

Unio Non Confusio: An Analysis on the Notion of Activity (Energeia) and Hypostatic Union of Christ in Relation to the Doctrine of Mystical Union

Dandy Kuganda ^{1*}, Kornelius Lumbanbatu ²

^{1,2)} Program Studi Magister Teologi, Sekolah Tinggi Filsafat Teologi Jakarta, Indonesia
^{*)} dandy.kuganda@stftjakarta.ac.id

Abstract: This article expounds on the hypostatic union of Christ in its relation to Lutheran and Reformed theology. We begin by contemplating an ontological problem in recent discourse on Martin Luther's and John Calvin's conception of mystical union. Both sides believed that humanity is united with Christ in faith to receive His benefits, i.e., justification and sanctification. However, none of them explicates how such a union can distribute the benefits of Christ without confusing the divine nature and human nature. Therefore, we argue that the synergy (Gk. *syn-* [συν-] + *energeia* [ἐνέργεια]) in Christ's hypostatic union is the ontological basis for the participation of humanity into the divine activity of Christ. We defend this argument with a twofold explanation that is constructed using the analytic qualitative method that is executed through a library research. The first part contains a description and analysis of the doctrine of hypostatic union in the patristic era. The second part contains an exploration of the concept of activity (Gk. *energeia*) in the tradition of Eastern Christianity and its correlation to the participation of humanity into the divine activity of Christ. Lastly, we complete this twofold explanation by referring to the Eucharist as the concrete locus of a continuous mystical union.

Research Highlights:

The research shows that since the patristic era, the notion of activity not only plays a significant role in the union of Christ's divine nature and human nature but also of God and humanity. In the former, activity serves as a variable that helps in differentiating the two natures, whereas in the latter, it serves as a locus for the participation of humanity in God. Therefore, any theology concerning the Creator-creature union in Christianity does not, and should not, imply confusion between the two different natures.

Article history

Submitted 23 March 2023

Revised 18 August 2023

Accepted 22 August 2023

Keywords

Activity (*Energeia*); Synergy (*syn-* + *energeia*); Hypostatic Union; Mystical Union; Eucharist

© 2023 by authors.

Licensee *Veritas: Jurnal Teologi dan Pelayanan*.

This article is licensed under the term of the Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International



Scan this QR code with your mobile devices to read online

Unio Non Confusio: Sebuah Upaya Menganalisis Gagasan Aktivitas (Energeia) dan Persatuan Dwinatur Kristus dalam Kaitannya dengan Doktrin Persatuan Mistik

Dandy Kuganda ^{1*}, Kornelius Lumbanbatu ²

^{1,2)} Program Studi Magister Teologi, Sekolah Tinggi Filsafat Theologi Jakarta, Indonesia

^{*)} dandy.kuganda@stftjakarta.ac.id

Abstrak: Artikel ini membahas persatuan dwinatur (*hypostatic union*) Kristus dalam kaitannya dengan teologi Lutheran dan Reformed. Penulis berangkat dari perenungan akan permasalahan ontologis dalam diskursus terkini mengenai doktrin persatuan mistik Martin Luther dan John Calvin. Kedua pihak meyakini bahwa manusia bersatu dengan Kristus di dalam iman untuk mendapatkan rahmat-Nya, yakni pembenaran dan pengudusan. Namun demikian, tak satupun dari mereka merinci bagaimana persatuan itu dapat menyalurkan rahmat Kristus tanpa meleburkan natur manusia dan natur ilahi. Maka dari itu, penulis mengusung argumen bahwa sinergi (Yun. *syn-* [συν-] + *energeia* [ἐνέργεια]) dalam persatuan dwinatur Kristus merupakan basis ontologis bagi partisipasi manusia ke dalam aktivitas ilahi Kristus. Penulis mempertanggungjawabkan argumen ini dalam penjelasan bercabang dua yang disusun dengan memanfaatkan metode kualitatif analitis melalui studi pustaka. Cabang pertama berisi uraian dan analisis atas doktrin persatuan dwinatur pada masa patristik. Cabang kedua berisi penelusuran atas konsep aktivitas (Yun. *energeia*) dalam tradisi Kekristenan Timur dan korelasinya dengan partisipasi manusia ke dalam aktivitas ilahi Kristus. Pada akhirnya, penulis menyempurnakan penjelasan bercabang dua ini dengan menunjuk pada Ekaristi sebagai lokus konkret bagi persatuan mistik yang berkelanjutan.

Kata-kata kunci: Aktivitas (*Energeia*); Sinergi (*Syn-* + *Energeia*); Persatuan Dwinatur; Persatuan Mistik; Ekaristi

PENDAHULUAN

Dalam empat dekade terakhir, diskursus teologi Lutheran telah menyoroti dan menitikberatkan doktrin persatuan mistik (Lat. *unio cum Christo*) dalam doktrin pembenaran Martin Luther (1483-1546). Mazhab Mannermaa dari Finlandia, misalnya, mengacu pada tafsiran Luther atas surat Roma dan Galatia untuk mendefinisikan pembenaran sebagai kehadiran *real-ontis*¹ Kristus di da-

lam diri orang yang percaya kepada-Nya (Lat. *in ipsa fide Christus adest*).² Dengan kata lain,

favorite phrase, 'real-ontic'. According to this view, nothing that is essentially external to my person is 'really' part of my identity, so for Christ's righteousness to 'really be' my righteousness I have to be drawn into an ontological connection with Christ, such that he is no longer external to me but is 'really present.'" William W. Schumacher, *Who Do I Say That You Are?: Anthropology and the Theology of Theosis in the Finnish School of Tuomo Mannermaa* (Eugene: Wipf and Stock, 2010), 48.

²Veli-Matti Kärkkäinen, *One with God: Salvation as Deification and Justification* (Collegeville: Liturgical Press, 2004), 45–51; Olli-Pekka Vainio, *Justification and Participation in Christ: The Development of the Lutheran Doctrine of Justification from Luther to the Formula of Concord* (Leiden: Brill, 2008), 3–4; Veli-Matti Kärkkäinen, "Deification View," dalam *Justification: Five Vi-*

¹William Schumacher memberikan penjelasan akurat atas definisi kategori ini dalam kaitannya dengan doktrin persatuan mistik Luther: "For him [Mannermaa], 'reality' is always an 'essential' or ontological category, as in his

pembenaran sejatinya tak terpisahkan dari partisipasi esensial atau *natural*³ manusia ke dalam Kristus, dan di dalam partisipasi inilah pertukaran antara kebenaran (*righteousness*) Kristus dan keberdosaan manusia terjadi. Definisi yang demikian mengembangkan interpretasi atas doktrin persatuan mistik Luther yang selama ini terbatas dalam level pengalaman subjektif saja.⁴ Selain Mazhab Mannermaa, Jordan Cooper juga secara khusus mengkaji doktrin persatuan mistik dalam tulisan-tulisan Luther.⁵ Meskipun mengambil posisi yang sedikit berbeda dengan Mazhab Mannermaa, Cooper setuju bahwa doktrin persatuan mistik Luther tidak hanya terpaut pada doktrin pembedaannya, tetapi juga menandai kehadiran real-ontis Kristus, yang melaluinya Kristus secara natural berdiam di dalam dan berkarya melalui umat beriman.

Munculnya kategori real-ontis dalam perbincangan tentang doktrin persatuan mistik Lu-

ther telah memainkan peran penting dalam membuka dialog ekumenis antara Gereja-gereja Lutheran dan Gereja Ortodoks Timur.⁶ Secara spesifik, dialog tersebut menyoal keselamatan dan deifikasi (Yun. *theosis* [θέωσις]), dua topik yang sejak dahulu telah menghalangi kedua aliran gereja ini untuk mencapai titik temu dalam aspek doktrinal. Sayangnya, keberhasilan yang demikian juga datang dengan masalah teoretis yang cukup mengganggu, sebab Mazhab Mannermaa maupun Cooper tidak merinci basis ontologis dari kehadiran real-ontis Kristus yang mereka tekankan dalam interpretasi mereka atas doktrin persatuan mistik Luther.

Mazhab Mannermaa dan Cooper hanya mengklaim bahwa kehadiran real-ontis Kristus menandai partisipasi manusia—dalam hal ini orang percaya—ke dalam natur Kristus. Dalam taraf ekstrim, klaim seperti ini berpotensi memicu lahirnya paham pendewaan harfiah (Yun. *apotheosis* [ἀποθέωσις]), yang di dalamnya manusia memperoleh natur ilahi Kristus dan menjadi makhluk setengah ilahi (*quasi-God*). Tentu, Mazhab Mannermaa dan Cooper dengan tegas menyanggah paham tersebut lewat pernyataan bahwa kehadiran real-ontis Kristus tidak menyebabkan perubahan natur pada Allah ataupun manusia. Akan tetapi, mereka tidak menjelaskan lebih lanjut bagaimana persatuan mistik yang tidak menyebabkan perubahan natur ini terjadi. Sikap hening Luther tentang mekanisme ontologis dari kehadiran Kristus menjadi alasan bagi keheningan mereka. Lebih lanjut, mereka berargumen bahwa keheningan ini berakar pada ketidaktahuan Luther akan kategori-kategori ontologis yang dapat menjelaskan doktrin persatuan mistiknya secara lebih rinci.⁷

ews, ed. James K. Beilby dan Paul R. Eddy (London: SPCK, 2012), 221–27.

³Selanjutnya, penulis akan sekonsisten mungkin memakai istilah *natur* untuk menyebut *physis* (Yun. φύσις) dan *hakikat* untuk menyebut *ousia* (Yun. οὐσία). Mulai dari abad IV hingga VIII M, para teolog patristik menggunakan kedua istilah tersebut secara bergantian untuk merujuk pada kodrat dari suatu entitas. Namun demikian, terdapat kecenderungan bagi mereka untuk menggunakan natur atau *physis* dalam menyebut kodrat spesifik dari suatu entitas yang tercermin dalam perwujudan konkret atau hipostasisnya (mis. natur ilahi dan insani Kristus), sedangkan hakikat atau *ousia* mereka gunakan untuk menyebut kodrat suatu entitas dalam relasinya dengan entitas lain (mis. Yesus sehakikat dengan Sang Bapa).

⁴Beberapa ahli bahkan menganggap teologi Mazhab Mannermaa sebagai bentuk baru dari teologi Andreas Osiander (1498-1552), yang telah dikutuk oleh Gereja-gereja Lutheran terdahulu dalam *Formula Concordiae*. Penyebab lain dari munculnya anggapan tersebut adalah argumen pelopor mazhab ini, Tuomo Mannermaa, bahwa teologi *Formula Concordiae* lebih dekat dengan teologi Philipp Melancthon (1497-1560) ketimbang teologi Luther. Lih. Vainio, *Justification and Participation in Christ: The Development of the Lutheran Doctrine of Justification from Luther to the Formula of Concord*, 9–11; Schumacher, *Who Do I Say*, 15–16; Kärkkäinen, “Deification View,” 224–25; Jordan Cooper, *Christification: A Lutheran Approach to Theosis* (Eugene: Wipf and Stock, 2014), 28–30.

⁵Cooper, *Christification*, 2–3, 18–27, 30–41.

⁶Kärkkäinen, “Deification View,” 219–21; Cooper, *Christification*, ix.

