



MYSTICAL HUNGER

Memaknai Lapar sebagai Pengalaman Mistik dalam Upaya Transformasi Sosial

Leksmana Leonard

Drew University

leksmanaleonard@gmail.com

Abstract

This article endeavors to discuss hunger as a site for mystical encounter with God. The history of Christian mysticism shows that our experiences play a significant role in the sourcing of its very theology. Upon consideration of a clarifying definition for mystical theology, I elaborate on Simone Weil's view of hunger as mystical experience along with Dorothee Sölle's notion that mystical experience impacts social transformation. With help from both, hunger can be seen as an experience of intimacy with God and at once possesses the dimension for hospitality, for the purposes of breaking down social barriers.

Keywords: mysticism, experience, hunger, social transformation, Simone Weil, Dorothee Sölle

Abstrak

Tulisan ini berupaya mempercakapkan lapar sebagai situs perjumpaan dengan Allah. Sejarah mistisisme Kristen memperlihatkan bahwa pengalaman berperan besar sebagai sumber teologinya. Setelah menjelaskan definisi teologi mistik, saya mengelaborasi pandangan Simone Weil tentang lapar sebagai pengalaman mistik dengan gagasan Dorothee Sölle tentang pengalaman mistik yang berdampak pada transformasi sosial. Melalui keduanya, lapar dapat dilihat sebagai pengalaman yang intim bersama Allah dan memiliki dimensi hospitalitas di saat yang bersamaan, guna meluruhkan sekat-sekat pembatas dalam sosial.

Kata-kata Kunci: mistisisme, pengalaman, lapar, transformasi sosial, Simone Weil, Dorothee Sölle

Pendahuluan

Dalam bukunya yang berjudul *Food and Faith: A Theology of Eating*, Norman Wirzba mengusulkan sebuah konstruksi teologi berdasarkan kebutuhan manusia yang mendasar, yaitu makan. Ia menjelaskan bahwa saat ini makan bukan sekadar kebutuhan hidup manusia, tetapi juga sebuah komoditas. Makan, sedemikian rupa dan cara, telah diindustrialisasi dan dipolitisasi sehingga tidak semua orang dapat mengakses makanan yang berkualitas. Sebagai contoh, ada orang mengidap obesitas atau memiliki berat badan berlebih karena keterbatasan akses terhadap makanan bernutrisi, dan di saat yang bersamaan makanan yang kurang bernutrisi harganya lebih murah dan lebih mudah dijangkau. Meski obesitas atau berat badan berlebih dapat dikaji secara medis, namun terdapat persoalan politis dalam hal ini. Menurut Wirzba, dinamika persoalan makan dan makanan bukan hanya milik seorang individu saja, tetapi juga dipengaruhi dan mempengaruhi antarindividu.¹ Berdasarkan fenomena ini, ia mengusulkan bahwa pengalaman makan perlu dilihat sebagai aktivitas yang multi-dimensi. Makan bukan hanya sekadar upaya menyambung nyawa, tetapi juga sebagai sebuah bentuk keintiman dan hospitalitas—baik dengan Allah maupun dengan sesama ciptaan—ketika syukur terlibat dalam makan.² Melalui kesadaran ini, Wirzba telah menggeser makan sebagai aktivitas sederhana menjadi sebuah aktivitas religius yang melibatkan teologi mistik. Dengan makan yang penuh syukur, Wirzba mengajak pembacanya untuk melihat makan sebagai titik awal dari sebuah upaya perubahan, yaitu melihat keterhubungan dengan Allah atau ciptaan lain.

Pertanyaan yang muncul adalah, jika makan dapat menjadi titik awal keterhubungan dengan Allah atau ciptaan lain, mungkinkah lapar juga dapat demikian? Mungkinkah pengalaman lapar juga dapat dimaknai sebagai bentuk keintiman dan hospitalitas dengan Allah maupun dengan sesama ciptaan? Dalam upaya melengkapinya teologi makan di atas, saya berpendapat bahwa pengalaman lapar juga dapat dimaknai sebagai keintiman dengan Allah dan hospitalitas dengan seluruh ciptaan, bahkan menghadirkan sebuah transformasi sosial. Hal tersebut dapat dicapai apabila pengalaman lapar didekati dengan pemahaman teologi mistik yang memusatkan pengalaman sebagai situs perjumpaan dengan Allah. Untuk itu, saya memulai tulisan ini dengan penjabaran tentang teologi mistik, yakni teologi yang menekankan pengalaman intim dengan Allah dan hospitalitas dengan seluruh ciptaan. Kemudian, saya melanjutkannya dengan memaparkan pemahaman teologi mistik menurut Simone Weil dan

¹ Norman Wirzba, *Food and Faith: A Theology of Eating* (New York: Cambridge University Press, 2011), 102-107.

² *Ibid.*, 144, 185, 232-233.

Dorothee Sölle. Terakhir, saya menutup makalah ini dengan mempertautkan kedua pemahaman mistikus tersebut dalam menawarkan sebuah konstruksi olah spiritualitas yang berpusat pada pengalaman lapar sebagai pengalaman mistik.

