

KEJAHATAN TANPA AMPUN DAN INKARNASI KRISTUS

Jessica Novia Layantara

Abstrak: *Artikel ini ingin mendalilkan bahwa penghayatan atas inkarnasi Kristus menghadapi isu kejahatan tanpa ampun. Kejahatan tanpa ampun didefinisikan sebagai kejahatan yang menyebabkan ketidakmampuan korban untuk memaknai penderitaan hingga kehancuran identitasnya. Kajian menggunakan studi literatur. Selama ini terlihat banyak pendapat yang mengkritik teodisi klasik yang dinilai tidak mampu mendekati masalah kejahatan tanpa ampun melalui teori-teori seperti teori kebaikan yang lebih tinggi (greater good theodicy), teori pembentukan jiwa (soul-making theodicy) dan argumen kehendak bebas (free-will defense). Secara rasional, eksistensial, dan praktikal inkarnasi-Nya Kristus sebagai manusia ternyata ketika menebus dosa manusia dan menderita akan apa yang tidak diperbuat-Nya. Konsep solidaritas Kristus bagi para korban mengidentifikasi adalah kunci memaknai penderitaan radikal yang dialami manusia.*

Kata Kunci: kejahatan, tanpa ampun, penderitaan radikal, teodisi, inkarnasi Kristus, apologetis

PENDAHULUAN

Masalah kejahatan merupakan masalah yang signifikan dalam teologi Kristen. Masalah kejahatan menempatkan Allah di posisi yang membingungkan: Jika Allah maha baik, maha adil, dan mahakuasa mengapa terjadi kejahatan? Masalah kejahatan juga digunakan oleh kaum ateis untuk menihilkan eksistensi Allah, “Jika ada Allah yang mahabaik, maka tidak mungkin ada kejahatan. Pada kenyataannya, ada kejahatan. Maka kemungkinan Allah tidak ada.”¹

¹ Silogisme semacam ini uang digunakan oleh J.L., “God is omnipotent; God is wholly good; and yet evil exists. There seems to be some contradiction between these three propositions, so that if any two of them were true the third would be false. But at the same time all three are essential parts of most theological positions: the theologian, it seems, at once *must* adhere and *cannot consistently* adhere to all

Selama berabad-abad, para teolog Kristen mencoba menjawab permasalahan ini dengan teodisi.² Teodisi, yang secara literal berarti “kebenaran Allah,” berusaha menjustifikasi Allah, baik eksistensi maupun atribut-atribut-Nya, di dalam peristiwa-peristiwa kejahatan dan penderitaan manusia. Teodisi-teodisi klasik seperti teodisi kebaikan yang lebih tinggi (*greater good theodicy*), teodisi pembentukan jiwa (*soul making theodicy*), dan argumen kehendak bebas (*free will defense*) menjadi tumpuan teolog-teolog Kristen untuk berapologetika melawan masalah kejahatan.

Strategi teodisi klasik untuk menghadapi masalah kejahatan tidak bertahan lama. Dalam dan pasca peristiwa *holocaust*, bermunculan berbagai argumen yang menolak teodisi-teodisi klasik di atas. Klaim yang dibuat adalah bahwa teodisi klasik tidak memadai dalam menjawab masalah kejahatan tanpa ampun (*horrendous evil*) seperti yang terjadi di *Auschwitz*. Kejahatan-kejahatan tanpa ampun merupakan kejahatan yang menghasilkan penderitaan yang radikal dan berkelanjutan bagi para korbannya, dan membuat mereka kehilangan makna hidup. Kematian bayi-bayi, penderitaan anak-anak, pemerkosaan kejam, genosida, perang yang merenggut nyawa orang-orang tak bersalah, adalah sebagian contoh dari kejahatan-kejahatan tanpa ampun, di mana korban dan keluarganya mengalami penderitaan yang radikal dan berlanjut. Dalam kasus-kasus kejahatan tanpa ampun semacam ini, teodisi klasik kesulitan dalam menemukan justifikasi moral untuk Allah, sehingga kejahatan-kejahatan ini tertinggal sebagai kejahatan yang tidak bermakna (*gratuitous evil*). Emmanuel Levinas mengatakan,

“Kelemahan/ketidakmahakuasaan di sini memiliki korban manusia yang sangat banyak. Pantaskah kita mengatakannya demikian? ... Tahukah Anda, saya tidak mengerti perihal ketidakmahakuasaan Allah ini, sekarang ini, setelah Auschwitz... Kataku: Harganya terlalu mahal, dan

three.” Lih. J.L. Mackie, “Evil and Omnipotence,” *Mind*, New Series, Vol. 64, No. 254 (Apr. 1955): 200.

² Istilah “teodisi” pertama kali diperkenalkan oleh filsuf G.W. Leibniz dalam bukunya *Theodicy* (1710). Lih. Freiherr von Gottfried Wilhelm Leibniz, *Theodicy: Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man and the Origin of Evil*, trans. E.M. Huggard (Charleston: Bibliobazaar, 2007).

korban itu bukanlah Allah, melainkan kemanusiaan... Kenosis dalam ketidakmahakusaan ini memakan terlalu banyak korban manusia.”³

Sejalan dengan itu, muncul aliran anti-teodisi, yang mengecam teodisi sebagai suatu usaha yang tidak berarti dalam menjawab masalah kejahatan. “Allah sudah mati,” slogan khas Nietzsche ini juga ikut mewarnai gerakan anti-teodisi, di mana penganutnya percaya bahwa masalah kejahatan tidak lagi harus dijawab dengan pernyataan-pernyataan apologetik yang berusaha menyelamatkan Allah dari kritik, melainkan harus dijawab dengan usaha-usaha nyata manusia memerangi kejahatan. Albert Camus mengatakan dalam novelnya, “Mungkin lebih baik bagi Tuhan jika orang tidak percaya kepada-Nya, supaya orang berjuang sekuat tenaga melawan kematian tanpa mengangkat pandang ke langit di mana Dia berada sambil berdiam diri.”⁴ Intinya, aliran ini berpendapat bahwa Allah bukan lagi harus menjadi fokus dalam menjawab masalah filosofis kejahatan, melainkan masalah kejahatan difokuskan lebih kepada manusia.

