

Penulis:

Stefanus Christian
Haryono

Afiliasi:

Universitas Kristen Duta
Wacana

Korespondensi:

sch@staff.ukdw.ac.id

© STEFANUS
CHRISTIAN HARYONO

DOI: 10.21460/gema.
2021.61.636

This work is licenced
under a Creative
Commons Attribution-
NonCommercial 4.0
International Licence.

NOTHINGNESS

An Interspirituality Path

Abstract

This article discusses a concept of *nothingness* from two perspectives: west and east. The western perspective is represented by Dionysius the Areopagite and Meister Eckhart, and the eastern perspective is represented by Ibn ‘Arabi, Sankara, and Nitisani Keiji. The intersection of these perspectives is a theological quest of *nothingness* as an interspirituality path for a pluralistic society.

Keywords: nothingness, Dionysius the Areopagite, Meister Eckhart, Ibn ‘Arabi, Sankara, Nitisani Keiji, mystic, apophatic, interspirituality.

KEHAMPAAN (*NOTHINGNESS*)

Sebuah Jalan Interspiritualitas

Abstrak

Artikel ini mendiskusikan konsep kehampaan (*nothingness*) dari dua perspektif, yaitu Barat dan Timur. Perspektif Barat diwakili oleh Dionisius Areopagus dan Meister Eckhart, dan perspektif Timur diwakili oleh Sankara, Ibnu ‘Arabi, dan Nitisani Keiji. Perjumpaan kedua perspektif tersebut adalah upaya pencarian teologis tentang kehampaan (*nothingness*) sebagai jalan interspiritualitas bagi masyarakat plural.

Kata-kata kunci: kehampaan, Dionisius Areopagus, Meister Eckhart, Ibnu ‘Arabi, Sankara, Nitisani Keiji, mistik, apofatik, interspiritualitas.

PENDAHULUAN

Lord, my God, who am I that You should forsaken me? ... No One. – Alone. The darkness is so dark – and I am alone. – Unwanted, forsaken. – The loneliness of the heart that wants love is unbearable. – Where is my faith? – Even deep down, right in, there is *nothing* but *emptiness* [italics are added] and darkness. – My God – how painful is this unknown pain. It pains without ceasing. – I have no faith. ... I cover the emptiness and misery ... (Kolodiejchuk, 2007: 186-187).¹

Ini adalah sepenggal tulisan jurnal pribadi Mother Teresa pada pembimbing spiritualnya mengungkapkan tentang kehampaan yang sedang dialaminya terlebih perasaan “tiadanya iman” dalam perjalanan hidupnya. Mother Teresa menggunakan diksi *emptiness* atau kekosongan dan *darkness* atau kegelapan untuk mengungkapkan arti kehampaan atau *nothingness* yang dialaminya. Pengalaman hidupnya seperti sebuah paradoks dengan asumsi umum bahwa semestinya seorang mistikus² mempunyai kepenuhan dalam relasi surgawi. Mother Teresa sebagai seorang mistikus abad ke-20 yang telah mengabdikan hidupnya dalam pelayanan hampir 50 tahun bagi orang-orang yang termiskin di antara yang paling miskin di Calcutta, India; ia tidak mempunyai apa-apa dalam hidupnya kecuali kehampaan. Sebuah pertanyaan mendasar, apakah kehampaan merupakan bagian dari peziarahan spiritual seseorang?

Pada artikel ini, saya akan menganalisis arti kehampaan (*nothingness*) dari beberapa perspektif yang lahir dari abad yang berbeda dan yang tumbuh dari tradisi yang beragam. Ketika seorang mistikus mencari Tuhan, ia akan menemukan Tuhan dalam kehampaan;

dalam kehampaan itulah Tuhan ditemukan dalam relasi yang paling intim dengan-Nya. Dengan kata lain, semakin mencari Tuhan, maka ia semakin tidak menemukan Tuhan. Saat itulah seorang mistikus menemukan Tuhan dalam tidak menemukan Tuhan. Dari pokok ini, saya mengajukan kehampaan (*nothingness*) sebagai sebuah konsep teologis yang bernilai (*valuable*) dari mistisisme yang patut menjadi pertimbangan dari berbagai agama dan kepercayaan. Kehampaan merupakan sebuah konsep inklusif dalam mistik, yang dapat menjadi sebuah perjumpaan dalam dialog *inter* kekristenan dan membangun jembatan spiritualitas dalam dialog *intra* agama atau kepercayaan.

