

# TUHAN YANG AKAN DATANG DAN INISIATIF MANUSIA UNTUK PERUBAHAN DALAM SEJARAH MEMBACA DERRIDA BERSAMA KEARNEY

Paul Budi Kleden

STFK Ledalero, Flores

---

## Abstract:

Jaques Derrida describes his philosophy as rightly pass for an atheist. However, he also uses the term what/whoever comes to point to God. For him God is the one who always in coming but never arrives and therefore there is nothing in the world and history that is able to represent God. This concept of absolute transcendently arises the question about God's immanency which is important to transform the world and history. Referring to Richard Kearney, a contemporary philosopher who creatively and critically interprets Derrida, this article endeavours to study the relationship between transcendency and immanency of God in the philosophy of Derrida.

**Keywords:** iman, keterbukaan radikal, kerinduan, negosiasi, eskatologis, antisipasi, persona.

---

---

Minat para teolog terhadap Derrida sudah dimulai pada pertengahan 70-an. Filsuf Jean-Luc Marion di Prancis yang menyertakan gagasan Derrida mengenai dekonstruksi dalam karya monumentalnya *L'Idole et la distance*<sup>1</sup>, membuka kemungkinan penafsiran teologis atas karya-karya Derrida. Konsep idola dan ikon yang dikembangkan Jean-Luc Marion dari bacaannya atas Derrida mengilhami para teolog untuk menggali kembali teologi negatif. Dalam lingkungan bahasa Inggris, pada tahun 1977 Carl Raschke sebagai salah seorang pemikir dalam aliran teologi

---

1 Jean-Luc Marion adalah seorang filsuf, namun dia sering juga disebut sebagai seorang teolog katolik, sebagaimana ditulis Robyn Horner yang mendalami kontribusi teologis Marion. Penilaian ini, "only given his more strictly theological writings, but to the extent that theological themes frequently emerge in counterpart to philosophical ones in his major works" (Robyn Horner, *Jean-Luc Marion. A Theo-logical Introduction*, Aldershot/Burlington: Ashgate Publishing Company, 2005, ix.

Kematian Tuhan melihat filsafat bahasa Derrida sebagai kerangka yang tepat untuk mengambil jarak dari kepastian metafisis dan merancang gagasan mengenai ketidakcukupan konstruksi pikiran manusia untuk menggagas konsep dan berbicara mengenai Tuhan. Para teolog Kematian Tuhan ini mengaitkan kenosis Kristus dengan konsep dekonstruksi Derrida.<sup>2</sup> Dalam kenosis Sabda Allah sudah memberikan diri dan menyebar ke dalam bahasa manusia, sebab itu tidak mungkin lagi kita menemukan satu bahasa atau pengertian yang secara eksplisit dan memadai berbicara mengenai Allah. Allah menyebar dalam berbagai bahasa dan pengertian. Dengan ini teologi menjadi sebuah kemustahilan.

Namun, tafsiran atas dekonstruksi seperti ini harus diubah ketika pada awal tahun 80-an Derrida secara lebih eksplisit berbicara mengenai agama.<sup>3</sup> Dia menguraikan secara lebih jelas perbandingan antara dekonstruksi dan teologi negatif dan mengangkat sejumlah tema lain yang berkonotasi religius seperti messianisme. Peralihan ini ditanggapi sejumlah teolog seperti teolog Australia Kevin Hart yang menulis buku penting *The Trespass of the Sign: Deconstruction, Theology and Philosophy*.<sup>4</sup> Hart mendemonstrasikan bahwa gagasan dekonstruksi Derrida tidak bersifat antiteologis.

Pada dekade 90-an dapat diamati dua tendensi dalam tanggapan positif para teolog terhadap filsafat Derrida. Yang pertama, pesimisme akan kesanggupan rasio menjadi dasar bagi sejumlah teolog pada awal dekade 90-an untuk membandingkan Karl Barth dan Teologi. Salah satu dokumen tertulisnya adalah *Barth, Derrida and the Language of Theology* yang ditulis oleh Graham Ward.<sup>5</sup> Pada pihak lain, mulai paruh kedua tahun 90-an, terjadi semacam domestikasi teologis atas Derrida, teristimewa dalam kerangka berpikir John D. Caputo. Caputo menerjemahkan secara entusias Derrida ke dalam teologi kristen dan menjadikannya basis untuk berbicara mengenai kekristenan sebagai “agama kasih”.<sup>6</sup>

---

2 Graham Ward, “Deconstructive Theology”, in Kevin J. Vanhoozer (ed.), *The Cambridge Companion to Postmodern Theology*, Cambridge: Cambridge University Press 2003, 76-91.

3 Beberapa contoh dari karya-karya tersebut: Jacques Derrida, “Of an Apocalyptic Tone Newly Adopted in Philosophy”, terj. John P. Leavey, dalam Harold Coward and Toby Foshay (eds.), *Derrida and Negative Theology*, New York: State University of New York Press 1992, 25-71. Karya ini adalah makalah Derrida yang diberikannya dalam sebuah komperensi pada tanggal 23 Juli sampai 2 Agustus 1980; Jacques Derrida, “How to Avoid Speaking: Denials”, terj. Ken Frieden, dalam Harold Coward and Toby Foshay (eds.), *Derrida and Negative Theology*, New York: State University of New York Press 1992, 73-142.

4 Diterbitkan pertama kali Cambridge: Cambridge University Press 1989, kemudian dicetak kembali dengan tambahan oleh New York: Fordham University Press 2000.

5 Cambridge: Cambridge University Press 1995.

6 John D. Caputo, *The Prayers and Tears of Jacques Derrida. Religion Without Religion*,

Caputo jugalah yang mengorganisir secara berkala konferensi Agama dan Postmodernisme yang dihadiri Derrida dan sejumlah teolog di Universitas Villanova, Amerika Serikat.<sup>7</sup>

Interpretasi teologis Caputo dapat mematahkan generalisasi yang dibuat sejumlah kritikus teologi postmodern yang menilai teologi postmodern sebagai satu bentuk kemalasan berpikir yang bermuara pada nihilisme. Menurut Caputo, filsafat Derrida dan teologi yang dikembangkan dalam interaksi dengannya tidak dapat disamakan begitu saja dengan nihilisme. Caputo, bersama sederetan nama lain seperti Richard Kearney,<sup>8</sup> Steven Shakespeare,<sup>9</sup> Hugh Rayment-Pickard,<sup>10</sup> Robyn Horner,<sup>11</sup> Joachim Valentin<sup>12</sup> dan Peter Zeilinger,<sup>13</sup> menunjukkan bahwa teologi yang dikembangkan dalam dialog dengan Derrida “*abolishes conceptual idolatry ... in order to make room for faith.*”<sup>14</sup> Seperti dikatakan Robyn Horner, pendekatan dekonstruktif Derrida membantu kita untuk beriman

---

Bloomington: Indiana University Press 1997; *On Religion*, New York: Routledge 2001. Karena penerjemahan yang entusiastik ini, tidak salah kalau Johannes Hoff menilai bahwa bangunan teologis Caputo “*hinter das Niveau des derridaschen Rationalitätskonzept zurückfällt*” (Johannes Hoff, “*Dekonstruktive Metaphysik. Zur wissenschaftlichen Erschließung des Archivs Negativer Theologie ‘nach’ Derrida*”, dalam Peter Zeilinger dan Matthias Flascher (eds.), *Kreuzungen Derridas. Geistergespräche zwischen Philosophie und Theologie*, Wien: Turia + Kant, 2004, 138-168 (164).

- 7 Seminar pertama terjadi pada tanggal 25-27 September 1997 dengan tema khusus (pemberian) hadiah, yang kemudian dipublikasikan dalam John D. Caputo dan Michael J. Scanlon (eds.), *God, The Gift and Postmodernism*, Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press 1999. Dua tahun setelah itu, dari tanggal 14 sampai dengan 16 Oktober 1999 diselenggarakan seminar kedua di bawah tema Pengampunan, kemudian dipublikasikan dalam John D. Caputo, Mark Dooley and Michael J. Scanlon (eds.), *Questioning God*, Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press 2001. Caputo pun terlibat aktif dalam konferensi yang terjadi pada tanggal 23-26 November 2002 di Toronto di bawah tema “*Derrida and Religion: Other Testaments*”, yang kemudian dipublikasikan sebagai buku dengan judul yang sama, Yovonne Sherwood dan Kevin Hart (eds.), New York: Routledge 2005.
- 8 Richard Kearney, *The God Who Maybe. A Hermeneutics of Religion*, Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press 2001.
- 9 Steven Shakespeare, *Derrida and Theology*, London/New York, T&T Clark International 2009.
- 10 Hugh Rayment-Pickard, *Impossible God. Derrida's Theology*, Hants: Ashgate 2003.
- 11 Robyn Horner, *Rethinking God of Gift as Gift. Marion, Derrida, and the Limits of Phenomenology*, New York: Fordham University Press 2001.
- 12 Joachim Valentin, *Atheismus in der Spur Gottes. Theologie nach Derrida*, Mainz: Grünewald 1997.
- 13 Peter Zeilinger, *Nachträgliches Denken. Skizzen eines philosophisch-theologischen Aufbruchs im Ausgang von Jacques Derrida*, Münster: LIT Verlag 2002.
- 14 Kevin J. Vanhoozer, “*Theology and the Condition of Postmodernity*”, dalam Kevin J. Vanhoozer (ed.), *Cambridge Companion to Postmodern Theology*, Cambridge: Cambridge University Press 2003, 3-25 (18).

dalam kerendahan hati, untuk menyadari bahwa kita tetap manusia dan hanya Tuhanlah Tuhan.<sup>15</sup>

Iman dalam kerangka dekonstruksi adalah keterbukaan dan kepercayaan total kepada yang akan datang, yang tidak pernah dapat dikerangkeng dalam bentuk present apa pun dan tidak memiliki dasar yang eviden. Yang akan datang tidak pernah dapat dihadirkan dalam figur apa pun, tidak bisa menjadi fenomena yang bisa ditemporalisasi dan dilokalisasi. Supaya kehidupan bisa berlangsung secara adil dan ramah, dijiwai oleh kesediaan saling memberi, mengampuni dan kerelaan berkorban, dibutuhkan keterbukaan terhadap keadilan, keramahan, hadiah, pengampunan dan pengorbanan yang selalu akan datang, yang tidak pernah bisa bersarang dalam sejarah dan dunia. Setiap bentuk pemetaan atas keutamaan-keutamaan yang mencirikan kehidupan yang berkualitas seperti di atas, secara niscaya mementahkan kualitas-kualitas itu sendiri.

Dalam sejarah dan di tengah dunia tidak pernah ada keadilan, pemberian hadiah, pengampunan dan pengorbanan dalam artinya yang penuh. Yang akan datang tidak pernah menjadi yang present, yang dirindukan tidak pernah menjadi fenomena. Pertanyaan yang muncul dari sini adalah: apakah makna setiap usaha mewujudkan keutamaan-keutamaan tersebut apabila usaha itu toh tidak pernah dapat mempunyai nilai sebagai perwujudan keutamaan? Dalam bahasa teologis, pertanyaan ini merumuskan relasi Allah dan manusia dalam dunia dan sejarah. Bagaimana mesti memahami relasi ini, dan apa nilai dari setiap usaha dan inisiatif manusia untuk mewujudkan keadilan, keramahan, pengorbanan, pengampunan dan pemberian hadiah di hadapan Allah yang hanya dapat dipahami sebagai yang selalu akan datang?

Iman Kristiani yang inkarnatif merupakan keterbukaan terhadap Tuhan di tengah pergumulan dalam sejarah dan masyarakat. Iman, seperti dikatakan Johann Baptist Metz, berarti solidaritas dengan dunia dan sejarah, yang tidak memunggungi dunia dan sejarah, tetapi sebagai kekuatan untuk transformasi sejarah dan masyarakat.<sup>16</sup> Tulisan ini bermaksud membahas pertanyaan mengenai relasi antara Allah yang akan datang dengan sejarah dan dunia. Pada tempat pertama akan diperkenalkan struktur berpikir Derrida yang digunakan sebagai pintu

---

15 Robyn Horner, "On Faith. Relation to an Infinite Passing", in *Australian E-Journal of Theology* 13 (2009), [http://www.acu.edu.au/about\\_acu/faculties\\_schools\\_institutes/faculties/theology\\_and\\_philosophy/schools/theology/ejournal/aejt\\_13](http://www.acu.edu.au/about_acu/faculties_schools_institutes/faculties/theology_and_philosophy/schools/theology/ejournal/aejt_13) (diakses pada tanggal 25 Juni 2010), 12.

