

THE GOD WHO MAY BE:
SEBUAH ANALISIS KONSEP KETUHANAN RICHARD KEARNEY
DAN RESPON TERHADAP ARGUMEN TEODISE KLASIK



OLEH:
VICTOR ALEXANDER WIBOWO
01190212

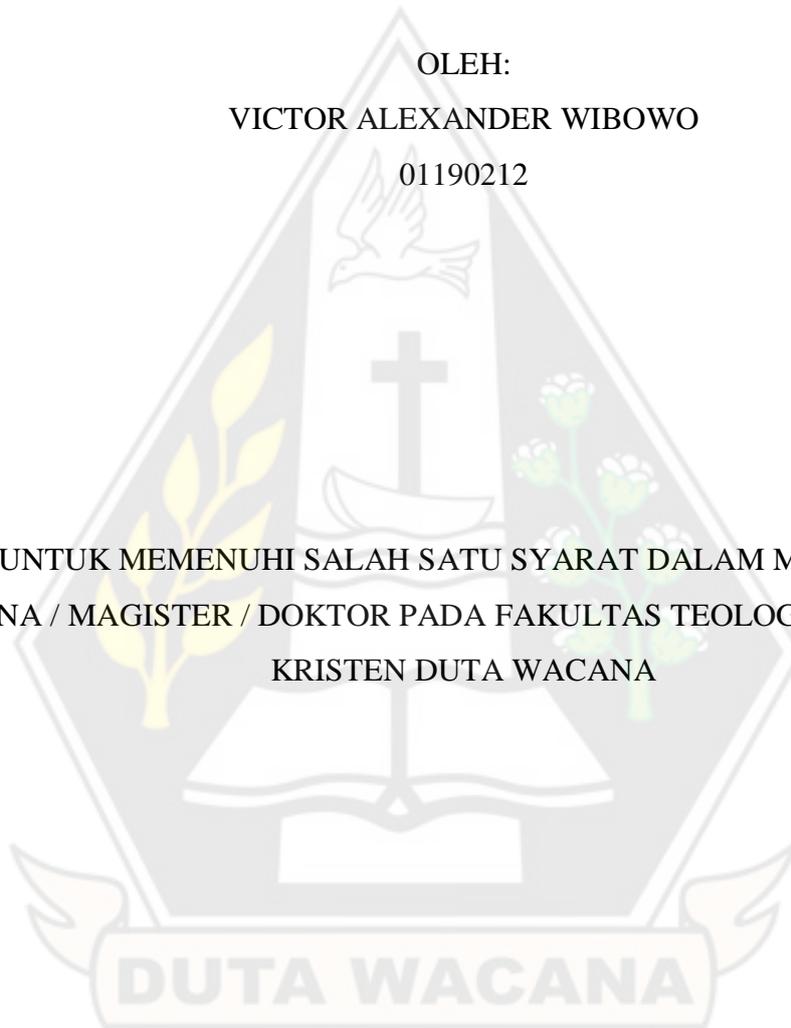
SKRIPSI UNTUK MEMENUHI SALAH SATU SYARAT DALAM MENCAPAI GELAR
SARJANA / MAGISTER / DOKTOR PADA FAKULTAS TEOLOGI UNIVERSITAS
KRISTEN DUTA WACANA

FAKULTAS TEOLOGI
UNIVERSITAS KRISTEN DUTA WACANA
YOGYAKARTA
AGUSTUS 2023

THE GOD WHO MAY BE:
SEBUAH ANALISIS KONSEP KETUHANAN RICHARD KEARNEY
DAN RESPON TERHADAP ARGUMEN TEODISE KLASIK

OLEH:
VICTOR ALEXANDER WIBOWO
01190212

SKRIPSI UNTUK MEMENUHI SALAH SATU SYARAT DALAM MENCAPAI GELAR
SARJANA / MAGISTER / DOKTOR PADA FAKULTAS TEOLOGI UNIVERSITAS
KRISTEN DUTA WACANA



FAKULTAS TEOLOGI
UNIVERSITAS KRISTEN DUTA WACANA
YOGYAKARTA
AGUSTUS 2023

**HALAMAN PERNYATAAN PERSETUJUAN PUBLIKASI
SKRIPSI/TESIS/DISERTASI UNTUK KEPENTINGAN AKADEMIS**

Sebagai sivitas akademika Universitas Kristen Duta Wacana, saya yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Victor Alexander Wibowo
NIM : 01190212
Program studi : Filsafat Keilahian
Fakultas : Teologi
Jenis Karya : Skripsi

demi pengembangan ilmu pengetahuan, menyetujui untuk memberikan kepada Universitas Kristen Duta Wacana **Hak Bebas Royalti Noneksklusif** (*None-exclusive Royalty Free Right*) atas karya ilmiah saya yang berjudul:

**“THE GOD WHO MAY BE: SEBUAH ANALISIS KONSEP KETUHANAN
RICHARD KEARNEY DAN RESPON TERHADAP ARGUMEN TEODISE
KLASIK”**

beserta perangkat yang ada (jika diperlukan). Dengan Hak Bebas Royalti/Noneksklusif ini Universitas Kristen Duta Wacana berhak menyimpan, mengalih media/formatkan, mengelola dalam bentuk pangkalan data (*database*), merawat dan mempublikasikan tugas akhir saya selama tetap mencantumkan nama kami sebagai penulis/pencipta dan sebagai pemilik Hak Cipta.

Demikian pernyataan ini saya buat dengan sebenarnya.

Dibuat di : Yogyakarta
Pada Tanggal : 12 September 2023

Yang menyatakan



(Victor Alexander Wibowo)

01190212

LEMBAR PENGESAHAN

Skripsi dengan judul :

THE GOD WHO MAY BE:

Sebuah Analisis Konsep Ketuhanan Richard Kearney dan Respon terhadap Argumen Teodise Klasik

Telah diajukan dan dipertahankan oleh :

VICTOR ALEXANDER WIBOWO

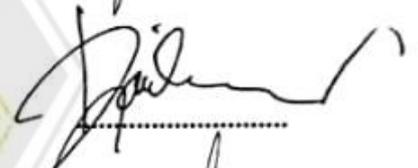
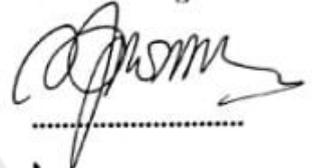
01190212

dalam Ujian Skripsi Program Studi Filsafat Keilahian Program Sarjana
Fakultas Teologi
Universitas Kristen Duta Wacana
dan dinyatakan DITERIMA untuk memenuhi salah satu syarat memperoleh gelar Sarjana
Filsafat Keilahian pada tanggal 15 Agustus 2023

Nama Dosen

1. Pdt. Wahyu Satria Wibowo, Ph. D.
(Dosen Pembimbing)
2. Pdt. Daniel K. Listijabudi, Ph. D.
(Dosen Penguji)
3. Pdt. Dr. Jozef M. N. Hehanussa, M. Th.
(Dosen Penguji)

Tanda Tangan



Yogyakarta, 15 Agustus 2023

Disahkan oleh :

**Ketua Program Studi Filsafat Keilahian
Program Sarjana**



Pdt. Dr. Jozef M. N. Hehanussa, M. Th.

Dekan



Pdt. Prof. Robert Setio, Ph. D.

PERNYATAAN INTEGRITAS

Saya yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Victor Alexander Wibowo

NIM : 01190212

Judul Skripsi :

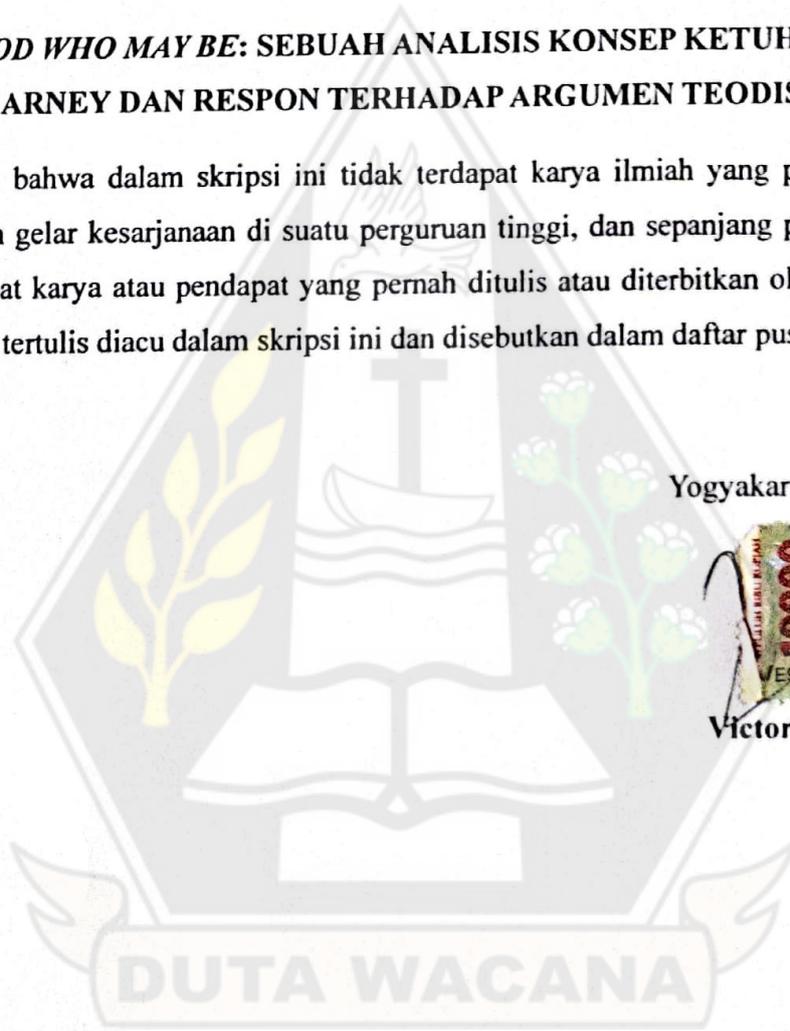
“THE GOD WHO MAY BE: SEBUAH ANALISIS KONSEP KETUHANAN RICHARD KEARNEY DAN RESPON TERHADAP ARGUMEN TEODISE KLASIK”

menyatakan bahwa dalam skripsi ini tidak terdapat karya ilmiah yang pernah diajukan untuk memperoleh gelar kesarjanaan di suatu perguruan tinggi, dan sepanjang pengetahuan saya juga tidak terdapat karya atau pendapat yang pernah ditulis atau diterbitkan oleh orang lain, kecuali yang secara tertulis diacu dalam skripsi ini dan disebutkan dalam daftar pustaka.

Yogyakarta, 7 September 2023



Victor Alexander Wibowo



KATA PENGANTAR

Meskipun skripsi ini saya selesaikan dalam waktu yang relatif singkat, namun pergumulan yang melatarbelakangi penulisan skripsi ini sudah saya mulai sejak saya pertama kali memasuki masa perkuliahan ini. Dimulai dari ketertarikan saya terhadap filsafat barat, argumen teodise klasik, diskusi tentang ateisme, hingga perbincangan akan kematian dan kebangkitan kembali metafisika di era kontemporer ini. Beberapa ketertarikan saya terhadap tema-tema inilah yang pada akhirnya mengantarkan saya untuk memilih sebuah jalan yang cukup jarang dilalui oleh para mahasiswa pada umumnya.

Jalan yang saya pilih ini menimbulkan sebuah ketegangan yang cukup mendalam pada jiwa saya. Pada satu sisi, intelektualitas saya yang sangat materialistis mendorong saya untuk menolak segala bentuk perbincangan akan Allah yang senantiasa hadir dan memanggil setiap manusia melalui peristiwa kehidupan sehari-hari yang biasa. Sebagai contoh saya dulunya sangat sulit sekali untuk dapat menerima keyakinan umum bahwa Allah senantiasa memiliki rencana yang baik dibalik setiap peristiwa penderitaan. Namun pada sisi yang lain saya juga tidak memiliki kemampuan untuk tidak dapat berharap dan meninggalkan Allah sama sekali. Keengganan untuk mengambil posisi nihilisme dan ketakberdayaan untuk berharap dan meninggalkan Allah inilah yang pada akhirnya mengarahkan serta menguatkan saya untuk tetap berada dalam ketegangan antara bertuhan dan tak bertuhan.

Proyek skripsi ini adalah tidak lain daripada sebuah upaya saya untuk mencari jalan keluar atas ketegangan tersebut. Melalui hasil pembelajaran saya terhadap gagasan *The God Who May Be* dari Richard Kearney saya pada akhirnya dimampukan untuk dapat mencapai sebuah *eureka* momen! Sebuah momen yang dimana didalamnya saya tidak lagi terjebak dalam ketegangan antara bertuhan maupun tak bertuhan, teisme dan a-teisme menuju sebuah cara bertuhan yang baru, ana-teisme.

Saya berharap agar skripsi yang sederhana ini dapat berguna bagi siapapun yang tertarik untuk membacanya. Secara terkhusus, saya berharap agar skripsi ini dapat bermanfaat bagi mereka yang memiliki ketegangan batin yang sama serta bagi mereka yang tertarik pada diskursus mengenai kebangkitan kembali metafisika di era kontemporer. Tercapainya harapan saya ini mengindikasikan bahwa karya yang dihasilkan melalui pergumulan iman panjang saya ini tidak sia-sia. Selain itu hal ini juga menunjukkan bahwa hasil studi saya selama ini juga tidak sia-sia, melainkan bermanfaat bagi orang lain. Kebermanfaatannya dari skripsi ini adalah bayaran yang setimpal bagi usaha keras saya selama ini.

Saya menyadari bahwa penulisan skripsi ini jauh dari kata sempurna. Hal ini dapat dilihat dari beberapa kekurangan yang saya miliki seperti misalnya kesulitan saya untuk membahasakan beberapa konsep tertentu, hingga keterbatasan saya untuk menghasilkan sebuah tulisan yang luwes dan tidak membosankan. Selain itu saya juga menyadari bahwa skripsi yang saya tulis ini memiliki beberapa celah yang perlu untuk dilengkapi. Dari kesemuanya ini saya memohon maaf atas adanya beberapa kekurangan tersebut.

Akhir kata, saya ingin mengucapkan banyak terima kasih kepada orang-orang yang turut serta dalam proses penulisan skripsi ini, diantaranya:

1. Kedua orang tua saya Heri Susilowati dan Stefanus Bhaktiadi Cahyo Pambudi, yang telah banyak membantu saya baik dalam bentuk materi, doa, maupun berupa dukungan kasih sayang yang sangat besar. Tanpa dukungan mereka mungkin saja saya tidak akan pernah bisa sampai pada titik ini.
2. Kepada Pdt. Wahyu Satria Wibowo, Ph. D selaku dosen pembimbing yang dengan sangat sabar mau membimbing serta memberikan saya banyak sekali motivasi dan masukan sehingga saya dapat menyelesaikan proyek skripsi ini dengan baik dan tepat waktu. Bersamaan dengan ini saya juga hendak mengucapkan terimakasih banyak kepada kedua dosen penguji saya Pdt. Daniel K. Listijabudi Ph. D, dan Pdt. Dr. Jozef M. N. Hehanussa, M. Th yang telah memberikan saya beberapa masukan hingga pemerayaan makna daripada skripsi saya ini.
3. Kepada Rm. Fery Kurniawan, OFM, Fr. Wilfridus Papin OFM, dan Mickael Cristover Herman Yosef, ketiga teman dari SFT Driyarkara yang dengan sangat ramah mau menyambut dan merelakan waktu luangnya untuk menjadi rekan diskusi hingga pemerayaan makna dari skripsi saya ini, tanpa adanya bantuan dari ketiga teman ini mungkin pemahaman saya terhadap diskursus metafisika tidak akan sedalam ini.
4. Kepada Kornelius Andrian Roma Lumbanbatu S. Fil, salah seorang rekan dari STFT Jakarta yang telah memperkenalkan saya pada diskursus teologi kontemporer, menjadi rekan diskusi, hingga menjadi teman yang dengan sangat rendah hati mau menolong saya untuk dapat memahami beberapa hal yang belum dapat saya pahami.
5. Kepada Antonius Prasetyo Jati S. Fil, Grace Victoria S. Fil, dan Teguh Lamentur Takalapeta S. Si. Teol tiga kakak tingkat yang telah banyak membantu saya baik dalam hal kesediaan untuk berdiskusi hingga memberikan beberapa masukan positif kepada saya.
6. Kepada Johannes Suryo Sindhu Putro salah seorang rekan seperjalanan yang telah berjasa dalam hal meyakinkan saya untuk dapat mengambil topik skripsi ini. Tanpa motivasi darinya mungkin saja saya tidak akan mengambil topik skripsi ini.

7. Kepada geng OM BOB, Johannes Suryo Sindhu Putro, Robby Rivaldo Nababan, Gilbert Shilo Tanjaya, Kristiyan Ari Wibowo, keempat rekan kuliah yang kerap menghibur serta menemani kesendirian saya di kala proses penulisan skripsi ini.
8. Kepada Gerald Mutiha Binsar Michael salah seorang rekan kuliah lain yang juga telah menolong saya dalam beberapa hal hingga pada akhirnya saya dapat menyelesaikan proyek skripsi ini.
9. Terakhir, saya ucapkan terima kasih juga kepada seluruh rekan dari angkatan Eratio Sinalis yang namanya tidak dapat saya sebutkan satu persatu.

Yogyakarta, 17 September 2023

Victor Alexander Wibowo



DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL	i
LEMBAR PENGESAHAN.....	ii
PERNYATAAN INTEGRITAS	iii
KATA PENGANTAR.....	iv
DAFTAR ISI	vii
ABSTRAK.....	ix
BAB I PENDAHULUAN.....	1
1.1 Latar Belakang dan Konteks Permasalahan.....	1
1.2 Permasalahan.....	5
1.3 Batasan Masalah.....	6
1.4 Pertanyaan Penelitian.....	6
1.5 Tujuan Penelitian.....	6
1.6 Metode Penelitian.....	7
1.7 Sistematika Penulisan	7
BAB II MASALAH PENDERITAAN DAN PROBLEMATIK TEODISE	9
2.1 Manusia dan Hasrat Ingin Mengetahuinya	9
2.2 Argumen Teodise Klasik Gottfried Wilhelm Leibniz	10
2.3 Anti-teodise dan God without Being: Dua Respon terhadap Argumen Teodise Klasik	14
2.3.1 Bagaimana dengan Nasib Para Korban?: Sebuah Kegagalan Argumen Teodise Klasik	14
2.3.2 God without Being: Sebuah Tawaran Jean-Luc Marion	17
2.3.2.1 Kritik Onto-teologi Heidegger	19
2.3.2.2 Reduksi Fenomenologis Ketiga (Keterberian)	21
2.3.2.3 Dampak Gagasan God without Being Marion Terhadap Teologi Rasional dan Kritik Terhadap Gagasan God without Being	26
2.4 Kesimpulan	28

BAB III GAGASAN <i>THE GOD WHO MAY BE</i> SEBAGAI TAWARAN.....	29
3.1 Biografi Singkat Richard Kearney	29
3.2 Pengantar <i>The God Who May Be</i>	31
3.3 Fenomenologi <i>Persona</i>	33
3.3.1 Wajah dari Yang Lain — <i>Persona</i>	33
3.3.2 <i>Persona</i> sebagai Eskaton.....	34
3.3.3 Melampaui Fusi	35
3.3.4 <i>Persona</i> sebagai <i>Chiasm</i>	36
3.3.5 <i>Persona</i> sebagai Prosopon	37
3.4 Pembacaan <i>The God Who May Be</i> dalam Kisah Kel. 3: 14.....	38
3.4.1 Pembacaan Onto-teologis.....	38
3.4.2 Pembacaan Eskatologis	40
3.4.3 Pertimbangan Kritis & Pembacaan Onto-Eskatologis sebagai <i>Via Tertia</i>	41
3.5 Pembacaan Teks Markus 10.....	44
3.5.1 Makna dari yang Mungkin	46
3.6 Reduksi Keempat - Mikro Eskatologi	47
3.7 Respon Kearney Sebagai Tawaran Alternatif Terhadap Argumen Teodise Klasik	49
3.8 Kesimpulan	51
BAB IV KESIMPULAN	52
4.1 Kesimpulan	52
4.2 Gagasan “ <i>The God Who May Be</i> ” sebagai Pedoman Praksis Kehidupan Religius	54
4.3 Saran Penelitian Lebih Lanjut	54

DAFTAR PUSTAKA

ABSTRAK

Tulisan ini dibuat untuk mengevaluasi serta memberikan sebuah tawaran gagasan alternatif terhadap argumen teodise klasik yang pada satu sisi dapat menolong serta memberikan makna bagi para umat Kristiani yang tengah bergumul dengan *the problem of evil*, namun pada sisi lain memiliki beberapa kekurangan. Setidaknya terdapat dua buah kekurangan yang penulis akan bahas dalam skripsi ini, kekurangan yang *pertama* hadir melalui kritik yang dikemukakan oleh para anti-teodise berkaitan dengan aspek pertimbangan moral; sedangkan kekurangan yang *kedua* hadir melalui kritik yang onto-teologi yang dikemukakan oleh para filsuf kontemporer seperti Martin Heidegger dan Jean-Luc Marion. Meski sifatnya tidak secara langsung ditujukan kepada argumen teodise klasik, namun kritik onto-teologi yang diajukan oleh para filsuf kontemporer ini turut berdampak kepada argumen teodise klasik mengingat argumen ini dibangun di atas cara berpikir onto-teologi. Dalam bahasa yang lain kita dapat mengatakan bahwa argumen teodise klasik telah menunjukkan keuangannya di era pasca metafisika.

Sebagai tawaran penulis kemudian menawarkan gagasan *The God Who May Be* dari Richard Kearney yang penulis nilai dapat mengakomodasi beberapa kekurangan yang dimiliki oleh argumen teodise klasik. Melalui gagasan onto-eskatologi atau Allah sebagai yang mungkin dan gagasan mikro-eskatologi Kearney dapat secara sekaligus menyelesaikan tuntutan para anti-teodise yang berkaitan dengan aspek pertimbangan moral serta mengakomodir kekurangan teodise klasik di era pasca metafisika.

Kata Kunci: argumen teodise klasik, anti-teodise, pasca metafisika, onto-teologi, onto-eskatologi, *the God who may be*, mikro-eskatologi.

Lain-lain:

x + 55 hal; 2023

35 (1990-2023)

Dosen Pembimbing: Pdt. Wahyu S. Wibowo, Ph. D.

ABSTRACT

This paper is made to evaluate and offer an alternative idea to the classic theodicy argument which on the one hand can help and provide meaning for Christians who are struggling with the problem of evil, but on the other hand has several shortcomings. There are at least two shortcomings that the author will discuss in this thesis, the first shortcoming is present through criticism put forward by anti-theodicy related to aspects of moral consideration; while the second shortcoming is present through criticism of onto-theology put forward by contemporary philosophers such as Martin Heidegger and Jean-Luc Marion. Although not directly aimed at the classical theodicy argument, the critique of onto-theology put forward by these contemporary philosophers also has an impact on the classical theodicy argument given that it is built on an onto-theological way of thinking. In other words, we can say that the classical theodicy argument has shown its finances in the post-metaphysical era.

As an offer, the author then offers the idea of The God Who May Be from Richard Kearney which the author considers can accommodate some of the shortcomings of the classical theodicy argument. Through the idea of onto-eschatology or God as possible and the idea of micro-eschatology Kearney can simultaneously resolve the demands of anti-theodicy related to aspects of moral consideration and accommodate the shortcomings of classical theodicy in the post-metaphysical era.

Keywords: classical theodicy argument, anti-theodicy, post-metaphysics, onto-theology, onto-eschatology, the God who may be, micro-eschatology.

Others:

x + 55 p; 2023

35 (1990-2023)

Advisor Lecturer: Pdt. Wahyu S. Wibowo, Ph. D.

BAB I

PENDAHULUAN

1.1 Latar Belakang dan Konteks Permasalahan

Di sepanjang kehidupannya, manusia acap kali berkesempatan untuk mengalami beberapa pengalaman eksistensial yang tak jarang dapat membawa mereka masuk ke dalam situasi penderitaan yang luar biasa. Beberapa pengalaman eksistensial itu bisa saja diakibatkan entah oleh kejahatan moral sesama manusia (*malum morale*) atau diakibatkan oleh faktor alamiah (*malum physicium*).¹ Kita bisa melihat beberapa contohnya dari kejahatan yang diakibatkan oleh kejahatan moral manusia terhadap sesamanya melalui catatan sejarah kehidupan manusia. Pada abad modern lalu terjadi peristiwa *holocaust*, suatu peristiwa genosida berdarah dingin akibat tribalisme pihak Nazi Jerman terhadap umat Yahudi yang dinilai bukan merupakan bagian daripada ras Arya. Di negara kita pun, kita juga boleh mengingat akan adanya beberapa peristiwa kelam yang pernah terjadi seperti misalnya tragedi tahun 1965 yang meliputi aksi pembantaian massal. Hal yang kurang lebih serupa juga terjadi pada beberapa waktu kemudian pada tahun 1982-1985 terjadi peristiwa PETRUS -penembak misterius- pada masa orde baru, dalam waktu yang berdekatan ada juga peristiwa Tanjung Priok pada tahun 1984-1985, peristiwa Talangsari pada tahun 1998, penangkapan misterius para anggota Order Baru pada bulan Mei tahun 1998, Peristiwa Ambon-Poso tahun 1998, Peristiwa Timor Timur pada tahun 1999, dan masih banyak lagi. Semua peristiwa ini adalah contoh dari peristiwa yang sifatnya komunal. Dalam perrefleksian yang lebih personal, kita dapat melihat banyaknya contoh kasus pembunuhan berencana misalnya, atau kasus pemerkosaan, dan beberapa kasus lain yang meliputi aksi merugikan sesama.