Teologi Mistik

Alister E. McGrath pernah mengatakan bahwa teologi tidak pernah dilandasi oleh satu sumber tunggal, sebab sekurang-kurangnya ada empat sumber berteologi, yaitu: kitab suci, akal budi, tradisi, dan pengalaman.³ Setiap sumber ini berkontribusi terhadap pembentukan apa yang dikenal hari ini sebagai teologi. Meskipun setiap sumber teologi memiliki ciri khas masing-masing, namun sumber-sumber teologi tersebut serupa dalam satu hal, yaitu selalu menceritakan pernyataan Allah.⁴ Dalam bagian ini, saya akan lebih menyoroti pengalaman sebagai sumber teologi mistik. Melalui pengalaman berjumpa dengan Allah, para mistikus menemukan makna kehadiran Allah sebagai sumber teologi mereka.

Contoh yang pertama adalah Paulus dari Tarsus atau yang dikenal juga sebagai Rasul Paulus. Pada mulanya, Paulus adalah seorang yang bertentangan dengan para pengikut Yesus. Ketika di dalam perjalanannya menuju Damaskus, Paulus berjumpa dengan Yesus secara langsung (Kis. 22:6-10). Pengalaman ini dinarasikan kembali oleh Paulus dan dimaknai sebagai pengalaman mistik dalam Galatia 1:12, 17 dan 2 Korintus 12:7. Peristiwa mistik yang dialami Paulus dalam perjalanannya menuju Damaskus bukanlah pengalaman atas dasar kehendak dirinya sendiri, melainkan sebuah pengalaman di luar kehendak pribadinya. Meskipun kemudian muncul refleksi-refleksi atas pengalaman tersebut yang bersumber dari dalam diri Paulus, peristiwa mistik tersebut tetaplah bersifat eksternal, yang datang dari luar Paulus.⁵

Pengalaman mistik ini kemudian mengubah Paulus menjadi pengikut Kristus dan memberitakan Injil. Dalam pemberitaannya, pandangan Paulus tentang hidup dan kematian berubah. Bagi Paulus, hidup bukan sekadar tubuh manusia yang beroperasi secara biologis, namun bagaimana manusia hidup di dalam Sang Kehidupan, yaitu Yesus Kristus. Di dalam Roma 8:9, hidup sesungguhnya menurut Paulus adalah ketika manusia disalib bersama Kristus sehingga hidup menurut daging bertransformasi menjadi hidup menurut roh. Atas dasar itu, yang perlu dilakukan

³ Keempat sumber teologi ini saya terjemahkan dari bahasa Inggris. McGrath menggunakan istilah: *scripture, reason, tradition, experience*.

⁴ Alister McGrath, *Christian Theology: An Introduction* (Malden, MA: Blackwell Publishing, 1997), 181.

⁵ Alan C. Mitchel, "Mysticism in the New Testament," in *The Wiley-Blackwell Companion to Christian Mysticism*, ed., Julia A. Lamm (Hoboken, NJ: Blackwell Publishing, 2013), 107-108.

oleh pengikut Kristus adalah berbagi penderitaan dengan Kristus di dalam kematian dan kebangkitan-Nya.⁶

Contoh yang kedua adalah Pseudo-Dionisius dari Areopagus. Pada awal abad ke-6 di Siria, muncul tulisan-tulisan tentang teologi mistik dari seseorang yang mengaku sebagai Dionisius dari Areopagus, sosok yang tercatat dalam kitab Kisah Para Rasul 17. Meskipun rentang waktu kemunculan tulisannya dan dokumentasi Kisah Para Rasul 17 sangat panjang, tulisan Pseudo-Dionisius sangat berpengaruh terhadap kekristenan, terutama pada teologi mistik.⁷ Menurutnya, pengetahuan manusia tentang Allah telah menyempitkan Allah dalam pengertian dirinya, sesungguhnya Allah terlalu transenden untuk manusia kenali dalam sebuah kata. Pengetahuan manusia tentang Allah disebut juga sebagai teologi afirmatif (Yunani: *kataphasis*) atau *via positiva*. Pseudo-Dionisius berupaya menentang hal ini bahwa Allah perlu dibebaskan dari kungkungan kata-kata manusia. Ekspresi manusia dalam berteologi, dalam bentuk alegori atau perumpamaan, sesungguhnya menjauhkan dirinya dari keutuhan Allah yang transenden. Justru sebaliknya, ketidaktahuan atau ketidak-terkatakan justru mendekatkan manusia dengan Allah yang tak terkatakan.⁸ Untuk itu Pseudo-Dionisius mengusulkan penggunaan teologi negatif (Yunani: *apophasis*) atau *via negativa*. Pengalaman perjumpaan dengan Allah yang tak terkatakan perlu didekati dengan upaya yang tak terkatakan juga.⁹ Secara sederhana, teologi apofatik dijelaskan oleh Pseudo-Dionisius sebagai berikut:¹⁰

Rasul Paulus, ketika dirasuk oleh cinta ilahi, dan berpartisipasi dalam kuasa estatis, mengatakan dengan bibir yang terinspirasi, “namun aku hidup, tetapi bukan lagi aku sendiri yang hidup, melainkan Kristus yang hidup di dalam aku” (Galatia 2:20). Sebagai kekasih sejati, yang berada di sisiNya (*exestékōs*), dia mengatakan, kepada Allah Mahakuasa (2 Korintus 5:13), dan tidak hidup menurut

⁶ Ibid., 108.

⁷ Charles M. Stang, “Writing,” in *The Cambridge Companion to Christian Mysticism*, eds., Amy Hollywood and Patricia Z. Beckman (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), 258.

⁸ Denys Turner, *The Darkness of God: Negativity in Christian Mysticism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), 20.

