

Penulis:

Timotius Verdino

Afiliasi:

Universitas Kristen Duta

Wacana

Korespondensi:

verdinotimotius@gmail.com

DISABILITY AND IN(TER)CARNATION

A Construction of God in the Perspective of Disability

Abstract

The development of incarnation theology has taken into account people with disabilities. However, the incarnation tends to be understood in a single corporeal identity, whilst disability shows the multiplicity of identities of socially constructed bodies. How do we see the incarnation in a disability perspective that embraces the multiplicity of body identity? Mayra Rivera, based on Maurice Merleau-Ponty's philosophy, spoke of interarnation as an alternative to the incarnation in a social perspective. This article points out that discussing the incarnation in the perspective of disability with a social model leads to the idea of interarnation. In dealing with this case, the discourse about interarnation among feminist theologians would be helpful for the theology of disability.

Keywords: disability, theology of the body, incarnation, interarnation, feminist theology.

DISABILITAS DAN IN(TER)KARNASI

Konstruksi Teologis tentang Allah dalam Perspektif Disabilitas

Abstrak

Pengembangan teologi inkarnasi telah memperhitungkan faktor orang-orang dengan disabilitas. Akan tetapi, inkarnasi cenderung dipahami dalam sebuah identitas korporeal tunggal, padahal disabilitas menunjukkan adanya multiplisitas identitas tubuh yang dikonstruksi secara sosial. Bagaimana melihat inkarnasi dalam perspektif disabilitas yang merangkul multiplisitas identitas tubuh? Mayra Rivera, yang berangkat dari filsafat Maurice Merleau-Ponty, berbicara tentang interkarnasi sebagai sebuah alternatif terhadap perbincangan inkarnasi dalam perspektif sosial. Artikel ini menunjukkan bahwa membahas inkarnasi dalam perspektif disabilitas dengan model sosial akan mencapai gagasan tentang interkarnasi. Dalam

© TIMOTIUS VERDINO

DOI: 10.21460/gema.
2020.51.483This work is licenced
under a Creative
Commons Attribution-
NonCommercial 4.0
International Licence.

mengkaji hal ini, diskursus tentang interkarnasi yang selama ini didominasi oleh teolog-teolog feminis akan bermanfaat bagi teologi disabilitas.

Kata-kata kunci: disabilitas, teologi tubuh, inkarnasi, interkarnasi, teologi feminis.

PENDAHULUAN

Berbicara mengenai disabilitas bukan hanya mengenai orang-orang yang terlihat berbeda dengan kemampuan terbatas: mereka yang menggunakan tongkat atau kursi roda untuk berjalan, yang mengalami autisme, yang tidak bisa mendengar atau melihat, dan sebagainya. Disabilitas juga mencakup manusia dan sistem sosial yang dibentuk oleh manusia. Oleh sebab itu, studi disabilitas pun tidak luput menjadi perhatian teologi karena kekristenan berbicara tentang manusia, mengingat doktrin intinya adalah tentang Allah yang menjadi manusia dalam rupa Yesus Kristus, Sang Firman yang menjadi daging.

Teologi disabilitas pun sudah berkembang. Para teolog telah membaca ulang teks-teks Alkitab yang tidak ramah terhadap orang dengan disabilitas. Teks-teks yang menyajikan tentang kisah kesembuhan orang-orang lumpuh atau teks-teks yang menunjukkan disabilitas sebagai dosa atau hukuman Allah telah ditafsirkan ulang. Selain itu, pandangan teologis tentang Allah bagi orang-orang dengan disabilitas juga sudah berkembang. Allah dikatakan sebagai Allah yang *disabled*. Allah yang berinkarnasi dalam rupa manusia adalah Allah yang telah menerima paku di tangan dan tusukan di lambung ketika disalibkan. Ia pun menjadi Allah yang “cacat”. Melalui imajinasi inkarnasional ini, teologi mampu merangkul orang-orang dengan disabilitas.

Walaupun doktrin inkarnasi telah mengakomodasi disabilitas, inkarnasi Allah dalam rupa Yesus Kristus cenderung dilihat sebagai sebuah identitas tubuh yang tunggal. Tubuh Yesus Kristus, sebagai manusia “cacat” *par excellence* menjadi standar tunggal dari tubuh-tubuh yang mengalami disabilitas padahal pengalaman disabilitas setiap orang sangat beragam. Persoalan ini berkorespondensi dengan pengalaman para perempuan dalam memaknai Allah yang menubuh sebagai seorang laki-laki. Teolog feminis seperti Mayra Rivera dan Catherine Keller membahas inkarnasi sebagai pengalaman menubuh dengan menambahkan diskusi tentang interkarnasi (antar-daging), yaitu sebuah diskursus tentang keterkaitan tubuh dengan dunia yang saling terjalin dan memengaruhi satu sama lain (Keller, 2017: 2).

Di dalam tulisan ini, saya ingin menempatkan diskursus interkarnasi, yang selama ini masih didominasi oleh teolog-teolog feminis, dalam teologi disabilitas. Rivera dan Keller juga sudah membahas interkarnasi tidak hanya dalam pengalaman perempuan sebagai yang dimarjinalkan, tetapi juga dalam interseksi dengan pengalaman orang kulit hitam, *queer*, dan ekologi. Akan tetapi, Rivera dan Keller tidak membahas tentang disabilitas. Di dalam tulisan ini, saya ingin menunjukkan bahwa berbicara mengenai inkarnasi dalam teologi disabilitas berarti berbicara mengenai interkarnasi.

Saya memulai tulisan ini dengan pengantar tentang disabilitas. Secara khusus,

saya membahas mengenai definisi disabilitas menurut model sosial. Di sini, saya ingin menunjukkan bahwa pengalaman tubuh, khususnya tubuh-tubuh dengan disabilitas selalu terkait dengan sistem sosial. Kemudian, tulisan ini berlanjut ke teologi disabilitas. Secara khusus, saya membahas doktrin inkarnasi yang memberikan pemahaman tentang tubuh manusia dan berkontribusi bagi teologi disabilitas. Ada aspek sosial yang juga ditonjolkan di sini, yaitu tentang interrelasionalitas tubuh yang diungkapkan oleh Amos Yong. Setelah itu, saya membahas diskursus tentang interkarnasi dari Rivera dan Keller. Di sini akan ditunjukkan bagaimana interkarnasi terkait dengan aspek sosial dari tubuh dan menjadi resistensi terhadap singularitas inkarnasi. Berikutnya, saya mencoba untuk menempatkan diskursus ini dalam teologi disabilitas. Pada akhirnya, saya akan menutup tulisan ini dengan sebuah konstruksi teologis tentang Allah bagi orang-orang yang mengalami disabilitas oleh karena sistem sosial.

