan oleh Allah-Manusia.

Bagaimana penebusan tersebut dilakukan? Anselmus menjelaskannya pada Buku I *Cur Deus Homo*. Ia menyatakan bahwa penebusan harus terjadi pada dan melalui salib – pohon penderitaan, yang disandingkan dengan Pohon Buah Terlarang di Taman Eden, pada kisah Kejadian. Anselmus menyatakan, “juga, sebagaimana si iblis mengalahkan manusia, yang ia perdaya dengan cita rasa sebuah pohon, ia harus juga dikalahkan oleh manusia dengan penderitaan melalui pohon (baca: salib [Penulis]), yang membuat iblis tidak berdaya.”²⁶

Berdasarkan alur pemikiran Anselmus, penebusan hanya terjadi jika manusia berdosa dan Yesus, Allah-Manusia, mau menanggung seluruh hutang dosa manusia dari segala zaman, dengan menempuh jalan penderitaan. Allah-Manusia harus menanggung derita dari semua kelemahan manusia dan memulihkan martabat manusia.²⁷

Jika manusia tidak berdosa maka tidak diperlukan penebusan – karena rencana Allah tidak menjadi rusak akibat dosa.²⁸ Akan tetapi gagasan tersebut tidak begitu konsisten. Anselmus di bagian lain *Cur Deus Homo* menyebutkan bahwa jika manusia tidak berdosa, ia tetap berada

25 Yoh. 8:34, sebagaimana dikutip oleh Anselmus dalam Anselmus Canterbury, *Cur Deus Homo*, I. ch. 7, p. 274. Dalam teks berbahasa Inggris, istilah yang dipakai lebih keras, yaitu budak (*slave*), bukan hamba. Sebagai budak, manusia tidak dapat membebaskan dirinya sendiri kecuali ada yang menebusnya dengan harga yang pantas. Harga dari dosa adalah penghukuman dan karena alasan tersebut penebusan yang setimpal hanya terjadi lewat pelunasan hukuman.

26 Anselmus Canterbury, *Cur Deus Homo*, I. ch. 3, p. 268. “Also that the devil, who defeated the man whom he beguiled through the taste of a tree, should himself similarly be defeated by a man through tree-induced suffering which he, the devil, inflicted.”

27 Anselmus Canterbury, *Cur Deus Homo*, I. ch. 8, p. 275. Penulis berpendapat, gagasan keselamatan Anselmus sangat dekat dengan konsep-konsep dalam dunia ekonomi. Hal ini tampak jelas dalam pilihan istilah yang ia gunakan, misalnya saja hutang, pelunasan, penebusan, biaya/kompensasi, dan budak. Keselamatan itu dipandang sebagai tindakan pelunasan hutang, kompensasi, atau dengan kata lain, ganti rugi akibat kerusakan yang ditimbulkan oleh manusia yang jatuh dalam dosa.

28 Anselmus Canterbury, *Cur Deus Homo*, II. ch. 2, ch. 9, pp. 267-267, 276-279.

dalam situasi berhutang kepada Allah karena anugerah keberadaannya serta segala kemampuannya.²⁹

Gagasan penebusan Anselmus masih perlu ditinjau lebih lanjut. Kepada siapa pelunasan hutang tersebut ditujukan? Siapa yang menerima pembayaran atas hutang tersebut? Apakah Allah harus membayar ganti rugi kepada sesuatu yang lebih rendah daripada-Nya, sebut saja Iblis? Atau justru kepada Allah?

Jika ternyata pelunasan ditujukan kepada Iblis, maka tampaknya Anselmus mendudukan Allah setara dengan Iblis. Akan tetapi, jika pelunasan ternyata justru ditujukan kepada Allah sendiri, maka dengan mudah gagasan ini menjadi absurd – atau setidaknya menimbulkan pertanyaan baru: mengapa Allah menuntut penebusan dari ciptaan-Nya sendiri, dan mengapa Ia sendiri yang harus menebusnya, jika ternyata Ia sendiri sebenarnya mampu memulihkan keadaan yang telah rusak?

Apa pun jawaban yang diberikan mengenai hal ini, tampaknya kerangka berpikir Anselmus tetap terjebak pada kerangka ekonomis untung-rugi. Manusia juga ditampilkan sebagai ciptaan yang buruk dari kodratnya – dan karena ia berdosa, maka ia harus taat kepada Allah sebagai ganti rugi atas dosanya. Manusia dengan demikian menaati Allah bukan karena kasih, karena ia tidak mengalami kasih dalam arti yang seluas-luasnya, melainkan karena ia dituntut untuk taat supaya bisa hidup.³⁰

Bagaimana Scotus menanggapi gagasan silih dari Anselmus? Scotus, menurut Thomas M. Ward, keberatan dengan gagasan Anselmus karena logika penebusannya seolah-olah menempatkan Allah tidak leluasa mengatasi kerusakan yang terjadi akibat dosa. Dosa bagi Anselmus memiliki dampak yang tidak terhingga (*infinitum*) padahal dosa dilakukan

29 Anselmus Canterbury, *Cur Deus Homo*, I. ch. 20, pp. 303-305. Penulis berpendapat, jika demikian, maka sebenarnya manusia pada dasarnya diciptakan oleh Allah sebagai makhluk berhutang, dan ia tidak sepenuhnya bebas – karena selalu sudah terikat dengan hutang.

30 Anselmus Canterbury, *Cur Deus Homo*, I. ch. 9, pp. 276.

oleh manusia yang terbatas (*finitum*).³¹ Scotus berpendapat bahwa dosa secara intrinsik terbatas dan kontingen karena dilakukan oleh makhluk yang juga terbatas dan kontingen.³² Keluasan dampak dosa terjadi dalam ruang dan waktu, namun hal tersebut tidak menjadikannya *infinite*.³³

Scotus juga menggarisbawahi peranan kodrat manusia Yesus dalam karya penebusan. Tatkala Anselmus mendapati adanya suatu keniscayaan bahwa Allah-Manusia menebus manusia, ia juga menegaskan pentingnya kodrat Ilahi Sang Penebus, karena justru berkat daya Ilahi tersebut dosa dapat dilampaui. Anselmus, dengan demikian, tetap berpegang bahwa manusia tidak mampu menebus dirinya sendiri karena yang dapat melampaui dosa adalah sesuatu yang ilahi.

Bagi Scotus, justru kodrat manusia Kristus yang memampukan Ia menjalankan fungsi-Nya sebagai Penebus. Scotus menyatakan:

Tampaknya Sang Manusia yang murni itu (*purus homo*) dapat menebus semuanya, jika Ia dikandung tanpa dosa, sama seperti Ia bisa saja ... berkat karya Roh Kudus dan seorang ibu (sebagaimana terjadi pada Yesus), dan jika Allah memberikan kepada-Nya rahmat tertinggi yang dapat Ia terima (sebagaimana Ia berikan kepada Kristus), tanpa perbuatan saleh yang mendahuluinya, tetapi dari kebebasannya. Pribadi seperti itu dapat melakukan penghapusan dosa kita.³⁴

31 Rosato, "The interpretation of Anselm's Teaching", p. 442.

32 Kontingensi berarti "bukan tidak mungkin sekaligus bukan suatu keniscayaan. Sesuatu bersifat kontingen berarti sekaligus mungkin dan tidak niscaya", bisa ada bisa tidak ada. Akan tetapi kontingensi juga dapat berganti keterpautan atau ketergantungan pada sesuatu yang pasti. Robert Audi (Ed.), *Cambridge Dictionary of Philosophy*, UK: Cambridge University Press, 1995, p. 181.