⁹ Charles M. Stang, “Negative Theology from Gregory of Nyssa to Dionysius the Areopagite,” in *The Wiley-Blackwell Companion to Christian Mysticism*, ed., Julia A. Lamm (Hoboken, NJ: Blackwell Publishing, 2013), 161.

¹⁰ Pseudo-Dionysius, “The Divine Names,” in *Dionysius the Areopagite: On the Divine Names and the Mystical Theology*, trans., C.E. Rolt (London: SPCK, 1920), 5:13, text available at <https://www.ccel.org/ccel/rold/dionysius.html>; bdk. Stang, “Negative Theology from Gregory of Nyssa to Dionysius the Areopagite,” 173.

dirinya, melainkan hidup seorang yang dikasihi, sebagai sebuah hidup yang sangat dihargai.

Pengalaman Paulus dilihat oleh Pseudo-Dionisius sebagai sebuah pengalaman apofatik. Melalui cinta, Paulus dimungkinkan untuk mengalami kebersatuan dengan Kristus sehingga hidupnya di dalam Kristus secara intim.

Pemahaman Pseudo-Dionisius di atas, mungkin, terlihat lebih didominasi oleh dimensi akal budi sebagai dasar konstruksi teologinya. Pseudo-Dionisius jelas menggunakan akal budi dalam menarasikan pengalaman mistik Paulus. Kendati demikian, upaya Pseudo-Dionisius dalam menalar pengalaman Paulus juga adalah sebuah bentuk pengalaman dirinya dalam menerka Allah. Hal tersebut, menurut saya, juga sebuah pengalaman perjumpaan dengan Allah melalui narasi pengalaman orang lain..

Pada contoh yang ketiga, saya menggunakan salah satu tokoh Reformasi gereja, yaitu Martin Luther. Pemikiran Luther tentang mistisisme dimulai dari pandangannya tentang tujuan hidup manusia di mata Allah. Penekanan iman dalam karya-karya Luther tidak luput dari upayanya dalam mengembalikan relasi Pencipta dan ciptaan yang renggang. Dalam pernyataannya yang terkenal, *simul justus et peccator* (di saat yang bersamaan dibenarkan dan berdosa), Luther melihat bagaimana Kristus menyatu¹¹ dengan ciptaan guna berperkara tentang dosa.¹² Kemudian, pemahaman mistik Luther ini, yang dipengaruhi oleh Pseudo-Dionisius, menjadi dasar dalam teologi Jerman (*Theologia Deutsch*) kemudian, yang mengajarkan pengosongan diri dalam menyatu dengan Allah dan turut menderita di dalam penderitaan Kristus pada kayu salib.¹³

Selain itu, pemahaman teologi mistik Luther juga dapat dilihat dari pengalamannya yang ditulis olehnya pada tahun 1529:¹⁴

Kristus pastilah hadir dan aktif di mana-mana, bahkan di dalam daun terkecil dari sebuah pohon... Ialah Allah yang menciptakan segala sesuatu, yang memunculkan dan merawat mereka dengan kuasaNya yang agung dan tangan kananNya (yaitu Kristus)... Namun, jika Ia menciptakan dan merawat, maka Ia pastilah hadir... di dalam setiap

¹¹ Luther menggunakan istilah "covered" atau "menyelimuti."

¹² Edward Howells, "Early Modern Reformations," in *The Cambridge Companion to Christian Mysticism*, eds., Amy Hollywood and Patricia Z. Beckman (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), 124-125; bdk. Martin Luther, *Commentary on Galatians*, ed., John Dillenberger (New York: Doubleday, 1961), 111.

¹³ Howells, "Early Modern Reformations," 126.

¹⁴ Joas Adiprasetya, *Labirin Kehidupan: Spiritualitas Sehari-hari Bagi Peziarah Iman* (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2016), 91; bdk. Klaus Nürnberger, *Martin Luther's Message for Us Today: South African Perspective* (Pietermaritzburg: Cluster, 2006), 225.

ciptaan, di dalam keberadaannya yang terdalam atau yang terluar, melingkupi, menembusi, di atas, di bawah, di belakang, dan di depan sehingga tak mungkin ada yang lebih hadir, tak ada yang lebih terhubung secara erat dengan setiap ciptaan kecuali Allah dan kuasaNya.

Pengalaman Luther dalam melihat daun yang tertiuip angin mungkin adalah sebuah pengalaman yang sederhana. Namun dalam pengalaman sederhana itulah, Luther merasa disapa oleh Allah dan diingatkan bahwa pemeliharaan Allah terus menerus. Melalui pengalaman Luther tersebut, pengalaman berjumpa dengan Allah juga bisa di alami secara tidak langsung. Di sini, teologi mistik bukan hanya soal relasi dengan Allah, melainkan juga sebuah hospitalitas dengan seluruh ciptaan.

Melalui tiga contoh pengalaman di atas, saya berusaha untuk memperlihatkan bahwa pengalaman juga menjadi bagian dari sumber berteologi. Berasal dari bahasa Yunani, *muo*, yang berarti dekat, kata mistik dapat diartikan sebagai sebuah aktivitas religius tentang pengalaman kedekatan dengan Allah.¹⁵ Sebagaimana saya telah deskripsikan sebelumnya, sejarah teologi mistik yang panjang dan beragam setidaknya dapat ditelusuri jejaknya melalui tiga contoh di atas. Pengalaman Paulus tersebut ditafsirkan oleh Pseudo-Dionisius dalam menjelaskan pengalaman apofatik, yang kemudian dilanjutkan oleh Luther dalam *Theologia Deutsch*. Baik Paulus dengan penglihatannya, Pseudo-Dionisius dengan pengalaman menerkannya, maupun Luther dengan pengamatannya terhadap hal yang sederhana, ketiganya menunjukkan bahwa Allah menyapa mereka melalui pengalaman mereka masing-masing. Pada akhirnya, teologi mistik merupakan teologi yang berbicara tentang pengalaman kedekatan dengan Allah.

