

# RAHMAT DAN SAKRAMEN: TEOLOGI DENGAN PARADIGMA KEBEBASAN

Adrianus Sunarko

| STF Drijarkara  
Jakarta, Indonesia

## Abstract:

Theology with 'freedom' paradigm understands grace not as a third matter between God and humans. The nature of grace is God and God's actions in relationship with and insofar as humans experience them. With regard to the attempts to understand the relation between grace and the sacraments, an integrated description of the sacrament as a representative and real symbol could be formulated. God is present in the sacraments through the particular symbols and when God is present, God is therefore realising humans' salvation through the real symbols. In a sacramental celebration, with all the complexities of its forms and activities, the faithful experience how God is exceptionally present (in *representative symbols*) and when God is present salvation is realised or embodied (in *real symbols*). This is an explanation of how grace is conveyed through the celebration of the sacraments.

## Keywords:

*theology • grace • sacrament • representative symbols • real symbols • salvation*

## Pengantar

Yang hendak disajikan dalam tulisan berikut ini bukanlah uraian lengkap baik tentang rahmat maupun tentang sakramen itu sendiri. Yang mau disampaikan dalam artikel ini adalah perihal relasi antara rahmat dan salah satu aktivitas rohani dalam Gereja katolik yang disebut perayaan sakramen. Secara umum dikatakan dan diyakini bahwa melalui perayaan sakramen tertentu seseorang memperoleh rahmat. Bagaimana hal itu dibayangkan? Bagaimana harus dimengerti bahwa dalam perayaan sakramen, rahmat

dianugerahkan kepada orang beriman yang merayakannya. Di sepanjang sejarah Gereja Katolik, ditemukan berbagai macam gambaran yang tidak seragam tentang bagaimana rahmat dicurahkan melalui perayaan-perayaan sakramen. Dikenal misalnya rumusan tentang sakramen yang menjadi klasik sejak Abad Pertengahan: *signa gratiae efficacia* (tanda yang membawa atau memberikan rahmat) atau juga: *signa a Christo instituta quae gratiam internam significat et ex opere operato conferunt* (tanda yang didirikan oleh Kristus, yang menandakan rahmat batiniah dan *ex opere operato* memuat atau memberikan rahmat).

Seperti diketahui, dalam perayaan-perayaan sakramen digunakan banyak tanda dan simbol. Apakah tanda dan simbol itu sekadar menandakan rahmat? Atau tanda dan simbol-simbol itu memuat, membawa dan memberikan rahmat? Apakah air, minyak yang digunakan dalam perayaan sakramen memang mengandung kesaktian tertentu? Dan kalau memang demikian, bagaimana hal itu dapat terjadi dan bagaimana harus dimengerti? Setelah bagian pengantar ini, pertama-tama akan disajikan terlebih dahulu tinjauan historis singkat tentang relasi antara rahmat dan sakramen. Kemudian akan diuraikan pemahaman tentang apa itu sakramen. Barulah kemudian, sebagai simpulan, secara eksplisit direfleksikan bagaimana sebenarnya relasi antara rahmat' dengan sakramen menurut perspektif teologi dengan paradigma 'kebebasan'.

### **Rahmat dan Sakramen: Tinjauan Historis Singkat**

Yang sudah ditemukan dalam Kitab Suci Perjanjian Pertama (Perjanjian Lama)<sup>1</sup> bukanlah sakramen dalam pengertian teknis-teologis seperti sekarang ini. Yang ada di sana lebih-lebih adalah suatu gaya berpikir sakramental. Artinya, melalui sejumlah benda atau perbuatan tertentu dialami suatu perjumpaan dengan Yang Ilahi, *dialami bahwa Yang Ilahi itu hadir*. Dalam hal ini ada kesamaan dengan gejala yang ditemukan dalam adat kebiasaan religius bangsa-bangsa di sekitar Israel. Perbedaan terletak dalam hal ini, bahwa dalam Kitab Suci, penampakan Allah dihubungkan dengan *firman Allah* yang memberi keterangan. Yang lebih fundamental dan karena itu penting untuk diperhatikan ialah bahwa bagi Israel, yang menampakkan diri dan hadir melalui benda dan perbuatan atau peristiwa tertentu itu bukan sembarang daya ilahi, melainkan *Allah yang bernama, Allah Israel, Allah Abraham, Ishak dan Yakub yang mengantar umat-*

*Nya keluar dari Mesir* (bdk. Kel. 3; 1Sam. 4; Bil. 21). “Perbedaan antara sakramentalisme alamiah yang ditemukan dalam Perjanjian Lama dengan sakramentalisme alamiah umum terletak dalam hal yang berikut ini: Yang Ilahi, yang nampak dalam kosmos, diberi nama, yaitu Yahwe ... Yahwe itu jauh melampaui alam. Israel yang menciptakan Perjanjian Lama tahu dan yakin bahwa Yahwe bukan salah satu daya anonim ..., yang meresap ke dalam alam dunia ...”<sup>2</sup>

Identifikasi atas Yang Ilahi itu dapat dilakukan umat Israel karena Allah diyakini sebagai yang mewahyukan diri dalam sejarah mereka. Oleh bangsa-bangsa sekeliling Israel Yang Ilahi dialami, tetapi tetap anonim. Alam dapat dimaknai sebagai penampakan dari daya ilahi (hierofani), tetapi tidak dalam arti teofani (kehadiran Pribadi Ilahi). “Justru itulah yang terjadi pada bangsa Israel. Sebab hal ihwal bangsa itu dalam sejarahnya dinilai sebagai penampakan Allah yang utama dan pertama. Setelah Israel berdasarkan sejarahnya mengidentifikasi Allah sebagai Yahwe, barulah Yahwe dianggap juga Pencipta alam semesta. Maka, daya yang nampak dalam kosmos bukan sebuah daya (transenden) yang anonim, melainkan Yahwe yang membuat bagi diri-Nya sebuah Nama dalam sejarah Israel.”<sup>3</sup> Dengan kata lain, sakramentalisme dalam Perjanjian Lama pertama-tama terdapat dalam *sejarah*.

Gaya berpikir sakramental (sakramentalisme, simbolisme) itu mendapat bentuk kultisnya dalam berbagai ibadat Israel. Pada intinya perayaan ibadat itu merupakan perayaan atas tindakan Yahwe dalam sejarah umat manusia, khususnya tindakan menciptakan Israel sebagai umat Allah. Di sini unsur *peringatan* (*anamnesis*) yang kemudian merupakan unsur hakiki dalam setiap sakramen sudah nampak. Ibadat Israel pada dasarnya juga berarti kenangan (*anamnesis*) atas karya penyelamatan historis Allah. “Para ahli sudah sepaham bahwa peringatan (*anamnesis*) kultis semacam itu bukan hanya peringatan akan yang dahulu. Sebaliknya, dengan ingat akan apa yang sudah terjadi (dimensi historis memang hakiki), maka tindakan Allah *entah bagaimana menjadi hadir*, umat sekarang terkena olehnya dan ikut serta dalam sejarah itu, yang kini menjadi efektif.”<sup>4</sup>

