

Dari aretē ke agapē: Rekonstruksi etika kebajikan Kristiani sebagai basis pendidikan karakter

Jonathan Leobisa 

Institut Agama Kristen Negeri Kupang, Nusa Tenggara Timur

Correspondence:

jonathanleobisa@gmail.com

DOI:

<https://doi.org/10.30995/kur.v12i1.1182>

Article History

Submitted: Sep. 14, 2024

Reviewed: March. 9, 2026

Accepted: Apr. 6, 2026

Keywords:

agapē,
aretē,
character education,
Christian religious
education,
Christian virtue ethics,
forma virtutum,
etika kebajikan Kristiani,
pendidikan agama
Kristen,
pendidikan karakter

Copyright: ©2026, Authors.

License:



Abstract: The crisis of character in contemporary society demands a response that transcends merely technical pedagogical intervention. This article argues that a reconstruction of Christian virtue ethics, moving from the philosophical roots of Aristotelian *aretē* to the theological apex of *agapē*, provides a robust and integral foundation for character education in Christian religious education. Through an analytical-synthetic approach that brings classical moral philosophy into dialogue with systematic moral theology, this article traces the transformation of the concept of virtue from Aristotelian eudaimonism to Thomistic synthesis and, ultimately, to christological love ethics. Integrating MacIntyre's narrative virtue, Aquinas's doctrine of *caritas* as *forma virtutum*, and the pedagogical implications of Smith, Hauerwas, Dykstra, and Groome, this article offers a character education framework grounded in participation in divine love and actualized through community, formative practices, and faith narrative. The contribution lies in offering an integrative paradigm that bridges the philosophical and theological heritages to support the praxis of contextual Christian religious education in Indonesia.

Abstrak: Krisis karakter yang melanda masyarakat kontemporer menuntut respons yang melampaui sekadar intervensi pedagogis teknis. Artikel ini mengajukan argumentasi bahwa rekonstruksi etika kebajikan Kristiani, yang bergerak dari akar filosofis *aretē* Aristotelian menuju puncak teologis *agapē*, menyediakan fondasi yang kokoh dan integral bagi pendidikan karakter dalam Pendidikan Agama Kristen. Melalui pendekatan analitis-sintetis yang mempertemukan tradisi filsafat moral klasik dengan teologi moral sistematis, artikel ini menelusuri transformasi konsep kebajikan dari eudaimonisme Aristotelian melalui sintesis Thomistik menuju etika kasih kristologis. Dengan mengintegrasikan perspektif MacIntyre tentang kebajikan naratif, doktrin Aquinas tentang *caritas* sebagai *forma virtutum*, serta implikasi pedagogis Smith, Hauerwas, Dykstra, dan Groome, artikel ini menawarkan kerangka pendidikan karakter yang bersumber pada partisipasi dalam kasih ilahi dan diaktualisasikan melalui komunitas, praktik-praktik formatif, dan narasi iman. Kontribusi artikel ini terletak pada penawaran paradigma integratif yang menjembatani warisan filosofis dan teologis bagi praksis PAK kontekstual di Indonesia.

Pendahuluan

Krisis moralitas yang melanda masyarakat global dan Indonesia secara khusus pada dekade pertama abad ke-21 telah menghadirkan tantangan epistemologis yang mendalam terhadap proyek pendidikan karakter. Alasdair MacIntyre, dalam magnum opusnya yang monumental, mendiagnosis bahwa diskursus moral kontemporer mengidap semacam gangguan struk-

tural, yakni sebuah kondisi di mana debat etis menjadi tidak dapat dipertemukan (*incommensurable*) karena hilangnya kerangka teleologis yang menyatukan.¹ Fragmen-fragmen konsep moral yang diperdebatkan, seperti hak, utilitas, dan kewajiban, digunakan tanpa konteks naratif dan komunal yang seharusnya memberi mereka makna. Di tengah kekaburan semacam ini, pendidikan karakter kerap terperangkap dalam eklektisisme metodologis yang tidak memiliki dasar normatif yang kohesif, menelan berbagai pendekatan tanpa kemampuan kritis untuk mengevaluasi presuposisi antropologis dan teleologis yang tersembunyi di baliknya.

Pendidikan Agama Kristen (PAK) di Indonesia tidak kebal terhadap godaan pragmatisme pedagogis ini. Sejumlah model pendidikan karakter yang banyak dipergunakan dalam konteks PAK, baik yang bersumber dari teori kognitif-perkembangan Kohlberg maupun pendekatan karakter berbasis nilai Thomas Lickona, meskipun bernilai secara psikologis, menanggung defisit teologis yang signifikan. James K. A. Smith memperingatkan bahwa manusia tidak pertama-tama adalah makhluk berpikir (*thinking beings*) melainkan makhluk yang mendambakan (*desiring beings*), dan karenanya pembentukan karakter yang autentik harus menyentuh level afektif dan habituatif yang lebih dalam dari sekadar transmisi pengetahuan moral.² Implikasi kritik Smith sangat relevan bagi PAK: pendekatan karakter yang mendominasi kelas-kelas agama Kristen acapkali berhenti pada level kognitif tanpa menjangkau transformasi disposisional yang sesungguhnya. Ini menjadi sebuah reduksionisme pedagogis yang secara diam-diam mengkhianati kekayaan sumber daya formatif tradisi Kristiani.

Tradisi etika kebajikan (*virtue ethics*) menyediakan sumber daya intelektual yang kaya untuk merespons defisit ini. N. T. Wright menegaskan bahwa tujuan dari apa yang Yesus inisiasi adalah sebuah cara baru untuk menjadi manusia. Hal ini ditandai bukan hanya oleh seperangkat keyakinan baru, melainkan oleh karakter dan kebajikan yang terbentuk secara baru.³ Namun demikian, rekonstruksi etika kebajikan bagi keperluan PAK tidak dapat dilakukan secara naif, seolah tradisi Aristotelian dapat begitu saja diimpor ke dalam konteks teologis. Diperlukan sebuah gerakan intelektual yang lebih kompleks: menelusuri akar filosofis konsep *aretē*, mengidentifikasi titik-titik transformasinya dalam tradisi teologi moral kristiani, dan merumuskan implikasinya bagi praksis pendidikan karakter dalam konteks Indonesia yang plural dan dinamis.

Gerakan intelektual yang dimaksud berpusat pada satu argumentasi kunci: perjalanan dari *aretē* (ἀρετή) ke *agapē* (ἀγάπη) bukan merupakan pemutusan radikal, melainkan sebuah transformasi dan elevasi sebagai sebuah "penebusan" konsep kebajikan oleh anugerah ilahi. Aristoteles meletakkan fondasi teleologis yang indispensable ketika ia mendefinisikan *aretē* dalam relasinya dengan *telos* manusia; namun *telos* tersebut tetap terbatas pada horizon imanen eudaimonia yang antroposentris. Ketika Thomas Aquinas mengartikulasikan prinsip bahwa *gratia perficit naturam*, yakni anugerah menyempurnakan alam dan bukan menghancurkannya, melainkan membuka kemungkinan sintesis yang kreatif antara warisan Aristotelian dan wahyu Kristiani. Kemudian, ketika *caritas* (*agapē*) ditetapkan sebagai *forma virtutum* atau bentuk dari semua kebajikan, seluruh arsitektur etika kebajikan mendapatkan orientasi teologis yang menentukan dan mengubah segalanya secara fundamental.

Dalam bingkai argumentasi tersebut, artikel ini mengajukan tesis berikut: rekonstruksi etika kebajikan Kristiani yang bergerak secara konsisten dari *aretē* Aristotelian menuju *agapē*

¹ Alasdair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, 3rd ed. (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007), 6–8.

