

# TUHAN YANG MUNGKIN NAMUN SERIUS

**Haryo Tejo Bawono**

Department of Philosophy,  
Parahyangan Catholic University,  
Bandung, Indonesia

Judul : *Questioning God*  
Editor : John D. Caputo, Mark Dooley, & Michael J. Scanlon  
Penerbit : Indiana University Press, 2001  
Halaman : 379

## Pengantar

Derrida, memang pernah berkata bahwa dia “quite rightly passes for an atheist”, namun dilihat dari sudut yang berbeda, pemikiran-pemikirannya menggemakan keseriusan 'religius' dan 'teologis' juga, dan karenanya menantang dengan sangat pengrefleksian kembali bagi siapapun yang datang dari tradisi religius. Dan tidak tanggung-tanggung, membawa energi dekonstruksi Derridean ke dalam ranah agama bisa menjadi latihan yang membuat kita mampu memikirkan kembali apa yang kita pikir sebagai agama itu sendiri, bahkan tentang Tuhan.

Keberanian macam itulah yang lantas membuat Universitas Katolik Villanova menyelenggarakan rangkaian konferensi bertema “Religion and Postmodernism”. Rangkaian pertama konferensi ini dilakukan tanggal 25 - 27 September 1997. Pada seminar itu, Jacques Derrida disandingkan dengan filsuf-filsuf dan teolog-teolog yang namanya tidak lagi diragukan

dalam ranahnya masing-masing: Jean-Luc Marion, Robert Dodaro, Richard Kearney, Merlod Westphal, David Tracy, John D. Caputo, Michael J. Scanlon dan Mark C. Tylor. Fokus yang diambil pada untuk konferensi ini adalah pada "God and the Gift". Perjalanan seminar pertama ini dibukukan dalam buku "God, the Gift, and Postmodernisme" (Indiana University Press, 1999).

Konferensi berikutnya diadakan pada 14 - 16 Oktober 1999, walaupun dengan tema yang sama, "Religion and Postmodernism", namun fokus yang diambil dalam konferensi kali ini berbeda, dan tetap menarik: "God and Forgiveness". Dalam kesempatan ini Derrida disandingkan dengan Richard Kearney, Robert Gibbs, John Milbank, Mark Dooley, Kevin Hart, Regina Mara Schawartz, Jean Greisch, Michael J. Scanlon, Graham Ward, John D. Caputo, Cleo McNelly Kearns dan Francis Schüssler Fiorenza. Beberapa nama diatas, sebagaimana sudak kita ketahui, datang untuk mewakili kubu "orthodoksi radikal". Dan seluruhnya direkam menjadi buku yang hendak diresensikan sekarang ini: "Questioning God"

### **Tentang Derrida dan Pengampunan**

Buku ini dibuka dengan artikel Derrida, "To Forgive: The Unforgivable and the Imprescriptible". Arah artikel ini jelas: pengampunan *vis-à-vis* dekonstruksi, dimana Derrida hendak melihat 'forgiveness in itself, if there is such a thing'. Bagi Derrida, bahasa itu sendiri terstruktur disekitar janji, sebuah arsitektur-janji yang mana setiap kata-kata kita adalah sebuah tanggapan. Setiap kali kita membuka mulut kita, kita terlibat dalam janji untuk menghantarkan kebenaran, bahkan ketika kita terperangkap dalam "sumpah palsu" (*perjury*) yang takterhidarkan dan struktural ('ditakdirkan'), kegagalan untuk menjaga janji kehormatan kita, karena ia selalu menjauh pergi, dan untuk semua itu kita memohon pengampunan. Bagi Derrida, apa yang disebut oleh Jean-Luc Marion sebagai bahasa teologis berlaku juga bagi bahasa itu sendiri: ia sudah selalu terlibat dalam 'kemunafikan' (*hyprocrisy*) tertentu tentang apa yang pura-pura hendak dikatakan dan itu selalu meminta pengampunan para pembaca.

Pengampunan, seperti juga hadiah (*the gift*), diawali oleh ketidakmungkinan, dikendalaikan oleh logika yang sama, atau lebih tepatnya aporetik (*aporetic*). Ia memiliki struktur mirip racun/hadiah: pada saat hadiah diberikan, hadiah itu pada gilirannya dapat meracuni. Singkatnya, pengampunan adalah ketidakmungkinan, karena semakin

'mungkin' pengampunan, semakin masuk akal, semakin logis dan wajar, semakin ia terbagi kedalam aturan sebuah ekonomi, sebuah 'kalkulasi', cara mengkuadratkan jumlah dan menghasilkan simetri, ekuilibrium, resiprositas (hlm. 45-46). Sebagaimana hadiah, pengampunan harus memberikan perlawanan untuk menjadi sebuah sistem pertukaran. Dan ini adalah ketidakmungkinan.

Karena pengampunan pada dirinya sendiri, jika ada hal seperti itu, adalah sebuah hadiah (*gift*), bukan kesepakatan, baik atau buruk, yang berarti bahwa untuk “menghadiahi” atau menghibahkan ampun bagi orang lain, adalah untuk melakukannya tanpa syarat, terpisah dari setiap pertimbangan ekonomis, bahkan jika orang lain tidak meminta pengampunan, tidak bertobat atau berencana untuk berubah atau berjanji untuk tidak berbuat dosa lagi. Pengampunan seperti itu ada hanya ketika tidak ada gejala-gejala kesepakatan, tidak ada tanda dari sisi yang lain bahwa mereka berkehendak untuk menjaga kedamaian, tidak ada tanda untuk ekuilibrium. Pengampunan ada, hanya dan bila yang lain telah melakukan sesuatu yang tak terampuni, yang merepresentasikan gangguan ekstrim pada ekonomi, ekuilibrium, dan resiprositas – dan inilah aporia inti dari posisi Derrida. Pengampunan ada hanya ketika pengampunan adalah “tidak mungkin”, ketika menjadi tidak masuk akal untuk menghibahkan atau mengharapkan pengampunan, hanya ketika pengampunan tidak hanya tidak dimiliki bagi pelaku tetapi saat itu tidak dapat dibayangkan. Pengampunan ada bukan pada saat apa yang dilakukan sang pelaku dapat diampuni, proporsional, terukur, “ringan” (hlm 30), tetapi hanya pada saat pengampunan dihadapkan dengan ketidakdapatdiampuni. Yang tak dapat diampuni hanya mungkin berkorelasi dengan pengampunan dan satu-satunya cara bagi pengampunan menjadi sebuah hadiah, yang berarti menjadi dirinya sendiri. Pengampunan dimulai dengan yang tidak-mungkin, yang mana “tidak-“ ini tidak sekedar negasi tetapi sebuah intensifikasi, mengarahkan pengampunan pada kemungkinan yang paling ekstrim, mendorong pengampunan pada kemungkinan dari ketidakmungkinan. Di akhir artikelnya, Derrida menunjukkan bahwa jika terdapat batas dalam analogi antara hadiah dan pengampunan, hal itu mungkin terletak pada ini: bahwa pengampunan yang tidak mungkin ini bukan sekedar sebuah aplikasi dari logika aporetik dari hadiah, tetapi sebenarnya mendahului itu, bahwa pengampunan mendahului hadiah, “kebenaran” yang lebih “mendesak”, lebih diperlukan, dan juga “yang pertama dan terakhir” (hlm 48).

