



Indonesian Journal of Theology

Vol. 7, No. 2, (Desember 2019): 189-206

E-ISSN: [2339-0751](https://doi.org/10.46567/ijt.v7i2.145)

DOI: <https://doi.org/10.46567/ijt.v7i2.145>

MENYOAL AGAPISME KLASIK DI INDONESIA

Sebuah Dialektika Mengenai Anders Nygren dan Apropriasi Terhadap *Eros* dalam Etika

Abel K. Aruan

GKI Emaus Surabaya

abelkristofel.saar@gmail.com

Abstract

In Indonesia, the discussion concerning the meta-ethical basis for the doing of good to others is still dominated by agapism, which is the line of thought claiming that agape is the highest form of love, done by God, and that which is proper for a Christian to bear out. Theological refutations have begun to emerge there, from theologians such as Ferry Mamahit and Joas Adiprasetya. Mamahit criticizes the dichotomous polarization of agape apart from eros, while Adiprasetya restores the goodness of *philia vis-à-vis* agape. This essay criticizes agapism, especially the classical agapism of Anders Nygren, from an overtly philosophical angle. With assistance from the philosophical anthropological apparatus of Christian thinker James K. A. Smith, I explicate how desire (erotic-love) is an inherent quality of being human. The problem does not lie in whether humankind should want to jettison eros—which is the normative prescription of Nygren—because eros is the ultimate impulse that in actuality underlies good deeds toward others. The issue lies precisely in what is to be the final purpose (*causa finalis*) of any good deed. To complement Smith's thought, this essay employs Nicholas Wolterstorff's proposal that *shalom* serve as the *causa finalis* of a person's doing good. The intent of all this effort is to underscore that the Smith/Wolterstorff model is more in line with reality than is agapism.

Keywords: Agapism, Anders Nygren, James K. A. Smith, Nicholas Wolterstorff, eros, agape, ethics.

Abstrak

Di Indonesia, percakapan tentang dasar meta-etis dari perbuatan baik bagi sesama masih didominasi oleh agapisme, yaitu pemahaman bahwa *agape* adalah jenis cinta paling utama, dikerjakan

oleh Allah, dan yang patut diterapkan oleh seorang Kristen. Penolakan secara teologis mulai muncul dari beberapa teolog seperti Ferry Mamahit dan Joas Adiprasetya. Mamahit mengkritik polarisasi dikotomis antara *agape* dan *eros*, sedangkan Adiprasetya mengembalikan nama baik *philia* di hadapan *agape*. Tulisan ini mengkritik agapisme, khususnya agapisme klasik dari Anders Nygren, melalui sudut bidik filsafat. Dengan apparatus antropologi filosofis dari seorang pemikir Kristen, James K. A. Smith, penulis menjelaskan bahwa menginginkan (cinta-erotis) adalah keniscayaan sebagai seorang manusia. Permasalahannya bukan terletak pada apakah manusia mau meninggalkan *eros*—sebagaimana secara normatif Nygren utarakan—sebab sejatinya *eros* sudah pasti menjadi dorongan utama yang mendasari perbuatan baik pada sesama. Masalahnya justru terletak pada apa yang menjadi tujuan akhir (*causa finalis*) dari perbuatan baik itu. Melengkapi pemikiran Smith, tulisan ini mengambil ide Nicholas Wolterstorff yang mengusung *shalom* sebagai *causa finalis* dari perbuatan baik seseorang. Upaya ini hendak menandakan bahwa model Smith/Wolterstorff lebih sesuai kenyataan ketimbang agapisme.

Kata Kunci: Agapisme, Anders Nygren, James K. A. Smith, Nicholas Wolterstorff, *eros*, *agape*, etika

Pendahuluan

Pertemuan Tahunan ke-5 (2018) yang diselenggarakan oleh Asosiasi Teolog Indonesia mengangkat banyak pembicaraan terkait pemetaan kondisi sosio-politis Indonesia akhir-akhir ini. Tema “Teologi Politik dan Marginalitas: Memetakan Persinggungan Agama, Politik, dan Budaya Indonesia Masa Kini” memantik para pegiat untuk berbicara tentang apa yang mereka pikirkan dan sedang kerjakan dalam setiap problem yang sedang dihadapi di negeri ini. Artikel ini bermaksud mengangkat satu kontribusi bagi diskursus tersebut. Fokus tulisan ada pada pertanyaan: “apa dasar dari perbuatan baik bagi sesama?” Dengan mengangkat pertanyaan tersebut, saya ingin mencari dasar meta-etis bagi perbuatan baik yang dilakukan untuk sesama, khususnya dalam konteks sosio-politik Indonesia.

Di Indonesia, pandangan yang paling umum dipegang adalah agapisme. Agapisme secara sederhana adalah pandangan yang menganggap bahwa ada satu cinta yang lebih tinggi derajatnya dibanding jenis-jenis cinta yang lain dalam Alkitab, yakni *agape*. Berbeda dengan *eros*, *philia*, *storge*, atau jenis lain, cinta *agape* didefinisikan dalam bentuk pengorbanan, sebagaimana Allah sudah melakukannya bagi manusia. Pandangan ini biasanya lazim dikemukakan dalam khotbah-khotbah atau pelatihan jemaat awam. Saya menyertakan di sini dua contoh pandangan agapisme populer.

Contoh pertama adalah bahan ajar Loth Botahala yang berjudul “Cinta, Pacaran, dan Sex: Dalam Terang Firman Tuhan.”¹ Botahala mengatakan bahwa *agape* adalah cinta sejati yang tanpa alasan, sedangkan *philia* hubungan darah dan *eros* cinta oleh karena nafsu. Contoh lain adalah khotbah Stephen Tong yang berjudul “Cinta: Eros, Philia, dan Agape.”² Dalam khotbahnya Tong mengatakan bahwa *eros* dan *philia* adalah cinta yang baik. *Eros* adalah bentuk mencintai lawan jenis, sedangkan *philia* adalah sesama jenis, dalam arti mencintai tanpa bermaksud memiliki sebagaimana terjadi pada relasi cinta suami-istri. Namun, bagi Tong, Alkitab menuntut manusia untuk menyatakan cinta yang lebih tinggi. Cinta itu diteladankan oleh Allah, yakni *agape*. Singkatnya, *agape* adalah cinta Allah dan Allah adalah penyebab penggerak (*causa efficiens*) bagi manusia yang menyatakan cinta. Menarik kesimpulan dari pandangan populer tersebut, pertanyaan tentang apakah dasar perbuatan baik bagi sesama bisa juga dijawab dengan perspektif agapisme.

