

Kenosis yang tidak lenyap: Paradigma pedagogis Filipi 2:5-11 dan batasnya bagi pendidikan agama Kristen di Indonesia

Hermin Bollan² , Ferreddy Siagian²

¹Institute Agama Kristen Negeri Toraja

²Prodi Nautika, Akademi Maritim Cirebon

Correspondence:

herminbollan78@gmail.com

DOI:

<https://doi.org/10.30995/kur.v11i3.1483>

Article History

Submitted: June 27, 2025

Reviewed: Oct. 18, 2025

Accepted: Dec. 30, 2025

Keywords:

character formation;
Christian religious
education;
cruciformity;
kenosis;
Philippians 2:5-11;
Filipi 2:5-11;
pembentukan karakter;
pendidikan agama
Kristen

Copyright: ©2025, Authors.

License:



Abstract: This article examines the way of the cross, understood through the kenotic theology of Philippians 2:5-11, as a pedagogical paradigm for character formation in Christian Religious Education (CRE) in Indonesia. The study employs a theological-hermeneutical method proceeding in four steps: exegesis of the *carmen Christi*, analysis of the way of the cross as a moral structure, construction of a cruciform paradigm of character formation, and formulation of pedagogical implications. Its theoretical foundation integrates kenotic theology, virtue ethics, spiritual formation theory, and Christian education theory. The article argues that Christ's self-emptying constitutes not merely the content of Christian education but its pedagogical form, so that authentic Christian character formation is cruciform. Kenotic virtues such as humility, service, and solidarity are formed not through cognitive instruction but through repeated participation in a community that inhabits this narrative. Implications are formulated for curriculum, teaching methodology, institutional culture, and the role of the educator. In Indonesia, this paradigm functions as a prophetic critique of prosperity theology and achievement culture.

Abstrak: Artikel ini mengkaji Jalan Salib, yang dipahami melalui teologi kenosis dalam Filipi 2:5-11, sebagai paradigma pedagogis bagi pendidikan karakter dalam Pendidikan Agama Kristen (PAK) di Indonesia. Kajian menggunakan metode teologis-hermeneutis yang bergerak melalui empat langkah: eksegesis *carmen Christi*, analisis jalan salib sebagai struktur moral, konstruksi paradigma pembentukan karakter yang bersalib, dan perumusan implikasi pedagogis. Landasan teoretisnya memadukan teologi kenosis, etika kebajikan, teori formasi spiritual, dan teori pendidikan Kristiani. Artikel ini berargumen bahwa pengosongan diri Kristus bukan hanya konten pendidikan Kristiani, melainkan juga bentuk pedagogisnya, sehingga pembentukan karakter Kristiani yang sejati bersifat *cruciform*. Kebajikan kenotik seperti kerendahan hati, pelayanan, dan solidaritas terbentuk bukan melalui instruksi kognitif, melainkan melalui partisipasi berulang dalam komunitas yang menghidupi narasi tersebut. Implikasi dirumuskan untuk kurikulum, metodologi pengajaran, budaya institusional, dan peran pendidik. Dalam konteks Indonesia, paradigma ini berfungsi sebagai kritik profetis terhadap teologi kemakmuran dan budaya prestasi yang mereduksi iman menjadi instrumen keberhasilan duniawi.

Pendahuluan

Ada ketegangan yang mengganggu di jantung PAK kontemporer di Indonesia: lembaga-lembaga pendidikan Kristiani semakin mahir mengajarkan tentang salib sebagai doktrin penebusan, sebagai peristiwa historis, dan sebagai tanda identitas, sementara secara paradoks semakin jauh dari jalan salib sebagai cara hidup, cara mendidik, dan cara membentuk karakter. Ketika kurikulum PAK dirancang untuk mengoptimalkan nilai ujian, ketika Gereja-gereja merayakan kesuksesan material sebagai tanda berkat ilahi, dan ketika budaya kompetisi dan gengsi meresap ke dalam ekosistem pendidikan Kristiani tanpa kritik, maka salib telah direduksi dari paradigma yang mengklaim seluruh kehidupan menjadi sekadar simbol dekoratif. Gorman telah menunjukkan bahwa *cruciformity*, yakni penghayatan narasi salib sebagai narasi diri, merupakan inti spiritualitas Paulus,¹ dan reduksi salib dari paradigma hidup menjadi doktrin yang diajarkan merupakan kehilangan yang tidak hanya pedagogis, tetapi juga teologis.

Jürgen Moltmann menegaskan bahwa salib adalah fondasi dan kritik bagi seluruh teologi Kristiani; ia bukan hanya satu doktrin di antara banyak doktrin, melainkan titik epistemologis yang dari dalamnya semua pengajaran, semua lembaga, dan semua klaim tentang Allah harus diuji.² Dalam bingkai ini, pertanyaan yang paling mendesak bagi PAK Indonesia bukan hanya apa yang diajarkan tentang salib, melainkan apakah salib membentuk cara mengajar, cara memimpin lembaga, cara menilai keberhasilan, dan cara memperlakukan peserta didik. PAK yang autentik adalah PAK yang tidak hanya memiliki salib dalam kurikulumnya, tetapi yang mengambil pola salib sebagai bentuk pedagogisnya yang paling mendasar.

Sidjabat telah menunjukkan bahwa tantangan terbesar PAK Indonesia adalah kedalaman, bukan sekadar keluasan informasi agamawi yang diteruskan, melainkan kedalaman transformasi karakter yang dihasilkan.³ Harianto menambahkan bahwa PAK yang bertahan hanya di permukaan kognitif gagal menjawab kebutuhan paling mendasar dari peserta didik Indonesia: pembentukan identitas yang kohesif, orientasi moral yang jelas, dan kemampuan untuk menghidupi iman secara konsisten di tengah tekanan budaya yang sering kali berlawanan dengan nilai-nilai Injil.⁴ Kedua diagnosis ini menuntut paradigma pedagogis yang lebih mendalam, yang mampu membentuk bukan hanya kepala, melainkan hati, kehendak, dan seluruh orientasi hidup peserta didik.