Teodisi klasik juga dikritik karena dinilai tidak berfokus kepada korban, melainkan hanya pada pembelaan terhadap Allah dan doktrin-doktrin Kristen. Ketika para teolog sibuk menjelaskan teodisi pada korban, mereka lupa bahwa dengan penjelasan filosofis yang berujung pada “kebaikan yang lebih tinggi,” justru mereka sedang memarjinalisasi korban.⁵ Lebih lagi, penjelasan teodisi klasik seakan-akan menyetujui terjadinya kejahatan tanpa ampun demi tujuan Allah, yaitu kebaikan yang lebih tinggi. Middleton menyimpulkan,

“In other words, theodicy is not only unhelpful on an individual level, but it might also promulgate an additional evil by discouraging others within society from speaking of their suffering... Theodicy, it seems, could well make the problem worse.”⁶

³ Seperti dikutip Adrianus Sunarko, *Teologi Kontekstual* (Jakarta: Penerbit Obor, 2016), 59 dari H. Wagner, *Mit Gott streiten. Neue Zugänge zum Theodizeeproblem (=QD 168)* (Freiburg: Herder, 1998), 51

⁴ Albert Camus, *Sampar*, terj. Nh. Dini (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1985), 111.

⁵ Tim Middleton, “Objecting to Theodicy and the Legitimacy of Protesting Against Evil,” *Science and Christian Belief*, Vol. 29 (2017): 11.

⁶ Middleton, “Objecting to Theodicy,” 13.

Tidak seperti para ateis atau para anti-teodisi, penulis menolak untuk menihilkan Allah dalam menjawab masalah kejahatan. Tetapi juga tidak dapat disangkal bahwa teodisi klasik tidak lagi memadai untuk menjawab masalah kejahatan, khususnya masalah kejahatan-kejahatan tanpa ampun. Lalu, penjelasan apa yang paling tepat untuk menjawab permasalahan kejahatan tanpa ampun ini? Tulisan ini akan menanggapi masalah kejahatan tanpa ampun dari perspektif inkarnasi Kristus, serta berusaha untuk memunculkan sebuah tesis, bahwa penghayatan terhadap inkarnasi Kristus memungkinkan korban kejahatan tanpa ampun untuk memaknai dan mengidentifikasi penderitaan radikal yang dialaminya dalam kerangka solidaritas Kristus. Adapun penulis akan menggunakan tiga pendekatan dalam mewujudkan tesis ini, yaitu pendekatan rasional, pendekatan eksistensial, dan pendekatan praktis.

KEJAHATAN TANPA AMPUN TERKAIT DAN KETIDAKCUKUPAN JAWABAN TEODOSI KLASIK

Mendefinisikan “Kejahatan Tanpa Ampun”

Kejahatan tanpa ampun dicirikan oleh ketidakmampuan korban untuk memaknai penderitaannya akibat kejahatan tersebut, yang pada akhirnya akan menyebabkan kehancuran makna atas hidupnya secara holistik. Marilyn McCord Adams menjelaskan,

“The heart of the horrendous, what makes horrors so pernicious is their life-ruining potential, their power *prima facie* to degrade the individual by destroying the possibility of positive personal meaning.”⁷

Kejahatan tanpa ampun akan mengakibatkan penderitaan seumur hidup yang dinamai Wendy Farley sebagai “penderitaan radikal.” Penderitaan radikal merupakan penderitaan berlanjut seumur hidup yang perlahan-lahan menghancurkan identitas seseorang. Kejahatan tanpa ampun pertama-tama akan menggerogoti kemampuan korban untuk memaknai penderitaannya. Hal itu akan berlanjut pada kehilangan makna diri, yang

⁷ Marilyn McCord Adams, *Horrendous Evil and the Goodness of God* (New York: Cornell University, 1999), 27.

menyebabkan seseorang jijik terhadap diri sendiri, dan dapat menghancurkan seorang manusia dalam sisa hidupnya. Farley menulis,

Radical suffering is accompanied by an experience of abasement that destroys one's basic human dignity. Anguish effaces the very humanity of the sufferer and in this way cripples her ability to defend herself. A self-loathing or despair enervates even the indignation that would make one realize that one had been wronged. The most extreme violence against the human being is that it can create a soul incapable of self-defense because the spark of self-respect or dignity has been snuffed out by humiliation and pain.⁸

Selain kehilangan makna hidup, korban kejahatan tanpa ampun juga akan mengalami mati rasa secara rohani. Ini juga adalah bagian dari penderitaan radikal yang mereka alami. Ia tidak mampu lagi mengasihi Allah, bahkan untuk memikirkan-Nya saja tidak mampu, karena ia telah kehilangan afeksi spiritual. Farley menjelaskan, "Radical suffering assaults and degrades that about a person which makes her or him most human. This assault reduces the capacity of the sufferer to exercise freedom, to feel affection, to hope, to love God."⁹

Melihat fakta-fakta ini, sesungguhnya masalah kejahatan tanpa ampun merupakan jantung dari masalah kejahatan yang dihadapi oleh teologi Kristen. Selama ini teodisi hanya berpusat pada masalah kejahatan secara umum dan melupakan bahwa ada kejahatan-kejahatan tanpa ampun yang sangat mengerikan. Andrew Gleeson mengungkapkan kritiknya bahwa masalah kejahatan yang sedang dihadapi teologi Kristen bukanlah masalah "sakit gigi di malam hari" (ungkapan untuk masalah kejahatan dan penderitaan sehari-hari yang tidak mengganggu makna hidup seseorang) melainkan masalah kejahatan tanpa ampun yang menghancurkan makna hidup seseorang dan merusak relasi seseorang dengan Allah. Gleeson mengungkapkan,

"We may lose sleep from the slightest toothache, but not from contemplating its implications for the goodness of the universe and its

⁸ Wendy Farley, *Tragic Vision and Divine Compassion: A Contemporary Theodicy* (Louisville: Presbyterian Publishing Corporation), 55, Kindle Edition.

⁹ Farley, *Tragic Vision and Divine Compassion*, 53-4.

Creator... Such meagre discomfort simply does not constitute a threat to God's goodness in the first place."¹⁰

Teodisi klasik mungkin mampu menjawab masalah-masalah kejahatan biasa, seperti yang disebut Gleeson sebagai “sakit gigi di malam hari.” Tidak sulit untuk menerima teodisi kebaikan yang lebih tinggi jika berhubungan dengan kejahatan-kejahatan biasa. Tetapi ketika diperhadapkan pada masalah kejahatan tanpa ampun, teodisi klasik gagal memberikan jawaban yang memuaskan. Lebih lagi, teodisi klasik justru tampak seperti melegitimasi kejahatan-kejahatan tanpa ampun untuk tujuan-tujuan yang lebih tinggi, sehingga pandangan teodisi klasik terkesan tidak mempedulikan penderitaan radikal yang dialami korban. Kritik di atas memojokkan teodisi klasik sebagai pandangan yang tidak empatik pada korban. Robert Mark Simpson mengatakan,