Lapar sebagai Pengalaman Mistik

Percakapan tentang pengalaman mistik akan saya kerucutkan pada pengalaman lapar dalam bagian ini. Untuk itu, saya mengangkat seorang filsuf, aktivis, dan mistikus pada abad ke-20 bernama Simone Weil.¹⁶ Weil dikenal sebagai seorang penulis yang sering mengangkat topik kerapuhan manusia dan mengaitkannya dengan kehadiran Allah.

Sejak kecil, Weil telah memiliki kepekaan yang tinggi dibandingkan anak-anak seusianya. Misalnya, ketika berumur lima tahun, ia pernah menolak untuk mengkonsumsi gula. Hal tersebut

¹⁵ Amy Hollywood, "Introduction," in *The Cambridge Companion to Christian Mysticism*, eds., Amy Hollywood and Patricia Z. Beckman (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), 5.

¹⁶ Andrea Hollingsworth, "Simone Weil and the Theo-Poetics of Compassion," *Modern Theology*, Vol. 29, No. 3 (2013): 203, <https://doi.org/10.1111/moth.12034>.

Weil lakukan sebagai bentuk solidaritas kepada para tentara yang kekurangan makanan di tengah Perang Dunia I saat itu. Dia merasa bahwa dirinya tidak mampu melakukan apapun untuk membantu orang-orang yang kelaparan di sekitarnya, maka yang Weil bisa lakukan adalah turut merasakan apa yang orang lain rasakan. Dalam kesempatan lain saat masa kanak-kanaknya, Weil memilih untuk tidak lagi menggunakan kaos kaki miliknya, karena banyak teman-temannya adalah anak para pekerja buruh yang tidak mampu memiliki kaos kaki.¹⁷ Baik Perang Dunia I maupun kesenjangan ekonomi di masyarakat, konteks lingkungan masa kecil Weil mempengaruhi pembentukan karakternya menjadi anak yang memiliki empati mendalam.

Meskipun Weil seorang cendekiawati yang mengajar dan aktivis yang berkecimpung dalam dunia politik, dia juga menghabiskan waktunya bekerja sebagai buruh antara tahun 1934 sampai 1936. Dia berbagi penderitaan dengan sesama buruh dan merasakan pengalaman dehumanisasi mereka, Weil harus menahan kelelahan dan penyakit yang dideritanya dalam waktu yang panjang selama mengoperasikan mesin-mesin pabrik. Meskipun Perang Dunia II belum mulai, industrialisasi tengah berkembang pada saat itu. Akibatnya, banyak buruh laki-laki dan perempuan yang dipekerjakan dalam waktu kerja yang tidak manusiawi.¹⁸ Pengalaman Weil yang kaya dan beragam ini adalah bagian penting dalam kerangka berpikirnya tentang relasi manusia dengan Allah.

Inti gagasan Weil tentang relasi manusia dengan Allah dapat ditemukan dalam bukunya yang berjudul *Waiting for God*. Di dalam *Waiting for God*, ada sebuah kata kunci khas yang dipakai oleh Weil, yaitu *malheur*.¹⁹ Dalam percakapan tentang penderitaan, Weil merasa *malheur* adalah bagian dari penderitaan yang terdalam. *Malheur* tidak sama dengan menderita. *Malheur* adalah sebuah jeritan penderitaan yang berasal dari jiwa akibat penderitaan fisik atau pikiran yang begitu hebat. Weil berpendapat bahwa pengalaman *malheur* adalah sebuah situasi yang kosong, sendiri, dan hampa. Namun menurut Weil, *malheur* adalah pintu masuk untuk berjumpa dengan Allah. Di dalam perasaan ditinggalkan oleh Allah, justru Ia hadir di dalam kekosongan tersebut. Menurut Weil, Allah tidak menciptakan selain cinta. Allah hanya menciptakan cinta dalam berbagai bentuk, termasuk *malheur*, dan cinta adalah Allah itu sendiri. Kebahagiaan dan penderitaan adalah dua hal pemberian

¹⁷ Simone Weil, *Waiting for God*, trans., Emma Craufurd (New York: Harper & Row Publisher, 1951), 14.

¹⁸ Hollingsworth, "Simone Weil and the Theo-Poetics of Compassion," 205.

¹⁹ *Malheur* adalah bahasa perancis. Penerjemah *Waiting for God* menerjemahkannya ke dalam bahasa Inggris sebagai *affliction*. *Affliction* adalah kata yang dipakai cukup mendekati dengan *malheur*. Namun, penerjemah merasa *affliction* tidak sedalam *malheur* (lih. Weil, *Waiting for God*, 117).