Namun, di Indonesia agapisme sendiri mulai mendapatkan penolakan, setidaknya oleh Ferry Mamahit yang mengkritik polarisasi *agape* dan *eros* dalam pandangan Agustinus dan Joas Adiprasetya yang membandingkan *agape* dengan *philia*. Dalam artikelnya yang berjudul “Polarisasi Dikotomis *Agape* dan *Eros*: Suatu Analisa Kritis Terhadap Teologi Kasih Agustinus,” Mamahit menyimpulkan bahwa polarisasi kedua jenis cinta yang ditunjukkan oleh Agustinus dipengaruhi oleh pemikiran dualistik Platonis yang dia anut.³ Adiprasetya, dalam mengkritik model kepemimpinan hierarkis (*hierarchy*) dan mengusulkan kepemimpinan yang menyahabat (*philiarchy*), mengkritik pandangan yang menganggap bahwa derajat *agape* lebih tinggi ketimbang *philia*.⁴ Dia justru menunjukkan bahwa *philia* adalah “*the sacrificial face of agape, in which agape is not replaced but rather taken into a higher level.*”⁵ Dengan adanya kritik-kritik ini, maka terbukalah kemungkinan untuk mengusulkan teori lain mengenai dasar dari perbuatan baik bagi sesama.

¹Saya menyertakan di sini dua contoh yang merepresentasikan pandangan populer tentang peninggian *agape*. Contoh pertama adalah bahan ajar jemaat awam Loth Botahala, “Cinta, Pacaran, dan Sex: Dalam Terang Firman Tuhan,” *Yetsuta Web*, November 6, 2018, <http://yetsuta.com/wp-content/uploads/2017/08/ETIKA-PERGAULAN-MUDA-MUDI-2016.pdf>.

²Stephen Tong, “Cinta: Eros, Philia, Dan Agape,” Youtube, 2019, <https://www.youtube.com/watch?v=2DncWL1xSuo>.

³Ferry Y. Mamahit, “Polarisasi Dikotomis Agape Dan Eros: Suatu Analisa Kritis Terhadap Teologi Kasih Agustinus,” *Veritas* 3, no. 1 (2002): 61–72.

⁴Joas Adiprasetya, “Pastor as Friend: Reinterpreting Christian Leadership,” *Dialog* 57, no. 1 (March 2018): 47–52, <https://doi.org/10.1111/dial.12377>.

⁵Adiprasetya, 50.

Demi menambah oposisi terhadap dominasi agapisme di Indonesia, saya akan mengikuti penolakan tersebut dan mengusulkan bentuk kritik dari sudut bidik lain. Tesis utama saya adalah bahwa pemahaman agapisme tidak relevan bila dijadikan dasar dari perbuatan baik bagi sesama. *Eros* adalah keniscayaan dari keberadaan manusia, dan dengan demikian *eros* justru menjadi penentu dari setiap perbuatan karitatif. Oleh karena itu, pertama, saya akan mendefinisikan agapisme dengan berfokus pada pandangan teolog Lutheran Swedia sekaligus sang agapis klasik yang bernama Anders Nygren (1890-1978). Kedua, saya kemudian mengkritik pandangan Nygren melalui antropologi filosofis James K. A. Smith. Namun, sebelum menjelaskan Smith, saya akan terlebih dahulu menunjukkan bahwa kritik atas akurasi pemahaman semantik Nygren terhadap *ἀγάπη* (Yun. *agapē*) harus dihentikan dan bahwa penjelasan Nygren adalah murni konstruksi teologis. Dengan pendekatan antropologis saya akan menanggapi suara *normatif* Nygren tentang *eros*, yakni sebagai motif yang harus ditinggalkan oleh seorang Kristen, dengan mengusung penjelasan *deskriptif* mengenai *eros*. “*Apa*” dari teori antropologi Smith akan mematahkan “*mengapa*” dari konstruksi teologis Nygren. Smith mengusung cinta-yang-menginginkan (*eros*), bukan cinta-yang-berkorban (*agape*), sebagai sumber dan pendorong segala aktivitas manusia. Dengan demikian saya menandakan bahwa amatlah sah bila seseorang melakukan tindakan karitatif terhadap sesama dengan motif menginginkan sesuatu di balik perbuatan baik itu sendiri. Masalah utama dari tindakan etis manusia bukan terletak pada *ada* atau tidaknya “motif menginginkan” (*eros*) tersebut, melainkan tentang *apa* yang menjadi motif dari seseorang yang melakukan perbuatan baik terhadap sesama. Di bagian akhir artikel, saya akan menggunakan pemikiran Nicholas Wolterstorff yang mengusulkan *shalom* sebagai penyebab akhir (*causa finalis*) di balik perbuatan etis yang dilakukan oleh individu. Model Smith/Wolterstorff ini dapat menjadi dasar bagi perbuatan baik bagi sesama.

Agapisme Klasik Anders Nygren: Allah Sebagai *Causa Efficiens*

Teks klasik yang menjelaskan tentang agapisme ditulis oleh Anders Theodor Samuel Nygren. Sejak 1924, Nygren mengampu jabatan profesor teologi sistematika di Universitas Lund dan menjadi bishop gereja Lutheran di Lund pada tahun 1948. Dia bersama dengan Gustaf Aulén (1879-1978) menjadi pelopor dari teologi Lundesian.⁶ Dalam bukunya *Agape and Eros*, Nygren

⁶Mengenai mazhab Lundesian, lih. Wesley Wildman, “Lundesian Theology,” Boston Collaborative Encyclopedia of Western Theology, 1994, http://people.bu.edu/wwildman/bce/mwt_themes_720_lund.htm.

mengemukakan tiga motif fundamental yang ia telah amati, yaitu *eros*, *nomos* (hukum), dan *agape*.⁷ Nygren menganalisis ketiga motif ini melalui survey yang mendalam dari tulisan-tulisan klasik, khususnya di era Kekristenan mula-mula. Bagi Nygren, *eros* adalah bentuk cinta-diri (*self-love*).⁸ Nygren melakukan analisis terhadap tulisan-tulisan helenistik yang juga mempengaruhi Kekristenan mula-mula. Tulisan Plato, *Phaedrus* dan *Symposium* misalnya, menjadi materi yang ditelitinya. Melalui telaahnya terhadap kedua tulisan Plato, Nygren menyimpulkan bahwa *eros* adalah cinta yang tamak, mengarah pada sang ilahi (yakni bergerak ke atas), dan sebuah cinta yang egois.⁹ Dia juga mempertimbangkan kemunculan pengembangan konsep “*upward attraction of the soul*” tersebut dalam tulisan Aristotle dan Neo-platonis. Nygren menyimpulkan bahwa *eros* adalah cinta yang tidak mungkin terjadi dalam sebuah relasi religius—antara manusia dan yang Ilahi, sebab yang Ilahi dan manusia memiliki distingsi yang sangat jauh.¹⁰ Nygren pada akhirnya menunjukkan keberpihakannya pada motif yang ketiga, yakni yang berkebalikan dengan *eros*, yaitu *agape*.