Posisi Derrida dalam pengampunan mencerminkan posisinya akan perbedaan antara keadilan dan hukum. “Keadilan, pada dirinya sendiri, jika memang ada hal seperti itu” harus menemukan pijakan dalam “hukum” jika ia ingin “eksis”, memiliki “daya”, sehingga keadilan bermekaran di dalam dunia ketika terdapat semakin banyak hukum yang adil yang mungkin. Hal yang sama juga berlaku pada perbedaan antara hospitalitas tak bersyarat dan kondisi-kondisi duniawi dimana hospitalitas macam itu berada, dalam kebijakan-kebijakan immigrasi, contohnya, atau dalam lingkaran “persahabatan” personal terbatas. Dan Derrida menambahkan bahwa “ada dalam gerakan, dalam mosi pengampunan tanpa syarat, sebuah urgensi batiniah untuk menjadi - efektif, nyata, menentukan, dan, dalam menentukan itu sendiri, membengkok pada persyaratan (hlm. 45).

Ide dibalik wacana tentang yang tak bersyarat dari “X pada dirinya sendiri, jika memang ada hal seperti itu” ini semakin jelas dalam diskusi antara Derrida dan Kevin Hart diakhir paper Derrida, yaitu untuk membongkar dengan paksa ekonomi-ekonomi yang ada yang mana struktur itu sudah selalu tertulis, dan yang mana sang X itu mendapatkan eksistensi efektifnya, dengan maksud untuk menjaga sang X tetap terbuka pada masa depan, untuk mengembangkan dan merevisi sang X, agar sang X tetap *open-ended* dan dapat dikembangkan sehingga sang X tidak tinggal dalam keterbatasan “saat ini”.

Sangat menarik untuk memperhatikan apa yang Derrida katakan tentang hal ini, karena dalam arti tertentu argumentasi Derrida bisa dibaca bahwa tidak semata-mata hadiah murni, atau pengampunan murni, atau hospitalitas murni tidak ada tetapi juga bahwa ekonomi murni tidak ada, atau jika demikian yang terjadi itu adalah sebuah mimpi buruk. Kita memulai dari manapun kita berada di dalam dunia, dalam teks atau konteks, ditengah-tengah sebuah ekonomi atau yang lainnya, atau bersamaan sekaligus. Akhirnya, semua “adalah” adalah sebuah ekonomi atau ekonomi lainnya, sehingga idenya adalah untuk menjaga agar ekonomi-ekonomi tersebut tetap *open-ended*. Sebuah dunia dimana segala sesuatu dijalankan oleh hukum dan resiprositas absolut, dimana para pengacara menjalankan segala sesuatu, dimana kita hanya peduli terutama pada urusan kita sendiri, dimana tidak mungkin ada hadiah, akan sangat mengerikan. “Berikan kepada ekonomi sebuah kesempatan, berikan kepadanya “hadiah”, bongkar paksa pelbagai ekonomi - sosial, politik, agama, hukum, seksual, dan seterusnya - dan buat lubang didalam mereka,

celah dan retakan kecil disana sini, dimana bunga-bunga hadiah, dari hospitalitas, dan pengampunan bisa tumbuh dan bermekaran “tanpa mengapa”.

### **Aporias Pengampunan dan Dua Arahnya**

Lantas, Derrida mendiskusikan fokus ini pada karya-karya Vladimir Jankélévitch, yang menulis dua essay berbeda tentang memaafkan, *Le Pardon* (1967) dan *L'imprescriptible* (1971). Pada bukunya yang pertama itu, Jankélévitch mengatakan bahwa adegan pengampunan adalah pertempuran yang sedang terjadi yang mana daya tak terbatas dari pengampunan, yang lebih kuat daripada kejahatan, melakukan pertempuran tanpa akhir dengan daya kejahatan, yang juga lebih kuat daripada pengampunan. Namun dalam bukunya yang berikut, yang lebih polemik – dalam nuansa Holocaust –, karena dalam bab berjudul “Should We Forgive Them?”, Jankélévitch mengakui bahwa dialektika yang sedang berlangsung antara pengampunan dan kejahatan menghilang, setelah dasarnya berhenti berputar oleh karena apa yang dengan tegas disebut oleh Jankélévitch sebagai kejahatan yang tak terampuni, sang *Shoah*, yang menjadikan pengampunan bukan saja tidak mungkin tetapi juga pada kenyataan tidak bermoral. Jankélévitch menolak untuk mengampuni Nazi dan Jerman (keduanya ini tidak dibedakan oleh Jankélévitch) karena “pengampunan telah mati dalam kamp kematian”. Sejarah pengampunan berakhir di situ, walaupun dalam buku yang pertama Jankélévitch mengatakan bahwa pengampunan adalah tak terbatas, tanpa akhir dan berjalan terus. Atas nama korban, tulis Jankélévitch, kita harus tidak memaafkan karena: (1) Jerman tidak memiliki kesadaran atas kesalahan-kesalahan mereka dan tidak meminta maaf, dan (2) apa yang telah mereka lakukan begitu mengerikan sehingga melampaui setiap ukuran dan takaran manusia. Untuk memaafkan kesalahan, haruslah dalam skala manusia, dan karena itu dapat dihukum dan dapat ditebus; harus ada sesuatu yang dilakukan seseorang untuk mengembalikan simetri dan ekuilibrium yang telah dirusak. Tapi perbaikan apa yang mungkin dilakukan oleh Jerman? Ukuran apa yang harus diambil seseorang dihadapan sesuatu yang tak dapat diukur? Dapatkan Jerman membawa kembali yang sudah mati agar hidup kembali, memperbaiki pikiran damai dari jutaan orang yang selamat dari teror namun hidupnya hancur untuk selamanya? Apa yang telah mereka lakukan adalah “takterbetulkan” (*irreparable*), menghadirkan

“kejahatan radikal” (Kant), dan dengan demikian harus tetap selamanya tak terampuni. Obor ketidakpengampunan yang bernyala abadi ini akan selalu bernyala sebagai tanda bahwa orang-orang Yahudi tetap setia pada mereka yang telah mati, sebagai sebuah tugu peringatan tak dapat dirubuhkan untuk pembunuhan kejam mereka. Paling tidak untuk Jankélévitch. Karena ketika Jankélévitch menerima sepucuk surat dari seorang pemuda Jerman yang tidak ada kaitannya dengan kematian orang-orang Yahudi tetapi mengungkapkan rasa bersalah dan kesedihan yang mendalam untuk apa yang telah dilakukan Nazi, yang memohon pengampunan bagi kejahatan yang tidak ia lakukan, Jankélévitch berjumpa dengan syarat pertamanya. Ia telah menanti begitu lamanya untuk mendengar “kata” ini dari seorang Jerman. Tetapi tetap saja, sekarang ia telah mendengarnya, ia mohon untuk dimaklumi. Dia terlalu tua untuk pengampunan; kemungkinan ini milik generasi selanjutnya yang mana dia bukanlah bagian dari generasi itu. Sejarah pengampunan pada akhirnya akan terus melaju, namun tanpa Jankélévitch, dan Derrida bertanya-tanya apakah apa yang akan disebut rekonsiliasi di masa depan tidak akan pernah menjadi bagi Jankélévitch untuk melupakan orang-orang yang sudah mati dan duka yang “sukses” (hlm 41-42).