“Theodicy's tacit approval of relatively minor evils like sore muscles, bad decisions, day-to-day hardship and the like is generally not the concern of moral anti-theodicy. To the extent that evils like these can indirectly bring about appreciable goods, many of us would consent to their existence in our world in some sense. Theodicy's view of horrendous evil, by contrast, is more contentious. For when we consider the worst goings-on in our world (child abuse, genocide, sexual violence, and so on) it seems that theodicy offers a proxy endorsement for these evils.”¹¹

Sejalan dengan Gleeson, Jane Mary Trau berpendapat bahwa kejahatan tanpa ampun, yang tidak mampu diselesaikan teodisi klasik, menjadi akar ateisme. Sangat mudah untuk menjawab penderitaan yang tidak menghancurkan makna hidup seseorang, tetapi menjawab penderitaan radikal merupakan sebuah masalah serius. Trau menulis,

If we group the innocent, the imperfect, and the saintly among the class of righteous, we see that the theist is indeed challenged and perplexed by the apparent preponderance of evil. However, it is especially these cases of unmerited suffering that pose a seemingly

¹⁰ Andrew Gleeson, *A Frightening Love: Recasting the Problem of Evil* (New York: Palgrave Macmillan, 2012), 63.

¹¹ Robert Mark Simpson, “Moral Anti-theodicy: Prospects and Problems”, *International Journal for Philosophy of Religion*, Vol. 65 (2009): 157.

unsurmountable wall to belief. For even the atheist could reconcile the existence of merited suffering with the existence of God.¹²

Melihat bahwa akar permasalahan kejahatan sesungguhnya adalah kejahatan-kejahatan tanpa ampun, maka masalah kejahatan tanpa ampun akan menjadi fokus dalam pembahasan tulisan ini. Bagian selanjutnya akan menjelaskan lebih jauh bagaimana argumen-argumen teodisi klasik tidak cukup memadai untuk menjawab masalah kejahatan tanpa ampun.

Kritik-Kritik terhadap Teodisi Klasik

Teodisi klasik, baik teori pembentukan jiwa (*soul-making theodicy*), maupun argumen kehendak bebas (*free-will defense*), didasari oleh satu keyakinan bahwa Allah akan mendatangkan kebaikan yang lebih tinggi (*greater good*) melalui kejahatan-kejahatan yang kita alami. Allah yang berdaulat akan segala sesuatu pasti memiliki rencana yang lebih baik, entah itu untuk membentuk karakter kita menjadi lebih baik, atau kebaikan-kebaikan yang lebih tinggi lainnya.

Fyodor Dostoyevsky mengkritik hal ini dalam novelnya, *Brother Karamazov*. Di novel ini, tokoh Ivan Karamazov berusaha mempertanyakan kepercayaan saudaranya pada Allah dengan menghadapkannya pada masalah-masalah kejahatan tanpa ampun. Ivan mengkritik keyakinan teodisi klasik mengenai kebaikan yang lebih tinggi (*greater good*), bahwa setiap kejahatan pasti menghasilkan makna dan kebaikan yang lebih tinggi. Namun tampaknya hal ini tidak dapat diaplikasikan pada kejahatan-kejahatan tanpa ampun. Ivan memberi contoh, seorang ibu yang melihat anaknya yang berumur empat tahun dilemparkan ke anjing-anjing kelaparan tidak mungkin dapat memaknai hal itu sebagai kebaikan yang lebih tinggi. Menutup pernyataannya, Ivan berkata, "Listen! If all must suffer to pay for the eternal harmony, what have children to do with it, tell me, please? It's beyond all comprehension why they should suffer, and why they should pay for the harmony."¹³

¹² Jane Mary Trau, "Fallacies in the Argument from Gratuitous Suffering," *The New Scholasticism* 60 (1986): 485-86.

¹³ Fyodor Dostoyevsky, *The Brothers Karamazov*, trans. Constance Garnett (New York: The Lowell Press, 2009), 306.

Adams juga mengkritik pemahaman kebaikan yang lebih tinggi ini. Selama ini kebaikan lebih tinggi yang muncul dari peristiwa kejahatan kebanyakan mengacu pada kebaikan secara umum, bukan secara spesifik kepada para korban kejahatan. Contohnya *Holocaust* membawa kebaikan tertentu di masa mendatang, yaitu memicu adanya perjuangan melawan rasisme dan menegakkan hak asasi manusia. Kebaikan itu bisa jadi merupakan kebaikan bagi umat manusia secara menyeluruh, tetapi kebaikan semacam itu bukanlah kebaikan yang sepadan untuk kejahatan tanpa ampun yang dialami korban ‘secara pribadi’. Menurut Adams, jikalau Tuhan memang selalu memberikan kebaikan yang lebih tinggi di balik setiap peristiwa kejahatan, maka Tuhan harus menjamin bahwa kebaikan yang Ia berikan harus berpengaruh dalam kehidupan pribadi korban, dan setara dengan kejahatan yang dialami korban. Menyangkut kejahatan tanpa ampun, kebaikan lebih tinggi yang diberikan Tuhan juga harus dapat memberikan makna positif dalam kehidupan korban, bukan kepada orang lain atau masyarakat umum, tetapi spesifik dalam kehidupan pribadi korban. Namun kenyataannya tidak demikian. Korban kejahatan tanpa ampun seringkali tidak mendapat kebaikan yang setimpal dengan kejahatan yang ia alami. Dalam hal ini ia hanyalah “tumbal” bagi kebaikan yang lebih tinggi bagi umat manusia secara keseluruhan. Adams menganggap hal ini menempatkan Tuhan sebagai Tuhan yang jahat dan pilih kasih, dan oleh sebab itu, gagal menjawab masalah kejahatan,

I contend that God could be said to value human personhood in general, and to love individual human persons in particular... At a minimum, God's goodness to human individuals would require that God guarantee each a life that was a great good to him/her on the whole by balancing off serious evil. To value the individual qua person, God would have to go further to defeat any horrendous evil in which s/he participated by giving it positive meaning through organic unity with a great enough good within the context of his/her life. By skirting the special problems horrendous evils pose for Divine goodness to individual created persons, global and generic approaches win no ingenious strategic victory. They simply fail to solve them.¹⁴

Lebih lagi, keyakinan akan kebaikan yang lebih tinggi seakan-akan melegitimasi kejahatan-kejahatan tanpa ampun, karena pasti mendatangkan

¹⁴ Adams, *Horrendous Evil and the Goodness of God*, 31.

kebaikan yang lebih tinggi. Hal ini tentu bertentangan dengan keyakinan moral universal, bahwa kejahatan tanpa ampun tetaplah jahat dan tidak boleh dilegitimasi sebagai sesuatu yang baik. Meghan Sullivan berargumen mengenai hal ini,