² James K. A. Smith, *Desiring the Kingdom: Worship, Worldview, and Cultural Formation* (Grand Rapids: Baker Academic, 2009), 24–26.

³ N. T. Wright, *After You Believe: Why Christian Character Matters* (New York: HarperOne, 2010), 21–23.

teologis, melalui mediasi sintesis Thomistik, menyediakan kerangka normatif dan formatif yang koheren, teologis mendalam, dan pedagogis relevan sebagai basis pendidikan karakter dalam PAK. Tesis ini menolak dua ekstrem yang sama-sama problematik: pertama, adopsi mentah-mentah etika kebajikan Aristotelian yang mengabaikan dimensi anugerah, kristologi, dan eskatologi; kedua, penolakan terhadap tradisi filsafat moral dengan dalih bahwa teologi tidak memerlukan campur tangan filosofi, sebuah fideisme yang pada akhirnya melucuti teologi dari kemampuannya untuk berdialog secara koheren dengan dunia dan untuk membentuk karakter secara pedagogis efektif.⁴

Artikel ini bertujuan merekonstruksi etika kebajikan Kristiani berbasis konsep *agapē* sebagai fondasi normatif dan formatif bagi pendidikan karakter dalam PAK, dengan memperlihatkan kontinuitas dan diskontinuitas antara warisan Aristotelian, sintesis Thomistik, dan pedagogik Kristiani kontemporer. Pembahasan akan bergerak dalam empat gerakan: pertama, menyelidiki warisan *aretē* dan *telos* dalam tradisi Aristotelian beserta keterbatasannya yang inheren; kedua, menelusuri transformasi teologis etika kebajikan melalui sintesis Thomas Aquinas yang menempatkan anugerah sebagai penyempurna natur; ketiga, mengelaborasi *agapē* sebagai *forma virtutum*, yakni kasih sebagai prinsip integrasi dan eskalasi seluruh kebajikan; dan keempat, merumuskan rekonstruksi pedagogis bagi praksis PAK yang transformatif dalam konteks Indonesia.

Secara metodologis, artikel ini menggunakan pendekatan analitis-sintetis yang mengintegrasikan tiga dimensi: historis-deskriptif (dalam menelusuri perkembangan konsep dari Aristoteles hingga teologi kontemporer), filosofis-teologis (dalam mengevaluasi argumen-argumen dari teks-teks primer dan sekunder secara kritis), serta analitis-kontekstual (dalam menelusuri temuan-temuan teoritis pada konteks PAK di Indonesia). Sumber-sumber primer mencakup karya Aristoteles, Thomas Aquinas, dan teks-teks teologi moral sistematis; sumber-sumber sekunder meliputi karya-karya tokoh teologi moral dan pendidikan karakter Kristiani kontemporer. Pembacaan lintas-tradisi ini merentang dari Aristotelianisme ke Thomisme, dari etika kebajikan analitis kontemporer ke teologi moral Protestan, dan dimaksudkan untuk menghasilkan rekonstruksi yang tidak hanya deskriptif tetapi juga normatif, yakni sebuah tawaran teologis yang eksplisit bagi orientasi dan pembaruan praksis PAK.

***Aretē* dan *Telos*: Warisan Aristotelian yang Menunggu Penebusan**

Titik pijak yang paling tepat untuk memahami etika kebajikan dalam substansinya yang paling kaya adalah tradisi Aristotelian, yang meletakkan konsep *aretē* (kebajikan, ekselen) dalam struktur teleologis yang ketat. Aristoteles membuka *Nicomachean Ethics* dengan pernyataan yang kini telah menjadi aksiom dalam filsafat moral: bahwa setiap seni, penyelidikan, tindakan, dan usaha tampaknya bertujuan pada suatu kebaikan.⁵ Afirmasi teleologis ini bukan sekadar klaim epistemologis, tetapi ontologis, di mana setiap realitas tindakan manusia memiliki *telos* (τέλος), yakni tujuan akhir yang menentukan makna dan arah seluruh proses. Bagi Aristoteles, *telos* tertinggi bagi manusia adalah *eudaimonia* (εὐδαιμονία), yakni sebuah konsep yang secara parsial diterjemahkan sebagai "kebahagiaan" atau "kesejahteraan", tetapi yang sesungguhnya merujuk pada kondisi *flourishing* manusiawi yang komprehensif, di mana aktivitas jiwa sesuai dengan kebajikan.⁶

⁴ Wright, *After You Believe*, 26–28.

⁵ Aristotle, *Nicomachean Ethics*, trans. Terence Irwin, 2nd ed. (Indianapolis: Hackett Publishing, 1999), 1094a1–3.

⁶ Aristotle, 1098a16–18.

Dalam kerangka ini, *aretē* bukan sekadar ciri personal yang melekat secara statis, melainkan merupakan *hexis* (ἕξις), di mana disposisi diperoleh melalui habitasi aktif. Aristoteles menegaskan bahwa kita menjadi adil dengan melakukan tindakan-tindakan yang adil, moderat dengan melakukan tindakan-tindakan moderat, dan berani dengan melakukan tindakan-tindakan berani.⁷ Ini adalah *insight* pedagogis yang mendahului segala psikologi pendidikan modern tentang pembentukan kebiasaan. *Aretē* dalam konsepsi Aristotelian juga merupakan sebuah *mesotēs* (μεσότης), yakni posisi tengah antara dua ekstrem; sebagai contoh, keberanian merupakan titik tengah antara sikap pengecut dan gegabah.⁸ Ini berarti, penilaian moral mensyaratkan kepekaan kontekstual yang tinggi, bukan aplikasi aturan secara mekanis, karena titik *mean* yang tepat berbeda-beda berdasarkan konteks dan individu.

Dimensi kritis dari etika Aristotelian yang paling relevan bagi diskusi pendidikan karakter adalah peran *phronesis* (φρόνησις) atau kebijaksanaan praktis. *Phronesis* didefinisikan Aristoteles sebagai kondisi berpikir yang benar dan terlatih tentang hal-hal yang baik dan buruk bagi manusia.⁹ Sebagai "kebijaksanaan master" yang mengintegrasikan semua kebijaksanaan lain dan memandu penerapannya dalam situasi-situasi konkret, *phronesis* tidak dapat diperoleh melalui instruksi teoritis semata, melainkan ia mensyaratkan pengalaman hidup, refleksi matang, dan keterlibatan dalam komunitas yang membentuk visi moral. Ini berarti bahwa pendidikan karakter dalam kerangka Aristotelian pada dasarnya adalah pendidikan komunal dan partisipatif, bukan transmisi pengetahuan moral secara searah dari guru ke murid, melainkan formasi yang terjadi melalui keterlibatan dalam kehidupan komunitas yang mempraktikkan kebijaksanaan-kebijaksanaan tersebut.