33 Ward, "Voluntarism, Atonement, and Duns Scotus", p. 42.

34 Duns Scotus, *Lectura III*, d.2, q.1, n.33 sebagaimana dikutip dalam Andrew Rosato, "The Teaching of Duns Scotus", dalam *The Thomist: A Speculative Quarterly Review* 79, no. 4, (2015), p. 554. [<http://muse.jhu.edu/article/637687>, diakses pada 7 Februari 2022]: "Praeterea, videtur quod unus purus homo potuit satisfacisse pro omnibus, si fuisset conceptus sine peccato, sicut potuisset ... operatione Spiritus Sancti et matris (sicut Christus fuit), et Deus dedisset sibi gratiam summam quam posset recipere (sicut dedit Christo), sine meritis praecedentibus, ex liberalitate sua, et talis potuisset meruisse deletionem peccati." [It seems that one pure man (*purus homo*) could have made satisfaction for all, if he would have been conceived without sin, just as he could have been ... by the operation of the Holy Spirit and a mother (just as Christ was), and if god would have given him the highest grace that he could receive (just as he gave

Dalam pernyataan tersebut, seolah-olah Scotus hendak menunjukkan bahwa manusia biasa, siapa pun dia, asalkan ia adalah manusia yang murni (*purus homo*) dan Allah menerima perbuatannya sebagai penebusan, maka hal tersebut akan diperhitungkan sebagai penebusan sebagaimana Kristus perbuat. Pernyataan ini tentu menimbulkan polemik, karena Scotus dengan demikian membuat karya penebusan Kristus, Allah yang menjadi manusia, sebagai sesuatu yang relatif, dapat dilakukan oleh manusia mana pun. Akan tetapi yang dimaksudkan oleh Scotus melalui pernyataan tersebut adalah tekanan terhadap peran kodrat manusia dan kebebasannya sebagai penyebab penebusan. Baru kemudian daya penebusan Kristus menjadi begitu besar sampai mencakupi segala zaman, karena Ia juga adalah Allah.³⁵

Dengan memilih jalan penderitaan dan kematian demi kepentingan manusia, tindakan Kristus sesuai dengan kasih dan rahmat tertinggi. Sebagai hasilnya, penderitaan yang Ia alami menjadi model eksemplar cinta Allah yang paling luhur, dan inilah mengapa tindakan penebusan Kristus tersebut dapat menjadi tebusan bagi hutang dosa manusia.³⁶

Meskipun demikian, Anselmus tetap dinilai berhasil menunjukkan dengan jelas perbedaan ontologis antara manusia sebagai ciptaan dengan Allah sebagai pencipta. Anselmus juga menunjukkan sifat Allah yang Mahakasih lewat skenario penebusan—terutama lewat penegasannya mengenai Yesus yang menebus manusia dengan sukarela, meski bersikeras bahwa tidak ada cara lain yang dapat ditempuh oleh Yesus selain jalan penderitaan.³⁷

Christ), without any preceding merits, but from his liberality. Such a man could have merited the deletion of our sin].

35 Andrew S. Yang, "Scotus' Voluntarist Approach to the Atonement Reconsidered," *Scottish Journal of Theology* 62, no. 04 (2009), p. 436. [http://journals.cambridge.org/abstract_S0036930609990093, diakses pada 9 Februari 2022].

36 Rosato, "The Teaching of Duns Scotus", p. 554.

37 Rosato, "The interpretation of Anselm's Teaching", p. 416.

THOMAS AQUINAS

Argumen Anselmus mengenai pembuktian ontologis eksistensi Allah menginspirasi sejumlah tokoh lain untuk mengkaji tema yang sama. Salah satu tokoh tersebut adalah Thomas Aquinas. Ia adalah biarawan Ordo Pengkhotbah (*OP: Ordo Praedicatorum*) yang termasyhur karena karya besarnya *Summa Theologiae*. Paus Leo XIII bahkan menetapkan ajaran-ajaran Thomas Aquinas, termasuk di dalamnya *Summa Theologiae*, sebagai ajaran-ajaran yang pantas dan perlu diajarkan di universitas dan sekolah-sekolah—dan dengan kata lain, ajaran Thomas Aquinas dipandang sesuai dengan ajaran iman Gereja turun-temurun.³⁸ Dari sebab itu adalah lancang jika tokoh ini dilangkahi ketika merenungkan misteri keselamatan.

Dalam *Summa Theologiae* III, q.1., a.3, Thomas secara spesifik membahas inkarnasi Yesus Kristus. Di dalamnya Thomas Aquinas menerangkan bahwa berkaitan dengan motif inkarnasi terdapat berbagai macam pendapat.

Thomas menyatakan posisinya, demikian:

Sebab hal itu (inkarnasi [*Penulis*]) sebagai yang berasal dari kehendak Allah, dan melampaui segala makhluk, menjadi dapat diketahui oleh kita hanya melalui apa yang diwahyukan dalam Kitab Suci, di mana kehendak Allah dinyatakan kepada kita. Dari sebab itu, karena di segala tempat dalam Kitab Suci dosa manusia pertama ditunjukkan sebagai alasan dari Inkarnasi, maka lebih tepat untuk mengatakan bahwa karya Inkarnasi dilaksanakan oleh Allah sebagai obat bagi dosa; dari sebab itu, andaikata tidak ada dosa, inkarnasi tidak akan terjadi. Akan tetapi kuasa Allah tidak dibatasi oleh hal ini; bahkan jika tidak ada dosa, Allah masih dapat berinkarnasi.³⁹

38 Leo XIII, *Aeterni Patris* (Vatican City: Libreria Editrice Vaticana, 1897), pp. 21-22, 27-28, 30.

39 Thomas Aquinas, *Summa Theologiae* III, q.1., a.3. Teks asli dalam bahasa latin dan inggris dalam tulisan ini diambil dari St. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae, Vol: 48, The Incarnate Word (3a I-6)*, terj. R.J. Hennessey, O.P. (Blackfriars, 1976), pp. 18-19: "Ea enim quae ex sola Dei voluntate proveniunt, supra omne debitum creaturae, nobis innotescere non possunt nisi quatenus in sacra Scriptura traduntur, per quam divina voluntas innotescit. Unde, cum in sacra Scriptura ubique incarnationis ratio ex peccato primi hominis assignetur, convenientius dicitur incarnationis opus ordinatum esse a Deo in remedium peccati, ita quod, peccato non existente, incarnatio non fuisset. Quamvis

Dari kutipan tersebut tampak bahwa menurut Thomas Aquinas alasan Allah menghendaki inkarnasi ialah karena adanya dosa manusia. Berpegang pada keterangan Kitab Suci, ia menyatakan inkarnasi perlu sebagai obat bagi dosa (*remedy of sin; remedium peccati*). Meski begitu, Thomas tetap menyadari bahwa karena Allah Mahakuasa, Ia tetap mampu berinkarnasi, bahkan jika tidak ada dosa di dunia ini.