“It leaves the theist in an awkward position of claiming that, for all he knows, the Holocaust, the fawn, the rape and murder, and so on are justified by some outweighing good. Do we not know enough of how our moral universe works to confidently declare that these evils are morally unjustified?”¹⁵

Pernyataan Ivan di atas juga memunculkan sebuah kenyataan yang tak terhindarkan saat menghadapi masalah kejahatan tanpa ampun: Teodisi klasik tidak membantu korban membangun kembali makna hidupnya. Ibu yang menyaksikan anaknya dilemparkan kepada binatang buas tidak akan mendapatkan kembali makna hidup saat kita menjelaskan dengan mendalam soal teori-teori kebaikan yang lebih tinggi. Pertanyaan yang muncul adalah, “Kebajikan lebih tinggi apa yang didapatkan seorang ibu ketika anaknya dicabik-cabik di depan matanya?” Oleh sebab itu, Farley mengkritik teodisi klasik demikian,

“Theodicy cannot take the sting out of evil: the surd of destructive suffering remains. The longing for justice, for an ethical order, is not satisfied by historical experience. Neither is it satisfied by theories that attempt to obscure the horror of evil or justify the existence of suffering.”¹⁶

Ada pula kaum teis yang mencoba mengajukan teori pembentukan jiwa ala John Hick untuk menjawab masalah-masalah kejahatan, bahwa Allah ingin membentuk karakter manusia lewat penderitaan. Namun lagi-lagi, teori pembentukan jiwa gagal memberi makna pada kejahatan-kejahatan tanpa ampun. Allah yang mahabaik tentunya tidak harus memakai kejahatan-kejahatan tanpa ampun untuk membentuk karakter seseorang. Ia cukup memakai “sakit gigi di malam hari” dan bukan *holocaust* atau pemerkosaan tragis untuk membentuk karakter seseorang. Alhasil, ketika kejahatan tanpa

¹⁵ Meghan Sullivan, “Peter van Inwagen’s Defense,” dalam *The Blackwell Companion to the Problem of Evil*, ed. Justin P. McBrayer dan Daniel Howard-Snyder (West Sussex: John Wiley and Sons, 2013), 397.

¹⁶ Farley, *Tragic Vision and Divine Compassion*, 22.

ampun ditempatkan sebagai pembentuk karakter seseorang, maka yang dihasilkan bukanlah karakter yang baik, melainkan hilangnya makna hidup korban dan hancurnya relasi dengan Tuhan. Seperti yang dikatakan Ivan Karamazov dan didukung oleh pernyataan di dalam buku Ronald Nash,

“The objection to the soul-making theodicy concerns the existence of gratuitous evils, that is, evils so senseless and/or so out of proportion to any good they might produce as to leave us with feelings of utter hopelessness, despair, or outrage.”¹⁷

Begitu juga terdapat permasalahan rasional dalam argumen kehendak bebas ala Alvin Plantinga, ketika berhadapan dengan kejahatan-kejahatan tanpa ampun. Bagaimana mungkin demi menjaga agar manusia tetap bebas, Allah harus mengizinkan terjadinya kejahatan-kejahatan tanpa ampun. Adams berargumen,

I have argued that horrors are so bad that no candidate reason why that we can think of is remotely sufficient to exhibit the compatibility of horrors with Divine goodness-to created horror-participants, and that any attempt to construe one or more of them as sufficient underestimates how bad horrors are and caricatures God into something monstrous.¹⁸

Bagaimana mungkin Allah yang mahabaik mengizinkan tentara-tentara Nazi untuk memasukkan anak-anak ke dalam kamar gas hanya untuk menjaga kehendak bebas yang diberikan-Nya pada manusia? Kesimpulannya, jikalau Tuhan, pada intinya ingin memberikan kebaikan yang lebih tinggi kepada manusia, mengapa Ia harus memberikannya lewat penderitaan-penderitaan yang radikal dan berkelanjutan? Kritik-kritik di atas membuat teodisi klasik tidak berdaya dalam menjawab masalah kejahatan tanpa ampun.

RESPON TERHADAP ISU KEJAHATAN TANPA AMPUN BERDASARKAN INKARNASI KRISTUS

Di bagian selanjutnya, penulis akan masuk ke dalam perspektif Kristologi inkarnasi terhadap permasalahan kejahatan tanpa ampun, yang didekati dari tiga arah: secara rasional, secara eksistensial, secara praktikal.

¹⁷ Ronald H. Nash, *Faith and Reason: Searching for a Rational Faith* (Grand Rapids: Zondervan, 1988), 207.

¹⁸ Marilyn McCord Adams, *Christ and Horrors: The Coherence of Christology* (New York: Cambridge University Press, 2006), 43.

1. Pendekatan Rasional

Pendekatan rasional berfokus untuk memberikan alasan-alasan rasional untuk tetap mempercayai Allah meskipun terdapat kejahatan tanpa ampun. Pendekatan ini akan dimulai dari kejatuhan manusia di Taman Eden. Teodisi klasik menempatkan kejatuhan di Eden sebagai asal-usul kejahatan dan penderitaan. Dosa yang dilakukan Adam dan Hawa menyebar secara universal kepada seluruh keturunannya sehingga mengakibatkan semua manusia memiliki kecenderungan untuk melakukan dosa dan kejahatan. Akibat dari dosa dan kejahatan ini adalah penderitaan yang dialami oleh manusia, baik secara fisik maupun mental. Namun pendapat ini memunculkan sebuah pertanyaan baru: Bagaimana jika tidak ada dosa? Apakah manusia selamanya dapat menghindari penderitaan tanpa adanya dosa?