Allah tanpa harus memadukan keduanya. Manusia tidak mampu memahami konsep persahabatan dengan Allah apabila tidak melalui kebahagiaan, begitu juga dengan penderitaan. *Malheur* adalah sebuah proses ilahi yang sederhana sekaligus kompleks menurut Weil.²⁰

Selain *malheur*, ada kata kunci lain yaitu pendambaan.²¹ Weil menjelaskan bahwa proses pendambaan selalu ada di dalam pengalaman penderitaan. Misalnya ketika manusia lapar, manusia cenderung hanya mendambakan makanan yang ia butuhkan. Dalam pengalaman lapar tersebut, tentu manusia tidak selalu bisa langsung makan, namun yang pasti pendambaan itu terjadi. Secara spesifik, Weil mengarahkan pendambaan kehadiran Allah sama pentingnya dengan mendambakan makanan ketika lapar. Keinginan untuk berjumpa dengan Allah yang dijelaskan Weil bukan sebagai opsi, melainkan sebuah kebutuhan.²² Dengan kata lain, Weil mengingatkan bahwa manusia terkadang luput untuk mendambakan Allah ketika lapar. Padahal, mendambakan kehadiran Allah sama pentingnya dengan makan. Untuk itu, di dalam pengalamannya merengkuh rasa lapar, Weil menjelaskan bahwa mendambakan Allah juga dapat dilakukan ketika lapar.²³

Kita harus menyambut lapar, karena itu adalah satu-satunya bukti yang kita miliki tentang realitas Allah, yang merupakan satu-satunya dapat memuaskan kita, tetapi juga yang satu-satunya “absen” dalam dunia yang diciptakan ini... Adalah “pendambaan” yang dapat menyelamatkan kita dan bukan “makan.” Pendambaan, justru mengarahkan kita kepada Allah.

Di sini, lapar menjadi sebuah olah spiritualitas bagi Weil. Baginya, pengalaman lapar bukan hanya perihal manusia yang membutuhkan makanan, namun proses menemukan sosok penolong. Ia justru menemukan Allah tidak di dalam proses makan, justru di dalam lapar. Lapar menjadi media mendekatkan diri kepada Allah. Seperti judul bukunya *Waiting for God*, menunggu di dalam lapar adalah sebuah pengalaman spiritual.

Pengalaman Mistik dan Transformasi Sosial

Ketika di bagian sebelumnya Weil menekankan pengalaman mistik di dalam lapar dan penantian, Dorothee Sölle—seorang mistikus Jerman abad ke-20—justru menantang mistisisme

²⁰ Weil, 117-123, 135.

²¹ Di dalam *Waiting for God* versi bahasa Inggris, penerjemah menggunakan istilah *looking*.

²² A. Rebecca Rozelle-Stone and Lucian Stone, *Simone Weil and Theology* (London: Bloomsbury, 2013), 126.

²³ Weil, *Waiting for God*, 25-36.

yang selama ini dianggap sebuah pengalaman eksklusif dengan Allah. Menurutnya, mistisisme tidak hanya dapat dilakukan di dalam pengisolasian diri saja, seperti para biarawan dengan kehidupan asketismenya, tetapi juga dapat dilakukan di dalam relasi manusia dalam hidup berdampingan dengan sesamanya.²⁴ Pada bagian ini, lapar juga dapat dilihat sebagai pengalaman mistik yang ditemukan di dalam pengalaman berkomunitas.

Landasan teologi Sölle tidak lepas dari latar belakang kehidupannya. Sama seperti Weil, masa kecil Sölle tidak lepas dari peperangan. Sölle berumur lima belas tahun ketika Perang Dunia II berakhir. Di Cologne, Jerman, Sölle sering berjumpa dengan kelaparan, kedinginan, kematian, dan penderitaan semasa perang. Realitas tersebut berlanjut hingga perang berakhir, bahkan bertambah dan berkembang menjadi '*collective guilt*'.²⁵ Selain Perang Dunia II dan *collective guilt*, Dietrich Bonhoeffer, seorang teolog Jerman pada Perang Dunia II, juga berkontribusi terhadap seluruh pemikiran teologis Sölle. Bonhoeffer pernah mengatakan bahwa berteologi haruslah dari bawah, yaitu dari perspektif orang-orang yang tertindas. Dampaknya, karya-karya yang dihasilkan oleh Sölle selalu berbicara tentang penderitaan, kaum yang tertindas, dan perlawanan terhadap penindasan.²⁶ Pengalaman-pengalaman inilah yang berperan besar dalam membentuk cara Sölle berteologi. Secara garis besar, teologi Sölle selalu berbicara tentang dan melalui kehidupan manusia dalam bersosial.²⁷

Menurut Sölle, setiap orang dipanggil untuk menjadi seorang mistikus.²⁸ Namun untuk mengalami sebuah pengalaman mistik, manusia perlu melalui tiga tahap. Pertama, *Via positiva* akan mengantar manusia kepada pintu masuk pengalaman mistik. Pengalaman mistik dapat dimulai ketika manusia tergugah terhadap hal-hal baik yang terjadi di dunia ini. Ketergugahan hanya terjadi apabila ia peka terhadap perubahan-perubahan yang terjadi di sekelilingnya. Di balik ketergugahan, ada kalanya manusia berjumpa dengan absensi Allah atau dia merasa bahwa Allah tidak

²⁴ Dorothee Sölle, *The Silent Cry: Mysticism and Resistance*, trans., Barbara Rumscheidt and Martin Rumscheidt (Minneapolis, MN: Fortress Press, 2001), loc. 2134-2194; e-book kindle.