16 J.B. Metz, "Compassion. Zu einem Weltprogramm des Christentums im Zeitalter des Pluralismus der Religionen und Kulturen", dalam J.B. Metz, Lothar Kuld dan Adolf Weisbrod (eds.), *Compassion. Weltprogramms des Christentums. Soziale Verantwortung lernen*, Freiburg: Herder 2000, 9-18 (17).

masuk untuk berbicara mengenai Tuhan dalam relasi-Nya dengan dunia. Setelah itu, diuraikan kerangka teologis yang digunakan untuk menanggapi struktur filosofis Derrida, yakni gagasan Richard Kearney yang berjudul *The God Who Maybe*. Richard Kearney dijadikan rujukan, sebab dia dapat dinilai sebagai pemikir yang berhasil berinteraksi secara kritis kreatif dengan Derrida dan dengan paham mengenai makna inisiatif perubahan yang dilakukan manusia dalam sejarah di tengah dunia. Pada bagian terakhir akan diberi catatan kritis atas tanggapan Kearney.

## 1. Merindukan yang akan datang - risiko hidup sekarang

Walaupun karena kedekatannya dengan tradisi religius Yahudi dan Kekristenan Derrida banyak menggunakan teks dari kedua agama ini dalam pembicaraannya, namun sebenarnya dia tidak bermaksud membahas isi kedua agama.<sup>17</sup> Secara tegas dia mengatakan bahwa dirinya bukan seorang teolog.<sup>18</sup> Yang hendak ditunjukkannya adalah struktur yang terdapat di dalam fenomena yang disebut sebagai agama.<sup>19</sup> Struktur ini, yang sebenarnya tidak hanya terdapat di dalam agama-agama tetapi dalam setiap bentuk usaha menghidupi keadilan, keramahan, demokrasi, pengampunan, pengorbanan dan pemberian (hadiah), disebut sebagai struktur *quasi-transendental* yang tidak luput dari kompromi.

### 1.1. Struktur quasi-transendental

Yang dimaksudkan dengan struktur quasi-transendental adalah struktur, dalamnya apa yang menjadi syarat terjadinya sesuatu, serentak menjadi syarat ketidakmungkinan terjadinya sesuatu itu.<sup>20</sup> Struktur ini dieksplisitkan Derrida ketika dia berbicara mengenai keutamaan-

---

17 Dekonstruksi sebagai cara baca memang sangat dekat dengan tradisi tafsiran Kitab Suci Yahudi. Walaupun demikian, tetap menjadi pertanyaan, apakah Derrida yang kendati disunat sebagai seorang Yahudi namun tidak mempraktikkan ke-Yahudiannya, sungguh dipengaruhi oleh tradisi ini ketika mengembangkan teori dekonstruksi. Derrida sendiri menegaskan bahwa dia tidak akrab dengan tradisi Yahudi (Jacques Derrida, "Deconstruction and the Other, interviewed with Richard Kearney", dalam Richard Kearney, *Debates in Continental Philosophy*, New York: Fordham University Press 2004, 139-156 [139]).

18 Jacques Derrida, "Faith and Knowledge: the Two Sources of 'Religion' at the Limits of Reason Alone", trans. Samule Weber, dalam Gil Anidjar (ed.), *Jacques Derrida. Acts of Religion*, New York/London: Routledge, 2002, 42-101 (47).

19 Dalam diskusinya dengan Richard Kearney Derrida menegaskan, "I am not here pleading for faith or religion. I'm just analyzing a structure" (Richard Kearney, "Desire of God", dalam John D. Caputo dan Michael J. Scanlon [eds.], *God, The Gift and Postmodernism*, Bloomington: Indianapolis University Press 1999, 112-145 [133]).

20 Ungkapan ini digunakan oleh John D Caputo, *The Prayers and Tears of Jacques Derrida, op.cit.*, 311-312.

keutamaan yang mencirikan hidup yang berkualitas sebagaimana disebutkan di atas. Berikut dipaparkan secara singkat dua contoh dari keutamaan-keutamaan tersebut untuk memperjelas struktur yang dimaksudkan. Kedua contoh ini diambil karena mempunyai daya tarik khusus bagi para teolog yang mendalami filsafat Derrida.

Pertama, pemberian hadiah yang dibahas Derrida secara khusus dalam bukunya *Counterfeit Money*.<sup>21</sup> Kita berbicara mengenai pemberian hadiah apabila “*some'one' (A) intends-to-give B to C*”.<sup>22</sup> Ketiga unsur ini, A, B dan C, adalah konstitutif untuk fenomena pemberian hadiah. Atau, kita dapat mengatakan, ketiganya merupakan syarat adanya hadiah. Tidak ada hadiah apabila salah satu di antaranya tidak ada. Namun, ketiga syarat ini serentak membuat hadiah menjadi tidak mungkin. Mengapa?

Hadiah baru pantas mendapat nama tersebut kalau dia diberikan tanpa mengharapkan apa pun, artinya apabila hadiah tidak termasuk dalam ekonomi pertukaran: memberi dan menerima. Kita baru boleh berbicara mengenai hadiah apabila orang memberikan sesuatu tanpa mengharapkan apa pun sebagai balasan bagi dirinya.<sup>23</sup>

Resiprositas memberi dan menerima tidak boleh dikenakan pada hadiah agar sebuah pemberian (hadiah) tetap dilihat sebagai hadiah. Setiap bentuk harapan untuk menempatkan hadiah dalam satu relasi simetris dengan balasan dalam bentuk apa pun, memasukkan hadiah ke dalam relasi tukar menukar. Dengan demikian hadiah berhenti menjadi hadiah.

Namun, pada pihak lain kita berhadapan dengan kenyataan bahwa pemberian hadiah secara terbuka tidak pernah bebas dari harapan. Saya memberikan hadiah dan menunjukkan bahwa itu hadiah saya, dilatari oleh keinginan untuk diakui sebagai pemberi hadiah. Balasan yang dimaksudkan tidak harus dalam bentuk hadiah, tetapi juga pengakuan. Saya mau diakui sebagai pemberi hadiah, sebagai orang yang murah hati. Namun, mengharapkan pengakuan berarti memasukkan diri ke dalam ekonomi tukar menukar: saya memberi untuk mendapatkan sesuatu.

Ternyata, jerat ekonomi pertukaran tidak hanya ditemukan dalam pemberian hadiah secara terbuka. Hadiah yang diberikan secara diam-diam tanpa sepengetahuan si penerima pun tidak luput dari perangkap

---

21 Jacques Derrida, *Given Time 1: Counterfeit Money*, trans. Peggy Kamuf, Chicago: University of Chicago Press, 1992. Dalam diskusi dengan para teolog pada pertemuan pertama mereka dengan Derrida, dibicarakan pula tema ini.

22 *Ibid.*, 11.

23 *Ibid.*, 12.

tukar menukar. Sebab, ketika saya memberikan secara diam-diam, sekurang-kurangnya ada harapan di dalam diri saya bahwa hadiah saya akan menyenangkan si penerima. Hanya karena ingin membahagiakan dia dengan hadiah, maka saya memberinya sesuatu, kendati secara *incognito*. Tetapi, di sini pun saya mempunyai harapan untuk mendapat sesuatu dari hadiah saya. Harapan ini sering baru disadari ketika tidak dipenuhi. Kekecewaan saya ketika mengetahui bahwa hadiah itu tidak membahagiakan si penerima mengungkapkan harapan terselubung tersebut. Saya kecewa, sebab saya tidak berhasil membuatnya berbahagia. Itu berarti, dengan memberikan hadiah saya tidak hanya ingin membahagiakan dia, tetapi serentak mengharapkan untuk mengalami diri sebagai orang yang berhasil membahagiakan orang lain. Dengan ini saya sebenarnya sedang melakukan perdagangan.

Dilema ini menunjukkan "*for there to be a gift, not only must the donor or donee nor perceive or receive the gift as such, have no consciousness of it, nor memory, no recognition; he or she must also forget it right away....*"<sup>24</sup> Sebagai pemberi hadiah saya semestinya tidak menyimpan dalam ingatan bahwa saya memberikan sesuatu kepada seseorang, dan sebagai penerima saya harus lupa bahwa saya menerima sebagai hadiah sesuatu dari seseorang. Itu berarti, hadiah harus tidak dikenal dan dihadirkan sebagai hadiah, dan itu tidak berbeda dari mengatakan bahwa hadiah harus hilang sebagai hadiah. Ketika hadiah diberikan dan diakui sebagai hadiah, dia hilang sebagai hadiah. Hadiah tidak boleh dipresentasikan, tidak boleh dihadirkan. Namun, apakah ada hadiah kalau tidak dihadirkan atau diberikan? Sebagai konsekuensi Derrida menulis: "*Consequently, if there is no gift, there is no gift, but if there is a gift held or beheld as gift by the other, once again there is no gift; in any case the gift does not exist and does not present itself. If it presents itself, it no longer presents itself.*"<sup>25</sup> Syarat yang memungkinkan adanya hadiah, serentak menjadi kondisi yang membuatnya menjadi tidak mungkin.

Kedua, keramahan (*hospitality*) yang dibicarakan Derrida antara lain dalam bukunya *Hospitality and Cosmopolitanism*. Derrida menguraikan tema ini dalam kaitan dengan keputusan politik di berbagai negara dalam menghadapi masalah migrasi/pengungsi. Keramahan berarti kesediaan untuk membuka diri, rumah atau negara bagi orang lain, "*unconditional hospitality, that is, openness to whomever, to any newcomer.*"<sup>26</sup> Keramahan sejati hanya bisa ada kalau kita secara total membuka pintu rumah atau

---

24 *Ibid.*, 16.

25 *Ibid.*, 15.

26 Richard Kearney, "Desire of God", dalam John D. Caputo dan Michael J. Scanlon, *God, Gift and Postmodernism*, 112-145 (133).

batas negara kita kepada siapapun tanpa syarat apapun. Namun, apakah itu mungkin?

Alasan kita membuka pintu bagi orang lain adalah karena kita berharap bahwa hal itu memungkinkan orang yang datang memperoleh kesempatan untuk hidup secara lebih baik, lebih aman atau lebih adil. Keramahan kita didasarkan pada pertimbangan tersebut. Namun, kalau kita membuka pintu untuk siapa saja yang hendak datang, itu berarti kita juga membuka kemungkinan bagi masuknya orang-orang yang tidak hanya membahayakan atau mengancam hidup kita, tetapi juga berpotensi merusakkan hidup mereka yang mencari perlindungan pada kita. Keterbukaan tanpa syarat yang kita tunjukkan atas nama keramahan, justru mendatangkan kecemasan pada mereka yang datang dan kita yang menerima. Tujuan kita tidak tercapai ketika berusaha mewujudkan keramahan secara murni. Kita justru tidak menjadi ramah dengan menjadi ramah.

Secara praktis, untuk menjamin tujuan keramahan, yakni memberikan peluang hidup yang lebih baik, aman dan adil bagi mereka yang tidak mendapatkannya di negeri asalnya, kita perlu memasang kriteria. Kita perlu mencegah masuknya kelompok orang yang berpotensi menghancurkan kita dan orang lain. Namun, justru ketika kita memasang kriteria dan membuat pilihan, kita tidak lagi bisa disebut ramah, sebab kita sudah memilah. Kita membuat diskriminasi, menentukan siapa yang pantas untuk masuk dan siapa yang tidak. Kita berhenti menjadi ramah, ketika berusaha menjadi ramah bagi kelompok orang tertentu.

## **1.2. Risiko, kompromi dan negosiasi**

Apabila memberi hadiah serentak berarti membatalkan hadiah, menunjukkan keramahan mendatangkan konsekuensi menjadi tidak ramah, apakah kita sebaiknya berhenti memberi hadiah dan menjadi ramah? Apa manfaatnya tetap memberikan hadiah dan menjadi ramah kalau kita terlilit dalam struktur yang paradoksal? Apakah abstinensi dari praktik keadilan, pengorbanan, pemberian hadiah, penerimaan para pengungsi dan lain-lainnya merupakan konsekuensi yang mesti diambil dari kemustahilan sebagaimana digambarkan di atas? Apakah yang menjadi sebab sehingga orang tetap memberi ampun, mengupayakan keadilan dan demokrasi, memberikan hadiah kalau semuanya itu tidak pernah terwujud?

Memilih abstinensi bukan sekadar berakibat pada tidak adanya tindakan pemberian hadiah, keadilan, dan lain-lain. Pilihan itu pun berarti melepaskan gagasan mengenai keramahan dan hadiah murni, menolaknya sebagai absurditas. Sebab, hadiah murni hanya diakui selama orang memberikan hadiah, sebagaimana keramahan tidak dapat

dipisahkan dari tindakan konkret membuka pintu rumah dan batas negara.

Menurut Derrida, walaupun tidak mungkin keluar dari kontradiksi sebagaimana dipaparkan di atas, kita mesti tetap perlu mengambil risiko memberi hadiah atau bertindak ramah, misalnya. Memberikan hadiah adalah sebuah risiko, sebab di satu pihak kita berada di bawah keharusan memberikan hadiah, kendati pada pihak lain kita mesti menghadapi paradoks ketidakmungkinannya. Tetapi, mengapa kita harus memberikan hadiah? Artinya, apa alasan untuk tetap berpegang pada gagasan hadiah yang murni?