Manusia diciptakan dengan dua unsur, yaitu tubuh dan jiwa. Manusia dengan dua unsur inilah yang disebut Allah sebagai “sungguh sangat baik” dalam Kejadian 1:31. Namun penciptaan manusia dalam dua unsur tersebut mengandung resiko tersendiri, yaitu manusia sangat mungkin mengalami kesakitan dan penderitaan. Tubuh material membuat manusia di satu sisi dapat merasakan kebahagiaan, namun di sisi lain memungkinkan manusia merasakan sakit. Begitu juga jiwa manusia membuat manusia dapat merasakan baik kebahagiaan maupun penderitaan. Elizabeth Johnson menjelaskan,

Pain is a hurtful physiological stimulus that signals something is injurious; pleasure, a stimulus traveling along the same pathways, signs that something is beneficial... Suffering refers to an affective state of anxiety and anguish that arises in response to pain.¹⁹

Berdasarkan natur manusia di atas, jika manusia tidak jatuh dalam dosa di Taman Eden, apakah mungkin, sebagai makhluk materi sekaligus jiwani terhindarkan dari kesakitan dan penderitaan? Tentu saja tidak, kecuali Tuhan menciptakan manusia dengan bentuk yang berbeda selain yang kita hidupi sekarang. Namun Tuhan, yang adalah *summum bonum*, menciptakan

¹⁹ Elizabeth A. Johnson, *Ask the Beast: Darwin and the God of Love* (London: Bloomsbury Publishing, 2014), 183.

manusia sedemikian rupa, mengetahui resiko bahwa manusia dapat merasakan kesakitan dan penderitaan. Adams menegaskan, “Human radical vulnerability to horrors cannot have its origin in misused created freedom, because... the way it is told, humans were radically vulnerable to horrors from the beginning, even in Eden.”²⁰

Permasalahannya, mengapa Allah menciptakan manusia dengan dua unsur ini, mengetahui bahwa manusia dapat merasakan kesakitan dan penderitaan? Tidak dapatkah ia menciptakan manusia tanpa unsur materi atau jiwani, sehingga menghindarkan manusia dari penderitaan? Allah menciptakan unsur jiwani karena lewat unsur jiwani yang meliputi kehendak dan intelektualitas itulah Allah dapat mewujudkan tujuan-Nya menciptakan manusia, yaitu berhubungan dengan mereka. St. Bonaventura, dalam bukunya *Breviloquium* mengatakan bahwa Allah menciptakan jiwa manusia dengan tiga kualitas yang juga dimiliki oleh Allah, yaitu: kebaikan, kekuasaan, dan hikmat. Allah menciptakan manusia sedemikian mirip dengan gambar-Nya tidak lain adalah untuk dapat berelasi dengan mereka.²¹ Lalu untuk menjawab mengapa Tuhan menciptakan manusia dengan unsur materi, bahwa Allah menciptakan tubuh material manusia sebagaimana adanya saat ini karena gambaran tubuh material saat ini adalah gambaran tubuh sorgawi yang akan didapatkan di akhir zaman, dengan mengatakan,

“The reason for this should be understood as follows. If physical nature was to be complete in itself, reflecting the manifold wisdom of the First Principle, there had to be a multiplicity of forms, such as appears in minerals, plants, and animals. Therefore, some simple bodies had to be established first, which could be combined in various ways to bring about this multiplicity. Such would be a nature subject to contraries, and this is the elemental nature. There also had to be a nature through which these contraries could be adjusted in a compound. Such a nature, free from opposition, is that of light and the heavenly bodies.”²²

Bonaventura menegaskan bahwa tubuh kita saat ini bukan tubuh yang final. Tubuh ini akan dibaharui dengan tubuh sorgawi, namun demikian bukan

²⁰ Adams, *Christ and Horror*, 38.

²¹ Bonaventure, *Breviloquium*, trans. Dominic V. Monti, Ed. Robert J. Karris (New York: The Franciscan Institute St. Bonaventure University, 2005), 63.

²² *Ibid.*, 67.

berarti tubuh sekarang ini tidak baik. Tuhan sendiri mengatakan bahwa manusia yang diciptakan sekarang sudah baik. Namun bukan berarti “yang baik” ini tidak lagi mengalami proses penyempurnaan menuju yang sempurna dalam tubuh sorgawi.

Mengapa Allah tidak langsung menciptakan manusia dengan tubuh sorgawi? Bukankah dengan demikian manusia akan terbebas dari kesakitan sejak awal? John Duns Scotus, seorang teolog skolastik abad pertengahan berpendapat bahwa ketetapan Allah untuk mengirim Kristus sebagai manusia di dunia ini (inkarnasi) untuk berelasi dengan ciptaan-Nya mendahului ketetapan penciptaan Allah.²³ Motif penciptaan alam semesta ini adalah Kristus, dan Kristus telah ditetapkan untuk berelasi dengan ciptaan yang lainnya, sebagai wujud pancaran kasih Allah. Motif utama inkarnasi adalah supaya Allah dapat berinteraksi dan berelasi dengan manusia. Tanpa inkarnasi, manusia dan Allah tidak akan dapat berelasi secara mendalam, kecuali Sang Allah itu menjadi manusia sepenuhnya, sekaligus masih Allah sepenuhnya. Jadi ketetapan inkarnasi Kristus adalah sebuah nesesisitas, bahkan sebelum Allah menetapkan penciptaan alam semesta. Ketika Kristus berinkarnasi, maka Ia juga sekaligus menjadi sebuah “model“ dari seluruh ciptaan, menjadi yang sulung dari segala sesuatu yang diciptakan (Kol. 1:15-17). Scotus menganggap bahwa inkarnasi membawa natur manusia kepada penyempurnaannya, yaitu di dalam Kristus Sang Manusia-Allah yang mempersatukan Allah dengan manusia.²⁴ Dari penjabaran di atas, kita memahami mengapa Allah tidak mungkin menciptakan manusia dengan tubuh sorgawi sebelum Kristus datang menjadi “Yang Sulung“ bagi kesempurnaan ciptaan.

²³ Lih. ulasan saya “Kemestian Dosa dalam Inkarnasi Kristus: Pandangan Bonaventura dan John Duns Scotus tentang Inkarnasi,” *Jurnal Amanat Agung* Vol. 14 No. 1 (Juni 2018): 109-134.

²⁴ Dalam hal ini, Scotus dipengaruhi oleh Robert Grosseteste, yang mengatakan bahwa di dalam inkarnasi, kesempurnaan manusia (*optimus hominum*) dicapai, karena Kristus merupakan manusia-Allah yang sempurna. Lih. Daniel P. Horan, “How Original Was Scotus on the Incarnation? Reconsidering the History of the Absolute Predestination of Christ in Light of Robert Grosseteste,” *Heythrop Journal*, no. LII (2011): 379.

Dari penjabaran di atas, dapat dikatakan bahwa manusia menderita karena ia memiliki tubuh dan jiwa, hal ini terjadi secara alamiah dan bukan akibat dari dosa. Allah merancang manusia sedemikian rupa karena Ia telah menetapkan Kristus sebagai “Yang Sulung,” yang akan membuka jalan bagi Allah dan manusia untuk berelasi sedalam-dalamnya, sekaligus menjanjikan pembebasan akan penderitaan dan kesakitan di akhir zaman melalui tubuh sorgawi. Walaupun pandangan ini tidak memandang dosa sebagai sebuah nesitas, bukan berarti pandangan ini menihilkan dosa, khususnya dalam masalah kejahatan tanpa ampun. Meminjam istilah Bonaventura, dosa merupakan penghenti dari penyempurnaan ciptaan yang dirancangan Allah. Dengan adanya dosa, penderitaan yang tak terhindarkan dari natur manusia jadi lebih mengerikan, tanpa ampun, sadis, dan tragis. Secara eksistensial, dosa pun membuat para korban kejahatan tidak mampu memaknai penderitanya, sehingga penderitanya menjadi penderitaan yang radikal. Dosalah yang membuat Paulus menulis “matters cry out for perfection, di mana kejahatan dan penderitaan yang dialami manusia menjadi semakin tidak bertanggung.