Tesis sentral artikel ini adalah bahwa jalan salib, sebagaimana diformulasikan dalam teologi kenosis Filipi 2:5–11, menawarkan paradigma pedagogis yang paling komprehensif dan transformatif yang tersedia bagi PAK Kristiani. Bonhoeffer telah memahami bahwa mengikuti Kristus (*Nachfolge*) berarti berjalan di jalan kenosis-Nya, bukan meniru dari luar, melainkan berpartisipasi dari dalam. Hauerwas juga telah menunjukkan bahwa komunitas yang menghidupi narasi salib memiliki sumber daya moral yang tidak dapat ditemukan di tempat lain.⁵ Wright melengkapi ini dengan menegaskan bahwa karakter Kristiani yang matang mengam-

¹ Michael J. Gorman, *Cruciformity: Paul's Narrative Spirituality of the Cross* (Grand Rapids: Eerdmans, 2001), 4–6.

² Jürgen Moltmann, *The Crucified God: The Cross of Christ as the Foundation and Criticism of Christian Theology*, trans. R. A. Wilson dan John Bowden (London: SCM, 1974), 3–5.

³ Binsen Samuel Sidjabat, *Strategi Pendidikan Kristen* (Yogyakarta: Andi Offset, 1994), 23–25.

⁴ Harianto GP, *Pendidikan Agama Kristen dalam Alkitab dan Dunia Pendidikan Masa Kini* (Yogyakarta: Andi, 2012), 15–18.

⁵ Stanley Hauerwas, *A Community of Character: Toward a Constructive Christian Social Ethic* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1981), 36–37.

bil bentuk yang spesifik, yakni bentuk salib, dan bahwa pendidikan yang tidak membentuk pola ini gagal menghasilkan apa yang paling fundamental dalam visi pendidikan Kristiani.⁶

Secara metodologis, artikel ini bergerak melalui empat langkah yang saling terkait. Pertama, eksegesis dan hermeneutika Filipi 2:5–11 sebagai teks paradigmatis tentang kenosis Kristus, dengan perhatian khusus pada implikasi teologis-sistematis dari narasi kenosis tersebut. Kedua, analisis Jalan Salib sebagai struktur moral, yaitu, sebagai narasi yang memberikan bentuk, arah, dan konten bagi etika karakter Kristiani. Ketiga, konstruksi paradigma pembentukan karakter yang bersalib melalui dialog interdisipliner antara teologi kenosis, etika kebajikan, dan teori formasi spiritual. Keempat, perumusan implikasi pedagogis yang konkret bagi praksis PAK di Indonesia, dengan perhatian pada tantangan kontekstual yang spesifik. Landasan teoritis bertumpu pada empat pilar: eksegesis dan teologi kenosis (Fee, Wright, Gorman, Moltmann, Bauckham); etika karakter dan teologi narasi (Hauerwas, MacIntyre, Bonhoeffer); teori formasi spiritual (Willard, Smith, Volf); dan teori pendidikan Kristiani (Groome, Harris, Palmer, Pazmino).

Sebelum melanjutkan, perlu ditegaskan satu prasyarat hermeneutis yang menentukan. Artikel ini tidak memahami kenosis sebagai pengosongan atribut-atribut ilahi Kristus dalam pengertian Kristologi liberal abad ke-19. Sebaliknya, mengikuti Gorman dan Wright, artikel ini memahami kenosis sebagai ekspresi paling definitif dari sifat ilahi Kristus: kasih yang mengosongkan diri bukan bertentangan dengan keilahian Allah melainkan merupakan isinya yang paling sejati. Ini bukan Kristologi yang memperlemah, melainkan Kristologi yang meradikalisasi: Allah yang sesungguhnya adalah Allah yang, dalam Kristus, memilih jalan kenosis sebagai cara berada dan bertindak-Nya yang paling definitif. Implikasi pedagogis dari Kristologi ini bukan kelemahan, melainkan keberanian: mendidik dalam pola kenosis bukan berarti menjadi tidak berdaya, melainkan menggunakan otoritas dengan cara yang paling matang dan paling bebas.

Relevansi paradigma ini dalam konteks Indonesia tidak dapat dilebih-lebihkan. Dalam konteks di mana teologi kemakmuran menawarkan visi Kristiani yang mengidentikkan keberhasilan material dengan berkat Allah, budaya gengsi dan kompetisi akademis meresap ke dalam ekosistem pendidikan Kristiani, dan tekanan untuk menghasilkan alumni yang sukses secara duniawi sering kali menggantikan visi untuk membentuk murid Kristus yang berakarakter, paradigma jalan salib bukan hanya alternatif pedagogis, tetapi juga kritik profetis. Ia menawarkan counter-vision yang berakar dalam Kristologi Pauline yang paling dalam: keberhasilan Kristiani bukan diukur dari pencapaian yang mengangkat diri, melainkan dari keserupaan dengan Kristus yang mengosongkan diri.

Filipi 2:5–11 sebagai Teks Paradigmatik: Kenosis, Salib, dan Identitas Kristologis

Filipi 2:5–11, yang dikenal dalam tradisi patristik sebagai *carmen Christi* (hymne Kristus), adalah salah satu teks Kristologis yang paling kaya dan paling sering dikaji dalam seluruh korpus Perjanjian Baru. Gordon Fee telah menunjukkan bahwa teks ini berfungsi dalam konteks suratnya sebagai paradigma etis, bukan pertama-tama sebagai argumen dogmatis tentang sifat-sifat Kristus, melainkan sebagai kisah yang Paulus hadirkan agar komunitas Filipi mengambil pola itu sebagai cara hidup mereka bersama: *touto phroneite en hymin ho kai en Christo Iesou* (hendaklah kamu memiliki pikiran ini di antara kamu yang juga ada dalam Kristus Yesus).⁷

⁶ N. T. Wright, *After You Believe: Why Christian Character Matters* (New York: HarperOne, 2010), 191–193.

⁷ Gordon D. Fee, *Paul's Letter to the Philippians* (Grand Rapids: Eerdmans, 1995), 191–197.

Klausula pembuka yang meletakkan seluruh himne dalam bingkai etis merupakan kunci bagi seluruh hermeneutika pedagogis yang artikel ini bangun.