⁷Argumen tersebut tercermin dalam pernyataan Kärkkäinen berikut ini: “Luther, unlike the Orthodox tradition, does not know the distinction between God’s energies and God’s essence; yet the distinction between God and the human being is not negated. God still remains God and the human being the human.” Kärkkäinen,

Isu serupa juga muncul dalam teologi Reformed. Myk Habets menyatakan bahwa doktrin persatuan mistik dengan Kristus adalah jantung teologi Reformed, terutama doktrin keselamatan (Lat. *ordo salutis*) Reformed.⁸ Doktrin persatuan dengan Kristus, dalam teologi Reformed, berasal dari John Calvin (1509-1564). Meskipun begitu, Todd Billings mewanti-wanti agar para pembaca Calvin tidak serta-merta mengaplikasikan kategori teologis modern ke dalam pemikiran Calvin. Calvin tak pernah membahas persatuan dengan Kristus sebagai sebuah lokus teologi yang berdiri sendiri, melainkan sebuah doktrin yang tersebar dalam berbagai tema teologis yang diusungnya, seperti partisipasi, persatuan, dan adopsi. Secara khusus, Calvin membahas doktrin persatuan dengan Kristus tatkala membahas soteriologi Kristen.⁹ Dalam uraiannya tentang rahmat ganda (Lat. *duplex gratia*), Calvin menguraikan dua dam-

pak persatuan dengan Kristus.¹⁰ Pertama, pendamaian oleh Kristus (bdk. Rm. 5: 8-11). Dampak pertama tersebut adalah pembenaran melalui penebusan Kristus. Kedua, kehidupan kudus yang dikerjakan Kristus melalui Roh-Nya (bdk. Ef. 4:17-32; Kol. 3:5-17). Dampak kedua tersebut adalah pengudusan melalui Roh Kudus. Keduanya adalah dampak dari persatuan dengan Kristus yang berjalan beriringan, bukan dua opsi yang dapat dipilih oleh orang percaya. Maka dari itu, Billings menyimpulkan bahwa dalam tulisan Calvin, ikhtisar dari Injil adalah pembenaran dan pengudusan yang diterima melalui persatuan dengan Kristus.¹¹

Pembenaran umat beriman adalah hasil dari persatuan dengan Kristus. Dengan berpartisipasi ke dalam Kristus, umat beriman menjadi orang yang dibenarkan.¹² Lantas, bagaimanakah kebenaran Kristus bisa menjadi milik umat beriman melalui partisipasi ke dalamnya? Di sinilah polemik dengan Andreas Osiander (1498-1552) menjernihkan posisi Calvin. Osiander, dengan berefleksi dari 2 Petrus 1:4, menegaskan bahwa kebenaran Kristus *diinfuskan/ditanamkan* ke dalam kodrat manusia melalui persatuan dengan Kristus. Meskipun Calvin setuju tentang terjadinya persatuan dengan Kristus, ia segera menolak pendapat Osiander.¹³ Calvin pun menegaskan posisinya:

Therefore, that joining together of Head and members, that indwelling of Christ in our hearts—in short, that mystical union—are accorded by us the highest degree of im-

“Deification View,” 225. Kärkkäinen sejatinya merupakan salah satu anggota Mazhab Mannermaa. Ia menyelesaikan studi doktoralnya langsung di bawah bimbingan Mannermaa dan telah mengargumenkan pembacaan real-ontis atas doktrin persatuan mistik dan justifikasi Luther dalam dua tulisannya yang telah di rujuk sebelumnya.

⁸Meminjam penuturan Todd Billings, Habets menulis, “*In contemporary discussions, ‘union with Christ’ refers to the broad soteriological and pneumatological framework in which doctrines of regeneration, faith, sanctification, and glorification take place. It also provides the basic context for framing the theological significance of baptism and the Lord’s Supper. Since union with Christ is a widespread scriptural teaching, non-Reformed traditions such as Roman Catholic, Eastern Orthodox, Anabaptist, and other Christian traditions each afford the doctrine a significant place in their respective theologies.*” Myk Habets, “Reforming Theōsis,” dalam *Theosis: Deification in Christian Theology*, ed. Stephen Finlan dan Vladimir Kharlamov (Eugene: Pickwick, 2006), 146; J. Todd Billings, “Redemption Applied,” dalam *The Oxford Handbook of Reformed Theology*, ed. Michael Allen dan Scott R. Swain (Oxford: Oxford University Press, 2020), 497–513, <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780198723912.013.32>.

⁹J. Todd Billings, “Union with Christ and the Double Grace: Calvin’s Theology and Its Early Reception,” dalam *Calvin’s Theology and Its Reception: Disputes, Developments, and New Possibilities*, ed. J. Todd Billings dan I. John Hesselink (Louisville: Westminster John Knox, 2012), 50.

¹⁰John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, ed. John T. McNeill, terj. Ford Lewis Battles (Louisville: Westminster John Knox, 2006), 3.11.1.

¹¹Billings, “Redemption Applied,” 497.

¹²Calvin, *Institutes*, 3.17.11.

¹³Calvin menulis, “*He says that we are one with Christ. We agree. But we deny that Christ’s essence is mixed with our own.*” Calvin, *Institutes*, 3.11.5. Imajinasi yang digunakan Osiander mirip dengan masuknya cairan obat melalui suntik. Bayangkan jika cairan obat (anggaplah itu sebagai kebenaran Kristus) disuntikkan ke badan kita, obat itu akan bercampur dan menyatu dengan darah kita. Argumentasi yang demikian ditolak oleh Calvin.

*portance, so that Christ, having been made ours, makes us sharers with him in the gifts with which he has been endowed. We do not, therefore, contemplate him outside ourselves from afar in order that his righteousness may be imputed to us but because we put on Christ and are engrafted into his body—in short, because he deigns to make us one with him. For this reason, we glory that we have fellowship of righteousness with him.*¹⁴

Calvin mempertahankan doktrin *imputed righteousness* yang juga digaungkan oleh Luther. Lebih lanjut, Calvin meyakini bahwa doktrin tersebut tidak menihilkan partisipasi umat Kristen ke dalam Kristus, melainkan melengkapinya. Kebenaran Kristus dikomunikasikan melalui *imputasi* sehingga manakala orang percaya berpartisipasi ke dalam Kristus, Kristus membagi kebenaran-Nya kepada orang percaya itu.¹⁵ Alih-alih atribut keilahian Kristus bercampur dengan natur manusia, argumentasi Calvin menjaga transendensi Allah atas manusia tetap terjadi karena kebenaran Kristus *ditambahkan* pada natur manusia.

Lebih lanjut, Calvin menegaskan bahwa kebenaran Kristus yang diterima oleh orang percaya adalah kebenaran *kemanusiaan* Kristus.¹⁶ Hal itu, secara logis, terjadi karena yang dibenarkan adalah manusia, sehingga manusia Kristuslah sumber kebenaran tersebut. Alih-alih deifikasi,¹⁷ persatuan dengan Kristus dalam teologi Calvin adalah humani-

sasi.¹⁸ Secara ontologis, hal itu terjadi karena Calvin menggunakan konsep natur-tanpa-hipostasis (Yun. *anhypostatos physis* [ἀνυπόστατος φύσις]) dalam diskursus persatuan dwinatur (*hypostatic union*) Kristus.¹⁹ Calvin menegaskan kembali rumusan Khalsedon bahwa Kristus adalah Allah sejati sekaligus manusia sejati, satu hipostasis dan dua natur, dua natur tersebut tidak bercampur, tidak berubah, tidak terbagi, serta tidak terpisah. Natur insani Kristus adalah natur manusia yang di-Ilahikan (baca: natur manusia yang memperoleh karakteristik-karakteristik keilahian Kristus ketika Ia merengkuhnya dalam peristiwa inkarnasi), sehingga dengan partisipasi ke dalamnya, manusia memperoleh rahmat-Nya.²⁰

Meskipun menekankan kemanusiaan Kristus, Calvin tetap memberi tempat pada deifikasi; *quasi deificari* dalam tulisannya. Polemiknya dengan Osiander membuat Calvin melabeli pemikiran Osiander sebagai pendewaan palsu (Lat. *falsa apotheosis*) dan menawarkan persatuan mistik versinya yang lebih menghargai kemanusiaan Kristus.²¹ Dalam perdebatan antara adanya deifikasi (diusung oleh Carl Mosser) atau humanisasi (diusung oleh Jonathan Slater) dalam ajaran Calvin, konsep *quasi deificari* Calvin sejatinya berada di tengah. Lee Yang-Ho mengatakan bahwa Calvin mengajarkan adanya persatuan *divine kind/quality* antara natur ilahi Kristus dan natur insani-Nya, lalu kemanusiaan kita dicangkokkan (*engrafted*) pada natur insani Kristus

¹⁴Calvin, *Institutes*, 3.11.10, penekanan ditambahkan.

¹⁵Marcus Johnson, "Luther and Calvin on Union with Christ," *Fides et Historia* 39, no. 2 (2007): 71, <https://www.proquest.com/openview/81b09119e460e3cde5b1b4d7d17501dd/1?pq-origsite=gscholar&cbl=5620>.

¹⁶Calvin menolak pendapat Osiander yang mendasarkan kebenaran Kristus pada natur ilahi-Nya. Calvin memandang Kristus sebagai pengantara Allah-manusia sehingga kebenaran Kristus pun adalah kebenaran manusia. Calvin, *Institutes*, 3.11.8.

¹⁷Carl Mosser, "The Greatest Possible Blessing: Calvin and Deification," *Scottish Journal of Theology* 55, no. 1 (February 15, 2002): 36–57, <https://doi.org/10.1017/S0036930602000133>.

¹⁸Jonathan Slater, "Salvation as Participation in the Humanity of the Mediator in Calvin's Institutes of the Christian Religion: A Reply to Carl Mosser," *Scottish Journal of Theology* 58, no. 1 (February 14, 2005): 39–58, <https://doi.org/10.1017/S003693060500092X>.

¹⁹Philip Fisk, "Calvin's Metaphysics of Our Union with Christ," *International Journal of Systematic Theology* 11, no. 3 (July 2009): 312, <https://doi.org/10.1111/j.1468-2400.2009.00451.x>.

²⁰Fisk, "Calvin's Metaphysics," 326–27.

²¹Andrew J. Ollerton, "Quasi Deificari: Deification in the Theology of John Calvin," *Westminster Theological Journal* 73, no. 2 (2011): 237–54.

(Lat. *insitio in Christum*).²² Jadi, natur insani Kristus di-ilahikan melalui persatuan dwinatur-Nya tanpa mengubah natur itu menjadi natur ilahi, sehingga natur manusia umat percaya yang bersatu dengan natur insani Kristus pun tidak berubah menjadi natur ilahi.

Masalahnya, bagaimanakah natur insani Kristus itu di-ilahikan seraya tetap mempertahankan jurang ontologis Allah dan manusia? Para teolog Reformed di atas memang jauh lebih rinci dari Mazhab Mannermaa dan Cooper dalam mengonstruksi pembacaan doktrin persatuan mistik mereka. Namun demikian, pembacaan tersebut juga menyisakan problem akibat kurangnya penjelasan mengenai *divine kind/quality* dari peng-ilahian kemanusiaan. Bagaimanakah manusia bisa tetap menjadi manusia tanpa menjadi Allah manakala mereka berpartisipasi ke dalam Kristus? Jikalau *divine kind/quality* menjadi milik manusia, tidakkah itu membuatnya menjadi Allah?

Berangkat dari permasalahan ontologis di atas, artikel ini menawarkan sebuah pembacaan alternatif atas doktrin persatuan mistik yang mengisi kekosongan dalam pembacaan Mazhab Mannermaa dan Cooper atas teologi Luther dan diskursus teologi Calvin antara Mosser, Slater, dan Lee.²³ Untuk menjawab permasalahan ontologis tersebut, penulis mengusulkan konsep sinergi (Yun. *syn-* [συν-] + *energeia* [ἐνέργεια]) dalam persatuan dwi-

natur Kristus sebagai basis ontologis bagi partisipasi manusia ke dalam aktivitas ilahi Kristus. Penulis berargumen dengan menjabarkan basis ontologis tersebut dalam penjelasan bercabang dua. Cabang pertama berisi uraian dan analisis atas doktrin persatuan dwinatur yang berkembang pada masa patristik. Penulis memusatkan uraian dan analisis pada rumusan hasil konsili-konsili ekumenis dan pemikiran dari teolog Kristen masa itu. Cabang kedua berisi penelusuran atas konsep aktivitas (Yun. *energeia*) yang dominan dalam tradisi Kekristenan Timur. Di dalamnya, penulis juga berupaya untuk melihat korelasi konsep ini dengan doktrin persatuan mistik, khususnya partisipasi manusia ke dalam aktivitas ilahi Kristus. Pada akhirnya, penulis menutup penjelasan bercabang dua ini dengan menunjuk pada ritus Ekaristi sebagai lokus konkret bagi persatuan mistik yang berkelanjutan.