Diskursus kehampaan (*nothingness*) akan dianalisis dari perspektif Barat dan Timur. Saya memilih representasi pemikiran Barat dari filsuf dan teolog Kristen: Dionysius the Areopagite dan Meister Eckhart, sedangkan representasi pemikiran Timur dari Sufi, Buddha, dan Hindu: Ibn ‘Arabi, Nitisani, dan Sankara. Dari analisis perjumpaan perspektif Barat dan Timur, kemudian saya meninjau kehampaan (*nothingness*) untuk interspiritualitas sebagai *laku spiritual* dalam kehidupan masyarakat plural, seperti Indonesia. Di akhir artikel ini, saya akan memberikan beberapa kesimpulan.

METODE PENELITIAN

Metode yang dipakai dalam penulisan artikel ini adalah metode komparatif dari dua perspektif Barat dan Timur tentang *nothingness*. Hasil komparasi disintesis dengan konsep interspiritualitas yang digagas oleh Wayne Teasdale.³

PERSPEKTIF BARAT TENTANG *NO-THINGNESS*

1. Dionysius the Areopagite

Dalam mendiskusikan konsep kehampaan (*nothingness*), saya mengajukan seorang pemikir yang bernama Dionysius the Areopagite (460-520 M). Dionysius adalah “the one who takes most seriously the *apophatic*⁴ aspect of mysticism, the recognition that the depth and otherness of God make it quite impossible to speak of him in the straight-forward literal language” (Macquarrie, 2005: 90). Kehampaan terkait dengan *apophatic*, dengan kata lain, kehampaan adalah bagian dari *apophatic* sebagai konsep yang lebih besar dari negasi. Dionysius dikenal sebagai seorang rahib Syria; banyak pemikir berpendapat bahwa ia disebut dalam Kisah Para Rasul 17:34 sebagai warga negara Athena yang menjadi Kristen setelah mendengarkan khotbah Rasul Paulus di kota (Macquarrie, 2005: 89-90). Dionysius berargumen bahwa “God does not have ‘body’ or ‘form’ ... [or] bodiless and formless”; dengan kata lain ke-absolut-an Tuhan menjadikannya tidak berwujud person (Golitzin, 2003: 10-11; Macquarrie, 2005: 91). Lebih lanjut, Dionysius berpendapat bahwa:

Personality consists in the faculty of knowing oneself to be one individual among others. By its very nature, personality is a finite being... God, ... is supra personal because he is infinite. He is not being among others, but in his ultimate nature dwells on a plane where there is nothing whatever beyond himself (Macquarrie, 2005: 91).⁵

Bagi Dionysius, Tuhan adalah “‘above intellect’ (*hyper noun*), ‘above being’ (*hyperousia*), even ‘above deity’ (*hypertheotetos*)” dan melampaui

segalanya (Macquarrie, 2005: 93). Bagi mistikus Kristen, “God personally as *Thou* (rather than as an object)” (Lamm, 2017: 19). Bahkan tak ada kata-kata yang cukup dapat menggambarkan tentang Tuhan. Di situ ada dua pokok mendasar dalam teologi Dionysius tentang Tuhan. *Pertama*, Tuhan adalah subjek absolut non-konsep, sekalipun Dionysius menggunakan terminologi Trinitas namun hal ini perlu dipahami dalam perspektif teologi Ortodoks tentang ikon (*icon*). *Kedua*, Tuhan adalah *supreme transenden* sehingga Tuhan tidak dapat dipahami dengan pemahaman kita. Untuk memahami Tuhan adalah dengan “tidak memahami” (*unknowing*) atau *agnosia* yang membuat kita tidak terikat dengan pengalaman kehadiran Tuhan (Golitzin, 2003: 12). Hal ini terungkap dalam doa Dionysius:

Trinity!! Higher than any being
any divinity, any goodness!
Guide of Christians
in the wisdom of heaven!
Lead us up beyond knowing and light,
up to the farthest, highest peak
of mystic scripture
where the mysteries of God’s Word
lic simple, absolute, unchangeable
in the brilliant darkness of a hidden silence.
Amid the deepest shadow
they pour overwhelming light
on what is most manifest.
Amid the wholly unsensed and unseen
they completely fill our sightless minds
with treasures beyond all beauty
(Turner, 1995: 21).⁶