Unsur lain yang penting dalam ibadat-sakramental (dalam arti luas) ialah unsur *firman* yang memberi penjelasan. Akan tetapi, “apa yang diceritakan di Israel bukanlah sebuah mitos, melainkan kisah sejarah (kalaupun barangkali tidak historis dan di dalamnya terdapat unsur

mitologis dan legendaris). Firman yang secara resmi dibawakan (sebuah kisah religius) menjelaskan perayaan sebagai kenangan akan zaman dahulu yang kembali menjadi aktual.”<sup>5</sup>

Masih ditekankan satu unsur lain dalam ibadat sakramental Perjanjian Lama: bahwa seluruh ibadat itu dianggap sebagai *karunia Allah*. “Sakramen sebagai penampakan Allah dan daya-Nya berurat-berakar dalam Allah sendiri. Ditekankan bahwa Allah melampaui sakramen dan dengan bebas menentukan upacara (benda/barang) manakah yang menjadi epifani-Nya. Manusia tidak mampu mendirikan ‘sakramen’ dan dengan demikian menguasai Allah.”<sup>6</sup>

Dalam Kitab Suci Perjanjian Baru ditemukan pula cara berpikir sakramental. Yang khas dan membedakan dengan Perjanjian Pertama (Lama) adalah acuan pada Peristiwa Yesus Kristus. Sakramentalisme dalam Perjanjian Baru “tidak berkisar pada benda, barang atau upacara ritual, melainkan pada Yesus Kristus dan jemaah-Nya. Yang Ilahi, yaitu Allah Penyelamat, menyatakan diri pertama dan terutama dalam Yesus Kristus dan hal-ihwal-Nya. Tetapi yang dimaksud ialah Yesus Kristus dalam eksistensi historisnya ... Selama eksistensi historisnya Yesus secara objektif memang “penampakan Allah” (bdk. Tit. 2:11; 3:4; 2Tim. 1:10). Akan tetapi, penampakan itu berselubung, seperti khususnya ditekankan Markus.”<sup>7</sup>

Seperti dalam Perjanjian Pertama (Lama), juga diperlukan kata-kata atau firman untuk menjelaskan bahwa yang terjadi dalam Peristiwa Yesus Kristus adalah sesuatu yang istimewa; bahwa dalam Peristiwa Yesus Kristus itu Allah sendiri hadir untuk menyelamatkan manusia dan seluruh ciptaan lain. Tentu saja di lain pihak, dari pihak manusia diperlukan dan diandaikan sikap ‘iman’ untuk sampai pada pengalaman, bahwa peristiwa Yesus Kristus menunjuk pada kehadiran Allah itu sendiri. “Keseluruhan itu mengandaikan iman di pihak mereka yang melihat tanda itu. Dengan demikian pada Yesus historis menjadi terwujudlah ciri-ciri simbol representatif, sehingga Yesus boleh dikatakan serentak penampakan Allah dan sarana komunikasi.”<sup>8</sup>

Yang menarik dari Perjanjian Baru adalah bahwa ciri sakramental itu kemudian diterapkan bukan hanya pada Yesus Kristus, melainkan juga pada gereja atau jemaat-Nya. “Ciri-ciri sakramental Yesus historis dipindahkan kepada kelompok mereka yang percaya kepada-Nya. Jemaah

Kristus, sebuah gejala sosial yang dinamis dengan segala implikasinya, ciptaan Roh Yesus (= yang aktif hadir), dalam sejarah memperlihatkan daya penyelamatan Yesus Kristus, yang berkat adanya jemaah itu secara historis menjadi tetap hadir bagi manusia historis.”<sup>9</sup> Di sini bisa diingat janji Yesus Kristus sendiri. “Sebab di mana dua atau tiga orang berkumpul dalam nama-Ku, di situ Aku hadir di tengah-tengah mereka.” (Mat 18: 20).

Berkaitan dengan tema relasi antara rahmat dan sakramen, penting untuk dicatat, bahwa dalam Kitab Suci ternyata sudah ditemukan sebuah model penjelasan yang menarik. Apa yang disebut rahmat dan bagaimana itu dibayangkan dapat hadir dan tersampaikan dalam ‘sakramen’, dijelaskan dengan kategori ‘representasi’ atau kehadiran. Rahmat dalam perayaan sakramen tidak lain adalah Allah sendiri yang dialami hadir oleh umat yang dalam iman mengenangkan (*anamnesis*) karya keselamatan-Nya.

Keyakinan perihal relasi antara perayaan sakramen dan pemberian rahmat ditemukan pula dalam periode Patristik, misalnya, dalam penegasan Tertullianus berikut ini. “*Sacramentum est res sacra arcana salutaris, salutem manifestans.*”<sup>10</sup> (Sakramen adalah hal kuno yang suci yang *memanifestasikan* keselamatan). Ditemukan juga gambaran lebih konkret tentang bagaimana rahmat itu disalurkan dalam perayaan-perayaan sakramen. Tertullianus mengatakan, “*Supervenit enim statim Spiritus de coelis et aquis superest sanctificans eas de semetipso, et ita sanctificatae vim sanctificandi combibunt*”<sup>11</sup> (Sebab segera datanglah atasnya Roh dari surga dan ia berada di atas air itu sambil menguduskannya dari diri-Nya, dan oleh karenanya dengan demikian dikuduskan, maka *air itu menyerap daya pengudusan*). Rahmat disalurkan melalui benda tertentu (air) yang diresapi Roh Kudus. Hal serupa ditemukan dalam pandangan Aphraates. ” ... *Et eadem hora Spiritum invocant sacerdotes, aperit caelum et descendit, aquis incubat ...*”<sup>12</sup> (... pada saat yang sama para imam memanggil Roh, Ia membuka surga dan turun, meresap ke dalam air). Bahaya munculnya penghayatan magis seolah-olah air itu sendirilah yang suci dan membawa kesaktian tertentu sudah disadari dengan mengingatkan bahwa sumber sesungguhnya dari rahmat dan keselamatan bukan terletak pada benda tertentu (air) melainkan dari kehadiran Yang Ilahi itu sendiri.

Basilus, misalnya, menegaskan. “Kalau seandainya ada rahmat dalam air itu, maka itu datang bukan dari kodrat air itu sendiri tetapi dari kehadiran Roh.”<sup>13</sup> Demikian pula Ambrosius menyerukan hal serupa: “*Crede ergo divinitatis illic (in aquis) adesse praesentiam ... Unde sequeretur operatio,*

*nisi praecederet ante praesentia.*<sup>14</sup> (Jadi hendaklah engkau percaya di sana (dalam air) ada kehadiran keilahian ... Dari mana gerangan daya kerja, kalau tidak sebelumnya kehadiran mendahului). Adapun acuan lebih eksplisit pada peristiwa Yesus Kristus sebagai sumber rahmat dan keselamatan, ditemukan dalam apa yang disebut “*Constitutiones Apostolicae*”: “Pandanglah dari surga, ya Tuhan, kuduskanlah air ini, berikanlah kepadanya rahmat dan kekuatan sedemikian sehingga mereka yang dibenamkan ke dalamnya menjadi disalibkan, mati, diangkat dan dibangkitkan berkat pengangkatan yang Ia peroleh bagi mereka, sambil membuat mereka mati bagi dosa dan hidup bagi kebenaran.”<sup>15</sup>