Sebagai contoh dari kasus penderitaan yang diakibatkan oleh faktor alamiah kita bisa saja mengambil contoh peristiwa yang ada di sekitar kita, misalnya peristiwa gempa Yogyakarta yang pernah terjadi pada 27 Mei 2006 lalu. Sebuah gempa berkekuatan 5.9 skala Richter yang telah menumbangkan 4.143 korban jiwa dan sekitar 71.762 rumah hancur di daerah Bantul; serta 5.782 korban jiwa dan 26.299 korban luka berat dan ringan di daerah Klaten ini menjadi salah satu contoh penderitaan yang diakibatkan oleh peristiwa alamiah.² Kita bisa juga mengambil contoh lain yang lebih aktual bagi kita saat ini misalnya, yaitu kasus pandemi Covid-19. Sebuah pandemi yang telah

¹ Klasifikasi serta kedua istilah ini saya pinjam dari tulisan Romo Franz Magniz Suseno yang berjudul "Menalar Tuhan." Franz Magniz Suseno, *Menalar Tuhan*, Pustaka filsafat (Deresan, Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 2006), 217.

² Kompas Cyber Media, "Hari Ini dalam Sejarah: Mengenang 16 Tahun Gempa Yogyakarta 27 Mei 2006 Halaman all," KOMPAS.com, 27 Mei 2022, <https://www.kompas.com/tren/read/2022/05/27/073358965/hari-ini-dalam-sejarah-mengenang-16-tahun-gempa-yogyakarta-27-mei-2006>.

menumbangkan sekitar 160.884 korban jiwa berdasarkan hasil catatan korban terakhir bulan ini (Sabtu, 18 Februari 2023).³

Beberapa sumber penderitaan ini dapat saja terjadi pada siapapun tak terkecuali manusia religius yang baik kelakuannya sekalipun. Ketika seseorang berkesempatan mengalami beberapa sumber penderitaan itu, tak jarang sebagian dari mereka mulai memunculkan beberapa pertanyaan-pertanyaan eksistensial yang berkaitan dengan Allah. Seperti misalnya, “jika memang Allah itu ada lalu mengapakah terdapat penderitaan atau malapetaka di dunia ini?” atau “jika memang Dia Maha Kuasa dan Maha Kasih mengapakah diri-Nya tega membiarkan keadaan seperti ini dialami oleh umat-Nya?” Sebuah rumusan pertanyaan yang kurang lebih serupa seperti apa yang pernah diungkapkan oleh Ayub seorang yang saleh yang nampaknya begitu tidak layak untuk mengalami penderitaan yang luar biasa.⁴

Tentu hal ini menjadi permasalahan yang cukup serius -secara terkhusus bagi umat beragama monoteisme, karena permasalahan ini merupakan *scandalum* atau batu sandungan paling mengancam bagi umat beragama yang hendak percaya kepada Allah.⁵ Maka dari itu, Filsafat dan teologi seakan didesak untuk memberikan respon dan tanggapannya terhadap persoalan ketidaklogisan pemikiran, antara sifat kemahakuasaan dan kemahakasih Allah dengan adanya realitas penderitaan akibat kejahatan dan keburukan dunia ini.

Pergumulan akan kesulitan ini sebenarnya bukanlah hal yang baru karena pergumulan ini sebenarnya sudah ada dan dimunculkan pertama kali oleh Epikuros dalam bentuk dilema akan Dewa yang menanggapi persoalan penderitaan di dunia (341-270).⁶ Di kemudian hari persoalan ini diberi sebutan teodise (*theodicy*) pertama kali oleh Gottfried Wilhelm Leibniz pada tahun 1710.⁷ Secara sederhana, teodise adalah gabungan kata Yunani dari *theo* (Allah) dan *dike* (keadilan), yang secara harfiah bisa dipahami sebagai “keadilan Allah” yang dalam artian berhubungan dengan argumen pembelaan akan keadilan Allah terhadap kenyataan kejahatan dan penderitaan di dunia ini.⁸

Menurut catatan sejarah terdapat berbagai argumen teodise yang dikemukakan oleh para filsuf dan juga dari para bapa Gereja. Betapapun banyaknya argumen yang dikemukakan oleh para filsuf maupun teolog, mereka semua sama-sama berangkat dari premis-premis dari *the problem of*

³ “Informasi terbaru seputar penanganan COVID-19 di Indonesia oleh Pemerintah. | Covid19.go.id,” diakses 18 Februari 2023, <https://covid19.go.id/id>.

⁴ Suseno, *Menalar Tuhan*, 217.

⁵ Suseno, *Menalar Tuhan*, 217.

⁶ Vincentius Damar, *Kejahatan dalam dunia yang terbaik* (Depok, Sleman, Daerah Istimewa Yogyakarta, Indonesia: Penerbit PT Kanisius, 2016), 33.

⁷ Damar, Vincentius Damar, *Kejahatan dalam dunia yang terbaik*, 23.

⁸ John Hick, *Evil and the God of Love*, reissued with a new preface (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2010), 6.

evil yang sama. Jika disimpulkan, maka sebenarnya problema kejahatan itu tersusun atas tiga buah premis, yaitu (1) Tuhan itu Maha Kuasa, (2) Tuhan itu Maha Baik, sedangkan premis yang terakhir adalah (3) Kejahatan dan penderitaan ada di dunia.⁹ Satu hal yang menarik dari ketiga premis ini adalah kita hanya bisa menerima dan mengakui bahwa hanya ada dua premis yang nampak benar, sedangkan premis yang sisanya terasa tidak logis atau justru mengontra kedua premis yang dianggap benar tadi. Misalnya saja ketika kita mengakui bahwa premis pertama dan kedua benar, maka premis yang ketiga menjadi pernyataan yang sangat kontradiktif terhadap dua premis yang kita terima sebagai benar. Hal ini juga berlaku ketika kita memilih salah satu permutasi dari ketiga premis ini. Dengan demikian, kerumitan dari penerimaan atas ketiga premis inilah yang menjadi tantangan bagi kaum teis untuk mencari rasionalisasi agar ketiga premis ini dapat diterima sebagai kebenaran secara bersamaan. Sedangkan bagi kaum ateis kerumitan akan penerimaan dari ketiga premis secara rasional benar inilah yang dijadikan bahan bagi mereka untuk mengkritik kaum teis, kritik ini misalnya dapat kita lihat dalam tulisan David Hume yang berjudul *Dialogues Concerning Natural Religion*. Dalam bukunya ini Hume berkesimpulan bahwa kenyataan akan adanya kejahatan menunjukkan bahwa Allah itu benar-benar tidak ada.¹⁰

Argumen teodise memang pada titik tertentu bisa dikatakan berhasil untuk melepaskan keterkaitan Tuhan dengan kejahatan. Namun perlu diketahui bahwa usaha tersebut tidak sepenuhnya berhasil.¹¹ Maksudnya adalah argumen teodise ini tidak bebas nilai dan tentu memiliki kekurangan dalam beberapa hal. Terdapat banyak sekali kritik yang ditujukan pada argumen teodise ini. Yonky Karman dalam salah satu tulisannya sempat mengkritik argumen teodise yang dirasa kurang menaruh perhatian pada korban, malahan cenderung membungkam para korban untuk tidak mempermasalahkan keadaannya. Selain itu, Karman juga menilai bahwa agaknya argumen teodise kurang dapat memberikan daya ubah bagi dunia, maksudnya adalah argumen ini cenderung untuk membuat manusia menjadi manusia yang pasif menerima kemalangan daripada menjadi manusia yang aktif untuk memerangi penderitaan. Maka dari itu, dalam tulisannya yang berjudul “Antropodisi dan Problematik Teodisi” Karman menyarankan bagi kita untuk mempertimbangkan paradigma antropodise.¹² Senada dengan Karman, para tokoh yang tergolong dalam aliran anti-teodise seperti D.Z. Phillips pun juga sempat mengatakan hal yang kurang lebih serupa. Menurut Phillips argumen teodise nampaknya kurang memperhatikan aspek moral dan

⁹ Damar, *Kejahatan dalam dunia yang terbaik*, 34.

¹⁰ Damar, *Kejahatan dalam dunia yang terbaik*, 36.

¹¹ Yonky Karman, “Antropodisi dan Problematik Teodisi,” *Penuntun: Jurnal Teologi dan Gereja* 11, no. 23 (2010): 4.

¹² Karman, “Antropodisi dan Problematik Teodisi,” 1–13.

kurang menganggap serius masalah penderitaan, oleh karenanya argumen teodise cenderung tidak memihak pada korban.¹³

Selanjutnya, kritik lain terhadap argumen teodise tidak hanya dikemukakan oleh para anti-teodise saja. Di kemudian hari tepatnya pada abad modern, meski tidak secara langsung kritik terhadap argumen teodise juga dikemukakan para filsuf kontemporer yang menggunakan pendekatan fenomenologis seperti Jean-Luc Marion. Berangkat dari kritiknya terhadap gagasan konsep *ontological difference* dari Martin Heidegger.¹⁴ Marion dalam bukunya yang berjudul *God without Being* mengusulkan cara pandang akan Allah yang terlepas dari “Ada” (*Being*) dengan mempertimbangkan konsep *idol* (pemberhalaan) dan *icon* (ikon) yang dikembangkannya. Melalui karyanya ini bisa dikatakan Marion telah berhasil melepaskan Allah dari segala bentuk pemberhalaan dengan mengusulkan gagasan fenomenologi keterlimpahan, namun sayangnya karyanya ini dinilai terlalu *hyper-excess* atau terlalu apofatis oleh Richard Kearney, sehingga manusia sangat sulit untuk mengenali Allah yang mereka sembah.¹⁵ Menurut Kearney, jika kita terlalu menekankan sisi fenomenologi keterlimpahan Marion yang tidak dapat dipahami oleh manusia maka kita akan kesulitan untuk dapat mengenali Allah. Pertanyaan sederhana Kearney ajukan adalah “*who is it that speaks when God speaks from the burning bush*” atau “lalu bagaimanakah Musa dapat mengenali akan siapa yang sedang berbicara dengannya dalam peristiwa semak yang terbakar di gunung Horeb?” (Keluaran 3: 5-6).¹⁶

Dengan adanya beberapa kritik yang ditujukan pada argumen teodise ini sudah sepatutnya bagi kita untuk mempertimbangkan argumen teodise ini kembali. Penulis merasa bahwa kita memerlukan sebuah cara pandang baru, sebuah cara pandang yang dapat mengakomodasi beberapa kekurangan dari argumen teodise klasik. Sebagai tawaran akan cara pandang yang baru, penulis menawarkan konsep *The God Who May Be* dari Richard Kearney. Hal ini dikarenakan menurut penulis argumen Allah yang mungkin dari Kearney dapat mengatasi beberapa kekurangan dari argumen teodise klasik. Penulis menilai bahwa argumen *The God Who May Be* memiliki potensi untuk menjadi solusi atas kritik yang dikemukakan oleh kaum anti-teodise terkait dengan argumen teodise yang dinilai kurang berpihak pada korban dan kurang mempertimbangkan aspek

¹³ Toby Betenson, “Anti-Theodicy: Anti-Theodicy,” *Philosophy Compass* 11, no. 1 (Januari 2016): 57–60, <https://doi.org/10.1111/phc3.12289>.

¹⁴ Marion mengkritik paradigma *ontological difference* Heidegger dengan mengatakan bahwa konsepnya ini adalah tidak lain daripada reduplikasi atas bentuk pemberhalaan terhadap konsep onto-teologi yang telah dikritiknya sendiri. Jean-Luc Marion, Thomas A. Carlson, dan David Tracy, *God without Being: Hors-Texte*, Second edition, Religion and Postmodernism (Chicago ; London: The University of Chicago Press, 2012), 38–39.

¹⁵ Jens Zimmermann, ed., *Reimagining the sacred: Richard Kearney Debates God with James Wood, Catherine Keller, Charles Taylor, Julia Kristeva, Gianni Vattimo, Simon Critchley, Jean-Luc Marion, John Caputo, David Tracey, Jens Zimmermann, and Merold Westphal* (New York: Columbia University Press, 2016), 183–84.

¹⁶ Richard Kearney, *The God who may be: a hermeneutics of religion*, Indiana series in the philosophy of religion (Bloomington: Indiana University Press, 2001), 33.

moralitas. Selain itu penulis juga menilai bahwa argumen *The God Who May Be* ini juga berpotensi untuk dapat menjadi upaya pemahaman alternatif atas upaya pemahaman akan Allah yang terlalu apofatis. Sebuah upaya pemahaman yang menghasilkan gambaran akan Allah yang sukar untuk dipahami dan sangat jauh dari sejarah pengalaman hidup manusia.

1.2 Permasalahan

Pertanyaannya sekarang adalah bagaimana konsep *The God Who May Be* Kearney dapat menjadi kemungkinan solusi bagi kekurangan dari teodise klasik? Melalui konsep Allah yang mungkin Kearney menawarkan gambaran akan Allah yang sangat rapuh dan sangat bergantung pada manusia, Kearney menggambarkannya dengan berkata, *without us no Word can be made flesh*, atau tanpa kita tidak ada sabda yang dapat menjadi daging.¹⁷ Maksudnya adalah bagi Kearney, aktualisasi Allah di dunia ini sangat bergantung pada tindakan etis manusia terhadap sesamanya. Melalui tindakan etis manusia terhadap sesamanya manusia baru dapat menghadirkan Allah di tengah-tengah dunia ini. Dengan ini maka panggilan etis menjadi penting bagi Kearney, mengingat hal ini memiliki keterkaitan langsung dengan aktualisasi Allah. Menurut penulis konsep inilah yang sekiranya dapat menjadi solusi dari kritik terhadap teodise yang dinilai kurang dapat menggerakkan manusia untuk berpartisipasi baik bagi dunia atau dalam bahasa yang lain kurang dapat menggerakkan manusia untuk tidak bersikap pasif terhadap penderitaan yang dialami baik oleh dirinya maupun sesamanya.

Melalui konsep *The God Who May be* yang dibangun dari metode onto-eskatologi Kearney juga menawarkan kepada kita sebuah konsep akan Allah yang selalu menolak untuk difinalisasi atau dibakukan. Dengan ini maka sekiranya konsep Allah yang mungkin ini dapat menjadi solusi bagi kritik onto-teo-logi yang dikemukakan oleh para pemikir kontemporer dan juga sekaligus dapat menjadi upaya pemahaman alternatif atas upaya pemahaman akan Allah khas teologi negatif.

Adapun hal lain yang perlu penulis cantumkan di sini adalah berkaitan dengan argumen *The God Who May Be* yang sebelumnya sempat diperkenalkan terlebih dahulu oleh saudara Antonius Prasetyo Jati dalam skripsinya yang berjudul “Anateisme menurut Richard Kearney” tahun 2021 lalu. Namun berbeda dengan Jati yang menggunakan argumen *The God Who May Be* untuk menawarkan kemungkinan solusi bagi persoalan kekerasan antar agama, penulis di sini lebih menggunakan argumen ini untuk merespon problematika dari teodise klasik. Melalui konsep Allah

¹⁷ Kearney, *The God who may be*, 3.

yang mungkin dari Kearney ini penulis berharap dapat menghasilkan sebuah kesimpulan yang dapat mengakomodasi beberapa kekurangan dalam argumen teodise klasik.

1.3 Batasan Masalah

Penting untuk penulis sampaikan pada bagian awal bahwa dalam proyek penelitian ini penulis tidak akan membahas secara luas berkaitan dengan diskursus argumen teodise klasik, melainkan apa yang akan penulis lakukan dalam proyek ini hanyalah menjelaskan secara singkat bagaimana argumen teodise klasik itu dibangun. Untuk mencapai tujuan ini penulis hanya akan menggunakan argumen teodise klasik yang digagas oleh Gottfried Wilhelm Leibniz. Hal selanjutnya yang perlu penulis sampaikan pada bagian awal adalah dalam tulisan ini penulis juga tidak akan membahas secara panjang dan mendalam berkaitan dengan argumen kritik onto-teologi dari Martin Heidegger dan argumen *God without Being* dari Jean-Luc Marion, melainkan apa yang penulis akan lakukan dalam proyek ini hanyalah membahas secara singkat pemikiran dari kedua tahun ini disesuaikan dengan tujuan dan kebutuhan penulisan skripsi penulis.

1.4 Pertanyaan Penelitian

Berdasarkan latar belakang dan permasalahan yang penulis ungkapkan di atas, penulis hendak mengajukan dua pertanyaan penelitian, antara lain:

1. Bagaimana argumen *teodise* klasik serta problematikanya?
2. Bagaimana argumen *The God Who May Be* Kearney dapat menjadi solusi kemungkinan bagi kekurangan argumen teodise klasik?

1.5 Tujuan Penelitian

Tujuan dari penelitian ini adalah yang pertama tentunya untuk memahami konsep ketuhanan dari Richard Kearney dalam bukunya yang berjudul *The God Who May Be*. Harapannya setelah penulis dapat memahami konsep ketuhanan dari Richard Kearney ini penulis dapat menawarkan kepada para pembaca secara terkhusus bagi para umat Kristiani sebuah cara pandang yang baru untuk menyelesaikan *the problem of evil*. Berangkat dari argumen *The God Who May Be* dari Richard Kearney penulis hendak menawarkan refleksi akan Allah post-metafisika, yaitu Allah yang *powerless* karena sangat bergantung pada manusia. Namun yang menarik adalah justru Allah yang tak berdaya itulah yang mampu menolong dunia ini.

Kedua, melalui pemahaman akan konsep *The God Who May Be* dari Richard Kearney ini harapannya penulis dapat memberikan kontribusi baik bagi para pembaca Kristiani dalam rupa

ajakan kepada para pembaca untuk mau lebih menghayati kembali terkait tugas dan panggilannya sebagai perpanjangan tangan Allah di dunia ini. Hal ini menjadi penting mengingat bagi Kearney, “*God depends on us to be. without us no Word can be made flesh*” yang artinya adalah Allah sangat bergantung kepada kita untuk menjadi, karena tanpa kita tidak ada satupun Sabda yang dapat menjadi daging.¹⁸

1.6 Metode Penelitian

Dalam rencana penulisan ini penulis akan menggunakan metode *library research* atau penelitian literatur yang meliputi aktivitas deskriptif-analitis. Dalam proyek penelitian ini penulis akan menganalisis dan memahami pustaka utama dari pemikiran Richard Kearney, yaitu *The God Who May Be*. Selain itu penulis juga akan membaca beberapa pustaka pendukung berupa buku yang mencantumkan esai-esai Kearney dan beberapa jurnal yang berkaitan dengan tema untuk memperluas dan memperdalam topik pembahasan.

1.7 Sistematika Penulisan

Bab I Pendahuluan

Dalam bagian ini penulis akan memaparkan latar belakang penulisan, topik permasalahan, pertanyaan penelitian, judul, tujuan penelitian, batasan penelitian, metode penelitian, hingga sistematika penulisan skripsi.

Bab II Masalah Penderitaan dan Problematik Teodise

Dalam bagian ini penulis hendak memaparkan kepada para pembaca tentang bagaimana cara teodise klasik meresponi *the problem of evil* beserta beberapa kritik yang diajukan kepada cara berpikir teodise klasik ini. Terdapat dua kritik utama yang akan penulis sampaikan dalam tulisan ini, yaitu kritik yang berasal dari kaum anti-teodise dan kritik onto-teologi yang -meski tidak secara langsung ditujukan pada argumen teodise klasik- berasal dari para filsuf kontemporer yang menggunakan pendekatan fenomenologis seperti Martin Heidegger dan Jean-Luc Marion. Pada bagian akhir bagian ini penulis juga akan memaparkan sedikit kritik yang dikemukakan oleh beberapa tokoh terhadap gagasan *God without Being* dari Marion.

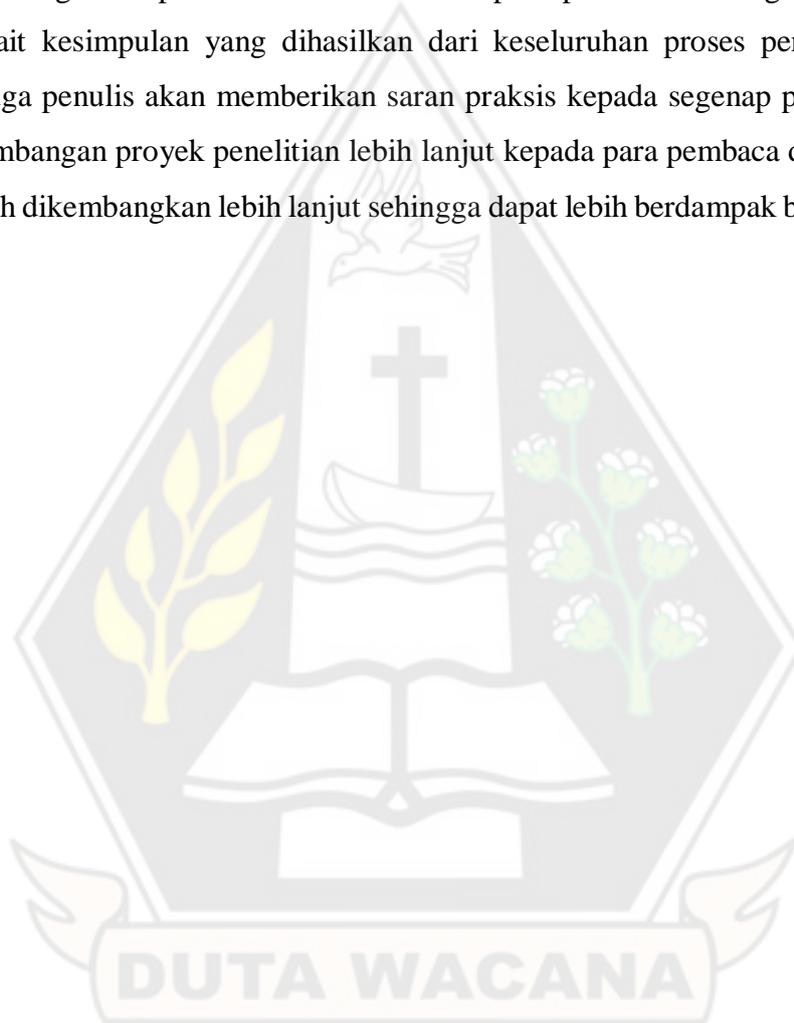
Bab III Gagasan *The God Who May Be* Sebagai Tawaran

¹⁸ Kearney, *The God who may be*, 4.

Dalam bab ini penulis akan memperkenalkan kepada para pembaca akan siapa itu Richard Kearney beserta dengan argumen *The God Who May Be* miliknya. Pembahasan kemudian dilanjutkan dengan argumen penulis mengapa konsep Allah yang mungkin dari Richard Kearney ini dapat menjadi kemungkinan solusi bagi kritik yang diajukan oleh kaum anti-teodise dan kritik onto-teologi yang diajukan oleh para filsuf fenomenologi.

Bab IV Kesimpulan dan Saran Pengembangan

Dalam bagian ini penulis akan memberikan pemaparan secara singkat, padat, dan jelas dari penulis terkait kesimpulan yang dihasilkan dari keseluruhan proses penelitian literatur. Pada bagian ini juga penulis akan memberikan saran praksis kepada segenap pembaca Kristiani serta saran pengembangan proyek penelitian lebih lanjut kepada para pembaca dengan harapan proyek ini dapat lebih dikembangkan lebih lanjut sehingga dapat lebih berdampak baik bagi para pembaca.



BAB II

MASALAH PENDERITAAN DAN PROBLEMATIK TEODISE

Pengantar

Pada bagian ini penulis akan menunjukkan bagaimana argumen teodise klasik dibangun serta menunjukkan apa-apa saja kritik yang ditujukan terhadap argumen tersebut. Terdapat dua kritik utama yang penulis akan sampaikan pada bagian ini, yaitu kritik yang disampaikan oleh para kaum anti-teodise serta kritik yang diajukan oleh para pemikir kontemporer seperti Heidegger dan Marion. Pada bagian akhir penulis akan memaparkan sedikit kritik yang diajukan kepada gagasan *God without Being* milik Marion.

2.1 Manusia dan Hasrat Ingin Mengetahuinya

Sejak dahulu pembahasan tentang *the problem of evil* memang selalu menjadi pusat perhatian umat manusia, terkhusus bagi mereka yang berlatar belakang agama monoteisme, secara terkhusus dalam tulisan ini penulis merujuk pada umat yang beragama Kristen. Pembahasan tentang masalah kejahatan ini tentu saja menarik bagi umat Kristen, mengingat sifat manusia yang selalu ingin tahu dan mengerti, dalam arti mencari pendasaran logis akan segala sesuatu. Segenap umat kristen tentunya ingin mengetahui, memahami, serta mencari jawab atas persoalan ketidaksesuaian atau ketidaklogisan antara atribut kemahaan Allah (Maha Kasih, Maha Tahu, dan Maha Kuasa) dengan realitas kejahatan dan keburukan dunia.

Salah satu bukti dari ketertarikan manusia akan *the problem of evil* ini dapat dilihat melalui fakta akan banyaknya karya tulis laris yang diterbitkan dalam rangka mencoba memahami dan memberi jawab atas *the problem of evil*. Salah satu contoh karya terkenal yang membahas tentang *the problem of evil* adalah sebuah tulisan yang berjudul "*When Bad Things Happen To Bad People*" karya seorang rabi bernama Harold S. Kushner.¹⁹ Dalam tulisannya ini Kushner mengusulkan pandangan akan Tuhan yang Maha Baik namun tidak berkuasa untuk mencegah kejahatan.²⁰ Contoh lain dari karya tulis terkenal yang bertemakan masalah kejahatan adalah sebuah novel yang berjudul *The Bridge of San Luis Rey* (1927) karya Thornton Wilder. Novel

¹⁹ Buku ini adalah salah satu buku terlaris di New York Times selama beberapa bulan dalam kategori non-fiksi. Harold S. Kushner, *When Bad Things Happen to Good People*, First Anchor Books edition (New York: Anchor Books, 2004).