Oleh sebab itu pandangan di atas tidak menihilkan dosa dan juga pentingnya penebusan. Mengutip Reinhold Niebuhr, dosa bukanlah sebuah nesitas, namun lebih ke sesuatu yang tidak terhindarkan (*inevitable*).²⁵ Sejalan dengan itu, Duns Scotus menyebut dosa sebagai “kontingensi,” sebuah tragedi. Dosa mau tidak mau harus ditebus, karena dosa telah menghentikan penyempurnaan ciptaan (yang merupakan tujuan utama inkarnasi Kristus). Dari perspektif masalah penderitaan, dosa dapat digolongkan sebagai pemicu kejahatan yang memperburuk penderitaan manusia yang secara alamiah memang dapat ia alami. Dengan adanya dosa, kejahatan tanpa ampun dan penderitaan radikal semakin tak terhindarkan dalam hidup manusia.

Pandangan ini juga tidak menolak pentingnya penebusan, tak lain karena ketetapan penyempurnaan Allah tidak akan dapat berjalan jika dosa belum ditebus. Inkarnasi, dengan demikian mengerjakan tugasnya yang utama: membuat Allah dan manusia dapat berelasi, serta membuka gerbang

²⁵ Reinhold Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man: A Christian Interpretation* (Westminster/John Knox Press, 1996), 1:263.

penyempurnaan bagi manusia untuk pada akhir zaman dapat lepas dari segala penderitaannya, melalui transformasi manusia menjadi tubuh sorgawi. Di sisi lain inkarnasi juga mengerjakan tugas penebusan yang dilakukan karena manusia jatuh di dalam dosa. Inkarnasi ini juga tidak boleh dipahami sebagai sesuatu yang secara ajaib menghilangkan semua kejahatan dan penderitaan di dunia ini, sebab inti dari inkarnasi bukan menghilangkan penderitaan manusia, melainkan membangun relasi Allah dan manusia. Inkarnasi juga membuka pintu gerbang bagi penyempurnaan, yang adalah proses, menuju tubuh sorgawi di mana nantinya manusia akan lepas dari segala penderitaan.

Di sinilah kelebihan pandangan ini dibandingkan teodisi klasik. Teodisi klasik meyakini Kristus berinkarnasi dengan tujuan menebus dosa, yang adalah asal-usul kejahatan, namun tidak dapat menjawab mengapa setelah Kristus berinkarnasi pun, masih terdapat kejahatan di dalam dunia dan manusia tidak kembali dalam keadaan “tidak bisa menderita“ seperti di Taman Eden. Sebaliknya pandangan di atas sejak awal tidak menjanjikan bahwa inkarnasi akan menghilangkan penderitaan, melainkan menjanjikan relasi dengan Allah dan penyempurnaan di akhir zaman, sehingga masih adanya kejahatan, termasuk kejahatan tanpa ampun di dunia ini tidak bertentangan dengan pandangan ini.

2. Pendekatan Eksistensial

Tidak terlepas dari pendekatan rasional di atas, penulis akan memberikan pendekatan eksistensial bagi masalah kejahatan tanpa ampun. Pendekatan eksistensial berfokus untuk mempertanyakan makna kejahatan-kejahatan tanpa ampun bagi iman dalam tingkatan paling emosional dan paling pribadi dalam diri seseorang. Makna ini dapat diperoleh jika seseorang benar-benar memahami inkarnasi Kristus. Inkarnasi yang dijalani oleh Kristus bukan sekedar Allah “menjelma“ menjadi manusia, melainkan Allah benar-benar bersatu dengan natur manusia, mengalami kelemahan-kelemahan biologis manusia, dan bahkan mengalami kejahatan tanpa ampun yang dialami manusia. Adams mengatakan, “In the crucifixion, God identified with all human beings who participate in actual horrors – not only with the victims

(of which He was one), but also with the perpetrators.”²⁶ Kata “menjadi daging” dalam Yohanes 1:14 bukan hanya bermakna Kristus menjadi manusia, melainkan menjadi materi sepenuhnya. Kristus sepenuhnya berinkarnasi menjadi semua ciptaan materi: awan, tanah, burung pipit, pohon, dan segalanya yang ada di alam semesta (*deep incarnation*). Ketika Kristus menjadi materi sepenuhnya, Ia dapat merasakan penderitaan yang dirasakan alam semesta, penderitaan untuk hidup sebagai makhluk materi. Johnson mengatakan,

“Now incarnation enacts a radical embodiment whereby the Word/Wisdom of God joins the material world, sharing in the conditions of the flesh in order to accomplish a new level of union between Creator and creature.”²⁷

Dengan bergabungnya Allah dalam dunia materi, Allah sanggup merasakan dan menjalani kehidupan yang penuh penderitaan dan kejahatan yang tanpa ampun. Allah menjadi materi dan tinggal di dunia materi, dan merasakan penderitaan yang disebabkan olehnya, serta diperburuk dengan adanya dosa. Dalam inkarnasi, Yesus Kristus telah mengalami kejahatan yang tanpa ampun itu, semua kengerian dan penderitaan radikal yang dapat dialami oleh manusia, yang berujung pada kematian-Nya. Seperti bayi-bayi yang mati dalam keadaan tidak bersalah, Yesus juga harus dihukum mati dalam keadaan tidak bersalah. Seperti korban-korban pelecehan seksual yang mengalami rasa malu dan aib yang demikian besar, Kristus pun harus mengalami rasa malu saat ditelanjangi dan jubah-Nya dijadikan bahan undi. Seperti korban-korban pembunuhan kejam, Yesus juga harus mati dengan cara yang paling kejam dan mengerikan di zaman-Nya, yaitu disalibkan.

