

# Allah Postmodern (Pendekatan Onto-Eskatologi Richard Kearney)

Nelman A. Weny<sup>1</sup>

nelmanasrianus@gmail.com

## Abstract

The primary focus of Kearney's text in an exploration of the notion of a possible God is, "God who is traditionally thought of as act or actuality might be rethought as possibility." With onto-eschatology hermeneutic, Kearney attempt to conceive of God in terms of a God "who may be," "who is May-Be," a "possible God," a God more than impossible, with as first name, borrowed from Nicolaus Cusanus: *Posse esse* or *possest* (possibility-to-be). God is not *esse* (existence), God is not *nihil* (nothing), but God is *possest* (absolute possibility that includes all that is actual). Therefore, using *persona* as "a radical phenomenon of transfiguration," he concluded that the biblical God post-negative theology and metaphysics are transfiguring God, desiring God, and possibilizing God.

**Keywords:** Onto-eschatology, *persona*, May Be, transfiguring, desiring, possibilizing.

## Abstrak

Fokus utama tulisan Kearney dalam mengeksplorasi penegasan tentang seorang Allah yang mungkin adalah, dengan hermeneutika onto-eskatologinya, Kearney berusaha mencapai sebuah penegasan tentang Allah dalam istilah-istilah seorang "Allah yang mungkin ada," "Dia yang Mungkin Ada," seorang "Allah yang mungkin," seorang Allah yang melebihi ketidakmungkinan, dengan nama pertama, meminjam istilah Nicolaus Cusanus: *Posse esse* atau *possest* (kemungkinan meng-ada). Allah bukan *esse* (keberadaan), Allah bukan *nihil* (tidak ada), tetapi bahwa Allah adalah *possest* (kemungkinan absolut yang mencakupkan segala yang aktual). Karena itu, menggunakan *persona* sebagai fenomena radikal dari transfigurasi, Kearney menyimpulkan bahwa Allah biblis post-teologi negatif dan metafisika adalah sosok "Allah yang bertransfigurasi," "Allah yang merindu," dan "Allah yang memungkinkan."

**Kata-kata Kunci:** Onto-eskatologi, *persona*, Mungkin Ada, bertransfigurasi, merindu, dan memungkinkan.

---

<sup>1</sup> Penulis artikel adalah Pendeta GMIT dan Dosen Fakultas Teologi UKSW Salatiga. Ia menamatkan studi Sarjana Teologi di Fakultas Teologi UKAW Kupang (1990); Magister Theologia di STT Jakarta (2009). Doktor dalam bidang Agama dan Masyarakat (Teologi Agama-Agama dan Problematika Postmodern) dari Sekolah Tinggi Teologi Jakarta yang diraihinya setelah mempertahankan disertasinya *Eschatologia Doloris: Sebuah Rekonstruksi Eskatologi Kristen berdasarkan Teologi Moltmann, Mite Koreri, dan Filsafat Kearney* (E-mail: nelman.asrianus@staff.uksw.edu dan nelmanasrianus@gmail.com).

### Berkenalan dengan Richard Kearney

Richard Kearney adalah profesor filsafat pada Boston College dan University College Dublin. Ia lahir pada 1954 di Cork Irlandia. Meraih gelar B.A. di UCD (1975), M.A. di McGill University (1978) dan promosi doktor filsafat di University of Paris X Nanterre. Disertasinya yang ditulis di bawah bimbingan filsuf Paul Ricoeur, *Poétique du Possible: Phénoménologie herméneutique de la figuration* (1984) menjadi tonggak sejarah perkembangan intelektual Kearney. Selama tiga dekade terakhir ia aktif menulis sejumlah buku, artikel, novel, dan puisi di bidang filsafat, agama, dan budaya postmodern.<sup>2</sup>

*The God Who May Be* (2001) dan *Anatheism* (2009) yang menjadi acuan dalam penulisan artikel ini merupakan usaha sistematis Kearney menjawab pertanyaan postmodern mengenai Allah semacam apakah yang akan datang setelah Allah teologi negatif dan metafisika (Kearney 1994, 1 dst.; Ward 1997, xi-xvii).

### Rangkuman Gagasan Kearney

*The God Who May Be* dilandasi tesis "Allah bukan ada atau tidak ada, tetapi mungkin ada atau tidak ada." Berdasarkan tesis ini Kearney menegaskan bahwa "Kemungkinan" sebagai sifat paling hakiki dari keilahian, adalah potensialitas Allah untuk meng-Ada" (Kearney 2006a, 39-54).<sup>3</sup>

Pada tataran metodologis, Kearney menawarkan sebuah hermeneutika baru tentang agama (*onto-eskatologis* naratif) yang bertugas mengeksplorasi dan dengan kritis mengevaluasi kembali model-model penafsiran onto-teologis dan eskatologis (bdk. Ward 1997, xv dst.; Tandyanto 2013, 183-197).