Ralph Martin telah menunjukkan bahwa teks ini kemungkinan besar merupakan himne liturgis yang dihidupi dalam ibadah komunitas Kristiani mula-mula.⁸ Implikasi dari temuan ini sangat signifikan bagi teori pembentukan karakter: narasi kenosis Kristus tidak hanya diajarkan secara kognitif dalam komunitas tersebut; ia juga dinyanyikan dan diinternalisasi melalui pengulangan liturgis yang memengaruhi imajinasi, afeksi, dan orientasi komunal jauh lebih dalam daripada instruksi verbal. Ini adalah contoh paling awal dari apa yang kemudian James Smith teoritisasi sebagai *liturgical formation*: pembentukan habitus melalui praktik-praktik berulang yang memengaruhi level pra-refleksif dalam orientasi seseorang terhadap dunia.

N. T. Wright telah memberikan eksegesis yang paling berpengaruh terhadap struktur teologis dari himne ini. Ia berargumen bahwa *morphe theou* (status/rupa Allah) dalam ayat 6 mengacu pada identitas ilahi Kristus yang sesungguhnya, dan bahwa *harpagmos* (yang biasanya diterjemahkan sebagai yang harus dipegang, dipertahankan, atau direbut) mengacu pada kesetaraan dengan Allah sebagai sesuatu yang tidak Kristus gunakan demi keuntungan diri-Nya sendiri.⁹ Yang membedakan Kristus dari Adam ialah yang melakukan dosa justru karena ingin memperoleh status yang setara dengan Allah (Kej. 3), adalah bahwa Kristus, yang benar-benar memiliki status itu, memilih untuk tidak mengeksploitasinya. Ini bukan kristologi kelemahan, melainkan kristologi kebebasan yang radikal: hanya yang benar-benar kuat dapat memberi dengan demikian bebas.

Michael Gorman menafsirkan kata kunci *ekenosen* (mengosongkan diri, ayat 7) bukan sebagai penghapusan melainkan sebagai ekspresi: Allah yang sesungguhnya mengosongkan diri bukan karena keilahian bertentangan dengan pengosongan diri, melainkan karena keilahian Allah adalah kasih, dan kasih yang sempurna selalu bersifat kenotik atau selalu mengosongkan diri demi kebaikan yang dicintai.¹⁰ Tafsiran Gorman ini memiliki implikasi yang sangat penting bagi teori pendidikan karakter: jika kenosis adalah ekspresi kasih yang paling sempurna, maka mendidik dalam pola kenosis bukan menuju ketidakpedulian diri, melainkan menuju bentuk kasih yang paling matang dan paling bebas. Pendidik yang kenotik bukan pendidik yang pasif; ia adalah pendidik yang menggunakan seluruh kapasitasnya demi kebaikan peserta didiknya, bukan demi keagungan dirinya.

Jürgen Moltmann mengembangkan teologi yang paling menantang tentang implikasi kenosis bagi pemahaman tentang Allah itu sendiri. Dalam *The Crucified God*, ia berargumen bahwa dalam salib Kristus, Allah tidak hanya menyatakan diri-Nya dari jauh melainkan memasuki sepenuhnya ke dalam penderitaan dan kematian manusia.¹¹ Ini bukan Allah yang imun terhadap penderitaan (*apatheia*) melainkan Allah yang solider dengan semua yang menderita—Allah yang dalam Kristus yang tersalib mengidentifikasi diri-Nya dengan yang paling terisih dan paling tidak berdaya. Implikasi pedagogis dari teologi ini bersifat profetis: komunitas yang memahami Allah sebagai yang tersalib bersama yang menderita tidak dapat mengajarkan iman yang tidak melibatkan kepekaan dan solidaritas terhadap penderitaan.

Richard Bauckham memberikan kontribusi hermeneutis yang melengkapi eksegesis Gorman dan Wright dengan menunjukkan bahwa himne Filipi 2 memasukkan Yesus ke da-

⁸ Ralph P. Martin, *Carmen Christi: Philippians ii. 5-11 in Recent Interpretation and in the Setting of Early Christian Worship* (Grand Rapids: Eerdmans, 1983), 63–65.

⁹ N. T. Wright, *The Climax of the Covenant: Christ and the Law in Pauline Theology* (Minneapolis: Fortress, 1991), 56–98.

¹⁰ Gorman, *Cruciformity*, 88–90.

¹¹ Moltmann, *The Crucified God*, 243–247.

lam identitas ilahi YHWH dalam Perjanjian Lama.¹² Climax dari himne ini adalah bahwa setiap lutut harus berlutut dan setiap lidah mengaku bahwa Yesus Kristus adalah Tuhan (ay. 10–11), yang merupakan adopsi hampir kata demi kata dari Yesaya 45:23, di mana YHWH sendiri yang berbicara. Ini berarti bahwa narasi kenosis Filipi 2 bukan hanya narasi tentang seorang individu yang merendahkan diri; melainkan narasi tentang siapa YHWH sesungguhnya, Allah yang identitas-Nya dinyatakan paling definitif dalam pengosongan diri. Ini adalah fondasi Kristologi dan implikasi etisnya yang paling kuat.

Bonhoeffer memahami respons yang tepat terhadap narasi kenosis ini bukan sebagai kekaguman dari jarak jauh, melainkan sebagai *Nachfolge*, yakni mengikuti dan berjalan di belakang Kristus dalam jalan yang sama.¹³ Ia membedakan secara tajam antara *imitatio Christi* (meniru Kristus sebagai model moral dari luar) dan *participatio Christi* (dipersatukan dengan Kristus dalam cara hidup-Nya dari dalam). Perbedaan ini sangat penting bagi teori pembentukan karakter: karakter Kristiani yang autentik bukan hasil meniru tindakan-tindakan Yesus satu per satu, melainkan hasil hidup bersama Kristus yang tersalib dalam komunitas yang menghidupi pola kenosis-Nya secara menyeluruh.

Gorman, dalam *Inhabiting the Cruciform God*, mengembangkan konsekuensi dari semua ini dengan memperkenalkan tesis yang provokatif: bahwa theosis (pemanusiaan-ilahian, berpartisipasi dalam sifat ilahi) dalam tradisi Pauline terjadi justru melalui jalan kenosis, bukan melalui jalan kekuasaan atau kemuliaan.¹⁴ Menjadi seperti Allah, yang merupakan tujuan tertinggi dari pembentukan karakter Kristiani, berarti mengambil bagian dalam cara mengenotik Allah ada dan bertindak. Implikasi bagi PAK sangat mendalam: pendidikan karakter yang menuju keserupaan dengan Allah adalah pendidikan yang membentuk pola kenosis, bukan pencapaian kemuliaan. Ini adalah subversi total terhadap semua pedagogi prestasi yang mereduksi tujuan pendidikan menjadi kesuksesan yang dapat diukur.