METODE PENELITIAN

Penulis menyusun penjelasan bercabang dua yang disebutkan di atas dengan memanfaatkan metode kualitatif analitis. Metode ini dieksekusi melalui studi pustaka atas sumber-sumber primer dan sekunder yang memuat doktrin persatuan dwinatur khas patristik dan konsep aktivitas (Yun. *energeia* [ἐνέργεια]) dari Kekristenan Timur. Selain itu, penulis juga menyertakan rujukan dan kutipan langsung atas naskah asli yang relevan bagi analisis dan konstruksi tersebut.

HASIL DAN PEMBAHASAN

Persatuan Dwinatur Kristus: Dari Kyrillus dari Alexandria hingga Konsili Konstantinopel III

Doktrin persatuan dwinatur (*hypostatic union*, Yun. *henosis kath' hypostasin* [ἑνωσις καθ' ὑπόστασιν]) Kristus pertama kali tercantum secara eksplisit dalam karya-karya teologis dari Kyrillus dari Alexandria (376-

²²Istilah *insitio/insertio in Christum* sejajar dengan *unio Cum Christo* dalam tradisi Lutheran dan Reformed. Lih. Heinrich Hepp, *Reformed Dogmatics: Set Out and Illustrated from the Sources*, ed. Ernst Bizer, terj. G. T. Thomson (London: Allen & Unwin, 1950), 511–12; Yang-Ho Lee, "Calvin on Deification: A Reply to Carl Mosser and Jo-nathan Slater," *Scottish Journal of Theology* 63, no. 3 (August 1, 2010): 272–84, <https://doi.org/10.1017/S0036930610000360>.

²³Dengan demikian, penulis tidak serta-merta berupaya untuk menjawab problem ontologis ini sebagai problem yang ditinggalkan oleh Luther dan Calvin. Alih-alih otoritatif, pembacaan ontologis atas persatuan mistik menurut Luther dan Calvin bukanlah satu-satunya pembacaan yang ada atas doktrin tersebut.

444 M).²⁴ Kyrillus merumuskan doktrin tersebut tat kala menyongsong Konsili Efesus (431 M), yang di dalamnya ia membela status Maria sebagai Bunda Allah (Yun. *Theotokos* [Θεοτόκος]) dan mendebat Kristologi Nestorius (386-451 M) yang memisahkan natur ilahi dan natur insani Kristus. Kyrillus menyadari bahwa Nestorius memperoleh Kristologinya dari Theodorus Mopsuestia (350-428 M) dan Diodorus dari Tarsus (meninggal 390 M), yang masing-masing merupakan bagian dari Mazhab Antiokhia.²⁵ Berbekalkan kesadaran ini, Kyrillus berniat untuk mendemonstrasikan bahwa teologi Mazhab Antiokhia telah menyimpang dari ajaran Gereja yang terartikulasikan dalam rumusan dua konsili ekumenis sebelumnya, yakni Konsili Nicaea (325 M) dan Konsili Konstantinopel (381 M). Demonstrasi tersebut kemudian mewujud dalam *florilegium*-nya yang berisi rujukan pada karya-karya teologis dari Athanasius dari Alexandria (296-373 M) dan Gregorius dari Nazianzus (329-390 M).²⁶

Rujukan dalam *florilegium* Kyrillus mengungkapkan identitas dan teologi dari kedua sosok yang memengaruhi Kristologinya.²⁷ Athanasius merupakan teolog patristik yang mendukung dan mempertahankan rumusan Konsili Nicaea. Teologi inkarnasionalnya mengajarkan bahwa Kristus, Sang Firman yang sehakikat (*consubstantial*, Yun. *Homo-*

ousion [ὁμοούσιον]) dengan Allah Bapa, telah merengkuh natur manusia dan menjadikannya milik-Nya sendiri (Yun. *idiopoiesis* [ἰδιοποίησις]) demi keselamatan manusia. Gregorius merupakan teolog patristik yang membela keutuhan dari natur insani dan natur ilahi Kristus dalam Konsili Konstantinopel. Ia mengargumenkan percampuran (Yun. *sunanekrathe* [συνανεκράθη], kata *synthesis* *sunegmenon* [κατὰ σύνθεσιν συνηγμένων]) antara natur insani dan natur ilahi Kristus demi mempertahankan ketunggalan hipostasis Kristus dan kesamaan naturnya dengan Sang Bapa di hadapan para pengusung Anomeanisme, Photinianisme, Sabellianisme, dan Apollinarianisme.²⁸

Dalam keseluruhan Kristologinya, Kyrillus berupaya untuk merevisi dan mengintegrasikan teologi inkarnasional Athanasius dan teologi percampuran Gregorius.²⁹ Dari kedua teologi inilah ia memperoleh doktrin persatuan dwinatur Kristus, yang mengajarkan bahwa satu Kristus, yang adalah Allah sekaligus manusia, lahir dari hipostasis sempurna Allah Sang Firman dan dari kemanusiaan yang sempurna dan mengambil untuk diri-Nya sendiri sifat-sifat kedagingan-Nya.³⁰ Doktrin yang demikian selaras dengan rumusan dari kedua konsili sebelumnya dan

²⁴Christopher A. Beeley, "Cyril of Alexandria and Gregory Nazianzen: Tradition and Complexity in Patristic Christology," *Journal of Early Christian Studies* 17, no. 3 (2009): 387, <https://doi.org/10.1353/earl.0.0262>.

²⁵John McGuckin, "St. Cyril of Alexandria's Miaphysite Christology and Chalcedonian Dyophysitism," *Orthodoksia* 53, no. 2 (2013): 35–36, <http://ortodoksia.fi/ojs/index.php/ortodoksia/article/view/83>.

²⁶*Florilegium* adalah kumpulan teks-teks rujukan (*proof-texts*) yang biasanya digunakan oleh para teolog patristik untuk menunjukkan kesesuaian teologi mereka, dan secara konsekuensial ketidaksesuaian teologi lawan mereka, dengan Alkitab dan rumusan konsili-konsili ekumenis sebelumnya. Christopher A. Beeley, "Cyril of Alexandria," 382, 384–385; McGuckin, "Miaphysite Christology," 35.

²⁷Beeley, "Cyril of Alexandria," 388–92, 403; McGuckin, "Miaphysite Christology," 35–36.

²⁸Seperti pendahulunya (Arianisme), Anomeanisme menolak kesamaan hakikat antara Kristus dan Sang Bapa. Photinianisme dan Sabellianisme mengajarkan bahwa Kristus dan Roh Kudus hanyalah cara mengada Bapa yang muncul untuk tujuan-tujuan spesifik, seperti penciptaan atau penebusan, dan kemudian kembali dalam kesatuan dengan Bapa. Apollinarianisme menekankan bahwa Yesus Kristus tidak pernah memiliki pikiran ataupun kehendak insani, sebab keduanya berasal dari natur ilahi-Nya. Lih. Frederick W. Norris, "Greek Christianities," dalam *The Cambridge History of Christianity, Vol. 2: Constantine to c. 600*, ed. Augustine Casiday dan Frederick W. Norris (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 82, 84.

²⁹Secara spesifik, Kyrillus menolak gagasan Gregorius tentang percampuran antara natur Kristus dan menawarkan persatuan dwinatur sebagai gantinya. Beeley, "Cyril of Alexandria," 416.

³⁰Kyrillus dari Alexandria, "Scholia on the Incarnation of the Only Begotten," dalam *St. Cyril of Alexandria the Christological Controversy: Its History, Theology, and Text*, terj. John McGuckin (Leiden: Brill, 1994), 301.

tidak mengandung kekeliruan teologis apapun. Ironisnya, bukti sejarah menunjukkan bahwa Kristologi Kyrillus memainkan peran sentral dalam konflik skismatik yang mengikuti Konsili Khalsedon (451 M) hingga abad ke-7.³¹

Konsili Khalsedon merekapitulasi rumusan dari ketiga konsili sebelumnya—Pengakuan Iman Nicaea-Konstantinopel, surat kedua Kyrillus kepada Nestorius, dan surat Kyrillus kepada Yohanes dari Antiokhia (429-441 M)—serta menambahkan Tomus Leo, surat Paus Leo I (400-461 M) yang menegaskan persatuan dwinatur di dalam hipostasis Kristus.³² Rekapitulasi tersebut kemudian ditutup dengan definisi iman yang menegaskan bahwa, “di dalam satu hipostasis [*person*] Kristus, dipersatukan natur ilahi, sehakikat dengan Sang Bapa, dan natur insani, sehakikat dengan kita melalui ibu-Nya, Bunda Perawan Allah [*Virgin Mother of God*] (Yun. *theotokos*), tanpa percampuran, perubahan, pembagian, ataupun pemisahan (Yun. *Asugkhytos* [ἀσυγχύτως], *atreptos* [ἀτρέπτως], *adiaretos* [ἀδιαρέτως], *achoristos* [ἄχωριστως]).”³³ Definisi iman inilah yang kemudian menimbulkan perdebatan Kristologis berujung pada skisma di antara umat beriman yang menerimanya, yakni kelompok yang disebut *diofisit*, dan yang menolaknya, yakni kelompok yang disebut *miafisit*.

Secara garis besar, kelompok diofisit meyakini bahwa definisi iman Khalsedon selaras dengan Kristologi Kyrillus yang menekankan persatuan dwinatur dan ketunggalan hipostasis Kristus.³⁴ Sebaliknya, kelompok miafisit berpandangan bahwa definisi iman Khalse-

don mengkhianati Kristologi Kyrillus akibat penekanannya atas dua natur Kristus. Serangan teologis kelompok miafisit atas definisi iman Khalsedon dipimpin oleh Severus dari Antiokhia (465-538 M). Severus menyerukan formula yang digunakan oleh Kyrillus dalam perdebatannya dengan Nestorius, “*mia physis tou theou logou sesarkomene* (Yun. μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη),” yang dipahami oleh teolog Antiokhia itu sebagai, “*One nature of God the Word incarnate*” (satu natur dari Allah Sang Firman yang menjadi daging).³⁵ Berdasarkan formula ini, Severus berargumen bahwa natur ilahi dan natur insani Kristus menyatu dengan begitu sempurna hingga natur dan aktivitas-Nya tidak dapat dipisahkan. Ia kemudian mempertahankan argumennya dengan mengacu pada narasi Yesus yang berjalan di atas air (bdk. Mat. 14:22-33; Mrk. 6:45-52; Yoh. 6:16-21). *Berjalan* di atas air, menurutnya, adalah aktivitas yang tidak mungkin dilakukan oleh manusia biasa sekaligus tidak tepat dikenakan pada natur ilahi yang tidak menubuh.³⁶

Perdebatan Kristologis di antara kelompok miafisit dan diofisit sebenarnya berakar pada kesalahpahaman yang terjadi dalam level ontologis.³⁷ Lebih spesifik, ia menyangkut pemakaian istilah *physis* (Yun. φύσις) dalam Kristologi Kyrillus dan definisi iman Khalsedon. Dalam konteks abad ke-5, *physis* digunakan untuk menyebut natur dari suatu entitas. Natur ini menunjuk pada aspek ontologis yang dimiliki oleh dua hipostasis dari satu *genus* yang sama, misalnya natur dari kuda (hipostasis) dan kambing (hipostasis) adalah binatang. Namun demikian, *physis* juga memiliki makna arkais yang kurang le-

³¹Andrew Louth, “Christology in the East from the Council of Chalcedon to John Damascene,” dalam *The Oxford Handbook of Christology*, ed. Francesca Aran Murphy dan Troy A. Stefano (New York: Oxford University Press, 2015), 139–40, <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199641901.013.7>.

³²Louth, “Christology in the East,” 139–40.

³³Louth, “Christology in the East,” 139.

³⁴McGuckin, “Miaphysite Christology,” 41–42; Louth, “Christology in the East,” 140–42.

³⁵Kyrillus dari Alexandria, “Second Letter of Cyril to Succensus,” dalam *St. Cyril of Alexandria the Christological Controversy: Its History, Theology, and Text*, terj. John McGuckin (Leiden: Brill, 1994), 360–61; McGuckin, “Miaphysite Christology,” 41; Louth, “Christology in the East,” 141.

³⁶Lih. Louth, “Christology in the East,” 141.