²⁰ Michael Martin, *Atheism: a philosophical justification* (Philadelphia: Temple University Press, 1990), 436.

yang sempat mendapatkan hadiah Pulitzer pada tahun 1928 lalu (*The Pulitzer Prize in 1928*) ini berceritakan tentang lima orang yang meninggal akibat tragedi runtuhnya jembatan tali Inca di Peru dan bagaimana seorang biarawan bernama Juniper yang menjadi saksi akan peristiwa kecelakaan itu mencoba untuk mencari semacam jawaban kosmis untuk menjawab pertanyaan, apakah peristiwa ini terjadi secara kebetulan atau memang ada rencana Tuhan di balik dari semua ini?²¹ Selain itu, bukti lain dari ketertarikan manusia religius akan *the problem of evil* dapat kita lihat melalui fakta akan banyaknya manusia yang kemudian memilih untuk menjadi ateis dan fakta akan banyaknya argumen teodise yang dikemukakan oleh baik para teolog maupun filsuf untuk merespon argumen dari para ateis tersebut.²² Kedua fakta ini serentak menjadi bukti akan ketertarikan manusia pada *the problem of evil* serta menjadi penanda bahwa jawaban atas *the problem of evil* menjadi sebuah hal yang penting mengingat masalah ini adalah *scandalum* terbesar bagi umat beragama yang hendak beriman kepada Allah.²³

Dengan mengingat kepentingannya untuk menjaga keimanan umat beragama maka jawaban atas *the problem of evil* tentu menjadi suatu hal yang penting. Selama beberapa abad untuk memenuhi kepentingan itu manusia memilih untuk mengandalkan argumen teodise klasik, karena memang pada titik tertentu argumen teodise klasik ini dapat dikatakan telah berhasil untuk melepaskan keterikatan Allah dengan realitas kejahatan. Kendati demikian, bukan berarti argumen ini tidak bebas nilai, argumen ini tetap memiliki beberapa kekurangan sebagaimana yang akan penulis bahas lebih lanjut pada bagian ini. Namun sebelum kita masuk pada pembahasan kritik dari argumen ini, penulis akan membahas terlebih dahulu bagaimana alur berpikir dari argumen teodise klasik.

2.2 Argumen Teodise Klasik Gottfried Wilhelm Leibniz

Seperti yang sudah penulis sebutkan di awal, terdapat banyak sekali argumen teodise yang telah dikemukakan baik oleh para bapa gereja maupun oleh para filsuf terdahulu. Namun dengan tanpa maksud untuk menyederhanakan atau menyimpulkan semua argumen yang ada penulis dalam tulisan ini akan menggunakan argumen teodise dari Gottfried Wilhelm Leibniz salah seorang filsuf teis yang hidup di permulaan abad modern (1646-1716) sebagai perwakilan dan gambaran umum dari argumen teodise klasik.

²¹ J. Sudarminta, Simon Petrus Tjahjadi, dan Louis Leahy, ed., *Dunia, manusia & tuhan: dua belas esai pencerahan* (Deresan, Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 2008), 187.

²² Dalam bukunya yang berjudul "*The Reality of God and The Problem of Evil*", Davis memaparkan kepada para pembacanya gambaran umum tentang diskursus teodise. Lih. Brian Davies, *The reality of God and the problem of evil* (London ; New York: Continuum, 2006), 9–26.

²³ Suseno, *Menalar Tuhan*, 217.

Sama seperti tokoh lainnya tentunya argumen teodise dari Leibniz dibangun atas dasar kepentingan untuk menjawab dilema antara realitas kejahatan di hadapan Allah Yang Maha Kasih yang telah sejak lama diutarakan oleh Epikuros (341-270 SM). Dengan kata lain apa yang sedang ingin dijawab oleh Leibniz di sini adalah pertanyaan yang pertama kali dirumuskan oleh Boethius (480-524), yaitu “*Si Deus est, unde malum? Si Deus non est, unde bonum?*” yang artinya adalah “jika Allah itu ada, mengapa terdapat kejahatan? Jika Allah itu tidak ada, mengapa terdapat kebaikan?”.²⁴ Untuk menjawab hal ini Leibniz pertama-tama menyarankan kepada kita untuk tidak jatuh pada proposisi-proposisi yang kurang tepat dengan mempertentangkan Allah dengan realitas kejahatan, dengan mengatakan “jika kejahatan itu ada maka Tuhan sudah jelas tidak ada” atau “Jika kejahatan itu ada maka Allah tidak berkuasa atas kejahatan yang ada.” Sebagai gantinya Leibniz menawarkan kepada kita sebuah konsep yang didasari oleh prinsip keharmonisan seluruh ciptaan, yaitu konsep akan dunia aktual ini sebagai dunia yang terbaik dari yang mungkin diciptakan oleh Allah (*The best of all possible world*).²⁵

Untuk bisa memahami konsep dunia yang terbaik dari dunia lain yang mungkin ini, kita perlu memulainya dengan pertanyaan siapakah Tuhan itu menurut Leibniz? Dalam esainya yang berjudul “*Essays on the Justice of God*” (esai tentang keadilan Allah) Leibniz mengatakan bahwa baginya, Allah adalah alasan yang mencukupi segala sesuatu untuk dapat menjadi ada dan mungkin, atau bisa dikatakan bagi Leibniz Allah adalah alasan utama dari segala realitas kontingen ini (*the first reason of things*). Lebih lanjut lagi dalam esainya Leibniz menjelaskan bahwa sebagai penyebab utama dari segala sesuatu, Allah memiliki tiga buah atribut yang saling berkaitan pada diri-Nya, yaitu rasio (*understanding*), kehendak (*will*), dan kuasa (*power*).²⁶

Tentunya Leibniz memiliki penjelasan khusus terkait ketiga atribut Allah ini. Makna dari atribut rasio adalah Allah dipahami sebagai penyebab utama yang sangat cerdas; dan oleh karenanya Allah sudah pastilah selalu memiliki alasan rasional di balik tindakan-Nya termasuk dalam hal menciptakan dunia aktual yang mengandung unsur kebebasan manusia dan realitas kejahatan ini.²⁷ Selanjutnya, berkaitan dengan alasan rasional dari Allah, Leibniz menjelaskan bahwa pertimbangan rasional Allah itu didasari oleh pertimbangan akan tiga objek pengetahuan Ilahi, yaitu yang mungkin (*the possibles*), yang aktual (*the actual events*), dan yang kondisional

²⁴ Suseno, *Menalar Tuhan*, 228.

²⁵ Salah satu karakter dari pemikiran Leibniz adalah harmoni. Damar, *Kejahatan dalam dunia yang terbaik*, 28; Bdk. Paul Budi Kleden, *Membongkar derita Teodice: sebuah kegelisahan filsafat dan teologi* (Mauwere: Penerbit Ledalero, 2007), 89.

²⁶ Gottfried Wilhelm Leibniz, *Theodicy: Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man, and the Origin of Evil*, ed. oleh Austin Marsden Farrer (Charleston, S.C.: BiblioBazaar, 2007), 130.

²⁷ Leibniz, *Theodicy*, 130, 332.

(*the conditional events*).²⁸ Dengan penjelasan akan ketiga objek pertimbangan Ilahi ini, agaknya Leibniz ingin menekankan akan dua hal, yaitu Allah memiliki sifat kemahatahuan dan kemahabijaksanaan; dan oleh karenanya keputusan yang dibuat oleh Allah mustilah keputusan yang paling baik dari antara pilihan lain yang mungkin.²⁹

Sedangkan makna dari atribut kehendak adalah Leibniz memahami Allah sebagai yang selalu menghendaki hal baik secara anteseden.³⁰ Berkaitan dengan hal ini penting untuk dibahas di sini bahwa Leibniz membedakan antara kehendak anteseden dengan kehendak konsekuen. Sebuah kehendak dikatakan anteseden ketika kehendak itu mengarah kepada kebaikan dalam dirinya sendiri. Sedangkan kehendak dapat dikatakan sebagai konsekuen ketika kehendak tersebut mengarah pada perwujudan dari suatu kebaikan sesuai dengan situasi yang ada di sekitarnya.³¹ Dalam prakteknya Leibniz menjelaskan bahwa kehendak konsekuen bisa saja dibutuhkan atas dasar kepentingan realisasi kehendak anteseden.³² Penekanan ini menjadi penting karena penekanan akan cara kerja dari kedua kehendak inilah yang nantinya akan digunakan oleh Leibniz untuk menjelaskan *the problem of evil*.

Selanjutnya, makna dari atribut kuasa adalah berkaitan dengan kemampuan Allah untuk menjadikan yang semula tidak ada menjadi ada dan semua yang tidak mungkin ada menjadi mungkin ada.³³ Berkaitan dengan hal ini penting untuk diketahui bahwa maksud dari kemahakuasaan Allah bagi Leibniz adalah Allah berkuasa untuk melakukan segala sesuatu tanpa dibatasi oleh faktor eksternal apapun. Namun ini bukan berarti Allah memiliki kebebasan untuk dapat melakukan segala sesuatu termasuk memilih keburukan, karena Allah “terbatasan” oleh faktor internal dalam diri-Nya sendiri, yaitu kemahabaikan, kemahatahuan, dan kemahabijaksanaan-Nya.³⁴

Setelah memahami siapa itu Allah bagi Leibniz barulah kita dapat masuk dalam pemahaman akan konsep “dunia yang terbaik dari antara yang mungkin.” Pertama-tama perlu diperjelas terlebih dahulu bahwa dengan mengatakan bahwa dunia ini adalah dunia terbaik dari antara yang mungkin Leibniz di sini tidak sedang merujuk pada konsep dunia paralel.³⁵ Melainkan yang dimaksudkan oleh Leibniz adalah Allah hanya menciptakan satu dunia saja, yaitu dunia aktual ini sejak semulanya.³⁶ Selanjutnya perlu dipahami juga bahwa ketika mengatakan dunia,

²⁸ Leibniz, *Theodicy*, 148.

²⁹ Damar, *Kejahatan dalam dunia yang terbaik*, 64–65.

³⁰ Leibniz, *Theodicy*, 139–40.

³¹ Damar, *Kejahatan dalam dunia yang terbaik*, 66.

³² Leibniz, *Theodicy*, 269.

³³ Lih. Leibniz, *Theodicy*, 130.

³⁴ Damar, *Kejahatan dalam dunia yang terbaik*, 68.

³⁵ Leibniz, *Theodicy*, 131.

³⁶ Kleden, *Membongkar derita Teodice*, 101.

Leibniz memahaminya sebagai yang didalamnya terdapat banyak realitas kontingen yang saling terkait antara satu dengan lainnya.³⁷ Hal ini tentunya tidak lain daripada konsekuensi logis dari prinsip alasan yang mencukupi, yang sangat ditekankan oleh Leibniz (*the determinant reason*).³⁸

Jika kita kaitkan pemahaman ini dengan pemahaman akan ketiga atribut Allah beserta dengan sifat-sifat Allah yang sudah dibahas sebelumnya, maka pengaitan akan kedua hal ini akan menghasilkan sebuah kesimpulan yang akan menjawab pertanyaan “apa yang dimaksud Leibniz dengan mengatakan dunia ini adalah dunia yang terbaik?” Singkatnya adalah Allah sebagai yang Maha Tahu, Maha Bijaksana, Maha Baik, dan Maha Kuasa itu sudah pastilah memilih untuk menciptakan dunia aktual ini karena dunia ini adalah dunia yang terbaik dari antara pilihan penciptaan dunia lain yang dimiliki oleh Allah. Kalau dunia ini bukan yang terbaik maka sudah pastilah Allah akan memilih untuk menciptakan dunia yang lebih baik daripada dunia ini sejak semulanya.

Setelah mendapatkan kesimpulan ini sekarang kita mungkin masih bertanya, jika memang dunia ini adalah dunia yang terbaik dari antara kemungkinan penciptaan dunia yang lain, mengapa di dalam dunia ini terdapat kejahatan? Untuk menjawab pertanyaan ini, kita perlu mengetahui terlebih dahulu pandangan Leibniz tentang Kejahatan. Leibniz membedakan kejahatan menjadi tiga buah bagian, yaitu kejahatan metafisis, kejahatan fisik, dan kejahatan moral. Yang dimaksud dengan kejahatan metafisis adalah ketidaksempurnaan yang dimiliki oleh segenap realitas kontingen sebagai ciptaan. Berbeda dengan kejahatan metafisis, yang dimaksud dengan kejahatan fisik adalah kejahatan yang terwujud dalam rupa dukacita, kemalangan, dan penderitaan yang dialami oleh manusia, sebagai contoh bencana alam. Sedangkan terakhir, yang dimaksud dengan kejahatan moral adalah sebuah kejahatan yang dilakukan oleh manusia atas dasar keputusan atau kehendaknya sendiri.³⁹ Pembedaan ini penting untuk dimengerti terlebih dahulu karena tidak semua sumber kejahatan ini dapat diselesaikan oleh argumen teodise. Dari antara ketiga bentuk kejahatan ini hanya dua saja yang relevan dan dapat dijawab oleh argumen teodise, yaitu kejahatan fisik (secara terkhusus yang diakibatkan oleh kejahatan moral), dan kejahatan moral.⁴⁰

Melalui pembedaan akan kejahatan ini Leibniz kemudian masuk pada persoalan kehendak bebas manusia. Leibniz mengatakan bahwa sumber dari kejahatan adalah tidak lain berasal dari ketidaksempurnaan manusia sebagai ciptaan dan kehendak bebas yang dimiliki olehnya.⁴¹ Ketidaksempurnaan manusialah yang membuat manusia tidak dapat sama seperti Allah yang Maha

³⁷ Leibniz, *Theodicy*, 191–92.

³⁸ Leibniz, *Theodicy*, 150–51.

³⁹ Damar, *Kejahatan dalam dunia yang terbaik*, 94–95.

⁴⁰ Damar, *Kejahatan dalam dunia yang terbaik*, 96–97.

⁴¹ Leibniz, *Theodicy*, 298; 322.

Tahu dan Maha Baik sehingga semua pilihan yang dipilih olehnya tidak akan sebaik dan sebijaksana pilihan Allah.⁴²

Sekarang pertanyaan terakhirnya adalah “jika memang yang menjadi sumber dari kejahatan di dunia disebabkan oleh ketidaksempurnaan dan kehendak bebas yang dimiliki oleh manusia mengapa Allah tidak meniadakan saja hal tersebut?” Untuk menjawab pertanyaan ini Leibniz berkata “*God could not prevent the wrong use of free will without destroying it*”,⁴³ artinya Allah tidak dapat mengatur manusia supaya manusia selalu terus memilih pilihan yang baik, karena jika hal itu dilakukan oleh Tuhan maka itu artinya Tuhan sudah mengkhianati kehendak bebas yang dimiliki oleh manusia. Selain itu jika Tuhan juga memilih untuk mengatur manusia Tuhan telah jatuh pada sikap arbitrer yang tentunya tidak bersesuaian dengan sifat kemahabaikan yang dimiliki oleh-Nya.

Demikianlah gambaran sederhana dari argumen teodise klasik yang diwakili oleh argumen teodise dari Gottfried Wilhelm Leibniz. Melalui semua ini kita dapat mengambil dua buah kesimpulan. *Pertama*, pada dasarnya argumen teodise berusaha untuk mencari pendasaran rasional atas persoalan ketidaklogisan antara sifat-sifat kemahakuasa, kemahabaik, dan kemahabijaksana dari Allah di hadapan realitas kejahatan. *Kedua*, yaitu berkaitan dengan upaya penyelesaian *the problem of evil*, Leibniz mengatakan bahwa realitas kejahatan yang ada adalah konsekuensi logis dari penciptaan manusia beserta dengan kehendak bebasnya, dan Allah tidak mungkin menciptakan manusia tanpa kehendak bebas sama sekali, karena hal itu akan bertentangan dengan sifat-sifat yang dimiliki oleh Allah.

2.3 Anti-teodise dan God without Being: Dua Respon terhadap Argumen Teodise Klasik

Pada bagian ini penulis akan memulai pembahasannya dengan memaparkan terlebih dahulu kekurangan dari argumen teodise klasik yang dikemukakan oleh kaum anti-teodise dan para fenomenolog terlebih dahulu. Selanjutnya, penulis akan melanjutkan pembahasan dengan memaparkan tanggapan kritis dari Kearney terhadap konsep *God without Being* dari Jean-Luc Marion.

2.3.1 Bagaimana dengan Nasib Para Korban?: Sebuah Kegagalan Argumen Teodise Klasik

Sebagaimana umumnya setiap pendapat pastilah memiliki antitesisnya, demikian juga dengan argumen teodise ini. Terdapat banyak sekali kritik yang ditujukan pada argumen teodise ini. Secara terkhusus, pada bagian ini penulis hanya akan memaparkan gambaran umum kritik dari

⁴² Damar, *Kejahatan dalam dunia yang terbaik*, 98–99.

⁴³ Leibniz, *Theodicy*, 226.

kaum anti-teodise yang didasari oleh pertimbangan moral.⁴⁴ Untuk menjelaskan hal ini penulis akan menggunakan gambaran umum dari argumen anti-teodise yang sudah secara baik dipaparkan oleh Toby Betenson dalam tulisannya yang berjudul “*anti-theodicy*.”

Pertama-tama dalam tulisannya ini Betenson membagi argumen anti-teodise menjadi dua bagian besar, yaitu keberatan moral (*moral objections*) dan keberatan filosofis teologis (*philosophical and theological objections*).⁴⁵ Pada bagian keberatan moral, Betenson menyampaikan keberatan para kritikus dalam enam buah pernyataan yang saling berkaitan, yaitu:⁴⁶ *Pertama* Betenson mengatakan bahwa “argumen teodise tampaknya telah menampilkan sikap ketidakpekaan terhadap moral yang sangat mencolok.” Pernyataan pertamanya ini Betenson dasari oleh anggapannya terhadap argumen teodise yang dirasanya kurang menanggapi secara serius realitas penderitaan yang adalah awal mula dari *the problem of evil*. Hal ini dapat terlihat melalui tendensi argumen teodise yang cenderung untuk menganggap enteng masalah penderitaan besar seperti Holocaust, dengan mengatakan bahwa kejahatan ini dibutuhkan demi kebaikan yang lebih besar.

Pernyataan *kedua* berkaitan dengan yang pertama, Betenson mengatakan bahwa “argumen teodise diduga telah mengadopsi perspektif yang terpisah ketika membuat perhitungan moral.” Betenson kemudian menjelaskan bahwa menurutnya pernyataan ini dapat terlihat dari poin penekanan argumen teodise yang tampaknya lebih menekankan aspek kebenaran dari sudut pandang Allah saja, dan mengabaikan sudut pandang manusia. Lebih lanjut lagi, Betenson mengatakan bahwa ekkses dari cara berpikir ini sangat berbahaya dan sungguh tidak manusiawi. Hal ini dikarenakan oleh, sekali lagi cara berpikir ini memandang segala bentuk penderitaan -sebesar dan semengerikan apapun itu- hanya sebagai sarana demi untuk terwujudnya kebaikan yang lebih besar.

Selanjutnya pada pernyataan yang *ketiga*, Betenson mengatakan bahwa “argumen teodise telah menunjukkan sikap kebutaan moral yang tak terhindarkan.” Maksud dari pernyataan Betenson ini adalah argumen teodise dinilai kurang menyatakan keprihatinannya terhadap para korban, karena dengan menggunakan argumen teodise seseorang entah disadari ataupun tidak, sebenarnya telah terlibat dalam tindakan pelegalan segala bentuk kejahatan. Selain itu, dengan menggunakan argumen teodise tanpa disadari seseorang sebenarnya juga telah terlibat dalam aksi penutupan

⁴⁴ Betenson mengatakan bahwa pada umumnya para anti-teodise menyatakan keberatannya terhadap argumen teodise berdasarkan pertimbangan aspek moralitas manusia. Betenson, “Anti-Theodicy,” 56.

⁴⁵ Betenson, “Anti-Theodicy,” 57.

⁴⁶ Betenson, “Anti-Theodicy,” 57–62.

diskusi yang semestinya dibiarkan terbuka, yaitu diskusi terkait kejahatan seperti apa yang dapat dikompromikan dan kejahatan seperti apa yang tidak dapat dikompromikan.

Pernyataan *keempat* adalah Betenson mengatakan bahwa “teodise telah mendasari kesimpulannya atas teori moral yang salah.” Pernyataannya kali ini Betenson dasari oleh penilaiannya terhadap argumen teodise yang nampaknya menganut cara berpikir utilitarianisme yang sangat tidak manusiawi. Bagi Betenson, oleh karena argumen teodise didasari oleh prinsip yang salah, maka kita tidak dapat mengharapkan bahwa argumen teodise dapat menghasilkan suatu kesimpulan yang baik, dalam arti kesimpulan yang berpihak pada korban.

Pernyataan yang *kelima* adalah Betenson mengatakan bahwa “argumen teodise telah menempatkan posisi manusia hanya sebagai sarana, dan bukan sebagai tujuan.” Betenson menjelaskan bahwa pernyataannya yang kelima ini memiliki keterkaitan erat dengan keempat pernyataannya sebelumnya, secara terkhusus pada pernyataan yang berkaitan dengan penolakan terhadap pandangan yang mengatakan bahwa penderitaan dibutuhkan demi kepentingan realisasi kebaikan yang lebih besar.

Terakhir, Betenson mengatakan bahwa “argumen teodise adalah sumber penambahan kejahatan.” Betenson mengatakan bahwa pernyataannya yang terakhir ini merupakan sebuah bentuk penegasan kembali atas pernyataan-pernyataannya yang sebelumnya. Pada intinya dengan mengatakan pernyataan terakhir ini, Betenson hendak mengatakan bahwa terlibat dalam teodise itu sama artinya dengan kita terlibat dalam praktik yang buruk secara moral.

Demikian penjelasan singkat dari bagian keberatan moral. Pada bagian keberatan filosofis teologis, Betenson memfokuskan pembahasannya pada kritik kaum anti-teodise terhadap kesalahpahaman konsepsi akan sifat Allah yang telah dilakukan oleh para pendukung argumen teodise. Untuk menjelaskan hal ini Betenson mengambil salah satu pendapat dari salah satu tokoh anti-teodise, yaitu D. Z. Phillips. Menurut Phillips argumen teodise sebenarnya telah menyanjung dirinya sendiri.⁴⁷ Pernyataan Phillips ini didasari oleh argumennya yang tertuang dalam rupa sebuah dilema sederhana: “Entah Tuhan mengizinkan kejahatan di dunia dengan atau tanpa berpikir dua kali, tetap saja diri-Nya tidak dapat dianggap sempurna secara moral. Jika Dia memilih untuk mengizinkan kejahatan terjadi tanpa berpikir dua kali, maka Dia tentu saja secara moral dapat dikatakan sebagai yang tidak memiliki perasaan. Namun jika Dia berpikir dua kali, maka Dia bisa dinyatakan telah melakukan membiarkan tangan-Nya kotor (*He is left with 'dirty hands'*). Meskipun hal itu dibutuhkan untuk sesuatu yang lebih baik, tetap saja hal itu tidak dapat dibenarkan secara moral. Melalui dilema ini Phillips akhirnya menyatakan bahwa secara logis

⁴⁷ D. Z. Phillips dalam Betenson, “Anti-Theodicy,” 62.

tidak mungkin bagi Tuhan untuk dapat menjadi sempurna secara moral dengan cara ini; dan secara bersamaan kenyataan ini melemahkan argumen teodise yang mengatakan bahwa Tuhan memiliki sifat *omnibenevolence*.⁴⁸

Melalui pemaparan singkat terkait gambaran umum dari kritik yang diajukan oleh kaum anti-teodise terhadap argumen teodise ini, kita dapat mengambil beberapa kesimpulan. *Pertama* argumen teodise nampaknya kurang mempertimbangkan aspek moral dalam penyusunan argumennya. *Selanjutnya*, argumen teodise juga tampaknya telah gagal menangkap permasalahan utamanya, yaitu tentang adanya realitas kejahatan yang begitu masif.⁴⁹ *Terakhir*, alih-alih menegaskan sifat kemahakuasaan, dan kemahabaikan dari Tuhan, argumen teodise justru telah menampilkan citra Allah yang tidak Maha Kuasa dan tidak bermoral.

Dengan adanya kritik ini maka sudah sepatutnya kita mempertimbangkan kembali argumen teodise sebagai perefleksian atas *the problem of evil*. Penulis merasa kita perlu untuk dapat mencari sebuah perefleksian yang lebih berpihak pada korban; dan yang lebih menaruh perhatian lebih terhadap aspek moralitas. Karena jika tidak demikian, maka perefleksian yang akan kita hasilkan hanyalah menjadi perefleksian yang kejam bagi para korban; dan kejam bagi Allah sendiri, karena perefleksian yang kurang mempertimbangkan aspek moralitas dapat membuat citra Allah yang Maha Baik itu hancur.⁵⁰

2.3.2 God without Being: Sebuah Tawaran Jean-Luc Marion

Seperti yang sudah penulis sampaikan sebelumnya, kritik lain terhadap argumen teodise datang dari para kaum fenomenolog secara terkhusus pada bagian ini penulis hanya akan membahas pemikiran dari Jean-Luc Marion. Namun sebelum kita mulai masuk pada bagian pembahasan ada baiknya bagi kita untuk memahami terlebih dahulu siapa itu Marion dan apa latar belakangnya.

Jean-Luc Marion adalah salah seorang filsuf postmodern yang lahir di Meudon, Prancis pada 3 Juli 1946. Marion adalah salah satu murid cerdas dari para filsuf-filsuf besar seperti Gilles Deleuze, Louis Althusser, dan Jacques Derrida. Semasa hidupnya Marion tidak hanya menyukai dan menekuni bidang Filsafat, melainkan dirinya juga memiliki keterkaitan yang sangat mendalam terhadap teologi, dan oleh karenanya semasa hidupnya Marion banyak berguru secara pribadi kepada para teolog ternama seperti Henri de Lubac, Louis Bouyer, dan Hans Urs von Balthasar). Dengan ini maka tidak mengherankan jika pola pikir Marion banyak dipengaruhi oleh pandangan

⁴⁸ D. Z. Phillips dalam Betenson, "Anti-Theodicy," 62.

⁴⁹ Bdk. Suseno, *Menalar Tuhan*, 227–28; Damar, *Kejahatan dalam dunia yang terbaik*, 119–21.