Jalan Salib sebagai Struktur Moral: Dari Kristologi ke Etika Karakter

Gorman telah mengidentifikasi apa yang ia sebut *master narrative of the cross*, yakni narasi induk salib yang diringkaskan dalam Filipi 2:6–11 sebagai pola lima gerakan: pertama, meskipun Kristus berstatus Allah; kedua, Ia tidak mempertahankan status itu sebagai hak; ketiga, Ia mengosongkan diri dan mengambil status hamba; keempat, Ia taat sampai mati di kayu salib; kelima, Allah memuliakannya dengan nama yang mengatasi segala nama.¹⁵ Narasi lima gerakan ini bukan hanya narasi tentang Kristus; bagi Paulus, ia adalah narasi yang harus dihidupi oleh setiap orang percaya dan setiap komunitas yang menamakan dirinya gereja Kristus. *Cruciformity* adalah hidup yang mengambil bentuk narasi ini, yakni hidup yang bergerak dari status menuju ketaatan, dari hak menuju pelayanan, dari diri menuju yang lain, dan dari kematian menuju kemuliaan.

Stanley Hauerwas berargumen bahwa salib adalah pusat dari seluruh etika Kristiani bukan karena ia adalah tanda penderitaan yang harus dirayakan, melainkan karena ia adalah pernyataan bentuk kehidupan yang paling bebas: kehidupan yang tidak diperbudak oleh ke-

¹² Richard Bauckham, *Jesus and the God of Israel: God Crucified and Other Studies on the New Testament's Christology of Divine Identity* (Grand Rapids: Eerdmans, 2008), 55–58.

¹³ Bonhoeffer, *The Cost of Discipleship*, 89–91.

¹⁴ Michael J. Gorman, *Inhabiting the Cruciform God: Kenosis, Justification, and Theosis in Paul's Narrative Soteriology* (Grand Rapids: Eerdmans, 2009), 9–12.

¹⁵ Gorman, *Cruciformity*, 39–42.

butuhan untuk mempertahankan diri, membuktikan diri, atau menguasai orang lain.¹⁶ Komunitas yang menghidupi narasi salib memiliki sumber daya moral yang tidak dapat ditemukan di luar narasi itu: kemampuan untuk memaafkan tanpa tuntutan, untuk melayani tanpa pamrih, untuk menderita tanpa kepahitan, dan untuk mempertahankan harapan di tengah kehancuran. Ini adalah karakter yang tidak bisa diproduksi melalui program pengembangan karakter yang generik; ia hanya dapat dibentuk dalam komunitas yang menghidupi narasi yang sangat spesifik.

MacIntyre menyediakan kerangka filosofis yang tidak tergantikan untuk memahami mengapa narasi salib bukan sekadar inspirasi moral, melainkan kondisi yang diperlukan bagi koherensi etika kebajikan Kristiani. Ia berargumen bahwa kebajikan hanya dapat dipahami dalam konteks narasi komunal yang memberikan *telos*¹⁷, dan bahwa tanpa telos yang jelas, kebajikan menjadi sekadar daftar sifat-sifat yang bersifat arbitrer. Narasi salib memberikan telos yang sangat spesifik: kehidupan yang baik adalah kehidupan yang mengikuti pola kenosis Kristus dan bergerak menuju kepenuhan yang dijanjikan dalam kebangkitan. Setiap kebajikan Kristiani hanya memiliki koherensi dalam konteks narasi yang bergerak dari pengosongan diri menuju kemuliaan.

Wright mengembangkan konsep *cruciform virtues* sebagai kategori spesifik yang membedakan karakter Kristiani dari moralitas umum. Kebajikan-kebajikan yang bersalib bukan sekadar versi Kristiani dari kebajikan-kebajikan Aristotelian;¹⁸ mereka mengambil bentuk yang spesifik dari narasi kenosis: kerendahan hati bukan berarti merendahkan diri tanpa batas, melainkan keberanian untuk melepaskan hak-hak yang sah demi kebaikan orang lain; pelayanan bukan berarti subordinasi tanpa suara, melainkan penggunaan kapasitas dan otoritas demi kebaikan komunitas daripada demi keuntungan diri sendiri; ketaatan bukan berarti konformitas tanpa refleksi, melainkan kebebasan yang dipilih untuk tunduk kepada kehendak Allah bahkan ketika itu menuntut biaya yang tinggi.

Miroslav Volf mengembangkan hermeneutika kenosis melalui teologi pelukan (*theology of embrace*) yang memiliki implikasi etis yang sangat konkret. Ia berargumen bahwa salib adalah tindakan kenosis yang paling radikal, yakni tindakan di mana Allah membuka diri sepenuhnya kepada manusia, menanggung penolakan, dan tetap memberikan ruang bagi yang lain untuk hadir.¹⁹ Pola kenosis ini menjadi model bagi relasi etis yang Kristiani: setiap tindakan rekonsiliasi, setiap aksi pengampunan, setiap komitmen untuk hadir bagi yang berbeda dan bahkan bagi yang memusuhi, mengambil bentuk yang sama, yakni membuka diri, memberi ruang, menanggung risiko, mempertahankan identitas sambil menjaga ruang bagi identitas yang lain.

Bonhoeffer memberikan formulasi yang paling eksistensial tentang hubungan antara salib dan etika. Dalam *Ethics*, ia berargumen bahwa etika Kristiani tidak berawal dari prinsip-prinsip universal, melainkan dari perjumpaan dengan Kristus yang tersalib dan bangkit, yang hadir sebagai realitas nyata dalam dunia.²⁰ Seseorang yang hidup dari realitas Kristus yang tersalib tidak membutuhkan sistem etika yang elaboratif untuk mengetahui apa yang harus

¹⁶ Hauerwas, *A Community of Character*, 72–75.

¹⁷ Alasdair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1981), 204–208.

¹⁸ Wright, *After You Believe*, 61–63.