²⁵ *Collective Guilt* adalah sebuah istilah yang merujuk pada perasaan bersalah bangsa Jerman setelah Perang Dunia II. Secara khusus bagi kekristenan di Jerman, mereka bertanya-tanya tentang iman mereka sebab gereja-gereja di Jerman berkontribusi terhadap pembunuhan orang-orang Yahudi. Lih. Nancy Hawkins, "Dorothee Sölle: Radical Christian, Mystic in Our Midst," *The Way*, John Dillenberger, Vol. 44, No. 3 (2005): 86, <https://www.theway.org.uk/back/443Hawkins.pdf>.

²⁶ Shirley Cloyes DioGuardi, "Mystic and Rebel—The Pathbreaking Journey of Dorothee Soelle," *Theology Today*, Vol. 70, No. 2 (2013): 197-198, <https://doi.org/10.1177/0040573613485526>.

²⁷ Hawkins, "Dorothee Sölle," 87.

²⁸ Sölle, *The Silent Cry: Mysticism and Resistance*, loc. 250, 258.

terjangkau di dalam keterbatasannya. Pada tahap ini, manusia justru mendekati Allah dengan *via negativa*. Baik *via positiva* dan *via negativa*, keduanya adalah konsep yang telah ditawarkan oleh Pseudo-Dionisius. Sölle melihat tawaran Pseudo-Dionisius perlu dilanjutkan pada tahap yang ketiga, yaitu *via transformativa*. Pengalaman mistik haruslah mengubah hidup seseorang dan memberi dampak perubahan bagi sekitarnya. Menurut Sölle, Allah mengubah seseorang melalui peristiwa mistik bukan tanpa tujuan. Pengalaman mistik adalah cara Allah mengubah tatanan dunia melalui orang-orang yang memiliki relasi dengan diriNya.²⁹ Sebagai contoh, Sölle menggunakan narasi Musa ketika dipanggil oleh Allah:

“Aku telah memperhatikan dengan sungguh kesengsaraan umat-Ku di tanah Mesir, dan Aku telah mendengar seruan mereka” (Kel. 3:7). Allah melihat penderitaan orang-orang yang diperbudak; sesungguhnya, perspektif orang malang adalah perspektif Allah yang alkitabiah... Allah mendengar tangisan mereka, dan dalam dan melalui Allah, Musa juga mendengar tangisan mereka... Dalam pengertian teologi yang membebaskan, jiwa yang dipersatukan dengan Allah melihat dunia dengan mata Allah.³⁰

Di sini, transformasi sosial menjadi bagian penting dari pengalaman mistik, sebab dampak dari pengalaman menyatu dengan Allah hanya dapat dibuktikan dengan keturutsertaan manusia dalam membela mereka yang tertindas. Dalam kerangka teologi mistik Sölle, mistisisme berbentuk inklusif. Pengalaman mistik bukanlah sebuah pengalaman yang menjauhkan seseorang dari persoalan sosial, justru sebaliknya, pengalaman kebersatuan dengan Allah mengutus umatNya untuk menghadirkan transformasi sosial. Dengan kata lain, perubahan-perubahan baik yang terjadi di dunia ini merupakan transformasi yang dilakukan oleh Allah melalui umatNya.

Meski Sölle berpendapat bahwa semua orang dipanggil untuk menjadi seorang mistikus, namun menurutnya tidak semua orang bisa mengalami pengalaman mistik. Ada hal yang membuat seseorang tidak dapat mengalami pengalaman mistik, salah satu penyebabnya adalah ego. Bagi Sölle, ego adalah sesosok yang ada dalam diri manusia dan selalu memenjarakan dirinya, seperti seorang sipir penjara yang menjaga tahanannya untuk tetap berada di dalam penjara. Ego selalu membuat atensi manusia untuk berorientasi pada dirinya sendiri.³¹ Sebagaimana pada bagian sebelumnya, teologi mistik Sölle berpusat pada transformasi sosial.

²⁹ Ibid., 1264-1277.

³⁰ Ibid., loc. 3847.

³¹ Ibid., loc. 2805.

Ego adalah penghambat seseorang untuk bersosialisasi. Agar seseorang dapat mengalami pengalaman mistik, dia harus meluruhkan egonya, yaitu dorongan untuk berpusat pada diri sendiri. Di era postmodern ini, Sölle memberi kritik bahwa atensi manusia selalu tertuju pada diri sendiri. Katanya, “aku mengkonsumsi, maka aku ada.”³² Hal tersebut disebabkan oleh ego yang selalu diberi makan. Menariknya, Sölle menggunakan pikiran Weil dalam mengatasi persoalan ego. Sölle mengutip Weil yang mengatakan, “kualitas atensi kita tergantung dari kualitas doanya.”³³ Hal ini menunjukkan bahwa praktik religius seringkali memiliki sisi egois, bahwa tujuan beragama tidak lain untuk kepentingan diri sendiri. Ini yang berusaha ditentang oleh Sölle dengan mengatakan, “kekosongan merupakan kondisi yang lebih baik untuk jiwa dari pada dibanjiri oleh orientasi yang mengarah pada ego.”³⁴ Praktik religius yang berorientasi pada diri sendiri justru menjauhkan manusia dari Tuhan. Bagi Sölle, Allah meluruhkan egoNya untuk mencintai ciptaanNya, sehingga manusia dapat menemukan Allah di dalam dunia ini.³⁵ Maka, upaya meluruhkan ego dengan mencintai dunia adalah sebuah pengalaman mistik, yaitu menyatu dengan Allah yang mendengar tangisan orang yang tertindas.