Pada level struktural, kekuatan terbesar etika Aristotelian terletak pada kerangka teleologis yang menyatukan siapa kita, apa yang harus kita lakukan, dan ke mana kita menuju. MacIntyre mengidentifikasi kerangka ini sebagai sebuah skema yang terdiri dari tiga unsur: manusia sebagaimana adanya, manusia sebagaimana seharusnya jika ia mewujudkan *telos*-nya, dan preskripsi-preskripsi rasional yang memungkinkan transisi dari yang pertama ke yang kedua.¹⁰ Ketika kerangka ini runtuh, sebagaimana terjadi dalam proyek pencerahan yang mendepak *telos* dari diskursus moral, etika terdegradasi menjadi serangkaian perintah yang kehilangan rasionalisasi koherennya. MacIntyre juga menegaskan bahwa kebijaksanaan hanya dapat dipahami dalam konteks praktik-praktik sosial yang tertata, dan bahwa praktik-praktik tersebut hanya bermakna dalam kerangka narasi kehidupan seseorang yang tertanam dalam narasi komunitas yang lebih besar.¹¹

Namun, tradisi Aristotelian mengandung keterbatasan-keterbatasan inheren yang signifikan. Pertama, eudaimonisme Aristotelian bersifat antroposentris dan imanen, di mana *telos* manusia terletak dalam aktivitas rasional manusia sendiri, bukan dalam relasi dengan Allah yang personal. Kedua, *polis* sebagai konteks pembentukan kebijaksanaan merupakan komunitas yang terbatas dan eksklusif, mengandaikan hierarki natural yang tidak sesuai dengan visi Kristiani tentang komunitas *equal* di hadapan Allah. Spaemann dengan tepat mengidentifikasi bahwa eudaimonisme Aristotelian bertendensi mereduksi relasi dengan sesama menjadi instrumen bagi pemenuhan dan perkembangan diri, suatu kecenderungan yang secara funda-

⁷ Aristotle, 1103a14–17.

⁸ Aristotle, 1106b36–1107a2.

⁹ Aristotle, 1139b4–5.

¹⁰ MacIntyre, *After Virtue*, 52–53.

¹¹ MacIntyre, 191–192.

mental bertolak belakang dengan kasih “agapeik” yang bercorak pengorbanan diri dan tidak berorientasi pada kepentingan sendiri.¹²

Ketiga, absennya dimensi rahmat dan anugerah dalam kerangka Aristotelian menjadikan *aretē* sebagai pencapaian manusiawi yang murni, di mana sesuatu dapat diraih melalui latihan dan pendidikan tanpa keterlibatan kuasa transenden. Keempat, tidak ada ruang bagi pengampunan dan pemulihan radikal dalam etika Aristotelian. Orang yang telah membentuk karakter buruk melalui kebiasaan jahat tidak memiliki prospek transformasi yang melampaui kapasitas usaha-usaha manusiawi. Ini merupakan titik di mana kerangka Aristotelian paling tajam memerlukan “penebusan” oleh teologi Kristiani. Meilaender dengan tepat mengamati bahwa etika Aristotelian memerlukan konteks yang lebih luas, yakni keyakinan teologis tentang hakikat manusia dan *telos* tertingginya, agar dapat berfungsi sebagai etika yang sungguh-sungguh humanis dalam pengertian sesungguhnya.¹³

Keterbatasan-keterbatasan ini bukan alasan untuk membuang warisan Aristotelian, melainkan justru membuka ruang bagi dialog yang produktif antara filsafat moral dan teologi Kristiani. MacIntyre sendiri, dalam revisi naratifnya, berpendapat bahwa tradisi Aristotelian perlu diperkaya oleh perspektif Agustinian dan Thomistik yang memberikan kedalaman teologis yang hilang.¹⁴ Warisan *aretē*, di mana teleologisme, komunitarisme, habituasi, dan *phronesis*, menyediakan fondasi struktural yang tak ternilai bagi etika kebajikan Kristiani. Namun, fondasi ini menunggu untuk disempurnakan, ditransformasi, dan diorientasikan kembali oleh anugerah ilahi. Gerakan intelektual oleh Thomas Aquinas melalui sintesis Thomistik menjadikannya tonggak penting dalam sejarah teologi moral.

Gratia Perficit Naturam: Transformasi Thomistik atas Etika Kebajikan

Thomas Aquinas mewarisi dari Aristoteles tidak hanya perangkat konseptualnya, tetapi juga kerinduan intelektual yang mendalam terhadap koherensi dan keindahan dalam pemikiran moral. Aquinas membaca Aristoteles melalui lensa wahyu Kristiani, dan dalam pembacaan itu, ia melakukan sesuatu yang jarang berhasil dalam sejarah intelektual. Sebuah sintesis yang secara genuin menghormati kedua tradisi tanpa mereduksi salah satunya. Prinsip sentral dari sintesis ini adalah aksiom yang telah menjadi tanda pengenal Thomisme, yakni “*gratia non tollit naturam sed perficit*,” atau bisa disebut sebagai “anugerah yang tidak menghancurkan alam melainkan menyempurnakannya.”¹⁵ Prinsip ini memiliki implikasi yang mendalam bagi konsepsi kebajikan, di mana kebajikan-kebajikan yang diperoleh melalui latihan dan habitasi (*virtutes acquisitae*) tidak dibuang oleh anugerah, melainkan diangkat, dimurnikan, dan diorientasikan kembali menuju *telos* yang lebih tinggi. Di sini, transformasi Kristiani atas etika Aristotelian tidak bersifat abolisi melainkan elevasi.

Aquinas membedakan secara sistematis antara dua jenis kebajikan: *virtutes acquisitae* (kebajikan-kebajikan yang diperoleh melalui latihan manusiawi) dan *virtutes infusae* (kebajikan-kebajikan yang diinfuskan oleh Allah melalui anugerah).¹⁶ Kebajikan-kebajikan yang diinfuskan ini, terutama tiga kebajikan teologis yaitu *fides* (iman), *spes* (harapan), dan *caritas* (kasih), tidak dapat diperoleh melalui latihan dan pendidikan manusiawi biasa, melainkan melalui

¹² Robert Spaemann, *Happiness and Benevolence*, trans. Jeremiah Alberg (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2000), 44–46.

¹³ Gilbert Meilaender, *The Theory and Practice of Virtue* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1984), 5–7.

¹⁴ MacIntyre, *After Virtue*, 216–218.

¹⁵ Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, I-II, q. 110, a. 2, resp.

¹⁶ Aquinas, q. 63, a. 3, resp.

partisipasi dalam kehidupan ilahi yang dianugerahkan secara cuma-cuma oleh Allah. Perbedaan ini memiliki konsekuensi fundamental bagi pendidikan karakter, di mana jika pembentukan karakter kristiani sesungguhnya mensyaratkan *virtutes infusae*, maka pendidikan yang semata-mata bergantung pada teknik pedagogis dan latihan kebiasaan tanpa dimensi anugerah akan selalu mengalami defisit esensial. PAK dipanggil untuk menjadi ruang di mana anugerah Allah beroperasi melalui sarana-sarana pedagogis yang tepat.

Transformasi yang dilakukan anugerah terhadap kebajikan-kebajikan kardinal (*prudentia, iustitia, fortitudo, and temperantia*) digambarkan oleh Aquinas secara istimewa melalui *prudentia*. Josef Pieper, seorang penafsir pemikiran Thomas Aquinas yang berpengaruh pada abad kedua puluh, menunjukkan bahwa keutamaan prudence sebagai “charioteer of the virtues” dalam kerangka Thomistik memiliki bentuk yang secara kualitatif berbeda dari konsep *phronesis* dalam pemikiran Aristoteles.¹⁷ Perbedaan ini terletak pada orientasinya: jika *phronesis* Aristotelian diarahkan pada kebaikan imanen manusia, maka dalam pemikiran Thomistik *prudence* tidak hanya berorientasi pada kebaikan tersebut, tetapi juga pada kebaikan tertinggi yang dinyatakan melalui wahyu. *Prudentia* Kristiani adalah kebijaksanaan yang melihat realitas sebagaimana Allah melihatnya. Hal ini merupakan sebuah visi moral yang diinformasikan dan ditransformasi oleh iman, sehingga penilaian-penilaian moral praktisnya memiliki dimensi teologis yang tidak dimiliki oleh *phronesis* Aristotelian.