DISABILITAS MENURUT MODEL SOSIAL

Disabilitas adalah istilah yang berasal dari bahasa Inggris, *disability*, yang dibentuk dari kata *ability* dengan awalan *dis*. Secara harfiah, disabilitas dapat diartikan sebagai ketidakmampuan. Secara sederhana, disabilitas merupakan konsep tentang orang-orang *disabled*, atau yang sering disebut sebagai penyandang cacat. Di Indonesia, istilah penyandang disabilitas, menurut undang-undang, digunakan untuk merujuk kepada “setiap orang yang mengalami

keterbatasan fisik, intelektual, mental, dan/atau sensorik dalam jangka waktu lama yang dalam berinteraksi dengan lingkungan dapat mengalami hambatan dan kesulitan untuk berpartisipasi secara penuh dan efektif dengan warga negara lainnya berdasarkan kesamaan hak” (UU No. 8 Tahun 2016 Pasal 1 ayat 1).

Disabilitas sendiri merupakan istilah yang dipakai untuk mengganti kata cacat, yang dianggap tidak baik. Sebagai sebuah istilah, disabilitas mengindikasikan semua kekurangan, baik secara fisik, mental, intelektual, dan sebagainya (Davis, 1995: xii-xiii). Disabilitas sendiri sering dilihat melalui model medis padahal disabilitas dapat dilihat juga melalui model sosial. Licia Carlson mengungkapkan bahwa, berdasarkan model medis, disabilitas dilihat sebagai sebuah ciri khusus pada individu yang berbeda dari apa yang disebut sebagai fungsi spesies yang normal. Menurut Carlson, model ini menjadikan disabilitas sebagai sesuatu yang tidak diinginkan dan dianggap abnormal. Ia menambahkan bahwa model ini juga memunculkan model tragedi personal, yakni disabilitas adalah buruk, memprihatinkan, dan sebuah tragedi bagi individu dan keluarganya sehingga harus dicegah dan kalau bisa disembuhkan (Carlson, 2010: 5). Inilah pandangan terhadap disabilitas yang secara umum kita dengar di masyarakat. Meskipun demikian, model medis bukanlah satu-satunya aspek yang dapat dilihat untuk memahami disabilitas.

Sebagai penolakan dan tanggapan simultan terhadap devaluasi disabilitas, baik implisit maupun eksplisit, dalam model medis, menurut Carlson, model sosial mengajukan definisi alternatif terhadap disabilitas. Menurut model ini, memiliki gangguan (*impairment*)

dalam kondisi biologis, fisiologis, psikologis, atau sifat tertentu, adalah berbeda dari menjadi *disabled* karena menjadi *disabled* mencerminkan interaksi antara individu dan lingkungannya (Carlson, 2010: 5). Seseorang menjadi *disabled* bukan karena memiliki gangguan tertentu melainkan karena secara sosial ia dianggap tidak mampu. Masyarakat mempunyai standar “normal” akan kemampuan yang seharusnya dimiliki oleh setiap orang. Orang yang tidak memiliki kemampuan berdasarkan standar tersebut disebut sebagai orang yang *disabled* atau tidak mampu. Mereka dianggap tidak memiliki kemampuan seperti masyarakat pada umumnya. Dengan demikian, model sosial melihat disabilitas bukan sebagai ciri khusus individual melainkan sebagai sebuah istilah sosial atau relasional. Dengan demikian, seseorang menjadi *disabled* karena label yang diberikan kepada seseorang secara sosial, bukan karena menjadi *disabled* pada dirinya sendiri.

Dengan melihat disabilitas sebagai label yang diberikan secara sosial kepada seseorang, kita dapat melihat disabilitas sebagai sebuah konstruksi sosial yang dikenakan pada orang-orang dengan disabilitas sebagai minoritas di dalam masyarakat. Elizabeth Barnes mengatakan bahwa menjadi *disabled* adalah menjadi minoritas sehubungan dengan tubuh seseorang, seperti halnya *gay* adalah menjadi minoritas dalam hal seksualitas. Disabilitas adalah sesuatu yang membuat seseorang berbeda dari mayoritas, tetapi perbedaan itu sendiri bukanlah hal yang buruk. Menjadi *disabled* berarti memiliki tubuh minoritas, tetapi bukan berarti memiliki tubuh yang rusak atau cacat (Barnes, 2016: 6).

DISABILITAS DAN PENGALAMAN KETUBUHAN

Lennard J. Davis mengungkapkan bahwa disabilitas adalah sebuah proses sosial yang secara intim melibatkan semua orang yang mempunyai tubuh dan tinggal di dunia indrawi. Sama seperti konseptualisasi ras, kelas, dan gender yang membentuk kehidupan orang-orang yang tidak hitam, miskin, atau perempuan, konsep disabilitas juga mengatur tubuh-tubuh mereka yang “normal.” Kenyataannya, konsep normalitas yang oleh sebagian besar orang (berdasarkan definisi) membentuk eksistensi mereka, niscaya terikat pada konsep disabilitas; atau lebih tepatnya, konsep disabilitas adalah sebuah fungsi konsep kenormalan. Normalitas dan disabilitas merupakan bagian dalam sistem yang sama (Davis, 1995: 2).

Davis menambahkan bahwa disabilitas adalah sebuah relasi yang didorong secara sosial terhadap tubuh yang terorganisir secara relatif pada Abad XVIII dan XIX. Relasi ini didorong oleh faktor ekonomi dan sosial dan dapat dilihat sebagai bagian dari proyek yang lebih umum untuk mengendalikan dan mengatur tubuh. Analisis ini cocok dengan aspek lain dari pengaturan terhadap tubuh yang kita sebut sebagai kejahatan, seksualitas, gender, penyakit, *subalternity*, dan sebagainya. Masyarakat pra-industri cenderung memperlakukan orang dengan disabilitas sebagai bagian dari tatanan sosial, meskipun diakui tidak baik, sementara masyarakat pascaindustri, melembagakan “kebaikan,” yang akhirnya memisahkan dan mengucilkan orang-orang tersebut melalui pemaknaan disabilitas (Davis, 1995: 3). Hal inilah yang

kemudian menimbulkan banyak kerugian bagi orang-orang dengan disabilitas. Melalui model sosial, menurut Carlson, kita dapat melihat bahwa banyaknya kerugian yang dialami oleh orang dengan disabilitas merupakan hasil ketidaksetaraan sosial, hambatan (secara fisik dan ideologis) terhadap peluang, stereotipe negatif dan prasangka, diskriminasi, sistem pendukung yang tidak memadai, dan sikap masyarakat umum (Carlson, 2010: 5).