Lapar sebagai Pengalaman Mistik yang Memberi Perubahan

Pengalaman lapar tidaklah mudah untuk diafirmasi sebagai anugerah Allah. Maka, pengalaman lapar perlu didekati dengan jalan lain. Menurut saya, *via positiva* tidak selalu mampu untuk melihat kehadiran Allah dalam wujud absen. Ketika *via positiva* membutuhkan wujud untuk diafirmasi, *via negativa* justru merengkuh absensi, misalnya pengalaman Weil di dalam lapar. Menurut saya, *via negativa* dapat menjadi jalan yang baik untuk memaknai pengalaman lapar sebagai pengalaman mistik³⁶.

³² Ibid., loc. 2856.

³³ Ibid., loc. 2091; bdk. Simone Weil, *The Simone Weil Reader*, ed., George A. Panchias (New York: Mckay, 1977), 43.

³⁴ Sölle, *The Silent Cry*, loc. 3100.

³⁵ Ibid., 2839.

³⁶ Tradisi kekristenan sesungguhnya akrab dengan praktik melaparkan diri dalam upaya mendekati diri dengan Allah, misalnya tradisi asketik memberlakukan praktik puasa sebagai olah spiritualitas. Namun, saya hendak menekankan bahwa pengalaman lapar sehari-hari juga dapat dijadikan sebuah upaya untuk bersolidaritas dengan manusia atau ciptaan lainnya, khususnya bagi mereka yang menderita. Carloyn Osiek, “The Self-defining Praxis of the Developing Eccleēia,” in *The Cambridge History of Christianity Vol. 1: Origins to Constantine*, eds., Margaret M. Mitchell and Frances M. Young (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 288-289; bdk. Benedicta Ward, *The Sayings of The Desert Fathers: Alphabetical Collection* (Kalamazoo, MI: Cistercian Publication, 1975), xxiii.

Sebagaimana pembahasan Weil dengan pengalaman laparnya di bagian atas, saya melihat bahwa lapar dimungkinkan untuk menjadi sebuah pengalaman sebagai perjumpaan dengan Allah. Weil telah menunjukkan bagaimana perjumpaan dengan Allah juga dapat ditemukan dalam pengalaman lapar. Di dalam pengalamannya ketika lapar, Weil justru sadar bahwa bukan hanya makanan yang ia dambakan, tetapi juga sosok penolong dalam hidupnya. Melalui lapar, relasi manusia dengan Allah juga turut dipertanyakan. Ketika bukan hanya makanan yang didambakan oleh Weil, hal ini menunjukkan betapa intimnya relasi Weil dengan Allah. Di sini, Weil memberi sumbangan dimensi keintiman dengan Allah dalam lapar sebagai pengalaman mistik. Sumbangan Weil dalam melihat pengalaman lapar sebagai keintiman dengan Allah juga perlu dilengkapi dengan pandangan Sölle, khususnya kecenderungan kehadiran ego dalam pengalaman mistik dan dimensi transformasi sebagai tujuan dari pengalaman mistik.

Berdasarkan pandangan Sölle tentang *via transformativa*, Saya menemukan dua hal dalam lapar sebagai pengalaman mistik. Pertama, pengalaman lapar dapat mengantar kita pada aksi solidaritas. Pengalaman Weil bersolidaritas dengan para tentara yang lapar merupakan sebuah upayanya untuk turut mengalami lapar yang juga dialami oleh para tentara. Meski bentuk solidaritas dapat dilakukan dengan beragam cara, upaya yang dilakukan Weil semasa kanak-kanak dapat dilihat sebagai sebuah transformasi gaya hidup yang turut merasakan penderitaan yang dialami oleh orang lain. Upaya bersolidaritas Weil tidak berhenti pada masa kanak-kanaknya, hal tersebut juga ia lakukan ketika dewasa dengan turut bekerja sebagai buruh dengan waktu dan tugas yang tidak manusiawi pada saat itu.

Kedua, *via transformativa* juga berkontribusi pada pertentangan kelas yang terjadi pada hari ini. Ketika makanan menjadi komoditas, menurut saya manusia telah dibeda-bedakan di dalam makan. Baik orang kaya atau miskin, usia lanjut atau kanak-kanak, setiap manusia berbeda dalam cara memperoleh makanan dan jenis makanannya. Misalnya dalam konteks pandemik yang terjadi pada tahun 2020, semua orang membutuhkan makan, tetapi tidak semua orang memiliki proses yang sama dalam mendapatkan makanan. Ada yang harus bekerja susah payah untuk mendapatkan makanan, ada juga yang sudah tersedia di meja makannya, tanpa harus bekerja keras. Di dalam perbedaan tersebut, menurut saya, manusia justru dipersatukan oleh pengalaman lapar. Baik laki-laki atau perempuan, pekerja atau pengangguran, bahkan ciptaan atau Allah yang menjadi manusia, semua merasakan lapar. Universalitas inilah yang mendekatkan setiap manusia dengan satu sama lain di dalam perbedaan. Pada titik inilah, ketika manusia berbeda-beda dalam banyak hal dan perbedaan tersebut mengekang satu sama

lain, lapar menjadi sebuah pengingat bahwa setiap orang sama dan membutuhkan orang lain.