Servais Pinckaers, dalam analisisnya yang brilian tentang sumber-sumber etika Kristiani, menunjukkan bagaimana Aquinas memahami “kebebasan” bukan sebagai kebebasan dari paksaan (*freedom of indifference*, yang ia hubungkan dengan tradisi nominalistik Ockham), melainkan sebagai kebebasan menuju keunggulan (*freedom for excellence*), sejatinya kebebasan yang diwujudkan ketika manusia bergerak menuju *telos* sejatinya dalam Allah.¹⁸ Dalam kerangka ini, pembentukan karakter tidak dipahami sebagai pembatasan kebebasan, melainkan sebagai realisasinya yang sejati. Kebajikan-kebajikan dipandang sebagai ekspresi dari kebebasan manusia yang autentik. Servais-Théodore Pinckaers juga menunjukkan bahwa Hukum Baru dalam tradisi Thomas Aquinas tidak terutama dipahami sebagai hukum eksternal, melainkan sebagai hukum internal yang diinspirasi oleh Roh Kudus.¹⁹ Perspektif ini menempatkan pembentukan karakter Kristiani secara inheren dalam dimensi pneumatologis.

Perbedaan paling mendasar antara etika Thomistik dan eudaimonisme Aristotelian terletak pada dimensi eskatologisnya. Aquinas menolak reduksi *telos* manusia pada eudaimonia sebagai aktivitas rasional yang sempurna dalam *polis*; sebaliknya, ia merumuskan *telos* tersebut sebagai *beatitudo*, yakni kebahagiaan sempurna dalam persekutuan dengan Allah yang akan digenapkan secara penuh dalam *visio beatifica*. Reorientasi eskatologis ini membawa implikasi yang menentukan bahwa seluruh proses pembentukan kebajikan di dalam sejarah tidak lain merupakan partisipasi antisipatif dalam *telos* yang melampaui sejarah itu sendiri. Inilah yang membedakan pendidikan karakter dalam PAK secara fundamental dari model-model pendidikan karakter sekuler, di mana ia bukan semata-mata proyek pembentukan manusia sosial yang baik, melainkan persiapan dan antisipasi bagi suatu eksistensi eskatologis. Setiap kebajikan yang dirintis dalam kehidupan kini merupakan pancaran dan bayangan dari kepenuhan karakter yang akan dimanifestasikan dalam kerajaan Allah.

¹⁷ Josef Pieper, *The Four Cardinal Virtues* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1966), 3–5.

¹⁸ Servais Pinckaers, O.P., *The Sources of Christian Ethics*, trans. Sr. Mary Thomas Noble, O.P. (Washington: Catholic University of America Press, 1995), 354–356.

¹⁹ Pinckaers, 132–134.

Agapē sebagai *Forma Virtutum*: Kasih yang Mengintegrasikan dan Mentransendensikan

Di antara semua kontribusi Thomas Aquinas terhadap teologi moral, salah satu yang paling kreatif dan berpengaruh adalah formulasinya tentang *caritas* sebagai *forma virtutum omniu* atau bentuk dari semua kebajikan. Konsep ini pertama-tama harus dipahami dalam dimensi ontologis-relasionalnya, di mana Aquinas mendefinisikan *caritas* sebagai "persahabatan manusia dengan Allah."²⁰ Ini merupakan sebuah definisi yang menempatkan kasih dalam kerangka relasional dan partisipatif, bukan sekadar sentimen emosional. Aquinas kemudian mengajarkan bahwa *caritas* disebut sebagai bentuk kebajikan-kebajikan lain, bukan secara esensial atau spesifik, melainkan secara final.²¹ Maksudnya adalah *caritas* memberikan orientasi tujuan (*final cause*) kepada semua kebajikan lain. Tanpa *caritas*, keberanian, keadilan, dan kebijaksanaan bisa eksis sebagai kualitas moral yang bernilai secara imanen; namun, dengan *caritas*, mereka terarahkan kepada *telos* tertinggi dan mendapatkan nilai moralnya yang penuh dalam perspektif Kristiani.

Dalam diskursus teologi moral abad kedua puluh, perdebatan seputar hakikat *agapē* merupakan salah satu yang paling intens. Anders Nygren, dalam *Agape and Eros*, mengajukan distingsi yang tajam dan kontroversial. Bagi Nygren, *agapē* adalah kasih yang turun dari atas, bersifat spontan, dan tidak termotivasi oleh nilai atau kualitas objeknya, serta merupakan pemberian Allah yang sepenuhnya cuma-cuma. *Eros*, sebaliknya, adalah kasih yang naik dari bawah, bersifat akuisitif, dan senantiasa termotivasi oleh nilai atau keindahan yang ditemukan pada objeknya.²² Bagi Nygren, *agapē* dan *eros* secara fundamental tidak dapat direkonsiliasi. *Agapē* kristiani merupakan *novum* yang radikal yang tidak memiliki kontinuitas dengan konsepsi kasih manusiawi. Tesis Nygren, meskipun sangat berpengaruh dalam menegaskan kekhasan kasih kristiani, mendapat kritik yang substansial karena mengabaikan dimensi responsif dan relasional kasih, serta mempersulit pemahaman tentang bagaimana kasih manusiawi yang autentik, yang merupakan partisipasi dan refleksi dari kasih Allah.

Gene Outka dan Edward Collins Vacek menawarkan elaborasi yang lebih bernuansa atas perdebatan ini. Outka mendefinisikan *agapē* sebagai "equal regard," yakni kepedulian yang setara terhadap setiap manusia terlepas dari nilai atau performanya, sehingga universalitas dan ketidakbersyaratan kasih "agapeik" tetap terjaga tanpa harus jatuh ke dalam abstraksi skema Nygren yang problematis.²³ Vacek melangkah lebih jauh dengan mengajukan konsep "cooperative love", di mana kasih adalah partisipasi bersama dalam kehidupan ilahi, yang memungkinkan integrasi antara dimensi vertikal (kasih kepada Allah) dan horizontal (kasih kepada sesama) tanpa mengabaikan aspek responsif yang merupakan dimensi autentik dari kasih manusiawi.²⁴ Elaborasi-elaborasi tersebut membuka jalan bagi pemahaman *agapē* yang tidak menempatkannya sebagai negasi *eros*, melainkan sebagai transformasi dan elevasi *eros* itu sendiri. Ini merupakan sebuah pembacaan yang selaras dengan prinsip Thomistik *gratia perficit naturam*. Implikasi pedagogisnya bersifat menentukan: PAK tidak dipanggil untuk mengeliminasi dimensi afektif dan relasional manusiawi dari proses pendidikan tentang kasih, melainkan untuk membentuk dan mengorientasikan kembali dimensi-dimensi tersebut, sehingga terarah menuju *agapē* yang diilahkan oleh anugerah.

²⁰ Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, II-II, q. 23, a. 7, resp.

²¹ Aquinas, II-II, q. 23, a. 8, resp.

²² Anders Nygren, *Agape and Eros*, trans. Philip S. Watson (Philadelphia: Westminster Press, 1953), 75–77.

²³ Gene Outka, *Agape: An Ethical Analysis* (New Haven: Yale University Press, 1972), 9–12.

²⁴ Edward Collins Vacek, S.J., *Love, Human and Divine: The Heart of Christian Ethics* (Washington: Georgetown University Press, 1994), 157–159.