Negasi dalam pemikiran Dionysius adalah bukan sebuah pemikiran yang sederhana tentang penyangkalan daripada melampaui semua penegasan. Energi sorgawi adalah “on the highest peaks of knowledge ‘one is neither oneself nor someone else’ and that one is

‘supremely united’ by ‘an unknowing inactivity of all knowledge and knows beyond mind by knowing nothing’” (Turner, 1995: 21). Dalam pemikiran Dionysius tentang *apophatic*, gelap dan terang adalah sebab-akibat sebagaimana ia jelaskan bahwa “darkness and light... it is none of these. So, it is both darkness and light; it is *a luminous darkness* and *a dark brilliance* [italics are added]; it is neither nor light” (Turner, 1995: 22). Gelap dan terang bukanlah dua penggambaran Yang Ilahi yang patut dipertentangkan. Untuk memahami pokok ini, kontemplasi mengambil peran dalam proses *apophasis* dalam hidup keseharian dalam “tension between divine immanence and transcendence to such a point that the ‘unimaginable presence’ of God may break through all affirmations and negations and the ‘unknowing union’ (*henôsis agnôstos*) with ‘the unknown God’ (*ho agnôtos theos*)” (Stang, 2010: 63). Dengan kata lain, kehadiran Tuhan tidak ditentukan dari definisi imanen dan transenden.

Apophatic yang diusung oleh Dionysius memiliki ciri tersendiri, yaitu “*apophatic* [italic is added] anthropology” yang mana kontemplasi diekspresikan dengan cara “how God’s love for the world is best understood as *erôs* or ‘yearning’” (Stang, 2010: 66-67). Dionysius berargumen bahwa Tuhan menciptakan karena Tuhan adalah “beguiled by goodness, by love, and by yearning and is enticed away from his transcendent dwelling place and comes to abide within all things, and he does so by virtue of his supernatural and ecstatic capacity to remain, nevertheless, within himself” (Stang, 2010: 67). Sebagai hasilnya, kerinduan menjadi “apophasis of the self [in which] a sort of asceticism is it equally a sort of eroticism; [in that time] the self

would suffer union with God” (Stang, 2010: 67). Dionysius memahami bahwa “the mystical life as essentially a corporate journey into the depths of meaning implicit in all the works of God’ outgoing love” (McIntosh, 1998: 56). Bagi Dionysius, kehidupan mistik merupakan pengalaman batin di mana Allah diyakini hadir dan mencintai dengan sungguh pada ciptaannya.

2. Meister Eckhart

Meister Eckhart (1260-1328 CE), seorang mistikus dari ordo Dominikan Jerman, juga mengusung konsep kehampaan (*nothingness*). Pokok pikiran utama Eckhart adalah “process-oriented ontology” daripada “static substance-oriented ontology” sebagai ontologi yang lazim pada era Skolastik (Bracken, 2006: 39). Bagi Eckhart, relasi pencipta dan ciptaan merupakan relasi dalam proses, pandangannya tersebut sangat berbeda dengan pandangan pada umumnya pada era Skolastik yang lebih cenderung bersifat tetap, yaitu seiring dengan pemikiran yang sistematis deskriptif yang berkembang pada waktu itu. Sebagai contohnya adalah pemikiran Thomas Aquinas sebagai salah satu tokoh Skolastik.

Eckhart memahami bahwa “all creatures are worthless and a mere nothing (*nichts*) compared with God. ... All creatures are pure nothing... have no being, for their being depends on God’s presence” (Roy, 2003: 79). Posisi dan relasi antara Tuhan dan ciptaan menjadi dasar pemahaman tentang *Godhead* atau *the divine nature* atau ketuhanan dalam pemikiran Eckhart. Bagi Eckhart, “God is nothing. God is *no-thing* [italic is added] and God is not *a thing* or *a being*. God does not ‘exist’ in the restricted manner we encounter

among finite beings... He is beingless being” (Roy, 2003: 80). Ungkapan ini harus dipahami dalam spektrum yang luas bahwa Eckhart tidak bermaksud menyangkali Tuhan sebagai “yang ada” (*being*); melainkan mengingatkan bahwa mustahil manusia sebagai ciptaan yang tidak abadi dapat menggambarkan pencipta yang abadi, Tuhan. Menurutnya, dalam banyak hal manusia menempatkan Tuhan ke dalam terminologi “yang pasti”, seolah hanya itu. Eckhart menggunakan satu frase untuk Tuhan yaitu “[the] nameless nothingness” (Roy, 2003: 80). Tuhan melampaui segala penamaan yang dibuat oleh manusia untuk menyebut-Nya.