Di dalam proses pelabelan terhadap orang-orang dengan disabilitas, masyarakat yang *ableist* (seperti orang *racist* yang mengunggulkan ras tertentu dan mendiskriminasi ras yang lain; orang *ableist* mengunggulkan kemampuan tertentu dan mendiskriminasi yang lain) menciptakan kategori absolut terhadap disabilitas. Orang-orang “normal” cenderung berpikir bahwa orang-orang yang *disabled* adalah orang yang tuli, buta, memiliki gangguan ortopedik, dan memiliki keterbelakangan mental. Kenyataannya, disabilitas, menurut *Rehabilitation Act* tahun 1973, mencakup mereka yang dianggap mempunyai keterbatasan atau gangguan dalam aktivitas keseharian, seperti: mendengar, berbicara, berjalan, berpindah, berpikir, bernapas, dan belajar. Dengan definisi ini, kita memasukkan orang-orang dengan gangguan yang tidak terlihat, seperti: arthritis, diabetes, epilepsy, distrofi otot, *cystic fibrosis*, *multiple sclerosis*, gangguan jantung dan pernapasan, kanker, disabilitas perkembangan, disleksia, AIDS, dan sebagainya (Davis, 1995: 7-8).

Kenyataan lain yang juga perlu dipertimbangkan, menurut Davis, terkait dengan disabilitas adalah jumlah orang-orang yang mengalami disabilitas dari lahir jauh lebih

sedikit daripada orang-orang yang mengalami disabilitas sewaktu-waktu. Misalnya, mereka yang mengalami disabilitas ketika sedang bekerja di pabrik, mengendarai mobil dengan tidak aman, tinggal di lingkungan yang beracun atau di daerah dengan tingkat kriminalitas yang tinggi. Hal ini menunjukkan bahwa semakin lama seseorang hidup, semakin mungkin seseorang menjadi seorang yang *disabled*. Akan tetapi kemajuan medis selama ini telah menolong orang-orang tetap hidup daripada mati karena disabilitasnya. Hal ini dapat terlihat dalam kasus-kasus bayi yang terlahir prematur, orang dengan cedera syaraf tulang belakang, dan orang lanjut usia yang melemah (Davis, 1995: 8). Jika disabilitas dilihat sebagai kerentanan dan ketergantungan yang disebabkan oleh perbedaan kognitif atau fisik dari orang yang *disabled* sehubungan dengan “orang biasa”, maka kita semua akan mengalami disabilitas dalam beberapa hal sepanjang hidup kita, terutama melalui periode penyakit, ketika kita masih sangat muda, dan di usia tua. Dengan demikian, disabilitas adalah bagian dari kemanusiaan yang sebelumnya tidak cukup ditangani oleh hukum dan teori hak asasi manusia (Skarstad, 2018: 32).

Ketika disabilitas dipahami sebagai istilah yang deskriptif dan bukan dalam kategori absolut, disabilitas terkait baik dengan aspek teoretis maupun politis. Disabilitas menjadi sebuah kategori yang kompleks. Label disabilitas membawa tuduhan yang kuat akan ketidakmampuan untuk melaksanakan fungsi sosial dewasa yang dibutuhkan publik. Konseptualisasi ini melibatkan gagasan bahwa, di dalam masyarakat *ableist*, orang “normal” telah mengkonstruksi dunia secara fisik dan kognitif untuk memberi penghargaan

terhadap mereka yang mempunyai kemampuan yang disukai dan “mencacatkan” mereka yang mempunyai kemampuan yang tidak disukai. Dengan melihat konsep ini, tubuh yang *disabled* bukan lagi sebuah objek yang berbeda melainkan sebuah perangkat relasi-relasi sosial (Davis, 1995: 9-11). Satu tubuh yang *disabled* tidak dilihat sebagai sebuah entitas tunggal melainkan dilihat di dalam keterkaitannya dengan tubuh-tubuh yang lain dan juga sistem sosial yang mempunyai peran terhadapnya.

DOKTRIN INKARNASI DAN TEOLOGI DISABILITAS

Seperti yang telah dibahas sebelumnya, berbicara mengenai disabilitas berarti juga berbicara mengenai tubuh dan pengalaman ketubuhan manusia. Pengalaman ketubuhan yang dimaksud tidak hanya soal fisik, tetapi keutuhan manusia sebagai makhluk yang menubuh. Pengalaman menubuh itu tidak terbatas pada fisik dan indrawi tetapi juga pengalaman berpikir, berkata, melakukan sesuatu, dan berelasi dengan yang lain. Dengan demikian, berbicara mengenai pengalaman ketubuhan berarti berbicara mengenai pengalaman eksistensial manusia, yakni manusia yang bukan sekadar memiliki tubuh tetapi manusia yang menubuh. Dalam kekristenan, pengalaman menubuh juga dibahas sebagai sarana penyelenggaraan ilahi. Inkarnasi menjadi sebuah doktrin penting dalam kekristenan yang berbicara mengenai hal tersebut.

Inkarnasi adalah dogma tentang Firman yang menjadi daging. Dalam pengertian teknis

ini, kata inkarnasi diadopsi, selama abad ke-12, dari bahasa Norman-Prancis, yang mengambil kata Latin, *incarnatio*. Para Bapa Gereja, dari abad ke-4, menggunakan kata itu secara umum, seperti: Ambrosius, Hilarius, dan lain-lain. Kata *incarnatio* sesuai dengan *sarkosis* (Yunani), atau *ensarkosis*, yang merujuk pada Injil Yohanes (1:14), *kai ho Logos sarx egeneto*. Kedua istilah ini digunakan oleh para Bapa Yunani dari masa St. Irenaeus. Kata kerja *sarkousthai* (*to be made flesh*) muncul dalam kredo Konsili Nicea. Dalam bahasa Kitab Suci, daging berarti manusia atau sifat manusia (bdk. Luk. 3:6; Rm. 3:20). Ketika Firman dikatakan telah berinkarnasi, telah menjadi daging, kebaikan Tuhan menjadi lebih baik diekspresikan karena Ia telah mengosongkan diri-Nya dan ditemukan dalam bentuk lahiriah (*schemati*) seperti manusia (bdk. Fil. 2:7). Ia mengambil pada diri-Nya bukan hanya sifat manusia: menderita, penyakit, dan kematian; Ia juga menjadi seperti manusia dalam semua hal kecuali dosa (New Advent website, 2018).

James Dunn mengungkapkan bahwa inkarnasi menjadi sebuah doktrin di dalam kekristenan yang memformulasikan inisiatif Allah untuk menggapai manusia. Dunn mengatakan bahwa inkarnasi tidak menunjukkan Yesus sebagai sosok ilahi yang mempunyai pra-eksistensi bersama Allah, tetapi merupakan perwujudan klimaks dari kuasa dan tujuan Allah—kehidupan, kematian, dan kebangkitan-Nya—dipahami dalam pengertian bahwa Allah sendiri menjangkau manusia. Kristus diidentifikasi bukan dengan tokoh penebus surgawi tetapi diidentifikasi dengan hikmat penciptaan Allah, tujuan penebusan Allah, pernyataan firman Allah. Hal ini menjadikan peristiwa

Kristus sebagai definisi normatif dari hikmat ilahi dan wahyu—pengungkapan diri Allah yang paling jelas (Dunn, 1989: 262). Sebagai pernyataan diri Allah, Yesus pun dapat dikatakan sebagai gambar Allah (*imago dei*) (bdk. Kol. 1:15). Ia pun menjadi teladan dan menjadi standar bagi manusia yang diciptakan menurut gambar Allah.