Oliver O'Donovan memberikan sumbangan yang berbeda namun komplementer. O'Donovan berpendapat bahwa fondasi etika Kristiani bukanlah terutama perintah agama atau prinsip-prinsip moral abstrak, melainkan peristiwa historis-eskatologis kebangkitan Kristus.²⁵ Kebangkitan meneguhkan tatanan ciptaan yang telah dilanggar oleh dosa, dan sekaligus mengungkapkan *telos* yang sesungguhnya dari ciptaan tersebut. Dalam bingkai ini, *agapē* bukan sekadar norma etis melainkan partisipasi dalam realitas eskatologis yang telah hadir. Mengasihi sebagaimana Kristus mengasihi adalah mengambil bagian dalam tatanan ciptaan yang telah dipulihkan dan digenapkan oleh kebangkitan. Kerangka O'Donovan memungkinkan pemahaman *agapē* bukan sebagai tuntutan heteronomus yang datang dari luar, melainkan sebagai ekspresi autentik kemanusiaan yang telah diperbarui dalam Kristus. Hal ini merupakan sebuah orientasi yang penting bagi pedagogik karakter yang menghindari legalisme.

Dimensi partisipatif dari *agape* sebagai *methexis* (partisipasi) dalam kasih ilahi membawa kita kepada konsep *theōsis* (θέωσις), yang merupakan tradisi teologi yang sangat kaya. *Theōsis* merujuk pada partisipasi sejati (bukan penyatuan substansial) manusia dalam kehidupan ilahi melalui anugerah. Pieper menunjukkan bahwa kasih dalam dimensinya yang paling dalam merupakan "ratifikasi eksistensi yang dikasihi," di mana pendirian yang memiliki resonansi mendalam: dalam *agapē*, manusia yang dikasihi Allah diratifikasi dalam eksistensinya, diterima sebagai bernilai dan berharga, dan dengan demikian, dimungkinkan untuk tumbuh dalam keserupaan dengan Allah.²⁶ Implikasi bagi pendidikan karakter sangat signifikan, yakni pembentukan karakter kasih *agapē* yang mensyaratkan pengalaman dikasihi secara tanpa syarat terlebih dahulu, sebuah urutan yang menentukan bahwa PAK pada dasarnya adalah transmisi dan pemediasian kasih Allah sebelum menjadi instruksi tentang kasih.

N. T. Wright memberikan kontribusi yang secara langsung menjembatani teologi *agapē* dan pembentukan karakter Kristiani. Wright berpendapat bahwa kebajikan-kebajikan Kristiani merupakan *second nature*, yakni sifat-sifat yang menjadi begitu mendarah daging melalui latihan yang berkelanjutan sehingga menjadi respons spontan terhadap situasi-situasi konkret.²⁷ Analogi yang Wright gunakan sangat tepat, sebagaimana seorang pianis yang melalui latihan panjang telah mengintegrasikan kecakapan ke dalam tubuh dan jiwanya, sehingga komposisi yang rumit mengalir secara hampir otomatis; demikian pula kebajikan-kebajikan Kristiani adalah respons yang terbentuk melalui praktik yang tekun. Namun berbeda dengan Aristoteles, Wright menegaskan bahwa *second nature* ini dibentuk bukan melalui kapasitas manusiawi semata, melainkan melalui latihan yang dipandu dan diberdayakan oleh Roh Kudus dalam komunitas umat percaya dan diorientasikan oleh narasi kebangkitan yang membuka visi tentang manusia yang sesungguhnya.

Komunitas *ekklēsia* menjadi lokus yang tidak dapat direduksi bagi pembentukan karakter *agapē*. Hauerwas menekankan bahwa karakter merupakan "kualifikasi agen" kita oleh narasi yang kita huni, sebuah formulasi yang menyatukan identitas personal, komunitas naratif, dan pembentukan moral. Jika *agapē* adalah *forma virtutum*, maka komunitas yang mempraktikkan *agapē* adalah guru karakter yang paling efektif. Reinhold Niebuhr memperingatkan bahwa kasih sebagai *impossible possibility* memang melampaui kapasitas manusiawi yang natural, namun dalam komunitas iman yang hidup, kasih tersebut menjadi mungkin melalui kuasa anu-

²⁵ Oliver O'Donovan, *Resurrection and Moral Order: An Outline for Evangelical Ethics*, 2nd ed. (Grand Rapids: Eerdmans, 1994), 25–27.

²⁶ Josef Pieper, *About Love*, trans. Richard and Clara Winston (Chicago: Franciscan Herald Press, 1974), 22–24.

²⁷ Wright, *After You Believe*, 139–141.

gerah yang bekerja dalam dan melalui keterbatasan manusiawi.²⁸ PAK yang sesungguhnya tidak dapat dipisahkan dari kehidupan komunitas *ekklēsial* yang konkret dan formatif.

***Agapē* dan *Aretē* dalam Horizon Eklesiologis Indonesia: Sebuah Dialog Kontekstual**

Rekonstruksi etika kebajikan Kristiani yang bergerak dari *aretē* menuju *agapē* tidak dapat dibiarkan mengambang sebagai proyek akademis yang steril dari konteks. Hal ini harus dipertemukan secara jujur dengan realitas eklesiologis Indonesia yang konkret, yang merupakan sebuah lanskap di mana gereja hidup di tengah pluralisme agama-budaya yang bukan sekadar fakta sosiologis, melainkan kondisi teologis yang membentuk cara gereja memahami dirinya sendiri dan misi pendidikannya.

Indonesia bukan sekadar negara plural, melainkan ruang di mana pluralisme telah menjadi ujian eksistensial bagi setiap klaim tentang kebajikan dan kasih. Ketika etika kebajikan berbicara tentang pembentukan karakter menuju *telos*, pertanyaan yang segera muncul dalam konteks Indonesia adalah: *Telos* siapa dan dalam komunitas mana karakter itu dibentuk? Ketika *agapē* ditetapkan sebagai *forma virtutum*, bagaimana kasih yang terstruktur secara teologis-Kristiani itu bekerja dalam relasi dengan sesama yang berbeda iman, adat, dan denominasi? Di sinilah warisan teologi kontekstual Indonesia menjadi tidak sekadar relevan, tetapi niscaya.

Eka Darmaputera mewariskan kepada gereja Indonesia sebuah keyakinan teologis yang mendasar bahwa menjadi Kristen di Indonesia berarti menjadi bagian dari bangsa ini secara utuh dan bertanggung jawab. Dalam analisis kulturalnya tentang Pancasila dan identitas Kristen Indonesia, Darmaputera berargumen bahwa komitmen terhadap kesatuan bangsa yang majemuk bukan konsesi pragmatis, melainkan ekspresi teologis yang sah dari iman Kristiani yang hidup dalam konteks.²⁹ Baginya, kasih Kristiani harus diterjemahkan ke dalam keterlibatan sipil yang tulus, bukan retreat ke dalam enklave religius. Ini memiliki implikasi langsung bagi kerangka *agapē-aretē*: kebajikan Kristiani dalam konteks Indonesia tidak dapat dibentuk hanya dalam ruang eklesiologis yang tertutup. Pembentukan karakter yang sejati justru terjadi dalam tegangan antara identitas iman yang spesifik dan tanggung jawab kewarganegaraan yang plural.³⁰

T. B. Simatupang membawa dimensi yang berbeda namun komplementer. Sebagai seorang yang menavigasi persimpangan antara gereja, negara, dan masyarakat plural selama beberapa dekade, Simatupang mengembangkan apa yang dapat disebut sebagai spiritualitas pelayanan dalam konteks minoritas yang bertanggung jawab. Ia secara konsisten menegaskan bahwa gereja Kristen di Indonesia dipanggil bukan untuk mendominasi, melainkan untuk melayani dan bersaksi melalui kualitas hidupnya di tengah masyarakat.³¹ Di sini, *aretē* mendapatkan infleksi yang khas, yakni kebajikan bukan pertama-tama tentang kesempurnaan moral individual, tetapi tentang mutu kesaksian komunal dalam ruang publik yang beragam. *Agapē* yang ditekankan Simatupang adalah kasih yang tidak menghindar dari kompleksitas politik dan sosial, tetapi justru memasukinya dengan integritas.³² Bagi PAK Indonesia, ini berarti bahwa pembentukan karakter harus melatih peserta didik untuk hidup sebagai minoritas yang

²⁸ Reinhold Niebuhr, *An Interpretation of Christian Ethics* (New York: Harper & Brothers, 1935), 68–70.