Derrida, melihat dilemma yang ditemukan oleh Jankélévitch ini sebagai sesuatu yang “klasik” dan hal ini mengungkapkan “auto-dekonstruisibilitas” dari konsep pengampunan klasik. Di satu sisi, Jankélévitch secara tepat “menghitung” (*calculated*) bahwa tidak ada yang dapat mengembalikan simetri dan ekuilibrium setelah kejahatan yang sangat besar dan mengerikan dilakukan, bahwa tidak ada hukuman yang proporsional untuk menyeimbangkan harga, bahwa hal-hal itu sungguh benar tak dapat diperbaiki dan tak terampuni. Mengingat semua kalkulasi tersebut, tepatlah bahwa pengampunan harus ditunda (*withheld*). Namun, disisi lain, Derrida menulis:

“Ada dalam pengampunan, dalam setiap makna pengampunan, sebuah daya, sebuah hasrat, sebuah janin, sebuah gerakan, sebuah permohonan (sebutlah apapun yang anda kehendaki) yang menuntut bahwa pengampunan bisa diberikan, jika memang bisa demikian, bahkan untuk seseorang yang tidak meminta hal itu, yang tidak bertobat atau mengakui atau berkembang atau membebaskan dirinya sendiri, yang melampui, karenanya, keseluruhan identifikasi, sipiritual, apakah sublim atau tidak, ekonomi, yang bahkan melampaui semua penebusan.” (hlm. 28)

Isi dari konsep klasik pengampunan diganggu oleh Derrida dengan apa yang ia sebut sebagai – dengan menggunakan bahasa Jankélévitch sendiri – tuntutan “hiperbolik” untuk melampaui dirinya sendiri, sehingga pengampunan adalah pengampunan dihadapan yang tak dapat terampuni, dah karenanya hanya ketika, dalam istilah klasik, itu menjadi tidak mungkin, ketika mengampuni yang dapat diampuni, sesuatu yang ringan, adalah sesuatu yang kurang dari pengampunan. Konsep pengampunan yang klasik adalah aporetik, auto-dekontruksi, “auto-interupsi”, karena ia mengandung apa yang tidak dapat dikandungnya, yaitu, janin hiperbolik atau permohonan atau “sebutlah apapun yang anda inginkan”. Hal ini bergerak dengan kerinduan, daya untuk mengampuni bahkan dan persisnyanya ketika persyaratan-persyaratan yang ditetapkan pada dirinya sendiri tidak terpenuhi, bahkan dan persisnya ketika berjumpa dengan sesuatu yang dalam kerangkanya sendiri dan oleh perhitungannya sendiri adalah tidak dapat diampuni. Mengampuni yang tak dapat diampuni bukanlah sebuah tuntutan yang dibuat Derrida tanpa kekerasan dan paksaan, atau dengan sejenis kemurnian moralistik Kantian yang berlebihan, pada konsep klasik, tetapi sebuah daya yang bergerak di dalam konsep itu sendiri dan mengganggunya dari dalam, dan hasil dari itu semua adalah bahwa kita tidak pernah akan beristirahat dengan apa yang di dalam dunia yang melalui dirinya sendiri sebagai “pengampunan” – atau “keadilan” atau “hadiah”, atau “hospitalitas”.

“Pengampunan” ditarik kedalam dua arah sekaligus, dan itulah apa yang menjaganya tetap hidup dan efektif dan juga bergerak (*unstable*) dan auto-dekonstruksi. Karena, di satu sisi, ia digerakan oleh daya dari “*menjadi efektif*” (“becoming effective”), menjadikan dirinya sendiri nyata, pengkonkritan dirinya sendiri dalam institusi-institusi yang ada (politis, hukum, agama, dst) dimana ia menjadi secara praktis efektif/berlaku, dan, di sisi yang lain, ia digerakkan oleh daya dari “*menjadi hiperbolik*” (“hyperbolic becoming”), yang adalah menjadi “untuk datang”, sebuah impuls atau impetus atau hasrat, sebutlah apa pun yang anda inginkan, yang menjaga struktur-struktur tersebut tetap *open-ended*, dapat direvisi, dan diarahkan menuju masa depan yang tak terduga.

### Tanggapan-Tanggapan:

- **Mengampuni dan Kembali**

Robert Gibb melalui artikel “Returning/Forgiving: Ethics and

Theology”, mempertajam pemikiran Derrida diatas melalui penelaahannya atas pemikiran Yahudi tentang *Teshuvah*, “pertobatan”, namun yang secara harafiah berarti “kembali”, berbalik arah dan kembali kepada Tuhan dan sesama yang telah disakiti. Agak berbeda dengan Derrida, dalam tradisi Yahudi fokusnya adalah agak lebih pada “kembali” ketimbang mengampuni. Untuk kembali berarti untuk membuat sebuah pendekatan (*approach*), sebuah apologi, sementara untuk mengampuni berarti untuk menerima seseorang kembali, untuk menerima sebuah apologi. Perbedaan ini bergerak bersamaan dengan perbedaan lain: perbedaan antara etika [yang berkaitan dengan relasi kita dengan orang lain] dan teologi [yang berurusan dengan relasi kita dengan Tuhan]. Gibb bertanya apakah perbedaan antara mencari pengampunan dari Tuhan dan mencari pengampunan dari tetangga atau teman, secara khusus dari seseorang yang intim, seperti orang tua, pasangan, atau anak? Apakah syarat dan ketentuan untuk rekonsiliasi?