¹⁹ Miroslav Volf, *Exclusion and Embrace: A Theological Exploration of Identity, Otherness, and Reconciliation* (Nashville: Abingdon, 1996), 68–71.

²⁰ Dietrich Bonhoeffer, *Ethics*, ed. Clifford J. Green, trans. Reinhard Krauss et al., *Dietrich Bonhoeffer Works* vol. 6 (Minneapolis: Fortress, 2005), 54–57.

dilakukan dalam situasi konkret; ia memiliki kepekaan moral yang telah dibentuk oleh penghayatan narasi kenosis, yakni kepekaan yang memungkinkan penilaian moral yang tepat dalam situasi yang belum pernah diantisipasi sebelumnya.

Dallas Willard memberikan penjelasan yang paling praktis tentang mekanisme kerja narasi salib secara formatif terhadap karakter. Ia berargumen bahwa transformasi karakter adalah transformasi seluruh dimensi diri, seperti kehendak, pikiran, tubuh, jiwa, dan relasi sosial, melalui keterlibatan dalam disiplin-disiplin rohani yang secara progresif mengubah orientasi setiap dimensi tersebut.²¹ Pola kenosis Kristus memberikan arah bagi setiap dimensi pembauran ini: kehendak yang dilatih untuk memilih pelayanan daripada kekuasaan; pikiran yang dilatih untuk mengutamakan yang lain daripada diri sendiri; tubuh yang dilatih untuk hadir dalam pelayanan dan penderitaan; relasi sosial yang dibentuk oleh pengampunan dan rekonsiliasi.

James K. A. Smith melengkapi analisis ini dengan menekankan bahwa ibadah yang berpusat pada narasi salib, khususnya Perjamuan Malam sebagai peringatan kematian Kristus yang formatif, bekerja secara pre-refleksif untuk membentuk orientasi afektif dan hasrat peserta didik.²² Liturgi salib, seperti pengakuan dosa, proklamasi anugerah, meja perjamuan, dan pengutusan ke dalam dunia, membentuk cara peserta didik membayangkan relasi sosial, kekuasaan, keberhasilan, dan kegagalan jauh lebih dalam daripada yang dapat dilakukan instruksi kognitif tentang pola kenosis. Ini adalah argumen tentang pentingnya liturgi yang berpusat pada kenosis sebagai wahana utama pembentukan karakter dalam komunitas iman.

Pendidikan Karakter yang Bersalib: Kebajikan, Kenosis, dan Pembentukan Jiwa

Gorman mengidentifikasi apa yang ia sebut *the kenotic virtues*, yakni sekumpulan kebajikan yang secara organik lahir dari penghayatan narasi kenosis dalam Filipi 2. Kebajikan-kebajikan ini mencakup humilitas (kerendahan hati sebagai keberanian untuk melepaskan hak, bukan perendahan diri yang pasif), *tapeinophrosyne* (pikiran yang rendah dalam arti yang tidak mentingkan diri), ketaatan sebagai kebebasan yang dipilih (bukan konformitas karena takut), *agape* sebagai kasih yang berkorban tanpa pamrih, dan *koinonia* sebagai persekutuan yang berani dalam penderitaan bersama.²³ Kebajikan-kebajikan ini bukan pencapaian individual yang dapat dikembangkan dalam isolasi; mereka adalah buah dari komunitas yang bersama-sama menghidupi narasi kenosis, komunitas di mana setiap anggota menanggung, melayani, dan menerima dari yang lain dalam pola Kristus.

Hauerwas, dalam *The Peaceable Kingdom*, berargumen bahwa etika kenosis bukan kelemahan melainkan bentuk kekuatan yang paling matang dan paling merdeka.²⁴ Orang yang telah dibentuk oleh narasi kenosis tidak bertindak dari rasa takut, keinginan untuk menyenangkan, atau kalkulasi tentang keuntungan diri; ia bertindak dari kelimpahan kasih yang telah diterimanya, kasih yang tidak lagi membutuhkan validasi eksternal untuk menjadi sumber daya yang memadai. Dalam konteks PAK, ini berarti bahwa tujuan pendidikan karakter bukan menghasilkan orang-orang yang konform terhadap aturan, melainkan menghasilkan

²¹ Dallas Willard, *Renovation of the Heart: Putting on the Character of Christ* (Colorado Springs: NavPress, 2002), 14–18.

²² James K. A. Smith, *Desiring the Kingdom: Worship, Worldview, and Cultural Formation* (Grand Rapids: Baker Academic, 2009), 24–28.

²³ Gorman, *Inhabiting the Cruciform God*, 40–43.

²⁴ Stanley Hauerwas, *The Peaceable Kingdom: A Primer in Christian Ethics* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1983), 73–76.

orang-orang yang bebas untuk mengasihi orang-orang yang, karena telah dibentuk oleh narasi kenosis, mampu memberikan diri secara radikal kepada orang lain.

Moltmann memberikan dimensi yang paling profetis dalam pembentukan karakter yang bersalib: solidaritas dengan yang menderita sebagai buah autentik dari penghayatan narasi kenosis.²⁵ Jika Allah dalam Kristus memilih untuk mengidentifikasi diri-Nya dengan yang ter-salib dan yang paling tidak berdaya, maka komunitas yang menghidupi narasi ini dipanggil untuk hadir bersama dengan yang menderita, bukan dari posisi kekuasaan yang memberi bantuan dari atas, melainkan sebagai sesama yang turut menanggung beban. Ini adalah pembentukan karakter menuju solidaritas: disposisi untuk hadir bersama mereka yang menderita, merasakan apa yang mereka rasakan, dan bertindak bukan karena kewajiban, melainkan karena telah menjadi orang yang tidak bisa tidak demikian.

Miroslav Volf mengembangkan empat gerakan pelukan kenosis yang menjadi kerangka pembentukan karakter berbasis salib.²⁶ Gerakan pertama adalah membuka lengan: sikap tubuh yang menandai kesiapan untuk menerima yang lain, yang membutuhkan keberanian untuk menjadi rentan. Gerakan kedua adalah menunggu: memberi ruang bagi yang lain untuk datang, tanpa memaksakan, tanpa mengendalikan. Gerakan ketiga adalah memeluk: tindakan penerimaan yang nyata, yang menanggung risiko bahwa orang yang dipeluk mungkin telah mengecewakan atau bahkan memusuhi. Gerakan keempat adalah membuka kembali lengan: membebaskan identitas yang lain, tanpa mencaplok atau mendominasi. Setiap gerakan ini merupakan tindakan kenosis, dan pelatihan dalam keempat gerakan ini adalah pelatihan karakter yang bersalib.