Model interpretasi onto-eskatologis ini adalah "jalan ketiga" (*via tertia*) yang diklaim oleh Kearney mampu menyelesaikan berbagai problematika yang ditinggalkan pendekatan ontologis dan eskatologis. Model interpretasi sebagai kombinasi (dan elaborasi) pendekatan teleologis dan fenomenologis (Husserl), hermeneutis

---

<sup>2</sup> Beberapa karya pentingnya adalah *Dialogues with Contemporary Continental Thinkers* (New York 1984); *The Wake of Imagination* (London 1994); *The Poetics of Modernity* (New York 1995); *Poetics of Imagining* (New York 1998); *Strangers, Gods, and Monsters* (London 2002); dan *Anatheism: Returning to God After God* (Bloomington: Indiana University, 2009). Selain menulis buku, bersama Paul Ricoeur, Jacques Derrida, Julia Kristeva, dan John Caputo. Ia juga terlibat aktif dalam debat kontemporer di bidang filsafat, etika, estetika, dan agama (Kearney 1994, 1 dst.; Ward 1997, 25-73, 159-190, 215-248, 265-278).

<sup>3</sup> Mengenai definisi "kemungkinan" sebagai potensialitas, Kearney menegaskan bahwa konsep ini sebetulnya paralel dengan gagasan Paulus mengenai *dunamistheou* yang diadopsi dari filsuf Aristoteles. Paulus, kata Kearney, juga hendak menegaskan karakter transformatif dari "kekuatan yang memungkinkan" dari Roh Kudus (Kearney 2009, 142-145).

(Ricoeur), dan dekonstruktif (Derrida) inilah digunakan Kearney untuk menyerang metafisika dan teologi negatif yang mensubordinasi semua yang "mungkin" kepada "aktual."<sup>4</sup> Tujuan utamanya adalah menjawab berbagai isu dan pertanyaan postmodern mengenai hakikat Allah biblis pasca-metafisika dengan penegasan-penegasan onto-eskatologis (Kearney 2002, 75-85).

Pertanyaan-pertanyaan ini, tegas Kearney, dapat dijawab hanya dengan sebuah "taruhan" hermeneutis, yakni:

Allah mesti dijelaskan dalam istilah-istilah berikut: Kemungkinan, Dia yang Akan Ada, seorang Allah yang mungkin atau Allah yang melampaui ketidakmungkinan; Allah dari kerajaan yang akan datang; Allah eskatologis, Allah janji; Allah keadilan dan perdamaian" namun sekaligus Allah yang tidak berdaya yang mengajak kita merespons panggilan-Nya demi mewujudkan kerajaan eskatologis itu (Kearney 2001, 2).

Berhubungan dengan "taruhan hermeneutis," Kearney mengambil tiga posisi sebagai berikut: Pertama, fenomenologis yang berusaha semaksimal mungkin untuk menyajikan sebuah laporan deskriptif tentang *persona*, transfigurasi, dan kerinduan sebagai pintu masuk kepada hermeneutika onto-eskatologis; kedua, dengan menghargai berbagai atribut yang dikenakan pada Allah biblis Kearney memberi sebuah nama samaran metodologis bagi Allah: *Posse*, yakni Dia yang menimbulkan cinta, membebaskan, dan mencerahkan; ketiga "metaksologis," sebuah logisme baru yang bertujuan memikirkan kembali "yang Transenden" di dalam istilah-istilah Platonis-Agustinian secara lebih luas bagi kepentingan masyarakat postmodern.

Berkenaan dengan tesisnya, Kearney menegaskan bahwa tradisi apopatis dari para teolog negatif (sejak Clemens Aleksandria dan Dyonisius Aeropagus hingga Levinas, Derrida, dan Marion) menekankan imposibilitas dalam seluruh percakapan tentang Allah (*theo-logia*). Allah diposisikan di luar "ada" sehingga tidak ada lagi jalan bagi-Nya kembali ke "daging berwajah." Sebaliknya, tradisi yang berlawanan (*onto-theologia*) justru mengklaim posibilitas dan anggapan-anggapan para

---

<sup>4</sup> Rumusan tentang Allah selalu dimulai dengan sebuah negasi: Allah tidak diciptakan, tidak dilahirkan, tidak diperanakan, tidak menderita, tidak dapat digerakkan, tidak berubah, tidak dapat dibandingkan dengan apapun (Prestige 1952, 1-24; Bavinck 1955, 13-40).

fundasionalis yang senantiasa berusaha untuk mereduksi Allah kepada sekadar "ada," entah sebagai keberadaan yang umum atau tertinggi.