Derrida menunjukkan dua alasan dari keharusan tersebut, yang diuraikan sambil merujuk pada kedua contoh keutamaan di atas. *Pertama*, walaupun harus dilupakan hadiah bukanlah "*a simple non-experience*"<sup>27</sup>. Sebaliknya, hadiah murni yang tidak dapat dipresentasikan merupakan pengalaman yang melampaui semua kategori dan sistem ekonomi pertukaran. "*The gift is totally foreign to horizon of economy*", kata Derrida.<sup>28</sup> Namun, itu bukan berarti hadiah murni sama sekali tidak memiliki kaitan apapun dengan apa yang terjadi dalam kehidupan. Yang asing/*foreign* bukanlah yang di luar, yang terpisah, yang tidak memiliki hubungan dengan yang di dalam. Hadiah murni sebagai yang asing mendorong dan menggerakkan roda ekonomi pertukaran. Dia bukan termasuk di dalam ekonomi pertukaran, tetapi ada di dalam ekonomi pertukaran sebagai penggerak yang tidak lagi dijangkau oleh sistem pertukaran itu sendiri. Hanya karena ada kerinduan akan hadiah murni, kita memberikan hadiah. Jika demikian, hadiah murni bukanlah sebuah kemustahilan yang harus disingkirkan, kendati memberinya bentuk yang tertentu merupakan sebuah ketidakmungkinan. Walaupun tidak dapat mengelakkan diri dari paradoks, kita tidak dapat melepaskan gagasan hadiah murni sebab hanya dengan itu ada ekonomi pertukaran, sementara pertukaran adalah hukum kehidupan.

Dengan ini Derrida hendak menegaskan bahwa apa yang kita pikirkan dan lakukan di dalam hidup, didasarkan pada sesuatu yang tidak dapat kita dasarkan sendiri lagi, yang tidak termasuk di dalam apa yang kita bingkai dalam pertimbangan rasional dan emosional kita seperti dalam harapan akan balasan ketika memberikan hadiah. Tidak ada sesuatu pun yang dibangun di atas dasar evidensi rasional dan emosional yang tidak terbantahkan. Semua yang kita jalankan, yakini dan lakukan adalah keputusan kita di atas ketiadaan landasan pijak yang eviden dan

---

27 Jacques Derrida, *Given Time 1*, op.cit., 17.

28 Jacques Derrida, "On The Gift. A Discussion between Jacques Derrida and Jean-Luc Marion", dalam, John D. Caputo dan Michael J. Scanlon, *God, Gift and Postmodernism* (Bloomington: Indiana University Press 1999), 54-78 (59).

semestinya. Di sini kita harus mengambil risiko dan melakukan kompromi. Bagi Derrida, kompromi adalah *"what is happening in life"*.<sup>29</sup> Maksudnya adalah bahwa di dalam pemberian hadiah yang konkret gagasan hadiah murni sudah selalu ada sebagai kompromi dan karena itu tidak pernah dapat dihadirkan secara murni. Sebagai kesimpulan dapat dikatakan, hadiah murni merupakan ketidakmungkinan yang mungkin, *the possible impossibility*. Perannya adalah membuka kemungkinan bagi pemberian hadiah konkret.

*Kedua*, gagasan tentang keutamaan yang murni seperti keadilan atau keramahan dibutuhkan untuk mendekonstruksi kompromi yang sudah coba diupayakan secara konkret. Melepaskan gagasan mengenai keramahan yang sejati membawa konsekuensi bahwa apa yang sekarang sudah diusahakan atas nama keramahan dipandang sebagai wujud akhirnya. Itu berarti kita menyangkal ciri paradoksalnya dan menolak kemungkinan untuk memperbaikinya. Kita menyangkal, demikian Derrida, bahwa *"when we control the border, when we try to discriminate, when we try to find criteria to discriminate between the enemy and the friend, or between the monster and the god, then the indispensable act of knowing, discriminating, adjusting the politics, is ... a way of limiting hospitality."*<sup>30</sup>

Yang harus dibuat dalam situasi konkret adalah melakukan negosiasi.<sup>31</sup> Kita tidak mungkin menghindari diri dari keharusan ini, sebab kita berada pada tuntutan absolut untuk menerima semua orang, dan keniscayaan untuk membuat kriteria demi pemenuhan tujuan keramahan. *"So you have to negotiate between what is non-negotiable and what has to be negotiated."*<sup>32</sup> Di dalam negosiasi ini gagasan mengenai keramahan yang sejati menjadi rujukan untuk mempertimbangkan kondisi yang ditentukan dalam perwujudan keramahan yang konkret. Hanya kalau gagasan itu tetap dipegang, kita tidak menjadi absolutistis dengan satu perangkat kriteria dan selalu berada dalam kondisi untuk memperbaikinya menuju kondisi yang lebih ramah.

### 1.3. Tantangan teologis: mencari kriteria

Hadiah murni, keramahan, demokrasi atau keadilan hanya dapat dirindukan sebagai ketidakmungkinan yang mungkin, sebagai yang tetap

---

29 Jacques Derrida, "Terror, Religion, and the New Politics, an interview with Richard Kearney", in Richard Kearney (ed.), *Debates in Continental Philosophy. Conversations with contemporary philosophers*, New York: Fordham University Press 2004, 5-10 (6).

30 Richard Kearney, *Desire of God, op.cit.*, 133.

31 Jacques Derrida, "Hospitality, Justice, and Responsibility" dalam Richard Kearney dan Mark Dooley (eds.), *Questioning Ethics*, London: Routledge 1998.

32 Richard Kearney, *Desire of God, op.cit.*, 134.

akan datang. Namun, itu bukan berarti bahwa akan datang satu waktu dan tempat di mana semuanya itu terwujud. Demokrasi murni sebagai ketidakmungkinan yang akan datang sudah selalu berrelasi dengan setiap upaya demokrasi yang pincang dan terbatas sekarang.

Struktur quasi-transendental yang menunjukkan kemungkinan dari yang tidak mungkin ini, digunakan Derrida untuk berbicara mengenai iman.<sup>33</sup> Keterbukaan atau kerinduan terhadap yang akan datang, yang tidak pernah bisa tiba, yang melampaui semua yang dapat dipikirkan dan dikalkulasikan, disejajarkan Derrida dengan iman terhadap Tuhan, namun Tuhan yang tidak pernah diketahui secara pasti.<sup>34</sup> Tuhan, seperti hadiah murni, hanya dapat dipikirkan sebagai syarat yang memungkinkan serentak membatalkan iman sebagai relasi manusia dengan Tuhan. Sebuah relasi hanya dapat dijalankan dengan sesuatu atau satu subjek yang tertentu. Namun, dengan menentukan Tuhan sebagai yang tertentu, yang dibatasi, kita sudah memasuki wilayah pengetahuan yang memberikan bukti dan kepastian. Iman tidak memiliki dasar yang eviden, tetapi merupakan kepercayaan yang total kepada yang lain.

Iman yang sejati dipahami sebagai keterbukaan total kepada yang akan datang, yang dinamakan Tuhan tanpa merujuk pada suatu objek tertentu. Keterbukaan total seperti ini membawa konsekuensi bahwa iman, ketika mewujudkan menjadi agama, bisa menjadi sarana untuk bertemu dengan para dewa kebaikan,<sup>35</sup> ataupun sebagai mesin pencetak keburukan radikal.<sup>36</sup> Dalam keterbukaan terhadap yang akan datang kita tidak bisa menarik garis pemisah untuk membedakan Tuhan dan setan, sebab ketika kita menentukan dan mengidentifikasi Tuhan, dia tidak lagi menjadi Tuhan. Derrida menegaskan hal ini dalam diskusinya dengan Richard Kearney, *"There is no line. As soon as you look for a line ... between an authentic God and a false God or false prophet, as soon as you are looking for this – and you cannot help looking for this – but as soon as you rely on this desire, or as soon as you have gotten this criterion, that is the end of faith. You can be sure that has left."*<sup>37</sup>

---

33 Jacques Derrida, *Within Such Limits*, *op.cit.*, 519.

34 Jacques Derrida, "Epoché and Faith: An Interview with Jacques Derrida", interview dengan John D. Caputo, Kevin Hart, and Yvonne Sherwood, dalam Kevin Hart dan Yvonne Sherwood (eds.), *Derrida and Theology. Other Testaments*, New York – London: Routledge 2005, 27-50 (38).

35 Jacques Derrida, *Faith and Knowledge*, *op.cit.*, 87.

36 *Ibid.*, 91. Bagi Derrida, agama secara hakiki bisa menjadi mesin kekerasan karena keterbukaan total ini. Tendensi agama kepada kekerasan melekat pada cirinya yang terbuka secara total, sebab itu kita tidak menganggap remeh penggunaan nama agama demi kekerasan dan menilainya sebagai sikap yang secara apriori tidak beragama.

37 Richard Kearney, *Desire of God*, *op.cit.*, 133.

Keterbukaan total mengandung konsekuensi bahwa Tuhan tidak dapat dipresentasikan dalam dunia dan sejarah. Setiap bentuk inkarnasi adalah idolatri yang harus didekonstruksi. Beriman berarti berada di padang gurun tanpa oase, sebuah penantian tanpa antisipasi dalam bentuk apapun. Memiliki antisipasi atau inkarnasi berarti mempunyai kepastian, tetapi kepastian bukanlah sebuah kategori untuk iman melainkan kategori pengetahuan. Iman berhenti kalau kita sudah memiliki pengetahuan.<sup>38</sup>

Orang beriman mesti menanti tanpa memberi isi kepada harapannya, atau dalam ungkapan Derrida, *messianic* tanpa messianisme yang dibakukan dalam figur seperti Buddha, Yahweh, Jesus, Allah atau apapun, atau messianisme tanpa wajah. Agar keterbukaan radikal ini terjamin, maka iman haruslah merupakan sikap yang diambil dalam kegelapan, ketika kita tidak melihat apapun. Iman tidak datang dari terang, melainkan dari kegelapan dan di dalam kebutaan.

Gagasan Derrida tentang iman menawarkan satu kerangka untuk berbicara mengenai Tuhan ketika metafisika kehilangan basis dan kredibilitasnya. Kita tidak dapat lagi membangun iman seolah kita memiliki alasan yang eviden dan yang secara niscaya mengantar semua orang kepada pilihan ini. Iman merupakan sebuah keputusan ketika kita berhadapan dengan kenyataan yang tidak dapat ditelusuri secara empiris. Gagasan Derrida mengingatkan kita bahwa iman semata-mata dibangun di atas dasar kepercayaan, bukan sebuah kesimpulan yang diambil setelah melewati sebuah demonstrasi logis.<sup>39</sup> Konsekuensinya, kita tidak bisa melepaskan ciri hermeneutis dari iman dan konsep mengenai Tuhan.

Karena iman bersifat buta, kita tidak pernah memiliki kepastian. Setiap bentuk kepastian justru membatalkan iman. Derrida menyadari kesulitan dari iman yang buta, yakni iman yang tidak bisa menamakan secara pasti isinya, yang karena itu harus selalu mendekonstruksi semua bentuk cahaya yang benderang dan memberikan kepastian. Derrida melancarkan dekonstruksi atas iman bukan karena ingin menyerang agama-agama dan merasa bahagia dengan serangannya. Dia mengakui, "*it is not that I am happy with this. It is a suffering.*"<sup>40</sup> Beriman berarti menanggung penderitaan karena tidak pernah memiliki jawaban yang definitif, tanpa pegangan dalam sejarah dan dunia. Pertanyaan yang muncul adalah: Apakah akibat yang muncul dari konsep semacam ini

---

38 Derrida menggunakan ungkapan *epochè* dalam memaparkan konsepnya mengenai iman, "It is in the *epochè*, in the suspension of belief, the suspension of the position of God as a thesis, that faith appears" (Jacques Derrida, *Epochè and Faith*, *op.cit.*, 47).

39 Robyn Horner, *On Faith*, *op.cit.*, 11.

40 Jacques Derrida, *Terror, Religion, and the New Politics*, *op.cit.*, 13.

hanyalah penderitaan dalam iman? Atau, mesti dikatakan lebih radikal: bahwa konsekuensinya adalah kemustahilan beriman? Sebab, apakah mungkin orang beriman tanpa ada petunjuk sedikit pun yang dapat dipegang mengenai siapa yang diimani?