⁵⁰ Bdk. Karman, "Antropodisi dan Problematik Teodisi," 1–12.

para filsuf patristik yang sangat kental dengan nuansa Kristianinya (seperti, Dionisius dari Areopagus, Gregorius dari Nyssa, dan Santo Agustinus); dan dipengaruhi oleh pola pikir filsuf modern secara khusus yang beraliran fenomenologi (seperti Rene Descartes, Edmund Husserl, Martin Heidegger, hingga Emmanuel Levinas).⁵¹

Sebagai yang memiliki latar belakang ketertarikan mendalam pada filsafat dan teologi, maka tidak wajar juga jika banyak dari antara karyanya yang bernuansa teologi dan sekaligus filsafat dalam saat yang bersamaan. Hal ini tentunya bukanlah merupakan hal yang umum, mengingat pada masa itu filsafat justru berusaha untuk melepaskan dirinya dari teologi. Oleh karena tidak umum, maka tidak mengherankan jika banyak para kritikus yang menuduh Marion sebagai teolog yang sedang menyamar menggunakan topeng fenomenologi dan ada juga yang berkata sebaliknya.⁵² Salah satu contoh kritik yang ada adalah dimunculkan oleh Dominique Janicaud. Janicaud menilai bahwa Marion agaknya memiliki tendensi untuk mengembalikan kembali Yang-Transenden (teologi) dalam panggung filsafat Eropa.⁵³

Dari banyaknya karya tulis yang dihasilkan oleh Marion kita dapat menggolongkan karya-karyanya itu dalam tiga kategori besar. Yang *pertama* adalah karya Marion yang berisikan tentang penyelidikan terhadap pemikiran Rene Descartes; yang *kedua* adalah karya-karya Marion yang memiliki nuansa teologis seperti *Idol and distance*, *God without Being*, dan *Prolegomena to Charity*; dan yang *terakhir* adalah karya-karya Marion terkait fenomenologi, yaitu *Reduction and Givenness*, *Being Given: Towards the Phenomenology of Givenness*, dan *In Excess: Study of Saturated Phenomenon*.⁵⁴ Dari antara banyak karya ini, dalam tulisan ini penulis hanya akan membahas karya Marion yang berjudul *God without Being* saja, mengingat kebutuhan penulisan karya tulis ini.

Sebagaimana judulnya dalam karyanya ini Marion memperkenalkan kepada segenap pembaca gagasan *God without Being* dengan sangat radikal, hal ini akan penulis bahas lebih lanjut pada bagian berikut, namun sebelum memasuki pembahasan tentang *God without Being* ini, penulis merasa bahwa ada baiknya jika kita membahas terlebih dahulu kritik onto-teologi Heidegger yang ditujukannya kepada seluruh pemikiran metafisika Barat, mengingat pemikiran Marion adalah merupakan pengembangan sekaligus juga kritik terhadap pemikiran Heidegger itu.

⁵¹ Regina Affandi, "Jean Luc-Marion: L'adonné dan Kelupaan akan Cinta," *BASIS*, 2017, 34.

⁵² Affandi, "Jean Luc-Marion," 34.

⁵³ Dominique Janicaud dalam Affandi, "Jean Luc-Marion," 35.

⁵⁴ Affandi, "Jean Luc-Marion," 35.

2.3.2.1 Kritik Onto-teologi Heidegger

Heidegger terkenal dengan kritiknya yang ditujukan kepada seluruh sejarah pemikiran filsafat Barat. Heidegger mengatakan bahwa secara paradoks seluruh sejarah pemikiran filsafat Barat selalu membicarakan “Sang Ada”, namun sayangnya ketika mereka melakukan hal tersebut mereka sebenarnya telah melupakan Sang Ada itu sendiri.⁵⁵ Sebagaimana paradoks pada umumnya, meski ungkapan Heidegger ini pada satu sisi nampak bertentangan namun pada sisi lain perkataannya ini ada benarnya juga. Untuk bisa memahami kritiknya ini kita bisa mulai dengan mengetahui terlebih dahulu konsep destruksi metafisika Barat serta destruksi subjek rasional menurut Heidegger.

Sebagai permulaan dari kritiknya, Heidegger pertama-tama melakukan destruksi metafisika Barat dengan cara memperlihatkan terlebih dahulu sejarah pemikiran metafisika Barat, yang artinya adalah sepanjang sejarah para pemikir Barat -mulai dari Platon hingga Nietzsche- mereka semua terobsesi atau berambisi untuk dapat menemukan dasar dari segala sesuatu; dan ketika mereka telah menemukan hal yang dianggap sebagai dasar, mereka kemudian mempredikatkan dasar itu sebagai yang paling tinggi (*theos*), serta memberikan segala macam argumentasi dan wacana rasional (*logos*) terhadap apa yang dianggap sebagai dasar dari segala sesuatu itu. Heidegger kemudian menyebut hal ini sebagai onto-teo-logis, yang secara sederhana dapat dipahami sebagai ilmu pengetahuan tentang satu yang tertinggi.⁵⁶

Dengan mengatakan demikian maka kita dapat membayangkan bahwa bagi Heidegger para pemikir barat seakan-akan telah mengetahui atau menguasai secara pemikiran akan apa yang diyakininya sebagai dasar dari segala sesuatu (Sang Ada). Padahal Heidegger meyakini bahwa Sang Ada tidak dapat dikuasai oleh pemikiran dalam artian dibekukan dalam satu konsep apapun. Pernyataan Heidegger ini berangkat dari pengertiannya terkait konsep dasar realitas yang dalam bahasa Pra-Sokratik disebut dengan *phusis*. Sebagaimana *phusis* yang selalu menyembunyikan dirinya (*phusis krupthestai philei*), dan oleh karenanya *phusis* selalu tidak dapat dibekukan dalam satu konsep apapun, Heidegger juga memahami Sang Ada sebagaimana *phusis* dipahami.⁵⁷ Bagi Heidegger Sang Ada selain di satu sisi menyatakan diri, Sang Ada juga di sisi yang lain senantiasa menyembunyikan dirinya. Sebagai penanda dan sekaligus pembiasaan atas pemikiran barunya ini dalam tulisannya Heidegger kemudian mencoret kata ~~Sang Ada~~ atau terkadang Heidegger menggunakan kata *Sein* yang adalah bahasa Jerman tidak memiliki arti, atau terkadang Heidegger

⁵⁵ A. Setyo Wibowo, “Kronologi Jalan Hidup Heidegger,” *BASIS*, 2018, 5.

⁵⁶ Wibowo, “Kronologi Jalan Hidup Heidegger,” 6.

⁵⁷ Wibowo, “Kronologi Jalan Hidup Heidegger,” 5–6.

juga menyamakan Sang Ada dengan Ketiadaan (*Nothing*).⁵⁸ Penting untuk diketahui di sini, bahwa dengan mengatakan *nothing* Heidegger tidak bermaksud untuk mengatakan *nothing* adalah sebuah “*the negation of the totality of beings*” dan bukan juga “*non-being pure and simple*”, melainkan apa yang dimaksudkan oleh Heidegger dengan mengatakan *nothing* ini adalah Heidegger hendak menunjukkan bahwa Sang Ada itu memiliki karakter yang sama seperti *physis*, yaitu pada satu sisi mewahyukan dirinya namun pada sisi yang lain *physis* juga selalu menyembunyikan dirinya.⁵⁹ Dengan adanya penjelasan akan keyakinannya ini maka sudah jelaslah maksud dari Heidegger mengatakan bahwa sejarah pemikiran Barat adalah sejarah kelupaan akan Sang Ada.

Sebagai solusi atas kritiknya ini Heidegger kemudian mengusulkan sebuah konsep pembedaan ontologis (*ontological difference*) yang adalah pembedaan antara Ada (*Sein*) - menggunakan huruf kapital- dengan pengada (*Seiendes*). Hal ini dikarenakan karena menurut Heidegger kegagalan filsafat Barat adalah terletak pada ketidaksanggupannya untuk memberikan pembedaan mendasar antara Ada dengan pengada.⁶⁰ Kini pertanyaannya adalah apa yang dimaksud dengan Ada dan pengada? Ada yang dimaksud oleh Heidegger di sini tentu saja bukan Ada dalam arti onto-teo-logis, melainkan sebaliknya Ada yang Heidegger maksudkan di sini adalah sebuah totalitas realitas baik itu realitas yang Ada atau menampakkan diri maupun yang Tiada, yang belum menampakkan dirinya. Sedangkan yang dimaksud sebagai mengada adalah sebuah proses kementerian dari segala sesuatu yang ada.⁶¹ Yang menarik adalah menurut Heidegger tidak semua dari mengada bisa mengakses Sang Ada, hanya *dasein* -yang adalah sebutan khusus yang diberikan Heidegger untuk merujuk pada manusia- sajalah yang dapat berelasi dengan Sang Ada. Mengingat hanya *dasein*-lah yang dapat menanyakan keadaannya.⁶² Lebih lanjut lagi, Heidegger kemudian menjelaskan bagaimana cara *dasein* untuk bisa sampai pada perefleksian akan Sang Ada. Bagi Heidegger satu-satunya cara bagi *dasein* untuk bisa menjangkau Sang adalah adalah bukan lagi melalui *logos* melainkan melalui meditasi keterbukaan pada “Sang Ada”⁶³ – inilah destruksi subjek dari Heidegger.

Sebelum kita masuk pada pembahasan mengenai kritik Marion terhadap fenomenologi Heidegger, sebagai pengantar penulis merasa bahwa ada baiknya bagi kita untuk memahami terlebih dahulu dampak dari kritik onto-teologi Heidegger ini terhadap teologi- mengingat teologi

⁵⁸ Wibowo, “Kronologi Jalan Hidup Heidegger,” 6.

⁵⁹ Wibowo, “Kronologi Jalan Hidup Heidegger,” 6; A. Setyo Wibowo, “Heidegger: Melampaui Metafisika,” *BASIS*, 2014, 26.

⁶⁰ Yulius Tandyanto, “Jean-Luc Marion: Pengantar atas ‘Keterberian’ dan ‘Fenomen yang Melimpah,’” *MELINTAS* 30, no. 2 (1 Agustus 2014): 174, <https://doi.org/10.26593/mel.v30i2.1288.169-191>.

⁶¹ F. Budi Hardiman, *Heidegger dan Mistik Keseharian* (KPG (Kepustakaan Populer Gramedia), 2016), 52–53.

⁶² Tandyanto, “Jean-Luc Marion,” 174; Bdk. Hardiman, *Heidegger dan Mistik Keseharian*, 55.

⁶³ Wibowo, “Heidegger: Melampaui Metafisika,” 27.

juga merupakan metafisika-⁶⁴ dan terlebih lagi dampak dari kritik dari Heidegger ini terhadap argumen teodise klasik. Melalui kritik onto-teologi Heidegger sebagaimana yang sebagaimana yang sudah kita saksikan bersama di atas, kita bisa menarik beberapa kesimpulan yang di antaranya: *Pertama*, melalui kritiknya ini maka kita bisa menyimpulkan bahwa Heidegger di sini telah secara tidak langsung membebaskan Allah dari kungkungan metafisika, atau dalam bahasa yang lain, berkat kritiknya itu kini Allah tidak lagi terjebak dalam kekuasaan rasionalitas manusia dalam rupa definisi yang ajeg dan kaku. Melainkan, Allah kini dipahami sebagai Ada yang pada satu sisi memberikan penyingkapan diri, namun pada sisi yang lain diri-Nya juga senantiasa menyembunyikan diri-Nya;⁶⁵ *kedua*, melalui kritiknya ini juga, kita bisa menyimpulkan bahwa Heidegger di sini juga telah secara tidak langsung telah mengajak kita semua untuk mulai meninggalkan argumen teodise klasik, oleh karena argumen ini dibangun di atas dasar kerangka berpikir onto-teologis.

2.3.2.2 Reduksi Fenomenologis Ketiga (Keterberian)

Mengingat adanya tuduhan tendensi teologis dari Marion yang ada dalam karyanya, maka untuk mempermudah penjelasan terkait konsep *God without Being* dari Marion, pada permulaan bagian ini, penulis pertama-tama akan memaparkan kritik Marion terhadap destruksi metafisika dan destruksi subjek yang telah dilakukan oleh Heidegger terlebih dahulu. Barulah kemudian pada bagian selanjutnya penulis akan menjelaskan keberatan Marion yang memiliki nuansa teologis yang tertuang dalam bukunya yang berjudul *God without Being*.

Meskipun Marion mengakui bahwa Heidegger telah melangkah lebih jauh daripada gurunya -yakni Husserl- dalam hal reduksi metafisika melalui perluasan domain fenomenologinya. Namun meski demikian Marion menilai bahwa apa yang telah digagas oleh Heidegger ini tidak cukup radikal juga. Hal ini dikarenakan menurut Marion, bagaimanapun juga fenomenologi eksistensial yang digagas oleh Heidegger tetap saja jatuh pada kesalahan -yang kurang lebih sama seperti dilakukan oleh Husserl, yaitu penetapan cakrawala Ada sebagai prasyarat penangkapan

⁶⁴ Teologi memang berbeda dengan metafisika Barat. Teologi tidak membicarakan “Ada” sebagaimana metafisika Barat, namun teologi membicarakan “Allah” yang kerap diidentikkan dengan “Ada.”

⁶⁵ Bdk. “*In Heidegger’s view the death of the God of theology is the liberation from yet another instance of the Logos seen in terms of Ratio, perhaps, the instance and sole reason. The God of traditional theology is a God of reason, the causa sui, the metaphysical reason and ground for all things. Yet, The godless thinking which must abandon the god of philosophy, god as causa sui, is thus perhaps closer to the divine God. Here this means only: godless-thinking is more open to Him than onto-theo-logic would like to admit.*” Melalui tafsiran John Peacocke atas pemikiran Heidegger ini kita bisa menyimpulkan bahwa justru dalam pandangan Heidegger melalui pembedaan ontologis atau dengan kata lain memahami Allah tanpa memikirkannya, justru membuat kita lebih dekat pada Allah itu sendiri. Phillip Blond, *Post-secular philosophy: between philosophy and theology* (London ; New York: Routledge, 1998), 99.

fenomena; dan oleh karena itu, gagasan Heidegger tidak dapat mewartakan fenomena yang ada di luar cakrawala Ada, yaitu tidak ada.⁶⁶

Pertanyaannya kemudian adalah apa solusi yang diberikan oleh Marion atas kritiknya ini? Marion mengusulkan rekondisi, yaitu membalikan fenomena pada kondisi kontingen, atau dalam bahasa yang lain mengembalikan fenomena dalam posisi di luar cakrawala Ada dan membiarkan fenomena itu mewahyukan diri tanpa ada sama sekali prasyarat yang mendahuluinya.⁶⁷ Hilangnya prasyarat ini kemudian menjadikan fenomenologi yang digagas Marion mampu untuk dapat membuka diri terhadap seluruh fenomena tanpa terkecuali. Kini fenomena yang ditangkap tidak lagi terbatas oleh baik cakrawala objektivitas -sebagaimana yang dikatakan oleh Husserl- maupun cakrawala Ada -sebagaimana yang dikatakan oleh Heidegger. Yang menarik adalah menurut Regina Affandi yang menginterpretasikan pemikiran Marion, sikap keterbukaan total yang disarankan oleh Marion membuat fenomenologi keterberian Marion mampu untuk menangkap suatu jenis fenomena yang disebutnya sebagai fenomena melimpah (*le phénomène saturé* atau *saturated phenomenon*).⁶⁸

Pertanyaannya sekarang, mengapa fenomena yang melampaui cakrawala objektivitas dan cakrawala Ada itu disebut sebagai fenomena melimpah? Affandi menjelaskan bahwa disebut melimpah karena fenomena ini melimpahi intuisi subjek sehingga sang subjek tak mampu untuk menampung fenomena tersebut. Dalam arti lain segala konsep dan pemahaman yang dimiliki oleh sang subjek tak mampu untuk dapat memahami, mengenali, dan bahkan menyimpulkan suatu fenomena yang sedang mewahyukan diri dalam kesadarannya.⁶⁹

Sesudah mendestruksi metafisika dan mengusulkan fenomena saturasi, sebagaimana Heidegger, Marion juga meyakini bahwa untuk melampaui metafisika kita juga perlu untuk mendestruksi subjek. Berangkat dari kritiknya terhadap konsep *dasein* dari Heidegger yang dinilainya masih terjebak dalam aktivitas pengkonstitusian fenomena,⁷⁰ Marion kemudian mengusulkan konsep subjek tanpa subjektivitas yang disebut dalam bahasa Prancis *l'adonné* (yang-menerima-pemberian).⁷¹ Pada *l'adonné* posisi subjek tidak lagi menjadi pihak yang

⁶⁶ Affandi, "Jean Luc-Marion," 36–37.

⁶⁷ Jean-Luc Marion, *Reduction and Givenness: Investigations of Husserl, Heidegger, and Phenomenology*, Northwestern University Studies in Phenomenology and Existential Philosophy (Evanston, Ill: Northwestern University Press, 1998), 197.

⁶⁸ Affandi, "Jean Luc-Marion," 37.

⁶⁹ Affandi, "Jean Luc-Marion," 37.

⁷⁰ Marion, Carlson, dan Tracy, *God without Being*, 43.

⁷¹ Marion menjelaskan bahwa *l'adonné* adalah yang kepadanya diberikan, maka dari itu *l'adonné* dikarakterisasi sebagai penerima. Jean-Luc Marion, Robyn Horner, dan Vincent Berraud, *In Excess: Studies of Saturated Phenomena*, Perspectives in Continental Philosophy, no. 27 (New York: Fordham University Press, 2002), 48; Berkaitan dengan kata *l'adonné* ini, Affandi mengingatkan bahwa kata *l'adonné* meskipun dapat diterjemahkan sebagai yang-kepadanya-diberikan namun kekhususan makna dari kata ini sejatinya tidak dapat ditampung oleh

mengkonstitusi fenomena, melainkan sebaliknya fenomenalah yang mengkonstitusi subjek. Dalam arti lain subjek di sini diposisikan hanya sebagai saksi dari sebuah fenomena.⁷² Untuk menjelaskan pandangannya ini Marion menggunakan perumpamaan “prisma transparan.”

Selayaknya prisma transparan yang ketika menerima cahaya yang tak kasat mata akan menahan cahaya tersebut lalu kemudian melepaskan cahaya yang diterimanya dalam rupa berbagai spektrum warna yang dapat dilihat oleh mata, *l'adonné* juga demikian. Pertama-tama *l'adonné* menerima suatu cahaya yang tak kasat mata, namun setelah *l'adonné* memproyeksikannya, apa yang terberi itu kemudian dapat terlihat oleh mata (*unseen but received*). Perlu diperhatikan bahwa dalam proses ini Marion menjelaskan bahwa tidak hanya cahaya yang tak kasat mata itu yang pada akhirnya menjadi tampak, melainkan dalam proses ini *l'adonné* -yang diibaratkan sebagai prisma transparan- sendiri baru dapat melihat dirinya sendiri ketika berada dalam proses penerimaan cahaya yang tak kasat mata. Dalam Bahasa yang lain, bagi Marion *l'adonné* baru dapat melihat dirinya sendiri hanya jika dirinya berada dalam suatu proses penerimaan apa yang diberikan kepadanya. Singkatnya, dalam analogi prisma ini Marion hendak memberi penekanan terhadap proses visibilitas ganda, yaitu penampakan yang terberi dan penampakan sang penerima.⁷³

Setelah kita telah memahami konsep destruksi metafisika dan destruksi subjek dari Marion, barulah kita dapat lebih mudah untuk memahami konsep *God without Being* dari Marion. Namun, sebelum kita masuk lebih jauh pada pembahasan akan konsep *God without Being* Marion, kita perlu untuk mengetahui terlebih dahulu secara singkat konsep berhala (*idol*) dan ikon (*icon*) dari Marion, mengingat konsep inilah yang digunakan Marion untuk menjadi sarana penjelasannya atas kritiknya terhadap konsep pembedaan ontologis Heidegger.

Dalam bukunya Marion menjelaskan bahwa kata Idola pertama-tama tidak perlu dimaknai secara negatif sebagai suatu yang ilusif, mengingat pengertian kata ini berdasarkan bahasa aslinya, yaitu *eidolon* (dalam bahasa Yunani) yang artinya apa yang nampak. Perlu diketahui di sini bahwa setiap apa yang nampak bukanlah merupakan idola, sesuatu yang tampak baru akan menjadi berhala hanya jika manusia memilih untuk menjadikan apa yang tampak itu sebagai berhala melalui tatapan yang beku terhadapnya. Pertanyaannya adalah mengapa sang penatap memilih untuk menjadikan apa yang tampak di hadapannya sebagai berhala? Jawabannya adalah tidak lain daripada hasrat yang dimiliki oleh sang penatap itu sendiri. Itulah mengapa Marion menjelaskan

bahasa manapun, maka dari itu kebanyakan orang memilih untuk menyebutkan kata ini sebagaimana Marion menyebutnya, *l'adonné*. Affandi, “Jean Luc-Marion,” 40.

⁷² Affandi, “Jean Luc-Marion,” 37–38.

⁷³ Marion, Horner, dan Berraud, *In Excess*, 52.

Idola ialah seumpama cermin tak kasat mata yang selalu memantulkan kembali cakupan pandangan sang penatap (*the scope off the gaze*).⁷⁴

Berbeda dengan idol, Marion menjelaskan bahwa ikon tidak memantulkan kembali cakupan pandang dari sang penatap, melainkan ikon justru menghantarkan para penatap kepada kekedalaman apa yang dirujuk oleh sang ikon, yaitu Yang-Tak-Terlihat (*the Invisible*).⁷⁵ Lebih lanjut lagi Marion juga menjelaskan bahwa melalui sebuah ikon Yang-Tak-Terlihat memang menampakkan diri-Nya kepada sang penatap, namun dalam proses penampakan itu Yang-Tak-Terlihat tidak pernah menghilangkan atau menghabiskan sama sekali dimensi ketidakterlihatannya di hadapan sang penatap.⁷⁶ Dari penjelasan singkat ini maka kita bisa menyimpulkan bahwa hal yang membedakan antara ikon dengan idol adalah terletak pada persepsi subjek. Jika dalam proses pemberhalaan subjek berperan sebagai yang mengkonstitusikan apa yang tampak, maka dalam ikon terjadi proses yang sebaliknya ikonlah yang mengkonstitusikan subjek.⁷⁷

Berangkat dari konsep ikon dan idol ini, Marion kemudian memulai kritiknya. Bagi Marion letak pemberhalaan yang pertama adalah terletak pada kesalahan metafisika Barat yang membicarakan Allah dalam kerangka berpikir onto-teo-logis. Mengapa? Karena bagi Marion dalam kerangka berpikir onto-teo-logis Allah hanyalah diposisikan sebagai yang kedua setelah “Allah,” maksudnya adalah Allah dalam kerangka berpikir Metafisika Barat merupakan “Allah” yang palsu, dan bukan Allah itu sendiri.⁷⁸ Dalam hal ini Marion setuju dengan cara berpikir Heidegger yang telah menjelaskan dengan baik tentang persoalan pemberhalaan pertama ini.⁷⁹ Namun, meskipun Marion menyatakan pernyataan setujunya terhadap kritik yang dilontarkan oleh Heidegger kepada metafisika Barat, Marion tidak sependapat dengan solusi pembedaan ontologis yang diajukan oleh Heidegger. Mengapa? Karena menurut Marion konsep pembedaan ontologis Heidegger adalah tidak lain daripada reduplikasi pemberhalaan atas pemberhalaan yang sebelumnya telah dikritik oleh Heidegger sendiri.⁸⁰

Untuk lebih jelasnya mari kita cerna terlebih dahulu alasan di balik pernyataannya ini. Sebagaimana apa yang sudah disimpulkan oleh David Tracy dalam bagian pembukaan buku *God without Being*, meskipun bagi Marion pemikiran anti-onto-teo-logis Heidegger yang tertuang dalam konsep pembedaan ontologisnya telah menunjukkan sikap anti terhadap metafisika, namun

⁷⁴ Marion, Carlson, dan Tracy, *God without Being*, 9–12.

⁷⁵ Marion, Carlson, dan Tracy, *God without Being*, 17–19.

⁷⁶ Marion, Carlson, dan Tracy, *God without Being*, 17.

⁷⁷ Graham Ward, “Introducing Jean? Luc Marion,” *New Blackfriars* 76, no. 895 (Juli 1995): 319, <https://doi.org/10.1111/j.1741-2005.1995.tb07110.x>.

⁷⁸ Marion, Carlson, dan Tracy, *God without Being*, 33–36.

⁷⁹ Marion, Carlson, dan Tracy, *God without Being*, 33.

⁸⁰ Marion, Carlson, dan Tracy, *God without Being*, 38–39.

ternyata argumen pembedaan ontologisnya ini telah membuahkan sebuah kesalahan yang tak kalah fatalnya dengan cara berpikir metafisika, yaitu membatasi Allah pada cakrawala Ada (*sein*).⁸¹ Dengan kata lain, Heidegger tepat pada titik ini telah melakukan kesalahan yang sama seperti Husserl -sebagaimana yang sudah dibahas di atas, yaitu menetapkan cakrawala Ada sebagai kondisi prasyarat bagi Allah.⁸²

Dengan ini maka sudah jelaslah bahwa bagi Marion Heidegger tetap saja terjatuh pada kesalahan pemberhalaan. Oleh karena itu, maka menurut Marion kita membutuhkan paradigma baru yang dapat membebaskan Allah dari belenggu pemberhalaan atau metafisika. Menurut Marion, satu-satunya jalan untuk menempuh hal ini adalah dengan cara memikirkan Allah tanpa situasi pra kondisi apapun termasuk juga kondisi cakrawala Ada.⁸³

Namun pertanyaannya sekarang adalah setelah kita menghancurkan cakrawala Ada, apakah itu artinya kita tidak bisa memikirkan sama sekali Allah? Diperhadapkan dengan pertanyaan ini Marion mengakui bahwa konsekuensi logis dari penghilangan cakrawala Ada adalah manusia hanya dapat memikirkan Allah sebagai Yang-Tak-Terpikirkan (*The Unthinkable*). Sebagai penanda akan hal ini Marion kemudian mengusulkan untuk kita mencoret nama Allah. Namun perlu diketahui bahwa meskipun Marion memosisikan Allah sebagai Yang-Tak-Terpikirkan hal ini tidak berarti manusia tidak bisa sama sekali menaruh konsep kepada-Nya, melainkan bagi Marion Yang-Tak-Terpikiran itu tetap mewahyukan diri-Nya pada bidang pemikiran manusia hanya saja pewahyuan-Nya itu menjenuhkan pikiran manusia.⁸⁴

Setelah menghancurkan cakrawala Ada, agar kita tidak jatuh kepada praktek pemberhalaan kembali Marion kemudian mengusulkan untuk kita memahami Allah bukan lagi melalui cakrawala Ada, melainkan melalui cakrawala keterberian Allah itu sendiri yang terwujud dalam bentuk cinta.⁸⁵ Mengapa cinta? karena menurut Marion cinta itu selalu bersifat memberi dan bukan sebaliknya, dan itulah mengapa kita harus memahami Allah melalui cinta.⁸⁶

Dengan ini berakhirlah argumen Marion terkait *God without Being*. Singkatnya adalah *pertama* melalui destruksi metafisika dan destruksi subjeknya Marion hendak mengajak kita manusia untuk mengambil posisi sebagai yang bersedia untuk dikonstitusi oleh Allah yang adalah

⁸¹ Marion, Carlson, dan Tracy, *God without Being*, xv.