Kemudian, *nomos* diasosiasikan dengan keadilan. Motif *nomos* dipengaruhi oleh pemikiran Perjanjian Lama dan menjadi salah satu fokus diskursus Paulus dalam tulisan-tulisannya. Nygren melihat *nomos* sebagai motif yang banyak diterima oleh orang Kristen-Yahudi di abad-abad awal. Hal ini dikarenakan otoritas hukum Taurat yang terelaborasi di Perjanjian Lama sangat melekat bahkan dijadikan bingkai dalam teologi mereka. Bahkan ketika mereka sudah menjadi Kristen, bingkai itu sulit diubah.¹¹

Terakhir, Nygren memreskripsikan *agape*, yakni yang mana olehnya dimengerti sebagai aksi kemurahan yang mengorbankan diri sendiri yang tidak lagi meminta keadilan (*nomos*). Motif *agape*

⁷Dia juga menyebut ketiganya sebagai “*general attitudes of mind*” dan “*religious and ethical fundamental motives*” (Anders Nygren, *Agape and Eros* (Chicago: University of Chicago Press, 1982), 32–33.

⁸Dalam artikel ini saya memilih untuk menggunakan istilah “cinta” ketimbang “kasih.” Penggunaan istilah “*love*” dalam diskursus mengenai Nygren dan banyak pemikir tentang agapisme memberi nosi baik bagi *agape* maupun *eros*. Dengan kata lain, nuansa agapis tidak terlalu dominan dalam kata “*love*.” Dalam bahasa Indonesia, kata “kasih” lebih terasosiasi kepada *agape*. Bisa jadi inilah kontribusi bahasa dalam mempromosikan agapisme di Indonesia. Oleh karena itu, saya akan mempertahankan ruang perdebatan itu dengan menerjemahkan “*love*” sebagai “cinta.”

⁹Nygren, *Agape and Eros*, 174–75.

¹⁰Nygren, 206–7.

¹¹Dalam tulisan apostolik dan para apologis Kristen, terlihat bahwa mereka melakukan beberapa upaya untuk memasukkan motif *agape*, yang jelas-jelas Yesus sampaikan dan lakukan, dalam bingkai teologi Yudaistik. Hal ini dianggap Nygren sebagai bencana (*disaster*), sebab “*it was a superhuman task to assert the idea of Agape in circles which so essentially derived their spiritual nourishment from the Old Testament, and what was specifically Christian was almost bound to be obscured*” (Nygren, 254–57).

dilihat Nygren sebagai motif yang dominan di Perjanjian Baru; yaitu cinta yang Yesus atribusikan kepada Allah dan yang Dia sendiri tunjukkan pada sesama-Nya.¹² Dalam definisi William Werpehowski, motif yang diamati oleh Nygren adalah “*God’s sovereign and gracious self-disclosure in Jesus Christ for us and for our salvation.*”¹³ Bagi Werpehowski, kita dapat menggunakan definisi tersebut untuk memahami proses pendefinisian Nygren terhadap *agape* dan *eros*.

Nygren mendasari motif ini pada konsep persekutuan orang Kristen dan Allah yang unik, yaitu persekutuan antara Allah dan orang berdosa. Persekutuan antara manusia dan Allah dalam kacamata Kristen berbeda bila dibandingkan dengan konsep agama lain, sebab persekutuan itu “*depends exclusively on God’s agape.*” Alasan Allah mencintai manusia hanya satu, yaitu Allah pada dasarnya adalah *agape*. *Agape* sangat spesial karena keunikannya bila dibandingkan dengan bentuk cinta yang lain. *Agape* adalah cinta yang spontan dan “*unmotivated.*” *Agape* mengabaikan nilai keuntungan—dan menurutnya jelas bahwa tidak ada keuntungan bagi Allah bilamana Dia mengasihi manusia. *Agape* adalah sumber inisiasi persekutuan manusia dengan Allah. *Agape* ditampakkan dalam anugerah Allah yang melimpah bagi manusia pendosa, khususnya ketika Allah membuka (*disclose*) diri-Nya pada manusia di dalam Kristus, yang melalui cinta yang bebas dan penuh pengampunan mengundang para pendosa itu untuk datang pada-Nya.¹⁴

Werpehowski memberikan ringkasan tentang penalaran Nygren:

- (1) Bahwa *agape* adalah bentuk keinginan yang tidak egosentris terhadap relasi cinta dengan yang lain;
- (2) Bahwa cinta Allah Kristen diberikan kepada mereka yang tinggal dalam Kristus dan yang dipanggil untuk berpartisipasi dalam kehidupan ilahi;

¹²Nygren melihat bahwa terkadang tulisan apostolik dan para apologis Kristen melakukan beberapa upaya untuk memasukkan motif *agape*, yang jelas-jelas Yesus sampaikan dan lakukan, dalam bingkai teologi Yudaistik. Dalam hal ini Nygren, sebagai implikasinya, hendak menuduh mereka melakukan proselitisasi terhadap motif *agape*, padahal motif tersebut unik milik Kristen. Hal ini dianggapnya sebagai bencana (*disaster*), sebab “*it was a superhuman task to assert the idea of Agape in circles which so essentially derived their spiritual nourishment from the Old Testament, and what was specifically Christian was almost bound to be obscured*” (Nygren, 254–57).

¹³Gilbert Meilaender and William Werpehowski, eds., “Anders Nygren’s *Agape and Eros*,” in *The Oxford Handbook of Theological Ethics* (Oxford: Oxford University Press, 2009), 3.

¹⁴Nygren, *Agape and Eros*, 75–81; bdk. (3-4) William Werpehowski, *Anders Nygren’s Agape and Eros* (Oxford University Press, 2007), 3-4, <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199227228.003.0026>.

- (3) Bahwa partisipasi itu bisa menjadi objek dari hasrat manusia yang tidak mementingkan diri sendiri, yang diarahkan oleh anugerah dan kuasa Allah; dan
- (4) Bahwa si pendosa dapat meresponi hasrat itu dalam bentuk cinta-pengorbanan diri (*self-giving love*) kepada Allah.¹⁵

Melalui pengkalimatan ini Werperhowski menunjukkan bahwa *agape* Allah menjadi awal dan penggerak untuk manusia akhirnya dipanggil menyatakan cinta yang serupa pada yang lain. Oleh karena itu, Nygren menolak sebuah perbuatan baik yang disebabkan oleh penyebab akhir atau tujuan akhir. Dia berkata:

God is not the end, the ultimate object, but the starting-point and permanent basis of neighbourly love. He is not its *causa finalis*, but its *causa efficiens*. It is not as the “Prime, Unmoved Mover” that God sets love in motion, but He is Himself involved in its motion. Being Himself *Agape*, He brings forth *Agape* . . . Since God is *Agape*, everyone who is mastered by His love cannot but pass on this love to his neighbour.¹⁶

Sebuah perbuatan baik yang kristiani tidak memiliki penyebab atau tujuan akhir (*causa finalis*), melainkan hanya penyebab penggerak (*causa efficiens*), yaitu *agape* yang ditampilkan oleh Allah sendiri. Allah adalah penyebab penggerak dari persekutuan manusia dengan Allah. Tanpa ada *agape*, tanpa ada cinta yang mengorbankan diri (*self-sacrificial*), dan tanpa ada cinta spontan dari Allah sendiri, manusia tidak mungkin bersekutu dengan Allah.