Di antara kedua kutub inilah Kearney merintis pendekatan ketiga, *onto-eskatologis* sebagai alternatif dengannya Kearney mengafirmasi bahwa "Allah adalah Mungkin." Kata kunci yang dipakai dalam menjelaskan gagasan tentang "Allah yang mungkin" adalah *persona* dari Cusanus (Hopkins 1988, 1 dst.) yang mencerminkan tradisi pemikiran post-Heideggerian (Levinas, Marleau-Ponty, Ricoeur, Caputo, dan Derrida). *Persona* yang dimengerti sebagai "kelainan dari sang liyan" (*the otherness of the other*) entah tu fiksional, empiris, biologis, dan psikologis untuk menjelaskan "sebuah kemungkinan yang amat sulit dipahami namun menginformasikan kehadiran aktual dari sebuah pribadi, kini dan di sini" (bdk. Caputo 1987, 288-290). Dengan model pendekatan inilah Kearney mengkonstruksi sebuah penegasan figuratif mengenai *persona* sebagai sebuah fenomena radikal dari transfigurasi (penjelmaan) yang diidentikkan Kearney dengan *eschaton*, *chiasmus*, dan *prosopon* (Kearney 2001, 10-19).

Pertama, *eschaton*. Jika *persona* adalah aura atau pancaran eskatologis dari "kemungkinan," maka sebagai *persona*, eskaton bukan tujuan (*telos*) melainkan "kemungkinan-kemungkinan" masa depan lain yang tidak mungkin diwujudkan, digenggam, dan dikuasai. Ini berarti, relasi kita dengan masa depan eskatologis itu adalah relasi dengan "sang liyan," pengakuan atas kehadirannya di masa kini, dan penantian akan kاداتangannya dalam sebuah horizon masa depan. Karena eskaton masih merupakan sebuah "janji," sebuah kemungkinan masa depan, dan ketidakmungkinan pada masa kini dengan segala konsekuensinya maka idiom-idiom "sudah, dahulu, belum, sesudah, dan nanti datang" menjadi penanda bagi temporalitas baru, waktu *etis* yang amat spesifik (Kearney 2001, 12-17; Caputo 1987, 160-165).

Kedua, *chiasmus*. *Persona* mendatangi kita di dalam sebuah lintasan. Karena senantiasa berlintasan dengan waktu dan pribadi, kehadirannya juga tidak dapat dipastikan. Di dalam perlintasan ini, *persona* memberitahukan perbedaan bahkan menjadikan dirinya berbeda *ad infinitum*-prematurnya, terlambat, selalu berubah-ubah, menghilang, dan tertunda). Itulah sebabnya waktu *persona* yang dinantikan bukanlah sebuah "awal yang tidak dapat dikenang" (sebelum awal) atau sebuah "akhir yang tidak dapat dibayangkan" (setelah akhir) namun—meminjam *Jetztzeit*

dari Walter Benjamin—ketika kekekalan menerobos masuk ke dalam peristiwa (atau meminjam Moltmann, “semua yang spasial dan temporal)” (Kearney 2001, 16-17; bdk. Moltmann 1996, 38-41).

Ketiga, *prosopon* yang menunjuk kepada sosok yang tidak/belum hadir saat ini tetapi direpresentasikan atau dipersonifikasi melalui kata-kata dan tindakan, penyamaran atau pemeranan sosok lain. Karena penggunaannya dalam konteks ini lebih menekankan makna-makna fenomenologis dan etis, sebagai *proposan*, ia (*persona*) mengisyaratkan kelainan dari sang liyan: Menyatu, bertransendensi di dalam, dan melalui pribadi berdarah-daging tetapi tidak dapat direduksi kepada sesuatu yang imanen. Artinya, *persona-prosopon* itu adalah meng-“ada” bagi sang liyan sehingga tidak pernah otonom, akan tetapi muncul dalam relasi etis dengan “sang liyan.” Dengan demikian maka *prosopon* adalah wajah dari sang liyan, yang membutuhkan respons di dalam setiap situasi konkret (Kearney 2001, 20-38).

Makna-makna figuratif inilah yang ditampilkan Kearney dalam refleksinya atas keempat narasi biblis:

Pertama, “Aku adalah Aku yang mungkin menjadi ada” (*I'am Who May Be*) adalah hasil interpretasi onto-eskatologis atas ‘*ehyeh ásher éhyeh* (Kel. 3:14). Sebagaimana telah diketahui, teisme tradisional memahami Allah dalam istilah-istilah “tindakan” atau “aktualitas” sehingga lebih mengarah kepada onto-teologi karena mengandaikan Yahweh biblis dengan Ada tertinggi (*ipsum Esse*). Sebagai bantahan, Kearney mengajukan gagasannya tentang Allah di dalam istilah-istilah “kemungkinan:” “Aku akan ada yang mungkin ada,” karena Allah adalah bukan “ada” atau bukan “tidak ada,” tetapi “peristiwa menga-ada-kan diri-Nya sendiri.” Allah adalah “apa yang akan di-ada-kan-Nya,” Allah yang berada dalam proses meneguhkan ketuhanan, menciptakan kerajaan, bahkan mendatangkan kerajaan-Nya di bumi ini pada eskaton. Dengan demikian ungkapan “Aku adalah mungkin ada” adalah sebuah pernyataan teologis-filosofis yang lebih performatif (Kearney 2001, 20-38).