Dari pembacaan Gibb atas Talmud yang didialogkan dengan teks-teks Mishnah dan Gemara, hadirilah sebuah kesempatan untuk mendapat undangan dari “etika sosial”. Relasi dengan Tuhan tidak langsung sedang relasi dengan sesama adalah langsung. Levinas memberikan anggapan bahwa Tuhan, tidak seperti tetangga-tetangga kita, bisa diandalkan untuk tidak berubah-ubah dan menjaga janji Nya untuk pengampunan jika saya secara tulus meminta untuk kembali, sementara memuaskan mahluk manusia yang lainnya, yang adalah lebih tidak bisa terduga dan kepada siapa saya secara asimetri berhubungan, adalah urusan yang jauh lebih sulit (*trickier*). Levinas mengikuti tradisi yang dibantah oleh Rabbi Joseph, yang mengatakan bahwa suatu pelanggaran terhadap Tuhan adalah antara Tuhan dan orang berdosa dan hubungannya kepada tetangga bukanlah suatu prasyarat untuk membuat hal yang benar dengan Tuhan. Levinas menggarisbawahi ketergantungan asimetris saya atas pengampunan tetangga yang telah saya sakiti, kepada mereka saya akan menuju. Bagi Levinas, dosa terhadap tetangga, baik berupa perbuatan fisik atau semata-mata verbal (ingkar janji), menuntut peredaan kembali yang mengambil bentuk moneter: seseorang harus membayar. Levinas menjelaskan bahwa terjemahan dari pelanggaran etis ini, yang bukan sebuah isu ekonomis, menjadi seperti pertukaran uang, adalah sebuah usaha untuk melindungi pencarian pengampunan dari kemerosotan kedalam kata-kata kosong dan hipokritas. Namun bagaimana bila pihak yang terluka tidak lunak dan tidak peduli dengan apapun yang saya lakukan?



Jawabannya adalah saya harus merendahkan diri dihadapan komunitas. Pendekatan publik ini (seperti misalnya secara berurutan meminta maaf pada tiga orang yang berbaris dihadapan umum) adalah juga merupakan sebuah cara untuk mencari pengampunan Tuhan, bisa berlaku juga kepada tetangga yang terhina, yang pada gilirannya juga harus waspada akan arogansi. Bahkan, pengampunan bisa dituntun dari mereka yang sudah meninggal (jika secara publik, kita mau berdiri sejajar dihadapan kuburnya). Jadi, jika kita tidak bisa begitu saja meminta pengampunan dari Tuhan yang selalu bisa dikendalikan, kita juga tidak bisa begitu pada belas kasih dari kesewenang-wenangan tetangga yang telah tersinggung, karena kita dapat mendesak tetangga untuk mengampuni dengan pertobatan publik kita. Dengan tegas Gibb – yang meminjam pemikiran Heidegger – menyimpulkan: “Hanya seorang tuhan” *tidak dapat* menyelamatkan kita, karena sampai kita saling menyelamatkan satu sama dengan yang lain, bahkan Tuhan pun tidak bisa menyelamatkan kita.

- **Pengampunan, Inkarnasi, dan Memori**

Teolog Anglikan, John Milbank, dalam artikel “Forgiveness dan Incarnation” bertanya mungkinkah pengampunan pada level interhuman murni terjadi tanpa mediasi ilahi. Melalui kontribusi yang sangat dasyat yang menghadirkan sejenis refren kontemporer dari *Cur deus homo* (secara berarti “mengapa Tuhan manusia?”, namun umumnya diterjemahkan “Mengapa Tuhan menjadi Manusia”), Milbank mendiskusikan apa yang ia sebut sebagai “lima aporias utama pengampunan”. Ia menyimpulkan bahwa hanya melalui mediasi dari Inkarnasi Kristiani pengampunan “positif” dapat dijamin. Karena teori pengampunan “negatif”, yang utamanya memiliki karakter sekular, meski tidak selalu begitu (karena “sebuah teologi yang lebih berfokus pada *fiat* ilahi ketimbang inkarnasi” bisa juga dipertimbangkan sebagai negatif), berhadapan dengan persoalan yang tak teratasi: bagaimana mungkin untuk mengampuni dan diampuni jika mereka yang kepadanya kita melakukan kesalahan telah terhapus dari memori kita atau tidak dapat ditemukan lagi. Milbank berikukuh bahwa tidaklah cukup menanggapi aporia ini dengan menegaskan bahwa hanya Tuhan, yang dibedakan dari Tuhan-Manusia, yang dapat mengampuni dalam ketidakhadiran sang korban. Karena bagaimana kita dapat diampuni oleh Tuhan jika si korban manusia itu yang kepadanya kesalahan dilakukan tidak mengampuni kita? Kedua, bagaimana bisa Tuhan sungguh-sungguh mengampuni kita jika Dia, tidak seperti korban

penderitaan, melampaui semua penderitaan? Tuhan, tampaknya, tidak bisa memaafkan karena Dia melampaui semua korban, dan karenanya melampaui semua pelanggaran yang takterhindarkan menimbulkan korban. Namun, Tuhan-Manusia, melalui penderitaan, penghinaan, dan kematian Nya, adalah seorang “raja korban yang unik” yang dapat mengampuni atas nama semua orang yang telah secara sama mengalami brutalitas. Melalui Dia humanitas mengampuni humanitas, karena, tidak seperti pengampunan murni manusia, yang selalu didahului oleh kebencian dan dendam, pengampunan yang dijadikan mungkin oleh Tuhan-Manusia ini bebas dari kebencian. Menurut Milbank, adalah melalui Tinitas dan perantaraan Roh Kudus, pengampunan positif, *qua divine*, dapat dicapai.

Pada bagian kedua artikelnya, Milbank menjuxtaposisikan Kristologi Aquinas dengan Duns Scotus, dengan maksud untuk menunjukkan bahwa sementara Aquinas membangun argumentasi yang kuat dan menyakinkan untuk mendukung pengampunan ilahi/positif, Don Scotus yang menghapus koneksi antara pengampunan dan Inkarnasi, mempromosikan “kekuasaan aspirasi” untuk pengampunan murni negatif. Dengan meletakkan ontologi dibawah teologi, Aquinas mampu untuk menunjukan bahwa kecuali kalau logika teologi melampaui yang metafisika, pengampunan ditakdirkan tetap tinggal sebagai “contoh dalam kebaikan ilahi”.

Argumentasi Milbank diatas, dipertanyakan oleh Mark Dooley melalui artikelnya, “The Catastrophe of Memory”. Dengan menjuxtaposisikan Milbank dan Derrida, lantas Dooley membela posisi Derrida. Dooley berargumentasi bahwa jawaban yang disodorkan Milbank atas pertanyaan apakah pengampunan murni adalah mungkin, Tuhan-Manusia sebagai “raja korban”, gagal berhadapan dengan tantangan yang diajukan melalui klaim kontroversial Derrida bahwa pengampunan absolut tidaklah mungkin. Dooley berpendapat bahwa kepercayaan Milbank pada rekonsiliasi penuh melalui campur tangan Tuhan-Manusia adalah analog dengan logika trinitarian yang dikembangkan oleh Hegel, sebuah lingkaran ekonomi pertukaran yang mana Derrida telah sejak awal karirnya mencoba untuk didekonstruksi. Derrida melakukan itu dengan menunjukan bahwa kita sudah selalu terputus dari asal mula kita melalui sifat dari “bencana memori” (*catastrophe of memory*) - atau ketidakmampuan untuk secara utuh mengumpulkan kembali debu, abu, dan jejak yang mana memori pernah tersusun. Dengan memperumit setiap ekonomi trinitarian, Derrida