Dari sini terlihat bahwa Nygren membangun argumentasinya dengan mengontraskan *eros* dan *agape* dengan sangat tajam. Bila *eros* didefinisikan sebagai cinta yang mencari kesejahteraan diri, Nygren mengemukakan bahwa fakta mengenai adanya motif *agape* dalam Perjanjian Baru menunjukkan bahwa sebuah tindakan harus dilakukan demi kesejahteraan orang lain serta didorong oleh tindakan cinta Allah pada manusia dan bukan demi sesuatu yang di luar kesejahteraan orang tersebut. Allah menjadi teladan dan penggerak dari cinta-agapis. Allah tidak mengampuni pendosa demi menambahkan kesejahteraan (*well-being*) diri Allah sendiri. Allah tidak mendasari tindakan-Nya dengan motif *eros*, yaitu bentuk cinta-diri, ketika mengampuni manusia. Oleh karena itu, sebagai konsekuensinya, seseorang yang ingin meniru Allah dalam keseharian tidak akan pernah melakukan

¹⁵Werperhowski, *Anders Nygren's Agape and Eros*, 1-15.

¹⁶Nygren, *Agape and Eros*, 216; penekanan ditambahkan.

perbuatan baik karena motif *eros*, sebab *agape* lebih baik daripada *eros*.¹⁷

Nygren bahkan membedakan perbuatan baik bagi sesama yang dilakukan dengan motif simpati atau idealisme altruistis dengan perbuatan baik yang bersifat agapis. Werpehowski menulis,

Christian love of neighbour is distinguished entirely from humanistic ideals of altruism and sympathy, as it is rooted in fellowship with God and the experience of divine love. It reveals its spontaneous and unmotivated essence in a love of enemies that ‘creates fellowship even where fellowship seemed impossible.’¹⁸

Secara ketat, dia ingin menunjukkan bahwa perbuatan baik bagi sesama harus secara murni didasarkan pada cinta Allah sebagai *causa efficiens* dari tindakan manusia.¹⁹

Penting untuk memahami bahwa pendekatan Nygren bukan pendekatan tekstual-semantik. Nygren tidak hendak menunjukkan bahwa konstruksinya terhadap *agape* maupun *eros* dibuat berdasarkan analisa linguistik atas kemunculan *ἀγάπη* dalam Perjanjian Baru—kendati dia melihat motif *agape* banyak muncul di Perjanjian Baru. Menurut James Barr, Nygren cukup setia menggunakan istilah “motif” dalam bukunya, sebab sasaran utamanya adalah meneliti perbedaan dari tiga motif teologis secara mendalam, bukan tiga makna semantik.²⁰ Barr menjelaskan demikian,

¹⁷Nicholas Wolterstorff, *Justice Rights and Wrongs* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2010), 98–105, <http://www.vlebooks.com/vleweb/product/openreader?id=none&isbn=9781400828715>; bdk. Nicholas Wolterstorff, *Justice in Love*, Emory University Studies in Law and Religion (Grand Rapids: Eerdmans, 2015), 21–40.

¹⁸William Werpehowski, “Anders Nygren’s Agape and Eros,” *The Oxford Handbook of Theological Ethics*, n.d., 4; bdk. Nygren, *Agape and Eros*, 103.

¹⁹Sebenarnya, dalam mendiskusikan Nygren, satu diskursus yang tak kalah penting adalah penafsiran Nygren terhadap konsep *eros* dan *agape* dalam Agustinus. Menurutnya, adaptasi Agustinus dari konsep *eros* Platonis merusak pemahamannya sendiri dan pemahaman banyak orang Kristen lain tentang *agape*. Nampaknya, Nygren tidak setuju dengan sikap Agustinus yang menganggap bahwa *eros* dapat diperbaiki dengan *agape*. Namun demikian, Nygren setuju bahwa motif *eros* bertentangan dengan *agape* yang bermula dari Allah dan terepresentasi dalam pengorbanan Kristus (Nygren, *Agape and Eros*, 23-27, 52-56, 133-139, 253-257). Saya tidak melibatkan diskursus ini dalam artikel, sebab pada akhirnya yang menjadi pertanyaan dan membuat diskusi menjadi melebar adalah apakah Nygren menginterpretasi Agustinus dengan tepat atau tidak (lih. Matthew Drever, “Loving God in and through the Self: Trinitarian Love in St. Augustine,” *International Journal of Philosophy and Theology* 78, no. 1–2 (March 15, 2017): 7–22, <https://doi.org/10.1080/21692327.2016.1235986>).

²⁰James Barr, *Bible and Interpretation: The Collected Essays of James Barr*, vols. 1-3, ed. John Barton, First edition (Oxford: Oxford University Press, 2013), 2:247–48.

Nygren did not profess in this to be exactly describing the linguistic usage of the Greek Bible: he did not maintain that, every time ἀγάπη or ἀγαπᾶν appeared in it, it meant agape in his sense of self-giving love. Indeed he admitted, at least tacitly, that it did not, for he gave some attention to the use of the verb ἀγαπᾶν in a negative or unfavourable sense, in phrases like ‘to love the world’, ‘to love the wages of unrighteousness’, and the like, none of which could count as self-giving love.²¹

Cinta yang memiliki kesan negatif tetap ditunjukkan oleh ἀγάπη dalam kemunculannya di beberapa ayat, seperti Yohanes 3:19, 2 Timotius 4:10, dan 2 Petrus 2:15. Nygren bahkan secara tidak langsung mengafirmasi bahwa ayat-ayat tersebut tidak senada dengan motif *agape* yang dia jelaskan meskipun mengandung kata ἀγάπη. Barr mengutip Nygren yang berkata demikian, “*When we are warned against love of the world, it obviously cannot be the generous, self-giving Agape-love [for the world] that is meant, but only ‘the love of desire’ or acquisitive love.*”²² Sudah jelas bahwa Nygren sendiri tidak bermaksud melakukan analisa semantik terhadap kemunculan ἀγάπη di Perjanjian Baru.²³

Model Smith/Wolterstorff:

Cinta-erotis sebagai Dasar Antropologi James K. A. Smith: Keniscayaan Cinta-erotis

Colin Grant memberikan pendapat kritis sekaligus pivotal mengenai kelemahan pendekatan Nygren. Menurutnya, “*The reality of agape is identified only through the horizon of theological conviction and sustained through the apparatus of religion.*”²⁴ Oleh karena itu, penting untuk menengok pada aparatus lain yang bisa memberi sumbangsih dalam diskursus ini, salah satunya adalah antropologi James K. A. Smith. Tesis penting Smith yang akan saya angkat di sini adalah bahwa manusia tidak mungkin tidak memiliki cinta-erotis. Tesis ini akan memberikan tantangan pemikiran bagi kalangan agapis yang

²¹Barr, 2:248.