Meskipun lebih longgar, sejumlah rumusan lain dari zaman Patristik tetap menunjuk adanya relasi antara tanda-tanda dan simbol yang digunakan dalam sakramen-sakramen dengan Yang Ilahi sebagai sumber rahmat. Kata kunci yang digunakan, bukan mengandung atau memuat rahmat, melainkan “menunjuk pada”, “menggambarkan”, “menandakan”. Yohanes Chrysostomus misalnya menegaskan, bahwa “orang mesti mempelajari baptis dengan mata akal dan lebih-lebih memperhatikan apa yang *dijanjikan* Tuhan daripada apa yang dilihat mata.”<sup>16</sup> Adapun Theodorus, Uskup Mopsuestia, menyatakan, “Tiap-tiap *mysterion* dengan tanda dan lambang *menunjuk* kepada realitas ilahi yang tak kelihatan dan tak terperikan.”<sup>17</sup> Istilah *penggambaran* digunakan oleh Pseudo-Dyonisius. “Upacara suci yang kelihatan merupakan *penggambaran* hal-hal yang hanya dapat dipahami dan yang mengantar kita kepada dirinya.”<sup>18</sup> Unsur ‘kenangan’ dan ‘menandakan’ sesuatu Yang Ilahi ditemukan dalam penegasan Agustinus berikut ini. “*Sacramentum autem est in aliquia celebratione cum rei gestae commemoratio ita fit ut aliquid etiam significari intelligitur quod sancte accipiendum est.*”<sup>19</sup> (Adapun sakramen, ia terletak dalam suatu perayaan manakala *kenangan* akan sesuatu kejadian terjadi demikian rupa, sehingga dipahami bahwa *ditandakan* sesuatu yang perlu diterima dengan rasa keseganan suci, hormat).

Seiring dengan upaya untuk memberi definisi yang lebih ketat tentang sakramen, ditemukan nuansa lain berkaitan dengan upaya merumuskan relasi antara rahmat dan sakramen. Kategori yang makin digunakan adalah kategori “daya guna” dan “penyebab/*causa*”. Hal itu kiranya makin jelas sejak Abad Pertengahan. Hingga abad ke-12 istilah sakramen masih digunakan dengan arti yang luas dan beragam. Hal yang

sama berlaku berkenaan dengan jumlah sakramen. Ada yang berpandangan, bahwa hanya terdapat dua sakramen saja yaitu Baptis dan Ekaristi (misalnya, Uskup Fulbert dari Chartres [†1028] dan Bruno dari Würzburg [†1045]). Bernhard dari Clairvaux (†1153) mengakui adanya 7 sakramen (termasuk di dalamnya pembasuhan kaki). Ada pula yang menegaskan, bahwa terdapat 12 sakramen (termasuk di dalamnya pengurapan raja). Upaya untuk memberikan definisi yang lebih ketat mengenai sakramen, sebagaimana nampak dalam munculnya traktat-traktat mengenai sakramen, ditemukan pada awal masa skolastik. Demikian pula halnya dengan upaya untuk menetapkan apa yang sekarang dikenal sebagai tujuh sakramen. Umumnya dapat dikatakan, bahwa para pemikir skolastik berangkat dari definisi yang diberikan Agustinus dan berusaha (bermaksud) menyempurnakannya.<sup>20</sup>

Isidorus dari Doornik (†1200) menjelaskan definisi Agustinus, yaitu *sacramentum est sacrum signum*, sakramen ialah tanda suci) sebagai berikut. *Sacramentum est sacrum signum ... sacrae rei. Sacrum relate ad signum significat sanctificans, relate ad rem vero denotat sancta. In primo vocabulo itaque exprimitur efficacia sacramenti* (Sakramen ialah tanda suci ... barang atau benda suci. Suci sehubungan dengan tanda berarti menyucikan, tetapi sehubungan dengan barang/benda [suci] mengungkapkan yang suci. Maka, dalam kata yang pertama menjadi terungkap *dayaguna sakramen*). Sakramen jelas dijadikan sebuah alat (*sanctificans*: menyucikan) dan *sebab* (daya guna atau *efficacia*), entah bagaimana sebab (*causa*) itu dipikirkan.”<sup>21</sup>

Hugo dari St. Viktor (†1141) juga berusaha memberikan definisi yang tegas tentang sakramen. Istilah ‘tanda’ baginya masih terlalu luas. Tanda memang menunjuk (menandakan) pada sesuatu yang lain, yang ditandakan, tetapi tanda tidak dapat menghasilkan/mendatangkan yang ditandakan itu. Padahal, menurut Hugo, sakramen itu bukan sekedar tanda saja melainkan juga memuat unsur *berdaya* atau *daya guna*, ‘mendatangkan’ apa yang ditandakan itu. Sakramen-sakramen memuat juga rahmat yang ditandakannya. Sakramen-sakramen itu bukan hanya tanda tetapi juga wadah (tempat menampung) rahmat. Di sini sudah nampak salah satu ciri khas pemahaman skolastik tentang sakramen. *Rahmat* sakramen dimengerti sebagai obat melawan dosa dan akibat-akibatnya. Sakramen-sakramen merupakan wadah yang menampung dan memberikan obat tersebut. Definisi sakramen menurut Hugo adalah sebagai berikut. Sakramen adalah sebuah elemen material yang (1) dapat dilihat dan dialami secara

inderawi; yang (2) atas dasar keserupaan atau kemiripan merepresentasikan rahmat rohani yang tak kelihatan; yang (3) berdasarkan tindakan Kristus menandakan (*significans*) rahmat itu; dan yang (4) atas dasar pemberkatan mengandung atau memuat (*continens*) rahmat itu.<sup>22</sup> Hugo hanya mengenal tujuh sakramen yang sebenarnya. Ketujuh sakramen itu disebutnya *sacramenta majora* yang dibedakan dari *sacramenta minora*.

Definisi dari Hugo kemudian diperbaiki lagi dalam sebuah *Summa Aurea* (anonim, circa 1150): “*Sacramentum est visibilis forma invisibilis gratiae*” (Sakramen ialah rupa kelihatan rahmat yang tak kelihatan, pseudo-Augustinus) dan ditambah: “*sed etiam in eo collatae, quam scilicet confert ipsum sacramentum. Non enim est solum modo sacrae rei signum, sed etiam efficax* (tetapi, rahmat itu juga diberikan di dalamnya, *daya guna* sakramen, yang memang diberikan oleh sakramen itu sendiri. Sebab, sakramen tidak hanya tanda barang yang suci [Agustinus], tetapi juga *berdaya guna*). Tetapi, menurut *Summa Aurea* sakramen sebenarnya suatu perbuatan, upacara, sehingga baptisan, misalnya, bukan *aqua sanctificata* (air yang dikuduskan, Hugo), tetapi membenamkan orang dalam air atau menuangkan air atasnya sambil Nama Allah Tritunggal diserukan.”<sup>23</sup>