³⁷Christopher A. Beeley, “Cyril of Alexandria,” 399; McGuckin, “Miaphysite Christology,” 38–40, 42–45; Louth, “Christology in the East,” 141.

bih setara dengan hipostasis. Kelompok diofisit dan miafisit menggunakan makna yang disebut dahulu dalam perdebatan mereka, sedangkan Kyrillus menuliskan formula *mia physis*-nya dalam makna yang disebut kemudian untuk merevisi kekeliruannya dalam mengutip formula yang sebenarnya berasal dari salah satu surat Apollinarius (meninggal 382 M), bukan Athanasius. Bukti atas pemakaian ini terlihat dalam surat Kyrillus yang kedua kepada Succensus, yang di dalamnya ia menjelaskan bahwa formula *mia physis*-nya tidak mengakibatkan percampuran di antara kedua natur Kristus:

*Once again those who twist the truth are unaware that in fact there is but one incarnate nature of the Word.... For if we say that the Only Begotten Son of God, who was incarnate and became man, is One, then this does not mean as they would suppose that he has been 'mixed' or that the nature of the Word has been transformed into the nature of flesh, or that of the flesh into the Word's. No, each nature is understood to remain in all its natural characteristics for the reasons we have just given, though they are ineffably and inexpressibly united, and this is how he demonstrated to us the one nature of the Son.*³⁸

Dengan demikian, formula *mia physis* Kyrillus sejatinya selaras dengan definisi iman Khalsedon. Terjemahan akurat atas yang disebut dahulu, “*One incarnate nature of the Word*” (satu natur berdaging dari Sang Firman), menggaungkan persatuan dwinatur di dalam satu hipostasis Kristus, sebagaimana terlihat dalam kutipan *scholia* dan definisi iman Khalsedon di atas.³⁹ Sayangnya, kelompok miafisit tidak menyadari keselarasan ini. Akibatnya, upaya rekonsiliasi terbaik yang dapat dilakukan oleh kelompok diofisit saat itu hanyalah berkompromi lewat posisi-posisi

tengah, seperti Neo-Khalsedonisme, monenergisme, dan monothelitisme.

Neo-Khalsedonisme adalah posisi tengah yang terartikulasikan dalam Konsili Konstantinopel II (553 M).⁴⁰ Secara garis besar, konsili ini diselenggarakan oleh Kaisar Yustinianus I (482-565 M) demi menyelesaikan ketidakpuasan kelompok miafisit dengan menafsirkan definisi iman Khalsedon dalam terang Kristologi Kyrillus. Untuk itu, Konsili Konstantinopel II menyertakan surat ketiga Kyrillus kepada Nestorius dan kedua belas pasal (*The Twelve Chapters*) Kyrillus ke dalam rumusannya. Lebih lanjut, konsili ini juga menekankan bahwa formula persatuan dwinatur Khalsedon berakar pada formula *mia physis* Kyrillus, sebab yang disebut dahulu sejatinya mengikuti yang disebut kemudian dalam menekankan ketunggalan hipostasis Kristus tanpa percampuran natur. Namun demikian, Yohanes Philoponus (490-570 M) yang mewakili kelompok miafisit saat itu menolak posisi tengah ini. Keberatan kelompok miafisit bersumber dari penerimaan Konsili Khalsedon atas Tomus Leo, yang menurut mereka memisahkan aktivitas dari natur insani dan natur ilahi Kristus, terlepas dari fakta bahwa Paus Leo I sendiri tidak bermaksud mempromosikan pemisahan yang demikian.

Invasi Kerajaan Persia atas wilayah timur Kekaisaran Romawi di awal abad VII M kemudian mendorong Kaisar Heraklius (575-641 M) dan Sergius dari Konstantinopel (meninggal 638 M) untuk mengonstruksi posisi tengah lain, yakni monenergisme.⁴¹ Posisi ini tercantum dalam *Acta Conciliorum Oecumenicorum* (ACO) yang terbit tahun 633 M.

³⁸Kyrillus dari Alexandria, “Second Letter,” 360–61, penekanan ditambahkan.

³⁹McGuckin, “Miaphysite Christology,” 42.

⁴⁰Richard Price, “The Second Council of Constantinople (553) and the Malleable Past,” dalam *Chalcedon in Context: Church Councils 400-700*, ed. Richard Price dan Mary Whitby (Liverpool: Liverpool University Press, 2011), 119–20, 130–31; Louth, “Christology in the East,” 142–43.

⁴¹Cyril Hovorun, *Will, Action, and Freedom: Christological Controversies in the Seventh Century* (Leiden: Brill, 2008), 55–70; Louth, “Christology in the East,” 146.

ACO memanfaatkan nihilnya isu aktivitas (Yun. *energeia* [ἐνέργεια]) Kristus dalam konsili-konsili ekumenis sebelumnya untuk menambahkan penegasan atas *kesatuan aktivitas* Kristus ke dalam definisi iman Khalsedon.⁴² Bersamaan dengan penerbitan ACO, Kaisar Heraklius juga menerbitkan dekrit kekaisaran yang melarang segala bentuk diskusi mengenai dua aktivitas Kristus. Sayangnya, kombinasi dari ACO dan dekrit kekaisaran hanya mampu memaksa kelompok miafisit dari Alexandria, Siria, Antiokhia, dan Armenia untuk berekonsiliasi dengan kelompok diofisit hingga Kekhalifahan Umayyah menginvasi Kekaisaran Romawi tahun 639 M. Lebih lanjut, ACO juga memperoleh penolakan dari kelompok diofisit yang tidak menyetujui penegasan atas satu aktivitas Kristus, seperti Sophronius dari Yerusalem (560-638 M).

Kegagalan ACO akhirnya mendorong Sergius untuk berhenti mempromosikan monenergisme dan kembali merumuskan sebuah posisi tengah, yaitu monothelitisme.⁴³ Posisi ini menegaskan *kesatuan kehendak* (Yun. *thelema* [θέλημα]) Kristus dengan menyangkal atau mereduksi kehendak manusiawi Kristus demi mencapai “pemahaman koheren atas struktur psikologis dari kehendak Kristus.”⁴⁴ Dalam perkembangannya, monothelitisme Sergius memperoleh persetujuan dari Paus Honorius I (585-638 M), yang dalam suratnya menyatakan bahwa kesatuan kehendak Kristus menandai perengkuhan sejati-Nya atas natur manusia. Pada gilirannya, pernyataan tersebut memicu perdebatan Kristologis yang memuncak pada Konsili

Konstantinopel III (680-681 M). Di dalam perdebatan inilah doktrin persatuan dwinatur Kristus dari Kyrillus dan definisi iman Khalsedon memperoleh pemutakhiran ontologisnya.

Pemain kunci dalam perdebatan Kristologis yang berlangsung pada abad ke-7 adalah Maximus Sang Pengaku (580-662 M).⁴⁵ Selain membantu kelompok diofisit untuk mempertahankan posisi mereka di hadapan kelompok miafisit dan para pengusung posisi tengah, ajaran Maximus juga menjadi salah satu fondasi bagi rumusan Konsili Konstantinopel III yang berlangsung 20 tahun setelah kematiannya. Secara lebih spesifik, Maximus mempertajam definisi iman Khalsedon dengan cara yang sama sekali berbeda dari Sophronius dan teolog-teolog yang terlibat dalam Konsili Konstantinopel II. Ketimbang posisi akomodatif (Neo-Khalsedonisme) atau pun apologetik (Sophronius), Maximus mengambil posisi konstruktif melalui Kristologi Khalsedoniannya.

Maximus secara ekstensif menggunakan ontologi yang dirumuskan oleh Bapa-Bapa Kapadokia untuk menyusun Kristologinya.⁴⁶ Awalnya, ia mengikuti mereka dalam memahami hipostasis sebagai kategori partikular yang menandai perwujudan konkret dari suatu entitas, sedangkan natur merupakan kategori universal yang menandai *kesamaan* dari sekelompok entitas. Namun demikian, Maximus kemudian mengembangkan formula ini lebih jauh dengan mendefinisikan natur sebagai *anasir* (Yun. *arkhe* [ἀρχή]) dari sekelompok entitas. Pengembangan tersebut ia lakukan dengan kesadaran akan motif utama bapak-bapak Kapadokia dalam merumuskan ontologi mereka, yakni dengan mengartikulasikan doktrin Trinitas.

⁴²Formula ini sejatinya disadur oleh kelompok miafisit dari penjelasan filosofis Dionysius Areopagita (kira-kira abad ke-5-6) atas aktivitas teandrik (Yun. *theandrike energeia* [θεανδρική ἐνέργεια]) dalam inkarnasi Kristus. Lih. Melchisedec Törönen, *Union and Distinction in the Thought of St Maximus the Confessor* (New York: Oxford University Press, 2007), 83; Louth, “Christology in the East,” 143.

⁴³Hovorun, *Will, Action, and Freedom*, 70–73; Louth, “Christology in the East,” 146–47.

⁴⁴Louth, “Christology in the East,” 146.

⁴⁵Törönen, *Union and Distinction*, 84–86; Johannes Zachhuber, *The Rise of Christian Theology and the End of Ancient Metaphysics: Patristic Philosophy from the Cappadocian Fathers to John of Damascus* (Oxford: Oxford University Press, 2020), 275–77.

⁴⁶Zachhuber, *The Rise*, 277–80, 282.

Konsekuensi dari pengembangan Maximus atas ontologi bapak-bapak Kapadokia terlihat dalam cara mereka menautkan kedua kategori di atas.⁴⁷ Bapak-bapak Kapadokia memiliki kecenderungan untuk mengutamakan hipostasis ketimbang natur, sebab dalam pemahaman mereka mustahil bagi natur untuk mengada tanpa melalui hipostasis. Secara kontras, Maximus menempatkan hipostasis dan natur dalam relasi interdependen. Natur senantiasa mengada melalui hipostasis, sedangkan hipostasis memperoleh keberadaannya dari natur.

Berbekalkan ontologi yang ia kembangkan, Maximus kemudian mulai mempertajam definisi iman Khalsedon.⁴⁸ Ia mengajarkan bahwa penyebutan dua natur Kristus dalam rumusan Konsili Khalsedon merupakan penegean atas *perbedaan* ketimbang *pemisahan* keduanya. Lebih lanjut, ia menyatakan bahwa kedua natur ini merupakan *bagian* dari hipostasis Kristus yang tunggal, sedangkan hipostasis itu merupakan *keutuhan* yang mewujud nyata dari persatuan antara kedua natur tersebut. Dengan demikian, persatuan dwinatur Kristus sejatinya terjadi pada level partikular; dan berdasarkan konklusi ini, Maximus menggaungkan formula *mia physis* Kyrillus dengan menyematkan istilah *komposit* pada hipostasis Kristus, sebagaimana terlihat dalam salah satu suratnya:

For we say that the one hypostasis of Christ—constituted of flesh and godhead through natural union, that is, true and real union—has become the common hypostasis of flesh and godhead by the unspeakable union. I say ‘common’, because one and the same most particular hypostasis of the parts appeared from the union; or rather it was one and the same hypostasis of the Word, now as before. But earlier it existed without a cause (ἀναίτιως) [and was] simple and uncomposite, later for a

*cause it became truly composite without change through assuming a flesh animated by an intelligent soul.*⁴⁹

Maximus melanjutkan penajamannya dengan mengintegrasikan kategori utama dari monenergisme (yakni aktivitas) dan monothelitisme (yakni kehendak) ke dalam ontologinya.⁵⁰ Ia menggolongkan kedua kategori itu sebagai kategori natural lalu menjabarkan keduanya dalam sistem triadik: natur-potensi (Yun. *dunamei* [δυνάμει])—aktivitas dan natur-kehendak-preferensi (Yun. *proairesis* [προαίρεσις]).⁵¹ Triad pertama menempatkan aktivitas sebagai *aktualisasi* dari potensi atau kapasitas suatu entitas, yang tak lain merupakan cerminan dari naturnya. Dengan demikian, aktivitas merupakan dasar bagi eksistensi (Yun. *ho tropos tes huparxeos* [ὁ τρόπος τῆς ὑπάρξεως]) suatu natur, sehingga mustahil bagi natur yang tidak beraktivitas untuk mengada dan diketahui. Seperti triad pertama, triad kedua menempatkan preferensi sebagai aktualisasi dari kehendak atau hasrat dasar yang terkandung dalam natur suatu entitas. Terkhusus pada manusia, preferensi merupakan pusat dari kebebasannya dalam mengambil sikap berdasarkan pertimbangan (Yun. *boules* [βουλῆς]) dan keputusan (Yun. *kriseos* [κρίσεως]).