Yesus juga bersolidaritas atas penderitaan radikal yang dialami oleh manusia. Penderitaan radikal bercirikan keputusan, kehilangan makna, dan ketidakpercayaan akan Allah. Ketika Yesus berinkarnasi di dunia ini, Ia yang tidak berdosa, dijadikan Allah berdosa karena kita saat Ia menanggung seluruh dosa kita di kayu salib (II Kor. 5:21). Saat Ia menanggung seluruh dosa kita, Ia berseru, “Allahku, Allahku mengapa Engkau meninggalkan Aku?” (Mat. 27:46). Seruan Yesus ini merupakan lambang bahwa Iapun

²⁶ Adams, *Horrendous Evil and the Goodness of God*, 166.

²⁷ Johnson, *Ask the Beast*, 196.

sempat mengalami penderitaan radikal sebagai akibat dari kejahatan tanpa ampun yang Ia terima, yang ditandai oleh keterhilangan makna, keputusan, dan ketidakpercayaan bahwa Allah akan menolong.

Dalam pengalaman-Nya terhadap kejahatan tanpa ampun dan penderitaan radikal itu, Ia bersolidaritas dalam penderitaan manusia, sehingga relasi intim dengan manusia terbangun. Relasi intim yang telah direncanakan Allah sejak kekekalan melalui inkarnasi, ternyata terjalin lebih intim lagi ketika penderitaan masuk dalam pengalaman relasional itu. Menurut Adams, pengalaman bersama-sama dalam penderitaan pasti akan membangun relasi yang lebih intim antara kedua pihak. Ia memberikan ilustrasi dua orang yang sama-sama melewati kengerian perang. Walaupun perang itu sudah selesai, relasi kedua orang tersebut tidak akan terlupakan, karena mereka melewati penderitaan itu bersama-sama. Adams mengatakan,

“Soldiers who became fast friends in World War I foxholes might admit that they would never have prospectively willed the horrors of war as means to the end of friendship. Yet the value of the relationship thus occasioned is such that they would not retrospectively will away those war time bonding moments from their lives. So also victims of horror from the vantage point of heaven, when they recognize how God was with them in their worst experiences, will not wish to eliminate any moments of intimacy with God from their life histories.”²⁸

Inkarnasi Kristus membuat manusia mampu kembali menginterpretasikan kembali penderitaan yang ia alami. Inkarnasi Kristus memberi makna dalam penderitaan manusia, yaitu Allah menderita bersama-sama dengan mereka. Pengalaman penderitaan manusia menjadi pengalaman Kristus, dan pengalaman penderitaan Kristus pun diidentifikasi sebagai pengalaman manusia. Mc Cord Adams mengatakan, “Human victims of horrors will recognize those experiences as points of identification with the crucified God and not wish them away from their life histories.”²⁹ Sehingga penderitaan yang dialami manusia tidak akan menjadi penderitaan radikal yang tanpa makna, melainkan selalu sarat makna bersama Kristus. Penderitaan radikal, dengan demikian telah kehilangan kuasanya untuk

²⁸ Adams, *Christ and Horrors*, 40-41.

²⁹ Adams, *Horrendous Evil and the Goodness of God*, 167.

merebut makna dari penderitaan manusia dan dengan demikian tidak mampu menghancurkan hidup manusia. Adams mengatakan,

“By catching up our horror-participation into a relationship that is incommensurately good for us, Divine participation in horrors defeats their *prima facie* life-ruining powers.”³⁰

Solidaritas dan identifikasi dengan penderitaan Kristus ini juga dilanjutkan oleh kebangkitan Kristus. Kebangkitan Kristus memberi harapan dan jaminan bahwa di masa mendatang akan terjadi transformasi terhadap dunia materi, di mana dunia materi tidak lagi rentan terhadap penderitaan. Jürgen Moltmann menulis,

The promise of resurrection is given to the world in which Jesus' cross stands. And it is given to that world in all its material and worldly reality. It is not that some aspect of our world can survive into another, but that the whole of creation, subject as it is to sin and suffering and death, will be transformed in God's new creation.³¹

Harapan akan sebuah ciptaan yang baru membuat kita mampu berkata “All will be well,” sebagaimana yang diajukan oleh Julian of Norwich saat berhadapan dengan penderitaan hidup. Julian mengatakan,

“I understood that what our Lord means is that we are now on His cross with Him in our pains and dying with Him in our sufferings. If we deliberately stay on the same cross, with His help and His grace, up to the final point, suddenly He shall transform His countenance for us and we shall be with Him in heaven.”³²

3. Pendekatan Praktikal

Penyelesaian filosofis dan eksistensial atas kejahatan tanpa ampun tidak berhenti hanya di level pemahaman saja. Pendekatan praktis sangat diperlukan sebagai usaha-usaha nyata menghadapi kejahatan tanpa ampun. Dalam perjalanan hidup Yesus sebagai manusia, Ia juga menunjukkan aksi-aksi nyata untuk menolak kejahatan. Ia membela kaum perempuan dan anak-anak, menyembuhkan penyakit kusta yang tabu, mengasihani orang-orang

³⁰ Adams, *Christ and Horror*, 40.

³¹ Richard Bauckham, *Theology of Jürgen Moltmann* (London: T&T Clark Ltd, 1995), 35.

³² M. L. del Mastro dan Juliana of Norwich, *The Revelations of Divine Love* LT 8:21 (Garden City: Doubleday & Co., 1977), 94.

miskin, mengancam kemunafikan para Farisi. Aksi-aksi nyata demi kemanusiaan itulah yang membuat akhirnya Yesus harus dijatuhi hukuman mati karena dianggap sebagai pemberontak di zaman-Nya. Demikian pula, kejahatan di zaman ini harus tetap dilawan. Di dalam perlawanan itulah, penderitaan menjadi bermakna: Kita bukan hanya menderita bersama-sama dengan Kristus, melainkan juga melawan penderitaan itu bersama-sama dengan Dia. Wendy Farley menegaskan,

“The power to resist suffering distinguishes meaningful suffering from radical suffering. As long as suffering can be resisted, only death will overcome the sufferer; resistance replaces the final degradation of radical suffering.”³³

Menurut Farley, ada dua cara melawan kejahatan tanpa ampun. Pertama, perlawanan untuk sebuah perubahan. Berbanding terbalik dengan teodisi klasik yang menyiratkan akseptasi terhadap kejahatan dengan mengisbatkan kebaikan yang lebih tinggi (*greater good*), kita harus dengan jujur mengakui bahwa kejahatan tetaplah jahat dan harus dilawan. Perlawanan ini bukan hanya harus dilakukan oleh korban, melainkan juga semua orang Kristen yang meneladani solidaritas Kristus. Solidaritas orang Kristen bukan berujung pada kata-kata motivasi maupun empati belaka, melainkan, menderita bersama dan bagi korban, termasuk dalam berjuang melawan kejahatan. Sebagai contoh, dalam kasus perempuan yang telah diperkosa secara brutal, korban tidak berhenti untuk memperjuangkan hak-haknya di mata hukum. Perjuangan ini juga didukung oleh komunitas Kristen, yang menderita bersama dan bagi korban, untuk meneladani solidaritas Kristus.