Pertanyaan di atas diperkuat kalau diperhatikan pernyataan Derrida dalam sebuah diskusi dengan Kearney. Setelah mengatakan bahwa dia membagi harapan Kearney akan kebangkitan dan menunjukkan posisinya sebagai seorang yang harus berpikir dekonstruktif, Derrida mengatakan:

*"My own understanding of faith is that there is faith whenever one gives up not only any certainty but also any determined hope. If one says resurrection is the horizon of one's hope, then one knows what one name when one says 'resurrection' – faith is not pure faith. It is already knowledge."*<sup>41</sup>

Pernyataan ini menunjukkan bahwa Derrida tidak menerapkan secara penuh apa yang dibicarakan tentang struktur quasi-transendental dalam rangka hadiah, keramahan dan lain-lain di atas. Sebab, ketika berbicara mengenai hadiah, misalnya, Derrida berbicara tentang pemberian hadiah sebagai risiko yang mesti diambil kendati hal itu selalu berarti aporia. Kemustahilan mewujudkan hadiah murni tidak menjadi alasan untuk membatalkan pemberian hadiah konkret, sebab pemberian hadiah konkret merupakan bukti bahwa kita merindukan pemberian hadiah murni.

Ketika berbicara mengenai keadilan dan hukum, walaupun di satu pihak menekankan bahwa keadilan tidak akan pernah terwujud secara penuh di dalam hukum, namun Derrida pun menegaskan bahwa "*deconstruction cannot wait*."<sup>42</sup> Keadilan menuntut keputusan sekarang. Itu berarti, perlu ada kriteria keadilan yang bisa digunakan sekarang untuk menjawab tuntutan akan keadilan, walaupun kriteria tersebut selalu dapat ditinjau kembali. Bukan hanya hukum (yang adil) memerlukan keadilan, melainkan keadilan pun membutuhkan hukum. Saat berbicara mengenai hadiah, dia menunjukkan relasi timbal balik ini.<sup>43</sup>

---

41 Jacques Derrida, *Terror, Religion, and the New Politics*, *op.cit.*, 12.

42 Jacques Derrida, *Spectres of Marx*, diterj. Peggy Kamuf (New York: Routledge, 1994), 175. Menurut Richard Kearney, dalam konferensi pertama para teolog dan filsuf dengan Derrida mengenai postmodernisme dan agama, Derrida secara tegas menunjukkan kemendesakan tindakan demi keadilan. "*You cannot just say that everything is a text, and America is casino, and prison is casino, etc. Not fifty miles from here there is a prisoner, Mummia Abu Jamal, an death row, and that is not a metaphorical or a textual prison; it is a real prison. There is a real prison there, and he will really die if we do not do something about it*" (Richard Kearney, "Against Omnipotence: God beyond Power, interview with Liam Kavanagh", dalam Richard Kearney, *Debates in Continental Philosophy. Conversations with contemporary philosophers*, New York: Fordham University Press 2004, 231-245 [241]).

43 Jacques Derrida, *Given Time*, *op.cit.*, 30.

Namun, saat berdiskusi tentang iman, Derrida hanya berbicara mengenai kemurnian iman yang terarah kepada yang akan datang dan menolak memberikan nama dan kriteria apa pun kepada yang akan datang tersebut. Berbicara mengenai iman yang murni memang penting, sebab sebagaimana dikatakan di depan mengenai hadiah murni, hal ini berperan sebagai rujukan untuk membuat kritik yang terus menerus atas iman yang konkret. Namun, ciri kritis ini bukan keseluruhan bangunan gagasan quasi-transendental.

Jika konsisten mengikuti alur berpikir sebelumnya, maka Derrida mesti mengatakan bahwa, sebagaimana hadiah murni tidak pernah bisa diwujudkan tetapi harus dipikirkan sebagai syarat quasi-transendental dari hadiah konkret, demikian pun iman murni. Iman selalu terkontaminasi di dalam pengetahuan, harus dinamakan dengan pengertian tertentu, atau mesti memiliki bentuk presentasi. Sebagaimana hadiah murni menjadi rujukan untuk mendekonstruksi hadiah konkret, maka iman yang murni, yakni abstinensi dari semua fiksasi pada harapan yang tertentu, menjadi landasan untuk mendekonstruksi segala konkretisasi iman. Namun, seperti hadiah murni tidak bisa ada tanpa hadiah konkret, maka mesti dikatakan pula, dan ini tidak dilakukan Derrida,<sup>44</sup> bahwa iman yang konkret dalam sejarah merupakan satu kemestian dari iman murni. Derrida tidak menutup kemungkinan adanya iman yang konkret, namun dia tidak memberi untuknya porsi perhatian seperti ketika dia berbicara mengenai keramahan atau demokrasi. Dia lebih melihat perannya sebagai pemikir dekonstruktif pada soal mengingatkan agama-agama akan basis mereka yang tidak eviden dan karena itu kebutuhan yang terus menerus untuk mendekonstruksi konsep dan praktik mereka.

Tantangan teologis di sini adalah bagaimana memikirkan Allah yang datang serentak melampaui dirinya sendiri, Allah yang memungkinkan pemberian hadiah dan pengorbanan serentak menjadi rujukan yang merelativisasi hadiah dan pengorbanan tersebut.

## 2. Richard Kearney: Allah yang akan datang dan *microeskatologi*

Hemat saya, Richard Kearney adalah salah satu pemikir kontemporer berkebangsaan Irlandia yang menanggapi secara kritis dan kreatif pertanyaan-pertanyaan di atas.<sup>45</sup> Dia memahami latar belakang

---

44 Derrida mengatakan tentang buku Kearney, "I felt very close to everything you said in this book" (Jacques Derrida, *Terror, Religion, and the New Politics*, *op.cit.*, 12).

45 Richard Kearney dilahirkan pada tahun 1954 di Corc, Irlandia. Setelah menyelesaikan studi doktoralnya dalam bidang filsafat di Paris di bawah bimbingan Paul Ricoeur pada akhir dekade 70-an, dia mengajar pada University College di Dublin. Akhir 1990-an dia pindah

dekonstruksi Derrida dan intensi dasarnya, namun berani mengajukan sejumlah pertanyaan kritis yang membukakan baginya pintu untuk mengajukan interpretasi hermeneutis-teologis yang menurut saya berusaha mengemban dua intensi sekaligus: menggarisbawahi pentingnya dekonstruksi sebagai langkah kritik atas performansi agama baik dalam ajaran maupun dalam praktik, dan kebutuhan akan agama sebagai sumber inspirasi bagi transformasi di dalam sejarah dan dunia. Gagasan ini ditulisnya dalam sejumlah artikel dan terutama dalam bukunya *The God Who Maybe. A Hermeneutics of Religion*,<sup>46</sup> yang oleh David Tracy pada tahun 2004 dinilai sebagai “the best book I have read in the last ten years on how to think about God today, for thinking post-ontotheologically about God.”<sup>47</sup> David Tracy pun menyebut Kearney sebagai pemikir yang berbasis baik pada filsafat maupun teologi, seperti Levinas dan Marion, yang menjalankan apa yang disebut sebagai teologi filosofis.<sup>48</sup>

### 2.1. Tanggapan kritis Kearney atas Derrida

Kearney bertolak dari konsep Derrida mengenai Allah sebagai nama untuk kerinduan.<sup>49</sup> Dia membedakan kerinduan onto-theologikal dari kerinduan eskatologikal. Yang dimaksudkan dengan yang pertama adalah kerinduan untuk menjadi dan mengetahui secara absolut, kerinduan yang bertolak dari kekurangan. Di dalam kerinduan ini ada dorongan untuk menguasai. Orang merindukan sesuatu yang dapat dikuasainya. Pada pihak lain, kerinduan eskatologikal adalah kerinduan untuk mencintai tanpa pernah memahami dan menguasai seluruhnya, kerinduan yang tetap memelihara bara kerinduan di dalam dirinya tanpa pernah bisa dipuaskan karena selalu terbuka kepada masa depan, kepada yang lain,

---

ke Amerika dan sejak itu mengajar pada Boston College. Dia mempublikasikan buku-bukunya dalam bidang filsafat dan dikenal juga sebagai penulis novel dan puisi.

46 Kearney mengatakan bahwa dia menulis buku ini bukan sebagai seorang teolog, tetapi sebagai seorang filsuf yang membuat hermeneutic atas teks-teks religius (Richard Kearney, “Theorizing the Gift, interview with Mark Manolopoulos”, dalam Richard Kearney, *Debates in Continental Philosophy. Conversations with Contemporary Philosophers*, New York: Fordham University Press 2004, 284-304 [286]).

47 David Tracy, “God: The Possible/Impossible, interviewed by Christian Sheppard”, dalam John P. Manoussakis (ed.), *After God. Richard Kearney and the Religious Turn in Continental Philosophy*, New York: Fordham University Press 2006, 340-354 (352-353).

48 David Tracy, *op.cit.*, 342.

49 Jacques Derrida, *On the Name*, ed. by Thomas Dutoit (Stanford: Stanford University Press, 1995), 10. Bdk. juga Richard Kearney, “Desire of God”, 112-145. Halaman 130-136 dari tulisan ini berisi diskusi dengan Derrida dan Caputo atas makalah Kearney tersebut. Makalah tersebut kemudian menjadi bab 4 dari bukunya, *The God Who May Be*, diubah menjadi *The Desiring God*. Di sini Kearney berbicara kerinduan manusia akan Allah maupun kerinduan Allah akan manusia.

*"it alludes to an alterity that already summons me yet is not yet, that already present yet always absent."*<sup>50</sup>

Kearney menempatkan dekonstruksi Derrida dalam kerinduan eskatologis ini, sebab Derrida menekankan *"the general openness to an alterity without name, without identity, without the historical givenness of a specifically revealed deity to come, understood as unforeseeable advent and event."*<sup>51</sup> Kalau kita mengatakan ada kerinduan akan Tuhan, maka itu adalah nama lain untuk kerinduan, sebuah kerinduan yang tidak pernah dapat dipuaskan. Sebab itu, dia merupakan kerinduan yang selalu melampaui apa yang ada dan diberikan sekarang, kerinduan yang melampaui kerinduan, *"beyond the desire to have, to know, to see (avoir, savoir, voir)."*<sup>52</sup> Dalam arti ini Derrida berbicara mengenai ateisme dalam kerinduan akan Tuhan, kerinduan yang melampaui teisme yang diperkenalkan agama-agama. Tuhan yang dirindukan di sini adalah *"an impossible God of such indeterminate and undefined alterity that it always remains to be invented."*<sup>53</sup> Karena harus terus tinggal sebagai yang mesti ditemukan, Tuhan atau yang lain bisa datang sebagai apa/siapa saja.

Di sini Kearney memulai kritiknya. Kearney tampaknya sangat terobsesi pada penentuan kriteria, sebab keterbukaan yang total terhadap yang akan datang dapat saja berarti keterbukaan terhadap monster atau kejahatan radikal. Kearney memahami paradoks yang terkandung di dalam keterbukaan dan penentuan kriteria yang diajukan Derrida. Namun, persoalannya adalah apa yang menjadi sikap manusia yang menanti ketika dia tahu bahwa yang akan datang itu bisa monster atau kebaikan tanpa batas. Persoalan ini tidak bisa dijawab dengan pernyataan bahwa dia akan membunuh monster itu sebelum dia (monster) menghancurkannya. Kalau dia adalah kejahatan radikal, saya tidak pernah bisa meluputkan diri secara final dari cengkramannya. Pertanyaannya adalah, apakah keterbukaan tanpa determinasi seperti ini pada akhirnya melumpuhkan penantian itu sendiri? Apakah sikap ini tidak bermuara pada sebuah indiferentisme?

Bagi Kearney, berhadapan dengan Tuhan, atau apa saja yang akan datang dalam pengertian Derrida, yang bisa saja monster, kita tidak mempunyai alasan yang cukup untuk menjadi rekan kerjanya dan mengambil inisiatif kebaikan. *"... how can we ever give content to our faith*

---

50 *Ibid.*, 114. Kearney mengatakan bahwa kerinduan bukan hanya bertolak dari kekurangan menuju kepenuhan, tetapi juga sebaliknya, dari kepenuhan menuju kekosongan, sebagaimana terungkap dalam *kenosis* (Kearney, *Theorizing the Gift, op.cit.*, 288).

51 Kearney, *Desire of God, op.cit.*, 122.

52 *Ibid.*, 122.

53 *Ibid.*, 123.

*devoid of stories and covenants, promises, alliances, and good works?*"<sup>54</sup> Kita tidak bisa menjawab kesulitan Kearney dengan mengatakan bahwa pilihan untuk melaksanakan kebaikan adalah inisiatif murni manusia tanpa referensi pada Tuhan. Sebab, inisiatif murni manusia pun selalu merujuk pada yang akan datang, apapun dan siapapun dia, dan itu bisa saja monster. Untuk bisa mengambil inisiatif apapun, kita memerlukan kriteria kendati selalu bersifat sementara.