Petrus Lombardus (†1160) yang keempat bukunya pada abad ke-13 menjadi buku bacaan wajib setiap teolog merumuskan sakramen demikian: “*Sacramentum enim proprie dictum dicitur, quod ita signum gratiae Dei ... , ut ipsius imaginem gerat et causa existat. Non igitur ad significandi tantum gratiam sacramenta instituta sunt, sed etiam ad sanctificandi* (Yang dapat disebut sebagai sakramen dalam arti yang sesungguhnya adalah sesuatu yang merupakan *tanda* dari rahmat Allah, sedemikian rupa sehingga ia sekaligus menjadi *imago* dari rahmat itu tetapi juga untuk menguduskan atau *menjadi penyebab dari rahmat*).”<sup>24</sup> Sakramen-sakramen itu didirikan atau diadakan bukan sekadar untuk menjadi tanda melainkan sungguh *demi pengudusan*. Istilah *imago* mengingatkan pada pemahaman patristik tentang sakramen. Istilah *causa* menandakan tekanan baru yang muncul pada Abad Pertengahan. Dengan demikian, sudah dapat dilihat di sini apa yang menjadi titik sentral perhatian sakramentologi Abad Pertengahan. Bagaimana mungkin sesuatu dapat menjadi tanda sedemikian rupa, sehingga sekaligus juga menjadi *imago* dari yang ditandakan, dan juga menjadi *penyebabnya*? Akan tetapi, konsentrasi yang berlebihan pada sakramen sebagai ‘penyebab’ rahmat dapat membawa akibat negatif.

Hal itu menjadi nyata manakala dikembangkan paham sedemikian rupa sehingga apa yang disebut *gratia creata* (pengaruh rahmat dalam diri manusia) dilihat terpisah dari *gratia increata* (Allah sebagai sumber rahmat itu sendiri). Upacara sakramen sebagai penyebab rahmat lalu dilihat sebagai media ketiga yang terpisah di antara Allah dengan manusia. Dalam paham seperti itu peran Allah sebagai sumber rahmat itu sendiri menjadi kabur. Sakramen dan benda yang dipakai dalam upacara sakramen dapat dipandang sebagai yang mengandung kesaktian dalam dirinya sendiri. “Rahmat dipikirkan sebagai semacam benda atau barang, yang menjadi sebuah *accidens* (sifat tambahan) pada manusia. Dengan demikian ‘rahmat’ didepersonalisasikan, dengan kata lain ‘dibendakan’, sedangkan sakramen menjadi sebuah alat atau bejana/wadah rahmat. Padahal, rahmat ... sebenarnya suatu relasi personal antara Allah, yang dalam dan melalui Yesus Kristus berupa Roh Kudus menawarkan diri kepada manusia dan manusia yang dalam persekutuan dengan Kristus menerimanya dengan menyerahkan diri (iman) kepada Allah. Dengan demikian terjadilah suatu persatuan antara Allah dan manusia.”<sup>25</sup>

Perlu diingat bahwa sudah pada Abad Pertengahan itu sendiri, konsep dan istilah *causa* tidak begitu saja diterima untuk menerangkan relasi antara rahmat dan sakramen. Paling tidak ada dua pertimbangan yang menyebabkan hal tersebut. Pertama, pertimbangan teologis. Kalau sakramen dipahami sebagai yang menyebabkan rahmat, bukankah dengan demikian kebebasan dan kemahakuasaan Allah untuk memberikan rahmat dibatasi? Kedua, pertimbangan antropologis. Bagaimana menjelaskan bahwa sesuatu yang material (bagian dari ritus sakramen) dapat menghasilkan atau menyebabkan sesuatu yang rohani? Karena itu misalnya *Summa Halensis* (karya bersama para teolog fransiskan awal, setelah 1235) mengajarkan teori tentang daya guna sakramen yang dispositif. Sakramen menghasilkan disposisi tertentu dalam batin. Hal itu belum disebut rahmat, tetapi sesuatu yang mempersiapkan orang agar dapat menerima rahmat dengan pantas. Bonaventura (†1274) dalam *Breviloquium* menolak paham yang mengajarkan, bahwa sakramen menyebabkan (dalam arti ketat atau dari dirinya sendiri) rahmat. Hanya Allah saja yang dapat memberikan rahmat. Dan Ia tidak membatasi kuasa-Nya hanya pada sakramen (dalam arti sempit). Tetapi sakramen dapat dimengerti sebagai wadah, tempat

atau penyebab rahmat, bila dikatakan pula, bahwa itu terjadi berkat penentuan Allah sendiri. Dengan kata lain, bukan sakramen sendiri yang menghasilkan rahmat, melainkan karena ditentukan demikian oleh Allah. Teori ini dikenal sebagai teori perjanjian.<sup>26</sup>

Thomas Aquinas (†1274) tidak setuju dengan teori tentang daya guna dispositif. Menurut Thomas, dalam pandangan/teori seperti itu sakramen-sakramen lalu tidak lagi menjadi *causa* rahmat, melainkan semata-mata merupakan prasyarat yang perlu untuk menerima rahmat. Demikian pula teori perjanjian dari Bonaventura ditolak Thomas. Dalam teori perjanjian itu, menurut Thomas, sifat memberi rahmat hanya bersifat luaran saja (berdasarkan penentuan Allah). Sakramen-sakramen lalu seperti halnya logam yang sebenarnya tidak berharga, tetapi kemudian menjadi bernilai semata-mata karena raja menetapkannya sebagai mata uang. Hal itu berbeda dari emas, misalnya, yang dari dirinya sendiri memang sudah bernilai tinggi. Thomas sendiri menganut paham *causa instrumentalis*. Sakramen adalah *causa instrumentalis* rahmat di tangan Allah. Tentu saja Thomas juga menegaskan bahwa Allah sendirilah Subjek yang memberikan rahmat, tetapi sakramen-sakramen itu sendiri juga memiliki nilai dari dirinya sendiri (sebagai ciptaan Allah).

Dari Thomas pula diterima ajaran mengenai sakramen-sakramen sebagai *signa rememorativa* (menunjuk pada masa lalu), *signa demonstrativa* (menunjuk pada masa sekarang) dan *signa prognostica* (menunjuk pada masa depan). Ini semua berkaitan dengan refleksinya tentang rahmat dalam kaitannya dengan sakramen. *Signa rememorativa* menunjuk pada penderitaan Kristus yang adalah *causa* utama dari pengudusan manusia (rahmat). *Signa demonstrativa* menunjuk pada hakekat pengudusan manusia yang tidak lain ada dalam rupa rahmat dan keutamaan (yang secara khusus diberikan pada manusia melalui sakramen sekarang ini). *Signa prognostica* menunjuk pada tujuan akhir pengudusan yaitu kehidupan yang kekal.