Aquinas menegaskan posisinya mengenai inkarnasi sebagai *remedium peccati* dengan mengutip ajaran Agustinus.

Sebaliknya, Agustinus, ketika menjelaskan teks dalam Injil Lukas yang berbunyi, *Sebab Anak Manusia datang untuk mencari dan menyelamatkan yang hilang*, mengatakan, *jika manusia tidak berdosa, Anak Manusia tidak akan datang*. Dan tentang Sabda Tuhan yang berbunyi, *Kristus Yesus datang ke dunia untuk menyelamatkan orang berdosa*, ia mengatakan bahwa, *tidak ada sebab lain dari kedatangan Kristus ke dalam dunia, kecuali untuk menyelamatkan orang berdosa. Hilangkan sakit-penyakit, hilangkan luka-luka, dan dengan begitu obat tidak diperlukan.*⁴⁰

Sejalan dengan tradisi Anselmus, Thomas memandang inkarnasi sebagai sesuatu yang perlu dilakukan untuk penebusan dosa manusia. Dosa menjadikan manusia telah cacat dan terpisah dari Allah dan satu-satunya

potentia Dei ad hoc non limitetur, potuisset enim, etiam peccato non existente, Deus incarnari" [Those things that flow from the will of God alone beyond all that is due creatures can come to be known by us only to the extent that they are handed down in sacred Scripture, which makes God's will known. Everywhere in sacred Scripture, however, the sin of the first man is given as the reason for the Incarnation; thus it is preferable to hold that the work of the Incarnation is ordered by God as a remedy for sin, in such a way that if there had been no sin, there would have been no Incarnation. Divine power, of course, is not limited to this, for God could have become incarnate even if there had been no sin].

40 Thomas Aquinas, *Summa Theologiae* III, Q.1., A.3, pp. 16-17. "*Sed contra est quod Augustinus dicit (de. Verb. Apost. Viii, 2), exponens illud quod habetur Luc. (Luc. 19:10), Venit Filius hominis quaerere et salvum facere quod perierat, si homo non peccasset Filius hominis non venisset. Et I ad Tim. (I ad Tim. 1:15), super illud verbum, Christus venit in hunc mundum ut peccatores salvos faceret, dicit Glosa, Nulla causa veniendi fuit Christo Domino nisi peccatores salvos facere. Tolle morbos, tolle vulnera et nulla medicinae est causa.*" [On the other hand; Augustine, explaining the text in Luke, The Son of Man came to seek and to save what was lost, writes, If man had not sinned, the Son of man would not have come. Furthermore, on the words, Christ came into the world to save sinners, the Gloss comments, There is no cause for the coming of Christ the Lord except to save sinners. Take away the disease, take away the wounds and no reason remains for the medicine.]

jalan untuk memulihkan semua kecacatan tersebut ialah dengan menghadirkan diri-Nya sendiri dalam rupa manusia. Untuk menegaskan hal tersebut Aquinas mengemukakan sejumlah pertimbangan mengenai perlunya inkarnasi, dengan menggunakan kategori iman, harapan, kasih, kebaikan, partisipasi, dan upaya menghindarkan diri dari kejahatan.⁴¹

Gagasan Aquinas tentang inkarnasi juga meneruskan pendapat Paus Leo Agung. Dari pernyataan berikut dapat ditemukan jejak pengaruh pemikiran Anselmus berkaitan dengan inkarnasi:

Seorang manusia biasa tidak dapat memberikan penebusan (*satisfacere*) untuk seluruh bangsa manusia, dan Allah sebenarnya juga tidak; Maka dibutuhkan (*oportebat*) Yesus Kristus itu sekaligus Allah dan manusia. Itulah sebabnya Paus Leo mengatakan, *kelemahan dihalau/dilampai (a virtute) oleh kekuatan, kerendahan oleh kemuliaan, maka Pengantara antara Allah dan manusia, yang satu dan sama itu wafat dari yang satu dan bangkit sebagai yang lain, dan dengan demikian kita dipulihkan sepenuhnya. Kecuali Dia adalah sungguh Tuhan, Ia tidak akan membawa kesembuhan; dan kecuali Ia adalah manusia, Ia tidak dapat dijadikan teladan.*⁴²

Melalui pernyataan tersebut Aquinas kembali menyatakan bahwa inkarnasi diperlukan agar penebusan dan pemulihan sungguh terjadi. Hanya Ia yang sungguh Allah dan sungguh manusia dapat memberikan pemulihan pada tatanan asali yang harmonis, seturut dengan kehendak Allah. Jika Yesus bukan Allah, Ia tidak berkuasa dan tidak pantas untuk menebus dan memulihkan manusia; dan jika Yesus bukan manusia, Ia

41 Thomas Aquinas, *Summa Theologiae* III, Q.1., A.3.

42 Thomas Aquinas, *Summa Theologiae* III, Q.1., A.3.: "*Homo autem purus satisfacere non poterat pro toto humano genere; Deus autem satisfacere non debebat. Unde oportebat Deum et hominem esse Jesum Christum. Unde et Leo Papa dicit, Suscipitur a cirtute infirmitas, a majestate humilitas, ut, quod nostris remediis congruebat, unus atque idem Dei et hominum mediator et more ex uno et resurgere posset ex altero. Nisi enim esset verus Deus, non afferret remedium; nisi esset homo verus non praeberet exemplum.*" [One who was merely man could not make satisfaction for the entire human race, and how could God? It was fitting, then, for Jesus Christ to be both God and man. On which Pope Leo says, Weakness is received by power, humility by majesty, that one and the same mediator between God and man might die from the one and rise from the other, and so were we fitly restored. Unless he were truly God, he could not provide a cure; unless he were man, he could not offer an example.]

sama sekali tidak dapat menjadi contoh bagi manusia agar pulih dari segala dosa mereka.⁴³

Thomas Aquinas memang berpendapat bahwa inkarnasi bukan sebuah keniscayaan.⁴⁴ Hal ini dikatakan dalam kaitannya dengan penebusan dosa. Meski demikian bukan berarti Aquinas menerima begitu saja kemungkinan Allah berinkarnasi jika bukan karena adanya fakta keberdosaan manusia. Ia berpegang pada teks-teks Kitab Suci, terutama kutipan dari Rasul Paulus, yang menunjukkan bahwa Yesus datang untuk menyelamatkan orang berdosa (1 Tim. 1:15).

Meski demikian, Aquinas mengakui adanya kontingensi dalam karya penebusan, hal mana merupakan kebaruan dibanding teori Anselmus. Aquinas sadar bahwa karena Allah Mahakuasa, maka sebetulnya jika berkehendak Ia dapat menggunakan sarana lain untuk menebus manusia. Inkarnasi dipilih-Nya karena itu paling sesuai (*conveniens*) dengan kondisi manusia yang ada.

TEORI KRISTOSENTRIS: MOTIF KASIH

Berbeda dengan Anselmus dan Thomas Aquinas, Scotus menawarkan refleksi teologis seputar inkarnasi yang dilandaskan pada kasih. Hal ini konsisten dengan ajaran Scotus tentang kebebasan dan kasih yang menempatkan Allah sebagai Kebaikan Tertinggi yang perlu dicintai melampaui segala sesuatu. Scotus tidak menolak gagasan penebusan yang ditawarkan oleh Anselmus dan Thomas Aquinas, yang kemudian menjadi keyakinan tradisional Gereja Katolik, namun ia keberatan dengan fokus yang terlalu menitikberatkan pada faktisitas keberdosaan manusia.