²⁹ Eka Darmaputera, *Pancasila and the Search for Identity and Modernity in Indonesian Society: A Cultural and Ethical Analysis* (Leiden: E.J. Brill, 1988), 4–9.

³⁰ Darmaputera, 215–220.

³¹ T. B. Simatupang, *Dari Revolusi ke Pembangunan: Kumpulan Karangan* (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1987), 62–68. Bdk. T. B. Simatupang, *Panggilan Kita di Indonesia Dewasa Ini* (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1964), 18–25.

³² Simatupang, *Dari Revolusi ke Pembangunan*, 74.

percaya diri secara teologis namun rendah hati secara sosial, sebuah kombinasi kebajikan yang sangat spesifik dan sangat dibutuhkan dalam konteks Indonesia.

Marianne Katoppo menghadirkan kritik yang tidak boleh dibungkam. Dalam *Compassionate and Free*, ia mengekspos bagaimana tradisi teologi, termasuk tradisi kebajikan yang mapan, sering kali telah menjadi instrumen penundukan perempuan dengan membungkusnya dalam bahasa kesucian dan pengabdian.³³ Kasih yang dirumuskan dari perspektif dominan dapat dengan mudah menjadi tuntutan pengorbanan sepihak yang dibebankan kepada yang lemah. Katoppo memaksa rekonstruksi *agapē-aretē* untuk bertanya: Siapa yang selama ini mendefinisikan kebajikan, dan kepentingan siapa yang dilayani oleh definisi itu? Dalam kerangka PAK Indonesia, ini berarti bahwa pendidikan karakter yang berbasis *agapē* harus secara aktif mempersoalkan struktur gender, kuasa, dan adat yang beroperasi di dalam jemaat. *Agapē* sejati, sebagaimana diartikulasikan Katoppo melalui citra Allah yang *compassionate* dan *liberating*, bukan kasih yang melanggengkan hierarki, melainkan yang membebaskan.³⁴ Ini bukan penambahan pinggiran, melainkan koreksi struktural terhadap cara kebajikan sering diajarkan dalam PAK.

Imanuel Gerrit Singgih menawarkan metodologi yang menjadi jembatan antara semua suara di atas dan teks dan tradisi. Melalui pendekatannya terhadap hermeneutik kontekstual, Singgih menunjukkan bahwa pembacaan Alkitab di Indonesia tidak dapat berpura-pura berdiri di luar konteks budaya dan sosialnya.³⁵ Ketika teks berbicara tentang kasih, kebajikan, dan pembentukan manusia, pembaca Indonesia membawanya bersama ingatan tentang budaya *gotong royong*, tentang pengalaman kolonialisme, tentang adat yang kadang membebaskan dan kadang menindas. Singgih tidak meminta gereja untuk melarikan diri dari kompleksitas ini, tetapi untuk menjadikannya *locus* teologis yang sah.³⁶ Dalam dialog dengan kerangka *agapē-aretē*, kontribusi Singgih terhadap sintesis Thomistik yang elegan antara alam dan anugerah perlu ditambah dengan kesadaran bahwa ‘alam’ yang dimaksud di Indonesia bukanlah alam generik-universal, melainkan alam yang sudah tersituasi secara kultural, politis, dan historis. *Gratia perficit naturam* di Indonesia berarti anugerah menyempurnakan alam Indonesia, dengan segala keindahan dan luka-lukanya.

Dari keempat suara ini, muncul sebuah peta kebutuhan teologis yang tidak dapat diabaikan oleh PAK Indonesia. Pertama, PAK memerlukan etika kebajikan yang melatih peserta didik untuk hidup dalam pluralisme bukan sebagai ancaman, melainkan sebagai konteks pembentukan karakter yang autentik. Kedua, *agapē* yang diajarkan harus cukup konkret untuk membentuk kebajikan sipil dan sosial, bukan hanya kesalehan personal. Ketiga, tradisi kebajikan yang diwariskan harus terus-menerus diuji dengan pertanyaan feminis dan liberatif: Apakah ia membebaskan atau menundukkan? Keempat, pembentukan karakter harus mengakar dalam pembacaan kontekstual yang jujur terhadap teks dan tradisi. Kerangka *agapē-aretē* yang dibangun melalui jalur Aristoteles-Aquinas justru mendapatkan kedalaman dan kekuatannya yang sesungguhnya ketika diuji dalam horizon ekklesiologis Indonesia yang penuh dan nyata ini.

³³ Marianne Katoppo, *Compassionate and Free: An Asian Woman's Theology* (Geneva: World Council of Churches, 1979), 11–18.

³⁴ Katoppo, 29–35.

³⁵ Emanuel Gerrit Singgih, *Berteologi dalam Konteks: Pemikiran-pemikiran mengenai Kontekstualisasi Teologi di Indonesia* (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2000), 17–24.

³⁶ Emanuel Gerrit Singgih, *Dua Konteks: Tafsir-tafsir Perjanjian Lama sebagai Respons atas Perjalanan Reformasi Indonesia* (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2009), 8–13.

Menuju Praksis PAK yang Transformatif: Rekonstruksi Pedagogis berbasis *Agapē*

Rekonstruksi teoritis yang telah dilakukan pada tiga seksi sebelumnya kini perlu diterjemahkan ke dalam implikasi pedagogis yang konkret. Titik pijak yang paling produktif adalah "liturgical anthropology" yang dikembangkan oleh James K. A. Smith. Smith berargumen bahwa manusia pada dasarnya adalah *homo liturgicus*, yakni makhluk yang dibentuk oleh praktik-praktik liturgis (dalam pengertian luas) yang mengarahkan *desires* pra-kognitif mereka.³⁷ *Insight* ini memiliki implikasi revolusioner bagi pendidikan karakter: pembentukan karakter pada dasarnya adalah pembentukan *desires*, bukan hanya pikiran atau pengetahuan. Pendekatan yang berfokus semata pada transmisi pengetahuan moral atau latihan perilaku eksternal tanpa transformasi *desires* yang lebih dalam akan menghasilkan karakter yang superfisial dan rentan. C. S. Lewis sudah lebih awal mendiagnosis bahwa pendidikan yang hanya mengembangkan akal budi tanpa membentuk emosi dan afeksi yang terarah dengan benar menghasilkan manusia yang tidak mampu bertindak secara moral meskipun mengetahui apa yang benar.³⁸

Praktik-praktik liturgis, baik yang sakral (ibadah, doa, sakramen, pembacaan Kitab Suci) maupun yang bersifat formasi kehidupan sehari-hari (*hospitality*, pelayanan, pengampunan, persekutuan), merupakan medium utama pembentukan *desires* dan karakter dalam kerangka Smith.³⁹ PAK yang memahami ini akan merancang kurikulum dan pedagogi yang tidak hanya informatif, tetapi juga formatif dalam dimensi yang lebih dalam melalui pengintegrasian pembelajaran kognitif dengan keterlibatan dalam praktik-praktik komunal yang membentuk imajinasi moral dan orientasi *desires* peserta didik. Rancangan semacam ini melampaui model transmisi pengetahuan yang masih dominan dalam PAK konvensional di Indonesia dan secara fundamental mengubah pertanyaan pedagogis dari "apa yang perlu diketahui peserta didik?" menjadi "ke arah mana *desires* peserta didik perlu diorientasikan dan melalui praktik-praktik apa orientasi itu terbentuk?"