Doktrin inkarnasi memberikan kontribusi yang signifikan terhadap teologi disabilitas. Salah satunya adalah tentang peristiwa salib Kristus yang menurut Amos Yong menunjukkan Kristus sebagai “*the Handicapped One par excellence*.” Kristus pun bangkit dengan masih mempunyai tanda luka itu. Inilah tubuh Kristus yang rusak (*the broken body of Christ*) yang tidak hanya kita temui dalam Ekaristi tetapi juga gereja yang adalah tubuh Kristus yang rusak dan tubuh penderitaan kemanusiaan yang rusak. Yong menyebut peristiwa Kristus tersebut sebagai kenosis ilahi, yakni Kristus sebagai manusia yang mengosongkan dirinya bagi yang lain. Peristiwa ini, bagi Yong, menerangi doktrin antropologi teologis (Yong, 2007: 178-180).

Bersama Sharon Betcher, Amos Yong mengungkapkan bahwa teologi tubuh dari perspektif disabilitas, yang menekankan kemajemukan dan perbedaan, melihat Roh Kudus bukan sebagai kuasa untuk menyelamatkan dan memperbaiki menurut kondisi asli atau bentuk ideal, melainkan sebagai energi yang melepaskan bentuk-bentuk jamak pertumbuhan korporeal. Oleh sebab itu, gambar Allah (*imago dei*) tidak bisa menjadi sebuah atribut tunggal, tetapi membutuhkan lensa yang jamak untuk diidentifikasi, dilihat, dan diapresiasi. Pandangan teologis ini menolak gagasan bahwa Allah mempunyai

kuasa untuk membuat semua manusia serupa secara ajaib memberantas kemajemukan genetik. Konstruksi teologis ini menerima dan merangkul orang dengan disabilitas (Yong, 2007: 181-182).

Yong menambahkan bahwa dengan melihat banyaknya perbedaan fisik dan tubuh-tubuh yang disabel tidak berarti kita mengabaikan jiwa manusia. Dengan mengacu pada Kejadian 2:7, Yong mengungkapkan bahwa tubuh merupakan kemunculan dari roh. Oleh sebab itu, manusia bukan hanya subjek (berpengetahuan) atau hanya objek (material), melainkan secara simultan, manusia adalah objek subjektif (tubuh-tubuh yang memahami diri mereka) dan subjek objektif (pemikir atau perasa yang dikonstitusi oleh tubuh mereka). Selain itu, Yong mengungkapkan bahwa pertemuan pribadi-pribadi manusia terjadi di dalam sebuah ruang relasional yang dimediasi melalui penubuhan. Oleh sebab itu, tidak ada pertemuan manusia-manusia sebagai pribadi-pribadi seutuhnya yang terpisah dari penubuhan. Sama dengan itu, tidak ada pertemuan jiwa-jiwa manusia tanpa perjumpaan tubuh-tubuh yang hidup (Yong, 2007: 183-184).

Amos Yong mengajukan pandangan antropologis tentang interrelasionalitas. Relasionalitas manusiawi secara sederhana merupakan sebuah level lebih lanjut dari realitas yang dibangun oleh interaksi pribadi-pribadi manusia yang menubuh. Alkitab bersaksi bahwa Roh Kudus menjadi ikatan relasi antarmanusia. Sekalipun relasi ini mengacu pada anggota tubuh Kristus, relasionalitas manusia secara umum dapat dipikirkan dalam terminologi pneumatologis karena keterikatan interpersonal dan intersubjektif terjadi karena

Allah memberi kita nafas kehidupan. Yong membedakan relasi interpersonal dengan relasi intersubjektif. Relasi interpersonal melibatkan pribadi yang tidak mempunyai kesadaran-diri seperti orang dengan disabilitas intelektual. Sedangkan, relasi intersubjektif melibatkan orang-orang yang memiliki kesadaran-diri (Yong, 2007: 184).

Yong menyarankan sebuah kerangka pneumatologis untuk menolong kita memahami kemungkinan-kemungkinan yang muncul dan aktualitas dari relasi-relasi interpersonal dan intersubjektif. Roh Kudus yang telah dicurahkan atas semua daging tidak membeda-bedakan orang. Orang dengan dan tanpa disabilitas dapat terperangkap dalam embusan Roh di seluruh dunia, dan dalam prosesnya, kehidupan mereka bertemu bahkan memunculkan kehidupan baru yang diperkaya satu oleh yang lain. Roh Kudus secara kreatif memampukan dan memberdayakan kemanusiaan kita di dalam relasi dengan diri yang menubuh, dengan yang lain, dan dengan Allah. Oleh sebab itu, arti dari menjadi gambar Allah telah dilihat secara sekilas dalam kehidupan Yesus Kristus. Namun, manusia masih perlu dan hanya dapat disingsingkan secara definitif sebagai pernyataan eskatologis Allah yang dinyatakan oleh kuasa Roh Kudus. Dengan demikian, kesadaran-diri tidak perlu dan tidak cukup untuk menjadi kriteria gambar Allah, melainkan relasi dengan Allah yang diperhitungkan, secara khusus relasi yang sekarang kita antisipasi sebagaimana dijanjikan pada *eskhaton* (Yong, 2007: 186, 191).

Perihal relasionalitas antartubuh menjadi diskusi yang sering muncul dalam teologi disabilitas. Deborah Creamer, seorang

teolog disabilitas, juga berbicara tentang relasi antartubuh dengan merujuk pada pandangan Sallie McFague tentang dunia sebagai tubuh Allah yang berangkat dari inkarnasi dan teologi menubuh (*embodiment theology*). Menurut Creamer, model Allah McFague sangat tepat sebagai landasan untuk suatu teologi disabilitas karena mempertimbangkan tubuh, menekankan relasionalitas, menuntut interaksi subjek-subjek. Model ini juga bersifat panentheistik dan memahami Allah secara metaforis (Creamer, 2009: 72).