Konsep bahwa Tuhan adalah kehampaan (*nothingness*) menjadi tumpuan (*fulcrum*) dalam membangun relasi antara Tuhan dan manusia. Eckhart menegaskan, “You must be dead to all things and reduce to naught... is God is to make anything in you or with you, you must first be reduced to *nothing*” (Roy, 2003: 80). Dengan kata lain, satu-satunya jalan bagi manusia untuk menemukan Tuhan adalah jalan *nothingness*. Tuhan ditemukan dalam kehampaan selanjutnya Eckhart menambahkan, “When the soul is unified and there enters into total self-abnegation, then she finds God as in *nothing* [italic is added]” (Roy, 2003: 80). Hati manusia yang kosong (*the emptiness of human soul*) semestinya tanpa nama dalam “simplicity, purity, and nakedness” sebagaimana Eckhart sebut sebagai keharusan mistik (Roy, 2003: 75). Hal ini dikarenakan keterkaitan langsung akan terjadi manakala “God’s ground and my ground is the same ground” dan “the knowledge of God is without a medium” (McGinn, 2015: 38). Lebih konkret, Eckhart berargumen: “The soul knows herself without a ‘little bit,’ without image and

without likeness, immediately. If I am to know God, that must occur without images and immediately. The greatest masters say that one knows God without means” (Roy, 2003: 78). Pada poin ini, kekosongan (*emptiness*) dan kegelapan (*darkness*) akan terjadi karena “de-imaging,” “vacant,” or “free” sebagaimana dialami oleh Mother Teresa (Roy, 2003: 75).

Lebih lagi, Eckhart mengatakan, “Man must be ‘un-formed’ or *deformed* in the sense of de-imaged, that is cut off from the realm of worldly imagery, then *be formed* in the divine image, and finally *be transfigured* so as to become with the divine [italics are added]” (Roy, 2003: 75). Untuk dapat mengalami kehampaan (*nothingness*) membutuhkan proses memahami bahwa kehendak ilahi bukan ‘extrinsic’ melainkan ‘intrinsic’ sebagaimana dikatakan:

Anyone who seeks anything in God, knowledge, understanding, devotion or whatever... he [or she] will not have found God... But if he [or she] seeks nothing, he will find God and all things in God, and they will remain with him. A man [or woman] should seek nothing at all, neither knowledge nor understanding nor inwardness nor piety nor repose, but only God’s will... [For] that man has a will to serve God’s will—and that is not true poverty! ... For I declare by the eternal truth, as long as you have the will to do the will of God, and longing for eternity and God, you are not poor: for a poor man is one who wills nothing and desires nothing (Roy, 2003: 81-82).⁷

Tuhan dan manusia menjadi satu-kesatuan (*oneness* atau *singleness*) dan bukan dual identitas. Eckhart menekankan “the soul is one with God and not united” (Roy, 2003: 86). Satu-kesatuan yang melebur ini menjadi pijakan pemikiran Eckhart yang sangat terkenal

bahwa tidak ada alasan untuk bertanya: di manakah Tuhan? Mengapa kita hidup? Karena Tuhan “having no place, God is not ‘where’ but rather ‘everywhere’ and [we] live because [we] live” (Roy, 2003: 75, 84). Dengan kata lain, “life without a reason why” (Roy, 2003: 147). Perspektif ini menekankan bahwa Tuhan adalah di mana saja yang mendorong manusia untuk menyelam ke dalam berbagai keadaan, termasuk kegelapan. Jika “there is darkness, and there God shines” (Roy, 2003: 74). Mengapa? Karena “the divine ground where the soul’s ground and God’s ground are one” (Sells, 1994: 174). Eckhart menggunakan kata *Grund* (*ground*) yang dapat diartikan tanah secara fisik atau bumi yang merupakan sebuah pijakan yang sama yang dimiliki Tuhan dan manusia (McGinn, 2015: 39).