⁸² Untuk lebih jelasnya kita bisa memahami perkataan Heidegger yang tertuang dalam dalam "Pathmark": "Only from the truth of being can the essence of the holy be thought. Only from the essence of the holy is the essence of divinity to be thought. Only in the light of the essence of divinity can it be thought or said what the word "God" is to signify." Melalui perkataannya ini maka sudah jelaslah jika Heidegger menjadikan cakrawala Ada sebagai prakondisi dari Allah. Martin Heidegger dan William McNeill, *Pathmarks* (Cambridge ; New York: Cambridge University Press, 1998), 267; Marion, Carlson, dan Tracy, *God without Being*, 41.

⁸³ Marion, Carlson, dan Tracy, *God without Being*, 45.

⁸⁴ Marion, Carlson, dan Tracy, *God without Being*, 45-46.

⁸⁵ Marion, Carlson, dan Tracy, *God without Being*, xxvi&47.

⁸⁶ Marion, Carlson, dan Tracy, *God without Being*, 47.

Yang-Tak-Terpikirkan itu; dan *kedua* dalam hal upaya manusia memahami apa yang diwahyukan kepadanya, manusia diajak untuk menyadari bahwa pemahamannya itu hanyalah bersifat sementara dan tidak akan pernah bisa menjelaskan Allah secara penuh, dengan kata lain di sini manusia diajak untuk bersikap rendah hati dan mawas diri.

2.3.2.3 Dampak Gagasan God without Being Marion Terhadap Teologi Rasional dan Kritik Terhadap Gagasan God without Being

Setelah deklarasi kematian Tuhan telah dikemukakan oleh Nietzsche dan kemudian apa yang menjadi kritik utama Nietzsche ini dipertegas oleh Heidegger melalui kritiknya terhadap seluruh alam pemikiran metafisika Barat, pertanyaannya kini adalah apakah kita masih bisa membicarakan tentang Allah, dan jika ya lalu bagaimana cara kita membicarakan Allah itu? Diperhadapkan dengan pertanyaan ini maka jawabannya adalah “ya,” kita masih dapat membicarakan tentang Allah karena menurut Paul Ricoeur Allah yang dinyatakan mati oleh Nietzsche adalah Allah onto-teologi atau konsep mengenai Ada yang tertinggi dan bukan Allah pada dirinya sendiri. Menurut Ricoeur, Allah yang demikian sudah sepatutnya mati.⁸⁷ Dengan menerima gagasan kematian Allah onto-teologis maka itu artinya kita juga harus siap untuk meninggalkan teologi rasional, yang terdapat dalam alur berpikir argumen teodise klasik. Kini kita tidak bisa lagi menerima argumen teodise klasik ini, mengingat argumen ini sangat bergantung pada konsep kemahakuasaan Allah dan konsep Allah sebagai *causa sui*.⁸⁸

Kembali pada pertanyaan yang kedua, lalu sekarang pertanyaannya adalah bagaimana cara kita membicarakan Allah secara baru? Untuk menjawab pertanyaan ini maka beberapa filsuf yang terpengaruh oleh metode berpikir fenomenologi kemudian menyarankan untuk kita beralih dari teologi natural (*natural theology*) menuju teologi pewahyuan (*revealed theology*) yang didasari oleh metode berpikir fenomenologi.⁸⁹ Salah satu tokoh yang menyarankan untuk kita beralih pada teologi pewahyuan ini Marion. Bagi Marion teologi yang benar haruslah didasari oleh prinsip pewahyuan, karena baginya hanya pewahyuanlah yang dapat menghindari kita dari metode berpikir rasional yang dikatakan oleh Marion menuntun kita pada kegiatan pemberhalaan.⁹⁰

Sebagai tawaran Marion kemudian menawarkan gagasan *God without Being* miliknya yang muncul dalam bentuk fenomena saturasi. Apa yang dimaksud oleh Marion dengan mengonsepsi gagasan *God without Being* ini bukan bermaksud untuk mengatakan bahwa Allah tidak

⁸⁷ Paul Ricoeur dalam Richard Kearney, Richard Kearney, *Anatheism: returning to God after God*, Insurrections (New York: Columbia University Press, 2010), 72–73.

⁸⁸ Kearney, *Anatheism*, 73.

⁸⁹ Thomas Hidy Tjaya, “Diskursus Mengenai Tuhan di Luar Metafisika,” *BASIS* 10, no. 9 (2015): 49.

⁹⁰ Tjaya, “Diskursus Mengenai Tuhan di Luar Metafisika,” 54.

ada, melainkan yang dimaksudkan oleh Marion adalah memberikan sebuah gagasan tentang Allah yang terbebas oleh segala kategori dan kondisi yang mengikat eksistensi seperti yang manusia alami. Marion mengusulkan hal ini dikarenakan anggapannya bahwa Allah sudah pastilah mengasihi sebelum “Ada” dan oleh karena itu, kita tidak dapat menjadikan Ada sebagai prakondisi dari kasih Allah.⁹¹ Singkatnya, Marion menyarankan kepada kita untuk kembali pada Allah itu sendiri yang mewahyukan dirinya kepada manusia.

Namun pertanyaannya sekarang adalah apakah perefleksian akan *God without Being* ini merupakan sebuah perefleksian yang paling baik untuk merespon *the problem of evil*? Atau justru sebaliknya? Jika kita mengikuti pandangan Anné Hendrik Verhoef terhadap gagasan Marion maka jawabannya adalah tidak, mengapa? Hal ini dikarenakan menurut Verhoef gagasan *God without Being* Marion ini termasuk dalam golongan gagasan transendensi radikal, yang oleh Caputo dan Scalon disebut sebagai golongan “*hyper-transcendence*” -yang dapat diartikan sebagai transendensi yang lebih transenden lagi.⁹² Verhoef mengatakan bahwa cara pandang radikal akan yang transenden ini memiliki kekurangan, yaitu cara berpikir ini telah membuat jarak antara yang transenden dengan dunia imanen menjadi begitu jauh, dan dengan demikian yang transenden kemudian menjadi tidak dapat diketahui, tidak dapat digapai, dan bahkan menjadi tidak relevan dengan dunia imanen. Verhoef juga mengatakan bawah konsekuensi lain dari cara berpikir ini adalah menjadikan dunia imanen ini menjadi dunia yang nihilistik karena hanya dunia lainlah (*the other/outside*) yang memiliki makna.⁹³ Dengan adanya kedua konsekuensi ini maka kita bisa menyimpulkan bahwa upaya pemahaman akan Allah yang terlalu transenden tidak dapat kita jadikan sebagai gagasan alternatif untuk merespon *the problem of evil*. Hal ini dikarenakan cara pemahaman Allah yang demikian telah membuat kita kesulitan untuk dapat mengenali dan berkisah tentang Allah di tengah-tengah persoalan penderitaan akibat kejahatan moral manusia.

Berangkat dari temuan Verhoef ini, penulis kemudian mengusulkan gagasan *The God Who May Be* dari Kearney sebagai gagasan alternatif. Penulis menilai bahwa gagasan *The God Who May Be* ini dapat menjadi pilihan yang baik bagi kita untuk merespon *the problem of evil*, mengingat gagasan *The God Who May Be* ini tidak menempatkan Allah bukan sebagai yang (*beyond being*) melainkan sebagai yang *beneath being* (*Deus sicut transitus ad esse*).⁹⁴

⁹¹ Tjaya, “Diskursus Mengenai Tuhan di Luar Metafisika,” 54.

⁹² Anné Verhoef, “Transimmanence and the Im/Possible Relationship between Eschatology and Transcendence,” *Religions* 7, no. 11 (11 November 2016): 2, <https://doi.org/10.3390/rel7110135>.

⁹³ Verhoef, “Transimmanence and the Im/Possible Relationship between Eschatology and Transcendence,” 2.

⁹⁴ John Panteleimon Manoussakis, ed., *After God: Richard Kearney and the religious turn in continental philosophy*, 1st ed, Perspectives in continental philosophy series, no. 49 (New York: Fordham University Press, 2006), 7.

2.4 Kesimpulan

Argumen teodise klasik tentu saja tidak bebas nilai, sebagaimana yang sudah penulis paparkan argumen ini mendapat kritik yang cukup tajam dari kaum anti-teodise. Sebagaimana yang diwakilkan oleh Betenson, Betenson menilai bahwa argumen kurang mempertimbangkan aspek etika dan oleh karena itu, maka kita tidak dapat mengharapkan kesimpulan yang baik dari argumen ini. Tidak hanya itu di kemudian hari tepatnya pada era postmodern argumen teodise harus menerima kritikan yang keras, dengan adanya deklarasi kematian Tuhan dan kritik terhadap metafisika yang diprakarsai oleh Nietzsche dan Heidegger, maka kini argumen teodise sudah selayaknya kita tinggalkan, sebagai saran Marion kemudian mengusulkan metode berpikir *God without Being* yang hadir melalui fenomena saturasi. Namun pertanyaannya sekarang apakah gagasan *God without Being* ini adalah gagasan yang paling memadai untuk *the problem of evil*? Dengan mempertimbangkan kritik yang dikemukakan oleh Verhoeve maka penulis memilih untuk menawarkan gagasan *The God Who May Be* sebagai gagasan alternatif.



BAB III

GAGASAN *THE GOD WHO MAY BE* SEBAGAI TAWARAN

Pengantar

Pada bagian ini penulis akan memaparkan siapa itu Kearney dan bagaimana tanggapan Kearney terhadap gagasan *God without Being* Marion. Pembahasan akan dilanjutkan dengan pemaparan argumen *The God Who May Be* dari Kearney sebagai tawaran alternatif untuk merefleksikan Allah pasca metafisika.

3.1 Biografi Singkat Richard Kearney

Sebelum lebih jauh lagi kita membahas pemikiran Kearney, menurut penulis ada baiknya bagi kita untuk sedikit mengenal latar belakang kehidupan dan perjalanan akademis dari Kearney. Memiliki nama lengkap Richard Kearney, Kearney lahir di kota Cork Irlandia selatan, dan dibesarkan oleh kedua orang tuanya, yaitu Kevin dan Ann Kearney yang beragama Katolik. Ayah Kearney adalah seorang saleh yang menderita trauma perang yang cukup parah. Hal ini menjadikan ayahnya menjadi seorang Kristen yang melankolis. Ayah Kearney adalah seorang yang sangat rendah hati di hadapan Allah, dan dia juga adalah seorang yang sangat berhati-hati dalam mempraktekkan imannya di tengah-tengah kehidupan sosial. Sama seperti ayahnya, Ibu Kearney juga merupakan seorang yang sangat taat dan gemar dengan segala macam sakramen Katolik.⁹⁵ Melalui latar belakang kedua orang tuanya yang sangat taat pada ajaran agama, maka tidak wajar jika Kearney memiliki kegemaran mendalam terhadap spiritualitas sakramen.⁹⁶

Pada umur 13 tahun, kedua orang tua Kearney mengirim Kearney ke Biara Glenstal, Sebuah sekolah asrama di County Limerick yang dikelola oleh para biarawan Benediktin. Di sana Kearney muda belajar banyak hal mulai dari nyanyian Gregorian, liturgi gereja, hingga belajar mengenai filsafat agama baik dari pandangan ateis (Sartre, Nietzsche, Camus) maupun dari sudut pandang theis (Marcel, Buber, Simone Weil). Melalui pengenalan dan hasil pembelajarannya terhadap filsafat agama ini, Kearney mengaku bahwa dirinya telah mempelajari hal yang tak ternilai berkaitan dengan pilihan hidup beragama. Baginya, seorang baru secara sungguh-sungguh

⁹⁵ Boston College dan Richard Kearney, "Where I speak from: A short intellectual autobiography," dalam *Debating Otherness with Richard Kearney: Perspectives from South Africa*, ed. oleh University of Pretoria dkk. (AOSIS, 2018), 32, <https://doi.org/10.4102/aosis.2018.BK94.02>.

⁹⁶ Kearney, *Anatheism*, xiv.

memeluk agamanya ketika seseorang tersebut mempelajari argumen-argumen yang menentang apa yang diyakininya.⁹⁷

Penting juga disebutkan di sini, bahwa di biara Gletstal ini seringkali dikenal sebagai tuan rumah dari pertemuan ekumenis antar denominasi, seperti Kristen, Anglikan, Metodis, Presbyterian, Katolik, hingga beberapa agama non-kristiani, yaitu agama-agama Timur.⁹⁸ Mengapa hal ini menjadi penting untuk disebutkan? Hal ini menjadi penting mengingat Kearney pada masa itu hidup di tengah-tengah konteks kekerasan antar agama. Kearney adalah salah seorang saksi hidup atas berbagai rupa bentuk arogan dari triumfalisme agama pada masa itu. Di tengah konteks yang demikian pengaruh Biara Glenstal tempat di mana Kearney belajar selama lima tahun, sangat mempengaruhi Kearney terutama pada hal yang berkaitan dengan komitmen Kearney untuk bertindak ramah terhadap orang asing, dan kesediaan diri Kearney untuk terbuka dan berdialog dengan agama lain.⁹⁹

Pada umur 17 tahun Kearney menerima beasiswa untuk belajar di bidang sastra dan filsafat di University College Dublin (UCD). Di kampusnya ini Kearney banyak belajar tentang pemikiran abad skolastik, hingga pemikiran Eropa Kontinental secara terkhusus eksistensialisme, fenomenologi, hermeneutika, marxisme humanis, dan teori kritis. Lebih lanjut lagi, semasa kuliahnya Kearney juga diperkenalkan pada pemikiran para filsuf besar yang di antaranya adalah Merleau-Ponty, Emmanuel Levinas, dan Paul Ricoeur.¹⁰⁰

Setelah menyelesaikan kuliahnya, Kearney melanjutkan pendidikannya dan menyelesaikan masternya bersama dengan Charles Taylor pada tahun 1977, atas saran dari Taylor Kearney memutuskan untuk mengambil studi doktoralnya dengan tema fenomenologi imajinasi bersama dengan Taylor, yaitu Paul Ricoeur di Universitas Paris.¹⁰¹ Di bawah bimbingan Ricoeur beserta dengan Levinas dan Berton sebagai penguji Kearney berhasil menyelesaikan studinya pada tahun 1980.¹⁰² Setelah lulus Kearney mulai menerbitkan beberapa bukunya seperti *The God Who May Be* (2001), *Strange Gods and Monsters* (2003) dan *Anatheism* (2011). Dari ketiga bukunya ini dalam autobiografi yang ditulisnya, Kearney mengatakan bahwa ketiga buku yang ditulisnya ini mungkin tidak akan pernah ada tanpa pemikiran Ricoeur.¹⁰³ Berdasarkan pengakuan Kearney kita dapat memahami bahwa nampaknya Ricoeur menjadi salah satu pemikir yang berdampak

⁹⁷ Boston College dan Kearney, "Where I speak from," 34.

⁹⁸ Boston College dan Kearney, "Where I speak from," 34.

⁹⁹ Kearney, *Anatheism*, xii.

¹⁰⁰ Boston College dan Kearney, "Where I speak from," 35.

¹⁰¹ Boston College dan Kearney, "Where I speak from," 36.

¹⁰² Boston College dan Kearney, "Where I speak from," 37.

¹⁰³ Boston College dan Kearney, "Where I speak from," 37.

besar dalam pembentukan pemikiran Kearney. Namun meski demikian, Kearney juga menyatakan bahwa ada beberapa pemikir lain yang turut mempengaruhi pemikirannya selama di Paris, di antaranya adalah Berton, Levinas, dan juga Derrida.¹⁰⁴

Berkaitan dengan produktivitas Kearney sebagai akademisi, hingga saat ini tercatat bahwa Kearney telah menulis setidaknya lebih dari 25 buku tentang filsafat dan sastra Eropa (termasuk di antaranya adalah dua buah novel dan satu buah volume puisi), dan telah menerjemahkan baik secara mandiri maupun bersama rekannya sebanyak 21 buku.¹⁰⁵ Dari antara banyak karyanya ini dalam kesempatan kali ini penulis hanya akan memfokuskan pembahasannya pada buku Kearney yang berjudul *The God Who May Be*. Dalam bukunya ini Kearney menuangkan pemikirannya terkait gagasan Allah yang mungkin, yang penulis nilai dapat menjadi pendekatan alternatif untuk menyelesaikan *the problem of evil*, dan sekaligus menjadi gagasan alternatif atas cara pandang akan Allah yang terlalu transenden.

3.2 Pengantar *The God Who May Be*

Adapun tujuan Kearney menuliskan karyanya ini adalah Kearney hendak menghindari dua bentuk interpretasi akan Allah, yaitu penafsiran onto-teologis dan teologi negatif. Sebagaimana tesis yang diungkapkannya dalam bagian pengantar bukunya, yaitu “*God neither is nor is not but may be.*” Bagi Kearney adalah sebuah tindakan yang bijak jika kita memilih untuk tidak menafsirkan Allah dalam kerangka onto-teologi (*God is*) maupun menafsirkan Allah dalam kerangka berpikir teologi negatif (*God is not*), melainkan memilih untuk menafsirkan Allah sebagai yang mungkin (*May be*).¹⁰⁶

Dalam rangka mencapai tujuannya ini -yaitu menawarkan gambaran Allah sebagai yang mungkin- Kearney memulai tulisannya dengan membahas dua bentuk interpretasi utama akan Allah yang saling beroposisi, yaitu penafsiran onto-teologis dan penafsiran eskatologis. Melalui metode penafsiran eskatologis -metode yang didukung oleh Kearney- Kearney akan menunjukkan gambaran Allah yang memungkinkan dunia kita dari masa depan, dari eskhaton yang diharapkan dan yang dijanjikan oleh beberapa tradisi religius bahwa janji itu suatu hari akan datang.¹⁰⁷

Melalui tafsirannya terhadap empat buah teks biblis, yang di antaranya adalah peristiwa semak belukar yang terbakar, nyanyian Shulamite, peristiwa transfigurasi Yesus di Gunung Tabor, dan pernyataan janji Yesus dalam Markus 10 berkaitan dengan membuat yang tidak mungkin

¹⁰⁴ Boston College dan Kearney, “Where I speak from,” 37.

¹⁰⁵ “Richard Kearney,” diakses 17 Mei 2023, <https://richardmkearney.com/publications/#books1>.

¹⁰⁶ Kearney, *The God who may be*, 1 & 4.

¹⁰⁷ Kearney, *The God who may be*, 1.

menjadi mungkin, Kearney akan berusaha untuk memunculkan kembali makna eskatologis dalam masing-masing teks tersebut dalam terang perdebatan filosofis kontemporer (fenomenologis, hermeneutis, dan dekonstruktif). Adapun tujuan Kearney menafsirkan keempat buah teks ini melalui cara pandang eskatologis adalah untuk menantang cara pandang metafisika klasik yang bertendensi untuk mereduksi kemungkinan Allah menjadi yang aktual, dan dari yang tidak cukup menjadi cukup. Alih-alih melihat kemungkinan sebagai suatu yang harus dihilangkan dari yang Ilahi, Kearney justru menawarkan cara pandang alternatif, yaitu melihat “potensi untuk menjadi” justru adalah hal yang paling Ilahi.¹⁰⁸

Pandangan Allah yang mungkin dari Kearney ini tidak bisa dilepaskan dari penafsiran Kearney atas Kerajaan Allah. Alih-Alih memandang Kerajaan Allah sebagai sebuah janji Allah yang sudah dipenuhi sejak awal, Kearney justru melihat bahwa kerajaan Allah itu sebagai sebuah kemungkinan yang diberikan oleh Allah -dalam hal ini Allah yang mungkin- untuk kita wujudkan dengan cara membuka diri kita pada kekuatan transfigurasi dari yang transenden.¹⁰⁹ Bagi Kearney, setiap manusia memiliki kapasitas dalam dirinya untuk bisa membuat kemungkinan Ilahi menjadi semakin berinkarnasi dan hidup. Kearney menyebut kapasitas manusia untuk menerima dan menanggapi panggilan Ilahi ini sebagai *persona*:

“Each human person carries within him/herself the capacity to be transfigured in this way and to transfigure God in turn—by making divine possibility ever more incarnate and alive. This capacity in each of us to receive and respond to the divine invitation I call *persona*. In this sense, one might even say that it is, paradoxically, by first recognizing our own powerlessness— vulnerability, fragility, brokenness—that we find ourselves empowered to respond to God’s own primordial powerlessness and to make the potential Word flesh.”¹¹⁰

Berdasarkan cara pembacaan ini, bagi Kearney, Allah hanya akan bisa menjadi Allah jika kita memilih untuk menjadikan-Nya terjadi. Tepat seperti apa yang dikatakan oleh Etty Hillesum sebelum dirinya dieksekusi dalam kamp konsentrasi Nazi: “*You (God) cannot help us, but we must help you and defend Your dwelling place inside us to the last.*”¹¹¹

Allah dari segala yang mungkin -yang disebut oleh Kearney sebagai *posse*, meminjam pemikiran Nicholas dari Cusa- bagi Kearney adalah Allah yang menyejarah dan sangat peduli dengan pergumulan manusia. Berangkat dari pemahaman ini Kearney bertaruh bahwa “Allah yang mungkin” adalah Allah yang jauh lebih dekat dengan narasi kitab suci daripada Allah metafisika dan abad skolastik, karena Allah ini adalah Allah yang memanggil melalui semak-semak terbakar, membuat janji dan perjanjian kepada umat-Nya, yang selalu merindukan manusia, yang selalu

¹⁰⁸ Kearney, *The God who may be*, 1–2.

¹⁰⁹ Kearney, *The God who may be*, 2.

¹¹⁰ Kearney, *The God who may be*, 2.

¹¹¹ Etty Hillesum dalam Kearney, *Anatheism*, 58.

menghibur mereka yang tertindas, dan Allah yang selalu memilih anak yatim piatu, janda dan orang asing daripada orang yang perkasa dan sombong.¹¹²

Untuk menunjukkan gambaran Allah yang mungkin dari Kearney ini, penulis dalam tulisan ini hanya akan memaparkan hasil penafsiran Kearney terhadap dua teks bilblis, yaitu kisah Musa yang berjumpa dengan Allah dalam peristiwa semak yang terbakar (Keluaran 3: 14), dan teks yang berkaitan dengan Allah membuat sesuatu yang tidak mungkin bagi manusia menjadi mungkin (Markus 10: 27). Namun sebelum masuk pada bagian itu, kita perlu memahami terlebih dahulu fenomenologi *persona* dari Kearney, mengingat fenomenologi ini adalah fondasi utama dari konsep *The God Who May Be* Kearney.

3.3 Fenomenologi *Persona*

Sebagai Filsuf yang memiliki ketertarikan pada perdebatan tentang Allah dalam konteks politik, religius, dan filsafat,¹¹³ Kearney tentunya juga turut serta dalam perdebatan kontemporer akan yang Transenden.¹¹⁴ Pertanyaan yang Kearney hadapi adalah “*how can we think and speak of the Other on the Other’s terms, that is, without reducing otherness to a reflection of the Same—while, at the same time, being able to think and speak of the Other without falling into a sort of apophatic mysticism of the ineffable?*” Untuk menjawab pertanyaan ini, Kearney sebagai filsuf jalan tengah mencoba untuk mencari jalan tengah (*via tertia*) antara dua posisi ekstrim dalam perdebatan filosofis ini, yaitu (a) hubungan yang tak terperantarai dan tak terkritisi akan Yang Lain milik Levinas (*infinity*), Derrida (*différance*), dan Caputo (*khora*); dan (b) beberapa konsepsi metafisika tentang Allah yang bersifat rigid, kaku, dan ketinggalan zaman.¹¹⁵ Sebagai tawaran, Kearney kemudian menawarkan konsep *The God Who May Be* yang dibangunnya di atas fondasi fenomenologi *persona* - sebuah pendekatan yang terinspirasi dari catatan pasca Heideggerian tentang diri dan yang lain (Levinas, Merleau-Ponty, Kristeva, Ricoeur, Derrida).¹¹⁶

3.3.1 Wajah dari Yang Lain — *Persona*

Apa yang Kearney maksudkan dengan mengatakan *persona*? Sebagai gambaran, Kearney mengatakan bahwa *persona* yang dimaksudkan olehnya merupakan sebuah hal yang sama seperti

¹¹² Kearney, *The God who may be*, 2.

¹¹³ Kearney, *Anatheism*, xi–xvii.

¹¹⁴ Perdebatan yang dimaksud di sini bukanlah perdebatan yang berkaitan dengan persoalan eksistensi Allah atau yang transenden melainkan perdebatan mengenai mungkinkah yang Transenden diberikan kepada kesadaran manusia sebagai sebuah fenomena? Jika iya, lantas fenomenologi seperti apa yang dibutuhkan untuk menggambarannya? Manoussakis, *After God*, xvi.

¹¹⁵ Manoussakis, *After God*, xix.