Bertolak dari upaya integrasi ini, Maximus pun merampungkan penajamannya atas definisi iman Khalsedon.⁵² Ia menambahkan frasa *dua kehendak* dan *dua aktivitas* ke dalam

⁴⁹Kutipan dari *Epistulae* 15, (PG 91) 556CD. Törönen, *Union and Distinction*, 100.

⁵⁰Torstein Theodor Tollefsen, *Activity and Participation in Late Antique and Early Christian Thought* (Oxford: Oxford University Press, 2012), 144–47; Metropolitan Vasilios (Karayiannis) of Constantia-Ammochostos, “The Distinction Between Essence and Energy According to Maximus the Confessor,” dalam *Divine Essence and Divine Energies: Ecumenical Reflections on the Presence of God in Eastern Orthodoxy*, ed. Constantinos Athanasopoulos dan Christoph Schneider (Cambridge: James Clarke & Co, 2013), 233–43.

⁵¹Tollefsen, *Activity and Participation*, 145.

⁵²Törönen, *Union and Distinction*, 86; Louth, “Christology in the East,” 148; Zachhuber, *The Rise*, 276.

⁴⁷Zachhuber, *The Rise*, 279–83.

⁴⁸Zachhuber, *The Rise*, 283–85; Törönen, *Union and Distinction*, 87–89, 95–99.

Kristologi Khalsedoniannya yang menekankan dua natur dan satu hipostasis komposit Kristus. Pada gilirannya, Konsili Konstantinopel III mengadopsi Kristologi Maximus dalam rumusannya yang mengutuk monenergisme dan monothelitisme. Meskipun rumusan tersebut sama sekali tidak menyebut nama Sang Pengaku, ia dengan jelas menyatakan:

*Preserving therefore the inconfusedness and indivisibility, we make briefly this whole confession, believing our Lord Jesus Christ to be one of the Trinity and after the incarnation our true God, we say that his two natures shone forth in his one subsistence in which he both performed the miracles and endured the sufferings through the whole of his economic conversation (δι' ὅλης αὐτοῦ τῆς οἰκονομικῆς ἀναστροφῆς), and that not in appearance only but in very deed, and this by reason of the difference of nature which must be recognized in the same Person, for although joined together yet each nature wills and does the things proper to it and that indivisibly and inconfusedly. Wherefore we confess two wills and two operations, concurring most fitly in him for the salvation of the human race.*⁵³

Lewat pernyataan di atas, Konsili Konstantinopel III membuka ruang bagi percakapan lebih lanjut mengenai aktivitas ilahi dalam ranah Kristologi, khususnya yang berkenaan dengan persatuan dwinatur Kristus. Terbukanya ruang ini signifikan bagi usulan yang penulis tawarkan, sebab tokoh-tokoh patristik Timur lebih dominan menggunakan konsep aktivitas ilahi dalam ranah teologi Trinitas, sebagaimana akan ditunjukkan pada bagian selanjutnya.

Sinergi (syn- + *energeia*) Allah-manusia: Persatuan Dwinatur Kristus dan Implikasi Ontologisnya

Gagasan aktivitas (Yun. *energeia*) awalnya berasal dari pemikiran Aristoteles. Secara etimologis, *energeia* berasal dari kata *to ergon* (Yun. τό ἔργον), yang bermakna perbuatan atau pekerjaan,⁵⁴ dan secara etimologis dipahami sebagai *aktivitas* atau *aktualitas*. Namun demikian, aktivitas di sini berbeda dengan gerak (*motion*) dan/atau perubahan (*change*) yang menuju titik akhir tertentu karena *energeia* sebagai aktivitas adalah tujuan itu sendiri. David Bradshaw menandakan bahwa *energeia* adalah “activities that are fully actual in the sense that they contain their own end and thus are fully complete at each moment of their existence, rather than requiring a stretch of time for their completion.”⁵⁵ Dengan kata lain, *energeia* berarti aktivitas aktual-konstan yang inheren pada entitas spesifik, sehingga melalui aktivitasnya, entitas tersebut dapat diketahui. Secara konsekuensial, aktivitas di sini menjadi kategori ontologis.

Di dalam kepustakaan religius Kristiani, rujukan pertama tentang aktivitas Allah termaktub dalam Kebijakan Salomo 7:25-27.⁵⁶ Nas tersebut menjabarkan dua fungsi Hikmat: (1) fungsi kosmik, bertugas membarui semuanya; dan (2) fungsi personal, bertugas untuk masuk ke dalam jiwa orang-orang suci sehingga mereka menjadi nabi dan sahabat Allah. Kedua fungsi tersebut, oleh Paulus, diidentifikasi sebagai *energeia*. Aspek kosmik *energeia* menunjuk pada aktivitas Al-

⁵⁴David Bradshaw, *Aristotle East and West: Metaphysics and the Division of Christendom* (New York: Cambridge University Press, 2004), 1.

⁵⁵David Bradshaw, “The Concept of the Divine Energies,” dalam *Divine Essence and Divine Energies: Ecumenical Reflections on the Presence of God in Eastern Orthodoxy*, ed. Constantinos Athanasopoulos dan Christoph Schneider (Cambridge: James Clarke & Co, 2013), 29, penekanan pada aslinya.

⁵⁶Dalam versi Terjemahan Baru (TB) dari Lembaga Alkitab Indonesia (LAI), kata kegiatan dalam ayat ini merupakan terjemahan dari kata “*energeias*” (Yun. ἐνεργείας).

⁵³Philip Schaff, ed., *Nicene and Post-Nicene Fathers II, Vol. 14* (Grand Rapids: Christian Classics Ethereal Library, 1885), 616, <https://ccel.org/ccel/schaff/npnf214/npnf214?queryID=22407321&resultID=1290>.

lah untuk menaklukkan segala sesuatu kepada diri-Nya (Flp. 3:21)⁵⁷ dan membangkitkan Kristus dari antara orang mati (Ef. 1:19-20).⁵⁸ Sementara itu, aspek personal *energeia* menunjuk pada aktivitas Gereja yang turut serta pada karya Allah (Ef. 4:16)⁵⁹ dan aktivitas Allah yang bekerja di dalam Paulus (Kol. 1:29).⁶⁰ Khusus untuk rujukan aktivitas Allah dalam Kolose 1:29, Bradshaw mengatakan bahwa terdapat dua fungsi dari *energeia*. Pertama, aktivitas Allah bekerja di dalam dan mentransformasi Paulus sehingga ia menjadi objek aktivitas Allah. Kedua, aktivitas Allah mendapatkan ekspresinya pada usaha Paulus menyebarkan Injil sehingga melalui Paulus aktivitas Allah tersalurkan.⁶¹

Paulus memandang kehadiran Allah melalui *energeia*-Nya di dunia sebagai sebuah sinergi (Yun. *sunergos* [συνεργός]). Nas 1 Tesalonika 2:13,⁶² Filipi 2:12-13,⁶³ dan 1 Korintus 12:1-11 adalah contohnya. Satu Tesalonika 2:13 berisi penegasan Paulus bahwa perkataannya dan rekan-rekannya merupakan firman Allah. Filipi 2:12-13 berisi nasihat Paulus kepada jemaat Filipi untuk tekun mengerjakan karya keselamatan mereka, sebab itu pun adalah aktivitas Allah. Paulus, manakala menjabarkan manusia sebagai objek dan

representasi aktivitas ilahi, menyinambungkan tradisi iman Yudaisme tentang Roh Allah yang secara aktif berkarya dalam kehidupan manusia tanpa membatasi manusia itu sendiri. Dalam 1 Korintus 12:1-11 yang berisi uraian tentang karunia Roh Kudus, Paulus mengajarkan bahwa semua karunia Roh, termasuk yang “biasa saja,” semisal beriman, berkata-kata dalam hikmat, dan lain-lain, adalah *energema* (Yun. ἐνέργημα) Roh Kudus, sehingga setiap orang percaya dipanggil dalam sinergi dengan Roh Kudus dalam kehidupan sehari-hari tanpa terkecuali.⁶⁴

Konsep aktivitas Allah, sebagaimana tafsiran Bradshaw atas surat-surat Paulus,⁶⁵ membuka kemungkinan bagi persatuan personal dengan Allah. Meskipun begitu, Paulus tidak mengajarkan konsep persatuan dengan Allah secara teoretis-sistematis layaknya para teolog di masa patristik yang sampai pada perbedaan aktivitas dan hakikat (Yun. *ousia* [οὐσία]) atau natur Allah. Bradshaw menyimpulkan, “*His allusions to it are casual and untheoretical, born out of a need to articulate the working of God in the life of Christ, in the Church, and in his own experience.*”⁶⁶ Dari data-data biblis tersebut, para teolog patristik Timur mengembangkan teologi tentang persatuan manusia dengan Allah; dan untuk mendasarkan persatuan inilah konsep aktivitas ilahi dieksplorasi dan dielaborasi secara mendalam.

Peristiwa besar yang mendorong eksplorasi atas konsep aktivitas ilahi (*divine energy*) terjadi tatkala kontroversi Anomean merebak setelah Konsili Nicaea I (325 M). Kelompok Anomean, yang dipimpin oleh Aëtius dari Antiokhia (hidup pada abad ke-4), dan Eunomius dari Cyzicus (335-394 M), meyakini

⁵⁷Dalam versi TB dan Terjemahan Baru 2 (TB2) dari LAI, kata “kuasa” dalam ayat ini merupakan terjemahan dari kata “*energeian*” (Yun. ἐνέργειαν).

⁵⁸Dalam versi TB dan TB2 dari LAI, kata “kekuatan” dalam ayat ini merupakan terjemahan dari kata “*energeian*” (Yun. ἐνέργειαν).

⁵⁹Dalam versi TB dan TB2 dari LAI, kata “pekerjaan” dalam ayat ini merupakan terjemahan dari kata “*energeian*” (Yun. ἐνέργειαν).

⁶⁰Dalam versi TB dan TB2 dari LAI, kata “tenaga” dalam ayat ini merupakan terjemahan dari kata “*energeian*” (Yun. ἐνέργειαν), sedangkan kata “bekerja” merupakan terjemahan dari kata “*energoumenen*” (Yun. ἐνεργουμένην).

⁶¹Bradshaw, *Aristotle East and West*, 120–21.

⁶²Dalam versi TB dan TB2 dari LAI, kata “bekerja” dalam ayat ini merupakan terjemahan dari kata “*energeita*” (Yun. ἐνεργεῖται).

⁶³Dalam versi TB dan TB2 dari LAI, frasa “mengerjakan di dalam kamu” merupakan terjemahan dari frasa “*ho energon en humin*” (Yun. ὁ ἐνεργῶν ἐν ὑμῖν), sedangkan kata “pekerjaan” merupakan terjemahan dari kata “*energein*” (Yun. ἐνεργεῖν).

⁶⁴Bradshaw, *Aristotle East and West*, 121–23.

⁶⁵Bradshaw mengeksplorasi secara lebih mendalam konsep aktivitas dalam tulisan-tulisan Paulus dalam salah satu artikelnya yang tidak dibahas di sini. Lih. David Bradshaw, “The Divine Energies in the New Testament,” *St. Vladimir's Theological Quarterly* 50, no. 3 (2006): 189–223.