Dimensi "moral vision" yang diajukan oleh Craig Dykstra menambahkan perspektif yang sangat penting. Dykstra berpendapat bahwa pendekatan Kohlberg terhadap pendidikan moral, yang berfokus pada penalaran tentang prinsip-prinsip keadilan, mengabaikan dimensi yang lebih fundamental: kemampuan untuk melihat realitas moral secara benar (*moral perception*).⁴⁰ Kapasitas untuk merespons secara moral terhadap suatu situasi mensyaratkan kemampuan untuk terlebih dahulu mempersepsi dimensi moral yang terkandung di dalamnya. Kemampuan persepsi moral ini tidak terbentuk secara spontan, melainkan dibentuk oleh karakter, oleh narasi yang membingkai pengalaman, serta oleh komunitas yang secara konsisten mempraktikkan visi moral tertentu. Dalam kerangka *agapē*, visi moral yang dimaksud adalah kemampuan untuk melihat setiap manusia sebagaimana Allah melihatnya, yaitu sebagai objek kasih yang tak terbatas, serta kemampuan untuk merespons situasi-situasi konkret bertolak dari perspektif kasih tersebut. Dengan demikian, pendidikan karakter "agapeik" pada hakikatnya adalah pendidikan visi: suatu proses pembentukan cara melihat yang secara menyeluruh diinformasikan dan diorientasikan oleh kasih Allah yang dinyatakan dalam Kristus.

³⁷ Smith, *Desiring the Kingdom*, 53–55.

³⁸ C. S. Lewis, *The Abolition of Man* (New York: HarperCollins, 2001), 26–29.

³⁹ Smith, *Desiring the Kingdom*, 87–90.

⁴⁰ Craig Dykstra, *Vision and Character: A Christian Educator's Alternative to Kohlberg* (New York: Paulist Press, 1981), 47–50.

Thomas Groome menawarkan metodologi pedagogis yang secara eksplisit mengintegrasikan dimensi-dimensi ini melalui apa yang ia sebut sebagai "shared praxis."⁴¹ Dalam pendekatan ini, proses pedagogis PAK bergerak melalui lima gerakan dialektis yang saling terkait: pertama, pemberian nama pada *present action*, yakni pengalaman hidup dan praktik-praktik konkret peserta didik; kedua, refleksi kritis terhadap tindakan-tindakan tersebut; ketiga, presentasi *Christian story and vision* sebagai narasi dan visi normatif Kristiani; keempat, hermeneutik dialektis antara pengalaman hidup dan narasi Kristiani; dan kelima, keputusan untuk mengapropriasi nilai-nilai Kristiani dalam kehidupan konkret. Struktur lima gerakan ini memperlihatkan bahwa *shared praxis* secara implisit mengintegrasikan tiga elemen kunci dari rekonstruksi yang telah dibangun dalam artikel ini: komunitas sebagai ruang *shared*, narasi sebagai *Christian story*, dan orientasi *telos* sebagai visi. Fowler melengkapi kerangka ini dengan argumennya bahwa perkembangan iman yang matang, yang ditandai oleh kapasitas untuk menembus batas-batas komunal menuju perhatian universal, berjalan sejajar dengan dan secara aktif mendukung perkembangan moral yang inklusif dan "agapeik."⁴²

Dallas Willard menambahkan dimensi asketis yang krusial. Dalam *Renovation of the Heart*, Willard berargumen bahwa pembentukan karakter Kristiani mensyaratkan "training" yang sistematis, bukan sekadar "trying harder."⁴³ Perbedaan ini fundamental: "trying harder" andalan kehendak yang belum ditransformasi, sementara "training" adalah pembentukan tubuh, pikiran, dan *will* melalui disiplin-disiplin yang menempatkan diri dalam posisi di mana anugerah Allah dapat beroperasi secara efektif. Disiplin-disiplin rohani (*solitude, silence, fasting, study, service, worship*) bukan merupakan cara untuk mendapatkan anugerah, melainkan cara untuk menempatkan diri dalam posisi di mana anugerah Allah dapat mentransformasi disposisi, *desires*, dan pola respons seseorang. Willard menggambarkan karakter Kristiani sebagai produk dari "apprenticeship kepada Yesus", yakni keterlibatan dalam kehidupan dan cara-cara Yesus melalui disiplin-disiplin yang berfungsi sebagai "training for the kingdom."⁴⁴ Implikasi bagi PAK ialah bahwa kurikulum formasi karakter harus mencakup pengenalan dan praktik disiplin-disiplin rohani sebagai sarana pembentukan karakter "agapeik" yang sistematis dan terintegrasi dalam kehidupan sehari-hari.

Konteks Indonesia menghadirkan tantangan dan peluang yang spesifik bagi rekonstruksi pedagogis ini, dan tantangan tersebut tidak dapat diperlakukan sebagai catatan kaki dari kerangka yang telah dibangun di atas. Binsen Samuel Sidjabat menekankan urgensi PAK di Indonesia untuk mengembangkan fondasi teologis yang kokoh dan tidak hanya mengandalkan metodologi pedagogis impor yang acapkali tidak sensitif terhadap konteks kultural dan religius Indonesia.⁴⁵ Lebih jauh, sebagaimana telah dipaparkan secara substantif dalam subbab sebelumnya, warisan teologi kontekstual Indonesia memberikan koreksi dan pengayaan yang tidak dapat diabaikan: Eka Darmaputera mengajarkan bahwa pembentukan karakter Kristiani harus berlangsung dalam keterlibatan sipil yang bertanggung jawab, bukan dalam enklave religius; T. B. Simatupang menunjukkan bahwa kebajikan Kristiani di Indonesia diuji

⁴¹ Thomas H. Groome, *Christian Religious Education: Sharing Our Story and Vision* (San Francisco: Harper & Row, 1980), 184–187.

⁴² James Fowler, *Stages of Faith: The Psychology of Human Development and the Quest for Meaning* (San Francisco: Harper & Row, 1981), 119–121.

⁴³ Dallas Willard, *Renovation of the Heart: Putting on the Character of Christ* (Colorado Springs: NavPress, 2002), 19–22.

⁴⁴ Dallas Willard, *The Divine Conspiracy: Rediscovering Our Hidden Life in God* (San Francisco: HarperSanFrancisco, 1998), 321–323.

⁴⁵ B. S. Sidjabat, *Strategi Pendidikan Kristen: Suatu Tinjauan Komprehensif* (Yogyakarta: ANDI, 2011), 73–75.

dalam kesaksian komunal di ruang publik yang majemuk; Marianne Katoppo mendesak bahwa kerangka *agapē-aretē* harus secara aktif mempersoalkan struktur kuasa dan gender yang beroperasi di dalam jemaat; dan Imanuel Gerrit Singgih menegaskan bahwa *gratia perficit naturam* di Indonesia berarti anugerah menyempurnakan alam yang sudah tersituasi secara kultural, politis, dan historis. Dalam konteks pluralisme agama dan budaya yang menjadi ciri khas Indonesia, *agapē* sebagai *forma virtutum* tidak hanya relevan bagi komunitas internal Kristiani, tetapi juga merupakan kontribusi distinktif Kristianitas terhadap wacana publik tentang karakter dan kebersamaan nasional. Nilai-nilai *gotong royong* dan kerukunan dapat menjadi titik kontak kultural yang produktif dengan konsep *agapē* komunal, sekalipun keduanya tidak identik secara teologis.