²²Nygren, *Agape and Eros*, 157; seperti dikutip oleh Barr, *Bible and Interpretation*, 2:248. Penjelasan penuh Nygren ada di Nygren, *Agape and Eros*, 155–57.

²³Bukan berarti tidak ada implikasi yang bisa diambil dan bisa dipakai untuk mengkritik agapisme (tidak hanya Nygren) bila pembaca ingin bertolak dari anggapan Barr. Masih ada kesempatan untuk pembaca melakukan penelitian terhadap etimologi kosakata-kosakata Perjanjian Baru terkait makna cinta. Barr sendiri meneliti tentang latar belakang yang menyebabkan *agape* lebih sering dipakai untuk mewakili berbagai cakupan semantik dari cinta. Lih. Barr, *Bible and Interpretation*, 2:247–61.

²⁴Colin Grant, “For the Love of God: Agape,” *Journal of Religious Ethics* 24, no. 1 (Spring 1966): 19.

bukan hanya mendikotomikan agape dan eros, melainkan juga menolak eros sebagai dasar tindakan menyejahterakan sesama.

Dalam *You are What You Love*, Smith memberikan pandangannya terhadap dikotomi *eros* dan *agape* sebagaimana yang kita sudah lihat di atas.

Indeed, we could say that human beings are fundamentally erotic creatures. Unfortunately—and for understandable reasons—the word “erotic” carries a lot of negative connotations in our pornographied culture. Thus Christians tend to be allergic to eros (and often set up stark contrasts between eros and agape, the later of which we hallow as “Christian” love). But that cedes the goodness of desire to its disordered hijacking by contemporary culture. In its truest sense, eros signals a desire and attraction that is a good feature of our creaturehood.²⁵

Ketimbang harus mendikotomikan keduanya, Smith berpikir bahwa *agape* adalah *eros* yang telah ditata dengan benar. “*The love of Christ that is shed abroad in our hearts by the Holy Spirit (Rom. 5:5) is a redeemed, rightly ordered desire for God,*” lanjut dia menjelaskan.²⁶

Apa yang dikemukakan oleh Smith adalah sebuah teori antropologi ontologis, yang bilamana dia benar maka cinta-erotis bukanlah sebuah *kebarusan*, melainkan *konsekuensi* atas kenyataan menjadi seorang manusia. Smith mendasarkan teorinya pada tulisan-tulisan Agustinus yang berbicara tentang kerinduan (*longing*), fenomenolog Edmund Husserl, dan juga Martin Heidegger.

Smith memulai argumentasinya dengan mendefinisikan ulang manusia, yakni bahwa menjadi manusia adalah menjadi keberadaan yang berintensi terhadap sesuatu. Dia merujuk pada pandangan Agustinian yang menganggap bahwa manusia adalah makhluk yang pusat identitasnya adalah hati, *kardia*. Hati memimpin kehidupan manusia, bukan otak. Hati menjadi pusat, tempat target (*aim*) kehidupan dikalibrasi. Hati adalah pusat dari intensi terdalam seorang manusia. Oleh karena itu, identitas

²⁵James K. A. Smith, *You Are What You Love: The Spiritual Power of Habit* (Grand Rapids, Michigan: Brazos Press, a division of Baker Publishing Group, 2016), 9–10. Smith melihat bahwa kesan buruk itu dilatarbelakangi oleh kekeliruan mengasosiasikan kesan tersebut dengan istilah *eros*. Sebuah bentuk hasrat yang pornografis seharusnya diwakili oleh kata *porneia*, bukan *eros*. Kendati demikian, bila *eros* ditolak hanya karena dia mewakili kesan yang dibawa oleh *porneia*, maka seharusnya Smith tidak relevan untuk diangkat sebagai bantahan terhadap kalangan *agapis*. Baik Nygren maupun Niebuhr tidak menolak *eros* karena kesan pornografis yang diwakilinya. Namun apa yang Smith coba lakukan adalah mengangkat fakta bahwa manusia tidak mungkin tidak *menginginkan*, tidak mungkin *tidak memiliki* cinta yang menginginkan sebagaimana dipaparkan dan ditolak Nygren dan Niebuhr.

²⁶Smith, 10; penekanan ditambahkan.

seorang manusia ditentukan oleh *pada arah mana* hatinya berintensi. Sifat intensional dari pribadi manusia ini juga dipaparkan oleh Husserl dalam kalimat paling penting yang dia tulis ketika mengobjektifikasi Descartes: “*Consciousness is always consciousness of . . . Contrary to Descartes, I can never just ‘think’; I will necessarily be thinking of . . . something.*”²⁷

Smith juga mengungkapkan pemikiran Heidegger mengenai sifat intensional manusia. Bahwa manusia berintensi pada sesuatu, Heidegger nampak sepaham dengan Husserl. Namun lebih daripada itu, Heidegger menganggap bahwa manusia tidak *memikirkan tentang* sesuatu, tetapi *terlibat* sebagai aktor. “*The world is the environment in which we swim, not a picture that we look at as distanced observers,*” kata Smith mencoba menerjemahkan Heidegger.²⁸ Dalam hal ini Heidegger menganggap bahwa manusia, kendati intensional, tidaklah hanya mengobjektifikasi sesuatu terkait relasi antara dirinya dan dunia. Manusia terlibat pada sesuatu yang oleh Husserl dianggap sedang diobjektifikasi. Kemudian, karena pada dasarnya manusia *berenang* di dunia dan berada dalam perjalanan di dunia, maka manusia sudah pasti menuju sesuatu. Heidegger mengistilahkannya dengan perhatian (*care*). Perhatian atau konsentrasi (*concern*) adalah mode primordial dari intensionalitas manusia.²⁹

Seorang manusia, menurut Smith, didefinisikan oleh sebuah target yang kepadanya dia mendambakan, menginginkan, atau mencintai. Smith tidak sedang berbicara tentang keinginan yang sepele, sebagaimana kita *ingin* makan nasi goreng atau *ingin* tidur siang. “*Rather, we are talking about ultimate loves—that to which we are fundamentally oriented, what ultimately governs our vision of the good life, what shapes and molds our being-in-the-world—in other words, what we desire above all else, the ultimate desire that shapes and positions and makes sense of all our penultimate desire and actions.*”³⁰ Smith melanjutkan, “*To be human is to be a lover and to love something ultimate.*”³¹ Oleh karena manusia pasti memiliki sebuah cinta yang ultimat dan terorientasi pada sesuatu, artinya manusia adalah ciptaan teleologis (*teleological creatures*). “*We are sorts of animals whose love is aimed at different ends or*

²⁷James K. A. Smith, *Desiring the Kingdom: Worship, Worldview, and Cultural Formation*, Volume 1 of Cultural Liturgies (Grand Rapids, Mich: Baker Academic, 2009), 47–55.