James K. A. Smith menekankan bahwa pembentukan karakter yang bersalib harus terjadi melalui keterlibatan tubuh dalam praktik-praktik yang berulang, bukan sekadar melalui pemahaman kognitif.²⁷ Praktik-praktik kenotik yang berulang, melayani di dapur sosial, mengunjungi yang sakit dan yang dipenjar, berdoa syafaat untuk musuh, memberi dari kekurangan, dan secara progresif membentuk *social imaginary* peserta didik: cara mereka membayangkan relasi kekuasaan, cara mereka mendefinisikan keberhasilan, dan cara mereka merespons secara intuitif penderitaan orang lain. Ini bukan pencapaian yang dapat diraih melalui satu pengalaman transformatif; ini adalah pembentukan yang gradual melalui praktik disiplin dan berulang dalam komunitas yang menghidupi pola kenosis.

Dallas Willard memberikan penjelasan yang paling terperinci tentang bagaimana disiplin-disiplin rohani membentuk karakter yang bersalib dari dalam.²⁸ Ia berargumen bahwa disiplin-disiplin yang paling formatif adalah yang secara langsung mengambil pola kenosis: pelayanan (melatih kehendak untuk memilih kebaikan orang lain di atas kenyamanan diri); berpuasa (melatih kebebasan dari kendali nafsu dan keinginan); hadir bagi yang menderita (melatih kapasitas empati dan solidaritas); dan pengakuan dosa (melatih kerendahan hati melalui penolakan terhadap gambar diri yang melindungi). Masing-masing disiplin ini secara spesifik melatih salah satu aspek karakter kenotik.

Wright berargumen bahwa karakter Kristiani yang matang menjadi *second nature*, yakni respons yang spontan dan tidak memerlukan kalkulasi sadar, melalui proses pelatihan yang panjang dan disiplin yang ia sebut sebagai *virtue as second nature*.²⁹ Dalam konteks kenosis, ini

²⁵ Moltmann, *The Crucified God*, 277–278.

²⁶ Volf, *Exclusion and Embrace*, 129–131.

²⁷ James K. A. Smith, *Imagining the Kingdom: How Worship Works* (Grand Rapids: Baker Academic, 2013), 104–108.

²⁸ Willard, *Renovation of the Heart*, 101–104.

²⁹ Wright, *After You Believe*, 145–148.

berarti bahwa tujuan akhir dari pendidikan karakter Kristiani bukan seseorang yang berjuang keras untuk merendahkan diri, melainkan seseorang yang merendahkan diri secara spontan karena itulah yang paling alami baginya, seseorang yang telah begitu menghayati narasi kenosis sehingga respons kenotik menjadi ekspresi paling otentik dari identitasnya. Pencapaian ini memerlukan komunitas, waktu, dan disiplin yang konsisten.

MacIntyre menegaskan bahwa komunitas merupakan kondisi yang tidak dapat digantikan dalam pembentukan karakter yang autentik.³⁰ Dalam bingkai salib, ini berarti bahwa karakter yang bersalib tidak dapat dibentuk dalam individu yang terisolasi; ia tumbuh dalam komunitas yang menghidupi narasi kenosis bersama, komunitas di mana setiap anggota mempraktikkan dan menerima kerendahan hati, pelayanan, dan pengampunan dari dan kepada sesama anggota. Di luar komunitas semacam itu, kebajikan-kebajikan kenotik tampak sebagai kelemahan dan kebodohan; di dalamnya, mereka merupakan ekspresi dari cara hidup yang paling matang dan paling bebas.

Pedagogik Kenosis: Implikasi Jalan Salib bagi Praksis PAK di Indonesia

Thomas Groome merumuskan metodologi pedagogis yang, ketika dibaca melalui lensa kenosis, secara konsisten mengadopsi pola Jalan Salib. Gerakan ketiga dari *shared praxis*, yakni membawa cerita dan visi komunitas iman dalam konteks pedagogik kenosis, harus secara eksplisit menghadirkan narasi Filipi 2 sebagai kisah normatif yang mengklaim, menantang, dan mengarahkan ulang pengalaman peserta didik.³¹ Namun, lebih dari itu, kelima gerakan *shared praxis* itu sendiri mengambil bentuk kenotik. Guru tidak memulai dari posisi otoritas yang mendominasi; ia memulai dengan mengundang refleksi peserta didik atas pengalaman mereka sendiri, sebuah tindakan kenosis pedagogis yang memberikan ruang bagi pengalaman peserta didik sebagai titik berangkat yang sah untuk refleksi teologis.

Groome menegaskan, dalam karyanya yang lebih matang, bahwa peran guru dalam *shared praxis* adalah peran *servant-educator*, yaitu pendidik yang melayani.³² Ini adalah formulasi yang secara langsung mengambil pola kenosis Kristus: sebagaimana Kristus mengambil *morphe doulou* (rupa hamba), guru PAK yang mengambil pola kenosis menggunakan otoritas dan pengetahuannya bukan untuk memperlihatkan kecanggihan diri, melainkan untuk melayani pertumbuhan peserta didiknya. Ini mensyaratkan pergeseran radikal dalam cara guru mendefinisikan keberhasilannya sendiri: bukan dari seberapa mengesankan penjelasannya, melainkan dari seberapa dalam transformasi karakter yang terjadi pada diri peserta didik.

Maria Harris memberikan kerangka kurikuler yang paling holistik untuk PAK berbasis kenosis. Ia berargumen bahwa kelima dimensi kurikulum gereja, yakni *koinonia*, *leitourgia*, *diakonia*, *kerygma*, dan *didache*, harus dipahami sebagai ekspresi yang integral dari narasi kenosis.³³ Dimensi *diakonia* adalah medium di mana kenosis dihidupi secara paling konkret: melayani yang miskin, hadir bagi yang sakit, dan memperhatikan yang ditinggalkan. Dimensi *leitourgia* adalah medium di mana kenosis dihayati secara liturgis, terutama dalam Perjamuan Malam. Dimensi *koinonia* adalah ruang di mana kenosis dihidupi dalam dinamika relasi ko-

³⁰ MacIntyre, *After Virtue*, 216–219.