Kedua, “Allah yang bertransfigurasi” (*transfiguring God*). Menurut tafsiran Kearney, bertransfigurasinya Yesus di dalam *persona* Kristus di Gunung Tabor (Luk. 9:28-32) mengisyaratkan kelebihan bahkan ketidakterbandingan antara *persona* dan pribadi (*personae*) bahkan persis, yang mengesankan sosok yang hadir di dalam dan melalui diri sang liyan.” *Persona* tidak berbatas dari Kristus tidak lenyap atau

melebur di dalam figur tidak terbatas dari Yesus sungguhpun Yesus yang bertransfigurasi itu menghapus batas-batas kesadaran intensional, melampaui persepsi, imajinasi, dan signifikasi. Bahkan boleh dikatakan bahwa peristiwa di Gunung Tabor menjadi semacam ringkasan dari keseluruhan karir Yesus dan penampilan dari *persona* yang belum kelihatan itu di dalam diri yang kelihatan. Implikasio-ontologisnya, Allah yang bertransfigurasi di dalam diri Yesus—meminjam istilah St. Bonaventura—hanyalah “Jalan,” bukan tujuan akhir dari pencarian religious (Kearney 2001, 39-52).

Ketiga, “Allah yang merindu” (*desiring God*). Menurut Kearney, ungkapan ini bisa dimengerti dari dua sisi: kerinduan Allah kepada kita dan kerinduan kita kepada-Nya sebagai respons terhadap tuntutan ganda: Eros dan eskaton. Karena itu dalam komentarnya atas Kitab Kidung Agung (Kid. 7:4; Kid. 8:1-6) Kearney menekankan bahwa kerinduan Allah bukan kekurangan-Nya, melainkan sebagai tindakan-Nya yang jauh melampaui batas-batas insani kita, dinyatakan bagi kita sebagai wujud dari kemahalimpahan rahmat-Nya yang harus direspons dengan kerinduan kita kepada-Nya (Kearney 2001, 53-79).

Keempat, “Allah yang membuat mungkin” (*possibilizing God*). Argumen ini merujuk pada kata-kata Yesus, “apa yang tidak mungkin bagi manusia mungkin bagi Allah,” (Mrk. 10:27). Dengan interpretasi onto-eskatologis inilah, Kearney berusaha memahami kerajaan eskatologis Allah sebagai suatu peristiwa “yang tidak mungkin menjadi mungkin,” berisikan kemungkinan-kemungkinan yang melampaui segala ketidakmungkinan sekaligus membangun sebuah kerangka waktu eskatologis—sebuah eskatologi mesianis. Implikasinya etisnya, Kerajaan Allah menyapa manusia kepada sebuah pemahaman baru tentang Allah dalam kemasakinian. Kemungkinan eskatologis ini menegaskan bahwa jika kekuasaan manusia runtuh, maka yang bertahan adalah kekuasaan Ilahi, sebuah *dynamis* tak terbatas yang mampu mentransfigurasi kekuasaan insani di dalam sejenis kuasa baru. Jenis kuasa ini yang dinamakan “Kemungkinan Ilahi,” Allah yang memproyeksikan sebuah perspektif masa depan yang baru di luar keberadaan kita sebagai kemungkinan-kemungkinan teleologis (Kearney 2009, 142-159). Dengan kata lain, karena *esse* Allah adalah “belum” maka dengan sendirinya Dia adalah *Deus adventurus*, seorang Allah yang dinantikan kedatangan-Nya untuk menyatukan seluruh ciptaan dalam kerajaan eskatologis, namun kedatangan-Nya yang tiba-tiba itu tidak bisa dipastikan. Untuk memulihkan konsepsi reduktif ini,

dalam "puisi-puisi tentang Allah yang mungkin," Kearney menyajikan empat bacaan metafisika, yakni: teleologi (Husserl), dialektis-utopis (Ernst Bloch), ontologi (Heidegger), dan dekonstruksi (Derrida). Keempat bacaan metafisika ini memang mencapai sebuah pandangan baru tentang Allah biblis sebab berhasil meruntuhkan dominasi "aktualitas" atas "kemungkinan." Namun bagi Kearney belum memadai. Karena itu Kearney lalu menerjemahkan "Allah yang mungkin" sebagai Allah yang radikal transenden, Allah yang mungkin dan tidak mungkin secara bersamaan, Allah yang membuat mungkin setiap ketidakmungkinan, bahkan Allah memanggil dan melibatkan kita dalam mewujudkan kerajaan eskatologis-Nya. Jadi, Allah tidak sekadar sebagai Dia yang "bisa ada" tetapi juga yang "sudah ada," namun serentak dengan itupun meminta keterbukaan bagi kedatangan eskatologis-Nya (Kearney 2001, 80-111).