Selain perhatian McFague dengan tubuh, Creamer juga melihat di dalam karyanya tentang tuntutan untuk pengakuan interdependensi: kita semua “materi” dan terhubung melalui kisah penciptaan. McFague juga dengan jelas menunjukkan bahwa proposalnya bersifat metaforis, yang mengingatkan bahwa Allah bukan hanya tentang satu hal yang manusia katakan, dan keterbukaan terhadap model-model tentang Allah. Pemahaman metaforis mengakui bahwa ada keragaman pengalaman dan interpretasi yang dapat ditawarkan oleh orang-orang dari berbagai keadaan fisik dan intelektual. Selain itu, pemahaman metaforis tampaknya sangat tepat ketika kita mencoba untuk menangkap keragaman yang direpresentasikan dalam perwujudan manusia. Banyaknya tubuh menunjukkan bahwa mungkin sebaiknya mempertimbangkan beberapa jalan menuju refleksi tentang Allah atau hal-hal yang menjadi perhatian utama. Metafora menawarkan kepada kita cara yang signifikan untuk merefleksikan keragaman situasi individu dan tanggapan terhadap pengalaman tubuh, dan dengan demikian, pendekatan metaforis mungkin menjadi metode yang paling menjanjikan

untuk keterlibatan antara disabilitas dan refleksi teologis (Creamer, 2009: 72).

Creamer mengungkapkan bahwa model McFague tentang Allah dimulai dengan kepedulian terhadap tubuh, termasuk semua tubuh khusus yang berbeda di sekitar kita. Hal ini menghubungkan agama dan sains dengan baik, tidak hanya sebagai sumber legitimasi tetapi juga sebagai mitra percakapan yang produktif, yang membuat kita tetap terbuka untuk ide-ide dan proposal baru yang mungkin muncul. Gambaran dunia sebagai tubuh Allah tidak dimaksudkan untuk aplikasi universal, tetapi memiliki berbagai relevansi, dan tidak hanya untuk digunakan oleh orang-orang dengan satu pengalaman tubuh atau dengan satu perhatian politik. Mengingat atribut-atribut ini, Creamer menyarankan bahwa, meskipun berharga untuk studi disabilitas mengimajinasikan Allah secara bebas dan kreatif, ada juga manfaat yang dapat diperoleh dari dialog dengan model seperti McFague. Secara khusus, percakapan berkelanjutan antara model teologis yang ada dan mereka yang bercermin pada pengalaman disabilitas adalah produktif dan dapat saling menguntungkan, serta memperkuat dan menawarkan kemungkinan-kemungkinan baru untuk keduanya. McFague adalah salah satu contoh nyata dari pengusul model Allah yang membantu dan memungkinkan (dan bahkan merangkul) pengalaman manusia dari perwujudan yang beragam. Modelnya menunjukkan kepada kita satu kemungkinan konstruktif untuk disabilitas dan teologi Kristen, dimulai dengan pengamatan bahwa tubuh beragam, cair, dan berbeda dalam kemampuan (Creamer, 2009: 73).

DISKURSUS INTERKARNASI DALAM FILSAFAT DAN TEOLOGI

Pada bagian ini, saya membahas interkarnasi menurut Mayra Rivera. Di dalam bukunya, Rivera menunjukkan bahwa diskursus interkarnasi dimulai oleh Merleau-Ponty seorang filsuf yang menantang filsafat subjektivisme yang mengasumsikan kesadaran-diri sebagai prasyarat dan agen yang memerintah segala keterkaitan dengan dunia. Untuk menantang konsepsi subjektivitas dan kesadaran ini, Merleau-Ponty mencari sebuah pemahaman baru tentang subjek yang terbuka terhadap dunia. Proyek ini membahas tentang materialitas tubuh. Tubuh, bagi Merleau-Ponty, adalah dinamis, lunak, selalu dibentuk di dalam dan oleh dunia. Untuk menjadi sebuah tubuh adalah untuk terikat dengan sebuah dunia tertentu. Tubuh terikat dengan objek-objek yang dirasakan olehnya, objek-objek yang digunakan olehnya, dan tubuh-tubuh manusia lainnya (Rivera, 2015: 65).

Untuk memahami tubuh yang secara dinamis dibangun dalam relasi dengan dunia, kita perlu melihat tubuh melampaui sebagai sebuah objek; koleksi sel-sel yang dikandung oleh kulit atau kontur fisik tubuh kita. Untuk itu, Merleau-Ponty berbicara mengenai konsep skema korporeal atau skema tubuh. Skema tubuh adalah model fungsional dari tubuh, yakni bukan tentang tubuh yang dilihat oleh yang lain tetapi tentang tubuh yang melaluinya saya beraksi di dunia. Skema korporeal tunduk kepada transformasi, sekalipun tubuh empiris kelihatannya sama. Contohnya, seorang buta yang menggunakan tongkat, menunjukkan transformasi dari skema korporealnya yang melibatkan tongkat (Rivera, 2015: 65-66).

Sebagaimana skema korporeal dibentuk oleh interaksi dengan benda-benda, ia juga dibentuk oleh interaksi dengan manusia lainnya. Pengalaman tubuh seseorang selalu terkait dengan tubuh-tubuh yang lain. Membahas ikatan interkorporeal (antartubuh) membutuhkan model relasional dari tubuh dan psike. Merleau-Ponty melihat dari psikologi dan psikoanalisis anak untuk mengeksplorasi hubungan antara tubuh sebagai sebuah situs sensasi-sensasi dan tubuh sebagaimana dilihat oleh yang lain. Pada tahap perkembangan awal anak, ada tahap yang disebut fase sebelum pembedaan diri dengan orang lain, tahap cermin, dan tahap melihat tubuh sendiri yang secara jelas terpisah dari yang lain. Kemampuan bayi untuk meniru gestur orang lain menjadi bukti adanya ikatan interkorporeal sejak kecil. Ketika seorang bayi tersenyum untuk menanggapi senyuman ayahnya, ia memproduksi kembali gestur tubuh orang lain di dalam tubuhnya sendiri. Kapasitas ini harus dipahami sebagai sebuah transformasi skema korporeal. Bayi tersebut menginkorporasikan pada tubuhnya apa yang dia terima secara indrawi. Proses "*impregnation*" ini menyiapkan anak untuk mengembangkan kemampuan memahami gestur orang lain (Rivera, 2015: 67-68).

Setelah tahap ini, anak akan mencoba memisahkan dirinya dari dunia. Tahap ini menjadikan seseorang menuju individualitas. Akan tetapi, transisi menuju pemisahan dan pembedaan ini bukanlah sebuah progresi yang lurus. Menurut Merleau-Ponty, proses ini tidak pernah selesai. Tubuh akan selalu membawa jejak-jejak kemunculannya dari kolektivitas anonim. Tubuh hanya menjadi keterbukaan terhadap yang lain. Pribadi baru yang dibentuk membawa pada alienasi dari diri sendiri. "Saya

tidak lagi merasakan diri saya, saya adalah gambar yang ditawarkan oleh cermin. Sejak awal, tubuh yang saya hidupi memasuki dunia. Selama saya mengalami tubuh saya sebagai milik saya, saya membutuhkan kesadaran akan gambar eksterior tubuh saya. Pengalaman tubuh saya selalu terjalin dengan gambar-gambar yang orang lain miliki tentang saya" (Rivera, 2015: 68-69).