menunjukkan bahwa apa yang ditawarkan dekonstruksi bukanlah, seperti yang dipikirkan kubu orthodox radikal, sebuah kekosongan yang samar (*a nebulous void*), namun sebuah cara untuk tetap terjaga pada panggilan dan tangisan dari korban tak berwajah dan tak bernama yang tetap tinggal terkunci dalam ceruk luas memori. Jika kepastian Kebangkitan adalah apa yang memotivasi Milbank, maka iman tanpa dasar bahwa suatu hari kita akan berekonsiliasi dengan korban-korban itu melalui karya-karya mereka yang berduka adalah apa yang membangkitakan semangat Derrida. Dalam diskusi selanjutnya, Dooley menyimpulkan pendapatnya dengan membela Derrida dari setiap tuduhan, yang dilontarkan oleh Milbank, bahwa hasrat untuk pengampunan yang tidak mungkin akan memuntun pada “pengorbanan-diri absolut” dan “masokisme”.

Topik dari artikel-artikel selanjutnya bergeser dari pengampunan pada Tuhan.

- **Tentang Tuhan Yang Mungkin**

Richard Kearney – seorang filsuf, novelis, dan analis kultural berkebangsaan Irlandia – menyodorkan pilihan ketiga atau jalan tengah dari dua interpretasi utama (ontologism dan eskatologis) atas tetragrammaton (Keluaran 3:14), yang Kearney sebut sebagai onto-eskatologis, melalui artikel “The God Who May Be”. Ia menyarankan bahwa akan lebih baik jika kita menafsirkan Tuhan Keluaran bukan sebagai ada (*being*) maupun sebagai nir-ada (*non-being*) melainkan sebagai kemungkinan bagi keduanya, yaitu, sebagai Mungkin (*May-Be*). Lantas *'ehyeh' asyer'ehyeh* dapat diterjemahkan sebagai Saya-Adalah-Mungkin (I-AM-WHO-MAY-BE). Melalui penelusuran tradisi Agustinus dan Aquinas serta para sarjana Kitab Suci masa sekarang, Kearney menemukan bahwa Nama ilahi menjadi sebuah janji bagi umat Tuhan. Bagi Musa, Tuhan menyingkapkan dirinya sebagai *menjadi berbeda* (“becoming different”) dari apa yang Ia pernah menjadi dalam relasi dengan umatNya – Tuhan dari *Ayah* mereka sekarang menyingkapkan diri sebagai Tuhan dari *putra dan putri* mereka. Kearney menekankan bahwa sang Nama, janji eskatologis, dijamin dalam relasi Saya-Engkau (*I-Thou*) dari Tuhan dengan Musa, dengan demikian mengindikasikan dua sisi dari janji, tanggungjawab manusia dan ilahi. Sementara janji dijamin tanpa syarat, sebagai hadiah dan rahmat murni, manusia bebas untuk menerima atau menampik hadiah ini. Sebagai sebuah “Saya-Diri dalam proses” (*I-Self in process*), Tuhan mengambil resiko menjadi sama dengan kita, bergantung pada kita

sebagaimana kita bergantung padaNya. Mutualitas baru antara Tuhan dan manusia ini memiliki implikasi revolusioner yang serius. Kearney menawarkan refleksi atas urat nadi kontemporer dari postmodernisme mistis, yang dirumuskan sebagai sebuah *teratology of the sublime* (teratologi tentang yang sublim) yang didalamnya berfokus pada karakter 'dasyat' dari Tuhan. Kearney menyimpulkan dengan kutipan dari Nikolaus Kusa, yang mengajarkan bahwa Tuhan semata-mata “adalah apapun yang Ia mampu menjadi”. *Posse* digantikan *esse* dalam *puisi tentang mungkin* ini. Kepastian ateistik dan teistik digantikan dengan *mungkin!* Jika kita tetap setia pada janji, Saya-Yang-Adalah-Saya-Yang-Mungkin paling tidak bisa menjadi sebuah kerajaan keadilan dan kasih.

- **Tentang Iman Yang Interruptif**

Seorang filsuf, teolog, dan sekaligus pujangga berkebangsaan Australia, Kevin Hart, dalam essay nya “Absolute Interruption: On Faith” bertanya apa konsekuensi bagi Kristianitas dari sebetuk iman yang didasarkan pada harapan mesianik akan datangnya keadilan. Yang disebut “iman” disini adalah iman *a la* Derridean. Untuk sampai pada jawaban yang mungkin bagi pertanyaan membingungkan ini, Hart merenungkan makna salah satu kalimat paling ilusif dari Derrida - “interupsi absolut”, karena kalimat inilah yang paling bagus merangkum apa yang disebut Derrida sebagai pengalaman iman atau kepercayaan, yang dibedakan dari pengetahuan atau kesadaran. Sebuah “interupsi absolut” dalam arti Derridean, menandakan titik dimana yang “mungkin”, atau horizon ekspektasi biasa, terinterupsi oleh peristiwa tak terduga dan tak terkira, oleh apa yang bisa dipertimbangkan sebagai “tidak mungkin” dihadapan peristiwa-peristiwa yang terjadi itu. Untuk berharap akan, atau memiliki iman dalam, “ketidakmungkinan”, membutuhkan harapan atas harapan tatanan saat ini yang telah hancur, atau terinterupsi secara absolut. Hart menyimpulkan bahwa “agama” Derrida tidaklah diarahkan menuju sebuah kerajaan (*basileia*) dari dunia ini tetapi sebuah “kerajaan ketidakmungkinan”, atau sebuah kerajaan yang selalu akan datang. Pengalaman yang sama akan iman ini, akan iman dalam kerajaan ketidakmungkinan, adalah apa yang mengkarakteristikan pengalaman Yesus akan Tuhan. Ini adalah kerajaan yang mana perumpamaan-perumpamaan Yesus terus berfungsi untuk melemahkan kode-kode suci dari determinasi historis. Untuk mengalami Tuhan dalam konteks Kristiani adalah berarti untuk mengamini jejak-jejak Tuhan dalam singularitas dari hidup dan kematian Yesus. Ini adalah

sebuah “pengalaman akan interupsi absolut”, karena pengalaman itu menghancurkan tatanan yang sama (yang mungkin) atas nama apa yang dibangunya, melalui standar saat ini, tidak mungkin – *basileia* Yesus, sebuah kerajaan yang mana Tuhan diwahyukan melalui “sebuah komunitas keliyanaan mutual”.