Setidak-tidaknya ada satu pelajaran penting lain perihal relasi antara rahmat dan sakramen, tentang sumber dari rahmat itu sendiri dapat ditimba dari perdebatan lain di zaman skolastik tentang apa yang dikenal dengan istilah “*ex opere operato*” dan “*ex opere operantis*”. Bahwa daya guna sakramen tidak tergantung dari iman pribadi baik si pemberi maupun si penerima (*ex opere operantis*), melainkan berkat tindakan Allah sendiri dirumuskan pada zaman skolastik dengan istilah *ex opere operato*. Dari segi

isi ajarannya, hal ini tidaklah baru. Prinsip yang sama sudah ditemukan misalnya dalam perdebatan dengan aliran yang disebut Donatisme pada Abad IV. Bertentangan dengan Donatisme,<sup>27</sup> Gereja menegaskan bahwa sah tidaknya sebuah sakramen baptis tidak tergantung pada iman yang benar ataupun pada integritas moral dari pihak yang dibaptis, karena yang bertindak dalam sakramen sebenarnya adalah Allah sendiri.

Pada mulanya istilah *ex opere operato* dan *ex opere operantis* berkembang dalam traktat mengenai penebusan oleh Yesus Kristus. Dalam refleksi tentang wafat Yesus yang menghasilkan penebusan, dibedakan antara karya penebusan/pemberian diri Yesus (disebut *opus operatum*) dan karya buruk manusia yang telah menolak dan membunuh Dia (*opus operans*).

Odo von Ourskamp (†1171) menggunakan kedua istilah ini misalnya untuk menilai konsekrasi yang dilakukan oleh seorang Simonist. Tindakan dari seorang Simonist (*opus operans*) adalah buruk, tetapi Konsekrasi itu sendiri (*opus operatum*) baik. Begitulah kemudian dalam zaman skolastik *opus operatum* dipakai untuk menunjuk pada sisi objektif (dari Allah) dalam sakramen. Sedangkan *opus operans* dipakai untuk menunjuk pada sisi subjektif (manusia) dalam sakramen. Mula-mula *ex opere operantis* hanya menunjuk pada pemberi sakramen, tetapi kemudian (sejak Wilhelm von Auxerre [†1231 atau †1237]) istilah itu juga dipakai untuk menunjuk pada si penerima sakramen.

Pasangan istilah ini kemudian digunakan juga untuk membuat perbedaan antara sakramen-sakramen Perjanjian Baru dengan sakramen-sakramen Perjanjian Lama dan apa yang disebut sakramentali. Sakramen-sakramen Perjanjian Lama dan Sakramentali bekerja (efektif) atas dasar *ex opere operantis* (jadi, hanya bila baik pemberi maupun penerima sungguh siap dan beriman). Sakramen-sakramen Perjanjian Baru sudah bekerja efektif secara *ex opere operato*, atas dasar karya atau tindakan Allah sendiri.

Dalam perdebatan pada Zaman Reformasi, istilah *ex opere operato* sering diidentikkan dengan ritualisme yang magis sehingga juga tidak memberi ruang yang cukup untuk kebebasan rahmat Allah. Perlu diperhatikan bahwa para teolog skolastik sebenarnya tidak memaksudkannya demikian. Dengan paham *ex opere operato* justru mau ditekankan bahwa dalam sakramen bukan manusia melainkan Allah atau Kristus sendirilah subjek yang bertindak dan memberikan rahmat secara bebas.

## **Sakramen: Simbol Signifikatif-Representatif-Real**

Kalau rahmat dalam paradigma teologi ‘kebebasan’, yang saya anut, dimengerti sebagai Allah sendiri dalam relasi-Nya dengan manusia, pada hemat saya, sakramen (dan relasinya dengan rahmat) sebaiknya dipahami dengan kategori simbol. Kategori ‘simbol’ memiliki makna yang amat kaya dan dimengerti secara berbeda-beda. Tetapi, dalam kaitannya dengan paham tentang sakramen, saya akan membatasi diri pada aspek-aspek yang paling relevan. Untuk itu pentinglah untuk menekankan aspek-aspek pengertian berikut.

*Pertama*, dapat dikenali bahwa simbol memiliki makna signifikan atau informatif. Artinya, di sini sebuah simbol memberi petunjuk kepada sesuatu yang lain, tanpa ada kaitan intrinsik antara tanda serta yang ditandakan. Simbol signifikan atau informatif dimaksudkan sebagai suatu realitas yang “dengan disengaja dibuat dan disepakati untuk dengan jelas menunjuk kepada sesuatu yang lain di luar tanda itu dan yang juga tanpa tanda itu tercapai. Tidak ada hubungan intern antara tanda dan yang ditandakan.”<sup>28</sup> Misalnya, simbol lalu lintas. Dalam perayaan sakramen-sakramen ditemukan juga aspek signifikan atau informatif ini. Ada sejumlah tanda yang disepakati, yang kemudian dapat dimengerti sebagai memiliki makna tertentu (misalnya simbol air yang dituangkan, pengolesan dengan minyak, penumpangan tangan, menundukkan kepala, berlutut yang dapat memiliki makna signifikan berbeda dari satu tempat ke tempat yang lain).

*Kedua*, aspek yang lebih penting bagi pemahaman tentang sakramen adalah aspek representatif. Simbol representatif menunjuk pada “suatu realitas konkret dan kelihatan, yang karena ciri-coraknya sendiri dapat membuat menjadi hadir bagi kesadaran manusia sesuatu yang lain yang tidak kelihatan. Dan dengan jalan itu “yang lain” itu menjadi dialami. Realitas tidak kelihatan menjadi sasaran perbuatan intensional manusia dan realitas kelihatan menghadirkan (artinya, membuat menjadi disadari sebagai hadir) realitas lain itu yang boleh jadi mempengaruhi dunia manusia dengan daya-guna yang bermacam-macam.”<sup>29</sup> Gambar atau lukisan dari orang yang dikasihi dapat menjadi contoh dari simbol representatif ini. Selain bermakna informatif (memberi informasi tentang siapa yang ada dalam gambar itu), gambar dari orang yang dikasihi dapat berperan seperti ‘menghadirkan’ orang yang ada dalam gambar itu, meskipun ia berada di tempat lain.

Dalam bidang religius sebuah simbol disebut representatif apabila melalui simbol (benda atau perbuatan) itu orang dapat mengalami kehadiran realitas transenden atau ilahi. “Realitas ‘ilahi’ itu nampak dan kelihatan melalui simbolnya dan berupa simbolnya. Benda atau perbuatan fisik itu seolah-olah transparan dan langsung menunjuk kepada yang transenden. Dalam mengalami yang fisik, yang transenden menjadi dialami.”<sup>30</sup> Simbol representatif biasanya juga memiliki dimensi sosial. Itu berarti bahwa simbol tertentu, berdasarkan pengalaman bersama, dipilih dan ditentukan oleh suatu kelompok masyarakat tertentu. Hal itu bisa terjadi kalau kelompok yang bersangkutan “melihat suatu kesamaan dasar (analogi) antara tanda dan apa yang ditandakan, meskipun orang lain, yang berada di luar sistem simbolik tertentu tidak sampai melihat kesamaan (analogi) itu. Maka, sebuah simbol representatif tidak dapat diciptakan dengan sekehendak hati. Mesti ada suatu kesamaan antara tanda dan apa yang ditandakan dan kesamaan itu mesti disadari oleh para pemakai simbol itu.”<sup>31</sup>

Dalam simbol representatif, corak relasi yang ada antara simbol dan yang disimbolkan dapat dijelaskan dengan kategori partisipasi. Ada identifikasi, tetapi tidak mutlak. Simbol berpartisipasi dalam yang disimbolkan (sesuatu yang transenden, ilahi). Karena itu simbol (religius) representatif “menunjuk pada yang transenden bukan sebagai suatu realitas yang seluruhnya di luar dirinya (ini ciri sebuah tanda signifikan, misalnya, rambu lalu lintas), namun juga tidak terkurung dalam dirinya. Yang transenden dialami sebagai imanen (pada realitas fisik) tanpa kehilangan transendensinya.”<sup>32</sup> Akhirnya simbol representatif ini dapat berupa benda atau barang. Ia dapat juga berupa perbuatan. Kalau demikian maka simbol representatif itu sekaligus juga lambang ekspresif karena mengungkapkan sikap hati terhadap Yang Transenden dari orang-orang yang memakai simbol tersebut.