²⁸Smith, 49; bdk. James K. A. Smith, *Speech and Theology: Language and the Logic of Incarnation* (Routledge, 2012), 67–113, <http://www.myilibrary.com?id=395472>.

²⁹Smith, *Speech and Theology: Language and the Logic of Incarnation*, 49–52.

³⁰Smith, 51; penekanan oleh penulis. Smith mengindikasikan perbedaan antara *ultimate desire* dan *penultimate desire*. Apa yang sedang tidak dia bicarakan, seperti *keinginan* makan nasi goreng atau *keinginan* untuk tidur siang, bisa diasosiasikan dengan *penultimate desire*. Sedangkan, apa yang Smith bahas adalah *ultimate desire*.

³¹Smith, *You Are What You Love*, 15; penekanan ditambahkan.

*goals (Greek: teloi).*³² Karena manusia selalu menuju pada sebuah akhir (*telos*), maka seorang manusia pasti akan terorientasi pada sebuah kehidupan baik (*good life*) yang ingin dicapainya—sebuah visi mengenai “*how the world ought to be.*”³³

Telos yang dimiliki oleh manusia bersifat imajiner. Hal tersebut disebabkan oleh sifat dari arah hati (*aim*) manusia yang merupakan nonkognitif, sebagaimana Heidegger sampaikan. Manusia bersifat afektif sebelum dia menjadi kognitif. Oleh karena itu, sebuah visi tentang kehidupan baik tersebut ada dalam ranah imajinasi kita. Ini adalah sebuah imajinasi yang menarik hati manusia untuk mengarah padanya. Bukanlah pemikiran kita yang ditangkap, melainkan imajinasi.³⁴

Dengan itu kita mulai mengartikulasikan, berusaha mengkonformasi (*conform*), dan mencerminkan diri terhadap imajinasi partikular yang kita hasrati. Kita tertarik padanya, bergerak menuju visi tersebut, dan kita mulai menghidupi gambaran tentang kehidupan baik tersebut. Kita hidup seperti seorang *warga* dari dunia yang kita imajinasikan. Kita mencoba untuk menubuhkannya (*embody*) dalam kehidupan *di sini* dan *sekarang*. Segala yang kita lakukan di dunia sekarang, termasuk keputusan-keputusan etis, adalah sebuah bentuk dari usaha pencapaian sasaran yang kita sudah imajinasikan dan yang kita ingin capai. Smith mengujar, “*so many of the penultimate decisions, actions, and paths we undertake are implicitly and ultimately aimed at trying to live out the vision of the good life that we love and thus want to pursue.*”³⁵

Smith mengistilahkan dunia imajinatif yang didambakan oleh manusia tersebut dengan “kerajaan” (*the kingdom*). Dia tidak memaksudkan bahwa manusia mendambakan *satu* kerajaan yang sama, melainkan kerajaan *masing-masing*. Menjadi seorang manusia berarti mendambakan sebuah versi kerajaan dalam imajinasinya, dan tentunya menjadi sasaran akhir dari perjalanan hidupnya. Kalau saya mengartikulasikannya ulang, saya akan mengatakan bahwa manusia mengambil keputusan, bertindak, dan memilih sesuatu karena motivasi mencapai kehidupan baik yang didambakannya. Oleh karena itu, berantitesis dengan asumsi kalangan agapis, manusia tidak mungkin bertindak tanpa *causa finalis* yang memotivasinya. “*Rather than being pushed by beliefs, we are pulled by a telos that we desire.*”³⁶ *Telos* itulah *causa finalis* dari segala keputusan manusia.

Pemikiran Smith menjadi tantangan bagi tesis-tesis normatif kalangan agapis. Karena manusia adalah makhluk yang berada dalam perjalanan menuju sesuatu, mendambakan sesuatu,

³²Smith, *Desiring the Kingdom*, 52–55.

³³Smith, *You Are What You Love*, 10–11; penekanan oleh penulis.

³⁴Smith, *Desiring the Kingdom*, 52–53.

³⁵Smith, 53–55; penekanan oleh penulis.

³⁶Smith, *You Are What You Love*, 11; bdk. Smith, *Desiring the Kingdom*, 54.

mengarah pada sebuah kehidupan baik yang diimajinasikannya dan ingin diwujudkan, maka manusia tidak mungkin tidak menginginkan—dalam pengertian cinta-erotic. “*You can’t not love.*”³⁷ Manusia tidak mungkin tidak memiliki *causa finalis* yang menjadi motivasi di balik tindakannya. Dengan demikian, tesis agapisme tidak relevan untuk digenggam dan dijadikan dasar dari tindakan karitatif kepada sesama.

Pandangan Smith tidak benar-benar baru. Saya mengangkat di sini setidaknya dua pemikir di abad pertengahan, yakni Richard dari St. Victor (1123-1173) dan Catherine dari Siena (1347-1380). Richard, dalam konsepnya tentang haus akan Allah (*thirsting for God*), menjelaskan bahwa relasi manusia dengan Allah selalu mengandung hasrat atau kehausan. Manusia yang haus kepada Allah akan melibatkan diri dalam perjalanan iman yang berkehausan. Setidaknya ada 4 (empat) derajat kehausan, yakni haus akan Allah (*thirsts for God*), haus kepada Allah (*thirsts toward God*), haus ke dalam Allah (*thirsts into God*), dan yang paling akhir adalah haus menurut Allah (*thirsts according to God*). Tahap terakhir adalah tahap ketika manusia menyangkal diri, merendahkan diri dan menyatakan hasratnya dengan ketaatan. Richard menganggap bahwa melibatkan diri dalam perjalanan berkehausan itu adalah sebuah tanggung jawab. Di sinilah *eros* justru tidak dipandang buruk, melainkan sangat positif dan sentral, sebab itu adalah dorongan pusat dari perjalanan iman manusia.³⁸ Catherine menjelaskan hal yang sama dengan model yang sedikit berbeda. Dia dapat mendamaikan *eros* dan *agape* dalam postur spiritualitas manusia. Dalam spiritualitas, yakni melalui doa dan kontemplasi, hasrat manusia kepada Allah berfungsi untuk membuka diri manusia itu sendiri untuk menerima gerak karitatif Allah (*agape*). Semakin besar hasrat manusia kepada Allah, semakin dalam pengenalan akan Allah yang didapat lewat gerak karitatif Allah.³⁹ Baik Richard maupun Catherine sama-sama memandang *eros* sebagai penggerak sentral dari kehidupan manusia. Melalui penelusuran ini, setidaknya kita mendapati bahwa apropirasi terhadap *eros* sudah dipikirkan jauh sebelum Nygren membuat dikotomi dan pertentangan *eros* terhadap *agape*.⁴⁰

³⁷Smith, *You Are What You Love*, 12.

³⁸Richard, “On the Four Degrees of Violent Love,” in *In On Love*, ed. H. B. Feiss, trans. A. B. Kraebel, Victorine Texts in Translation 2 (Turnhout: Brepols, 2011), 275–96. Benar bahwa Richard tidak bicara tentang *eros* sebagai dasar dari perbuatan baik bagi sesama. Namun, ini menunjukkan betapa *eros* tidak ditinggalkan sebagaimana Nygren sampaikan secara normatif.