Apabila kita hanya menekankan keberadaan dalam kegelapan, kita tidak bisa mengatakan bahwa yang kita rindukan adalah Tuhan. Sebab itu, kita memerlukan tanda. Namun, tanda-tanda itu tidak memiliki bobot yang sama. Hanya kalau ada peristiwa tanda yang secara lebih otoritatif mengatakan siapa Tuhan, kita dapat mengenal yang lain sebagai tanda dari-Nya. Membaca tanda memerlukan rujukan. Juga kalau Derrida mengatakan bahwa kita hanya bisa membaca dalam kegelapan, artinya membaca tanpa memiliki pengetahuan sepenuhnya sebelumnya, namun kita mesti sekurang-kurangnya mengenal sistem alfabet yang digunakan. Bagi Kearney, "*God needs to be recognized for us to be able to say that it is indeed God we desire.*"<sup>55</sup> Tanpa memberikan perhatian pada kenyataan konkret yang menjadi jejak dan kriteria Tuhan, gagasan Derrida menjadi "*too formal, too quasi-transcendental, too abstract.*"<sup>56</sup> Akibatnya, Derrida yang dikenal adalah Derrida yang berpikir sangat kompleks dan kritis mengenai hadiah, keadilan, pengampunan serta demokrasi, namun yang tidak cukup jelas dan tegas diaplikasikan untuk masalah konkret yang dihadapi manusia.

Menurut Kearney, sebenarnya Derrida sama sekali tidak meninggalkan kita dalam kekosongan radikalitas keterbukaan. Memang Derrida menekankan "*gaps and holes*",<sup>57</sup> namun itu bukan keseluruhan ceritera. "*I think there are definite grounds for hope, indeed, a messianic hope in Derrida.*"<sup>58</sup> Maksudnya, di dalam gagasan Derrida sebenarnya tidak ada halangan untuk mengatakan bahwa bukan hanya mesianisme memerlukan *the messianic*, melainkan juga sebaliknya, *the messianic* membutuhkan mesianisme yang historis.<sup>59</sup>

Kearney menerima tantangan ini dan memberikan kerangka hermeneutis-teologis yang menjawab keterbukaan terhadap yang akan

---

54 *Ibid.*, 126.

55 *Ibid.*, 125

56 Richard Kearney, *Against Omnipotence*, *op.cit.*, 235.

57 Jacques Derrida, *Terror, Religion, and the New Politics*, *op.cit.*, 11. Menurut Kearney, perbedaannya dengan Derrida terletak lebih penekanan daripada pada arah berpikir (*ibid.*).

58 Richard Kearney, *Against Omnipotence*, *op.cit.*, 241.

59 Richard Kearney, *Desire of God*, *op.cit.*, 144.

datang dan keniscayaan akanantisipasi dan keputusan praktis dalam kehidupan sehari-hari. Baginya, kebaikan dalam arti murni dan absolut memang merupakan ketidakmungkinan, namun dalam artinya yang terkontaminasi kebaikan itu mungkin dalam praktik kasih dan keadilan sehari-hari.<sup>60</sup> Menunjuk dan mengingat impossibilitas penting, namun kita hidup dalam wilayah possibilitas, dalam lingkungan ekonomi yang menuntut kompromi dan risiko. Merujuk pada impossibilitas atau pada Tuhan dibutuhkan agar tidak menjadi tertutup, total dan dengan demikian tidak adil, namun rujukan ini mesti mendorong tindakan keadilan dan kasih mesti selalu harus dikonfrontasikan pada keterbatasannya sendiri.

## 2.2. *The God who may be*

Salah satu pengertian kunci dalam reduksi keempat ini adalah *persona* atau *prosopon* dalam bahasa Yunani. Dari bacaannya atas tradisi Timur (para penyair dan teolog) dia menarik kesimpulan bahwa *prosopon* sejatinya berarti mengarah kepada wajah, kepada yang lain.<sup>61</sup> Dengan ini makna *prosopon* bergeser dari orientasi pada individualitas sebagai yang tidak terbagi dan artikulasi diri secara rasional (sebagaimana didefinisikan Boethius), menuju keterarahan kepada yang lain yang bersifat tersembunyi dan tetap rahasia. Dalam *prosopon* kita berhadapan dengan sesuatu yang konkret serentak menunjukkan kepada satu dimensi yang tidak bisa direduksi pada yang konkret. Saya tidak bisa mengabaikan individu yang konkret kalau saya berbicara mengenai *persona*, namun pada saat yang sama *persona* seseorang tidak dibatasi oleh apa yang dihadirkan di dalam individu yang konkret tersebut.

Berdasarkan pengamatan di atas Kearney mengatakan bahwa pengertian *persona* menunjukkan dua dimensi dari setiap individu, yakni kehadiran dan ketidakhadiran, presensi dan absensi, yang dikenal dan tidak dikenal, yang dapat dijangkau dan rahasia, yang mungkin dan yang tidak mungkin.<sup>62</sup> Seorang pribadi tampil di hadapan kita selalu seolah-olah dia ada sepenuhnya untuk kita. Namun, pada dasarnya pribadi tersebut serentak merupakan seseorang yang asing, yang tidak bisa sepenuhnya berada dalam genggamannya kita, yang melampaui kesanggupan kita untuk memahami. Mereduksi seorang pribadi hanya pada dimensi *presentia* ataupun pada dimensi *absentia* merupakan satu

---

60 Richard Kearney, *Theorizing the Gift*, *op.cit.*, 304.

61 *Prosopon* berasal dari kata dasar: *pros* yang berarti di hadapan atau terarah kepada dan *opos* yang berarti mata atau juga seluruh wajah. Sebab itu, "*prosopon* refers to face of the person as it faces us, revealing itself from within." (*The God Who May Be*, *op.cit.*, 18).

62 *Ibid.*, 10.

pengkhianatan terhadapnya. Persona tidak dapat dipisahkan dari orang tertentu, dari badan yang konkret, namun serentak mengingatkan bahwa selalu ada sesuatu yang melampaui badan yang konkret. Kearney menulis, "*Persona is the in-finite other in the finite other before me.*"<sup>63</sup> Sebab itu, berhadapan dengan persona kita mesti menyadari dan menjauhkan diri dari bahaya presentisme dan literalisme di satu pihak, dan fetisisme dan idolatri di pihak lain.

Karena menjamin kerahasiaan dari yang lain, maka persona sebenarnya menunjukkan batas daya jangkau pengaruh dan kekuasaan kita. Kita tidak berdaya di hadapan persona. Kalau kita toh menemukan kekuatan untuk melakukan sesuatu, itu hanya sejauh diberikan kepada kita oleh persona. Sebab itu, persona menyingkapkan batas kemampuan kita sekaligus menyanggupkan kita. "*If anyone can make me truly capable, it is the other who entrusts power to me.*"<sup>64</sup>

Apa yang saya lakukan terhadap yang lain selalu merupakan tanggapan atas sapaan yang datang dari yang lain, yang tidak pernah saya penuhi secara total dan karena itu selalu datang lagi kepada saya. Saya hanya bisa keluar dari diri saya, menemukan kemungkinan di hadapan saya, kalau persona/ yang lain membuka kemungkinan tersebut bagi saya. Pada saat yang sama, ketika saya melakukan sesuatu terhadap orang lain, sebenarnya saya memberi wujud kepada kerahasiaan yang terkandung di dalam persona tersebut. Dengan tanggapan saya, yang lain menjadi orang tertentu. Namun, "ketertentuan" ini kemudian selalu dilampaui oleh dimensi kerahasiaan dan ketakterselaman dari yang lain. Dengan ini, persona memberi dorongan untuk inisiatif perubahan yang mendesak serentak tidak pernah menemukan akhirnya.

Dimensi infinitas dari persona yang menampakkan dirinya di dalam diri yang terbatas merupakan pintu untuk berbicara mengenai Allah. Persona merupakan tanda atau ikon dari Allah. Pernyataan ini tidak berarti bahwa persona merupakan Tuhan. Yang dimaksudkan adalah bahwa Tuhan adalah persona dan menghadirkan diri di dalam persona yang kita jumpai sehari-sehari. Sebagai persona, Tuhan hadir serentak tidak hadir, Dia sudah datang tetapi masih akan datang. Tuhan merupakan jaminan ketidakterjangkauan persona dari kooptasi dan penguasaan kita, dan persona merupakan tanda dari Tuhan.

### 2.2.1. Allah Eskatologis

Allah yang merupakan penjamin persona disebut sebagai *The God who may be*, Allah yang karena kemungkinan yang tanpa batas, masuk

---

63 *Ibid.*, 17.

64 *Ibid.*, 12.

ke dalam yang sehari-hari. Intervensinya ke dalam keseharian memungkinkan Dia diinterpretasi. Namun, karena sifatnya yang infinit, Dia tidak dapat menjadi milik eksklusif siapa pun, tetapi terbuka kepada semua, tidak terkecuali kepada yang ateis. Tidak ada interpretasi yang dapat mengangkat klaim sebagai satu-satunya yang absah. Ketunggalan interpretasi merupakan akhir dari interpretasi itu sendiri.

Kearney mengembangkan gagasannya dalam tradisi Yahudi-Kristen, bukan karena inilah satu-satunya tradisi yang definitif dan absolut untuk berbicara mengenai Tuhan semacam ini, melainkan karena inilah tradisi yang dikenalnya.<sup>65</sup> Di dalam tradisi ini dikenal nama Allah sebagaimana terungkap dalam Kel 3:14.<sup>66</sup> Tiga kemungkinan terjemahan dan penafsiran dapat muncul dari pernyataan diri Allah ini. Pertama adalah tafsiran onto-teologis atau *katapatis* yang secara positif dan metafisis menyamakan Allah dengan ada. "*I am who I am*" dalam berarti *I am Being itself*. Tafsiran kedua bersifat eskatologis *apopatis* yang menekankan imposibilitas mengenal Allah. "*I am who I am and you will never know who I am*", atau "*I'm not telling you who I am. I am who I am*", jadi semacam penolakan untuk memberikan jawaban. Tafsiran ketiga disebut sebagai tafsiran *hiperbolik*, yang menerjemahkan ungkapan Ibrani *Ehye asher ehye* dengan "*The God who may be*".<sup>67</sup> Rumusan ini bukan pertama-tama merujuk pada masa depan tertentu, melainkan mengatakan bahwa Tuhan adalah yang selalu datang. Allah adalah sebuah janji masa depan. Kearney juga menyebutnya sebagai model onto-eskatologis.<sup>68</sup> Dimensi keterbukaan dari Derrida dinyatakan di sini.<sup>69</sup>

Keterbukaan ini serentak menyatakan prioritas kemungkinan atas aktualitas. Tuhan adalah berbagai kemungkinan, atau kemungkinan yang melampaui semua kemungkinan, juga kemungkinan dari apa yang dipandang tidak mungkin dalam takaran predikabilitas manusia. Sebab itu, Dia bukan hanya kemungkinan dari yang tidak mungkin, tetapi juga

---

65 Richard Kearney, *Against Omnipotence*, *op.cit.*, 232.

66 Kearney tidak hanya menggunakan Kel 3:14 sebagai teks basisnya. Dalam buku *The God Who May Be* dia menguraikan makna dan konsekuensi dari konsep eskatologisnya dengan menafsir beberapa teks lain juga, yakni: Luk 9: 28-36 tentang transfigurasi di Tabor; kerinduan sang kekasi dalam Kidung Agung; pernyataan Yesus yang mengatakan bahwa bagi Allah tidak yang mustahil (Mrk 10:27). Ketiga teks terakhir ini merupakan penjabaran lanjut dari tafsiran eskatologis atas Kel 3:14.

67 Richard Kearney, *The God Who May Be*, *op.cit.*, 20-38.

68 *Ibid.*, 21.

69 Jacques Derrida, *Terror, Religion, and the New Politics*, *op.cit.*, 13. Derrida mengingatkan bahwa *may be* dapat ditafsir dalam dua arah: *may* sebagai *perhaps*, ini berarti di luar kekuasaan, dan sebagai *be able to*, *might*, artinya potestas. Menurut bacaannya, Kearney memilih *may* sebagai *perhaps*, *powerless* (*ibid.*).

"the impossibility of impossibility."<sup>70</sup> Tidak ada yang mustahil bagi Tuhan seperti ini. Predikat seperti ini menjamin kedaulatan Allah dari kooptasi manusia dalam ruang pengertian dan pembahasannya yang terbatas. Semua pengertian dan pembahasan kita termasuk dalam ruang ciptaan, yang mesti dibedakan dari Pencipta yang melampaui ciptaan. Allah selalu mungkin lebih daripada yang kita bayangkan, lebih dari imajinasi dan kalkulasi kita. Sebab itu, konsep *The God who may be* menjadi tumpuan untuk mengkritik semua bentuk konsep metafisis atau onto-teologis tentang Allah. Memahami atau membayangkan Tuhan sebagai yang tidak berubah, sebagai wujud yang sudah selalu sama, merupakan satu bentuk idolatri. Dimensi kerahasiaan dari Tuhan sebagai persona mendapat perhatian di sini.