Pada bagian sebelumnya telah disampaikan bahwa Thomas Aquinas juga membuka kemungkinan adanya kontingensi dalam karya penebusan. Gagasan ini diterima oleh dan diteruskan oleh Duns Scotus – bahwa Allah karena kebebasan dan kemahakuasaan-Nya berwenang dan mam-

43 Thomas Aquinas, *Summa Theologiae* III, Q.1., prologus.

44 James McDonald, OP., "Saint Thomas on Incarnation," *Dominicana* 19, no. 4 (1934), pp. 261-262.

pu menggunakan sarana apapun untuk menebus umat manusia. Akan tetapi tekanan Aquinas pada penebusan dosa bagi Scotus tetap membatasi kebebasan Allah. Scotus berpendapat, bahwa bahkan jika manusia tidak berdosa sekalipun, Allah tetap akan berinkarnasi – karena inkarnasi adalah konsekuensi totalitas cinta. Inkarnasi tidak secara kausal berhubungan dengan dosa.⁴⁵

Scotus tampaknya keberatan dengan cara Aquinas meneruskan tradisi Anselmus yang menempatkan kodrat Ilahi Kristus sebagai penyebab penebusan Kristus berdaya untuk menghapus dosa. Hal ini menjadi masalah ketika Scotus mengemukakan sejumlah catatan kritis dari ajaran Aquinas tentang Trinitas dalam peristiwa inkarnasi. Scotus berpendapat bahwa Aquinas terlalu fokus untuk membuktikan doktrin Kristologi “Sungguh Allah Sungguh Manusia”, namun mengesampingkan refleksi tentang motif kasih yang menjadi dasar ajaran tersebut. Selain itu, dengan berpegang pada premis-premis logika semata Aquinas justru melakukan pemisahan antara Sungguh Allah dan Sungguh Manusia dan bukannya berhasil menjadikan keduanya tetap konsisten.⁴⁶ Pada bagian ini, penulis akan memaparkan pokok gagasan Scotus mengenai motif kasih dalam Soteriologi sebagai cara pandang alternatif dalam memahami inkarnasi.

INKARNASI SEBAGAI TINDAKAN KEHENDAK DAN KASIH

Gagasan Scotus tentang keselamatan dalam kaitannya dengan penebusan tersebar di berbagai tulisan. Akan tetapi pokok gagasan Scotus tetap sama yaitu Allah lebih besar dari dosa – dan oleh karena itu Ia tidak terdeterminasi oleh kondisi terbatas (*finitum*) manusia. Justru karena Allah adalah kasih maka ketika manusia, karena kebebasannya, mengalami dosa, Ia menunjukkan kasih-Nya secara paripurna dengan berinkarnasi, mengambil rupa manusia dan membuka jalan penebusan. Karena Ia Mahakuasa maka Ia bisa saja memilih jalan lain untuk menghapus dosa

45 Rosato, “The Teaching of Duns Scotus”, p. 572.

46 Perdebatan seputar logika inkarnasi dan trinitas antara Aquinas dengan Scotus dibahas oleh Allan Black dalam artikel berjudul “Scotus on the Consistency of the Incarnation and the Trinity,” *Vivarium* 36, no. 1 (1998), pp. 83-107.

manusia, namun dalam kenyataannya Ia dengan sukarela memilih jalan inkarnasi dan kemudian Ia kembali memilih wafat di salib, karena dengan jalan tersebut kasih ilahi-Nya sungguh dapat dirasakan dan dialami secara konkret oleh manusia yang hendak Ia selamatkan.⁴⁷

Dalam salah satu teks, Scotus mengatakan demikian,

Kita sangat terikat kepada Dia karena manusia bisa saja ditebus dengan cara lain, namun ternyata, dari kehendak bebas-Nya, Ia menebus kita dengan jalan yang demikian. Lebih lagi, kita sangat bergantung kepada-Nya, karena memang perlulah kita ditebus dengan cara yang demikian dan tidak dengan jalan lain. Dari sebab itu, agar kita dapat sungguh mengasihi Dia, Ia melakukannya (baca: inkarnasi dan jalan salib, [Penulis]) (sebagaimana saya percaya), dan Ia menghendaki manusia agar lebih berpaut pada Tuhan—sebagaimana seseorang menjadi ayah bagi anaknya dan kemudian mendampingi dia dalam pelajaran dan kekudusan, ia akan lebih terikat pada anaknya itu daripada jika ia hanya menjadi ayah dan menyerahkannya (baca: pendampingan anaknya, [Penulis]) kepada orang lain yang akan menggunakan cara yang lain pula.⁴⁸

Kutipan di atas menegaskan bahwa inkarnasi dan salib bersifat kontingen—bisa terjadi, bisa tidak terjadi, namun nyatanya itulah yang terjadi. Allah mampu melakukan penebusan tanpa perlu berinkarnasi, tanpa perlu menderita sengsara dan wafat di salib. Akan tetapi jalan yang sukar

⁴⁷ Ward, "Voluntarism, Atonement, and Duns Scotus", p. 39.

⁴⁸ Duns Scotus, *Lectura III*, d.20, q.1, no.38 sebagaimana dikutip dalam Rosato, "The Teaching of Duns Scotus," pp. 582-583. "et ideo multum tenemur ei: ex quo enim homo aliter potuit fuisse redemptus, et tamen ex libera voluntate redemit sic, multum ei tenemur, et amplius quam si sic necessario—et non aliter—potuissemus fuisse redempti. Ideo ad alliciendum nos ad amorem sui, hoc praecipui (ut credo) fecit at quia hominem voluit magis Deo teneri,—sicut si aliquis primo genuisset aliquem et postea instruxit eum in disciplina et sanctitate, amplius obligaretur ei quam si tantum genuisset eum, et alius sibi fecisset alia."

[We are very much bound to him because man could have been redeemed in another way, and nevertheless, from his free will he redeemed us in his way. We are very much obliged to him, and more so than if it would have been necessary that we be redeemed in this way and not in another way. Therefore, in order to draw us to love him, he especially did this (as I believe), and he wished human beings to be more bound to God—just as if someone first fathers a person and afterwards instructs him in learning and sanctity, he would be more obligated to that person than if he had only fathered him and left someone else to have done these things for him in another way.]

tersebut Ia pilih dengan kebebasan-Nya sebagai jalan yang perlu, dan terbaik, untuk dapat menarik manusia ke dalam kasih Allah.⁴⁹

Perbuatan Kristus ini diperhitungkan Allah sebagai tindakan yang baik (*meritum*) dan mendatangkan keselamatan, karena Kristus memilih jalan tersebut berangkat dari motif kasih. Berkat tindakan tersebut terbu-kalah juga jalan keselamatan bagi manusia. Mengapa kasih menempati posisi istimewa dalam konstelasi ini? Karena belum tentu suatu tindakan baik (*meritum*) berangkat dari kasih, yang adalah jati diri Allah.⁵⁰

Dengan demikian dapat dipahami bagaimana penebusan Kristus memiliki daya yang istimewa. Kasih, yang dimengerti sebagai “menghendaki yang baik”, merupakan alasan bagi Kristus untuk menempuh jalan salib yang penuh sengsara dan derita, dan dengan demikian menuntaskan misi inkarnasi-Nya. Tindakan tersebut menunjukkan bahwa Ia telah menghendaki kebaikan pada tataran yang paling luhur, yaitu dengan pemberian diri yang utuh, dalam kebebasan dan kerelaan kehendak-Nya, agar dapat menyatukan segala sesuatu dengan Allah.⁵¹

Ia tidak menyebut tentang dosa, melainkan ia mengisahkan peristiwa inkarnasi dan salib sebagai cara agar Allah sungguh dapat sepenuhnya melibatkan diri secara relasional dengan ciptaan yang hendak Ia tebus, kerinduan Sang Pencipta untuk menjalin ikatan penuh kasih sayang dengan segenap ciptaan-Nya.