⁶⁶Bradshaw, *Aristotle East and West*, 123.

bahwa natur Sang Anak *tidak sama* (Yun. *anomoios* [ἀνόμοιος]) dengan Sang Bapa; dari situlah sebutan “Anomean” disematkan kepada mereka.⁶⁷ Kontroversi tersebut, yang beriringan dengan munculnya pihak yang menggugat keilahian Roh Kudus (pneumatomakian), membuat kontroversi trinitarian di abad ke-4 merebak.⁶⁸ Untuk melawan kelompok pneumatomakian, Athanasius menguraikan bahwa *energeia* Allah yang tercatat dalam Kitab Suci adalah aktivitas Allah Trinitas, sehingga aktivitas Allah tidak *terbagi dan terpisah* ke masing-masing hipostasis ilahi, melainkan ketiga hipostasis itu mengerjakan aktivitas yang sama. Namun demikian, aktivitas tersebut dikerjakan dengan skema yang mensyaratkan pembedaan: segala sesuatu dikerjakan *oleh* Allah Bapa *melalui* Firman/Anak-Nya di *dalam* Roh Kudus.⁶⁹ Athanasius tidak mengeksplorasi lebih dalam konsep aktivitas Allah, melainkan mengelaborasinya untuk mengajarkan natur ilahi dan keilahian Roh Kudus. Perdebatan Basilus dari Kaisarea (329-379 M) dan Eunomius yang kemudian menguraikan secara lebih jauh konsep aktivitas Allah.

Eunomius mendasarkan argumentasinya pada konsep Allah sebagai hakikat yang *tak dilahirkan* (Yun. *ousia agennetos* [οὐσία ἀγέννητος]).⁷⁰ Ia mengusulkan dua cara untuk mengenal Allah. Cara pertama adalah berlogika dari natur ke aktivitas. Oleh karena Allah adalah entitas yang tak dilahirkan (Yun. *agennetos*), Ia melampaui daya cerap manusia sehingga segala pengetahuan tentang natur-Nya adalah *negasi* dari natur ciptaan (apofatis). Aktivitas Allah Bapa, yang dapat dicerap manusia, adalah melahirkan Sang Anak, sehingga Ia mustahil sehakikat dengan Sang Bapa karena itu akan membuat natur Allah yang tak dilahirkan menjadi kontradik-

tif. Cara kedua adalah berlogika dari aktivitas ke natur.⁷¹ Eunomius mengajarkan bahwa aktivitas Sang Bapa tidak kekal, berbeda dengan Aristoteles yang memandang *energeia* yang bersifat kekal. Ia merujuk pada aktivitas Allah yang melahirkan/menciptakan Kristus yang mempunyai awal dan berakhir dengan terpisahnya natur Allah dan Kristus. Allah menciptakan Kristus sesuai dengan kuasa-Nya sendiri, sedangkan Kristus berkarya berdasarkan kehendak Allah. Kristus kemudian menjadi gambar (Yun. *eikon* [εἰκών]) aktivitas Allah bagi ciptaan karena Ia mengeksekusi kehendak Allah bagi ciptaan.

Basilus menolak cara dan konsep Eunomius tentang natur dan aktivitas Allah.⁷² Ia membedakan antara *what a thing is* (Yun. *ti esti* [τί ἐστι]) dan *how it is* (Yun. *hopos esti* [ὅπως ἐστι]). Dalam kasus Eunomius yang mengajarkan bahwa natur ke-Allah-an adalah *tak dilahirkan*, sehingga Kristus tidaklah sehakikat dengan Allah, Basil mengatakan bahwa menyebut A sebagai *anak dari* bukanlah rujukan atas natur orang tersebut, melainkan rujukan pada asal-usul A, sehingga *tak dilahirkan* yang disematkan pada natur Allah adalah keliru. Gregorius dari Nyssa (335-394 M) mengelaborasi pendapat Basilus dengan mengajarkan bahwa setiap hipostasis Allah Trinitas mempunyai karakteristik tertentu. Misalnya, Sang Bapa tak dilahirkan, Sang Anak dilahirkan oleh Sang Bapa, dan Roh Kudus keluar dari Sang Bapa melalui Sang Anak. Akan tetapi, karakteristik tersebut merujuk pada *aktivitas ilahi*, bukanlah pada natur-Nya.

Basilus pun menegaskan distingsi natur dan aktivitas dengan mengemukakan bahwa kita menyembah sesuatu yang kita kenal melalui atribut-atribut yang kita ketahui, contohnya kebijaksanaan, kekuatan, dan lain-lain.⁷³ Atribut-atribut tersebut merupakan *energeia*

⁶⁷Tollefsen, *Activity and Participation*, 34.

⁶⁸Bradshaw, *Aristotle East and West*, 154.

⁶⁹Bradshaw, *Aristotle East and West*, 154–56.

⁷⁰Tomasz Stepień dan Karolina Kochańczyk-Bonińska, *Unknown God, Known in His Activities: Incomprehensibility of God during the Trinitarian Controversy of the 4th Century* (Berlin: Peter Lang, 2018), 149–57.

⁷¹Stepień dan Kochańczyk-Bonińska, *Unknown God*, 158–65.

⁷²Bradshaw, *Aristotle East and West*, 158–59.

⁷³Tollefsen, *Activity and Participation*, 35–37.

Allah, bukan natur-Nya yang mustahil dice-rap manusia. Hal ini menjadi bukti bahwa Allah menyingkapkan diri-Nya melalui akti-vitas ilahi, dan manusia mengetahui aktivitas tersebut sebagai atribut-atribut ilahi seraya mengakui bahwa natur Allah tetaplah tak tergapai.

Dari pengajaran para teolog patristik Timur tersebut, Gregorius Palamas (1296-1359), sa-lah satu teolog terkemuka dalam tradisi Ke-kristenan Timur, mengajarkan tentang ke-mungkinan bagi partisipasi manusia ke da-lam keilahian. Palamas, dalam keseluruhan uraian teologisnya, menempatkan partisipasi manusia ke dalam kehidupan Allah Trinitas sebagai tema utama.⁷⁴ Palamas menghasilkan pemikirannya manakala terlibat dalam pole-mik tentang partisipasi ciptaan ke dalam ke-hidupan ilahi.⁷⁵ Palamas menolak kemungki-nan adanya deifikasi berbasis natur, sebab “if ... God’s essence is participated in, and is even participated in by everyone, this means that His essence is not tri-hypostatic, but multi-hypostatic.”⁷⁶ Lebih lanjut, Palamas mengu-raikan kemustahilan untuk berpartisipasi ke dalam natur ilahi dan mengontraskannya de-ngan kemungkinan untuk berpartisipasi ke dalam aktivitas Allah:

Further, that which participates in some-thing by substance must possess a common substance with that in which it participates and be identical with it in some respect. Who then has ever heard of there being one substance shared by God and us in any res-pect? Basil the Great says, ‘The energies of God come down to us, but his substance

*remains inaccessible’. And the divine Max-imus affirms, ‘The man divinized by grace will be everything that God is, apart from identity of substance’. Thus, it is not possi-ble to participate in the divine substance, not even for those divinized by grace, but it is possible to participate in the divine ener-gy. ‘For to this the measured light of truth here below leads me, namely, to see and ex-perience the radiance of God’, says Greg-ory the Theologian.*⁷⁷

Lebih lanjut, Palamas juga menolak ajaran partisipasi ke dalam hipostasis Allah. Ia me-nguraikan:

*The divinely wise Fathers have declared by common agreement that the Godhead dwells in those who are suitably purified but not as regards nature. Therefore, one becomes a participant in God neither by substance nor by any sort of hypostasis, for neither of these can be divided in any way whatsoever nor can either be communica-ted to anyone at all. And so God is utterly inaccessible in some respects even though he is everywhere present in other respects. But the energy and power common to the trihypostatic nature is variously and pro-portionately divided among its participants and for this reason it is accessible to those who have received grace. For according to what Basil the Great says, ‘The Holy Spirit is not in a single measure an object of par-ticipation for those who are worthy, but ra-ther he divides his energy in proportion to their faith: while remaining simple in sub-stance, he is varied in his powers.’*⁷⁸

Dari uraian di atas, Palamas mengemukakan bahwa partisipasi ke dalam natur meniscaya-kan kesamaan dan kesetaraan natur di anta-

⁷⁴D. Glenn Butner, “Communion with God: An Energetic Defense of Gregory Palamas,” *Modern Theology* 32, no. 1 (January 2016): 25, <https://doi.org/10.1111/moth.12222>.

⁷⁵Butner, “Communion with God,” 25.

⁷⁶Gregorius Palamas, “Topics of Natural and Theo-logical Science and on the Moral and Ascetic Life: One Hundred and Fifty Texts,” dalam *The Philokalia, Vol. IV*, ed. Nikodimos of the Holy Mountain dan Makarios of Corinth, terj. G. E. H. Palmer, Philip Sherrard, dan Kal-listos Ware (London: Faber and Faber, 1995), §109.

⁷⁷“Basilius Agung” merupakan nama lain dari Basili-us dari Kaisarea, sedangkan “Gregorius Sang Teolog” merupakan nama lain dari Gregorius dari Nazianzus. Gregorius Palamas, *The One Hundred and Fifty Chap-ters*, ed. dan terj. Robert E. Sinkewicz (Toronto: Pontifi-cal Institute of Mediaeval Studies, 1988), §111.

⁷⁸Palamas, *The One Hundred*, §109.

ra para partisipan. Deifikasi berbasis natur dapat membuat manusia menjadi setara dengan Allah dan menihilkan perbedaan natur ilahi dan insani. Sementara itu, deifikasi berbasis hipostasis pun dapat merusak tatanan trinitaris Allah; *Tri-nitas* dapat berubah menjadi *multi-nitas*. Argumentasi tersebut pun merupakan turunan dari argumentasi sebelumnya, bahwa deifikasi berbasis hipostasis meniscayakan kesamaan dan kesetaraan natur para partisipan. Berbekal pada warisan para teolog patristik Timur, Palamas menyimpulkan bahwa deifikasi hanya mungkin terjadi jika aktivitas Allah menjadi lokus ontologisnya. Manusia dapat berpartisipasi ke dalam aktivitas Allah, tetapi tidak ke dalam natur-Nya. Secara gamblang, ia menjelaskan:

*Those who have pleased God and attained that for which they came into being, namely, divinization—for they say that it was for this purpose that God made us, in order to make us partakers of his own divinity—these then are in God since they are divinized by him, and he is in them since it is he who divinizes them. Therefore, these too participate in the divine energy, though in another way, but not in the substance of God. And so, the theologians maintain that divinity (θεότητα) is a name for the divine energy.*⁷⁹

Lebih lanjut, Palamas berkata bahwa setiap aktivitas Allah bersifat enhipostatik (Yun. *anhypostatos* [ἐνυπόστατος]). Artinya, aktivitas Allah senantiasa terpaut pada hipostasis-Nya dan tidak dapat berdiri sendiri.⁸⁰ Mes-

kipun begitu, sifat enhipostatik ini tidak bertentangan dengan Kristologi Khalsedonian Maximus yang dalam sistem triadiknya menautkan aktivitas Allah pada natur Allah. Dalam penjelasannya mengenai inkarnasi, Palamas berkata bahwa terdapat dua aktivitas-kehendak yang bersifat enhipostatik di dalam kedua natur Kristus.⁸¹ Kehendak sebagai aktivitas merupakan atribut umum yang dimiliki oleh natur tertentu, tetapi diaktualisasikan secara berbeda oleh hipostasis tertentu.⁸² Dengan demikian, sebagai dampak dari persatuan dwinatur Kristus, aktivitas ilahi dan insani pun turut dipersatukan. Persatuan aktivitas atau sinergi (Yun. *syn-* [συν-] + *energeia* [ἐνέργεια]) Allah dan manusia inilah yang memungkinkan persekutuan interpersonal Khalik-makhluk tanpa percampuran natur kedua entitas yang berbeda tersebut.⁸³

Pada titik ini, relasi antara natur-tanpa-hipostasis (Yun. *anhypostatos physis* [ἀνυπόστατος φύσις]) dan natur-berhipostasis (Yun. *enhyposstatos physis* [ἐνυπόστατος φύσις]) menjadi penting. Oliver Crisp mengatakan bahwa dalam satu hipostasis teantropik Kristus, Ia adalah Allah dan manusia seutuhnya.⁸⁴ Natur insani Kristus adalah natur-tanpa-hipostasis, dalam arti Ia sehakikat dengan manusia yang lain. Namun demikian, natur insani Kristus (tubuh dan jiwa) direngkuh oleh Sang Firman, sehingga ia menjadi kemanusiaan Anak Allah. Di saat itulah natur insani Kristus menjadi natur-berhipostasis,

⁷⁹Berdasarkan pernyataan Palamas bahwa “*divinity is the name for the divine energy*,” penulis juga membedakan *kemanusiaan* dan *natur manusia* dalam keseluruhan artikel ini. Palamas, *The One Hundred*, §105.