- **• Tuhan dan Narasi**

Dalam essay berjudul “Questioning Narratives of God: The Immeasurable in Measures”, Regina Mara Schwartz hendak mempertajam dua tesis penting dari Jean-Luc Marion, yaitu perbedaan Marion antara idol dan ikon dan pemikiran Marion tentang doa pujian sebagai jalan ketiga dan ikonik yang melampaui afirmasi dan negasi. Menurut Schwartz, bidang idol tidak terbungkus oleh plastik atau figur visual (yang adalah bidang dari idol biblis), bukan juga idol “konseptual” yang Marion cirikan dalam *God Without Being*. Dengan mempertimbangkan kekuatan naratif, Schwatz mengatakan bahwa sebuah narasi yang baik memberikan kepada kita kepekaan untuk mengetahui apa yang sedang terjadi. Kita diingatkan oleh Introduksi “Being and Time”, ketika Heidegger memperingatkan untuk menghadapi ancaman Ada (*Being*) sebagai ada (*being*), khususnya sebagai penyebab utama; ia mengatakan bahwa kita harus tidak “menceritakan sebuah cerita” tentang ada (*Being*). Kedua-duanya, penyebab dan cerita, mencoba untuk menangkap Tuhan dalam kerangka buatan manusia. Agar terhindar untuk melihat kisah-kisah Kitab Suci sebagai pendasaran orang-orang yang mana Tuhan secara cemburu melindungi untuk melawan musuh-musuh mereka, yang lantas menjadi sebuah instrumen, sebuah senjata, untuk membenarkan kejahatan yang terburuk, Schwartz menyarankan untuk mendengarkan kisah-kisah besar biblis sebagai performatif, sebagai senandung pujian yang mana kualitas puitis, ritme, dan bar juga ikut bermain. Lantas kisah Kain, yang dianalisa dalam *The Curse of Cain* oleh Schwatz, tidak dipahami sebagai sebuah kisah Tuhan yang memihak Abel, tetapi sebagai kisah darah Abel yang menangis meraung-raung di tanah, sebuah tangisan untuk keadilan.

Bagian kedua dari essay Schwartz melihat kekuatan puisi-puisi atau ayat-ayat religius, bukan sebagai model kausalitas ataupun narativitas, melainkan sebagai percakapan. Bagi Schwartz subjek dibentuk dalam dan melalui percakapan dan sangat tidak menikmati eksistensi awalnya yang menjadika percakapan sebagai sebuah akibat. Sang “Aku” tidak menggunakan percakapan sebagai sebuah alat tetapi membawanya kedalam

relasi dengan yang lain melalui percakapan. Percakapan adalah perjumpaan, bukan pertukaran proposisi-proposisi. Model percakapan sebagai gerakan maju-dan-mundur, resipokalitas berbicara dan mendengar, “menggubah” (*versing*) sana sini sesuatu yang biblis, termasuk semua percakapan yang terjadi antara Tuhan dan manusia. Puisi adalah performa, sebuah tindakan bukan deskripsi, dan seperti liturgi, yang menerangi tindakan percakapan yang menjadi dialog antara interlokutor dan pendengar. Lantas, jika Marion menganggap Ekaristi sebagai fenomena saturasi, sedang Derrida mungkin berharap untuk menandai jarak antara penanda dan tertanda di dalamnya, Schwartz memilih darah Abel yang menangis keluar dari tanah melalui darah Kristus, sebuah tangisan untuk didengarkan.

- **Tuhan dan Subjek**

Problem kedirian (*selfhood*) dimunculkan oleh Jean Greisch melalui artikel, “*Idipsum*”: Divine Selfhood and the Postmodern Subject”. Greisch melihat bahwa, melalui Heidegger, keutamaan ontologis dari pertanyaan “Siapa?” adalah usaha untuk membangkitkan pertanyaan tentang cara berada subjek yang berlawanan dengan pertanyaan “Apa?” dari ontology tradisional, yang tetap diikuti oleh Descartes dan semua filsafat modern. Greisch menemukan bahwa cukup mengejutkan Heidegger tidak pernah memunculkan pertanyaan “Apa?” dalam hubungannya dengan Diri Ilahi. Dan melalui Heidegger, Greisch menuju Agustinus. Dalam pergulatan Agustinus dengan “sang pertanyaan”, Agustinus telah menjadi dirinya sendiri, dan ia menemukan bahwa Diri ilahi sebagai sinonim dengan ketenangan (*peace*) dan kepenuhan (*plentitude*), *Idipsum* (*Selfsame* – aku yang diam dengan aman), dalam Mazmur 4 ayat 9. Penemuan atas *Self-same* secara intim dikaitkan dengan penemuan diri baru Agustinus. “Dimana” nya Tuhan yang “Siapa” adalah dalam diri terdalam Agustinus, sebuah diri *in Te supra me*, seperti yang diakui Agustinus. Greisch mengeksplorasi pengandaian biblis atas *Selfsame* Agustinus dan bergerak menuju penafsiran Eckhart. Bagi mereka yang menolak untuk dibingungkan oleh postmodernitas dan post-Kristianitas, route Agustinus dari Diri ilahi menuju diri manusia tetap menjadi pilihan bagi subjek postmodern.

Artikel diatas ditanggapi secara positif oleh Michail J. Scanlon dengan artikel “The Humiliated Self as the Rhetorical Self”, yang melihat problem kedirian sebagai sesuatu yang urgen. Tinjauan Scanlon atas dialog tradisional antara filsafat dan teologi dalam antropologi Kristiani dari

Platonisme Bapa-Bapa Gereja sampai Aristotelianisme Skolastik sampai pada penerimaan teologis atas “kembali pada subjek” nya modern, membangkitkan pertanyaan atas keberlanjutan dialog ini dengan antropologi filosofis postmodern, dimana diri (*self*) telah “terhinakan” oleh Nietzsche dan “terhapuskan” oleh Foucault. Scanlon menegaskan bahwa teologi membutuhkan antropologi, dan ia menemukan bahwa diri “terhinakan” postmodern ternyata cocok dengan tradisi Kristiani tentang diri yang tersisihkan dan berhubungan erat dengan tuntutan retorik kontemporer dari teologi, khususnya teologi publik. Dengan mengikuti alur pemikiran teolog J. Wentzel van Hyssteen yang mengajukan konsep soal “rasionalitas umum” dan digabungkan dengan tuntutan epistēmē postmodern, tampaknya ada sebuah pintu terbuka untuk merehabilitasi retorika pada jaman kontemporer ini. Sambil memperlihatkan kontribusi Agustinus akan peran retorika dalam tradisi kuno dan Abad Pertengahan, Scanlon mempertimbangkan urgensi dari retorika untuk saat ini sebagai usaha untuk menyingkapkan dan mengkomunikasikan signifikansi tradisi Kristiani untuk pelbagai isu yang sedang didiskusikan oleh masyarakat saat ini. Retorika diri secara teologis adalah ilustrasi yang sangat baik dari diri “terhinakan” dan karenanya sangat efektif dalam menanggapi situasi terkini.