³¹ Thomas H. Groome, *Christian Religious Education: Sharing Our Story and Vision* (San Francisco: Harper & Row, 1980), 212–215.

³² Thomas H. Groome, *Sharing Faith: A Comprehensive Approach to Religious Education and Pastoral Ministry* (San Francisco: HarperSanFrancisco, 1991), 198–200.

³³ Maria Harris, *Fashion Me a People: Curriculum in the Church* (Louisville: Westminster John Knox, 1989), 89–91.

munal, yakni saling menanggung, saling mengakui kesalahan, dan saling mengampuni. Kurikulum PAK yang bersalib harus merancang keterlibatan peserta didik dalam kelima dimensi ini secara integral dan berulang.

Parker Palmer memberikan kontribusi yang paling penting tentang implikasi kenosis terhadap peran pendidik. Dalam *To Know as We Are Known*, ia berargumen bahwa mengajar yang autentik memerlukan keberanian untuk menjadi rentan, mengakui ketidaktauan, mengizinkan pertanyaan yang menggoyahkan, dan hadir sebagai manusia yang sedang dalam perjalanan bersama peserta didik, bukan sebagai otoritas yang telah tiba di tujuan.³⁴ Kerentanan pedagogis ini adalah tindakan kenosis: melepaskan perlindungan otoritas yang menjaga jarak demi perjumpaan yang sesungguhnya. Guru yang mengikuti pola kenosis tidak mengajar dari balik dinding keilmuannya; ia mengajar dari dalam proses pencarian bersama peserta didiknya; sebuah pola yang mengambil bentuk jalan salib lebih dari apa pun yang lain.

Dalam konteks Indonesia, narasi kenosis memiliki relevansi yang sangat spesifik sebagai kritik profetis terhadap beberapa arus yang kuat. Singgih telah menunjukkan bahwa teologi yang bertanggung jawab di Indonesia harus berbicara secara kritis terhadap realitas sosial yang ada, termasuk teologi kemakmuran yang mereduksi berkat Allah menjadi kekayaan material, serta budaya religius yang mengidentikkan iman yang kuat dengan keberhasilan duniawi.³⁵ Paradigma Jalan Salib adalah *counter-narrative* yang paling kuat terhadap narasi kemakmuran ini: ia menawarkan visi tentang keberhasilan Kristiani yang diukur bukan dari pencapaian yang menaikkan diri melainkan dari keserupaan dengan Kristus yang mengosongkan diri. PAK yang berbasis kenosis tidak menghasilkan alumni yang kaya dan berpengaruh sebagai tolok ukur keberhasilannya; ia menghasilkan murid-murid Kristus yang berkarakter salib, yang hidup untuk memberikan diri, bukan untuk mempertahankan diri.

Sidjabat dan Harianto sama-sama menekankan perlunya PAK Indonesia yang membentuk karakter secara holistik, yang menyentuh seluruh dimensi diri peserta didik, bukan hanya aspek kognitif.³⁶ Paradigma Jalan Salib merespons kebutuhan ini secara langsung: ia membentuk kehendak melalui disiplin-disiplin kenotik, pikiran melalui meditasi atas narasi Filipi 2, imajinasi melalui liturgi yang berpusat pada salib, serta relasi sosial melalui praktik-praktik pelayanan dan pengampunan dalam komunitas. Dalam konteks Indonesia yang kaya akan tradisi gotong royong dan kebersamaan komunal, narasi kenosis dapat berdialog dengan nilai-nilai lokal tersebut dan memperdalamnya melalui motivasi teologis yang lebih mendalam: kita berkorban dan melayani bukan sekadar karena itu baik bagi harmoni sosial, melainkan karena itu adalah pola Allah sendiri dalam Kristus.

Pazmino menegaskan bahwa budaya institusional lembaga pendidikan Kristiani adalah kurikulum yang paling kuat, di mana ia mengajarkan nilai-nilai secara pre-refleksif melalui cara kekuasaan digunakan, cara konflik diselesaikan, cara kinerja dievaluasi, serta cara yang lemah dan berbeda diperlakukan.³⁷ Lembaga pendidikan Kristiani yang mengajarkan kenosis dalam kelas, tetapi mengelola institusinya dengan logika kompetisi, hierarki kekuasaan yang tidak transparan, dan kultur yang merayakan prestasi individual, mengajarkan kurikulum tersembunyi yang secara aktif membantah narasi kenosis yang diajarkan secara verbal. Bu-

³⁴ Parker J. Palmer, *To Know as We Are Known: Education as a Spiritual Journey* (San Francisco: HarperSanFrancisco, 1993), 107–109.

³⁵ E. Gerrit Singgih, *Berteologi dalam Konteks: Pemikiran-pemikiran Mengenai Kontekstualisasi Teologi di Indonesia* (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2000), 55–58.

³⁶ Sidjabat, *Strategi Pendidikan Kristen*, 89–92; bdk. Harianto GP, *Pendidikan Agama Kristen*, 72–75.

³⁷ Robert W. Pazmino, *Foundational Issues in Christian Education: An Introduction in Evangelical Perspective*, 3rd ed. (Grand Rapids: Baker Academic, 2008), 178–181.

daya institusional yang kenotic, yang merayakan pelayanan, mengakui kegagalan sebagai bagian dari proses, dan menghormati yang lemah dan berbeda, adalah prasyarat bagi PAK yang menghasilkan karakter yang bersalib secara autentik.

Bonhoeffer, dalam *Life Together*, memberikan visi yang paling konkret tentang seperti apa komunitas iman yang menghidupi pola kenosis. Ia berargumen bahwa komunitas Kristiani yang autentik hidup bukan dari mimpi-mimpi tentang komunitas yang ideal, melainkan dari realitas Kristus yang tersalib yang hadir di tengahnya.³⁸ Komunitas semacam itu berani mengakui konflik, menanggung kelemahan satu sama lain, mengampuni yang mengecewakan, dan terus bertahan dalam ikatan persaudaraan, bukan karena anggota-anggotanya sempurna, melainkan karena mereka bersama-sama hidup dari satu-satunya sumber yang cukup: kasih Kristus yang kenotik. Inilah komunitas iman sebagai konteks pembentukan karakter yang bersalib: bukan komunitas yang sempurna, melainkan komunitas yang bersama-sama berjalan di jalan salib.