Scotus menjelaskan apa yang diyakininya lewat sebuah perumpamaan tentang ayah dan anak. Seorang ayah akan lebih terikat pada anaknya jika ia juga ambil bagian dalam tanggung jawab pendidikan dan pemeliharaan anaknya tersebut. Ia menempuh jalan tertentu yang diyakininya sebagai yang paling baik bagi si anak agar dapat bertumbuh dan berkembang dengan optimal. Akan lain bobot ikatan batinnya, jika si ayah

49 Horan, OFM., “How Original was Scotus on the Incarnation?”, p. 384.

50 Tema seputar *meritum* dibahas dalam rangka teologi keselamatan oleh Scotus dalam berbagai kesempatan. Dalam tulisan ini pokok tersebut dibahas secara terbatas sejauh membantu penjelasan mengenai motif kasih yang mendasari inkarnasi dan salib Kristus, bdk. A. Vos, *Duns Scotus on Divine Love*, pp. 89-162.

51 Rosato, “The Teaching of Duns Scotus,” p. 554.

menyerahkan tanggung jawab pendidikan dan pemeliharaan anaknya kepada orang lain, sebut saja seorang pengasuh atau wali atau guru yang akan mendampingi anak tersebut menurut pendapatnya sendiri, yang belum tentu sesuai dengan harapan ayah si anak. Ia tetap adalah ayah dari sang anak, namun kedekatan batin antara ia dengan anaknya tidak akan seintim jika ia sendiri hadir sebagai guru bagi anaknya. Dengan kata lain, selalu ada bermacam-macam kemungkinan bagaimana Allah mampu menyelamatkan ciptaan-Nya, namun inkarnasi dan jalan salib yang Ia pilih secara bebas adalah jalan terbaik agar manusia mengenal apa yang dimaksud dengan kasih yang sejati.⁵²

Bagaimana Scotus menjelaskan kasih sebagai inti dari inkarnasi Allah? Dalam *Reportatio Parisiensia*, tulisannya selama berada di Paris, ia menyatakan:

Saya berpendapat demikian: Pertama, Tuhan mencintai diri-Nya sendiri; Kedua, Ia mencintai diri-Nya dalam yang lain, dan ini adalah cinta yang murni; Ketiga, ia ingin dicintai oleh yang lain yang dapat mencintai Dia sampai taraf tertinggi, sejauh hal itu mungkin bagi sesuatu yang berada di luar diri-Nya; dan akhirnya, Ia melihat kesatuan [hipostatis] dari kodrat itu yang terarah untuk mencintai-Nya sampai taraf tertinggi bahkan jika manusia tidak jatuh.⁵³

Kutipan di atas menunjukkan bagaimana Scotus menjelaskan dinamika kasih yang terjadi dalam diri Allah. Pada akhir kutipan tersebut Scotus secara eksplisit menyatakan posisinya bahwa kasih adalah alasan utama kenapa Allah hendak menyelamatkan manusia, bukan karena pertama-tama manusia jatuh dalam dosa. Dengan kata lain dapat dikatakan bahwa justru karena kasih-Nya yang begitu besar, Ia mau menyelamatkan

52 Rosato, "The Teaching of Duns Scotus," pp. 554, 573, 583.

53 Duns Scotus, *Reportatio Parisiensia III.7.4.5* (23:30b) sebagaimana dikutip dalam Horan, OFM., "How Original was Scotus on the Incarnation?" p. 385. "I argue in this way: first, God loves himself; in the second place, he loves himself in other, and this is pure love; in the third place, he wants to be loved by another who can love him to the highest degree, inasmuch as that is possible to a being outside himself; and finally, he foresees the [hypostatic] union of that nature which ought to love him to the highest degree even if man had not fallen."

kan manusia yang nyatanya terjerat dalam dosa, agar mereka kembali mampu menanggapi cinta-Nya sampai batas kemampuan manusia.

Bagi Scotus inkarnasi tidak pernah dipahami sekadar sebagai tindakan penebusan oleh Allah, namun selalu dimaksudkan untuk memfasilitasi kesempurnaan yang lebih tinggi, yaitu Cinta Kasih Ilahi. Kesatuan Allah dengan manusia, dan dalam arti yang lebih luas, dengan seluruh ciptaan, adalah tanda terbesar dari cinta Allah yang tanpa syarat dan yang telah Ia tetapkan sejak sedia kala. Inilah inti pewahyuan Allah sepanjang sejarah.⁵⁴

Mengenai sifat kontingen peristiwa inkarnasi Scotus menempatkannya dalam konteks kuasa Allah yang terbagi ke dalam dua kategori yaitu kuasa absolut (*potentia absoluta*) dan kuasa yang ditetapkan (*potentia ordinata*). Kuasa absolut merupakan kondisi 'asali' Allah, atau dengan kata lain, sifat Kemahakuasaan-Nya yang mencakup segala sesuatu tanpa kecuali, termasuk kemampuan-Nya untuk mengetahui segala kemungkinan dalam realitas (kontingensi). Kuasa absolut Allah juga hendak menjelaskan kondisi Allah yang tidak terdeterminasi oleh apapun juga di luar diri-Nya; justru sebaliknya, segala sesuatu ada dalam kuasa-Nya. Sementara itu, *potentia ordinata* merujuk pada kuasa Allah yang berjalan secara konsisten dalam suatu realitas kontingen yang telah Ia tetapkan, lengkap dengan hukum-hukum dasar realitas kontingen tersebut.⁵⁵

Ketika Scotus menyatakan Allah dapat menyelamatkan manusia tanpa inkarnasi, dan tanpa digerakkan oleh dosa, Scotus menunjuk pada kuasa Allah yang secara niscaya absolut dan tanpa batas, karena memang demikianlah sifat Allah yang sebenarnya (*potentia absoluta*). Akan tetapi Allah Sang Pencipta telah menghendaki suatu realitas di mana inkarnasi perlu agar manusia dapat mengalami kasih Allah, maka Ia juga menetapkan kondisi-kondisi atau 'hukum-hukum' yang tidak akan Ia langgar, dengan sejumlah pengecualian yang berasal dari misteri kehendak-Nya

54 Horan, OFM., "How Original was Scotus on the Incarnation?" p. 385.

55 Duns Scotus, *Ordinatio I*, d. 44. In Allan B. Wolter, OFM., *Duns Scotus on Will and Morality*, ed. William A. Frank (Catholic University Press of America 1997), pp.191-194.