Kerahasiaan persona Allah dalam pandangan Kearney tidak identis dengan ambiguitas Tuhan dalam dekonstruksi Derrida yang membuka kemungkinan bagi tampilnya sosok kejahatan. Kearney yang berorientasi pada Cusanus yang mengutamakan *posse* daripada *esse* mengikuti gagasan Cusanus yang mengatakan bahwa "*God alone is all he is able to be*"<sup>71</sup>. Pada Allah terdapat kemungkinan untuk selalu melampaui apa yang pada waktu tertentu dikenal sebagai hakikatnya. Namun, kemungkinan yang tidak terbatas itu tetap berada dalam keterbatasan, sebab Allah tidak mungkin menjadi bukan Allah. Bersandar pada kutipan Cusanus di atas, Kearney berpendapat bahwa Allah hanya bisa menjadi Allah. "*Since God is good, God is not able to be non-good, that is, non-God, defect or evil.*"<sup>72</sup> Kerahasiaan bukanlah kemungkinan untuk menjadi keburukan radikal, melainkan semata-mata kebaikan. Ini merupakan pernyataan tegas melawan keterbukaan total yang dipresentasikan Derrida.<sup>73</sup>

Sebagai persona dengan kemungkinan tanpa batas untuk melakukan kebaikan, Allah membuka kemungkinan bagi manusia untuk berbuat baik. Manusia bisa keluar dari ketertutupan dirinya, dari dunianya yang ditandai oleh hukum memberi dan menerima, dan melakukan kebaikan,

---

70 Richard Kearney, "Enabling God", dalam John P. Manoussakis, *op.cit.*, 39-54 (40).

71 *Ibid.*, 45. Selain berorientasi pada Cusanus, Kearney pun menggunakan konsep Heidegger mengenai prioritas posibilitas di hadapan aktualitas. Caputo mengingatkan bahwa sebenarnya Heidegger mengambil alih pengertian itu dari Kierkegaard tanpa menyebutnya secara eksplisit (John D. Caputo, "Richard Kearney's Enthusiasm", dalam John P. Manoussakis, 309-317 [310]). Salah satu pengertian lain dari Heidegger yang digunakan Kearney adalah *das Vermögen des Mögens*, yang diterjemahkannya dengan *loving possibilizing* (*The God Who May Be, op.cit.*, 37).

72 Richard Kearney, *Enabling God, op.cit.*, 45.

73 Walaupun tidak secara eksplisit, namun dapat diduga bahwa Derrida-lah salah satu yang dimaksudkan Kearney dengan "some postmodern advocates of the monstrous God" (*The God Who May Be, op.cit.*, 33).

apabila dia masuk ke dalam kemungkinan yang disediakan Allah. Tuhan sebagai yang “baginya tidak ada yang mustahil” membuka kemungkinan bagi manusia untuk memberikan pengampunan, melakukan pengorbanan, mengupayakan keadilan, mewujudkan keramah-tamahan.

Pada saat yang sama, dengan mewujudkan kemungkinan yang dibuka Tuhan, sebagaimana seseorang mewujudkan potensi persona yang lain dan menjadikannya persona, manusia sebenarnya mewujudkan Allah. Allah hanya bisa menjadi Allah, namun Dia tidak bisa menjadi Allah hanya dengan mengandalkan ke-Allah-an-Nya. Dia memerlukan dunia dan manusia untuk menjadi Allah. Demikian pun sebaliknya, manusia tidak bisa menjadi manusia, manusia yang adil dan mengasihi, tanpa Allah. Tanpa keterbukaan kepada yang lain yang memberikan janji, manusia tidak bisa menjadi manusia yang adil dan mengasihi, karena dia akan tertutup dalam ekonomi pertukaran dan memperlakukan yang lain seturut takaran kepentingannya sendiri. Allah, yang impossible, adalah jaminan bagi keberlainan dari yang lain. Demikian pun, Allah tidak bisa menjadi Allah tanpa kesediaan manusia melakukan keadilan dan mempraktikkan kasih, sebab jika tidak Allah hanya tetap menjadi yang impossible.

Dengan ini menjadi jelas bahwa Allah sebagai *may be* bukanlah totalitas ketertutupan metafisis, bukan pula keterbukaan tanpa determinasi seperti dipikirkan Derrida. Sebab itu, Allah yang *may be* adalah Tuhan yang mungkin, yang memungkinkan, Tuhan sebagai relasi. Dia adalah “*meeting without fusing, communing without totalizing, discoursing without dissolving.*”<sup>74</sup>

Dalam kekristenan, relasi ini sudah digambarkan di dalam Allah sendiri. Allah sebagai yang mungkin dipahami sebagai Tritunggal yang berelasi secara *perichoresis*. Trinitas menggambarkan relasi yang memberi tempat kepada yang lain sekaligus mengungkapkan ketertarikan kepada yang lain. Rujukan dari gerakan ini adalah *khora*, “*an empty space, a space of detachment, and distance, and disappropriation.*”<sup>75</sup> Allah yang tritunggal terpusat pada kerahasiaan yang tidak pernah dapat dilalui, yang menjamin kekhasaan masing-masing pribadi serentak menarik mereka satu kepada yang lain.

---

74 Richard Kearney, *The God Who May Be*, *op.cit.*, 15.

75 Jean Luc Marion and Richard Kearney, *Hermeneutics of Revelation*, *op.cit.*, 333. *Khora* merupakan satu pengertian penting dalam filsafat Derrida, yang diambilnya dari Plato. *Khora* merujuk pada ruang kosong dan digunakan sebagai nama untuk rahasia yang tidak dapat didasarkan secara rasional namun yang mendasarkan semua operasi rasional. Derrida juga menyebut *Khora* sebagai “*the absolute indeterminacy, which is the only possible groundless ground*” (Jacques Derrida, *Terror, Religion, and the New Religion*, *op.cit.*, 13.

Kearney menggambarkan relasi internal Allah Tritunggal sebagai tarian melingkar dari ketiga pribadi yang bersatu erat namun serentak terbuka. Perichoresis menjamin bahwa relasi itu tidak pernah tertutup.<sup>76</sup> Relasi yang perichoretis, yang menunjukkan jarak sekaligus keintiman ini hanya bisa terjadi dalam sebuah hubungan yang melibatkan tiga pihak.

*The God who may be* bukan hanya Allah yang kemungkinannya melampaui kesanggupan takar kita. Kemungkinan/ketidaktunggalannya tidak hanya merujuk pada batas luarnya yang tidak bisa dibatasi, tetapi juga kedekatannya yang tidak bisa dibayangkan. Dia bukan hanya Allah *beyond being*, melainkan juga Allah *beneath being*, Allah yang transenden serentak Tuhan sehari-hari.<sup>77</sup>

### 2.2.2. Allah yang inkarnatif

Bagi Kearney, Allah sebagai *may be* bergantung pada ciptaan. *The God who may be* karena itu berarti Allah yang bisa masuk ke dalam sejarah apabila ciptaan membuka diri dan menerimanya. Kearney menulis, dengan menyebut Allah sebagai *Who may be*, “one restores the element of promissory note and also the conditional nature of God’s manifestation in the world. ‘I am who may be’, that is, ‘I am unconditionally the promise of the kingdom, I am unconditionally love, the call, invitation, and solicitation, but I can only be God, God in flesh, God in history, God in matter, if you are my witness.”<sup>78</sup>

Pada tempat lain Kearney menulis, bahwa Allah yang berbicara melalui (per-sona) semak yang terbakar hendak mengatakan seperti ini, “I am who may be if you continue to keep my word and struggle for the coming of justice.”<sup>79</sup>

Kebergantungan pada relasi ini menunjukkan citra Allah yang lemah, Allah yang tidak memaksa. Dia membutuhkan kerjasama manusia yang diungkapkan dan direalisasikan dalam kebebasan. Bukan hanya kita merindukan Allah, tetapi Allah juga merindukan kita. Dan sebagaimana kerinduan tidak pernah dapat menghadirkan yang dirindukan namun selalu terbuka dalam harapan, demikian pun Allah tidak memaksakan kepada kita yang dikehendaki-Nya dari kita. Tuhan memerlukan jawaban Ya dari Maria, ibu Yesus, yang memiliki kebebasan

---

76 Richard Kearney, *Theorizing the Gift*, op.cit., 289.

77 Richard Kearney, “Epiphanies of the Everyday: Toward a Micro-Eschatology”, dalam John P. Manoussakis (ed.), *After God. Richard Kearney and the Religious Turn in Continental Philosophy*, New York: Fordham University Press 2006 3-20 (7).

78 Richard Kearney, *Against Omnipotence*, op.cit., 233-234.

79 Richard Kearney, *The God Who May Be*, op.cit., 38.

sepenuhnya untuk mengatakan tidak.<sup>80</sup> Sebab itu, dalam pemahaman Kearney predikat Allah sebagai *the impossibility of possibility* bukanlah jaminan kemahakuasaan Allah yang dapat melangkahi kebebasan manusia. Possibilitas di sini tidak dipahami dalam arti *potestas*, melainkan dalam arti *posse/possest* “*as a gracious and gracious giving which possibilizes love and justice in this world.*”<sup>81</sup> Sebagaimana Allah Tritunggal memiliki *khora* sebagai batas dan sekaligus daya tarik, demikian pun pada ciptaan ada batas yang tidak dapat dilanggar Allah. Dalam kemungkinan-Nya yang tanpa batas, hal yang dapat dilakukan Allah adalah mencari berbagai jalan untuk meyakinkan manusia agar memberikan jawaban Ya. Jawaban Ya itulah yang mengalihkan *posse* Tuhan kepada *esse*.<sup>82</sup>

Ungkapan terdalam dari relasi ini adalah inkarnasi. Inkarnasi merupakan prinsip relasi Allah dan ciptaan, bukan sekadar sebuah peristiwa dalam sejarah yang sekali terjadi dan selesai. Allah yang inkarnatif membutuhkan kita untuk sungguh-sungguh menjadi Allah di dalam semua. Kearney merumuskan secara lain terjemahannya atas Kel 3:14: “*I am who may be ... I will show up a promised but I cannot be in time and history, I cannot become fully embodied in the flesh if the world, unless you show up and answer my call ‘Where are you?’ with the response ‘Here I am.’*”<sup>83</sup> Karena Tuhan bergantung pada manusia dan kesediaannya untuk melakukan yang baik dan adil di dunia, maka inkarnasi adalah wujud keterlibatan Allah yang lemah, yang tidak triumfalistik, yang menempatkan tanggapan kita sebagai sesuatu yang eksternal tanpa konsekuensi baginya, melainkan yang menjadikan semuanya sebagai elemen dalam gerakan inkarnasinya.

Peristiwa inkarnasi Yesus Kristus menunjukkan ciri inkarnatif dari seluruh ciptaan. Ciri inkarnatif itu pun ada di dalam sejarah. Pernyataan Yesus bahwa dia ada sebelum Abraham, ditafsir sebagai penegasan bahwa ciri inkarnatif ini pun ada ketika Abraham melayani tiga orang tamunya, artinya di mana dan kapan saja ketika orang memberikan

---

80 Richard Kearney, *Enabling God*, *op.cit.*, 40.

81 *Ibid.*, 49.

82 *Ibid.*, 45. Menurut Kearney, *posse* berarti juga “*the possibility of endless beginning*” (*ibid.*, 51). Kalau kita menolak atau gagal melaksanakan apa kita mulai, Tuhan menawarkan kembali awal yang baru.

83 *Ibid.*, 43. Untuk menggarisbawahi peran jawaban manusia ini, Kearney mengatakan, “*But if we don’t have ears to hear and eyes to see, if we don’t respond to the call, as Mary and Isaiah might have chosen not to do, then God would not have been present in Mary and or in Isaiah, and we would not have had the incarnation ... So I want to keep open the fact – over and against the metaphysics of omnipotence – that it is possible that God might not have been incarnate as Jesus, or rendered prophetically audible, visible, communicable, and transmissible as Isaiah, just to take those examples, and there are others*” (Richard Kearney, *Against Omnipotence*, *op.cit.*, 237).

bantuan kepada yang memerlukan, sementara Roh Kudus dilihat tampil dalam wajah-wajah yang lain, dalam agama dan tradisi-tradisi lain.<sup>84</sup> Itu berarti, inkarnasi Yesus Kristus menyadarkan kita bahwa Mesias sudah, sedang dan akan datang. Namun, Mesias tidak datang dan tinggal, melainkan datang dan pergi. Mesias selalu datang dan akan datang. Sebab itu, tidak ada kedatangan yang absolut dan final, walaupun ada kedatangan yang memiliki peran istimewa karena berperan sebagai figur eksemplaris,<sup>85</sup> kunci hermeneutis, yang dalam kekristenan adalah peristiwa Yesus Kristus. Dengan kata lain, bagi orang Kristen, “*Christ is held out to us as a promise inscribed in the long path pointing toward the coming kingdom.*”<sup>86</sup>

### 2.3. Eskatologi sehari-hari

Dari pengertian tentang Allah sebagai relasi perichoretis antara tiga persona, Kearney masuk ke dalam apa yang oleh David Tracy disebut sebagai etika keadilan.<sup>87</sup> Allah Tritunggal sebagai relasi masuk ke dalam relasi dengan ciptaan. Karena relasi merupakan hakikat Allah, maka Allah yang berrelasi bergantung pada relasi. Allah seperti ini masuk ke dalam dunia dan sejarah, Dia bukan Allah yang selalu akan datang tanpa pernah tiba, melainkan Allah yang berada pada pihak ciptaan, memberi makna kepada ciptaan dan membiarkan diri dimaknai ciptaan.