Kesimpulan

Artikel ini berupaya menunjukkan bahwa jalan salib, yang dipahami melalui teologi kenosis Filipi 2:5-11 dan diresepsi dalam tradisi teologis serta etis, menawarkan paradigma pedagogis yang koheren dan berdaya ubah bagi PAK. Tesis sentralnya dapat dirumuskan dalam tiga proposisi yang saling terkait. Pertama, kenosis bukan pengurangan melainkan ekspresi. Pengosongan diri Kristus adalah cara Allah menyatakan kasih-Nya secara paling definitif, sehingga mendidik dalam pola kenosis tidak menuntun kepada kelemahan, melainkan kepada kebebasan yang matang dan kasih yang tidak mencari kepentingan diri sendiri.

Kedua, karakter yang bersalib adalah karakter yang dibentuk, bukan yang diajarkan. Kebajikan kenotik, yaitu kerendahan hati, pelayanan, pengampunan, solidaritas, dan ketaatan yang dipilih secara bebas, tidak muncul melalui instruksi kognitif, melainkan melalui partisipasi berulang dalam komunitas yang menghidupi narasi Filipi 2 secara liturgis, etis, dan relasional. Ketiga, PAK yang autentik mengambil pola salib bukan hanya sebagai konten, melainkan juga sebagai bentuk. Cara mengajar, cara mengelola institusi, cara menghadapi konflik, dan cara merayakan keberhasilan semuanya harus menanggung jejak kenosis Kristus, sebab kurikulum tersembunyi sebuah lembaga dapat membatalkan seluruh yang diajarkannya secara verbal.

Dalam konteks Indonesia yang berhadapan dengan teologi kemakmuran dan budaya pencapaian, paradigma jalan salib bukan hanya relevan secara pedagogis; ia juga merupakan kritik profetis terhadap cara lembaga pendidikan Kristiani mendefinisikan keberhasilan mereka sendiri. Kajian ini bersifat teologis-konseptual dan belum diuji secara empiris. Dua agenda lanjutan terbuka: perumusan asimetri kuasa dalam pedagogi kenosis, yaitu penegasan bahwa pengosongan diri dituntut dari pihak yang berkuasa dan tidak pernah dari pihak yang rentan; serta penelitian lapangan mengenai bagaimana pola kenotik benar-benar bekerja atau gagal bekerja dalam praksis PAK di sekolah dan sekolah tinggi teologi di Indonesia.

Referensi

- Bauckham, Richard. *Jesus and the God of Israel: God Crucified and Other Studies on the New Testament's Christology of Divine Identity*. Grand Rapids: Eerdmans, 2008.
- Bonhoeffer, Dietrich. *Ethics*. Edited by Clifford J. Green. Translated by Reinhard Krauss et al. Dietrich Bonhoeffer Works, vol. 6. Minneapolis: Fortress, 2005.

³⁸ Dietrich Bonhoeffer, *Life Together: The Classic Exploration of Christian Community*, trans. John W. Doberstein (New York: Harper & Row, 1954), 98–100.

- — —. *Life Together: The Classic Exploration of Christian Community*. Translated by John W. Doberstein. New York: Harper & Row, 1954.
- Fee, Gordon D. *Paul's Letter to the Philippians*. Grand Rapids: Eerdmans, 1995.
- Gorman, Michael J. *Cruciformity: Paul's Narrative Spirituality of the Cross*. Grand Rapids: Eerdmans, 2001.
- — —. *Inhabiting the Cruciform God: Kenosis, Justification, and Theosis in Paul's Narrative Soteriology*. Grand Rapids: Eerdmans, 2009.
- Groome, Thomas H. *Christian Religious Education: Sharing Our Story and Vision*. San Francisco: Harper & Row, 1980.
- — —. *Sharing Faith: A Comprehensive Approach to Religious Education and Pastoral Ministry*. San Francisco: HarperSanFrancisco, 1991.
- Harris, Maria. *Fashion Me a People: Curriculum in the Church*. Louisville: Westminster John Knox, 1989.
- Hauerwas, Stanley. *A Community of Character: Toward a Constructive Christian Social Ethic*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1981.
- — —. *The Peaceable Kingdom: A Primer in Christian Ethics*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1983.
- MacIntyre, Alasdair. *After Virtue: A Study in Moral Theory*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1981.
- Martin, Ralph P. *Carmen Christi: Philippians ii. 5–11 in Recent Interpretation and in the Setting of Early Christian Worship*. Grand Rapids: Eerdmans, 1983.
- Moltmann, Jürgen. *The Crucified God: The Cross of Christ as the Foundation and Criticism of Christian Theology*. Translated by R. A. Wilson and John Bowden. London: SCM, 1974.
- Palmer, Parker J. *To Know as We Are Known: Education as a Spiritual Journey*. San Francisco: HarperSanFrancisco, 1993.
- Pazmino, Robert W. *Foundational Issues in Christian Education: An Introduction in Evangelical Perspective*. 3rd ed. Grand Rapids: Baker Academic, 2008.
- Sidjabat, Binsen Samuel. *Strategi Pendidikan Kristen*. Yogyakarta: Andi Offset, 1994.
- Singgih, E. Gerit. *Berteologi dalam Konteks: Pemikiran-pemikiran Mengenai Kontekstualisasi Teologi di Indonesia*. Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2000.
- Smith, James K. A. *Desiring the Kingdom: Worship, Worldview, and Cultural Formation*. Grand Rapids: Baker Academic, 2009.
- — —. *Imagining the Kingdom: How Worship Works*. Grand Rapids: Baker Academic, 2013.
- Volf, Miroslav. *Exclusion and Embrace: A Theological Exploration of Identity, Otherness, and Reconciliation*. Nashville: Abingdon, 1996.
- Willard, Dallas. *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.
- — —. *The Climax of the Covenant: Christ and the Law in Pauline Theology*. Minneapolis: Fortress, 1991.