Tubuh seseorang terikat dan dibentuk oleh gambar-gambar tentangnya. Tetapi ada aspek lain dari hubungan tubuh dengan dunia yang mengalir di balik indra. Transformasi tubuh seseorang disebabkan oleh air yang diminum, udara yang dihirup, atau bakteri yang hidup dalam diri orang tersebut. Hal ini tidak memerlukan kesadaran meskipun mereka memengaruhi semua proses korporeal. Hal ini membuat Merleau-Ponty berbicara mengenai daging. Merleau-Ponty menyebut generalitas yang memungkinkan "melihat" dan "menyentuh" sebagai "visibilitas" atau "daging". Daging menghubungkan tubuh yang merasa dengan sesuatu yang dirasa. Daging memungkinkan komunikasi antara "*the sensing*" dengan "*the sensed*" (Rivera, 2015: 76).

Kecenderungan daging untuk berubah membedakannya dengan tubuh. Tubuh, secara umum, menggambarkan sebuah entitas lengkap pada dirinya dan dapat dilihat orang sekitarnya. Sebaliknya, daging dipahami sebagai tidak berbentuk dan tidak permanen. Daging menyeberangi batasan-batasan antara tubuh individual dengan dunia. Daging selalu menjadi (*flesh is always becoming*). Udara, air, makanan, sinar matahari, dan bahkan mikroorganisme memasuki tubuh kita untuk menjalin jaringan lembut daging

kita. Dari hari ke hari tanpa dilihat oleh mata, dunia membentuk tubuh kita dan tubuh kita memasuki bangunan dunia. Tubuh kita secara intim adalah milik kita, tunggal dan tak dapat digantikan, namun dibentuk dan diberikan kepada dunia (Rivera, 2015: 2).

Kata-kata juga menjadi daging. Kata-kata menandai, melukai, mengangkat, atau menghancurkan tubuh. Diskursus-diskursus sosial membagi dunia dan tubuh-tubuh yang ditandai secara berbeda. Beberapa tubuh menanggung beban ras. Norma-norma gender muncul di permukaan sebagai corak-corak daging. Hukum-hukum melarang atau mengesahkan praktik-praktik yang menjangkiti tubuh dan memproduksi penyakit dan kematian. Secara literal, hierarki-hierarki sosial menjadi daging. Norma-norma sosial tidak hanya mewujudkan (*materialize*) pada tubuh-tubuh manusia tetapi juga pada struktur-struktur fisik buatan manusia dan pada elemen-elemen material dunia. Pengaturan-pengaturan sosial memasuki konstitusi daging dunia (*the flesh of the world*) (Rivera, 2015: 2, 13).

Daging menjalin tubuh-tubuh dengan dunia. Daging dunia mewujudkan pada tubuh kita dan tubuh kita mengekspresikan gagasan-gagasan yang muncul dari dan berkontribusi bagi daging dunia. Tubuh memproduksi gagasan-gagasan dan kata-kata sebagaimana ia mentransformasi apa yang ia terima dari dunia sosial-material. Merleau-Ponty menggambarkan ekspresi sebagai konsekrasi elemen-elemen hidup keseharian. Daging menjadi kata-kata. Pekerjaan-pekerjaan imajinatif membentuk tubuh-tubuh yang dimulihkan sehingga membuat kita melampaui daging duniawi kita tanpa pernah memisahkan tubuh dengan daging. Melalui lukisan atau

tulisan, ontologi atau teologi, kreativitas manusia berjuang untuk mentransformasi dunia (Rivera, 2015: 84-85).

Catherine Keller mengungkapkan bahwa berbicara tentang interkarnasi tidak kembali kepada doktrin inti Kristiani, yakni inkarnasi. Interkarnasi, sebagai sebuah konsep singular yang mempunyai efek plural, tidak menandakan satu-satunya inkarnasi yang secara relasional lunak dan terdiversifikasi untuk orang-orang Kristen pascamodern yang mengafirmasi daging. Interkarnasi menawarkan bukan penyembuhan tetapi redistribusi. Banyak teolog tubuh mengatakan bahwa iman yang inkarnasional tidak menjamin bahwa tubuh akan diperlakukan dengan hormat, diberikan martabat atau dilihat sebagai sumber pernyataan ilahi. Interkarnasi, sebagai keragaman dari kebenaran religius atau dari teks tunggal, hanya dapat dilihat di dalam perlawanan terhadap Sang Inkarnasi ortodoks, yakni Kristus. Interkarnasi mempersaksikan multiplisitas dan keterlibatan semua daging yang menjadi (*all becoming flesh*). Secara teoretis, interkarnasi mengafirmasi hal-hal yang berkaitan dengan daging, tubuh, dan persoalan materi. Secara praktis, materialisme menjadi landasan yang digugat. Diskursus teologis tentang interkarnasi menghasilkan inovasi kosmologis, feminis, ekologis, dan *queer* terhadap materialitas (Keller, 2017: 2).

MENEMPATKAN DISKURSUS INTERKARNASI DALAM TEOLOGI DISABILITAS

Ada sebuah gagasan penting yang disampaikan oleh Amos Yong dan juga dibahas secara

berbeda oleh Deborah Creamer, yakni sebuah kerangka interrelasionalitas dalam melihat relasi antartubuh manusia. Menurut Yong, Roh Kuduslah yang memungkinkan relasi antartubuh itu terjadi. Relasi-relasi itu terjadi oleh karena Roh yang sama yang menghidupkan tubuh-tubuh tersebut. Roh Kudus pula yang memberdayakan setiap pribadi untuk menubuh (berinkarnasi) dan berelasi dengan pribadi-pribadi menubuh lainnya. Namun demikian, Yong menegaskan bahwa Roh Kudus bukan sebagai kuasa untuk menyelamatkan dan memperbaiki menurut kondisi asli atau bentuk ideal, melainkan sebagai energi yang melepaskan bentuk-bentuk jamak pertumbuhan korporeal. Oleh sebab itu, gambar Allah tidak bisa menjadi sebuah atribut tunggal, tetapi membutuhkan lensa yang jamak untuk diidentifikasi.

Pemahaman teologis yang disampaikan Yong menunjukkan bahwa Allah pun menghendaki keberagaman tubuh. Roh Kudus tidak memperbaiki tubuh-tubuh agar sesuai dengan sebuah tubuh yang ideal. Pemahaman ini justru tidak sesuai dengan Kristus sebagai gambar sejati Allah yang menjadi standar bagi manusia lainnya. Inkarnasi Allah di dalam Kristus cenderung menunjukkan sebuah identitas korporeal yang tunggal. Pemahaman ini tidak memberikan ruang penghargaan terhadap keberagaman tubuh dan pengalaman menubuh.