### **Anateisme sebagai Proposal**

Pertanyaan tak terhindarkan adalah: masih mungkinkah menginterpretasi Allah pasca-onto-eskatologis? Pertanyaan ini akhirnya dijawab Kearney dalam *Anatheism* (2011). Menurutny, "Anateisme" mengisyaratkan adanya kerinduan baru terhadap kehadiran seorang "Allah Lain" (Kearney 2003, 213 dst.) dengan mengatakan "tidak" bagi Allah ontologis yang secara teoritis dibawa oleh ateisme yang telah dicerahkan, Allah eksistensial pasca tragedi Holocaust dan Auschwitz lantas kembali kepada Allah imaniah (Kearney 2011, 3-16).

Anateisme adalah jalan ketiga di luar ekstrim-ekstrim teisme dogmatis dan ateisme militan. Anateisme didefinisikan sebagai "kembalinya Allah dari ketersembunyian Allah."<sup>5</sup> Anateisme adalah cara baru membahasakan sesuatu yang dianggap sakral namun tidak sepenuhnya dapat dibuktikan, diukur, dan dimengerti; jalan lain kembali kepada Allah di luar sosok Allah yang menurut agama-agama dapat digenggam dan dikuasai atau ditaklukkan.

Anateisme berada di tengah-tengah tiga tahapan/momentum: ikonalistis, profetis, dan sakramental. Pertama, ikonalistis, menerima "TIDAK" untuk Allah onto-teologi

---

<sup>5</sup> Anateisme (kata dasar Yunani  $\text{Ανα-θεο}$ ) adalah sebuah "pemulihan anateistik" yang didampingkan Kearney dengan serangkaian upaya terkait: *anaestetik* (mulia sesudah terhina), *anadinamis* (mungkin sesudah tidak mungkin), *anapatitis* (berbicara sesudah sunyi), *anafisis* (alamiah sesudah supra-alamiah), *anaetis* (baik sesudah normativitas); *ana-khoral* (*khora* ilahi sesudah kekosongan), dan *anaerotis* (kerinduan sesudah ketiadaan rindu) (Kearney 2006b, 8).

yang secara teoritis dibawa ateisme yang diceraikan dan secara eksistensial oleh peristiwa Auschwitz. Kedua, menampung suara-suara profetis entah dari luar pengalaman kamp konsentrasi atau bayang-bayang Holocaust yang diselaraskan dengan ketidakhadiran Allah di tengah-tengah penderitaan dan kesakitan yang tak terkatakan (Burkey 2010, 160-166).

Semua suara ini ternyata tidak sanggup mengingkari kelemahan, ketidakberdayaan, dan penderitaan Allah, karena itulah dibutuhkan sebuah kerinduan baru akan kehadiran "Allah Lain," atau "tamu ilahi yang membawa kehidupan;" kerinduan akan kelahiran kembali dan kebaruan Allah tidak lagi sebagai sosok Maha Kuasa melainkan sebagai kemungkinan. Kerinduan ini yang bisa dilihat dalam momen ketiga, "transformasi sakramental" di dalam pengalaman hidup keseharian dan imajinasi literer yang menekankan pencarian yang ilahi, kudus, atau Allah (Kearney 2011, 3-5).

Singkatnya, anateisme menunjuk kepada pengulangan dan kembali lagi kepada Allah biblis. Sebuah perhatian kepada sang ilahi yang sering dianggap sebagai orang asing, yang berada di depan mata kita bahkan di tengah-tengah dunia ini. Anateisme adalah sebuah sapaan kepada cara baru untuk merasakan kehadiran Sang Kudus itu di dalam darah dan daging; *amor mundi*, panggilan mencintai dunia sebagai pewujudan dari yang abadi di dalam yang fana, yang transenden di dalam imanen, eskatologis di dalam kemasakinian kita (Kearney 2011, 166-181).

### **Tinjauan Kritis**

Pertama, Dalam metafisika, istilah "mungkin" dipahami sebagai sebuah dimensi "ada" (*being*) yang telah ada sebelumnya di dalam realitas merupakan representasi intelektual yang dikontraskan dengan realitas itu sendiri. Dengan begitu, "mungkin" adalah semacam sub-kategori dari yang nyata sehingga tidak memadai untuk membicarakan esensi Allah. Jika pandangan inilah yang hendak diruntuhkan Kearney, gagasan Whithead tentang "Allah sebagai sebuah entitas non-temporal" seharusnya menjadi pelengkap bagi refleksi Kearney atas esensi Allah sebagai *possest*. Sayangnya, Kearney tidak serius mempergunakan filsafat dan teologi proses sebagai salah satu sarana di dalam refleksi hermeneutisnya.