³⁹Catherine, *The Dialogue*, ed. Suzanne Noffke, *The Classics of Western Spirituality* (New York: Paulist Press, 1980).

⁴⁰Saya mendapatkan kedua nama tersebut dari tulisan, Céline Sun, “Are Eros and Agape Fundamentally Different Kinds of Love?,” *GRIN Verlag*, 2018, <https://www.grin.com/document/448932>.

Refleksi Nicholas Wolterstorff: *Shalom* Sebagai *Causa Finalis*

Mari kembali pada usaha mencari dasar bagi tindakan menyejahterakan kehidupan sesama. Dari apa yang kita pelajari tentang pemaparan Smith, masalah yang terkemudian bukanlah apakah kita boleh termotivasi oleh hal-hal di luar tindakan menyejahterakan sesama, melainkan—karena kita pasti termotivasi oleh kerajaan tertentu, ditarik oleh gambaran kehidupan baik dalam imajinasi kita, dan bertindak dengan *causa finalis* tertentu—pertanyaannya adalah: *causa finalis* apa yang memotivasi kita untuk mengusahakan kesejahteraan sesama? *Telos* macam apa yang menarik kita sehingga ingin menyejahterakan sesama?

Di sini saya akan memakai tulisan Wolterstorff untuk menjawabnya. Dalam *Journey Toward Justice*, Wolterstorff mengemukakan pandangannya tentang konsep *shalom* di Alkitab serta relasinya dengan hukum kedua: “Kasihilah sesamamu manusia seperti dirimu sendiri” (Mat. 22:39). *Shalom* (Septuaginta menerjemahkannya menjadi *eirene*) muncul di banyak tempat di Perjanjian Lama. Kata yang sama juga banyak muncul di Perjanjian Baru. *Shalom* diterjemahkan menjadi “*peace*” dalam bahasa Inggris. Namun, *shalom* melampaui kedamaian. *Shalom* bukan berarti absennya permusuhan. *Shalom* adalah konsep tentang menyejahterakan semua dimensi keberadaan manusia.⁴¹

Wolterstorff mendefinisikan *shalom* dalam tiga elemen di dalamnya. *Pertama*, di dalam terdapat pertumbuhan relasi manusia dengan Allah. Dalam telaahnya terhadap para nabi di Perjanjian Lama, Wolterstorff menunjukkan bahwa ketika para pelihat berbicara tentang *shalom*, mereka menggambarkan suatu keadaan di mana manusia dan Allah kembali bersatu di dalam cinta dan pelayanan. Setidaknya Yesaya menggambarkan itu dalam Yesaya 2:2-3. Yesaya menggambarkan suatu masa di mana rumah Tuhan berdiri tegak dan segala bangsa akan berduyun-duyun datang ke sana. Di saat itu, hubungan manusia dengan Allah yang renggang kembali didamaikan.⁴²

⁴¹Nicholas Wolterstorff, *Journey toward Justice: Personal Encounters in the Global South*, Turning South: Christian Scholars in an Age of World Christianity (Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2013), 113–14. Saya mengambil ide *shalom* dari Wolterstorff, sebab dia melibatkan diri dalam diskursus agapisme (lih. Wolterstorff, *Justice Rights and Wrongs*). Untuk konstruksi teologis dan imajinasi *shalom* dalam kekristenan lih. Douglas James Harris, *Shalom! The Biblical Concept of Peace* (Grand Rapids: Baker Book House, 1970); Walter Homolka and Albert H. Friedlander, *The Gate to Perfection: The Idea of Peace in Jewish Thought* (Providence: Berghahn Books, 1994).

⁴²Wolterstorff, *Journey toward Justice*, 115.

Kedua, di dalam *shalom* juga ada pertumbuhan relasi antar-manusia. *Shalom* absen ketika masyarakat hanyalah menjadi kumpulan individu yang masing-masing bertindak demi sendiri dan dengan caranya sendiri di dunia yang sama. *Shalom* juga tidak hadir jika di dalam relasi antar-manusia ada ketidakadilan, yaitu ketika hak seseorang diciderai. Pada bagian ini Wolterstorff melayangkan kritiknya terhadap apa yang dilihatnya di Afrika.⁴³

Shalom would have been absent from South Africa before the revolution even if all the so-called blacks and coloreds had been content with apartheid—which, of course, they were not. Shalom would have been absent from the United States before emancipation even if all the slaves had been content in their state of slavery—which, of course, they were not.⁴⁴

Di sini terlihat bahwa usaha menghadirkan kesejahteraan sesama adalah bagian dari *shalom*.

Ketiga, di dalam *shalom* ada pertumbuhan relasi manusia dan ruang lingkup fisik di sekitarnya. Wolterstorff mendasari ini pada ujaran Yesaya. Yesaya melihat bahwa ada masa di mana ada banyak makanan, anggur, dan segala hal yang diperlukan manusia. Dia melihat masa ketika para manusia “*abide in [habitations of shalom],*” tinggal dengan aman, dan tenang dalam peristirahatannya.⁴⁵

Melandaskan pada pemaparannya, Wolterstorff kemudian memberi nama pada usaha pencarian keadilan yang dilakukan oleh kalangan non-kulit putih di Afrika terkait dengan rasisme. Menurutnya, apa yang orang kulit putih itu lakukan adalah “*calls for shalom and laments for its absence.*”⁴⁶ Mereka melakukannya karena mencinta-erotis terhadap *shalom*. Juga mengenai hukum kedua, yaitu keharusan mengasihi sesama seperti diri sendiri, bisa dilihat sebagai usaha mewujudkan *shalom*. Wolterstorff berkata, “*Let me now note that shalom is intimately connected with the love for one’s neighbors that Jesus enjoins on us. To love one’s neighbors as one loves oneself is to seek the shalom of one’s neighbors as one seeks one’s own shalom.*”⁴⁷ Ketika

⁴³Wolterstorff, 115–16.

⁴⁴Wolterstorff, 115.

⁴⁵Wolterstorff, 116–17.

⁴⁶Wolterstorff, 114–15.

⁴⁷Wolterstorff, 117. Ada bentuk lain dari apropriasi *eros* untuk jadi dasar bagi perbuatan baik terhadap sesama. Sebagaimana ditulis oleh Grant, Robert Merrihew Adams “*acknowledges the importance of agape, understood as benevolence, but sees this operating realistically only through an erotic desire for relation with the other who is the recipient of the caring concern. The result is what he calls an agapic eros (Adams 1980, 98)*” (Grant, “For the Love of God: Agape,” 5. Grant, “For the Love of God,” 5). Implikasinya, cinta-agapis selalu berjalan dengan pengaruh kuasa cinta-erotis. Hanya saja, *telos* dari *eros* yang diusung oleh Adams adalah si penerima cinta dari

seseorang berusaha mewujudkan *shalom*, dia berusaha untuk orang lain sekaligus berusaha untuk diri sendiri, sebab *shalom* adalah gambaran kehidupan baik yang layak diwujudkan baik demi diri sendiri maupun orang lain.