Inkarnasi menunjukkan sebuah pemahaman bahwa Allah menubuh di dalam Kristus. Kristus menjadi tubuh tunggal Allah yang independen. Sebagai gambar Allah yang sejati, tubuh Kristus pun menjadi standar bagi tubuh-tubuh yang lain. Pemahaman ini masih men-*disable*-kan tubuh-tubuh yang lain karena

ada sebuah tubuh yang dianggap sebagai yang ideal. Padahal, setiap tubuh memiliki identitas dan pengalaman menubuh yang beragam. Bagaimana kita dapat mengakomodasi persoalan ini?

Apa yang disampaikan oleh Yong sangat penting, yaitu melihat tubuh-tubuh dalam kerangka relasional, bahkan interrelasional. Tubuh-tubuh tidak hanya saling berelasi, tetapi juga saling bergantung. Dengan demikian, kita bisa setuju dengan Rivera yang mengungkapkan bahwa tubuh seseorang terikat dan dibentuk oleh gambar-gambar eksterior tentangnya. Pengalaman tubuh seseorang selalu terjalin dengan gambar-gambar yang orang lain miliki. Oleh sebab itu, kita perlu melihat bahwa seseorang tidak hanya mempunyai pengalaman menubuh (inkarnasi) tetapi juga mempunyai pengalaman berinteraksi dengan tubuh-tubuh lainnya (interkarnasi).

Melalui pemahaman ini, kita dapat melihat bagaimana label disabilitas yang dikenakan kepada tubuh-tubuh tertentu muncul akibat proses interkarnasi itu. Gambaran-gambaran orang lain pun menentukan identitas tubuh seseorang. Akan tetapi, pemahaman ini menunjukkan kesaling-terjalinan antara tubuh manusia dan dunia. Hal ini menegaskan kesaling-tergantungan keduanya. Tubuh-tubuh manusia tidak akan hidup tanpa dunia yang memberinya makanan dan minuman. Dunia pun dengan segala infrastruktur dan penataan yang ada tidak akan berkembang tanpa kehadiran pribadi-pribadi yang menubuh itu.

Seorang bayi bergantung kepada ibunya dan sebaliknya sang ibu pun bergantung terhadap anaknya karena aktivitas-aktivitas yang dilakukan sang ibu terhadap bayi

memengaruhi seluruh skema korporealnya. Ketika ia sedang menggendong bayinya, sang ibu merasakan pengalaman menubuh yang melibatkan bayi dalam gendongannya.

Seseorang yang terbiasa menggunakan kacamata dan jam tangan pun beraktivitas seleyaknya kacamata dan jam tangan menjadi bagian tubuhnya. Orang buta yang membutuhkan tongkat untuk berjalan sama normalnya dengan orang yang melihat karena orang yang melihat pun memiliki tergantung terhadap alat-alat lainnya.

Bagaimana kita membentuk tubuh kita juga bergantung pada gambaran-gambaran yang dimiliki oleh orang lain. Kita mengidolakan bentuk tubuh orang lain dan kita pun mengenakan pada tubuh kita bentuk tubuh orang lain. Kita menubuhi tubuh orang lain. Bentuk tubuh orang lain berinkarnasi dalam tubuh kita. Sebaliknya, apa yang kita bentuk pada tubuh sendiri atau bahkan apa yang kita katakan tentang tubuh orang lain juga menubuh pada tubuh orang lain. Interkarnasi pun tidak hanya soal relasi antardaging atau relasi antartubuh. Interkarnasi juga berarti saling berinkarnasi, saling menubuh.

Sayangnya, sering kali gambaran-gambaran tentang tubuh itu ditetapkan menjadi sebuah standar bahkan struktur kekuasaan. Struktur-struktur kekuasaan itu dapat berupa standar-standar tertentu yang dibakukan, baik secara formal maupun informal, seperti norma sosial; dan dapat juga berupa infrastruktur fisik yang dibangun oleh masyarakat. Hal ini yang menjadikan banyak tubuh yang dimarjinalkan karena tidak sesuai dengan standar yang ditetapkan oleh tubuh-tubuh yang berkuasa. Seperti kata Davis, tubuh-tubuh pun sebenarnya menjadi tubuh-

tubuh yang berupaya menyaingi struktur kekuasaan. Akibatnya, banyak tubuh yang dikatakan sebagai tubuh yang tidak cantik, tidak ideal, tidak normal, “cacat”, atau *disabled*. Proses interkarnasi inilah yang mendasari terjadinya pelabelan antara yang normal dengan yang tidak normal. Akan tetapi, proses ini tidak dapat terhindarkan karena memang sudah menjadi aktivitas menubuh yang inheren.

Alih-alih melihat adanya kemungkinan berbagai macam label terhadap tubuh akibat proses interkarnasi, kita perlu melihat sisi positif interkarnasi, yakni sebuah konsep yang menunjukkan kesaling-tergantungan secara total setiap pribadi dengan pribadi lainnya. Saya tidak akan menjadi saya tanpa yang lain dan sebaliknya, yang lain pun tidak akan menjadi dia tanpa kehadiran saya dan yang lainnya. Kesaling-tergantungan pun menjadi hal yang sangat wajar dan sangat normal. Oleh sebab itu, dengan pemahaman yang mendalam tentang proses interkarnasi ini, tidak perlu ada lagi label disabilitas bagi orang-orang yang bergantung pada orang lain. Tidak ada orang yang lebih bergantung daripada yang lain sehingga mereka dianggap tidak mampu (*disabled*) karena pada kenyataannya tidak ada satu orang pun yang tidak bergantung pada orang lain.

Interkarnasi pun menjadi hakikat bagi setiap pribadi yang menubuh. Kesaling-tergantungan juga menjadi natur dari setiap tubuh. Oleh sebab itu, persoalan yang perlu diperhatikan kini adalah bagaimana ilmu pengetahuan dan teknologi dikembangkan untuk semakin mendukung proses interkarnasi itu. Bahkan sebenarnya teknologi pun diciptakan untuk membantu manusia dan

membuatnya semakin bergantung dengan alat-alat yang diciptakannya. Tidak ada teknologi yang membuat manusia menjadi independen. Teknologi selalu diciptakan untuk mempermudah pekerjaan manusia. Kita bergantung dengan teknologi dan pengembangan teknologi pasti bergantung pada manusia.

PENUTUP: ALLAH YANG SELALU MENJADI

Allah tidak hanya berinkarnasi. Kristus, Sang Inkarnasi Allah, juga berinterkarnasi, Kristus menubuh. Sistem sosial dan segala materi yang merupakan *sitz im leben* Yesus historis menubuh pada dirinya. Elizabeth A. Johnson menggambarkan hal ini dengan baik. Walaupun ia tidak berbicara tentang interkarnasi, penjelasan Johnson mengenai “*deep incarnation*”, sebuah frasa dari teolog Denmark, Niels Gregersen, menggambarkan dengan jelas apa yang saya maksud dengan Kristus yang berinterkarnasi. Ia memulainya dengan mengungkapkan bahwa manusia adalah bagian keseluruhan yang saling terkoneksi. Kita berevolusi secara relasional, kita hadir secara simbiotik. Eksistensi kita bergantung pada dunia natural (Johnson, 2018: 184). Johnson mengajak kita untuk tidak hanya melihat inkarnasi dalam interrelasionalitas antropologis tetapi juga ekologis, bahkan kosmologis.