Kedua, dari sisi metode, Kearney amat menekankan peran sentral dari narasi-narasi religius ketimbang narasi-narasi filosofis atau literer. Menurut Kearney, ada sebuah

“klaim kebenaran” di dalam diskursus religius yakni iman dan wahyu, yang membedakannya dari narasi-narasi filosofis dan literer. Oleh karena narasi religius memiliki sebuah acuan di luar dirinya sendiri, peranan imajinasi di dalam hermeneutika naratif menjadi sangat sentral dalam rangka menghadapi narasi-narasi literer-filosofis yang bertendensi menabrak klaim-klaim kebenaran iman dan wahyu dimaksud (Dulles 1994, 13-29).

Ketiga, dengan membela peranan dan signifikansi narasi-narasi religius dalam memfasilitasi kemungkinan adanya berbagai terjemahan dan pengertian yang saling menguntungkan antarbudaya dan antarkomunitas, Kearney bahkan mengkritik penyalahgunaan nama Allah demi melegalkan tindak kekerasan dan skenario-skenario apokaliptik dari perang Armageddon. Argumen inilah yang dipergunakan Kearney untuk menolak literalisme kaum fundamentalis Kristen yang mengesampingkan dan menafikan pendekatan-pendekatan filosofis dan hermeneutis. Filsafat, tegas Kearney, justru sangat dibutuhkan agama-agama untuk mengawal konsep-konsep teologinya dalam melakukan investigasi kritis terhadap intensi, presuposisi, motivasi, dan terjemahan teks ke dalam praksis (bdk. Ricoeur 1991, 125 dst.; Desmond 2006, 55-77).

Keempat, Kearney menyuguhkan sebuah pendekatan baru dengan cara interpretasi yang sangat berbeda di pusran debat filsafat dan teologi agama kontemporer, yakni *onto-eskatologis*. Disebut “baru” karena lebih menekankan kekuatan dan peran sentral imajinasi di dalam proses pertukaran produktif antara narasi-narasi religius dan filosofis, warisan-warisan filsafat Yunani yang amat rasional-konseptual, dan metafisika dengan monoteisme-monoteisme, pernyataan biblis, dan tradisi-tradisi religius yang juga membicarakan seorang Allah. Dalam rangka tercapainya gagasan tentang Allah biblis sebagai totalitas, hermeneutika *onto-eskatologis* membukakan ruang bagi pemunculan bahasa, ungkapan-ungkapan, dan argumen berbeda termasuk di dalamnya pengalaman dan pandangan agama-agama lain (Kaufman 1981, 21 dst.; bdk. Breton 2006, 167-184).

Kelima, memprovokasi kita untuk menemukan kembali makna inaguratif Allah dengan sebuah penegasan yang lebih eskatologis sekaligus menunjukkan bahwa, sejarah dunia tidak akan pernah menguasai masa depan. Dalam kerangka peringatan Vattimo-Rorty bahwa era postmodern sedang menghadapi nihilisme, traumatisme apokaliptis, rasionalisasi keputusan sehingga eskatologi Kristen

menjadi sebuah “eskatologi tanpa masa depan” (Vattimo 2003, 81-94; Rorthy 1999, 201-209), pandangan Kearney menjadi amat relevan: Karena “Allah yang mungkin ada” itu adalah Allah masa depan kita sehingga imajinasi, harapan, dan memori masih ditemukan di tengah-tengah dekonstruksi dan postmodernisme. Kita masih memiliki tempat berpijak untuk menatap sebuah masa depan (Boeve 2005, 1-4; Kavanagh 2004, 17-26; Gordon 2006, 1-5; Taylor 2005).

Dengan demikian Caputo dan Vattimo benar ketika mengatakan bahwa seluruh persepsi yang dahulu sangat penting bagi agama-agama, kini semakin tenggelam dalam wacana positivisme modernitas. Karena itulah kalau ateisme modern adalah penolakan pada Allah modern, batas di antara modernitas dan postmodernitas membuka akses bagi munculnya penegasan-penegasan yang baru atas Allah di luar teisme, monoteisme, politeisme, panteisme, dan ateisme. Sejatinya, sangat dibutuhkan metode serta teknik tersendiri yang dengannya pengetahuan tentang Allah biblis itu dapat diartikulasikan secara bertanggung jawab baik filosofis maupun teologis, paling tidak menjawab tuntutan realitas postmodern (Morris 1991, 15-16, 27-45; Caputo 2007, 1 dst.).<sup>6</sup>

## **Kesimpulan**

Pertama, sejarah manusia dan agama-agama adalah sejarah pergulatan pemikiran tentang Allah. Namun, semua dalil dan pernyataan diskursif tentang Allah itu lebih merepresentasikan kedangkalan pengetahuan insani kita yang sangat terbatas. Bahasa dan rumusan teologis-filosofis mana pun ternyata tidak bisa menyajikan rumusan-rumusan definitif. Semua pendekatan teologis dan filosofis ini di dalam pandangan saya, tidak lebih dari pada pendekonstruksian hakikat Allah menurut kategori-kategori dan logika keilmuan sehingga menjadi fragmentaris (bdk.Hick 1970, 18 dst).