*Ketiga*, aspek lain makna simbol adalah aspek real. Teori ini berangkat dari struktur tubuh-roh manusia.<sup>33</sup> Berdasarkan struktur tersebut, manusia merealisasikan dirinya melalui dan dalam ungkapan-ungkapan lahiriah tertentu: kebahagiaan diungkapkan dengan tertawa, rasa sedih dengan tangis, dan sebagainya. Demikian pula komunikasi antarmanusia terjadi melalui berbagai macam ungkapan lahiriah dan badaniah: pelukan, jabat tangan, dan lain-lain. Sering kali hal itu pun diungkapkan dengan memakai

benda lain: cincin, bunga, dan lain-lain. Dalam simbol-simbol seperti itu, sesuatu (kasih atau sebaliknya kebencian) tidak hanya ditandakan atau diceritakan tetapi diwujudkan (direalisasikan) dan oleh pihak yang lain tidak hanya dikenal tetapi dialami. Simbol-simbol seperti itu (yang tidak hanya menandakan sesuatu, tetapi juga mewujudkan sesuatu) disebut *simbol-real*. Jabat tangan, misalnya, tidak hanya menandakan, tetapi sekaligus merealisasikan perdamaian. Demikian pula tanda tangan mewujudkan perjanjian; pelukan dan cium bukan hanya mengungkapkan atau menandakan, tetapi juga mewujudkan dan memperdalam cinta kasih. Simbol-real ini dibedakan dari simbol informatif yang memang hanya memberi informasi belaka.

Simbol-real sendiri dapat bergerak pada tatanan yuridis. Itu berarti bahwa apa yang direalisasikan baru ada, ketika halnya dibuat atau dikerjakan. Misalnya, penandatanganan sebuah perjanjian. Simbol-real dapat juga bergerak pada tatanan personal. Itu berarti bahwa realitas yang mau diungkapkan harus paling tidak sudah ada dahulu (dalam taraf yang minim sekalipun), sebelum itu diungkapkan dan diwujudkan. Dalam pengungkapannya kemudian, hal itu diintensifkan lagi. Misalnya, jabat tangan yang mengungkapkan, mewujudkan dan mengintensifkan perdamaian (yang sebenarnya sudah ada dalam hati pelaku atau pembuat simbol).

Ketiga aspek pemahaman simbol yang diuraikan secara singkat di atas (signifikatif atau informatif, representatif, realisasi) dapat ditemukan dalam apa yang disebut sebagai perayaan sakramen. Dalam setiap perayaan sakramen ditemukan unsur-unsur yang bersifat informatif, berupa penjelasan-penjelasan berkaitan dengan simbol dan tindakan serta maknanya. Akan tetapi, berkaitan dengan tema relasi antara sakramen dan pemberian rahmat, aspek representatif dan real lebih penting untuk diperhatikan.

Sebagai simbol representatif, sakramen dimengerti sebagai simbol tertentu yang tidak hanya memberi informasi, menandakan sesuatu yang lain. Dalam dan melalui sakramen sesuatu yang lain (yaitu Allah sendiri) dialami sebagai yang hadir bagi manusia yang merayakan sakramen. Karl Rahner menegaskan dimensi ini dengan mengatakan, bahwa “Karya Keselamatan Allah bagi manusia sejak awal hingga pemenuhannya selalu terjadi demikian, bahwa Allah sendirilah realitas keselamatan itu sendiri;

bahwa realitas keselamatan itu diberikan kepada manusia dan olehnya ditangkap dan diungkapkan dalam simbol tertentu. Dalam dan melalui simbol atau sakramen itu realitas keselamatan itu tidak hanya sesuatu yang jauh yang ditunjuk melalui simbol tertentu. Sebaliknya, dalam dan melalui sakramen (simbol representatif) itu realitas keselamatan (Allah itu sendiri) dialami sebagai yang hadir bagi manusia.”<sup>34</sup>

Mengingat ciri ekklesial (sosial) setiap sakramen, harus dikatakan bahwa “sebuah sakramen ialah simbol representatif yang umum dipakai dalam salah satu masyarakat religius dan yang ditentukan mendahului pengalaman pribadi, meskipun tentu saja dalam pengalaman pribadi barulah benda atau perbuatan itu secara formal menjadi simbol atau sakramen. Maka, simbol secara formal selalu mengandaikan partisipasi dari pihak subjek (orang kelompok). Hanya rangka dan objek pengalaman pribadi itu terlebih dahulu ditentukan oleh sebuah instansi (sosial) di luar subjek pengalaman aktual.”<sup>35</sup>

Dimensi *realisasi* dalam sakramen juga penting diperhatikan. Sebagaimana diuraikan di atas, yang dimaksudkan dengan simbol-real ialah, bahwa melalui tanda atau simbol tertentu sekali lagi tidak sekedar diinformasikan mengenai sesuatu yang lain, melainkan direalisasikan sesuatu (misalnya, jabat tangan tidak hanya memberi informasi, bahwa kedua orang sekarang berdamai, tetapi bahwa relasi kedua orang itu sekarang direalisasikan atau diwujudkan dan seandainya sebelumnya sudah ada relasi tersebut diintensifkan). Demikian pula dalam perayaan sakramen tidak hanya ditandakan sesuatu yang lain, melainkan diwujudkan sesuatu berkaitan dengan Yang Lain itu sendiri. Dalam sakramen inisiasi, misalnya (salam, pengakuan iman, pembasuhan, dan lain-lain), Gerejaewartakan, tetapi sekaligus juga merealisasikan penerimaan anggota yang baru, masuknya seseorang ke dalam jemaat Allah. Dalam perayaan Ekaristi, misalnya, persatuan dengan Kristus dan dengan sesama ditampakkan tetapi juga diwujudkan, diperdalam, dan diperbaharui.