sendiri, yang dengan cara-Nya sendiri juga tidak pernah akan melanggar atau bertentangan dengan ketetapan yang sudah Ia gariskan dalam realitas kontingen tersebut. Pada tataran inilah inkarnasi yang dialami dalam sejarah manusia berada. Dalam hal ini Scotus sedang berbicara tentang *potentia ordinata*.⁵⁶

MENELISIK ALTERNATIF REFLEKSI SOTERIOLOGI: GAGASAN TENTANG KEBAIKAN

Salah satu unsur penting dalam teologi keselamatan Scotus dalam kaitannya dengan inkarnasi adalah kategori 'kebaikan'. Allah adalah Kebaikan Tertinggi (*summum bonum*) dan karenanya hanya Ia yang pantas dicintai melebihi segala sesuatu. Sampai pada pokok ini (bahwa Allah adalah Kebaikan Tertinggi), Scotus sedang meneruskan gagasan para pendahulunya. Ia kemudian menawarkan kebaruan ketika menegaskan bahwa segala sesuatu, selain Kebaikan Tertinggi, juga mengandung kebaikan meskipun kadarnya berbeda-beda. Itu berarti, bahkan di dalam hal-hal yang buruk sekalipun, termasuk ketika manusia berdosa, tetap ada kadar kebaikan di dalamnya. Bagi Scotus dosa adalah tindakan kasih yang menyimpang karena keterbatasan manusia dalam memahami kebaikan.⁵⁷

Hal ini dikemukakan dalam *Lectura III*:

Kasih ini secara objektif, yang terjadi dalam Allah demi diri-Nya sendiri, secara tidak terbatas melampaui cinta-Nya kepada makhluk ciptaan, sebagaimana sebagai Tuhan secara tidak terhingga melampaui ciptaan. Dari sebab itu, sebagaimana seseorang secara tak berhingga berdosa karena mencintai hal-hal yang kurang luhur, demikian juga seseorang itu perlu melakukan penebusan yang tak berhingga melalui cinta kepada hal-hal yang lebih luhur.⁵⁸

56 Yang, "Scotus' Voluntarist Approach to the Atonement Reconsidered," pp. 433-437.

57 Duns Scotus, *Ordinatio III*, d.27, q.1, nn.18-20 (Vatican edition, 10:53-55) sebagaimana dijelaskan oleh Rosato, "The Teaching of Duns Scotus," pp. 572-573.

58 Duns Scotus, *Lectura III*, d.20, q.1, n.31 (Vatican edition, 21:49-50) dalam Rosato, "The Teaching of Duns Scotus", p. 574. "et este amor obiective, ut terminatur in Deum propter se, excedit amorem creaturae in infinitum, sicut Deus creaturam. Unde sicut peccavit amorem ignobilioris obiecti in infinitum, ita debuit satisfacere per amorem

Dari pernyataan di atas, Scotus menawarkan paham antropologis yang lebih positif. Dosa memang buruk. Akan tetapi dosa semata-mata merupakan derivasi dari kasih. Hal ini terjadi karena manusia meskipun makhluk yang bebas, tetap terbatas dan rapuh. Manusia memang telah berdosa dan merusak dirinya sendiri, namun esensi dirinya tetap sama, ia adalah Citra Allah, Sang Kebaikan Tertinggi. Manusia, sekalipun berdosa, pada dasarnya tetap baik, karena ia diciptakan baik adanya. Tidak berhenti di situ, keutuhan manusia bersama dengan segenap alam ciptaan bagi Tuhan sungguh amat baik (Kej. 1:31).

Scotus bahkan sampai mengangkat contoh Yudas untuk menunjukkan bagaimana Allah tetap mungkin menyelamatkan seorang pendosa seperti dia, karena kasih Allah tetap lebih besar dan lebih berkuasa dari dosa yang dibuat oleh Yudas. Peristiwa pengkhianatan Yudas, bagi Scotus, dipahami sebagai kekeliruan dalam memahami kebaikan.

Dengan menggunakan skema berpikir Scotus, peristiwa pengkhianatan Yudas dapat ditafsirkan sebagai berikut: Yudas memandang bahwa menyerahkan Yesus kepada para imam kepala adalah suatu hal yang baik, maka ia menukar-Nya dengan 30 keping perak. Yudas yang sama kemudian menyesali tindakannya, karena menyadari bahwa apa yang ia pandang baik ternyata tidak sungguh-sungguh baik. Akhirnya ia memutuskan untuk bunuh diri. Keputusan itu ia ambil karena jalan tersebut dipandang baik, dalam situasinya yang serba tertekan dan rasa bersalah yang menyiksa.

Tentu kesimpulan tentang apa yang baik masih dapat didiskusikan dalam ranah moralitas, hal mana bukan menjadi kompetensi tulisan ini. Berhadapan dengan kasus Yudas, Scotus berpendapat bahwa kasih Allah tidak pernah hilang, dan Allah, karena begitu mengasihi secara sempurna, akan selalu mencari cara agar orang-orang yang menolak kasih-Nya tetap akan selamat. Allah telah menawarkan pilihan-pilihan

nobilioris in infinitum" [This love objectively, as it terminates in God for his own sake, infinitely exceeds one's love for creature, just as God (infinitely exceeds) a creature. Hence, just as one infinitely sinned through the love of a less noble object, so also one ought to make an infinite satisfaction through the love of a more noble object]

kepada Yudas ketika berhadapan dengan dilema yang ia alami, sambil tetap menghargai kebebasan Yudas sebagai pribadi hingga akhirnya ia memutuskan untuk mengakhiri hidup. Mengenai bagaimana cara Allah menyelamatkan dia setelah itu, Scotus tidak memberi jawaban, karena hal tersebut adalah bagian dari misteri cinta kasih Allah.⁵⁹

Berbeda dengan Anselmus yang menyatakan manusia terkutuk dan tidak berdaya karena dosa, Scotus meyakini bahwa manusia selalu terarah kepada Allah Sang Kasih, Sang Kebaikan Tertinggi, dan karena kebebasannya manusia mampu mengasihi Allah, meski ada kemungkinan untuk keliru. Untuk itu Kristus datang ke dunia, mengambil rupa manusia dan dengan rela menjalani hidup sebagai insan yang rapuh hingga akhir hayat-Nya. Ia membukakan kembali kenyataan luhur manusia sebagai pribadi yang dikasihi dan dengan jalan yang Ia tempuh, membuka jalan keselamatan bagi manusia yaitu persatuan dengan Allah sebagai tujuan ultima segenap ciptaan.⁶⁰

Jalan salib adalah jalan kebaikan pada yang gilirannya selalu terwujud oleh karena, dalam, dan terarah kepada kasih.⁶¹ Merujuk pada gagasan Dister, dapat disimpulkan bahwa manusia merupakan ciptaan Allah yang pertama-tama responsif (*responsitas*, diciptakan untuk menanggapi kasih Allah), dibangun atas kasih dan untuk kasih (*caritas*), dan dilengkapi dengan kebebasan (*libertas*).⁶²

Pertanyaan berikutnya adalah: apa yang dimaksudkan oleh Scotus dengan kebaikan? Bagaimana kita dapat memahami gagasan Scotus tentang kebaikan dalam kaitannya dengan refleksi keselamatan? Berikut ini pernyataan Scotus dalam *Ordinatio III*:

Saya mengatakan bahwa sebagaimana segala sesuatu selain Allah itu baik karena hal itu dikehendaki oleh Allah dan tidak sebaliknya, demikian halnya perbuatan-perbuatan itu menjadi baik sejauh perbuat-

59 Duns Scotus, *Ordinatio I*, d.47. n.9; *Lectura I*, d.10; A. Vos, *Duns Scotus on Divine Love*, pp. 194-207.

60 Horan, OFM., "How Original was Scotus on the Incarnation?" p. 384.

61 Rosato, "The Teaching of Duns Scotus," p. 582.

62 Nico Syukur Dister, OFM., *Teologi Sistematis 2*, pp. 97-107.

an itu diterima (oleh Allah [*Penulis*]). Keliru jika dikatakan karena ini perbuatan yang baik, maka perbuatan itu diterima.⁶³

Perlu dipahami bahwa dalam gagasan tentang kebaikan terdapat unsur kontingensi dan kebebasan. Bagi Scotus sesuatu adalah baik karena Allah menghendaknya secara bebas, bukan karena hal tersebut baik maka Allah menghendaknya. Apa yang kini diyakini sebagai kebaikan adalah buah dari kehendak Allah—tapi tidak sebaliknya. Maksudnya, kebaikan adalah bagian dari Allah, bukan suatu ukuran atau entitas yang berada di luar Allah. Allah sendirilah sumber segala kebaikan. Sebagai contoh, inkarnasi adalah baik karena Allah menghendaknya, bukan karena inkarnasi adalah sesuatu yang baik maka Allah menghendaknya. Kejujuran adalah kebaikan karena Allah menghendaknya. Keliru jika kita mengatakan bahwa karena kejujuran adalah baik maka Allah menghendaknya. Allah menghendaki kebenaran, maka kebenaran adalah kebaikan; tetapi bukan sebaliknya, karena kebenaran itu baik maka Allah menghendaknya.⁶⁴ Hal ini mungkin pertama-tama karena Allah berkebebasan.

Scotus membedakan tiga tataran kebaikan yakni, 1) Kebaikan umum; 2) Kebaikan berdasarkan keadaan; 3) Kebaikan yang mendatangkan ganjaran ilahi (*meritum*). Kebaikan umum berkaitan dengan kesesuaian dengan penalaran yang benar, dan berperan sebagai basis dari kebaikan yang lain. Kebaikan berdasarkan keadaan berkaitan dengan keputusan kehendak dan dengan memperhitungkan pertimbangan akal budi. Kebaikan yang mendatangkan ganjaran ilahi adalah kebaikan yang sesuai dengan rahmat dan kasih, atau dengan kata lain terarah kepada kasih.⁶⁵

63 Duns Scotus, *Ordinatio III*, suppl., d.37, n.6 sebagaimana dikutip dalam Wolter, OFM., *Duns Scotus on Will and Morality*, p. 16. "I say that just as everything other than God is good because it is willed by God and not vice versa, so this merit was good to the extent that it was accepted. It was not the other way around, namely, because it was merit and good, therefore it was accepted."

64 Duns Scotus, *Ordinatio III*, d.19, q. Unica, n.7 (Wadding 7.1, p. 417) sebagaimana dijelaskan oleh Yang, "Scotus' Voluntarist Approach to the Atonement Reconsidered," p. 427.

65 Duns Scotus, *Ordinatio II*, d.7, nn.28-39 dalam Wolter, OFM., *Duns Scotus on Will and Morality*, pp. 173-174.

Ketiga kategori kebaikan tersebut adalah kebaikan yang berkaitan dengan tindakan moral manusia. Ketika berbicara tentang kebaikan dalam kaitannya dengan keselamatan, pembahasan tentang kategori 'baik' juga mencakup manusia (dan segenap ciptaan) sebagai *locus* keselamatan, yang dalam kerangka teologi Scotus selalu didasarkan pada motif kasih Kristosentris.⁶⁶

Dikatakan mencakup manusia, karena keselamatan yang didasarkan pada kasih tidak bersifat memaksa. Hal tersebut menjadi mungkin karena manusia, karena anugerah kebebasan yang ia terima, dapat menanggapi tawaran keselamatan tersebut baik dengan cara menerima atau menolaknya. Manusia yang memilih untuk menerima tawaran keselamatan Allah berarti juga menerima tawaran kasih. Sementara ketika manusia menolak tawaran keselamatan maka sebenarnya dengan bebas ia menolak kasih—tidak menghendaki dirinya masuk dalam relasi kasih dengan Allah.⁶⁷

Dimensi Kristosentris keselamatan tampak dari sentralitas peran Kristus dalam relasinya dengan Allah Trinitas yang oleh Richardus St. Viktor disebut *condilectio*. Scotus secara eksplisit mengembangkan gagasan dari Richardus St. Victor yang menjelaskan relasi Allah Tritunggal sebagai relasi kasih sempurna, karena di dalam misteri Trinitas itu terjadi 'kasih bersama' (*condilectio*) yang menjadi model kasih pada tataran manusia.⁶⁸

Dalam dinamika kasih timbal-balik tersebut, relasi Allah Trinitas pada diri-Nya sendiri merupakan kasih yang sempurna, karena di antara

66 Duns Scotus, *Ordinatio II*, d.7, nn.28-39 dalam Allan B. Wolter, OFM., *Duns Scotus on Will and Morality*, p. 174. Pembahasan tentang kategori kebaikan moral pada bagian ini sudah mengindikasikan adanya tekanan pada motivasi kasih sebagai kebaikan tertinggi. Hal ini masih akan dielaborasi pada bagian berikutnya. Penulis berpendapat bahwa motif kasih ini jugalah yang menjadi landasan moralitas Scotus yang relevan sebagai alternatif atau setidaknya penyeimbang gagasan moral Thomas Aquinas yang menjadi acuan bagi ajaran moral Gereja Katolik.

67 Wolter, OFM., *Duns Scotus on Will and Morality*, p. 17.

68 Richardus St. Victor, *De Trinitate III*, d.11, sebagaimana dijelaskan Scotus dalam *Ordinatio III*, d.28, 7. Teks *de Trinitate* dalam bahasa Inggris dapat ditemukan dalam Richard of Saint Victor, *On the Trinity*, terj. Ruben Angelici (Cambridge: James Clarke & Co, 2011), p. 125.

ketiga Pribadi Trinitas terjadi kesalingan antara memberi (*donatio*) dan menerima (*acceptatio*) cinta yang mengalir di antara Tiga Pribadi Ilahi dalam segala totalitasnya. Kasih Ilahi tersebut dikatakan sempurna karena diberikan dan diterima dalam kebebasan serta selalu meluas dan meluap, sehingga manusia dan segenap ciptaan diikutsertakan ke dalam dinamika kasih tersebut. Bagi manusia, kasih Trinitaris menjadi *exemplar* – model dan acuan paripurna relasi antara dirinya dengan Allah dan sesama ciptaan yang lain.⁶⁹

KESIMPULAN

Dalam kerangka *condilectio* karya penebusan Kristus melalui inkarnasi dan salib dipahami oleh Scotus. Keselamatan selalu berciri-corak Trinitas. Dalam hal ini Scotus berpendapat bahwa ketika manusia menerima tawaran keselamatan Allah, dimensi penerimaan (*acceptatio*) dari pihak Allah tetap menentukan pantas-tidaknya seseorang diselamatkan.⁷⁰

Pada pokok ini kerumitan gagasan Scotus semakin tampak. Di satu sisi ia menunjukkan koherensi kebebasan dan kasih, ia juga menunjukkan bahwa Allah menghendaki relasi kasih yang penuh dengan ciptaan-Nya (keselamatan), namun di sisi lain ia tetap menekankan bahwa kehidupan kekal yang menjadi buah keselamatan tetap bergantung sepenuhnya pada kehendak Allah. Hal ini seolah-olah menafikan usaha manusia untuk mencapai keselamatan.