Inkarnasi memberi alasan untuk mencari yang ilahi di dalam yang profan, yang abadi di dalam yang sementara, yang mahatinggi di dalam yang paling rendah, yang akan datang di dalam yang ada di hadapan kita dan yang telah menjadi masa lampau. Kita tidak terobsesi pada yang akan datang tanpa pernah tiba, tetapi terpanggil untuk mendengar suara dan seruannya dari semua yang sudah ada; kita tidak tertindih di bawah beban penantian tanpa pegangan, tetapi termotivasi untuk memberi bekas cinta dan keadilan pada setiap kesempatan yang mungkin. Allah yang inkarnatif dan lemah tidak membawa kita hanyut dalam penantian akan kedatangan yang terakhir pada batas sejarah, kedatangan kemenangan, melainkan membuka mata kita untuk melihat yang paling lemah dan paling mudah dikalahkan dalam sejarah. Kita dibawa untuk melihat dan menerima serta menghormati pribadi yang lain. Pribadi yang lain

---

84 *Ibid.*, 236. “The spirit is for me other faces” (*ibid.*).

85 Richard Kearney, *Theorizing the Gift*, *op.cit.*, 292.

86 Richard Kearney, *The God Who May Be*, *op.cit.*, 43.

87 David Tracy, *God*, *op.cit.*, 349. Kearney sendiri menegaskan prioritas tindakan (keadilan) dalam refleksi hermeneutisnya. Rumusan hermeneutiknya adalah: “*From action to text to action*” (*Against Omnipotence*, *op.cit.*, 241). Kembali ke aksi merupakan hal yang sangat penting, sebab kehidupan menantikan aksi kita.

dipandang sebagai jejak dari yang transenden, sebagai manifestasi dari yang ilahi di dalam yang sangat konkret.

Kearney menyebut kedatangan Tuhan dalam peristiwa sehari-hari sebagai mikro-eskatologi. Namun, mikroeskatologi tidak mengidentifikasi Allah dengan dunia dan sejarah, tidak meng-Allah-kan dunia dan sejarah. Allah tetap merupakan yang datang, yang sudah datang dan akan datang. Tidak ada identifikasi total antara Allah dengan dunia dan sejarah. Sebagai insan sejarah kita bukan pemilik kebenaran absolut atau pemegang cahaya yang memungkinkan kita membaca semua peristiwa dengan jelas.<sup>88</sup> Karena itu, dunia dan sejarah harus tetap terbuka, bukan kepada sebuah kedatangan yang tidak pernah tiba, melainkan kepada kemungkinan kedatangan dalam setiap rentang waktu di masa datang. Karena ada janji kedatangan kembali Tuhan, maka setiap waktu menjadi waktu yang menentukan, setiap saat berpotensi menjadi pintu masuknya Sang Mesias. Kearney mengutip pernyataan Walter Benjamin: "*This future does not correspond to homogenous empty time; because at the hear of every moment of the future is contained the litte door through which the Messiah may enter.*"<sup>89</sup> Tuhan yang datang dalam wajah mereka yang membutuhkan bantuan dan uluran tangan, yang menantikan pembelaan dan pendampingan, yang mendesah atau merintih dalam diam karena perlakuan tidak adil.

Yang dimaksudkan adalah bahwa sejarah dan dunia merupakan tempat yang mungkin bagi pertemuan dengan Allah, yang ada di dalam serentak melampaui dunia dan sejarah; Dia membatasi diri serentak tetap merupakan yang tidak terbatas. Menekankan pembatasan diri Allah dalam dunia dan sejarah hendak mengingatkan, bahwa "*departing from the secure sylogisme of metaphysics does not mean we have to embrace a transcendence so transendent that it disappears off the radar screen, leaving behind not only flesh but word as well.*"<sup>90</sup> Tuhan yang tidak hilang di balik layar radar dan tidak meninggalkan kita tanpa alasan untuk berbicara mengenai Dia adalah Tuhan yang datang dalam peristiwa sehari-hari, dalam orang-orang yang kecil, dalam tindakan-tindakan sederhana yang mudah diabaikan, seperti memberi segelas air.

Allah sebagai *posse* merupakan janji keadilan dan cinta yang terus mendatangi kita, mengundang dan memanggil kita untuk memberi bentuk kepada keadilan dan cinta dalam perhatian dan inisiatif transformasi yang dilakukan dalam sejarah di tengah dunia. Namun, itu

---

88 Bdk. Richard Kearney, *Theorizing the Gift*, *op.cit.*, 296.

89 Walter Benjamin, "Theologico-Political Fragment" (1921), dalam *One Way Street* (London: NLB, 1979, 155-156, dikutip dari Kearney, *Enabling God*, *op.cit.*, 43.

90 Richard Kearney, *Epiphanies of the Everyday*, *op.cit.*, 13.

tidak berarti bahwa Allah sebagai *adventurus* hanya memungkinkan *futurus*. Dalam cirinya sebagai *adventurus*, Allah pun menjadi penampung semua momen eskatologikal yang telah berlalu, semua inisiatif transformasi yang pernah diambil di dalam sejarah.<sup>91</sup>

Sampai parousia Tuhan tetap datang sebagai suara yang memanggil manusia dan mengetuk pintu setiap ciptaan. Tidak ada jawaban yang tepat terhadap ketukan ini, selain dengan tindakan keadilan dan kasih. Tanpa mengurangi peran agama sebagai wadah yang secara eksplisit memberi kesaksian tentang Allah, mesti dikatakan bahwa jalan yang absolut menuju Allah bukanlah agama tertentu, melainkan perhatian dan inisiatif yang diambil untuk membantu orang-orang yang paling gampang diabaikan dalam percaturan para penguasa. Agama-agama hanya menjadi jalan sejauh mereka mereka mengajarkan dan mempraktikkan keadilan dan kasih.

Karena didasarkan pada relasi Allah dan relasi dengan Allah, maka semua tindakan keadilan dan kasih bukan hanya mentransformasi manusia dan dunianya, melainkan serentak memberi bentuk bagi Allah. Allah menjadi Allah karena tindakan kasih dan keadilan yang dilakukan manusia. "*God gives us a transfiguring promise; we give back to God a transfigured world.*"<sup>92</sup>

### 3. Teodice sebagai bantu sandungan: tanggapan Kritis atas Kearney

Dari pemaparan ini kiranya menjadi jelas optimisme Kearney. Atau, menggunakan metafor yang digunakan ketika berbicara mengenai filsafat Derrida, Kearney memperlihatkan kepada kita sebuah kerangka berpikir yang benderang. Namun, justru karena itu kerangka berpikir seperti ini patut dicurigai sebagai sesuatu yang menyilaukan. Dia menyisakan sejumlah pengalaman manusia tidak tersentuh. Sebagaimana dikatakan oleh David Tracy, Kearney tampaknya mengabaikan salib dan penderitaan.<sup>93</sup> Obsesinya pada dimensi transformatif dalam sejarah dan peluang yang ada di dalam setiap kesempatan untuk mengubah situasi, membuatnya tidak memberi perhatian bagi pengalaman negatif dalam sejarah dan dunia. Kearney yang menyebut Metz dan Moltmann sebagai teolog yang diinspirasi oleh Ernst Bloch dalam menggagaskan konsepsi mereka mengenai teologi politik,<sup>94</sup> tampaknya tidak memperhatikan bahwa keduanya kemudian masuk ke dalam pergumulan intensif dengan tema penderitaan.

---

91 Richard Kearney, *Enabling God*, *op.cit.*, 50-51.

92 Richard Kearney, *Theorizing the Gift*, *op.cit.*, 290.

93 David Tracy, *God*, *op.cit.*, 353.

94 Richard Kearney, *The God Who May Be*, *op.cit.*, 105.

Harapan yang hendak diwartakan di dunia hanya menjadi harapan yang kredibel apabila kita tetap membuka mata dan menyadari tantangan yang lahir dari pengalaman penderitaan dan salib dalam sejarah dan di tengah dunia. Persoalan manusia bukan hanya bagaimana memberi segelas air minum kepada dia yang meminta, namun harus juga berurusan dengan kegelisahan manusia yang tidak tenang karena deretan orang yang meminta air tidak pernah berkurang atau bahwa ada banyak orang terlanjur mati sebelum sempat diberi segelas air. Atau, sebagaimana diingatkan Derrida, ketika kita memberi segelas air kepada orang ini, pada saat yang sama kita mengabaikan tanggung jawab kita kepada yang lain, yang sebenarnya juga memiliki hak yang sama atas perhatian dan komitmen kita. Bertindak adil terhadap yang satu tidak jarang berarti mengambil risiko menjadi tidak adil terhadap yang lain. Sejarah harapan tidak dapat dipisahkan dari sejarah penderitaan. Tampaknya, Kearney tidak cukup memberi perhatian untuk dimensi gelap ini.

Di satu pihak memang mesti dikatakan bahwa usaha untuk melampaui kegelapan yang terkandung di dalam kerangka filosofis Derrida merupakan sebuah pergumulan filosofis-teologis yang beralasan. Ketiadaan cahaya memungkinkan kita berurusan dengan Tuhan sebagai kuasa kejahatan. Keterbukaan yang dilematis ini mesti dilampaui, dan Kearney menawarkan sebuah gagasan yang dapat diterima ketika dia berbicara mengenai Allah sebagai yang mungkin, Tuhan yang datang dan selalu akan datang untuk membuka dan menawarkan kemungkinan baru bagi manusia. Tuhan seperti ini hanya bisa disebut sebagai Allah yang baik, karena hanya Allah yang baik dapat menjadi sumber inspirasi dan pembuka kemungkinan untuk melakukan kebaikan dan keadilan.

Namun, di pihak lain kita akan menemukan kesulitan, apabila Allah yang baik tersebut dipandang sebagai jawaban final atas pertanyaan mengenai kejahatan dan keburukan yang dialami manusia dalam dunia dan sejarah. Kearney menyebut jawaban seperti ini sebagai satu keunggulan dari konsep yang ditawarkannya. Sebab, demikian Kearney, karena kita menantikan dan boleh mengalami inkarnasi Allah yang baik, maka masalah kejahatan hanya bisa dijelaskan sebagai ketidakasediaan manusia menggunakan peluang kebaikan yang dimungkinkan Allah. Pertanyaan kita adalah: apakah akibat dari penyelesaian masalah teodice seperti ini?

Johann Baptist Metz berbicara mengenai *antropodice* sebagai konsekuensi dari pandangan yang membebaskan manusia sebagai sumber kejahatan.<sup>95</sup> Ketika kita membela Tuhan dan membebaskan-Nya

---

95 J.B. Metz, *Memoria Passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft*, Freiburg: Herder 2006, p. 14-17.

dari seluruh pertanyaan mengenai penderitaan dan kejahatan, maka pada saat yang sama membebaskan seluruh tanggung jawab pada manusia dan dengan ini memaksanya untuk membela diri.

Menunjukkan manusia sebagai sumber satu-satunya dari kejahatan dan penderitaan dalam sejarah di dunia, sebenarnya tidak memadai sebab tidak semua keburukan dapat dipulangkan pada kesalahan dan kegagalan manusia. Menggunakan kategori tradisional, kita mesti mengatakan bahwa keburukan alamiah dan keburukan metafisis, bukanlah akibat dari kesalahan manusia. Menjadikan manusia sebagai penanggungjawab utama dan satu-satunya dari keburukan berarti mempersalahkan manusia sebagai pelaku kejahatan absolut. Dengan ini, kita terjebak dalam apa yang disebut Metz sebagai "Sündenabsolutismus." Namun, konsekuensi dari penekanan yang tidak proporsional atas dosa ini adalah semacam eskapisme ke dalam ketidakberdosaan. Manusia melemparkan beban dan tanggung jawab sebagai musuh dari kebebasan. Kebebasan dipahaminya sebagai bebas dari keterlibatan di dalam dosa dan tanggung jawab.<sup>96</sup> Manusia mempertahankan kebebasannya. Argumen utama dari antropodice adalah: manusia, dengan kebebasannya yang terbatas, tidak dapat menjadi sumber utama dan satu-satunya dari keburukan dalam dunia dan sejarah. Tuduhan yang tidak proporsional terhadap manusia akhirnya dapat bermuara pada banalisasi atas keburukan dan penderitaan. Untuk membebaskan diri dari kejahatan dan penderitaan, manusia meremehkan keburukan.