Dari sintesis seluruh perspektif di atas, dapat dirumuskan sebuah kerangka pedagogis integratif berbasis *agapē* bagi PAK yang terdiri dari empat pilar komplementer. Pertama, komunitas (*koinōnia*) adalah ruang formatif primer: PAK harus berakar dalam komunitas iman yang hidup dan autentik karena karakter tidak terbentuk dalam isolasi individual.⁴⁶ Kedua, narasi Kristiani sebagai medium pembentukan identitas moral: kurikulum PAK harus memungkinkan peserta didik menemukan diri mereka dalam narasi besar Kristiani dan, dalam konteks Indonesia, mengartikulasikan bagaimana narasi itu bersinggungan dengan narasi berbangsa. Ketiga, praktik-praktik liturgis dan etis sebagai sarana pembentukan *desires* dan disposisi: PAK tidak dapat hanya bersifat kognitif, tetapi harus melibatkan praktik-praktik konkret yang membentuk karakter secara formatif, termasuk disiplin-disiplin rohani yang di-kontekstualisasikan dalam kehidupan jemaat Indonesia. Keempat, *agapē* sebagai *telos* animatif: seluruh proses formasi diorientasikan pada partisipasi yang semakin mendalam dalam kasih Allah yang dinyatakan dalam Kristus dan dicurahkan melalui Roh Kudus, sebuah *telos* yang sekaligus transenden dan kontekstual karena kasih itu hadir dan menuntut respons konkret di tengah pluralisme Indonesia yang nyata. Kebajikan Kristiani secara inheren bersifat komunal dan berorientasi pada kebaikan bersama, sebuah dimensi yang sangat relevan bagi PAK di Indonesia yang dipanggil untuk membentuk karakter yang tidak hanya baik secara individual tetapi juga konstruktif secara sosial dan ekumenis. Kerangka ini, yang mengintegrasikan *aretē* dengan *agapē*, tradisi Thomistik dengan pedagogik Kristiani kontemporer, dan teologi sistematis dengan praksis kontekstual Indonesia, menawarkan visi PAK yang utuh dan transformatif.

Kesimpulan

Perjalanan intelektual dari *aretē* ke *agapē* yang telah ditelusuri dalam artikel ini bukan merupakan perjalanan dari filsafat menuju teologi dalam pengertian yang membuang yang pertama demi yang kedua, melainkan sebuah gerakan transformasi dan elevasi. Hal ini merupakan sebuah "penebusan" warisan Aristotelian oleh anugerah kristiani yang konsisten dengan prinsip *gratia perficit naturam*. Struktur teleologis, komunal, dan habituatif dari etika Aristotelian menyediakan *scaffolding* konseptual yang tak ternilai; namun *scaffolding* ini hanya dapat menanggung beban etis penuh apabila diintegrasikan dalam kerangka anugerah, diorientasikan oleh *telos* eskatologis (*visio Dei*), dan dihidupkan oleh *agapē* sebagai *forma virtutum*. Rekonstruksi etika kebajikan Kristiani yang telah ditawarkan menegaskan bahwa PAK dipanggil untuk menjadi sebuah praksis pedagogi yang jauh lebih kaya dan lebih dalam dari sekadar transmisi pengetahuan moral atau pembentukan kebiasaan perilaku: ia adalah partisipasi dalam

⁴⁶ Stanley Hauerwas, *A Community of Character: Toward a Constructive Christian Social Ethic* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1981), 9–11.

karya Allah yang mentransformasi manusia melalui komunitas, narasi, praktik-praktik, dan di atas segalanya, kasih “agapeik” yang merupakan refleksi dan partisipasi dalam kasih Allah sendiri. MacIntyre telah menyerukan bentuk komunitas-komunitas lokal baru di mana intelektualitas dan moralitas dapat tumbuh; bagi PAK di Indonesia, seruan itu bermakna konkret, di mana komunitas *ekklēsial* yang hidup, formatif, dan dihidupi oleh *agape* menjadi komunitas yang dari dalamnya lahirlah manusia-manusia berkarakter yang mampu menjadi garam dan terang bagi masyarakat Indonesia yang plural, dinamis, dan merindukan pembaruan moral yang autentik.

Referensi

- Aquinas, Thomas. *Summa Theologiae*.
- Aristotle. *Nicomachean Ethics*. Translated by Terence Irwin. 2nd ed. Indianapolis: Hackett Publishing, 1999.
- Darmaputera, Eka. *Pancasila and the Search for Identity and Modernity in Indonesian Society: A Cultural and Ethical Analysis*. Leiden: E. J. Brill, 1988.
- Dykstra, Craig. *Vision and Character: A Christian Educator's Alternative to Kohlberg*. New York: Paulist Press, 1981.
- Fowler, James. *Stages of Faith: The Psychology of Human Development and the Quest for Meaning*. San Francisco: Harper & Row, 1981.
- Groome, Thomas H. *Christian Religious Education: Sharing Our Story and Vision*. San Francisco: Harper & Row, 1980.
- Hauerwas, Stanley. *A Community of Character: Toward a Constructive Christian Social Ethic*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1981.
- Katoppo, Marianne. *Compassionate and Free: An Asian Woman's Theology*. Geneva: World Council of Churches, 1979.
- Lewis, C. S. *The Abolition of Man*. New York: HarperCollins, 2001.
- MacIntyre, Alasdair. *After Virtue: A Study in Moral Theory*. 3rd ed. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007.
- Meilaender, Gilbert. *The Theory and Practice of Virtue*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1984.
- Niebuhr, Reinhold. *An Interpretation of Christian Ethics*. New York: Harper & Brothers, 1935.
- Nygren, Anders. *Agape and Eros*. Translated by Philip S. Watson. Philadelphia: Westminster Press, 1953.
- O'Donovan, Oliver. *Resurrection and Moral Order: An Outline for Evangelical Ethics*. 2nd ed. Grand Rapids: Eerdmans, 1994.
- Outka, Gene. *Agape: An Ethical Analysis*. New Haven: Yale University Press, 1972.
- Pieper, Josef. *About Love*. Translated by Richard and Clara Winston. Chicago: Franciscan Herald Press, 1974.
- — —. *The Four Cardinal Virtues*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1966.
- Pinckaers, Servais, O.P. *The Sources of Christian Ethics*. Translated by Sr. Mary Thomas Noble, O.P. Washington: Catholic University of America Press, 1995.
- Sidjabat, B. S. *Strategi Pendidikan Kristen: Suatu Tinjauan Komprehensif*. Yogyakarta: ANDI, 2011.
- Simatupang, T. B. *Dari Revolusi ke Pembangunan: Kumpulan Karangan*. Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1987.
- — —. *Panggilan Kita di Indonesia Dewasa Ini*. Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1964.
- Singgih, Emanuel Gerrit. *Berteologi dalam Konteks: Pemikiran-pemikiran mengenai Kontekstualisasi Teologi di Indonesia*. Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2000.

- — —. *Dua Konteks: Tafsir-tafsir Perjanjian Lama sebagai Respons atas Perjalanan Reformasi Indonesia*. Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2009.
- Smith, James K. A. *Desiring the Kingdom: Worship, Worldview, and Cultural Formation*. Grand Rapids: Baker Academic, 2009.
- Spaemann, Robert. *Happiness and Benevolence*. Translated by Jeremiah Alberg. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2000.
- Vacek, Edward Collins, S.J. *Love, Human and Divine: The Heart of Christian Ethics*. Washington: Georgetown University Press, 1994.
- Willard, Dallas. *The Divine Conspiracy: Rediscovering Our Hidden Life in God*. San Francisco: HarperSanFrancisco, 1998.
- — —. *Renovation of the Heart: Putting on the Character of Christ*. Colorado Springs: NavPress, 2002.
- Wright, N. T. *After You Believe: Why Christian Character Matters*. New York: HarperOne, 2010.