---

<sup>6</sup> Jika John Hick memusatkan perhatian pada berbagai argumen ontologis, kosmologis, teleologis, moral, dan pengalaman religious (Hick 1970, 1 dst.); Morris malah mempertanyakan rasionalitas keyakinan religious Kristen tentang eksistensi Allah dalam rangka mengklarifikasi gagasan kita, sehingga mampu menjawab berbagai pertanyaan filosofis pada masa kini (Morris 1991, 1 dst.) termasuk cara iman Kristen merespons tesis Richard Dawkins dan Christopher Hitchens yang mengklaim bahwa “Allah tidak baik dan dunia ini akan menjadi lebih baik hanya jika tanpa iman dan tanpa Allah (bdk. Kearney 2011, 183-184); atau klaim Dean Hamer bahwa kecenderungan menjadi religious termasuk kisah perjumpaan Musa dengan Allah bukan suatu kebetulan tetapi secara meyakinkan disebabkan “gen Tuhan” yang membuat otak manusia siap menerima “kekuatan yang lebih tinggi” (Hamer 2006, 197-198).

Kedua, gagasan tentang Allah biblis memang bisa bahkan harus dibaca kembali tidak sebagai manifestasi dari beberapa nama misterius baik di Israel maupun bangsa-bangsa di sekitar Israel. Walaupun bagi teolog seperti Walther Zimmerli dan Eberhard J bahkan menegaskan Allah adalah suatu "misteri yang tidak dapat didefinisikan" namun pernyataan diri Allah senantiasa berlangsung di dalam konteks pengalaman-pengalaman religius sebagai "kesalingberhadapan yang sangat menentukan" antara nama atau sebutan yang dikenakan bagi-Nya dengan tindakan-tindakan religius sebagai ekspresi dari pemaknaannya (bdk. Zimmerli 1982, 153-154; Jüngel 1983, 3 dst.).

Ketiga, Allah tidak bisa dan tidak boleh direduksi kepada satu pribadi saja, atau kepada sesuatu yang unik. Semua sebutan atau nama yang dikenakan pada Allah hanyalah sebutan-sebutan metaforis yang merefleksikan perjumpaan kita dengan Allah yang bertransfigurasi. Gagasan Kearney hanyalah salah satu dari sekian banyak upaya manusia di dalam sejarah untuk menamai, memaknai, dan mengimani Allah dalam konteksnya masing-masing. Kalau begitu menurut hemat saya, Kearney sama sekali tak bermaksud merelatifkan Allah biblis kecuali mau menegaskan bahwa: ilmu pengetahuan (teologi dan filsafat) adalah rahmat Ilahi dengannya secara kreatif kita mengkonstruksi pengalaman perjumpaan dengan Allah dan mengartikulasikannya di dalam praksis.

Keempat, makna dan signifikansi gagasan Kearney bagi realitas kita yang multikultural dan multireligius adalah: Karena Allah adalah Kemungkinan dan di dalam kedaulatan-Nya Ia sanggup melakukan segala sesuatu, maka tidak boleh ada satu agama pun yang berhak "memenjarakan" Allah di dalam doktrinnya lalu mengklaim bahwa Allah adalah miliknya, bukan milik agama lain. Setiap agama (bahkan Kristen) mesti melepaskan arogansi doktrinalnya karena hanya dengan demikian bisa mengakui kehadiran Allah dalam agama-agama lain.

Kelima, agama Kristen (kekristenan) hanyalah salah satu wadah yang di dalamnya Allah Sang Mungkin menghadirkan diri sekaligus membuat diri-Nya dikenal melalui peristiwa Yesus. Karena Allah itu melampaui ruang dan waktu, semua yang spasial dan temporal, Ia tidak bisa dikurung di dalam dogmatisme agama bahkan Kristen karena "Allah adalah *Ana-Khoraton*, Wadah bagi segala sesuatu yang tak terwadahi dan tidak mampu mewadahi" (Kearney 2006b, 10).

Keenam, “teologi kemungkinan” yang digagas Kearney sangat relevan, dan oleh karenanya layak dijadikan sebagai rujukan dalam mengkonstruksi “teologi-teologi multitekstual” di Indonesia. Model teologi ini meniscayakan penghargaan terhadap peran sentral simbol, imajinasi, narasi, dan tindakan-tindakan religius di dalam agama-agama lain bagi kepentingan relasi dialogis yang saling mengakui dan memperkaya baik dalam perspektif maupun praksis.