⁸⁰Butner, “Communion with God,” 36–37; Palamas mengajukan pertanyaan retorik dalam perdebatannya dengan Barlaam, “*And since the saints speak here of an enhypostatic reality, but not of an hypostasis existing on its own, how could the light be an independent essence or a second God, since it does not possess an independent existence?*” Lih. Gregorius Palamas, *The Triads*, ed. John Meyendorff, terj. Nicholas Gendle (Mahwah: Paulist, 1983), III.i.24.

⁸¹Vladimir Nikolayevich Lossky, *Orthodox Theology: An Introduction*, terj. Ian Kesarcodi-Watson dan Ihita Kesarcodi-Watson (Crestwood: St. Vladimir’s Seminary Press, 1978), 102–107.

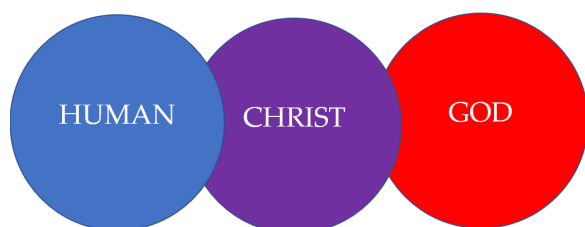
⁸²Christos Yannaras, *Elements of Faith: An Introduction to Orthodox Theology*, terj. Keith Schram (Edinburgh: T&T Clark, 1991), 42–43.

⁸³John Meyendorff, “The Holy Trinity in Palamite Theology,” dalam *Trinitarian Theology East and West: St. Thomas Aquinas–St. Gregory Palamas*, ed. Michael A. Fahey dan John Meyendorff (Brookline: Holy Cross Orthodox Press, 1977), 32–33.

⁸⁴Oliver D. Crisp, *Divinity and Humanity: The Incarnation Reconsidered* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 79–85.

dalam arti natur tersebut telah diwujudkan secara konkret oleh hipostasis Sang Firman.

Dengan meminjam konsep perbedaan an-enhipostatik, yang dipahami dengan aktivitas (Yun. *energeia*) sebagai kategori ontologisnya, dan berdasarkan pada Kristologi Maximus tentang dua aktivitas Kristus sebagai konsekuensi persatuan dwinatur-Nya, penulis menyimpulkan bahwa manusia dapat berpartisipasi ke dalam aktivitas Allah melalui Kristus, Sang Allah-manusia. Sebagaimana Kristus mempunyai natur-tanpa-hipostasis, itu berarti Ia juga mempunyai aktivitas-tanpa-hipostasis, yakni aktivitas manusia pada umumnya. Oleh karena persatuan dwinatur-Nya, aktivitas tersebut direngkuh sehingga setiap aktivitas insani yang dilakukan oleh Kristus disebabkan oleh hipostasis ilahi Sang Anak Allah. Selanjutnya, manusia pun turut berpartisipasi ke dalam aktivitas ilahi tersebut melalui perantaraan kemanusiaan Kristus; sebuah sinergi (Yun. *syn-* + *energeia*) antara aktivitas ilahi yang diwujudkannyatakan melalui aktivitas insani Kristus yang juga merengkuh aktivitas manusia. Dengan begitu, benarlah kesaksian Kitab Suci bahwa manusia Kristus Yesuslah pengantara tunggal Allah dan manusia (1Tim. 2:5), sehingga dengan mengenal Dia manusia dapat berpartisipasi *secara energetik* ke dalam natur ilahi (2Pet. 1:4) (lih. Gambar 1).



Gambar 1. Partisipasi Manusia Dalam Natur Ilahi Secara Energetik Melalui Kristus

Sinergi (*syn-* + *energeia*) dalam persatuan dwinatur Kristus ini pun kompatibel dengan penekanan Mazhab Mannermaa dan Jordan Cooper atas *kehadiran real-ontis* Kristus serta interpretasi Lee Yang-Ho atas 2 Petrus 1:4 yang memaknai istilah kodrat atau natur

(Yun. *physis*) sebagai *divine kind/quality*.⁸⁵ Penggunaan sinergi (*syn-* + *energeia*) sebagai basis ontologis bagi kedua kategori tersebut semakin memperjelas bahwa kehadiran Kristus di dalam diri manusia memungkinkan mereka untuk memperoleh kualitas/aktivitas ilahi-Nya melalui kualitas/aktivitas insani-Nya ketimbang berpartisipasi langsung ke dalam natur-Nya. Dengan demikian, doktrin persatuan mistik menunjukkan bahwa Kristus adalah pengantara Khalik-makhluk, Anak Allah yang menjadi Anak Manusia agar anak-anak manusia bisa menjadi anak-anak Allah.⁸⁶ Kedalam kemanusiaan Sang Pengantaralah manusia dicangkokkan dan menerima persatuan energetik dengan Allah Bapa yang berdiam melalui Kristus dalam kuasa Roh Kudus.

KESIMPULAN

Energeia kai Eucharistia: Persatuan Mistik dengan Kristus di dalam Perjamuan Tuhan

Seluruh penjelasan di atas bertujuan untuk mendukung gagasan bahwa sinergi (Yun. *syn-* [συν-] + *energeia* [ἐνέργεια]) dalam persatuan dwinatur Kristus merupakan basis ontologis bagi partisipasi manusia ke dalam aktivitas ilahi Kristus. Cabang pertama dan kedua dari penjelasan tersebut secara sinergis menunjukkan bahwa sejak era patristik, aktivitas (Yun. *energeia*) tidak hanya merupakan variabel penting dalam persatuan di antara natur manusia dan natur ilahi Kristus, tetapi juga lokus bagi partisipasi manusia ke dalam keilahian Kristus. Konsekuensinya, segala

⁸⁵Lee, "Calvin on Deification: A Reply to Carl Mosser and Jonathan Slater," 278; Schumacher, *Who Do I Say That You Are?: Anthropology and the Theology of Theosis in the Finnish School of Tuomo Mannermaa*, 48.

⁸⁶Ajaran ini diadaptasi dari pernyataan Augustinus dari Hippo (354-430 M) dalam salah satu khotbahnya, "*Filius Dei factus est filius hominis, ut filios hominum faceret filios Dei*." Augustinus sendiri mengadaptasi pernyataan ini dari Athanasius. Lihat Robert Puchniak, "Augustine's Conception of Deification Revisited," dalam *Theosis: Deification in Christian Theology*, ed. Vladimir Kharlamov dan Stephen Finlan (Eugene: Pickwick, 2006), 126.

bentuk teologi mengenai persatuan Khalik-makhluk di dalam Kekristenan tidak—dan seharusnya tidak—menyiratkan peleburan natur dari kedua entitas tersebut, tak terkecuali doktrin persatuan mistik dari para teolog Lutheran (baca: Mazhab Mannermaa, Jordan Cooper) dan Reformed (Carl Mosser, Jonathan Slater, Lee Yang-Ho) yang telah dibahas dalam artikel ini. Dalam pembacaan Mazhab Mannermaa dan Cooper, kehadiran real-ontis Kristus sejatinya menandai partisipasi energetik manusia ke dalam aktivitas ilahi Kristus, yang di dalamnya pertukaran antara kebenaran Kristus dan keberdosaan manusia terjadi. Dalam pembacaan Lee, *divine kind/quality* sejatinya menandai lokus ontologis yang ke dalamnya manusia dicangkokkan dan mengambil bagian (2Pet. 1:4).

Lantas, bagaimanakah kehadiran real-ontis Kristus dan pencangkokkan manusia ke dalam *divine kind/quality* Kristus itu terjadi secara konkret dan berkelanjutan? Untuk menjawab pertanyaan ini, penulis menutup dengan pembahasan dari teologi Lutheran dan Reformed mengenai Ekaristi.

Bagi para teolog Lutheran, Ekaristi merupakan wujud dari perjanjian Allah untuk menyelamatkan manusia.⁸⁷ Ajaran ini bersandar pada teologi Martin Luther yang berbasis pada Kitab Suci. Berangkat dari interpretasi atas kesaksian Kitab Suci mengenai Perjamuan Terakhir, Luther berkata bahwa sesuai dengan kehendak terakhir-Nya, yakni penebusan dosa manusia, Kristus memberikan roti dan anggur yang tidak hanya menjadi simbol bagi kehadiran nyata (*real presence*) dari tubuh dan darah-Nya, tetapi juga rahmat-Nya. Interpretasi yang demikian menjadi pedoman Luther untuk lebih menekankan sentralitas iman ketimbang simbol (Lat. *signum*) dan realitas (*thing*, Lat. *res*) dalam Ekaristi. Mengikuti Augustinus dari Hippo (354-430 M), Luther mengajarkan bahwa iman meng-

hubungkan simbol dan realitas dari sakramen, sehingga pada imanlah kepenuhan Ekaristi bergantung.

Dalam perkembangannya, para teolog Lutheran pun menyocokkan ajaran Luther mengenai Ekaristi dengan doktrin pembenaran.⁸⁸ Sebagaimana Allah merupakan aktor tunggal dari pertukaran antara kebenaran Kristus dan keberdosaan manusia oleh anugerah (Lat. *sola gratia*) di dalam iman (Lat. *sola fide*), demikian pula Ia menjadi aktor tunggal dari Ekaristi, yang di dalamnya tubuh dan darah Kristus hadir secara nyata. Lebih jauh, kecocokan ini mewujudkan dalam pernyataannya bahwa partisipan Ekaristi dipersatukan dan *diselaraskan* (*conformed*, Lat. *conformitas*) dengan Kristus. Hasil akhir dari pencocokan antara kedua doktrin tersebut adalah pemahaman Luther bahwa Ekaristi merupakan katalis bagi persatuan mistik manusia dengan Kristus, yang di dalamnya Kristus hadir secara real-ontis dalam diri manusia.

Sementara itu, ajaran para teolog Reformed mengenai Ekaristi terpaut pada ajaran John Calvin mengenai baptisan. Menurut Calvin, baptisan adalah kesaksian bahwa manusia dicangkokkan ke dalam Kristus sehingga mereka dapat menerima berbagai berkat-Nya. Di dalam permandian, Kristus menyucikan Baptisan dengan tubuh-Nya, sehingga setiap orang yang dibaptiskan masuk ke dalam persekutuan dengan Anak Allah.⁸⁹ Manakala baptisan hanya berlangsung sekali dalam hidup manusia, sarana yang secara berkelanjutan menyalurkan rahmat persatuan mistik dengan Kristus adalah Ekaristi.⁹⁰ Di dalam Ekaristi, orang percaya berpartisipasi ke dalam *tubuh dan darah Kristus*,⁹¹ atau berparti-

⁸⁸Leppin, "Martin Luther," 40, 44–45, 47.

⁸⁹Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, 4.15.6.

⁹⁰Ester Pudjo Widiastih, "Fencing the Lord's Table," *Sola Experientia* 1, no. 2 (2013): 176.

⁹¹Nicholas Wolterstorff, "John Calvin," dalam *A Companion to the Eucharist*, 100–102.