- **Dekonstruksi Versus Orthodoxi Radikal**

Graham Ward, mengkontraskan Derrida dan Agustinus dalam “Questioning God”. Ketika Agustinus mempertanyakan Tuhan, ia melakukan itu secara publik dihadapan komunitas iman, harapan, dan kasih dan dengan cara demikian dirinya dibawa kedalam pertanyaan dihadapan Tuhan. Agustinus memikirkan kemiripan analogis antara Tuhan dan dunia, bukan sebuah “interupsi absolut” oleh sesuatu yang sungguh-sungguh berbeda kedalam rangkaian imanensi. Agustinus memikirkan Tuhan dalam kerangka misteri dan inkomprehensibilitas dan ia memikirkan dunia sebagai proses penyingkapan bertahap, bukan sesuatu yang membeku dalam kekinian. Sedang Derrida (dan Barth), di sisi lain, memikirkan kedatangan Tuhan nyaris seperti sebuah “invasi alien”, sebagai kedatangan seorang “sepenuhnya lain” yang entah bagaimana harus mengatur sebuah pendaratan teristerial. Lantas, bagi Ward, nama Tuhan bukanlah sebuah “penanda transendental” karena itu adalah nama dari sebuah pertanyaan yang tak pernah berakhir dan karena pertanyaan ini terjadi di dalam Roh yang mana dan dimana pertanyaan itu dipertanyakan.



Tuhannya Agustinus tidaklah “logosentris”, yang berarti pengabsolutan sesaat dan segera ('ekstasi putih'nya Certeau). Jika Agustinus dan Derrida sama-sama mau untuk menunda penilaian dalam menghadapi ekses yang tak dapat digenggam, Agustinus melakukan itu dalam relasi harapan dan kasih pada Kebaikan, sementara pertanyaan Derrida bergerak dari satu aporia ke aporia, terkunci dalam kebuntuan Sisipus nya Camus, oleh karenanya tidak pernah sungguh-sungguh bergerak dan tidak pernah sungguh-sungguh sampai pada etika, karena kita sudah selalu bersalah selamanya. Apa yang dilakukan Derrida adalah sebuah pertanyaan yang membuka aporia dengan tujuan untuk melahirkan *undecidability* tanpa akhir, sebuah keburukan yang tak terhingga, kesadaran yang tak bahagia, onanisme, *coitus interruptus*. Derrida dikendalikan oleh kesenangan dari pertanyaan dan dari tidak memiliki apa yang dihasrati, menghasikan sebuah “ontologi-saya hermenetis” sebagai berlawanan dengan ontology hermenetis Agustinus, bukan sebuah etika pertanyaan, tetapi sebuah erotica atau estetika, yang tidak mempercayai dirinya sendiri dengan apa yang ditanyakannya, seperti Pesawat Enterprise nya Star Trek yang selalu mencari petualangan tekstual lebih lanjut. Namun, Ward menyimpulkan, kita bertanya dalam cakrawala yang telah dibentuk sebageian besar oleh Derrida, dan kita tidak dapat, bahkan untuk berharap, untuk kembali kepada Agustinus, dan yang merupakan sesuatu yang kita pelajari dari Derrida dan Gadamer. Ward menggoda para pembaca dengan kemungkinan pertanyaan “lalu”, yang melampaui logika onanistik, melampaui dekonstruksi dan kematian Tuhan, sebuah “pertanyaan sibermetik”.

Pembelaan terhadap Derrida atas kritik dari Graham Ward kali ini datang dari John D. Caputo dengan artikelnya yang berjudul, “What Do I Love When I Love My God? Deconstruction dan Radical Orthodoxy”. Caputo menguji pemahanan Ward atas *undecidability* yang dituduhkannya kepada Derrida. Bagi Caputo, *undecidability* adalah kondisi kemungkinan keputusan; lawannya bukanlah “*decision*”, melainkan “*decidability*”, sebuah istilah yang dipinjam dari Gödel yang mengacu pada formalizabilitas dari prosedur keputusan. Jika sebuah keputusan adalah “*decidable*”, kita tidak akan membutuhkan orang baik, cukup *software* yang baik, klaim Caputo. Bagi Caputo, perbedaan antara Agustinus dan Derrida *bukanlah* bahwa Agustinus dipenuhi dengan iman dan harapan dan kasih dalam Tuhan dihadapan komunitasnya dan tindakan ini merupakan kesaksiannya di dalam sejarah sementara Derrida hanyut dalam *undecidability*.



Perbedaannya *bukan pula* pada bahwa Agustinus “mempercayakan” atau “menyerahkan” dirinya sendiri kepada Kebaikan sementara Derrida hanya sekedar mencari petualangan baru dalam Enterprise Starship. Perbedaan sesungguhnya adalah bahwa bagi Agustinus objek dari iman, harapan dan kasih nya memiliki nama historis yang telah ditentukan, bahwa ia telah “mempercayakan” atau “menyerahkan” dirinya sendiri kepada nama yang semestinya yang telah ditransmisikan kepadanya oleh tradisi Kristen, sementara bagi Derrida iman dan harapan dan kasih memiliki “*determinability*” yang tak dapat dimusnahkan sehingga mereka selalu dapat ditentukan secara lain, mengambil bentuk lain dalam konteks historis lain. Dalam pandangan Caputo, Derrida membuat eksplisit *determinability* dan *undecidability* yang mendiami iman dan harapan, sementara Agustinus datang untuk beristirahat dalam keputusan Kristiani yang secara historis sudah ditentukan, sebuah keputusan yang dibuat Agustinus ditengah-tengah *undecidability* yang tidak mau pergi hanya karena iman Agustinus kokoh. Caputo menulis: “Perbedaannya *bukanlah* bahwa Agustinus memutuskan dan Derrida tidak, bahwa Derrida tergelincir kedalam *undecidability* tapi Agustinus tidak, bahwa Agustinus memiliki iman dan harapan dan kasih sementara Derrida tidak. Iman Agustinus, begitu juga Derrida, harus didukung untuk melintasi jurang *undecidability*... *Kecuali*, tentu saja, seseorang telah secara dogmatis memutuskan bahwa iman, harapan, dan kasih *Kristiani* Agustinus adalah satu-satunya jalan definitif untuk memiliki iman, harapan, dan kasih dan mereka yang tidak setuju dengan Kristianitas Agustinian adalah keliru,... adalah “estetikus” yang tidak bisa serius.” Caputo khawatir bahwa kritik jenis ini adalah endemik pada setiap gagasan dari sesuatu seperti “orthodoksi radikal”.