## Daftar Pustaka

- Bavinck, Herman. 1955. *The doctrine of God*. Terj. William Hendriksen. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans.
- Boeve, Lieven. 2005. Richard Kearney "the God who may be." *Ars Disputandi* 5:1-4.
- Breton, Stanislas. 2006. On the God of possible. Dalam *After God: Richard Kearney and the religious turn in continental philosophy*, peny. John P. Manoussakis, 167-184. New York: Fordham University Press.
- Burkey, John. 2010. A review of Richard Kearney's Anatheism. *Journal for Cultural and Religious Theory* X/3:160-166.
- Caputo, John D. 1987. *Radical hermeneutics: Repetition, deconstruction, and the hermeneutic project*. Bloomington: Indiana University Press.
- Caputo, John D & Gianni Vattimo. 2007. *After the death of God*. New York: Columbia University Press.
- Desmond, William. 2006. Maybe, maybe not: Richard Kearney and God. Dalam *After God: Richard Kearney and the religious turn in continental philosophy*, peny. John P. Manoussakis, 55-77. New York: Fordham University Press.
- Dulles, Avery. 1994. *Model-model wahyu*. Terj. Georg Kirchberger. Ende, Flores: Nusa Indah.
- Gordon, Oliver. 2006. The God who may be: Inspired by and taken from "the God who may be" by Richard Kearney. *Journal for Cultural and Religious Theory* VII/4: 1-5.
- Harner, Dean. 2006. *Gen Tuhan*. Terj. T. Hermaya. Jakarta: Gramedia Pustaka.
- Hick, John. 1970. *Arguments for the existence of God*. London: Macmillan.
- Hopkins, Jasper. 1988. *Nicholas of Cusa's dialectical mysticism: Text, translation, and interpretative study of 'De Visione Dei'*. Minneapolis: Arthur Banning Press.
- Jüngel, Eberhard. 1983. *God as the mystery of God*. Terj. Darrel L. Guder. Grand Rapids: Wm.B. Eerdmans.

- Kaufman, Gordon D. 1981. *The theological imagination: Constructing the concept of God*. Philadelphia: The Westminster Press.
- Kavanagh, Liam. 2004. An interview with Richard Kearney "Facing God." *Journal of Philosophy and Scripture* 1/2:17-26.
- Kearney, Richard, ed. 1994. *Continental philosophy in the 20th century*. London and New York: Routledge.
- . 2001. *The God who may be: A hermeneutic of religion*. Bloomington: Indiana University Press.
- . 2002. God who may be: A phenomenological study. *Modern Theology*, no. 8 (1 January): 75-85.
- . 2003. *Strangers, gods, and monsters*. London: Routledge.
- . 2006a. Enabling God. Dalam *After God: Richard Kearney and the religious turn in continental philosophy*, peny. John P. Manoussakis, 39-54. New York: Fordham University Press.
- . 2006b. Epiphanies of the everyday: Toward a micro-eschatology. Dalam *After God: Richard Kearney and the religious turn in continental philosophy*, peny. John P Manoussakis, 3-20. New York: Fordham University Press.
- . 2009. Paul's notion of *dunamis*: Between the possible and the impossible. Dalam *St. Paul among the philosophers*, peny. John D. Caputo and Linda M. Alcoff, 142-159. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press.
- . 2011. *Anatheism: Returning to God after God*. New York: Columbia University Press.
- Moltmann, Jürgen. 1996. *The coming of God*. Terj. Margaret Kohl. London: SCM Press.
- Morris, Thomas V. 1991. *Our idea of God: An introduction to philosophical theology*. Downers Grove: Inter Varsity Press.
- Prestige, G.L. 1952. *God in patristic thought*. London: SPCK.
- Ricoeur, Paul. 1991. *From text to action: Essays in hermeneutics II*. Terj. Kathleen Blamey and John B. Thompson. Evanston: Northwestern University Press.

- Rorty, Richard. 1999. *Philosophy and social hope*. London: Penguin Books.
- Tandyanto, Yulius. 2013. Ontoteologi dan keberadaan Tuhan. *Sola Experientia* no. 1/2:183-197.
- Taylor, Victor E, and Richard Kearney. 2005. A conversation with Richard Kearney. *Journal for Cultural and Religious Theory* 11/6:17-26.
- Vattimo, Gianni. 2003. *The end of modernity: Nihilisme dan hermeneutika dalam budaya postmodern*. Terj. Sunarwoto Derna. Yogyakarta: Sadasiva.
- Ward, Graham, ed. 1997. *The postmodern God: A theological reader*. Oxford: Blackwell.
- Zimmerli, Walther. 1982. *I am Yahweh*. Terj. Douglas W. Scott. Atlanta: John Knox Press.