Kerangka berpikir yang mungkin untuk menampung gagasan mengenai harapan dan penderitaan adalah di satu pihak mempertahankan konsep mengenai Allah sebagai yang (maha)baik, serentak menjadikan kemahabaikan itu dasar untuk mempertahankan pertanyaan mengenai teodice sebagai pertanyaan untuk Allah. Kita tidak memiliki jawaban final atas apa yang kita alami. Tuhan yang mahabaik di satu pihak menjadi sumber inspirasi untuk melakukan inisiatif kebaikan dan keadilan dalam dunia dan sejarah, serentak menjadi dasar untuk tetap menghidupkan dan mengarahkan pertanyaan teodice.

Untuk dapat memikirkan harapan di satu pihak dan penderitaan di pihak lain, kita harus berpegang pada konsep mengenai Allah sebagai Tuhan yang baik. Pada saat yang sama, Tuhan yang baik ini menjadi basis untuk mempertahankan pertanyaan mengenai penderitaan dan kejahatan sebagai pertanyaan eskatologis kepada Allah. Maksudnya, kita tidak memiliki jawaban final atas pertanyaan mengenai keburukan dalam dunia dan sejarah. Allah adalah posibilitas untuk melakukan kebaikan dan keadilan di dunia, tetapi Dia pun menjadi dasar untuk menantikan

---

96 *Ibid.*, 16.

jawaban final atas pertanyaan mengenai kejahatan dan penderitaan. Allah ada dan Dia adalah baik, kenapa kita mesti mengalami keburukan dan penderitaan? Seperti dikatakan Walter Benjamin, justru ketidakpuasan mengenai semua jawaban yang final atas pertanyaan mengenai penderitaan menjadi sumber harapan eskatologis yang berdaya transformatif. Semakin orang menangkap dan mengarahkan pertanyaan teodice sebagai pertanyaan untuk Allah, semakin orang mengharapkan intervensinya yang bersifat final. Benjamin hanya bisa mengharapkan setiap momen di masa depan sebagai gerbang masuknya messias, sebab mata sang malaikat sejarah tidak terkatup di hadapan lautan penderitaan.<sup>97</sup> Hanya karena Allah diyakini sebagai yang baik, kita mempunyai alasan untuk mengusung pertanyaan mengenai penderitaan kepada-Nya.

#### 4. Penutup

Kita sudah melihat bahwa Derrida merindukan keadilan, hadiah, pengorbanan dan lain-lain. Dia merindukan Tuhan. Namun, yang tidak bisa ditunjukkannya, karena dia hendak secara konsisten berpikir dekonstruktif, adalah bagaimana sampai kepada keadilan, hadiah dan pengorbanan tersebut, bagaimana memikirkan keadilan sehingga gagasan itu menjadi impetus untuk melakukan tindakan keadilan. Kita memerlukan dekonstruksi, namun kita tidak bisa hanya hidup dari dekonstruksi.<sup>98</sup>

Refleksi filosofis-teologis Kearney dimotifasi oleh kesadaran akan kebutuhan jalan menuju keadilan, jalan menuju Tuhan, dalam kesadaran bahwa jalan itu tetap merupakan jalan, yang tidak pernah bisa disamakan dengan tujuan. Namun, jalan adalah sebuah keniscayaan ketika kita berbicara mengenai relasi.<sup>99</sup> Kita memerlukan jalan yang terinkarnasi di dalam dunia dan sejarah. Setiap jalan serentak merupakan janji yang membawa kita kepada sebuah tujuan dan membuka bagi kita pintu untuk bergerak menuju tujuan tersebut. Kita hidup di dalam dunia dan sejarah yang tidak hanya menghadirkan peluang inisiatif keadilan dan kebenaran tetapi juga hampanan penderitaan dan ketidakadilan. Sebuah kerangka

---

97 Tentang Benjamin baca Paul Budi Kleden, "Memasang Punggung ke Masa Depan - Menyisir Jejak Masa Lampau. Menyimak Filsafat Sejarah Walter Benjamin", dalam Frans Ceunfin and Felix Baghi (eds.), *Mengabdi Kebenaran. Menyongsong HUT ke-80. P. Josef Pieniazek*, Maumere: Ledalero 2005, 89-134.

98 Kearney mengatakan secara simbolis hal ini, "We should have our day in the desert, our retreat in the deconstruction klinger. But I think that once we have fasted for forty days without food, water, or shelter, there is somewhere else to go afterwards. That's important" (*Against Omnipotence, op.cit.* 242).

99 *Ibid.*

teologis yang berbicara mengenai masa depan sejatinya memperhatikan kedua aspek ini.

\*) **Paul Budi Kleden**

*Doktor teologi dari STFK Ledalero, Flores. Pada tahun 2009 sampai 2010 mendapat waktu setahun sebagai academic visitor pada Yarra Theological Union di Melbourne, Australia, membuat penelitian tentang Derrida dan Teologi.*

## BIBLIOGRAFI

- David, Tracy, "God: 'The Possible/Impossible,' interviewed by Christian Sheppard", in John P. Manoussakis (ed.), *After God. Richard Kearney and the Religious Turn in Continental Philosophy*, New York: Fordham University Press 2006, 340-354
- Derrida, Jacques, "Epoché and Faith: An Interview with Jacques Derrida", interview dengan John D. Caputo, Kevin Hart, and Yvonne Sherwood, dalam Kevin Hart dan Yvonne Sherwood (eds.), *Derrida and Theology. Other Testaments*, New York - London: Routledge 2005, 27-50.
- Dorothy L., Sayers, *Christian Letters to a Post-Christian World: a Selection of Essays* (Grand Rapids: Eerdmans, 1969)
- Graham, Ward, *Barth, Derrida and the Language of Theology* by Cambridge: Cambridge University Press 1995.
- Graham, Ward, "Deconstructive Theology", in Kevin J. Vanhoozer (ed.), *The Cambridge Companion to Postmodern Theology*, Cambridge: Cambridge University Press 2003
- Hugh, Rayment-Pickard, *Impossible God. Derrida's Theology*, Hants: Ashgate 2003.
- J.B., Metz, "Compassion. Zu einem Weltprogramm des Christentums im Zeitalter des Pluralismus der Religionen und Kulturen", in J.B. Metz, Lothar Kuld and Adolf Weisbrod (eds.), *Compassion. Weltprogramms des Christentums. Soziale Verantwortung lernen*, Freiburg: Herder 2000, 9-18
- J.B., Metz, *Memoria Passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft*, Freiburg: Herder 2006
- Jacques, Derrida, "Deconstruction and the Other, interviewed with Richard Kearney", dalam Richard Kearney, *Debates in Continental Philosophy*, 139-156.
- Jacques, Derrida, "Faith and Knowledge: the Two Sources of 'Religion' at the Limits of Reason Alone, trans. Samule Weber, dalam Gil Anidjar (ed.), *Jacques Derrida. Acts of Religion*, New York/London: Routledge, 2002, 42-101.

- Jacques, Derrida, "Of an Apocalyptic Tone Newly Adopted in Philosophy", trsl. John P. Leavey, in Harold Coward and Toby Foshay (eds.), *Derrida and Negative Theology*, New York: State University of New York Press 1992, 25-71.
- Jacques, Derrida, "Terror, Religion, and the New Politics, an interview with Richard Kearney", in Richard Kearney (ed.), *Debates in continental Philosophy. Conversations with contemporary philosophers*, New York: Fordham University Press 2004, 5-10
- Jacques, Derrida, *Given Time 1: Counterfeit Money*, trans. Peggy Kamuf, Chicago: University of Chicago Press, 1992.
- Jacques, Derrida, *On the Name*, ed. by Thomas Dutoit, Stanford: Stanford University Press, 1995
- Jacques, Derrida, *Spectres of Marx*, diterj. Peggy Kamuf, New York: Routledge, 1994
- Jacques, Derrida, *How to Avoid Speaking: Denials*, trsl. Ken Frieden, in Harold Coward and Toby Foshay (eds.), *Derrida and Negative Theology*, New York: State University of New York Press 1992, pp. 73-142.
- Jean-Luc Marion, and Richard Kearney, *Hermeneutics of Revelation*, in John P. Manoussakis [ed.], *After God. Richard Kearney and the Religious Turn in Continental Philosophy*, New York: Fordham University Press 2006, 318-339
- Joachim, Valentin, *Atheismus in der Spur Gottes. Theologie nach Derrida*, Mainz: Grünewald 1997.
- John D. Caputo, and Michael J. Scanlon (eds.), *God, The Gift and Post-modernism*, Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press 1999.
- John D. Caputo, Mark Dooley and Michael J. Scanlon (eds.), *Questioning God*, Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press 2001.
- John D., Caputo, *On Religion*, New York: Routledge 2001.
- John D., Caputo, *The Prayers and Tears of Jacques Derrida*, Bloomington: Indiana University Press 1997
- Johannes, Hoff, "Dekonstruktive Metaphysik. Zur wissenschaftlichen Erschliessung des Archivs Negativer Theologie 'nach' Derrida", in Peter Zeilinger and Matthias Flascher (eds.), *Kreuzungen Derridas. Geistergespräche zwischen Philosophie und Theologie*, Wien: Turia + Kant, 2004, 138-168.
- Kevin J. Vanhoozer, "Theology and the Condition of Postmodernity", in Kevin J. Vanhoozer (ed.), *Cambridge Companion to Postmodern Theology*, Cambridge: Cambridge University Press 2003, 3-25.
- Kevin, Hart, *The Trespass of the Sign: Deconstruction, Theology and Philosophy*. First published by Cambridge: Cambridge University Press 1989,

then reprinted in extended form by New York: Fordham University Press 2000

Matthias Flatscher, "Derridas 'coup de don' und Heideggers 'Es gibt'" in Peter Zeilinger and Matthias Flatscher (eds.), *Kreuzugen Derridas, Kreuzungen Derridas. Geistergespräche zwischen Philosophie und Theologie*, Wien: Turia + Kant, 2004, 35-5.

Niall, Lucy, *A Derrida Dictionary* (Blackwell: 2004)

Paul Budi, Kleden, "Memasang Pungung ke Masa Depan – Menyisir Jejak Masa Lampau. Menyimak Filsafat Sejarah Walter Benjamin", dalam Frans Ceunfin and Felix Baghi (eds.), *Mengabdi Kebenaran. Menyongsong HUT ke-80. P. Josef Pieniazek*, Maumere: Ledalero 2005, 89-134

Peter, Zeilinger, *Nachträgliches Denken. Skizzen eines philosophisch-theologischen Aufbruchs im Ausgang von Jacques Derrida*, Münster: LIT Verlag 2002.

Robyn, Horner, "On Faith. Relation to an Infinite Passing", in Australian E-Journal of Theology 13 (2009), [http://www.acu.edu.au/about\\_acu/faculties\\_schools\\_institutes/faculties/theology\\_and\\_philosophy/schools/theology/ejournal/aejt\\_13](http://www.acu.edu.au/about_acu/faculties_schools_institutes/faculties/theology_and_philosophy/schools/theology/ejournal/aejt_13) (25th of Juni 2010).

Robyn, Horner, *Jean-Luc Marion. A Theo-logical Introduction*, Aldershot/Burlington: Ashgate Publishing Company, 2005, ix.

Robyn, Horner, *Rethinking God of Gift as Gift. Marion, Derrida, and the Limits of Phenomenology*, New York: Fordham University Press 2001.

Richard, Kearney, "Enabling God", in John P. Manoussakis (ed.), *After God. Richard Kearney and the Religious Turn in Continental Philosophy*, New York: Fordham University Press 2006, 39-54.

Richard, Kearney, "Epiphanies of the Everday: Toward a Micro-Eschatology", in John P. Manoussakis (ed.), *After God. Richard Kearney and the Religious Turn in Continental Philosophy*, New York: Fordham University Press 2006, 3-20.

Richard, Kearney, "The Desire of God", in John D. Caputo and Michael J. Scanlon (eds.), *God The Gift and Postmodernism*, Bloomington: Indianapolis University Press 1999, 112-145.

Richard, Kearney, "Theorizing the Gift, interview with Mark Manolopoulos", in Kearney, Richard, *Debates in Continental Philosophy, op.cit.*, 284-304.

Richard, Kearney, "Against Omnipotence, God beyond Power, interview with Liam Kavanagh", in Richard Kearney, *Debates in Continental Philosophy*, 231-245

Richard, Kearney, *The God Who Maybe. A Hermeneutics of Religion*, Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press 2001.

Steven, Shakespeare, *Derrida and Theology*, London/New York, T&T Clark International 2009.

Yovenne, Sherwood, and Kevin Hart (eds.), *Derrida and Religion: Other Testaments*, New York: Routledge 2005.