Tampak jelas bahwa dalam pandangan Wolterstorff, cinta-erotis juga hadir dalam pengambilan keputusan, sebab melaluinya seseorang akan menikmati *shalom* yang ingin dia wujudkan untuk dirinya sendiri. Wolterstorff kemudian menggunakan imajinasi *shalom* untuk menafsirkan hukum kedua. Hukum kedua, menurutnya, tidaklah murni agapis, melainkan juga mengandung kecintaan pada diri sendiri. Dengan kerangka berpikir ini, Wolterstorff membaca hukum kedua dengan cara yang berbeda: “Jangan cintai dirimu sendiri, melainkan orang lain juga.”⁴⁸ Bila motif seseorang adalah mewujudkan *shalom*, maka usaha yang sedang dilakukan adalah usaha menyejahterakan diri sendiri sekaligus orang lain. Usaha menyejahterakan orang lain juga merupakan usaha menggapai *causa finalis*.

Kesimpulan

Apa yang disampaikan Smith/Wolterstorff bukanlah semata-mata menegasi tesis normatif dari kalangan agapis, melainkan menyempurnakannya dalam sebagian hal. Benar bahwa Allah adalah penyebab dari keberadaan dunia ini. Allah adalah penyebab penggerak (*causa efficiens*) dari pulihnya relasi manusia dengan Allah; dan oleh karena itu manusia harus mendasarkan tindakan menyejahterakan sesama pada perintah Allah, pada teladan Allah. Itulah cinta-agapis sebagaimana Nygren para agapis lain utarakan. Namun, manusia juga tetap dapat melakukannya dengan cinta-erotis, yaitu dengan cinta yang mewujudkan *shalom*. Ini adalah tujuan akhir (*causa finalis*) di luar dari tindakan menyejahterakan sesama itu sendiri. Dengan mendambakan *shalom*, manusia tetap bisa melakukan segala upaya menyejahterakan sesamanya. Keduanya bisa mendasari sebuah tindakan tersebut, bersamaan. Karena itu, saya pikir benar apa yang ditandakan oleh Wolterstorff. Cinta yang mengejar “*shalom is both God’s cause in the world and our calling.*”⁴⁹

Tentang Penulis

Abel K. Aruan sedang menyelesaikan studi teologi di STT Seminari Alkitab Asia Tenggara dengan minat studi di bidang teologi sistematika, pascamodernisme, dan isu-isu evangelikalisme. Kini Aruan menjadi mahasiswa praktik di GKI Emaus Surabaya.

si pemberi. Saya mengusulkan untuk pembaca mengembangkan model Smith/Adams sebagai salah satu pilihan proposal lain.

⁴⁸Wolterstorff, *Justice in Love*, 81–83; terjemahan oleh saya.

⁴⁹Wolterstorff, *Journey toward Justice*, 117; penekanan ditambahkan.

Daftar Pustaka

- Adiprasetya, Joas. "Pastor as Friend: Reinterpreting Christian Leadership." *Dialog* 57, no. 1 (March 2018): 47–52. <https://doi.org/10.1111/dial.12377>.
- Barr, James. *Bible and Interpretation: The Collected Essays of James Barr*. Edited by John Barton. First edition. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- Botahala, Loth. "Cinta, Pacaran, dan Sex: Dalam Terang Firman Tuhan." Yetsuta Web, November 6, 2018. http://yetsuta.com/wp-content/uploads/2017/08/ETIKA-PERGAULAN-MUDA-MUDI_-2016.pdf.
- Catherine. *The Dialogue*. Edited by Suzanne Noffke. The Classics of Western Spirituality. New York: Paulist Press, 1980.
- Drever, Matthew. "Loving God in and through the Self: Trinitarian Love in St. Augustine." *International Journal of Philosophy and Theology* 78, no. 1–2 (March 15, 2017): 7–22. <https://doi.org/10.1080/21692327.2016.1235986>.
- Grant, Colin. "For the Love of God: Agape." *Journal of Religious Ethics* 24, no. 1 (Spring 1966): 3–21.
- Harris, Douglas James. *Shalom! The Biblical Concept of Peace*. Grand Rapids: Baker Book House, 1970.
- Homolka, Walter, and Albert H. Friedlander. *The Gate to Perfection: The Idea of Peace in Jewish Thought*. Providence: Berghahn Books, 1994.
- Mamahit, Ferry Y. "Polarisasi Dikotomis Agape Dan Eros: Suatu Analisa Kritis Terhadap Teologi Kasih Agustinus." *Veritas* 3, no. 1 (2002): 61–72.
- Meilaender, Gilbert, and William Werpehowski, eds. "Anders Nygren's Agape and Eros." In *The Oxford Handbook of Theological Ethics*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- Nygren, Anders. *Agape and Eros*. Chicago: University of Chicago Press, 1982.
- Richard. "On the Four Degrees of Violent Love." In *In On Love*, edited by H. B. Feiss, translated by A. B. Kraebel, 261–300. Victorine Texts in Translation 2. Turnhout: Brepols, 2011.
- Smith, James K. A. *Desiring the Kingdom: Worship, Worldview, and Cultural Formation*. Volume 1 of Cultural Liturgies. Grand Rapids, Mich: Baker Academic, 2009.
- . *Speech and Theology: Language and the Logic of Incarnation*. Routledge, 2012. <http://www.myilibrary.com?id=395472>.
- . *You Are What You Love: The Spiritual Power of Habit*. Grand Rapids, Michigan: Brazos Press, a division of Baker Publishing Group, 2016.
- Sun, Céline. "Are Eros and Agape Fundamentally Different Kinds of Love?" Academic. GRIN Verlag, 2018. <https://www.grin.com/document/448932>.

- Tong, Stephen. "Cinta: Eros, Philia, Dan Agape." Youtube, 2019.
<https://www.youtube.com/watch?v=2DncWL1xSuo>.
- Werpehowski, William. *Anders Nygren's Agape and Eros*. Oxford University Press, 2007.
<https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199227228.003.0026>.
- . "Anders Nygren's Agape and Eros." *The Oxford Handbook of Theological Ethics*, n.d.
- Wildman, Wesley. "Lundesian Theology." Boston Collaborative Encyclopedia of Western Theology, 1994.
http://people.bu.edu/wwildman/bce/mwt_themes_720_lund.htm.
- Wolterstorff, Nicholas. *Journey toward Justice: Personal Encounters in the Global South*. Turning South: Christian Scholars in an Age of World Christianity. Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2013.
- . *Justice in Love*. Emory University Studies in Law and Religion. Grand Rapids: Eerdmans, 2015.
- . *Justice Rights and Wrongs*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2010.