Cara yang kedua untuk melawan kejahatan yaitu dengan cara terus menolak untuk menjadi manusia yang putus asa dan tidak memiliki semangat hidup,

“When real change is impossible, resistance is the refusal to accept ‘the inner determinism... threatening when the trial is upon me to change me into one of those degraded, abnormal and... hypnotized expressions of human personality produced by despair’.”³⁴

³³ Farley, *Tragic Vision and Divine Compassion*, 56.

³⁴ *Ibid.*, 57.

Tidak disangkal dalam usaha perjuangan korban, ingatan-ingatan buruk tentang kejahatan tanpa ampun yang pernah dan sedang dialaminya membuat korban putus asa dan berpikir untuk menyerah. Namun korban harus terus menolak dorongan untuk mengakhiri perjuangannya dengan cara meneladani penderitaan Kristus. Saat Kristus digantung di kayu salib, Ia pun menolak untuk menjadi orang yang pasrah dan putus asa. Seruan “Allah-Ku, Allah-Ku, mengapa Engkau meninggalkan Aku,” bukan akhir kehidupan Kristus. Ia mampu bertahan dan melanjutkan perjuangan-Nya sampai Ia berkata, “Sudah selesai.”

KESIMPULAN

Kejahatan tanpa ampun memberikan pelajaran bahwa teodisi klasik tidak memadai lagi. Pembelaan terhadap atribut-atribut Allah di hadapan seorang ibu yang menyaksikan sendiri anaknya diperkosa dan dibunuh di depan matanya bukanlah sebuah penyelesaian yang dapat diterima. Kejahatan tanpa ampun, yang menghasilkan ketiadaan makna hidup seseorang, telah menjadi sebuah isu teologis yang perlu dijawab, baik secara filosofis dan eksistensial.

Dalam tulisan ini, penulis telah menjabarkan bahwa inkarnasi Allah dalam Kristus telah menghasilkan sebuah relasi intim antara Allah dan manusia, yang jauh melebihi segala kejahatan dan penderitaan, termasuk penderitaan radikal yang dihasilkan oleh kejahatan tanpa ampun. Dalam kerangka inkarnasi Kristus, tidak ada kejahatan yang tidak bermakna, dan tidak ada penderitaan yang menghilangkan makna hidup, karena Kristus telah mengalahkan dosa di atas kayu salib, bangkit, dan menjanjikan penyempurnaan (*consummation*) di akhir zaman. Kejahatan dan penderitaan akan terus berlangsung sampai saat itu tiba, namun pemahaman akan inkarnasi membuat kita terus berharap dan mencegah kita terserap dalam horor kejahatan tanpa ampun. Sambil menunggu datangnya Kristus untuk mengenakan kesempurnaan, para korban kejahatan tanpa ampun dan semua orang Kristen yang telah memahami solidaritas Kristus harus tetap berjuang untuk melawan kejahatan dan memaknai penderitaan.

Pada akhirnya, di hadapan wajah Kristus yang tersalib, sebuah pertanyaan eksistensial harusnya telah mendapat sebuah jawaban, “Adakah

penderitaan yang tanpa makna? “Tidak!” karena dalam relasi dengan Allah yang berinkarnasi, segala penderitaan adalah sarat makna.”

DAFTAR PUSTAKA

- Adams, Marilyn McCord. *Christ and Horrors: The Coherence of Christology*. New York: Cambridge University Press, 2006.
- Adams, Marilyn McCord. *Horrendous Evil and the Goodness of God*. New York: Cornell University, 1999.
- Bauckham, Richard. *Theology of Jürgen Moltmann*. London: T&T Clark Ltd, 1995.
- Bonaventure. *Breviloquium*. Dominic V. Monti, Trans and Robert J. Karris. Ed New York: The Franciscan Institute St. Bonaventure University, 2005.
- Camus, Albert. *Sampar*. Terj. Nh. Dini. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1985.
- Del Mastro, M. L. dan Julian of Norwich. *The Revelation of Divine Love*. Garden City, N.Y.: Doubleday & Co., 1977.
- Dostoyevsky, Fyodor. *The Brothers Karamazov*. Trans. Constance Garnett. New York: The Lowell Press, 2009.
- Farley, Wendy. *Tragic Vision and Divine Compassion: A Contemporary Theodicy*. Louisville: Presbyterian Pub. Corporation, Kindle Edition.
- Gleeson, Andrew. *A Frightening Love: Recasting the Problem of Evil*. New York: Palgrave Macmillan, 2012.
- Johnson, Elizabeth A. *Ask the Beast: Darwin and the God of Love*. London: Bloomsbury Publishing, 2014.
- Layantara, Jessica Novia. “Kemestian Dosa dalam Inkarnasi Kristus: Pandangan Bonaventura dan John Duns Scotus tentang Inkarnasi.” *Jurnal Amanat Agung* Vol. 14 No. 1 (Juni 2018): 109-134.

- Leibniz, Freiherr von Gottfried Wilhelm. *Theodicy: Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man and the Origin of Evil*. Trans. E.M. Huggard. Charleston: Bibliobazaar, 2007.
- Bernasconi, Robert, David Wood. Ed. *The Provocation of Levinas: Rethinking the Other*. London: Routledge, 1988, 156-167.
- Mackie, J.L. "Evil and Omnipotence." *Mind*, New Series, Vol. 64, No. 254 (Apr. 1955).
- Middleton, Tim. "Objecting to Theodicy and the Legitimacy of Protesting Against Evil." *Science and Christian Belief*, Vol. 29 (2017).
- Nash, Ronald H. *Faith and Reason: Searching for a Rational Faith*. Grand Rapids: Zondervan, 1988.
- Niebuhr, Reinhold. *The Nature and Destiny of Man: A Christian Interpretation*. 2 Vols. Westminster John Knox Press, 1996.
- Simpson, Robert Mark. "Moral Anti-theodicy: Prospects and Problems." *International Journal for Philosophy of Religion*, Vol. 65 (2009).
- Justin P. McBrayer dan Daniel Howard-Snyder. Ed. *The Blackwell Companion to the Problem of Evil*. West Sussex: John Wiley and Sons, 2013.
- Trau, Jane Mary. "Fallacies in the Argument from Gratuitous Suffering." *The New Scholasticism* 60 (1986).
- Sunarko, Adrianus. *Teologi Kontekstual*. Jakarta: Penerbit Obor, 2016.