¹¹⁶ Kearney, *The God who may be*, 9.

apa yang Levinas sebut dengan yang lain (*the other - la trace d'autrui*); yang berkaitan dengan apa yang Derrida sebut sebagai enigma dari “*alterity*,” dan berkaitan dengan apa yang disebut oleh agama-agama sebagai “roh” (*pneuma/anima/âme/Geist*).¹¹⁷

Kearney menjelaskan bahwa setiap orang memiliki *persona*. *Persona* adalah aura eskatologi dari “kemungkinan” (*possibility*) yang selalu menghindar namun selalu menginformasikan kehadiran aktual seseorang di sini dan saat ini. Pada level fenomenologis, *persona* adalah segala sesuatu dalam diri orang lain yang selalu menghindar dari tatapan sang penatap dan yang selalu menjaga keunikan dari dirinya. Salah satu sifat dari *persona* adalah *persona* selalu menolak untuk digambarkan (*configure*), karena mengonfigurasi *persona* itu sama artinya dengan kita telah menodai dan meniadakan *persona* dari yang lain (*the other*), sebagaimana apa yang dikatakan oleh Kearney sendiri “*To refuse this paradox, opting instead to regard someone as pure presence (thing), or pure absence (nothing), is to disfigure the other.*”¹¹⁸

Lebih lanjut lagi Kearney menjelaskan bahwa *persona* selalu muncul dalam struktur “*as if*” atau seolah-olah. Berkaitan dengan ini, Kearney mengatakan bahwa manusia seringkali tergoda untuk menjadikan *persona* sebagai idol yang memuaskan hasrat pribadi (*hidden needs*) daripada sebagai ikon dari yang transenden; dan ketika seseorang terjatuh pada kesalahan pengidolaan maka di saat yang bersamaan kita sebenarnya tidak hanya telah mengabaikan transendensi orang lain namun juga telah mengabaikan keberadaan daging dan darah mereka, sebagaimana apa yang dikatakan oleh Kearney “*we disregard others not just by ignoring their transcendence but equally by ignoring their flesh-and-blood thereness.*”¹¹⁹

3.3.2 *Persona* sebagai Eskaton

Kearney menjelaskan bahwa *persona* memiliki karakter eskatologis dan karakter eskatologisnya inilah yang menjadi penjamin final bagi *persona* untuk senantiasa tidak dapat difinalisasi dan direduksi.¹²⁰ Eskaton menjadi pengingat bagi kita bahwa di hadapan yang lain kita tidak lagi memiliki kuasa atas mereka, sebagaimana apa yang dikatakan oleh Levinas “*nous ne pouvons plus pouvoir*” (*before the other we are no longer able to be able*).¹²¹

¹¹⁷ Kearney, *The God who may be*, 10.

¹¹⁸ Kearney, *The God who may be*, 10.

¹¹⁹ Kearney, *The God who may be*, 11.

¹²⁰ Eskaton di sini dapat dikatakan sebagai penjamin final bagi ketidak dapatan *persona* untuk direduksi oleh karena Kearney memahami eskaton di sini bukan dalam kerangka tujuan atau *telos* (yang dapat diprediksi dan dipikirkan); melainkan Kearney memahami eskaton dalam kerangka sebuah akhir tanpa akhir (*an end without end*), sebuah akhir yang selalu lolos dari prediksi kita dan oleh karena itu selalu mengejutkan kita, seperti sebuah pencuri di malam hari. Kearney, *The God who may be*, 12.

¹²¹ Kearney, *The God who may be*, 12.

Dengan menyatakan *persona* sebagai eskaton Kearney hendak merujuk pada segala kemungkinan masa depan orang lain yang mustahil untuk kita pahami dan miliki.¹²² Jika kita dapat memahami yang lain dalam arti memprediksi, maka itu artinya yang lain bukanlah menjadi yang lain lagi. Karena dengan kita berlaku demikian, itu artinya kita telah menyangkal temporalitas, futuritas, dan keberlainan dari yang lain. Dengan ini maka yang lain, seakan menjadi benar-benar milik kita, mengapa seakan? Karena bagi Kearney, sesungguhnya kita tidak pernah akan dapat sepenuhnya menguasai yang lain, penguasaan kita adalah bentuk penguasaan semu yang hanya ada pada anggapan kita.¹²³

Bagi Kearney, relasi dengan yang lain adalah absennya yang lain, absen yang dimaksudkan di sini adalah bukanlah ketiadaan murni (*néant*), melainkan ketiadaan dalam arti cakrawala masa depan atau absen dalam arti waktu kronologis - dalam pengertian temporal Kearney mengatakan bahwa *persona* selalu lebih muda dan juga sekaligus lebih tua dari seseorang. Lebih muda dalam arti *persona* sudah selalu ada di sana, dan menunggu untuk diungkapkan kepada kita dan lebih tua dalam arti *persona* itu selalu masih akan datang. Dengan pemahaman ini, Kearney bukan bermaksud untuk mengatakan bahwa *persona* itu memiliki relasi yang terpisah dengan tubuh (*flesh*), melainkan “*persona is always inseparable from this person of flesh and blood, here and now.*”¹²⁴

3.3.3 Melampaui Fusi

Kearney menjelaskan bahwa ketidaksadaran kita seringkali membuat kita jatuh pada tindakan untuk mentotalisasi yang lain -atau menjadikan yang lain sama, dan dengan demikian *persona* yang transenden telah menjadi hasil proyeksi dari ego pribadi kita. Padahal *persona* selalu memberikan kepada kita sebuah panggilan, memberikan kasih, mencintai, dan bahkan (menurut Levinas) memberikan kepada kita sebuah sinyal untuk kita tidak membunuh.¹²⁵

Untuk menantang hasrat penyatuan ini, Kearney kemudian melawannya dengan mengusulkan universalitas eskatologis dari yang lain. Bagi Kearney, oleh karena gagasan ini dapat menjadi keunikan serta transendensi dari *persona*, maka dari itu gagasan universal ini bersifat etis. Etika yang dibayangkan di sini adalah etika yang selalu menjamin *persona* untuk tetap menjadi sebuah kemungkinan, sebagaimana apa yang dikatakan oleh Kearney:

“That such an ethical universal remains a “possibility” still to be attained—heralding from an open future—resists the temptation of acquiescing in the security of the accomplished. The fact that universal

¹²² Kearney, *The God who may be*, 12.

¹²³ Kearney, *The God who may be*, 12.

¹²⁴ Kearney, *The God who may be*, 12.

¹²⁵ Kearney, *The God who may be*, 14.

justice is an eschatological possible still-to come creates a sense of urgency and exigency, inviting each person to strive for its instantiation, however partial and particular, in each given situation.”¹²⁶

Singkatnya, pada bagian ini Kearney, hendak mengatakan bahwa dimensi eskatologis yang dimiliki oleh *persona* selalu membuat kita gagal untuk mentotalisasi *persona*. *Persona* juga selalu mengkonfigurasi kita sebelum kita mengkonfigurasinya. Sejauh kita tetap mempertahankan hubungan asimetris kita dengan yang lain ini, itu artinya kita telah membiarkan diri kita untuk diubah oleh *persona* tertentu, namun juga sekaligus kita memiliki kesempatan (diberdayakan) untuk mengubahnya pada giliran tertentu.¹²⁷

3.3.4 *Persona* sebagai *Chiasm*

Pada bagian penjelasan ini Kearney mengatakan bahwa *persona* sebenarnya telah melampaui fenomenologi. Setidaknya fenomenologi yang dipahami dalam pengertian Husserlian sebagai “eidetika kesadaran yang disengaja (usaha menuju ilmu pengetahuan yang ketat mengenai imanensi transendental). Oleh karena *persona* melampaui fenomenologi maka bagi Kearney, kita membutuhkan suatu fenomenologi baru atau suatu quasi-fenomenologi, yang dimobilisasi bukan lagi oleh eidetika melainkan oleh etika.¹²⁸

Untuk memperjelas sifat dari *persona* yang dimaksudkan olehnya, Kearney menjelaskan bahwa *persona* memiliki sifat enigmatis, dan oleh karena itu, *persona* selalu melampaui segala presentasi dan juga re-presentasi yang berusaha untuk memahami *persona* secara intuitif. Ini adalah sebuah cara lain untuk mengatakan bahwa segala wajah yang kita temui bukanlah merupakan sosok secara harfiah, melainkan tidak lebih dari sebuah kiasan semata, yaitu sosok semu yang seolah-olah tampak. Dengan sifatnya yang selalu menampakkan diri dalam keseolahan maka sebenarnya *persona* dari yang lain hendak menegaskan akan adanya perbedaan yang membedakan dirinya sendiri secara tak terbatas.¹²⁹ Dalam pengertian temporal Kearney menjelaskan bahwa:

“Persona is infinitely premature and invariably overdue, always missed and already deferred. Persona comes to us as a chiasmus or crossover with person—as in MerleauPonty’s crisscrossing lines or two-sided sleeve. Which is why we cannot think of the time of the persona except as an immemorial beginning (before the beginning) or an unimaginable end (after the end). That is precisely its eschatological stature—the messianic achronicity which breaks open the continuous moment-by-moment time of everyday chronology.”¹³⁰

¹²⁶ Kearney, *The God who may be*, 15.

¹²⁷ Kearney, *The God who may be*, 16.

¹²⁸ Kearney, *The God who may be*, 16.

¹²⁹ Kearney, *The God who may be*, 16–17.

¹³⁰ Kearney, *The God who may be*, 17.

Persona sebagai *chiasm* artinya *persona* selalu telah melewati seseorang dan masih akan terus demikian. Oleh karena itulah kita tidak akan pernah dapat menangkap *persona* dalam suatu momen waktu murni yang memiliki penanda atau pembeda waktu (masa lalu dan masa depan).¹³¹

Singkatnya, oleh karena alasan inilah *persona* itu selalu tidak pernah hadir di saat itu. Berangkat dari sini, Kearney kemudian menyarankan kita untuk memahami *persona* secara harfiah sebagai *personne*.¹³² Sebuah suara yang kekal yang berbicara melalui (*per-sonans*) orang lain yang saat ini berada di hadapanku, ia bersuara dan mencariku. Dalam terang ini kita bisa memahami bahwa diri kita adalah tidak lain daripada sebuah aktor (*figurants*) dalam sebuah drama yang dituliskan oleh *personne* -yang dalam bahasa Perancis memiliki arti ganda, yaitu “orang” dan “bukan siapa-siapa.” Berkaitan dengan peran kita, dalam hal ini peran kita adalah untuk merespon naskah *persona* yang berbicara melalui orang lain di hadapan kita.

Terakhir, pada bagian ini Kearney menekankan bahwa *persona* bukanlah konsep Platonisme atau juga Kantianisme yang artinya *persona* bukan *ide* ataupun *noumenon*. *Persona* bukan juga bentuk murni (*ding-an sich*) dan bukan juga jenis penanda transendental lainnya. Melainkan *persona* adalah yang lain yang tak terbatas (*the in-finite*) dalam diri yang terbatas (*finite*) di hadapan kita. Lebih lanjut lagi Kearney mengatakan bahwa *Persona* ini adalah jejak dari yang Ilahi, namun dengan mengatakan ini Kearney hendak mengatakan bahwa orang lain adalah yang Ilahi itu sendiri karena hal ini adalah praktek penyembahan berhala, melainkan apa yang Kearney maksudkan adalah yang Ilahi itu berada di dalam dan melalui orang tersebut.¹³³

3.3.5 *Persona* sebagai *Prosopon*

Dalam bagian ini Kearney menggunakan istilah *prosopoeic substitution* dalam kerangka berpikir fenomenologi dan etis. Bagi Kearney, istilah ini menandakan ke-liyan-an dari yang lain (*the-otherness of the other*) di dalam dan melalui orang yang berdarah-daging di hadapan saya; dan yang transenden (*trans-cendence*) di dalam dan melalui orang lain, namun yang transenden tersebut tidak dipahami sebagai sesuatu yang melebur kedalam imanensi. Dalam bahasa yang lain *prosopon* adalah wajah dari yang lain di hadapanku yang senantiasa mendesak dan menuntutku jawaban “ini Aku” pada setiap situasi konkret yang ada.¹³⁴

Dalam bahasa Yunani kata *prosopon* tersusun atas dua bagian, yaitu *pros* yang artinya “di depan” atau “ke arah”; dan *opos*, seperti sebuah optik, yang artinya wajah atau lebih khusus lagi

¹³¹ Kearney, *The God who may be*, 17.

¹³² Kearney, *The God who may be*, 17.

¹³³ Kearney, *The God who may be*, 18.

¹³⁴ Kearney, *The God who may be*, 18.

mata, raut muka, atau penglihatan. Perlu diketahui bahwa kata ini hampir tidak pernah hadir dalam bentuk tunggal, melainkan sebaliknya hadir dalam bentuk jamak (*prosopa*). Bagi Kearney, hal ini memberi sinyal kepada kita bahwa *persona* sebagai *prosopon* itu tidak pernah bisa ada dengan sendirinya (autonom), melainkan muncul dalam relasi etis dengan orang lain. Dalam terang ini kita bisa berkata bahwa bagi Kearney, kata ini merujuk pada hubungan intersubjektif yang radikal.¹³⁵

Kearney kemudian menafsirkan kembali hal ini dalam perspektif pasca-Levinasian dikaitkan dengan etika keutamaan yang dimiliki oleh agama Kristen dan Yahudi. Kearney menilai bahwa *persona* sebagai *prosopon* dengan sangat tepat menangkap pengertian ganda dari seseorang yang pada satu sisi terasa dekat tetapi juga terasa jauh, yang pada satu sisi menjelma tetapi juga sebaliknya, dan yang meninggalkan jejak namun tidak dapat direduksi ke dalam dan melalui wajah yang berada di hadapanku.¹³⁶ Kearney menyebut paradoks ini sebagai Yang lain yang memberikan jejak yang tak tereduksi di dalam dan melalui orang lain yang berada di hadapan kita -sebagai sebuah *prosopon-transfigurasi*, dan yang pada gilirannya juga mentransfigurasi setiap kita.¹³⁷

3.4 Pembacaan *The God Who May Be* dalam Kisah Kel. 3: 14

Setelah kita membahas fenomenologi *persona* dari Kearney kita masuk pada pembahasan bagian kedua dari buku Kearney yang adalah pembacaan dan penafsiran ulang kisah epifani Allah kepada Musa melalui semak terbakar dalam kitab Keluaran 3:14. Adapun tujuan yang hendak Kearney capai pada bagian ini adalah untuk mengidentifikasi serta membahas hal tersembunyi dari teka-teki luar biasa mengenai Allah yang muncul dan menghilang melalui semak yang terbakar; yang secara paradoksal menamai dirinya sendiri sebagai yang tidak dapat diberi nama; dan yang menampilkan dirinya sendiri pada saat ini dan sebagai yang masih akan datang.

3.4.1 Pembacaan Onto-teologis

Ketika Musa sedang menggembalakan domba Yitro mertuanya menuju pegunungan di Horeb, Musa kemudian mendengar suara yang berseru melalui (*per-sona*) semak duri yang menyala namun tidak habis terbakar. Ketika mendengar suara tersebut Musa kemudian menjawab “ya Allah” (*here I am*). Suara itu kemudian menyuruh Musa untuk tidak terlalu mendekat dan meninggalkan kasut kakinya. Setelah berbicara demikian Allah kemudian memperkenalkan dirinya sebagai Allah nenek moyang Musa - Abraham, Ishak, dan Yakub - serta berkata bahwa

¹³⁵ Kearney, *The God who may be*, 18.

¹³⁶ Kearney, *The God who may be*, 18.

¹³⁷ Kearney, *The God who may be*, 18.

Allah telah mendengar jeritan umat-Nya dan oleh karena itu, Ia hendak membebaskan umat-Nya tersebut dari tanah perbudakan Mesir.

Namun, dalam keragu-raguan serta perasaan takutnya akan pertanyaan yang mungkin diberikan oleh bangsa Israel terkait siapa yang mengutusNya, Musa kemudian memberanikan diri untuk menanyakan Allah akan namanya yang sesungguhnya. Menjawab pertanyaan Musa, Allah kemudian memperkenalkan dirinya dalam rumusan yang aneh “Aku adalah Aku” atau “*ehyeh asher ehyeh*.” Dalam bahasa Yunani frasa ini diterjemahkan menjadi “*ego eimi ho on*” dan dalam bahasa Latin diterjemahkan sebagai “*ego sum qui sum*.”

Berkaitan dengan rumusan ini, para teolog Kristiani abad skolastik pada umumnya meyakini bahwa tidak ada perbedaan dasariah antara *sum* dalam nama Ilahi *ego sum qui sum* dengan *esse* dalam cara berpikir Metafisika.¹³⁸ Hal ini mengakibatkan para teolog abad pertengahan menilai rumusan tersebut sebagai sebuah ekspresi tertinggi dari “*vere esse, ipsum esse*”, yang adalah Ada pada dirinya sendiri (*Being-itself*), abadi, tidak berubah, tidak berwujud, dan dipahami sebagai alasan rasional bagi seluruh pengada terbatas.¹³⁹

Sebagai contoh, Kearney menunjukkan beberapa indikasi dari cara berpikir yang ada dalam pandangan Agustinus. Dalam *Confessions* (13.31, 46), Agustinus mengubah kata “*is*” dari Allah ke dalam rumusan yang substantif. Pandangan onto-teologis dari Agustinus semakin jelas terlihat ketika kita membaca komentar langsung Agustinus terhadap kisah Keluaran 3: 14, yang di mana Agustinus di situ dengan nampak jelas mengatakan bawah Allah adalah Ada itu sendiri (*ipsum esse*).¹⁴⁰ Lebih lanjut lagi Kearney juga menemukan adanya cara pandang onto-teologis dalam pemikiran Thomas Aquinas. Aquinas yang mengembangkan pandangan Agustinian kemudian berkesimpulan bahwa *esse* adalah esensi dari Allah itu sendiri.¹⁴¹

Melalui kesemuanya ini, Kearney kemudian mengutip perkataan Etienne Gilson yang berbunyi demikian: “... *There is but one God and this God is Being, that is the corner-stone of all Christian philosophy*.” Melalui kutipan ini Kearney hendak menunjukkan bahwa konsep berpikir kekristenan akan Allah sangat terpengaruh oleh tradisi pemikiran Yunani dan Skolastik yang memiliki corak onto-teologis.¹⁴²

Singkatnya, penafsiran onto-teologis terhadap rumusan *ehyeh asher ehyeh* telah membuat Allah masuk kedalam kungkungan kategori-kategori metafisik manusia dan dengan demikian rumusan ini dilepaskan dari karakter etis Allah -yang turut merasakan penderitaan dan hendak

¹³⁸ Kearney, *The God who may be*, 22.

¹³⁹ Kearney, *The God who may be*, 22.

¹⁴⁰ Kearney, *The God who may be*, 23.

¹⁴¹ Kearney, *The God who may be*, 23.

¹⁴² Kearney, *The God who may be*, 24.

membebaskan umat-Nya yang menderita tersebut, disempitkan hanya pada persoalan perumusan hakikat Allah. Berangkat dari sini, sebagai cara pandang tandingan dan sekaligus tawaran alternatif penafsiran Kearney kemudian menawarkan cara pandang eskatologi sebagai gantinya.

3.4.2 Pembacaan Eskatologis

Berbeda dengan model pembacaan eskatologis yang lebih berfokus pada persoalan perumusan esensi dari Allah, model ini justru lebih berfokus pada pembahasan terkait dimensi etis dan karakter dinamis yang dimiliki oleh Allah. Mengambil pemikiran Rashi, salah seorang rabbi Yahudi termasuk pada abad pertengahan yang menafsirkan rumusan *ehyeh asher ehyeh* dalam Keluaran 3: 14 menjadi:

“And God said unto Moses, ‘I shall be what I shall be.’ And he said, ‘so shall you say to the children of Israel, I shall be has sent me to you.’ ” And lest there be any lingering doubt, God adds the binding promise: “This is my name for ever and this is my remembrance from generation to generation.”¹⁴³

Penekanan terhadap kata “akan” (*shall*) di sini memberi kesan, bahwa Allah yang menyapa melalui semak duri yang terbakar (bertransfigurasi) bukanlah merupakan Allah yang hanya berdiam diri saja, melainkan sebaliknya, Allah yang bertransfigurasi adalah Allah yang menyejarah dan yang selalu mengingat janjinya untuk tetap setia menemani umatnya yang menderita baik di masa kini, masa lalu, maupun di masa yang akan datang. Sebagaimana apa yang dikatakan oleh Kearney, Apa yang Rashi lakukan di sini adalah menafsirkan rumusan “nama” Allah dalam terang mandat dan misi yang bergerak maju menuju masa depan eskatologis.¹⁴⁴

Kembali pada pertanyaan Musa dan jawaban Allah. Dalam terang penafsiran eskatologis jawaban Allah terhadap Musa kini telah berubah menjadi sebuah bentuk penolakan akan penamaan akhir. Alih-alih menyatakan diri sepenuhnya di hadapan Musa, Allah justru membiarkan diri-Nya terbuka untuk masa depan, yang memungkinkan terjemahan radikal dari nama-Nya yang tidak bernama sebagai “*I am as I shall show myself.*” Lebih lanjut lagi, penolakan akan pemberian “nama” ini jugalah berarti bahwa Allah yang menyatakan dirinya sebagai yang akan menyatakan dirinya sendiri adalah Allah yang menolak untuk direduksi ke dalam status berhala.¹⁴⁵

Singkatnya, melalui penafsiran eskatologis pengungkapan *ehyeh asher ehyeh* di sini bukan dipahami sebagai sebuah berhala, melainkan dipahami sebagai Allah yang memberi janji dan memampukan penyelamatan.¹⁴⁶ Penting untuk diketahui bahwa janji Allah yang dimaksudkan oleh Kearney di sini perlu untuk dipahami dalam kerangka relasi *I-Thou* (Allah dengan Musa),

¹⁴³ Kearney, *The God who may be*, 25.

¹⁴⁴ Kearney, *The God who may be*, 25.

¹⁴⁵ Kearney, *The God who may be*, 27.

¹⁴⁶ Kearney, *The God who may be*, 28.

yang dengan demikian mengindikasikan terdapat dua aktor yang terlibat dalam upaya perealisasi janji tersebut, yaitu manusia dengan Allah. Dengan kata lain janji yang diberikan oleh Allah itu baru akan terwujud hanya jika manusia tidak mengkhianati potensinya di masa depan.¹⁴⁷ Sekilas dengan pemahaman ini janji yang diberikan oleh Allah nampak bersyarat, namun menurut Kearney, janji Allah bukanlah bersyarat melainkan justru tanpa syarat. Janji itu adalah pemberian murni dari Allah sendiri. Namun dalam hal ini Allah senantiasa mengingatkan umatnya bahwa manusia memiliki kebebasan untuk mau menerima atau menolak pemberian dari Allah tersebut.

Bagi Kearney, penafsiran eskatologis semacam ini memiliki konsekuensi yang besar bagi kekristenan.¹⁴⁸ Gereja mula-mula meyakini bahwa Yesus Kristus yang berinkarnasi adalah *ehyeh asher ehyeh* yang menjadi manusia, tepat seperti apa yang dikatakan Wahyu 1: 8 “Aku adalah Dia yang sekarang, yang berlalu dan yang akan datang.” Sejalan dengan peristiwa semak duri yang menyala, janji kerajaan keadilan akan terealisasi pada saat sang Kristus datang kedua kalinya. Dengan ini maka, kekristenan sejatinya mempunyai kemungkinan untuk beralih dari skema onto-teologi menuju pada skema eskatologis.

3.4.3 Pertimbangan Kritis & Pembacaan Onto-Eskatologis sebagai *Via Tertia*

Sebagaimana apa yang sudah disebutkan sebelumnya, tujuan dari pengonsepan gagasan *The God Who May Be* miliknya bukan hanya dimaksudkan untuk menghindari model penafsiran yang menghasilkan pada satu sisi dogmatisme ekstrim dan ateisme ekstrim pada sisi lainnya, melainkan juga dimaksudkan untuk dapat menjadi alternatif bagi perefleksian teologi negatif yang bertendensi untuk menempatkan Allah jauh di luar ada, sehingga dengan demikian tidak ada lagi hermeneutika yang dapat menginterpretasi, mengimajinasikan, mensymbolisasi, bahkan membahasakan Allah.¹⁴⁹ Oleh karena itu, pada bagian pertimbangan kritis Kearney mengatakan bahwa transendensi dapat menjadi terlalu transenden jika ia dilepaskan sepenuhnya dari ada historis dan ketika hal ini terjadi maka yang transenden menjadi sangat asing dan sangat sukar untuk dikenali oleh manusia.¹⁵⁰ Hal ini tentu saja tidak baik, karena jika demikian maka itu artinya teologi negatifa telah menempatkan Allah sedemikian jauh melampaui ada (*being*) sampai-sampai tidak ada jalan lagi bagi-Nya untuk kembali menjadi “daging berwajah.”¹⁵¹

Menurut Kearney, salah satu filsuf kontemporer yang memiliki tendensi untuk menghasilkan perefleksian akan Allah khas teologi negatif ini adalah Jean-Luc Marion. Menurut

¹⁴⁷ Kearney, *The God who may be*, 29.

¹⁴⁸ Kearney, *The God who may be*, 31.

¹⁴⁹ Kearney, *The God who may be*, 7.

¹⁵⁰ Kearney, *The God who may be*, 31.