Untuk memahami subtilitas tersebut perlu diingat bahwa, dalam refleksi Scotus, Allah dengan bebas menghendaki realitas kontingen seperti yang nyata sekarang ini, termasuk di dalamnya kehadiran manusia. Keberadaan manusia adalah pemberian dari Allah. Kebebasannya juga demikian: suatu pemberian cuma-cuma (*gratis, gratia*) yang mengalir dari kelimpahan kasih Allah. Kemampuan manusia untuk mencapai keselamatan bergantung dari kasih-karunia Allah tersebut.⁷¹ Dengan mema-

69 Richardus St. Victor, *De Trinitate III*, d. 11, sebagaimana dijelaskan oleh Scotus dalam *Ordinatio III*, d. 28, 7 dan *Lectura I*, d.10, 7.

70 A. Vos, *Duns Scotus on Divine Love*, p.108.

71 A. Vos, *Duns Scotus on Divine Love*, p. 110.

hami konteks besar ini harapannya para pembaca terbantu untuk mengurai kerumitan pemikiran Scotus.

Itulah sebabnya Allah perlu dilibatkan dalam usaha manusia mencapai keselamatan. Manusia tidak dapat mengklaim keselamatan bagi dirinya sendiri dengan bermodalkan kemampuan dirinya sendiri, yang sebenarnya juga merupakan pemberian gratis dari Allah. Kemampuan untuk mencapai keselamatan adalah pemberian dari pihak Allah kepada manusia. Di sinilah peran rahmat, yang mengindikasikan kerja Roh Kudus.⁷²

Berkat karunia Roh Kudus kodrat manusia menjadi penuh. Gagasan Scotus ini merujuk pada pemikiran Agustinus bahwa manusia diciptakan untuk Allah (*fecisti nos ad te*). Dengan kata lain, kepenuhan akhir kodrat manusia dialami dalam persekutuan dengan Allah. Karunia keselamatan dengan demikian merupakan partisipasi dalam persekutuan cinta kasih Allah Trinitas di mana kodrat manusia menjadi utuh berkat cinta kasih Allah yang mengalir ke dalam hatinya.⁷³

Kasih-karunia tersebut memberikan bobot kebaikan terhadap setiap usaha manusia untuk mencapai keselamatan. Suatu tindakan baik (*meritum*) yang berkenan kepada Allah dan membuahkan keselamatan selalu berkaitan dengan bagaimana kasih diungkapkan dalam tindakan tersebut, bukan pada tindakan itu sendiri, atau bahkan tujuannya semata.⁷⁴ Suatu tindakan baik belum tentu merupakan perbuatan kasih, namun perbuatan kasih pasti mengandung kebaikan. Perbuatan kasih sendiri tidak pernah lepas dari kerja kehendak, yang secara esensial berkelindan erat dengan disposisi kasih. Pada akhirnya, bagi Scotus, berbuat kasih (berbuat baik) merupakan jawaban afirmatif terhadap tawaran pemberian diri Allah yang pada saat bersamaan merupakan proses penyelamatan itu sendiri.⁷⁵

72 A. Vos, *Duns Scotus on Divine Love*, p. 110.

73 A. Vos, *Duns Scotus on Divine Love*, p. 110.

74 Duns Scotus, *Ordinatio II*, d.40. In Allan B. Wolter, OFM., *Duns Scotus on Will and Morality*, pp. 176-178.

75 Duns Scotus, *Lectura I*, d.17, art.89-103. In A. Vos, *Duns Scotus on Divine Love*, pp. 101-107.

DAFTAR RUJUKAN

- Allan B. Wolter, OFM. *Duns Scotus on The Will and Morality*. Penyunting: William A. Frank. Washington D.C.: Catholic University of America Press, 1997.
- Antonie Vos, H. Veldhuis, E. Dekker, *et al.* (penerjemah, komentator, pengantar). *Duns Scotus on Divine Love*. London-New York: Routledge, 2003.
- Audi, Robert (ed.). *Cambridge Dictionary of Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- Black, Allan. "Scotus on the Consistency of the Incarnation and the Trinity," *Vivarium* 36, no. 1 (1998): 83-107.
- Cross, Richard. *Great Mediaeval Thinkers: Duns Scotus*. New York-Oxford: Oxford University Press, 1999.
- Davies, Brian., dan G.R. Evans. *Oxford World's Classics: Anselm of Canterbury, The Major Works*. Oxford—New York: Oxford University Press, 1998.
- Dister OFM., Nico Syukur. *Teologi Sistematis 2: Ekonomi Keselamatan, Kompendium Sepuluh Cabang Berakar Bibliska dan Berbatang Patristika*. Yogyakarta: Kanisius, 2004.
- Franciscan Media. "Blessed John Duns Scotus". <https://www.franciscan-media.org/blessed-john-duns-scotus/> (diakses pada 4 Januari 2019 pukul 12.00 WIB).
- Horan, OFM., Daniel P. "How Original was Scotus on the Incarnation? Reconsidering the History of the Absolute Predestination of Christ in Light of Robert Grosseteste," *The Heythrop Journal* 52, no. 3 (2011): 374-391.
- Leo XIII. *Aeterni Patris*. Vatican City: Libreria Editrice Vaticana, 1897.
- McDonald, OP., James. "Saint Thomas on Incarnation," *Dominicana* 19, no. 4 (1934): 259-264.
- Richard of Saint Victor, *On the Trinity*. Terj. Ruben Angelici. Cambridge: James Clarke & Co., 2011.
- Rosato, Andrew. "The interpretation of Anselm's Teaching on Christ's Satisfaction for Sin in the Franciscan Tradition from Alexander of Hales to Duns Scotus," *Franciscan Studies* 71 (2013): 411-444.
- Rosato, Andrew. "The Teaching of Duns Scotus," *The Thomist: A Speculative Quarterly Review* 79, no. 4 (2015): 551-584.
- Pinckaers, O.P., Servais. *The Source of Christian Ethics*. Terj. Sr. Mary

Thomas Noble, O.P. Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 1995.

St. Thomas Aquinas. *Summa Theologiae, Vol: 48, The Incarnate Word (3a I-6)*.
Terj. R.J. Hennessey, O.P. London – New York: Blackfriars, 1976.

Vidal, Marciano. *Manuale di Etica Teologica 1: Morale Fundamentale*. Assisi: Cittadella Editrice. 1994.

Ward, Thomas M.. “Voluntarism, Atonement, and Duns Scotus” dalam *The Heythrop Journal* 58, no. 1 (2017): 37-43.

Yang, Andrew S. “Scotus’ Voluntarist Approach to the Atonement Reconsidered,” *Scottish Journal of Theology* 62, no. 4 (2009): 421-440.