Kesimpulan

Ketika Wirzba—dengan teologi makannya—mengusulkan sebuah pengalaman mistik melalui syukur atas makanan, ia menggunakan pendekatan *via positiva* atau pendekatan afirmasi. Saya tidak melihat Wirzba dapat bersyukur atas lapar atau mengafirmasi anugerah Allah melalui lapar. Padahal, manusia makan karena ia mengalami lapar. Lapar dan makan adalah dua hal yang berkelindan dan saling mempengaruhi satu sama lain. Menurut saya, berbicara tentang makan juga harus berbicara tentang lapar.

Pada akhirnya, saya mengusulkan *mystical hunger* sebagai sebuah olah spiritualitas dalam keseharian. *Mystical Hunger* adalah sebuah penghayatan terhadap pengalaman lapar, yang dimulai dari memaknai lapar sebagai tanda bahwa setiap ciptaan sama di dalam keterbatasannya, yaitu dapat mengalami lapar. Tidak berhenti di situ, *mystical hunger* juga diikuti dengan panggilan bahwa yang mengalami lapar bukan hanya diri sendiri, tetapi juga orang lain. Untuk itu, panggilan tersebut perlu direspons dengan melakukan sesuatu bagi orang lain dalam memenuhi kebutuhannya. Jadi, lapar bukan hanya sebuah reaksi biologis, melainkan ia dapat dimaknai sebagai pengalaman teologis yang berdampak pada transformasi sosial. Melalui kesadaran ini, pengalaman lapar dapat menjadi sebuah olah spiritualitas berbentuk pengalaman mistik.

Tentang Penulis

Leksmana Leonard adalah alumnus Sekolah Tinggi Filsafat Theologi Jakarta, dan saat ini sedang menempuh program *Master of Arts in Religion* di Drew University. Ia memiliki minat pada teologi estetika, teodise, dan teologi proses.

Daftar Pustaka

- Adiprasetya, Joas. *Labirin Kebidupan: Spiritualitas Sehari-hari Bagi Peziarah Iman*. Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2016.
- DioGuardi, Shirley Cloyes. "Mystic and Rebel—The Pathbreaking Journey of Dorothee Soelle." *Theology Today*, Vol. 70, No. 2 (2013): 196-199. <https://doi.org/10.1177/0040573613485526>.
- Hawkins, Nancy. "Dorothee Sölle: Radical Christian, Mystic in Our Midst." *The Way*, Vol. 44, No. 3 (2005). <https://www.theway.org.uk/back/443Hawkins.pdf>.
- Hollingsworth, Andrea. "Simone Weil and the Theo-Poetics of Compassion." *Modern Theology*, Vol. 29, No. 3 (2013): 203-229. <https://doi.org/10.1111/moth.12034>.

- Hollywood, Amy. "Introduction." In *The Cambridge Companion to Christian Mysticism*. Eds., Amy Hollywood and Patricia Z. Beckman. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- Howells, Edward. "Early Modern Reformations." In *The Cambridge Companion to Christian Mysticism*. Eds., Amy Hollywood and Patricia Z. Beckman. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- Luther, Martin. *Commentary on Galatians*. Ed., John Dilenberger. New York: Doubleday, 1961.
- McGrath, Alister. *Christian Theology: An Introduction*. Malden, MA: Blackwell Publishing, 1997.
- Mitchel, Alan C. "Mysticism in the New Testament." In *The Wiley-Blackwell Companion to Christian Mysticism*. Ed., Julia A. Lamm. Hoboken, NJ: Blackwell Publishing, 2013.
- Nürnbergger, Klaus. *Martin Luther's Message for Us Today: South African Perspective*. Pietermaritzburg: Cluster, 2006.
- Osiek, Carloyn. "The Self-defining Praxis of the Developing Eccleēia." In *The Cambridge History of Christianity Vol. 1: Origins to Constantine*. Eds., Margaret M. Mitchell and Frances M. Young. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- Pseudo-Dionysius, "The Divine Names," in *Dionysius the Areopagite: On the Divine Names and the Mystical Theology*, trans., C.E. Rolt (London: SPCK, 1920), 5:13. Text available at <https://www.ccel.org/ccel/rolt/dionysius.html>.
- Rozelle-Stone, A. Rebecca, and Lucian Stone. *Simone Weil and Theology*. London: Bloomsbury, 2013.
- Sölle, Dorothee. *The Silent Cry: Mysticism and Resistance*. Trans., Barbara Rumscheidt and Martin Rumscheidt. Minneapolis, MN: Fortress Press, 2001.
- Stang, Charles M. "Negative Theology from Gregory of Nyssa to Dyonysius the Areopagite." In *The Wiley-Blackwell Companion to Christian Mysticism*. Ed., Julia A. Lamm. Hoboken, NJ: Blackwell Publishing, 2013.
- . "Writing." In *The Cambridge Companion to Christian Mysticism*. Eds., Amy Hollywood and Patricia Z. Beckman. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- Turner, Denys. *The Darkness of God: Negativity in Christian Mysticism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- Ward, Benedicta. *The Sayings of The Desert Fathers: Alphabetical Collection*. Kalamazoo, MI: Cistercian Publication, 1975.
- Weil, Simone. *The Simone Weil Reader*. Ed., George A. Panchias. New York: Mckay, 1977.
- . *Waiting for God*. Trans., Emma Craufurd. New York: Harper & Row Publisher, 1951.
- Wirzba, Norman. *Food and Faith: A Theology of Eating*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.