- **Iman Via Dekonstruksi, Vice Versa**

Cleo McNelly Kerans, memberikan suasana yang sangat berbeda dalam konfrensi kali ini. Dalam artikel “The Scandals of the Sign: The Virgin Mary as Supplement in the Religion of the Book”, ia mencoba melihat Bunda Maria dari perspektif Derridean, dan hasilnya: Maria yang memiliki kedudukan penting dalam salah satu tradisi religius, salah satu iman monotheistik besar, juga menghadirkan skandal keimanan. Karena Maria adalah sarana yang mana Sabda Tuhan menjelma dan momen dimana Sang Sabda membuka dirinya sendiri melalui suplementaritas dan diseminasi. Dalam menanggapi secara afirmatif Anunsiasi (Maria menerima Kabar Gembira), Perawan Maria memaklumkan bahwa ia rela untuk menjadi

kontras yang kaku, salah satunya kontras modern antara Tuhan Abraham dan Tuhan filsafat, serta sintesis yang diselaraskan antara dua tradisi dalam teologi klasik. Ia berusaha untuk melangkah melampaui kedua dikotomi dan sintesis tersebut untuk membangun jalan antara kontras terkini antara keliyanaan (*otherness*) dan kesamaan (*sameness*). Bagi Fiorenza kita harus mampu melampaui metafisika naturalistik melalui apa yang ia sebut sebagai “*fragile interpretative experiences*”, yang akan menguraikan tidak dalam kerangka subjektivitas transendental tetapi dalam relasi dengan intersubjektivitas etis dan religius, dan, akhirnya, kita harus menyediakan deskripsi yang lebih tebal dari bahasa metafisik dan relasi antara kesamaan dan keliyanaan dan menunjukkan konsekuensi etis dari deskripsi yang lebih tebal ini. Fiorenza menyimpulkan bahwa selama tradisi Kristen diuraikan secara demikian, bahasa tentang Tuhan dalam dan melalui komunitas yang bertanggungjawab dengan praktek-praktek liturgisnya dan perhatian bagi keadilan dan bagi liyan bukanlah suplementatif melainkan konstitutif yang berasal dari pengetahuan dan bahasa tentang Tuhan.

### **Tuhan yang Mungkin namun Serius**

Meletakkan kata “Tuhan” dan segala predikat Nya dalam status pertanyaan, memang bisa menjadi sebuah kegamangan dalam hidup beriman maupun intelektual. Betapa tidak, kata-kata kunci – yang telah mengatur hidup kita sedemikian rupa – yang tadinya begitu suci dan steril, sekarang menjadi buram dan *agak* karatan. Disorientasi adalah resiko dari salah satu ujung tindakan ini.

Namun, pada ujung resiko yang lain, toh kita mendapati bahwa meletakkan Tuhan dan predikat-predikatnya dalam status dekonstruksi ini, dalam pertanyaan, bisa jadi menjadi satu-satu jalan yang mungkin untuk keluar dari kemelut yang belakangan ini kita rasakan begitu mengganggu kemanusiaan kita: terorisme, radikalisme, intorelansi, kekerasan, dsb.

Apa yang dilakukan oleh buku ini adalah semacam undangan untuk memberikan status tandingan bagi istilah Tuhan, sebuah mungkin, Tuhan-Yang-Mungkin. Dan jangan terburu-buru untuk menolak dan membuang undangan ini, karena dalam undangan ini ada horizon yang selama ini mungkin tidak kita lihat karena kita terlalu sibuk melihat cermin, menpatut-patutkan diri dalam pantulan-pantulan yang seolah-olah tuah dari diri kita. Horizon ini mengajak kita untuk melihat keluar, pada kemanusiaan itu sendiri. Bahwa ternyata Tuhan-Yang-Mungkin itu ada

sarana logos ilahi, dan, dengan melakukan hal itu, ia terhempas masuk kedalam logika phallogosentis dari apa yang diacu Derrida sebagai messianisme konkrit. Namun respon afirmatif Maria ini juga bisa ditafsirkan sebagai gestur dekonstruktif, sebuah gestur “tanda kontra” dari Bapa Abraham – Bapa kaum beriman – itu sendiri. Seperti Abraham, Maria membuka dirinya secara tegas bagi panggilan ilahi, tetapi juga membawa sebuah akhir bagi ekonomi pengorbanan yang mengkarakterisasikan narasi Kejadian tentang *akedab*. Sementara Maria adalah syarat bagi “pengorbanan messianik”, pada saat itulah Maria menjadi “bukan sang selebran maupun sang rasul”. Menurut Kern, Maria memperlihatkan keterbukaan total bagi kedatangan yang lain (*in-coming of the other*), afirmasi messianik dari keadilan yang melampaui hukum. Dengan memasrahkan dirinya sendiri pada masa depan yang terbuka, Maria melampaui paradigm logisentris dari agama yang ada dan memilih tempat bagi dirinya di bawah kaki salib. Pada titik itu, keibuan Maria tersebar melewati waktu. Kern mengakhiri artikelnya dengan sebuah refleksi atas Wahyu 12 tentang “Wanita yang Diselimuti Matahari”, seorang wanita yang, setelah melahirkan Anak Manusia, melarikan diri kedalam padang gurun (*flees out into the wilderness*). Padang Gurung (*wilderness*) ini diasosiasikan Kern dengan apa yang diistilahkan Derrida dan Plato sebagai “*khora*” – sebuah tempat yang dingin dan tandus yang melawan semua revelasi dan interogasi. Di situlah, di *khora*, di dalam waktu sebelum waktu dari agama-agama kitab, Maria terdengar membisikkan doa dekonstruktif kuno itu: “*Viens! Oui, oui*” (*Come!, yes, yes*).

Buku ini diakhiri dengan artikel Francise Schüssler Fiorenza, “Being, Subjectivity, Otherness: The Idols of God”, yang juga menjadi kesimpulan dari semua perjalanan konferensi ini. Menurut Fiorenza sebuah peninjauan historis dari pencarian teologi untuk bahasa yang adekwat tentang Tuhan menunjukkan kebutuhannya untuk merenungkan secara kritis akan kekurangan dari *God-talk* nya. Kategori-kategori ada (*being*), subjektivitas, dan keliyanaan (*otherness*) merupakan situs umum untuk berbicara tentang Tuhan. Situs itu menciptakan idol-idol Tuhan sejauh mereka berlagak (*pretend*) untuk menjadi adekwat. Bagi beberapa pemikir kontemporer, “Keliyanaan” atau “alteritas” adalah satu-satunya kategori yang pantas untuk *God-talk* bagi jaman postmodern ini. Fiorenza tidak setuju. Baginya, ketiga situs itu sama-sama promematik dan ambigu: setiap kategori harus disusun kembali, namun masing-masing kategori memiliki signifikasi sebagai sebuah situs untuk bahasa tentang Tuhan. Fiorenza menolak semua

dalam Yang-Mungkin-Tuhan, yaitu mereka yang tertindas, yang menuntut keadilan, terbrutalisasi oleh kekerasan, diteror oleh bermacam-macam kekerasan-palaan, dsb, atau bahkan Yang-Mungkin-Tuhan itu ada dalam kata yang selama ini kita simpan hanya dalam dialog-dialog belaka, ide-ide saja, yaitu *forgiveness*. Kata ini adalah sebuah keseriusan, dan karenanya, diperuntukan hanya untuk mereka yang percaya pada keseriusan kata *mungkin!*.