¹⁵¹ Kearney, *The God who may be*, 8.

hasil pembacaan Kearney, Marion yang mengadopsi pemikiran Dionysius dan Gregorius dari Nyssa telah menafsirkan kata “*hyper*” sebagai ketidakterbahasaan radikal dari Allah, dan dengan demikian Marion telah menghasilkan sebuah teologi ketidakhadiran (*theology of absence*) yang tidak kenal kompromi sama sekali. Lebih lanjut lagi bagi Kearney, penekanan Marion terhadap perjumpaan dengan Allah melalui fenomena saturasi (*saturated phenomenon*) juga telah menghasilkan perefleksian akan Allah yang sangat *hyper-exces*, sehingga Allah menjadi sangat sulit untuk dilihat, diketahui, dan bahkan dipahami oleh manusia, mengingat sifat dari fenomena saturasi yang selalu melimpahi manusia dengan keberlimpahan maknanya yang sukar untuk dimengerti.¹⁵²

Diperhadapkan dengan konsep fenomena saturasi ini, Kearney berpendapat bahwa Marion telah menampilkan sebuah hermeneutika yang sangat kacau di sini, karena jika memang fenomena saturasi Allah itu sedemikian menjenuhkannya sebagaimana apa yang dikatakan oleh Marion, lantas bagaimanakah kita dapat membedakan antara wahyu yang memampukan dan mana wahyu yang melumpuhkan? Mana wahyu ilahi dan mana yang bukan? dan terlebih lagi bagaimanakah kita dapat mengetahui siapa yang tengah berbicara melalui semak berduri yang menyala?”¹⁵³

Sebagai solusi dari penampilan hermeneutika yang kacau ini, Kearney kemudian mengusulkan sebuah jalan ketiga (*via tertia*), yaitu sebuah jalan yang berusaha untuk mempertahankan jarak aman antara yang Ilahi dengan manusia sebagaimana apa yang telah dipertunjukkan oleh Musa (Kel. 3: 15). Melalui jalan ketiga ini kita pada satu sisi dimungkinkan untuk tetap dapat menafsirkan pengalaman kita bersama dengan yang Ilahi namun pada sisi yang lain jalan ketiga ini juga mengingatkan serta memampukan kita untuk tidak pernah berhenti untuk menafsirkan pengalaman kita bersama Allah tersebut mengingat Allah adalah “*I am who may be.*”

Kearney merumuskan jalan ketiga ini sebagai “*God neither is nor is not but may be.*” Melalui rumusan ini Kearney hendak menciptakan sebuah gagasan yang dapat pada satu sisi menghindari kita dari skema onto-teologi (*neither is*) dan pada sisi lain juga menghindarkan kita dari perefleksian akan Allah melalui teologi negatif (*nor is not*)- sebagaimana apa yang dilakukan oleh Marion.¹⁵⁴ Namun pertanyaannya sekarang adalah masih adakah kemungkinan bagi kita untuk bisa menafsirkan Allah dalam ranah ontologis, namun terbuka pada skema eskatologis? Diperhadapkan dengan pertanyaan ini Kearney membuka kemungkinan bagi kita untuk dapat berkata “*ya*” melalui jalan yang ditawarkannya, yaitu penafsiran onto-eskatologis.

¹⁵² Kearney, *The God who may be*, 32.

¹⁵³ Kearney, *The God who may be*, 33.

¹⁵⁴ Kearney, *The God who may be*, 1.

Kearney mendasari jalan ketiganya ini melalui pemikiran Meister Eckhart yang adalah salah seorang teolog dan sekaligus juga mistikus kristen. Berdasarkan hasil pembacaan Kearney terhadap tafsiran Eckhart akan kisah Keluaran 3:14, Kearney mengatakan bahwa dalam tafsirannya tersebut Eckhart tampaknya telah memberikan kepada kita sebuah kemungkinan bagi terjadinya lingkaran keterkaitan antara proposisi ontologi (*esse est Deus*) dengan proposisi teologi (*Deus est esse*). Hal ini bisa terjadi dikarenakan menurut Eckhart dalam prakteknya kedua proposisi ini sebenarnya saling mendekonstruksi satu sama lain, sehingga melalui hal ini kita sebenarnya dimungkinkan untuk dapat melampaui ada, namun untuk kita bisa sampai pada titik itu, kita harus terlebih dahulu melintasi ada, karena bagi Eckhart adalah sebuah ketidakmungkinan bagi kita dapat melampaui ada dengan tanpa melewatinya terlebih dahulu.¹⁵⁵ Sederhananya, bagi Kearney hasil tafsiran Eckhart bukanlah merupakan tafsiran yang memiliki nuansa onto-teologis hal ini mengingat penekanan Eckhart yang sangat kuat terkait dengan dialog antara Allah dengan Ada yang bersifat sementara daripada final.¹⁵⁶

Langkah selanjutnya adalah Allah melewati ada (*God passes through being*) sebagaimana ada melewati Allah (*as beings pass through God*). Berkaitan dengan ini, Kearney mengatakan bahwa dalam terang eskatologi Allah harus kita pahami sebagai imperatif untuk berpindah, sebagaimana Allah memanggil Abraham untuk berpindah dari tanah Ur-Kasdim menuju tanah perjanjian.¹⁵⁷ Singkatnya, melalui pembicaraan akan ontologi seseorang seseorang harus melewatinya sebagaimana apa yang tergambar dalam doa Eckhart:

“I pray God to rid me of God”—may be read consequently as an echo of the imperative to transit. The move beyond ontology has as corollary the move beyond essentialist theology, surpassing the essence of God toward God’s ultimate promise. In this wise, the metaphysics of exodus (being-word-abyss) becomes an exodus of metaphysics. A self-emptying movement of metaphysics beyond itself.”¹⁵⁸

Setelah mengutip pemikiran Eckhart, Kearney kemudian menambahkan pemikiran Nicholas dari Cusa. Bagi Cusa, Allah lebih baik dianggap bukan sebagai *esse*, dan bukan juga sebagai nihil, melainkan sebagai *possest*. Dengan melampaui pemahaman skolastik tradisional tentang Allah sebagai *esse*, Cusanus mendefinisikan ulang Allah sebagai *possest* (dalam arti kemungkinan absolut yang mencakup semua yang aktual). Bagi Cusa *esse* selalu mengandaikan kemungkinan (*posse*), hal ini dikarenakan bagi Cusa, tidak akan pernah terjadi suatu ada tanpa adanya kemungkinan untuk ada. Dari pemikiran Cusa inilah Kearney kemudian mendapatkan rumusan Allah yang mungkin darinya “*God that neither is nor is not, but may be.*”

¹⁵⁵ Kearney, *The God who may be*, 36.

¹⁵⁶ Kearney, *The God who may be*, 36.

¹⁵⁷ Kearney, *The God who may be*, 36.

¹⁵⁸ Kearney, *The God who may be*, 36–37.

Singkatnya, dari semuanya ini Kearney kemudian berkesimpulan bahwa rumusan *ehyeh asher ehyeh* mesti ditafsirkan melampaui skema onto-teologi dan bergerak menuju skema eskatologis, yang berujung pada panggilan etis. Dalam skema eskatologis Allah sebagai yang mungkin menjadi sepenuhnya bergantung secara radikal pada keputusan manusia (tindakan etis), namun hal ini tidak berlaku dengan atribut kasih tak terbatas yang dimiliki oleh-Nya.¹⁵⁹ Allah adalah pemberi tanpa syarat, namun pemberian Allah ini hanya bisa terjadi hanya jika manusia mau membuka diri dan menerima pemberian Allah tersebut. Dalam konteks pemberian janji keselamatan, Allah adalah Allah yang senantiasa mengingat janji-Nya, namun janji-Nya ini hanya akan terealisasi hanya jika manusia bersedia untuk membuka dirinya menerima serta berkomitmen untuk menanggapi dan berjuang untuk merealisasikan janji keselamatan tersebut.¹⁶⁰

3.5 Pembacaan Teks Markus 10

Untuk semakin memperjelas gambaran Allah sebagai yang mungkin dari Kearney, penulis akan menyajikan salah satu pembacaan Kearney terhadap Markus 10: 27. Salah satu inspirasi Kearney untuk mengonsepan gagasan Allah sebagai *posse* berasal dari teks Markus 10: 27. Dalam teks ini kita diberitahu bahwa meskipun nampak mustahil bagi manusia untuk dapat masuk dalam kerajaan Allah, segala sesuatu dimungkinkan oleh Allah. Sebagaimana apa yang tepat dikatakan oleh ayat ini “Bagi manusia hal itu tidak mungkin, tetapi bukan demikian bagi Allah. Sebab segala sesuatu adalah mungkin bagi Allah” (*panta gar dunata para to theo*) (Markus 10: 27). Nada serupa dari teks ini dapat kita temukan pada bagian prolog injil Yohanes. Dalam prolog Yohanes kita diberitahu bahwa kemampuan kita untuk bisa menjadi anak-anak Allah di dalam kerajaan adalah sesuatu yang dimungkinkan oleh Allah, sebagaimana apa yang tertulis “Terang telah bercahaya di dalam kegelapan dan semua orang yang menerimanya telah diberi kemungkinan (*dunamis*) untuk menjadi anak-anak Allah (ini adalah terjemahan Kearney sendiri terhadap prolog Yohanes).¹⁶¹

Bagi Kearney, kata *dunamis* dari kedua teks ini memegang peranan yang penting di sini, karena kata ini dapat diterjemahkan menjadi dua hal, yaitu sebagai kuasa (*power*) dan sebagai kemungkinan (*possibility*).¹⁶² Mengapa penting, karena keputusan kita untuk memilih salah satu

¹⁵⁹ Kearney, *The God who may be*, 37.

¹⁶⁰ Kearney, *The God who may be*, 37–38.

¹⁶¹ Kearney, “Hermeneutics of the Possible God” dalam Kearney Ian Graham Leask dan Eoin G. Cassidy, ed., *Givenness and God: questions of Jean-Luc Marion*, 1st ed, Perspectives in continental philosophy, no. 43 (New York: Fordham University Press, 2005), 229.

¹⁶² Kearney, “Re-imagining God” dalam John D. Caputo dan Michael J. Scanlon, ed., *Transcendence and beyond: a postmodern inquiry*, The Indiana series in the philosophy of religion (Bloomington: Indiana University Press, 2007), 52.

dari makna ini akan mengantarkan kita pada kesimpulan yang berbeda, hal ini akan kita bahas pada bagian selanjutnya. Adapun contoh lain dari kuasa Allah yang memungkinkan (*dunamis pneumatosis*) dapat kita lihat dari contoh kisah Maria yang diberitahu oleh Malaikat bahwa “*dunamis*” Allah akan meliputinya dan Maria akan melahirkan seorang anak Allah ... karena tidak ada yang mustahil bagi Allah” (Lukas 1: 35-37). Dalam beberapa contoh ini yang Ilahi -Allah Bapa, Putra, dan Roh Kudus- semuanya digambarkan sebagai yang memungkinkan kasih Ilahi yang sebelumnya tidak mungkin bagi manusia menjadi mungkin untuk terjadi dalam kesejarahan manusia. Dengan kata lain kita bisa mengatakan bahwa Allah di sini telah menyatakan dirinya sebagai kemungkinan dari kerajaan Allah.¹⁶³

Beralih dari sini, Kearney kemudian masuk pada penjelasan terkait “hermeneutika puitis kerajaan Allah.” Berdasarkan hasil pengamatannya, Kearney menemukan bahwa secara spasial, “metafora, simbol, gambar, atau perumpamaan” yang digunakan oleh para penulis injil untuk mengkomunikasikan janji eskatologis dari Allah hampir semuanya selalu merujuk pada “hal-hal yang kecil” (*mikro*). Sebagai contohnya, kita bisa melihat apa yang dilakukan oleh penulis Injil Matius ketika dirinya mencoba untuk memberikan gambaran akan kerajaan Allah, bagi penulis injil Matius kerajaan Allah adalah seumpama biji sesawi yang adalah sebuah biji paling segala jenis benih yang ada, namun apabila biji itu tumbuh, sesawi itu lebih besar dari antara sayuran yang lain, dan bahkan menjadi yang besar sehingga banyak burung bisa bertengger pada tangkai-tangkainya (Matius 13: 31-32). Contoh lain kita bisa melihat pada kisah perumpamaan tentang ragi roti (Matius 13: 31-35), dan perumpamaan mutiara kecil yang sangat berharga (Matius 13: 44-46). Bagi Kearney, motif berulang tentang kerajaan Allah itu dimulai dari sesuatu yang paling kecil dan sederhana ini dengan sangat jelas bertentangan dengan penafsiran umum tentang kerajaan sebagai lambang kekuasaan, kedaulatan, dan kemegahan gerejawi. Oleh karena itu, Kearney menyebut hal ini sebagai sebuah mikro eskatologi (*micro-eschatology*) daripada makro eskatologi (*macro-eschatology*).¹⁶⁴

Namun, selain metafora-metafora spasial kerajaan Allah ini dipahami sebagai yang dimulai dari hal terkecil, Kearney juga memahami puisi kerajaan Allah ini dalam terang figur-figur temporal eskatologis yang selalu mengambil waktu kronologi tertentu. Maksudnya adalah meskipun kerajaan Allah itu sudah datang dan berinkarnasi di sini saat ini melalui gerakan kasih Kristus, namun kerajaan Allah itu tetap menjadi sebuah kemungkinan yang akan datang.¹⁶⁵ Lebih lanjut lagi, Kearney menjelaskan bahwa kerajaan Allah itu “kekal,” dalam arti melampaui segala

¹⁶³ Kearney, “Re-imagining God” dalam Caputo dan Scanlon, *Transcendence and beyond*, 52.

¹⁶⁴ Kearney, “Hermeneutics of the Possible God” dalam Leask dan Cassidy, *Givenness and God*, 230.

¹⁶⁵ Kearney, “Re-imagining God” dalam Caputo dan Scanlon, *Transcendence and beyond*, 53.

kronologi waktu sebagaimana apa yang dinyatakan Yesus “Aku berkata kepadamu, sesungguhnya sebelum Abraham jadi, Aku telah ada.” (Yohanes 8: 58); dan sebagaimana ketika Yesus menjelaskan akan kedatangan-Nya kedua kali di masa depan. Singkatnya, kerajaan Allah itu (a) sudah ada di sana sebagai kemungkinan historis dan sekaligus (b) belum berada di sana sebagai kerajaan yang secara historis direalisasikan, oleh karena inilah Kearney lebih memilih untuk menafsirkan peristiwa Musa yang berjumpa dengan Allah melalui semak menyala (*ehyeh asher ehyeh*) bukan sebagai “*I am who I am*” melainkan sebagai “*I am who may be,*” yang jika kita bahasakan ulang dapat menjadi “Aku akan muncul seperti yang sudah terjanji, namun Aku tidak dapat berada dalam waktu dan sejarah, Aku juga tidak dapat sepenuhnya menjadi daging di dunia, kecuali jika engkau muncul serta menjawab panggilan-Ku “di manakah engkau?” dengan jawaban “di sinilah Aku.”

3.5.1 Makna dari yang Mungkin

Kearney menjelaskan bahwa makna dari yang mungkin sangat bergantung dari pendefinisian kita terhadap “kemungkinan” itu sendiri. Jika kita seseorang mendefinisikan kemungkinan menurut konvensi yang sudah mapan sebagai sebuah kategori logika modal atau sebuah kalkulus metafisika, maka bagi Kearney Allah lebih dekat dengan kemustahilan daripada yang mungkin.¹⁶⁶ Namun sebaliknya, jika seseorang menafsirkan kemungkinan sebagai *posse* eskatologis, dalam terang pasca metafisika sebagaimana apa yang Kearney lakukan, maknanya menjadi berbeda. Kearney menjelaskan bahwa taruhannya ini lebih dekat dengan apa yang Kierkegaard sebut dengan “*passion for the possible*” atau hasrat akan sesuatu yang mungkin sebagai pintu gerbang iman.¹⁶⁷

Untuk lebih jelasnya kita perlu membahas perbedaan yang jelas antara dua terjemahan yang saling bersaing dari istilah Yunani *dunamis*. Pada satu sisi kata ini memiliki terjemahan metafisis, yaitu sebagai ‘*potestas/potentia,*’ yang dapat dimaknai sebagai potensi dalam kerangka kekuasaan. Di sisi yang lain kata ini memiliki terjemahan eskatologis yaitu sebagai “*posse/possest*” yang dapat dimaknai sebagai pemberian tulus atau murah hati yang memungkinkan kasih dan keadilan untuk terjadi di tengah-tengah dunia ini.¹⁶⁸ Dari kedua tafsiran ini Kearney lebih memilih tafsiran yang kedua, yaitu Allah sebagai pemberian tanpa pamrih yang memungkinkan bagi kasih dan keadilan dapat terjadi di tengah-tengah dunia. Atas dasar inilah Kearney menolak Allah dalam kerangka teodise-metafisik yang membenarkan kejahatan sebagai

¹⁶⁶ Kearney, “Enabling God” dalam Manoussakis, *After God*, 49.

¹⁶⁷ Kearney, “Enabling God” dalam Manoussakis, *After God*, 49.

¹⁶⁸ Kearney, “Re-imagining God” dalam Caputo dan Scanlon, *Transcendence and beyond*, 59.

bagian dari kehendak Allah; serta Allah yang memiliki kuasa untuk memutuskan kesejarahan menjadi baik atau tidak, karena Allah yang demikian adalah Allah yang lebih dekat dengan pengertian *potestas* daripada *posse*.¹⁶⁹ Pengertian Allah yang demikian sangat jauh dari pengertian Allah *dunamis* dalam arti Allah sebagai kekuatan yang tak berdaya (*God as the power of the powerless*) sebagaimana apa yang dengan tepat tergambar dalam tafsiran Rashi terkait peristiwa Allah yang memanggil Yesaya, “*God calling to his creatures—‘I cannot be God unless you are my witnesses.*”¹⁷⁰

3.6 Reduksi Keempat - Mikro Eskatologi

Mari kita perjelas sekarang perubahan apakah yang terjadi ketika kita memikirkan Allah sebagai kemungkinan? *Pertama*, dengan menerima Allah sebagai *posse* itu artinya kita siap menerima kondisi akan masa depan yang tak terprogram. Hal ini dikarenakan Allah sebagai yang mungkin menjadi bergantung sepenuhnya pada setiap keputusan atau tindakan etis manusia, sebagaimana apa yang dikatakan oleh Kearney “*without us no Word can be made flesh.*” Singkatnya, sebagaimana jika Musa memilih untuk tidak mendengarkan suara yang menyapa melalui semak menyala, maka tidak akan ada pembebasan bangsa Israel. Itu artinya jika kita tidak memilih untuk mendengarkan panggilan Allah melalui (per-sona) wajah orang lain yang berada di hadapanku, maka kerajaan Allah itu tidak akan pernah terjadi.¹⁷¹

Kedua, berkaitan dengan yang pertama, semenjak tidak ada satu pun hal yang direncanakan oleh Allah, dan oleh karena itu kita memiliki kebebasan untuk membuat dunia ini menjadi tempat yang lebih adil dan penuh kasih atau sebaliknya, itu artinya kita diingatkan bahwa jika ada kejahatan di tengah masyarakat ini, kejahatan itu bukanlah kehendak Allah. Itu bukanlah sebuah takdir yang ditentukan oleh Allah sebelumnya. Memikirkan kejahatan dan penderitaan sebagai sebuah bagian dari rancangan Ilahi adalah sebuah kesalahan yang dilakukan oleh cara berpikir metafisika. Bukan, kejahatan bukanlah takdir, melainkan sepenuhnya tanggung jawab kita sebagaimana apa yang dengan tepat digambarkan oleh Agustinus bahwa kejahatan adalah situasi kurangnya kebaikan Ilahi (*privatio boni*). Singkatnya, dengan menerima Allah sebagai kemungkinan, itu artinya kita siap untuk menyatakan pernyataan penolakan final kita terhadap argumen todise klasik.¹⁷²

¹⁶⁹ Kearney, “Enabling God” dalam Manoussakis, *After God*, 45 & 49.

¹⁷⁰ Kearney, “Enabling God” dalam Manoussakis, *After God*, 44.

¹⁷¹ Kearney, *The God who may be*, 4–5.

¹⁷² Kearney, *The God who may be*, 4–5.

Terakhir, Allah sebagai yang mungkin mengingatkan kepada setiap kita bahwa apa yang tampak mustahil bagi kita itu hanyalah tampaknya saja. Karena setelah ditransfigurasi oleh Allah segala sesuatu menjadi mungkin kembali. Singkatnya, kemungkinan membuat kita terbuka pada harapan, bahkan ketika tidak ada lagi bagi kita dasar untuk berharap (*spes contra spes*).¹⁷³

Dari ketiga hal ini Kearney kemudian mengarahkan kita untuk masuk pada reduksi keempat yang adalah reduksi mikro-eskatologi.¹⁷⁴ Reduksi mikro eskatologi adalah reduksi yang mengajak kita untuk kembali pada kehidupan sehari-hari (*back to the everyday*) ketika kita berjumpa dengan wajah konkret orang lain dan sekaligus juga suara Allah yang berbicara dan memanggil kita di dalam dan melalui wajah orang lain tersebut (*prosopon-persona*).¹⁷⁵ Dalam arti lain reduksi ini memperkenalkan kepada kita gambaran akan Allah yang tiada henti-hentinya mewahyukan dirinya pada realitas keseharian umat manusia.¹⁷⁶ Berhadapan dengan pewahyuan Allah ini, lantas panggilan kita sebagai umat Kristen adalah menanggapi dan merayakan pewahyuan Allah tersebut. Bagi Kearney, panggilan ini adalah panggilan sakramental.¹⁷⁷ Menerima panggilan ini itu artinya kita telah mengubah kualitas pengalaman keseharian yang biasa menjadi pengalaman yang sakral.¹⁷⁸

Meskipun kita senantiasa dipanggil, namun perlu ditekankan kembali di sini bahwa panggilan Allah itu tidak bersifat memaksa, mengingat Allah yang dipahami oleh Kearney adalah Allah yang sangat menghargai kebebasan manusia. Lalu, jika demikian pertanyaan kritis yang bisa diajukan adalah “Apa yang akan terjadi pada Allah jika manusia memilih untuk tidak menerima panggilan-Nya?” Diperhadapkan dengan pertanyaan ini, Kearney yang nampaknya sudah menyadari akan adanya potensi dari pengajuan pertanyaan serupa menjawab “*I would say that as eternally perduring and constant (that is, as faithful and attentive to us in each present moment), God would live on as an endless promise of love and justice.*”¹⁷⁹ Dalam terang ini, maka kita bisa memahami bahwa bagi Kearney, meskipun manusia memilih untuk menolak panggilan Allah, Allah tetap akan dengan setia dan tanpa henti-hentinya memanggil manusia menuju masa depan eskatologis. Penekanan akan hal ini semakin kuat terasa ketika Kearney mencoba untuk membahasakan kembali tafsiran eskatologi akan kisah keluaran 3: 14 “*I am who may be, that is, I*

¹⁷³ Kearney, *The God who may be*, 5.

¹⁷⁴ Melalui reduksi keempat ini Kearney membalikan ketiga reduksi sebelumnya -sambil sepenuhnya mengakui temuan-temuan tak ternilai dari ketiga reduksi sebelumnya- dan membawa kita pada permulaan: perjumpaan langsung bersama dengan alam semesta yang sederhana. Kearney, “Epiphanies of the Everyday” dalam Manoussakis, *After God*, 6.

¹⁷⁵ Kearney, “Epiphanies of the Everyday: Toward a Micro-Eschatology” dalam Manoussakis, *After God*, 4–6.

¹⁷⁶ Kearney, “Epiphanies of the Everyday” dalam Manoussakis, *After God*, 3–6.

¹⁷⁷ Kearney, *Anatheism*, 85.

¹⁷⁸ Kearney, “Epiphanies of the Everyday” dalam Manoussakis, *After God*, 3–4.

¹⁷⁹ Kearney, “Enabling God” dalam Manoussakis, *After God*, 50.

am unconditionally the promise of the kingdom, I am unconditionally love, the call, invitation, and solicitation, but I can only be God, God in the flesh, God in history, God in matter, if you are my witnesses.”¹⁸⁰

3.7 Respon Kearney Sebagai Tawaran Alternatif Terhadap Argumen Teodise Klasik

Sekarang kita masuk pada bagian penyelesaian rumusan masalah di bagian awal, yaitu “bagaimana gagasan *The God Who May Be* dapat menjadi gagasan alternatif bagi argumen teodise klasik?” Untuk menjawab hal ini kita perlu untuk mengulang dan menyepakati apa-apa saja hal yang menjadi kekurangan argumen teodise klasik. Berdasarkan apa yang sudah dibahas sebelumnya, kita bisa menyimpulkan: *Pertama* dalam penyusunan argumennya, argumen teodise nampak kurang memperhatikan aspek moralitas yang pada akhirnya membuat argumen ini menghasilkan sebuah kesimpulan yang sangat tidak berpihak pada korban; *kedua*, kritik yang diajukan oleh para kritikus metafisika membuat argumen ini menjadi usang, sebagai gantinya Marion gagasan *God without Being* sebagai tawaran. Namun permasalahannya gagasan Marion ini dinilai terlalu apofatis oleh Verhoef dan Kearney. Oleh karena itu, kita juga perlu mempertimbangan tawaran Marion ini.

Sebagai solusi penulis menawarkan gagasan *The God Who May Be* dari Kearney. Berdasarkan hasil pembacaan penulis, penulis menilai bahwa gagasan ini dapat menyelesaikan kekurangan pertama dari argumen teodise klasik. Melalui gagasan Allah sebagai yang mungkin, Kearney telah menghasilkan gambaran akan Allah yang sangat peduli dengan umatnya, dan bahkan sangat mempertimbangkan penderitaan-penderitaan kecil. Allah yang mungkin adalah Allah yang sama sekali tidak mengorbankan penderitaan-penderitaan kecil demi kebaikan yang lebih besar sebagaimana apa yang digagas oleh argumen teodise klasik. Allah yang mungkin juga bukanlah Allah yang berada di luar sejarah ada, melainkan Allah yang berada dalam sejarah ada. Ia adalah Allah yang tanpa henti-hentinya memanggil umat manusia untuk bergerak maju menuju masa depan eskatologis. Kiranya Allah yang demikian dapat menjadi solusi bagi kesimpulan argumen teodise klasik yang cenderung untuk membuat para umatnya menerima penderitaan yang dialaminya begitu saja.