Dengan penjelasan seperti di atas dapat dikatakan, bahwa kategori simbol lebih dapat dengan baik mengungkapkan atau merumuskan apa yang dalam kehidupan beriman dikenal sebagai sakramen. Dasar teologis lebih lanjut yang dapat diberikan tidak lain karena sejarah keselamatan Allah secara keseluruhan yang memuncak dalam peristiwa Yesus Kristus

dan diteruskan oleh Gereja sebenarnya juga bersifat sakramental, dalam pengertian simbol (representatif dan real). Diterapkan pada sakramen, kategori pemikiran simbol menunjuk pada keyakinan bahwa sejarah Allah dengan umat manusia terjadi dalam peristiwa-peristiwa sejarah yang dapat dialami secara inderawi, dalam tindakan dan pertemuan dengan manusia. Peristiwa-peristiwa sejarah manusia di dunia menjadi 'simbol' kehadiran atau kedekatan Allah. Dalam peristiwa-peristiwa itu Allah menyatakan diri kepada manusia, sekaligus hadir (representatif) di tengah-tengah mereka. Dan kalau Allah hadir maka diwujudkanlah (realisasi) karya keselamatan.

Sebagaimana halnya setiap perayaan, perayaan sakramen juga hidup dari pengharapan. Dalam arti tertentu, sebuah perayaan melampaui atau mengatasi situasi aktual sekarang. Dalam setiap perayaan masa depan yang dicita-citakan secara simbolik (informatif, representatif, real) diantisipasi. Karena itu, di tengah-tengah penderitaan, ketidakadilan dan suasana yang diliputi dosa, dalam sakramen Baptis dan Ekaristi, misalnya, dirayakan kebangkitan dan perjamuan dalam Kerajaan Allah. Dalam arti tertentu, perayaan sakramen dapat pula menjadi kritik tidak langsung atas situasi konkret yang penuh ketidakadilan. Akan tetapi, hal itu baru dapat meyakinkan kalau subjek yang merayakan sakramen juga dalam kehidupan nyata menjadi subjek yang membebaskan, yang berjuang melawan ketidakadilan.

Oleh karena itu, perayaan sakramen tidaklah merupakan satu-satunya ungkapan dan perwujudan iman. Selain dalam perayaan sakramen, eksistensi sebagai orang beriman harus juga terwujud dalam pewartaan dan diakonia. Sebagaimana halnya setiap pesta dan perayaan yang sehat tidak memabukkan orang, demikian pula perayaan sakramen tidak boleh membuat orang lupa dan lalai akan keterlibatan praktis dalam perjuangan pembebasan. Perayaan sakramen justru harus mengingatkan akan makna perjuangan itu, serta juga memperkuat tekad, antara lain dengan mengingatkan secara simbolik sumber pengharapan yang terletak dalam sejarah kasih Allah kepada umat manusia.

### **Simpulan: Rahmat dan Sakramen**

Berkaitan dengan upaya untuk memahami relasi antara rahmat dan sakramen, pada hemat saya khususnya kedua pengertian sakramen sebagai simbol representatif dan real simbol dapat dipadukan. Dalam sakramen

(berupa simbol-simbol tertentu) Allah hadir (representatif), dan bila Ia hadir, Ia merealisasikan (simbol-real) keselamatan bagi manusia.

Kembali pada pertanyaan yang diajukan pada awal tulisan ini. Bagaimana sebenarnya rahmat diberikan pada manusia melalui perayaan sakramen? Menurut teologi dengan paradigma 'kebebasan'<sup>36</sup>, bagaimana pertanyaan tersebut dapat dijawab? Seperti sudah diuraikan di tempat lain,<sup>37</sup> menurut paradigma 'kebebasan', rahmat harus dimengerti sebagai peristiwa Allah yang mendekati manusia, sebuah peristiwa ketika kasih Allah mencapai manusia. Peristiwa rahmat mencapai tujuannya ketika terjalin relasi kasih antara Allah dan manusia. Karena itu, rahmat tidak dapat dilihat sebagai sesuatu yang terpisah dari Allah yang berinisiatif membangun relasi dan dengan setia memeliharanya. Hakikat rahmat kehilangan maknanya bila dilihat terpisah dari Allah sebagai sumbernya. Itu terjadi manakala *gratia creata* dilihat terpisah dari *gratia increata*, bila rahmat dilihat sebagai realitas ketiga di antara manusia dan Allah. "Rahmat yang hanya 'tercipta' (*creata*), artinya terpisah dari Allah sendiri sebagai sumber rahmat, tidak akan mampu membangun dan menjaga relasi yang mempersatukan antara Allah dan manusia."<sup>38</sup> Menurut teologi dengan paradigma 'kebebasan' penting untuk menegaskan bahwa rahmat dimengerti sebagai hadiah kasih Allah bagi manusia dan karena itu hanya dapat dengan memadai diungkapkan sebagai peristiwa kebebasan, sebagai "perjumpaan pribadi-pribadi yang bebas,"<sup>39</sup> yaitu Allah sendiri yang merupakan "Subjek primer dan sumber abadi dari rahmat di satu pihak dan manusia tercipta yang merupakan partner dan penerima dari rahmat Allah itu di lain pihak."<sup>40</sup> Dari sudut hakikat, peristiwa rahmat pada dasarnya identik dengan peristiwa wahyu yang tidak lain adalah peristiwa komunikasi dan pemberian diri Allah kepada manusia. Komunikasi dan pemberian diri yang berlangsung sepanjang sejarah itu mencapai puncaknya dalam pemberian diri Allah dalam Yesus Kristus dan dalam Roh Kudus sedemikian rupa, sehingga kasih Allah kepada manusia sungguh diwujudkan dan mendapatkan wujud historisnya.<sup>41</sup> Dengan kata lain, di sini rahmat tidak dimengerti sebagai sebuah benda atau realitas ketiga yang berada di antara, terpisah dari Allah dan manusia. Menurut paradigma 'kebebasan' hakikat rahmat tidak lain adalah Allah dan tindakan-Nya sendiri dalam relasi dengan dan sejauh dialami secara nyata oleh manusia.

Dengan paham seperti itu, menurut teologi dengan paradigma 'kebebasan', pemberian rahmat yang terjadi dalam sakramen harus digambarkan demikian. Harus dipertahankan dengan jelas, bahwa Allahlah sumber rahmat itu sendiri. Lebih dari itu, sebenarnya Ia sendirilah, dalam relasi-Nya dengan manusia, merupakan rahmat itu. Benda-benda yang digunakan dalam sakramen, ritus dan tindakan dalam perayaan sakramen bukanlah media ketiga di antara Allah dan manusia yang mengandung kesaktian tertentu. Menurut teologi dengan paradigma 'kebebasan', dalam sebuah perayaan sakramen – dengan segala kompleksitas benda dan aktivitas yang terkandung di dalamnya – entah bagaimana, orang beriman mengalami bahwa Allah secara istimewa hadir (simbol representatif), dan kalau Allah hadir terwujudlah atau direalisasikan (simbol-real) keselamatan. Itulah yang dimaksud dengan rahmat yang diberikan melalui perayaan-perayaan sakramen.