Johnson mengatakan bahwa untuk menangkap makna yang luas ini, Gregersen telah menciptakan ungkapan “inkarnasi mendalam”. Ungkapan ini mulai digunakan dalam teologi untuk menunjukkan jangkauan

ilahi yang radikal di dalam Kristus melalui daging manusia ke dalam jaringan kehidupan organik, dengan pertumbuhan dan pembusukannya, di tengah proses yang lebih luas dari alam yang berkembang yang melahirkan dan menopang kehidupan. Gregersen mengatakan bahwa di dalam Kristus, Allah masuk ke dalam jaringan biologis ciptaan untuk berbagi nasib keberadaan biologis. Dalam Sang Inkarnasi, Allah berbagi kondisi kehidupan dengan rubah dan burung gereja, rumput dan pohon, tanah dan kelembaban. Allah yang menyelamatkan menjadi manusia, yang merupakan bagian dari komunitas manusia yang lebih luas, yang berbagi membran kehidupan dengan makhluk lain, semua makhluk yang terbuat dari bahan kosmik, dan rentan terhadap kematian dan disintegrasi (Johnson, 2018: 184-185).

Johnson mengatakan bahwa ketika menjadi daging, Allah yang transenden merangkul materi dalam bentuk manusia, suatu spesies. Hal ini muncul dari sejarah kosmos dan tidak dapat dilepaskan dari sejarah dunia kehidupan. Anggap saja seperti ini: sebagai makhluk bumi, Yesus adalah unit hidup dari mineral dan cairan yang kompleks, barang dalam siklus karbon, oksigen, dan nitrogen. Atom-atom yang membentuk tubuhnya dulunya adalah bagian dari makhluk lain. Struktur genetik sel-sel dalam tubuhnya adalah kerabat dengan bunga, ikan, katak, kutilang, rubah, seluruh komunitas kehidupan yang diturunkan dari nenek moyang yang sama di laut purba dan oleh karena sifat makhluk hidup, dia akan mati (Johnson, 2018: 185-186).

Daging Kristus berinteraksi dengan makhluk-makhluk berdaging lainnya bahkan

dengan materi-materi lain yang tidak bernyawa. Tubuh Kristus yang historis dan partikular bergantung pada tubuh yang lain, bergantung pada materi yang lain, bergantung pada sistem sosial semasa hidupnya. Ia bergantung sepenuhnya pada dunia. Daging Kristus yang tidak berbentuk dan tidak permanen itu menyeberangi batasan-batasan antara tubuh-Nya dengan dunia. Daging Kristus pun selalu menjadi. Udara, air, makanan, sinar matahari, dan bahkan mikroorganisme memasuki tubuh Kristus untuk menjalin jaringan lembut daging-Nya dan memengaruhi seluruh skema korporealnya. Bahkan sistem sosial juga menubuh dalam tubuh Kristus. Sistem-sistem tersebut memengaruhi seluruh identitas korporeal-Nya.

Sekalipun Ia sudah naik ke surga, Ia tetap menubuh dalam pribadi pengikut-pengikut-Nya. Sebagaimana pengikut-pengikut-Nya berinterkarnasi dengan tubuh-tubuh yang lain, dengan dunia. Kristus tetap berinterkarnasi. Kristus menjadi pribadi-yang-selalu-menjadi. Oleh sebab itu, tubuh Kristus pun tidak menjadi sebuah standar tunggal bagi tubuh-tubuh yang lain. Tubuh Kristus dengan tubuh-tubuh yang lain sedang bersama-sama dalam proses menjadi. Jika Kristus sebagai gambar Allah yang sejati adalah pribadi-yang-selalu-menjadi maka setiap manusia yang diciptakan menurut gambar-Nya juga menjadi pribadi-yang-selalu-menjadi.

Kristus-yang-selalu-menjadi merupakan gambaran Allah yang tidak bisa diberi label tertentu. Hal ini senada dengan yang diungkapkan oleh Deborah Creamer bahwa metafora tentang Allah harus terbuka dengan keberagaman pengalaman dan interpretasi orang-orang. Oleh sebab itu, orang-orang

yang mengalami disabilitas sebagai akibat dari labelisasi kekuasaan yang ada, tidak perlu lagi disebut sebagai *disabled*. Label disabilitas itu kini melebur dalam keragaman identitas-identitas tubuh yang selalu menjadi. Setiap manusia yang menubuh adalah pribadi yang selalu menjadi. Kita selalu-menjadi karena selalu bergantung pada yang lain, di luar diri kita, yang selalu memengaruhi kita, memengaruhi skema korporeal kita. Selama kita masih menubuh kita akan selalu menjadi. Kita pun dapat mengenakan beragam identitas. Begitu juga dengan Allah, Ia adalah Allah yang menubuh. Allah yang berinkarnasi. Allah yang juga berinterkarnasi dan bergantung dengan yang lain. Ia adalah Allah yang selalu menjadi.

DAFTAR PUSTAKA

- Barnes, Elizabet. 2016. *The Minority Body: A Theory of Disability*, Oxford: Oxford University Press.
- Creamer, Deborah Beth. 2009. *Disability and Christian Theology: Embodied Limits and Constructive Possibilities*, New York: Oxford University Press.
- Carlson, Licia. 2010. *The Faces of Intellectual Disability: Philosophical Reflections*, Bloomington: Indiana University Press.
- Davis, Lennard J. 1995. *Enforcing Normalcy: Disability, Deafness, and the Body*, London & New York: Verso.
- Dunn, James D. G. 1989. *Christology in the Making: An Inquiry into the Origins of the Doctrine of the Incarnation*, Second Edition, London: SCM Press Ltd.

Johnson, Elizabeth A. 2018. *Creation and the Cross: The Mercy of God for a Planet in Peril*, Maryknoll: Orbis Books.

Keller, Catherine. 2017. *Intercarnations: Exercises in Theological Possibility*, New York: Fordham University Press.

Rivera, Mayra. 2015. *Poetics of the Flesh*, Durham & London: Duke University Press.

Skarstad, Kjersti. 2018. "Human Rights Through the Lens of Disability", *Netherlands Quarterly of Human*

Rights, Vol. 36, No. 1: 24-42.

Yong, Amos. 2007. *Theology and Down Syndrome: Reimagining Disability in Late Modernity*, Waco: Baylor University Press.

Website

New Advent. "Catholic Encyclopedia: The Incarnation", <http://www.newadvent.org/cathen/07706b.htm> (diakses 24.06.2019).