Selain itu penulis juga menilai bahwa gagasan *The God Who May Be* ini juga dapat menjadi solusi alternatif bagi kritik yang diajukan para kritikus metafisika dan sekaligus dapat menjadi gagasan alternatif menggantikan perefleksian *God without Being* dari Marion. Sebagai responnya terhadap kekurangan Allah metafisika, Kearney -yang sependapat dengan Heidegger bahwa onto-

¹⁸⁰ Richard Kearney, *Debates in continental philosophy: conversations with contemporary thinkers*, 1st ed, Perspectives in continental philosophy, no. 37 (New York: Fordham University Press, 2004), 233–34.

teologi telah mereduksi Allah pada sekadar tataran *being (seiende)*-¹⁸¹ menilai bahwa onto-teologi telah merumuskan Allah secara abstrak (melampaui waktu, melampaui kesejarahan, dan melampaui segala gerakan) sehingga menyebabkan metafisika telah menghasilkan sebuah perefleksian akan Allah yang sangat konseptual dan impersonal.¹⁸² Bagi Kearney, Allah yang demikian tentu saja tidak berkesesuaian dengan apa yang dikisahkan oleh narasi kitab suci. Karena bagi Kearney, Allah yang terdapat dalam narasi kitab suci justru adalah Allah yang sebaliknya, yaitu Allah yang menampakan dirinya sebagai Aku diri konkret (*I-Self*).¹⁸³ Oleh karena itu, sebagai gantinya Kearney kemudian menawarkan sebuah perefleksian akan Allah yang baru, yaitu Allah yang tiada henti-hentinya mewahyukan diri-Nya pada realitas keseharian umat manusia (mikro-eskatologi).¹⁸⁴

Sedangkan sebagai responnya terhadap refleksi ekstrem *God without Being* Marion, Kearney menemukan bahwa terdapat kekurangan dari gagasan *God without Being* ini. Bagi Kearney, gagasan ini telah menempatkan Allah terlalu jauh di luar ada sampai-sampai tidak ada lagi hermeneutika yang dapat menginterpretasi, mengimajinasikan, mensymbolisasi, bahkan membahasakan Allah.¹⁸⁵ Bagi Kearney, konsekuensi logis dari pendekatan ini adalah Allah menjadi sangat asing, jauh dari kesejarahan umat manusia, dan demikian membuat Allah menjadi kehilangan kemampuannya untuk mengasihi dan memanggil umat manusia menuju masa depan eskatologis.¹⁸⁶ Oleh karena Kearney menemukan beberapa kekurangan dari perefleksian ini, Kearney kemudian menawarkan gagasan *The God Who May Be* sebagai gantinya. Melalui hasil olahannya terhadap pemikiran Eckhart dan Cusanus, Kearney telah berhasil menghasilkan gagasan akan Allah yang tidak jatuh pada skema onto-teologis dan juga Allah yang terlalu jauh dari sejarah ada. Dengan demikian melalui gagasan ini manusia pada satu sisi masih diberikan ruang bebas untuk bisa menginterpretasikan Allah dan pada sisi yang lain manusia senantiasa diingatkan untuk bersikap mawas diri ketika hendak memahami Allah.

¹⁸¹ Kearney, *The God who may be*, 23–24.

¹⁸² Kearney, *The God who may be*, 2–3 & 23.

¹⁸³ Kearney, *The God who may be*, 29.

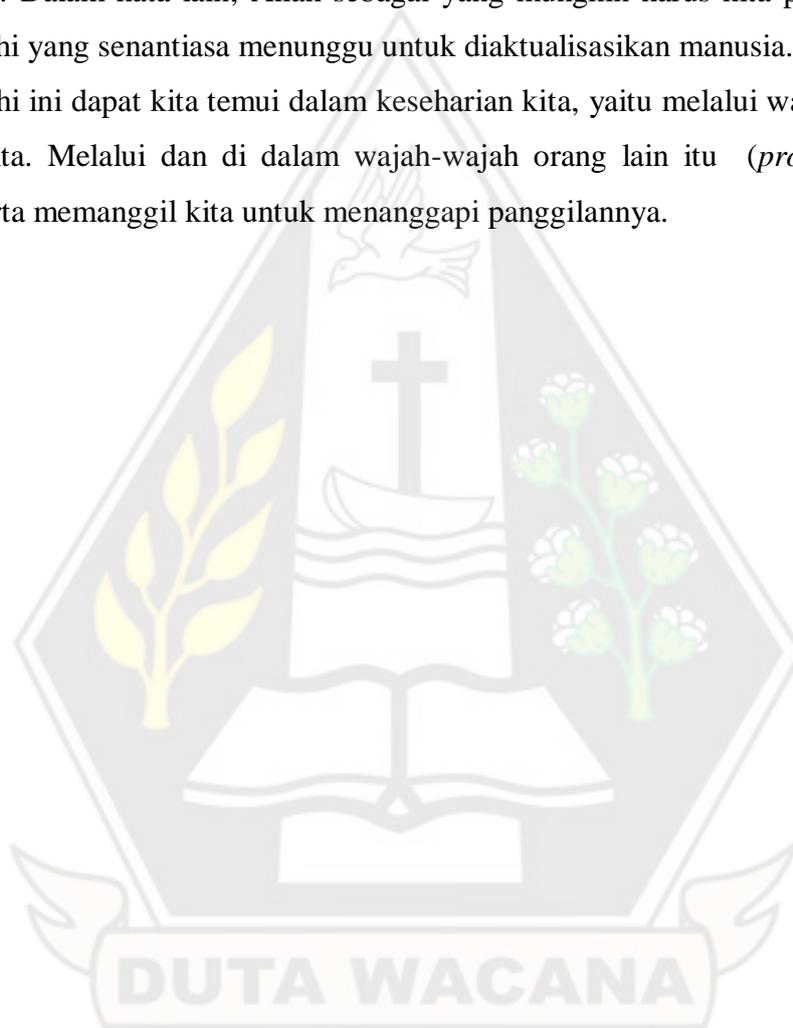
¹⁸⁴ Kearney, “Epiphanies of the Everyday” dalam Manoussakis, *After God*, 3–6.

¹⁸⁵ Kearney, *The God who may be*, 7.

¹⁸⁶ Kearney, *The God who may be*, 26.

3.8 Kesimpulan

Gagasan *The God Who May Be* adalah gagasan yang dibuat untuk melampaui dua bentuk interpretasi akan Allah yang saling berposisi, yaitu onto-teologi dan teologi negatif. Penolakan terhadap kedua bentuk interpretasi ini mengarahkan Kearney untuk melihat Allah bukan sebagai ada dan juga tiada tapi sebagai yang mungkin. Allah sebagai yang mungkin di sini bukan dipahami dalam arti Allah sebagai yang mungkin ada atau mungkin tidak ada, melainkan dipahami sebagai Allah yang senantiasa memberikan janji, namun janjinya itu sangat bergantung pada tanggapan etis manusia. Dalam kata lain, Allah sebagai yang mungkin harus kita pahami sebagai potensi kebaikan Ilahi yang senantiasa menunggu untuk diaktualisasikan manusia. Bagi Kearney, potensi kebaikan Ilahi ini dapat kita temui dalam keseharian kita, yaitu melalui wajah konkret orang lain di sekitar kita. Melalui dan di dalam wajah-wajah orang lain itu (*prosopon-persona*) Allah berbicara serta memanggil kita untuk menanggapi panggilannya.



BAB IV KESIMPULAN

4.1 Kesimpulan

Berdasarkan hasil penelitian pada akhirnya penulis berkesimpulan bahwa argumen teodise klasik memiliki beberapa kekurangan, seperti (1) kurang dapat menangkap permasalahan utama yang sedang dihadapi; (2) dan dalam penyusunannya argumen ini tampak sangat kurang mempertimbangkan aspek moralitas, sehingga kita tidak bisa mengharapkan agar argumen ini dapat menghasilkan sebuah kesimpulan yang berpihak pada korban. Selanjutnya, pada era pasca metafisika penulis juga melihat bahwa argumen ini nampak semakin menunjukkan kekurangan dan bahkan keusangannya. Beberapa kritik yang diajukan oleh para pemikir kontemporer seakan memaksa para penganut teodise untuk mulai meninggalkan argumen ini mengingat argumen ini dibangun atas dasar pemikiran metafisika klasik.

Setelah deklarasi kematian Allah metafisika digencarkan oleh Heidegger dengan mengatakan bahwa Allah *causa sui* tentu saja bukan Allah itu sendiri, perbincangan akan Allah bukan kemudian berarti mati sama sekali. Dalam era pasca metafisika perbincangan akan Allah masih tetap ada, hanya saja Allah kini direfleksikan secara lebih hati-hati oleh para filsuf kontemporer. Sikap Keberhati-hatian mereka ini adalah tidak lain daripada sebuah bentuk penghormatan sekaligus kerendahan hatian mereka terhadap sisi ketakberhinggaan Allah (*infinitas Dei*), atau yang dalam bahasa Levinas disebut dengan keberlainan dari Yang Lain (*the alterity of the Other*).¹⁸⁷

Sikap kehati-hatian dalam perefleksian akan Allah ini dapat kita temui dalam kerangka berpikir *The God Who May Be* dari Kearney. Melalui rumusan tesisnya “*God neither is nor is not but may be,*” Kearney hendak mengatakan bahwa adalah sebuah tindakan yang bijak jika kita memilih untuk tidak menafsirkan Allah dalam kerangka onto-teologi (*God is*) maupun menafsirkan Allah dalam kerangka berpikir teologi negatif (*God is not*), melainkan memilih untuk menafsirkan Allah sebagai yang mungkin (*May be*), mengapa? Hal ini bisa terjadi dikarenakan pada satu sisi Kearney yang setuju dengan Heidegger menemukan bahwa cara berpikir metafisika telah jatuh pada sebuah kesalahan, yaitu merumuskan Allah secara abstrak sehingga membuat Allah jadi terkungkung pada silogisme-silogisme ketat yang sangat abstrak dan jauh dari pengalaman konkret manusia. Sedangkan di sisi yang lain Kearney juga menemukan bahwa upaya penafsiran Allah di luar metafisika sepenuhnya khas teologi negatif juga memiliki beberapa

¹⁸⁷ Tjaya, “Diskursus Mengenai Tuhan di Luar Metafisika,” 56.

kekurangan, yaitu (1) menghasilkan sebuah perrefleksian akan Allah yang sangat sukar untuk dipahami oleh manusia, (2) dan dengan demikian perrefleksian ini pada gilirannya membuat Allah jadi kehilangan kekuasaannya-Nya untuk memanggil umat-Nya menuju masa depan eskatologis. Sebagai solusi atas kedua ekstrem model penafsiran ini, Kearney kemudian menawarkan sebuah model penafsiran akan Allah yang baru, yaitu Allah sebagai yang mungkin.

Perlu diketahui di sini bahwa Allah sebagai yang mungkin dalam hal ini tidak dipahami sebagai Allah yang mungkin ada atau mungkin tidak ada, melainkan dipahami sebagai Allah yang sepenuhnya bergantung secara radikal pada tindakan etis manusia. Oleh karena bergantung pada manusia Allah kini masuk dalam realitas keseharian manusia (*transcendent in immanence*). Lebih lanjut lagi, Allah sebagai yang mungkin di sini perlu kita pahami sebagai Allah yang senantiasa memanggil umat manusia melalui dan di dalam wajah konkret sesama kita (*per-sona*). Kearney menyebut peristiwa Allah yang senantiasa memanggil umat manusia dalam kesehariannya ini sebagai mikro eskatologi (*micro-eschatology*). Di hadapan panggilan keseharian ini lantas panggilan kita sebagai umat kristen adalah untuk menerima panggilan sakramental tersebut. Dengan menerima panggilan sakramental sehari-hari ini, bagi Kearney, kita telah melakukan proses transubstansiasi daging menjadi Sabda -dan yang pada gilirannya mengubah Sabda menjadi daging- atau dalam bahasa yang lain mengubah kualitas pengalaman yang biasa menjadi pengalaman yang sakral.¹⁸⁸

Kini pertanyaan yang tersisa adalah bagaimana aplikasi dari gagasan *The God Who May Be* ini terhadap *the problem of evil*? dan di manakah letak peranan Allah di hadapan realitas kejahatan tersebut? Diperhadapkan dengan pertanyaan pertama, maka Kearney akan menjawab bahwa realitas kejahatan yang ada di dunia bukanlah sebuah takdir yang sudah ditentukan oleh Allah -sebagaimana apa yang diandalkan oleh cara berpikir metafisik, melainkan realitas kejahatan adalah sepenuhnya tanggung jawab manusia sebagaimana apa yang dengan tepat digambarkan oleh Agustinus bahwa kejahatan adalah situasi kurangnya kebaikan Ilahi (*privatio boni*). Bagi Kearney, manusia memiliki kebebasan untuk mau membuat dunia ini menjadi dunia yang lebih baik ataupun sebaliknya. Sedangkan untuk menjawab pertanyaan kedua Kearney akan menjawab dengan peranan Allah adalah sebagai yang senantiasa memberikan kemungkinan-kemungkinan eskatologis dalam bentuk panggilan etis sehari-hari. Bagi Kearney, panggilan Allah ini tidak bersifat memaksa umat manusia, oleh karena itu manusia memiliki kebebasan untuk menolaknya; dan apabila manusia memilih untuk menolak panggilan tersebut panggilan Allah tetaplah ada dan terus akan ada, mengingat Allah adalah kasih tanpa batas.

¹⁸⁸ Kearney, "Epiphanies of the Everyday" dalam Manoussakis, *After God*, 4.

4.2 Gagasan “*The God Who May Be*” sebagai Pedoman Praksis Kehidupan Religius

Pada bagian kedua dan ketiga dari tulisan ini penulis sudah menunjukkan bagaimana cara berpikir onto-teologi telah mendefinisikan Allah sebagai penyebab dari segala sesuatu yang dalam bahasa Aristoteles disebut sebagai *causa sui*. Dalam kerangka berpikir ini Allah dipahami sebagai aktualitas murni tanpa kemungkinan. Konsekuensi logis dari cara berpikir ini adalah keselamatan semata-mata dipandang sebagai karya tunggal Allah yang pasti terjadi; dan itu artinya peranan manusia tidak dibutuhkan sama sekali dalam upaya penyelenggaraan karya keselamatan Allah itu. Kearney yang tidak sependapat dengan cara pandang ini kemudian membongkar serta menentang kemapanan cara berpikir onto-teologis ini dengan gagasan “*The God Who May Be*” atau “Allah sebagai yang Mungkin.”

Gagasan *The God Who May Be* ini adalah sebuah gagasan dekonstruksi terhadap cara berpikir metafisika yang memandang Allah sebagai aktualitas murni tanpa kemungkinan sama sekali. Konsekuensi logis dari gagasan ini adalah tidak lain daripada kini karya keselamatan dari Allah juga harus kita pahami sebagai sesuatu yang mungkin terjadi. Hal ini bisa terjadi karena aktualitas dari karya keselamatan Allah itu kini menjadi sangat bergantung pada tindakan etis manusia. Berkaitan dengan ini, dalam bahasa yang lain kita bisa mengatakan juga bahwa dalam kerangka berpikir ini respon dan tindakan manusia kini memainkan peranan yang sangat penting bagi terselenggaranya karya keselamatan Allah.

Dari keseluruhan Gagasan *The God Who May Be* ini, penulis hendak mengingatkan serta mengajak segenap pembaca Kristiani saat ini, terutama bagi mereka yang sedang mengalami penderitaan dan yang sedang menyaksikan penderitaan sesamanya. Bahwa tugas kita semua adalah bukan untuk menerima realitas penderitaan yang ada begitu saja dengan menganggapnya sebagai salah satu bagian yang termasuk dalam rencana besar Allah, ini adalah akibat dari cara berpikir onto-teologis atau teodise klasik. Melainkan tugas setiap kita adalah untuk memerangi realitas penderitaan secara bersama-sama dengan cara mengaktualisasikan karya keselamatan Allah melalui respon etis terhadap panggilan Allah yang bersuara melalui (*per-sonans*) wajah konkret di hadapan ku.

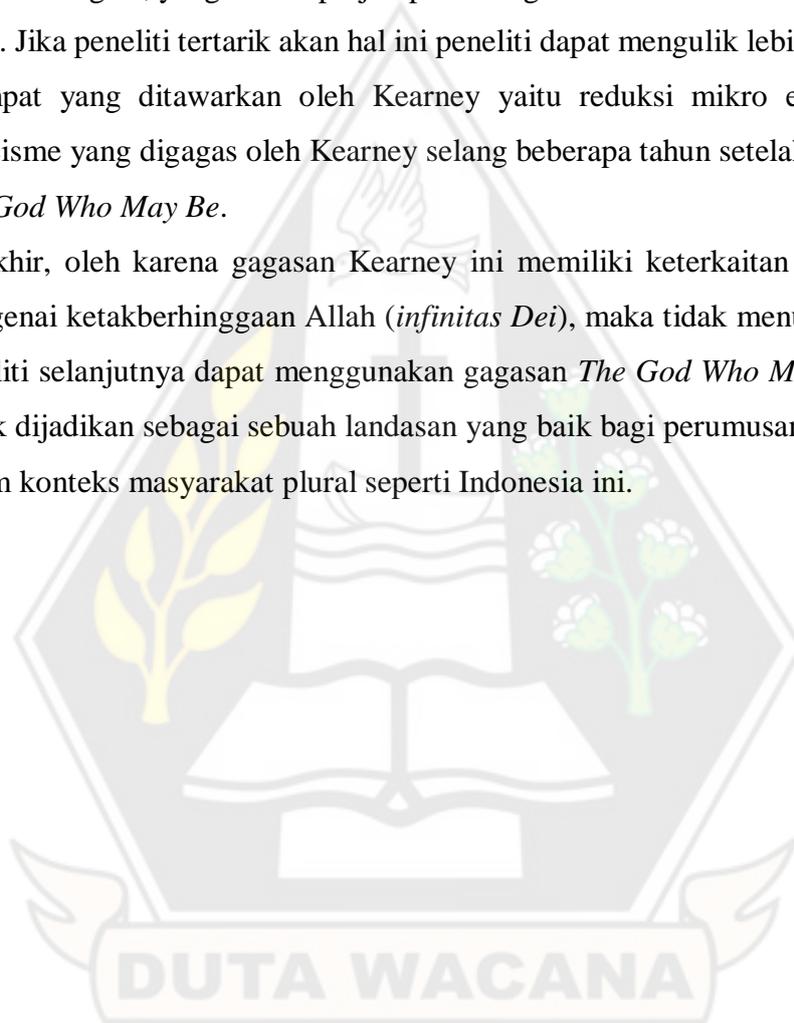
4.3 Saran Penelitian Lebih Lanjut

Berdasarkan hasil penelitian penulis terdapat beberapa saran pengembangan yang dapat dipertimbangkan oleh para peneliti kemudian, di antaranya adalah:

1. Adapun hal yang dapat dikembangkan lebih lanjut dari penelitian penulis, adalah tidak lain daripada peneliti selanjutnya mungkin dapat lebih berfokus pada diskursus Yang Transenden pasca metafisika. Hal ini menarik, mengingat segala sesuatu pasti memiliki

antitesisnya, tidak menutup kemungkinan bagi argumen *The God Who May Be* dari Kearney ini sendiri. Barangkali peneliti selanjutnya dapat mengembangkan dan mengajukan kritik terhadap jalan tengah yang dipilih oleh Kearney ini.

2. Selanjutnya, peneliti selanjutnya mungkin juga dapat mengembangkan pemikiran Kearney yang berkaitan dengan panggilan sakramental. Hal ini menarik untuk dikembangkan mengingat seringkali gereja hanya berfokus pada persoalan dogma dan abstraksi akan Allah, dan dengan demikian teologi melupakan hal yang paling mendasar dalam kehidupan manusia religius, yang adalah perjumpaan dengan Allah dalam kehidupan sehari-hari yang biasa. Jika peneliti tertarik akan hal ini peneliti dapat mengulik lebih dalam terkait reduksi keempat yang ditawarkan oleh Kearney yaitu reduksi mikro eskatologi dan konsep anateisme yang digagas oleh Kearney selang beberapa tahun setelah dirinya menulis buku *The God Who May Be*.
3. Terakhir, oleh karena gagasan Kearney ini memiliki keterkaitan erat dengan diskursus mengenai ketakberhinggaan Allah (*infinitas Dei*), maka tidak menutup kemungkinan jika peneliti selanjutnya dapat menggunakan gagasan *The God Who May Be* dari Kearney ini untuk dijadikan sebagai sebuah landasan yang baik bagi perumusan teologi agama-agama dalam konteks masyarakat plural seperti Indonesia ini.



DAFTAR PUSTAKA

- Affandi, Regina. "Jean Luc-Marion: L'adonné dan Kelupaan akan Cinta." *BASIS*, 2017.
- Betenson, Toby. "Anti-Theodicy: Anti-Theodicy." *Philosophy Compass* 11, no. 1 (Januari 2016): 56–65. <https://doi.org/10.1111/phc3.12289>.
- Blond, Phillip. *Post-secular philosophy: between philosophy and theology*. London ; New York: Routledge, 1998.
- Boston College, dan Richard Kearney. "Where I speak from: A short intellectual autobiography." Dalam *Debating Otherness with Richard Kearney: Perspectives from South Africa*, disunting oleh University of Pretoria, Daniël P. Veldsman, Yolande Steenkamp, dan University of Pretoria, 31–62. AOSIS, 2018. <https://doi.org/10.4102/aosis.2018.BK94.02>.
- Caputo, John D., dan Michael J. Scanlon, ed. *Transcendence and beyond: a postmodern inquiry*. The Indiana series in the philosophy of religion. Bloomington: Indiana University Press, 2007.
- Damar, Vincentius. *Kejahatan dalam dunia yang terbaik*. Depok, Sleman, Daerah Istimewa Yogyakarta, Indonesia: Penerbit PT Kanisius, 2016.
- Davies, Brian. *The reality of God and the problem of evil*. London ; New York: Continuum, 2006.
- Hardiman, F. Budi. *Heidegger dan Mistik Keseharian*. KPG (Kepustakaan Populer Gramedia), 2016.
- Heidegger, Martin, dan William McNeill. *Pathmarks*. Cambridge ; New York: Cambridge University Press, 1998.
- Hick, John. *Evil and the God of Love*. Reissued with a new preface. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2010.
- "Informasi terbaru seputar penanganan COVID-19 di Indonesia oleh Pemerintah. | Covid19.go.id." Diakses 18 Februari 2023. <https://covid19.go.id/id>.
- Karman, Yonky. "Antropodisi dan Problematik Teodisi." *Penuntun: Jurnal Teologi dan Gereja* 11, no. 23 (2010): 1–13.
- Kearney, Richard. *Anatheism: returning to God after God*. Insurrections. New York: Columbia University Press, 2010.
- . *Debates in continental philosophy: conversations with contemporary thinkers*. 1st ed. Perspectives in continental philosophy, no. 37. New York: Fordham University Press, 2004.
- . *The God who may be: a hermeneutics of religion*. Indiana series in the philosophy of religion. Bloomington: Indiana University Press, 2001.
- Kleden, Paul Budi. *Membongkar derita Teodice: sebuah kegelisahan filsafat dan teologi*. Maumere: Penerbit Ledalero, 2007.
- Kushner, Harold S. *When Bad Things Happen to Good People*. First Anchor Books edition. New York: Anchor Books, 2004.
- Leask, Ian Graham, dan Eoin G. Cassidy, ed. *Givenness and God: questions of Jean-Luc Marion*. 1st ed. Perspectives in continental philosophy, no. 43. New York: Fordham University Press, 2005.

- Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Theodicy: Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man, and the Origin of Evil*. Disunting oleh Austin Marsden Farrer. Charleston, S.C.: BiblioBazaar, 2007.
- Manoussakis, John Panteleimon, ed. *After God: Richard Kearney and the religious turn in continental philosophy*. 1st ed. Perspectives in continental philosophy series, no. 49. New York: Fordham University Press, 2006.
- Marion, Jean-Luc. *Reduction and Givenness: Investigations of Husserl, Heidegger, and Phenomenology*. Northwestern University Studies in Phenomenology and Existential Philosophy. Evanston, Ill: Northwestern University Press, 1998.
- Marion, Jean-Luc, Thomas A. Carlson, dan David Tracy. *God without Being: Hors-Texte*. Second edition. Religion and Postmodernism. Chicago ; London: The University of Chicago Press, 2012.
- Marion, Jean-Luc, Robyn Horner, dan Vincent Berraud. *In Excess: Studies of Saturated Phenomena*. Perspectives in Continental Philosophy, no. 27. New York: Fordham University Press, 2002.
- Martin, Michael. *Atheism: a philosophical justification*. Philadelphia: Temple University Press, 1990.
- Media, Kompas Cyber. "Hari Ini dalam Sejarah: Mengenang 16 Tahun Gempa Yogyakarta 27 Mei 2006 Halaman all." KOMPAS.com, 27 Mei 2022.
<https://www.kompas.com/tren/read/2022/05/27/073358965/hari-ini-dalam-sejarah-mengenang-16-tahun-gempa-yogyakarta-27-mei-2006>.
- "Richard Kearney." Diakses 17 Mei 2023. <https://richardmkearney.com/publications/#books1>.
- Sudarminta, J., Simon Petrus Tjahjadi, dan Louis Leahy, ed. *Dunia, manusia & tuhan: dua belas esai pencerahan*. Deresan, Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 2008.
- Suseno, Franz Magniz. *Menalar Tuhan*. Pustaka filsafat. Deresan, Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 2006.
- Tandyanto, Yulius. "Jean-Luc Marion: Pengantar atas 'Keterberian' dan 'Fenomen yang Melimpah.'" *MELINTAS* 30, no. 2 (1 Agustus 2014): 169.
<https://doi.org/10.26593/mel.v30i2.1288.169-191>.
- Tjaya, Thomas Hidya. "Diskursus Mengenai Tuhan di Luar Metafisika." *BASIS* 10, no. 9 (2015): 48–56.
- Verhoef, Anné. "Transimmanence and the Im/Possible Relationship between Eschatology and Transcendence." *Religions* 7, no. 11 (11 November 2016): 135.
<https://doi.org/10.3390/rel7110135>.
- Ward, Graham. "Introducing Jean? Luc Marion." *New Blackfriars* 76, no. 895 (Juli 1995): 317–24. <https://doi.org/10.1111/j.1741-2005.1995.tb07110.x>.
- Wibowo, A. Setyo. "Heidegger: Melampaui Metafisika." *BASIS*, 2014.
———. "Kronologi Jalan Hidup Heidegger." *BASIS*, 2018.
- Zimmermann, Jens, ed. *Reimagining the sacred: Richard Kearney Debates God with James Wood, Catherine Keller, Charles Taylor, Julia Kristeva, Gianni Vattimo, Simon Critchley, Jean-Luc Marion, John Caputo, David Tracey, Jens Zimmermann, and Merold Westphal*. New York: Columbia University Press, 2016.