⁸⁷Volker Leppin, "Martin Luther," dalam *A Companion to the Eucharist in the Reformation*, ed. Lee Palmer Wendel (Leiden: Brill, 2014), 42–44.

sipasi ke dalam *natur manusia Kristus*.⁹² Ketika orang percaya berpartisipasi ke dalam kemanusiaan Kristus melalui tubuh dan darah-Nya, akan terjadi *pertukaran ajaib* (*wonderful exchange*, Lat. *mirifica commutatio*). Menggunakan bahasa yang mirip dengan yang digunakan Augustinus, Calvin menulis:

*This is the wonderful exchange which, out of his measureless benevolence, he has made with us; that, becoming Son of man with us, he has made us sons of God with him; that, by his descent to earth, he has prepared an ascent to heaven for us; that, by taking on our mortality, he has conferred his immortality upon us; that, accepting our weakness, he has strengthened us by his power; that, receiving our poverty unto himself, he has transferred his wealth to us; that, taking the weight of our iniquity upon himself (which oppressed us), he has clothed us with his righteousness.*⁹³

Pertukaran ajaib tersebut tidaklah membuat natur manusia berubah menjadi Allah. Akan tetapi, persatuan dengan natur manusia Kristus membuat manusia menerima berbagai rahmat yang dimiliki oleh Kristus Sang Pengantara. Dalam keadaan-Nya sebagai manusia, Kristus telah menerima berbagai kualitas ilahi. Partisipasi manusia ke dalam tubuh dan darah-Nya membuat berbagai kualitas ilahi tersebut, yang adalah aktivitas Allah, pun menjadi milik umat beriman. Di dalam Perjamuan Tuhan, umat beriman pun dicangkokkan ke dalam Kristus, sehingga secara energetik, umat beriman semakin serupa dengan-Nya.

⁹²John Calvin, "Short Treatise on the Lord Supper," in *Calvin: Theological Treatises*, terj. J. K. S. Reid (Philadelphia: Westminster John Knox, 2006), 146–47.

⁹³Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, 4.17.2.

PERNYATAAN PENULIS

Kontribusi dan Tanggung Jawab Penulis

Penulis menyatakan telah memberikan kontribusi substansial untuk perancangan dan penulisan hasil penelitian. Penulis bertanggung jawab atas analisis, interpretasi dan diskusi hasil penelitian. Penulis telah membaca dan menyetujui naskah akhir.

Konflik Kepentingan

Penulis menyatakan tidak memiliki konflik kepentingan apa pun yang dapat memengaruhinya dalam penulisan artikel ini.

REFERENSI

- Billings, J. Todd. "Redemption Applied." Dalam *The Oxford Handbook of Reformed Theology*. Diedit oleh Michael Allen dan Scott R. Swain, 497–513. Oxford: Oxford University Press, 2020. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780198723912.013.32>.
- Billings, J. Todd. "Union with Christ and the Double Grace: Calvin's Theology and Its Early Reception." Dalam *Calvin's Theology and Its Reception: Disputes, Developments, and New Possibilities*. Diedit oleh J. Todd Billings dan I. John Hesselink, 49–71. Louisville: Westminster John Knox, 2012.
- Bradshaw, David. *Aristotle East and West: Metaphysics and the Division of Christendom*. New York: Cambridge University Press, 2004.
- Bradshaw, David. "The Concept of the Divine Energies." Dalam *Divine Essence and Divine Energies: Ecumenical Reflections on the Presence of God in Eastern Orthodoxy*. Diedit oleh Constantinos Athanasiopoulos dan Christoph Schneider, 27–49. Cambridge: James Clarke & Co, 2013.
- Bradshaw, David. "The Divine Energies in the New Testament." *St. Vladimir's The-*

- ological Quarterly* 50, no. 3 (2006): 189–223.
- Butner, D. Glenn. “Communion with God: An Energetic Defense of Gregory Palamas.” *Modern Theology* 32, no. 1 (January 2016): 20–44. <https://doi.org/10.1111/moth.12222>.
- Calvin, John. *Institutes of the Christian Religion*. Diedit oleh John T. McNeill. Diterjemahkan oleh Ford Lewis Battles. Louisville: Westminster John Knox, 2006.
- Calvin, John. “Short Treatise on the Lord Supper.” Dalam *Calvin: Theological Treatises*. Diterjemahkan oleh J. K. S. Reid, 140–66. Philadelphia: Westminster John Knox, 2006.
- Christopher A. Beeley. “Cyril of Alexandria and Gregory Nazianzen: Tradition and Complexity in Patristic Christology.” *Journal of Early Christian Studies* 17, no. 3 (2009): 381–419. <https://doi.org/10.1353/earl.0.0262>.
- Cooper, Jordan. *Christification: A Lutheran Approach to Theosis*. Eugene: Wipf and Stock, 2014.
- Crisp, Oliver D. *Divinity and Humanity: The Incarnation Reconsidered*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- Fisk, Philip. “Calvin’s Metaphysics of Our Union with Christ.” *International Journal of Systematic Theology* 11, no. 3 (July 2009): 309–31. <https://doi.org/10.1111/j.1468-2400.2009.00451.x>.
- Habets, Myk. “Reforming Theōsis.” Dalam *Theosis: Deification in Christian Theology*. Diedit oleh Stephen Finlan dan Vladimir Kharlamov, 146–67. Eugene: Pickwick, 2006.
- Heppe, Heinrich. *Reformed Dogmatics: Set Out and Illustrated from the Sources*. Diedit oleh Ernst Bizer. Diterjemahkan oleh G. T. Thomson. London: Allen & Unwin, 1950.
- Hovorun, Cyril. *Will, Action, and Freedom: Christological Controversies in the Seventh Century*. Leiden: Brill, 2008.
- Johnson, Marcus. “Luther and Calvin on Union with Christ.” *Fides et Historia* 39, no. 2 (2007): 59–77. <https://www.proquest.com/openview/81b09119e460e3cde5b1b4d7d17501dd/1?pq-origsite=gscholar&cbl=5620>.
- Kärkkäinen, Veli-Matti. “Deification View.” Dalam *Justification: Five Views*. Diedit oleh James K. Beilby dan Paul R. Eddy, 219–43. London: SPCK, 2012.
- Kärkkäinen, Veli-Matti. *One with God: Salvation as Deification and Justification*. Collegeville: Liturgical Press, 2004.
- Kyrillus dari Alexandria. “Scholia on the Incarnation of the Only Begotten.” Dalam *St. Cyril of Alexandria the Christological Controversy: Its History, Theology, and Text*. Diterjemahkan oleh John McGuckin, 294–335. Leiden: Brill, 1994.
- Kyrillus dari Alexandria. “Second Letter of Cyril to Succensus.” Dalam *St. Cyril of Alexandria the Christological Controversy: Its History, Theology, and Text*. Diterjemahkan oleh John McGuckin, 359–63. Leiden: Brill, 1994.
- Lee, Yang-Ho. “Calvin on Deification: A Reply to Carl Mosser and Jonathan Slater.” *Scottish Journal of Theology* 63, no. 3 (August 1, 2010): 272–84. <https://doi.org/10.1017/S0036930610000360>.
- Leppin, Volker. “Martin Luther.” Dalam *A Companion to the Eucharist in the Reformation*. Diedit oleh Lee Palmer Wendel, 39–56. Leiden: Brill, 2014.
- Lossky, Vladimir Nikolayevich. *Orthodox Theology: An Introduction*. Diterjemahkan oleh Ian Kesarcodi-Watson dan Ihita Kesarcodi-Watson. Crestwood: St. Vladimir’s Seminary Press, 1978.
- Louth, Andrew. “Christology in the East from the Council of Chalcedon to John Damascene.” Dalam *The Oxford Handbook of Christology*. Diedit oleh Francesca Aran Murphy and Troy A. Stefano, 139–53. New York: Oxford University Press, 2015. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199641901.013.7>.
- McGuckin, John. “St. Cyril of Alexandria’s Miaphysite Christology and Chalcedo-

- nian Dyophysitism.” *Ortodoksia* 53, no. 2 (2013): 33–57. <http://ortodoksia.fi/ojs/index.php/ortodoksia/article/view/83>.
- Metropolitan Vasilios (Karayiannis) of Constantia-Ammochostos. “The Distinction Between Essence and Energy According to Maximus the Confessor.” Dalam *Divine Essence and Divine Energies: Ecumenical Reflections on the Presence of God in Eastern Orthodoxy*. Diedit oleh Constantinos Athanasopoulos dan Christoph Schneider, 232–55. Cambridge: James Clarke & Co, 2013.
- Meyendorff, John. “The Holy Trinity in Palamite Theology.” Dalam *Trinitarian Theology East and West: St. Thomas Aquinas–St. Gregory Palamas*. Diedit oleh Michael A. Fahey dan John Meyendorff, 25–43. Brookline: Holy Cross Orthodox Press, 1977.
- Mosser, Carl. “The Greatest Possible Blessing: Calvin and Deification.” *Scottish Journal of Theology* 55, no. 1 (February 15, 2002): 36–57. <https://doi.org/10.1017/S0036930602000133>.
- Norris, Frederick W. “Greek Christianities.” Dalam *The Cambridge History of Christianity, Vol. 2: Constantine to c. 600*. Diedit oleh Augustine Casiday dan Frederick W. Norris, 70–117. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- Ollerton, Andrew J. “Quasi Deificari: Deification in the Theology of John Calvin.” *Westminster Theological Journal* 73, no. 2 (2011): 237–54.
- Palamas, Gregorius. *The One Hundred and Fifty Chapters*. Diedit dan diterjemahkan oleh Robert E. Sinkewicz. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1988.
- Palamas, Gregorius. *The Triads*. Diedit oleh John Meyendorff. Diterjemahkan oleh Nicholas Gendle. Mahwah: Paulist, 1983.
- Palamas, Gregorius. “Topics of Natural and Theological Science and on the Moral and Ascetic Life: One Hundred and Fifty Texts.” Dalam *The Philokalia, Vol. IV*. Diterjemahkan oleh G. E. H. Palmer, Philip Sherrard, dan Kallistos Ware. Diedit oleh Nikodimos of the Holy Mountain and Makarios of Corinth, 346–417. London: Faber and Faber, 1995.
- Price, Richard. “The Second Council of Constantinople (553) and the Malleable Past.” Dalam *Chalcedon in Context: Church Councils 400-700*. Diedit oleh Richard Price dan Mary Whitby, 117–32. Liverpool: Liverpool University Press, 2011.
- Puchniak, Robert. “Augustine’s Conception of Deification Revisited.” Dalam *Theosis: Deification in Christian Theology*. Diedit oleh Vladimir Kharlamov dan Stephen Finlan, 122–33. Eugene: Pickwick, 2006.
- Schaff, Philip, ed. *Nicene and Post-Nicene Fathers II, Vol. 14*. Grand Rapids: Christian Classics Ethereal Library, 1885. <https://ccel.org/ccel/schaff/npnf214/npnf214?queryID=22407321&resultID=1290>.
- Schumacher, William W. *Who Do I Say That You Are?: Anthropology and the Theology of Theosis in the Finnish School of Tuomo Mannermaa*. Eugene: Wipf and Stock, 2010.
- Slater, Jonathan. “Salvation as Participation in the Humanity of the Mediator in Calvin’s Institutes of the Christian Religion: A Reply to Carl Mosser.” *Scottish Journal of Theology* 58, no. 1 (February 14, 2005): 39–58. <https://doi.org/10.1017/S003693060500092X>.
- Stępień, Tomasz, dan Karolina Kochańczyk-Bonińska. *Unknown God, Known in His Activities: Incomprehensibility of God during the Trinitarian Controversy of the 4th Century*. Berlin: Peter Lang, 2018.
- Tollefsen, Torstein Theodor. *Activity and Participation in Late Antique and Early Christian Thought*. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- Törönen, Melchisedec. *Union and Distinction in the Thought of St Maximus the Confessor*. New York: Oxford University Press,

- 2007.
- Vainio, Olli-Pekka. *Justification and Participation in Christ: The Development of the Lutheran Doctrine of Justification from Luther to the Formula of Concord*. Leiden: Brill, 2008.
- Widiasih, Ester Pudjo. "Fencing the Lord's Table." *Sola Experientia* 1, no. 2 (2013): 167–82.
- Wolterstorff, Nicholas. "John Calvin." Dalam *A Companion to the Eucharist in the Reformation*. Diedit oleh Lee Palmer Wandel, 97–114. Leiden & Boston: Brill, 2014.
- Yannaras, Christos. *Elements of Faith: An Introduction to Orthodox Theology*. Di-terjemahkan oleh Keith Schram. Edinburgh: T&T Clark, 1991.
- Zachhuber, Johannes. *The Rise of Christian Theology and the End of Ancient Metaphysics: Patristic Philosophy from the Cappadocian Fathers to John of Damascus*. Oxford: Oxford University Press, 2020.