#### References:

- Groenen, C. *Sakramentologi. Ciri Sakramental Karya Penyelamatan Allah. Sejarah, Wujud, Struktur*. Yogyakarta: Kanisius. 1989.
- Martasudjita, E. *Sakramen-Sakramen Gereja. Tinjauan Teologis, Liturgis, dan Pastoral*. Yogyakarta: Kanisius. 2003.
- Nocke, F.-J. "Allgemeine Sakramentenlehre." *Handbuch der Dogmatik 2*, Hrsg. T. Schneider. Düsseldorf: Patmos Verlag. 2000.
- Pröpper, Thomas. *Theologische Anthropologie II*. Freiburg im Breisgau: Herder Verlag. 2011.
- Rahner, K. "Zur Theologie des Symbols." *Schriften zur Theologie IV*, Hrsg. K. Rahner. Einsiedeln/Zürich/Köln: Benzinger Verlag. 1967.
- Rahner, K. *Über die Sakramente der Kirche. Meditationen*. Freiburg/Basel/Wien: Herder Verlag. 1985.
- Rahner, K. *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*. Freiburg/Basel/Wien: Herder Verlag. 1997.
- Schubert, Christiane. *Mere passive? Inszenierung eines Gesprächs über Gnade und Freiheit zwischen Eberhard Jüngel und Thomas Pröpper*. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet. 2014.
- Sunarko, A. *Teologi Fundamental*. Yogyakarta: Lamalera. 2013.
- Sunarko OFM, A. *Rahmat dan Sakramen*. Jakarta: Penerbit Obor. 2017.

**Endnotes:**

- 1 Untuk bagian ini saya mengikuti uraian C. Groenen, *Sakramentologi. Ciri Sakramental Karya Penyelamatan Allah. Sejarah, Wujud, Struktur*, (Yogyakarta: Kanisius, 1989), 25-35.
- 2 *Ibid.*, 29.
- 3 *Ibid.*, 29-30.
- 4 *Ibid.*, 32.
- 5 *Ibid.*, 33.
- 6 *Ibid.*, 35.
- 7 *Ibid.*, 44.
- 8 *Ibid.*
- 9 *Ibid.*
- 10 Seperti dikutip dalam *ibid.*, 54.
- 11 Seperti dikutip dalam *ibid.*
- 12 Bdk. *ibid.*, 55.
- 13 Bdk. *ibid.*
- 14 Bdk. *ibid.*
- 15 Bdk. *ibid.*
- 16 Bdk. *ibid.*, 56.
- 17 Bdk. *ibid.*
- 18 Bdk. *ibid.*
- 19 Bdk. *ibid.*, 57.
- 20 Untuk bagian ini saya mengikuti uraian dalam *ibid.*, 65-73.
- 21 *Ibid.*, 65.
- 22 F.-J. Nocke, "Allgemeine Sakramentenlehre," *Handbuch der Dogmatik 2*, Hrsg. T. Schneider (Düsseldorf: Patmos Verlag, 2000) 188-225, 200. Bdk. Terjemahan dan penjelasan dari C. Groenen berikut ini. *Sacramentum est corporale vel materiale elementum foris sensibiliter propositum ex similitudine repraesentans et ex institutione significans et ex sanctificatione continens aliquam invisibilem et spiritualem gratiam* (Sakramen ialah: barang atau benda jasmani yang secara lahiriah disodorkan secara inderawi, yang karena penyerupaan menggambarkan dan karena pendirian menandakan dan karena pengudusan memuat salah satu rahmat tak kelihatan dan rohani). *Ex similitudine repraesentans* berarti: Pada sakramen mesti ada salah satu penyerupaan wajar dengan apa yang ditandakan. *Ex institutione significans* berarti: Kristus (historis) menambah pada simbolik wajar suatu simbolik adikodrati. Dan justru unsur itulah menjadikan barang atau benda itu sakramen yang sesungguhnya. *Continens gratiam* berarti: benda atau barang yang dipakai mengandung di dalam dirinya rahmat, sehingga merupakan semacam wadah atau bejana." Groenen, *Sakramentologi, op.cit.*, 65-66. Kiranya jelas, bahwa dibandingkan dengan definisi dari Agustinus, di sini segi daya guna (*efficacitas*) sakramen lebih ditonjolkan.
- 23 Groenen, *Sakramentologi, op.cit.*, 66.
- 24 *Ibid.*, 66-67.
- 25 *Ibid.*, 62.

- 26 Dalam komentarnya atas traktat teologi dari Petrus Lombardus ditemukan baik teori tentang kausalitas dispositif maupun teori perjanjian tersebut. Sekaligus Bonaventura menegaskan, bahwa ia cenderung menganut teori perjanjian, tetapi disertai pengakuan, bahwa ia tidak bisa secara pasti menentukan teori mana yang paling benar. “Bila berbicara tentang hal-hal yang besar atau mengagumkan atau ilahi, kita tidak boleh semata-mata menggantungkan diri pada ratio.” Bdk. Nocke, *Allgemeine Sakramentenlehre, art.cit.*, 201.
- 27 “Bidaah donatisme ... tidak menerima validitas (keabsahan) suatu sakramen yang diterimakan oleh pelayan yang berdosa atau dari kelompok bidaah. Bagi donatisme, baptisan dari orang yang dibaptis oleh pelayan yang berdosa atau pelayan yang termasuk orang sesat adalah tidak sah.” E. Martasudjita, Pr., *Sakramen-Sakramen Gereja. Tinjauan Teologis, Liturgis, dan Pastoral*, (Yogyakarta: Kanisius, 2003) 190.
- 28 Groenen, *Sakramentologi, op.cit.*, 21.
- 29 *Ibid.*, 20.
- 30 *Ibid.*, 22.
- 31 *Ibid.*
- 32 *Ibid.*, 23. Kalau Yang Transenden identik dengan simbol maka terjadi idolatria, penyembahan berhala, atau juga magia. Bila Yang Transenden seluruhnya ditempatkan di luar simbol maka symbol itu berupa simbol signifikan atau informatif belaka.
- 33 Untuk uraian berikut ini, saya mengikuti terutama Nocke, *Allgemeine Sakramentenlehre, art.cit.*, 188-225; K. Rahner, “Zur Theologie des Symbols,” *Schriften zur Theologie IV*, Hrsg. K. Rahner (Einsiedeln/Zürich/Köln: Benzinger Verlag, 1967) 275-311; K. Rahner, *Über die Sakramente der Kirche. Meditationen*, (Freiburg/Basel/Wien: Herder Verlag, 1985) 11-21; K. Rahner, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, (Freiburg/Basel/Wien: Herder Verlag, 1997) 396-413.
- 34 Rahner, “Zur Theologie des Symbols,” *art.cit.*, 303.
- 35 Groenen, *Sakramentologi, op.cit.*, 25.
- 36 Bdk. A. Sunarko, *Teologi Fundamental*, (Yogyakarta: Lamalera, 2013).
- 37 A. Sunarko OFM, *Rahmat dan Sakramen*, (Jakarta: Penerbit Obor, 2017) 68-84.
- 38 Thomas Pröpper, *Theologische Anthropologie II*, (Freiburg im Breisgau: Herder Verlag, 2011) 1159.
- 39 *Ibid.*, 665.
- 40 *Ibid.*, 1289.
- 41 Bdk. Christiane Schubert, *Mere passive? Inszenierung eines Gesprächs über Gnade und Freiheit zwischen Eberhard Jüngel und Thomas Pröpper*, (Regensburg: Verlag Friedrich Pustet, 2014) 86.