Perspektif Barat berdasarkan pada pemikiran Dionysius dan Eckhart, kehampaan (*nothingness*) terkait dengan eksistensi Tuhan sebagai *nothing* maupun *bukan being* karena Tuhan tidak berbentuk. Tuhan bukan ini dan bukan itu. Di situlah manusia harus melakukan pengosongan jiwa sebagai jalan untuk memiliki relasi dengan Tuhan. Relasi itu sendiri akan terwujud melampaui semua bentuk relasi: imanen sekaligus transenden. Tuhan akan dipahami melampaui (*beyond*) simbol dan terminologi tentang Tuhan. Secara fundamental, hakikat kehampaan (*nothingness*) adalah satu-kesatuan tanpa bentuk (*oneness of formless*) yang dinyatakan melalui cinta erotis, “ketelanjangan” sebagai kesatuan mistis antara Tuhan dan manusia. Dalam kesatuan tersebut tidak ada ruang (*space*) antara Tuhan dan manusia yang dapat dimasuki sebuah media sekalipun untuk mempertemukan keduanya.

PERSPEKTIF TIMUR TENTANG *NOTHINGNESS*

1. Sankara

Sankara adalah seorang metafisik dan non-dualist Hindu yang hidup di abad ke-8 dari bagian barat daya India. Sankara (788-820 M) adalah seorang guru spiritual Advaita Vedanta (*non-dualism*), sebagai prototipe mistik Hindu. Sankara menekankan bahwa “the true Self is not the impermanent body-mind complex but rather the Atman. Atman is eternal light of consciousness (*cit*) that illumines the mind but itself the mind; rather it is the inner witness of the workings of mind and body” (Thatamanil, 2006: 8). Hindu memiliki sebuah keunikan terminologi mistik yang dinamai “kemurnian pikiran” dalam mempraktikkan kekosongan atau kehampaan (*emptiness* atau *nothingness*). Praktik itu dinamai *karmayoga*. Sankara menggambarkan proses *karmayoga* sebagai berikut:

That duty, characterized by action and enjoined for different castes and stages of life, even though it is meant for achieving prosperity and attaining heaven etc., yet when performed with the thought of dedication to the Lord and without desire for results, leads to the *purification of mind* [italics are added]. And, for a person with a *purification of mind* [italics are added] it becomes the cause of the supreme good by becoming the means for the attainment of fitness for steady adherence to knowledge (Thatamanil, 2006: 83).⁸

Proses pemurnian pikiran atau *karmayoga* diwujudkan melalui sebuah tindakan “in a spirit of selfless sacrifice to God [and] contingent on an attitude of strict detachment from the results of action”

(Thatamanil, 2006: 82-83). Proses pemurnian tersebut tidak dapat dilepaskan dari pengetahuan atau “intuitive knowledge” (*jnana*) yang dipahami sebagai “transformative knowing” dari identitas antara *true self* dan Brahman (Carmody and Carmody, 1996: 47; Thatamanil, 2006: 9). Sankara menekankan “to receive this knowledge as transformative wisdom rather than as mere information” (Thatamanil, 2006: 91). Sankara mengarah pada “‘noetic’ rather than ‘pneumatic’. That is to say, it addresses the mind, or knowing in a highly intellectual sense more than full man spirit, which is addressed by love” (Carmody and Carmody, 1996: 57). Neotic sebagai elemen pengetahuan dalam kesadaran mistik (*mystical consciousness*) dalam diri seseorang terhadap *the Ultimate Reality*, katimbang karena bisikan roh atau pneuma. Melalui transformasi dari dalam (*inner transformation*), proses konvergensi antara Brahman dan Atman akan terjadi.

Dalam mistik Upanisad terdapat relasi antara Brahman dan Atman. Atman adalah “the eternal self immanent in all beings, the essence of life” (Teasdale, 1999: 51). Dengan kata lain, Atman adalah “the cosmic or divine Self [which] co-terminus with Brahman, the cosmic force at work everywhere in the universe” (Bracken, 2006: 80). Brahman sebagai ketuhanan (*Godhead*) melampaui eksistensi atau personalitas dan di sana tidak ada dualitas. Joseph Bracken menjabarkan bahwa di satu sisi, “There is no ‘I-Thou’ relationship with the unconditioned Brahma, since there can be no conceivable subject-object division or interpersonal division in him” (Merton, 1995: 48). Atman adalah Brahman dan Brahman adalah Atman. Brahman dan Atman adalah bersama dalam satu realita. Di sisi lain, relasi antara Brahman dan Atman adalah “not a pure

tautology” dalam arti “subject and predicate are logically identical” (Bracken, 2006: 81; McKim, 1996: 276). Brahman adalah “the unifying activity of consciousness and Atman is the primordial subject of consciousness” tetapi Brahman sebagai ketuhanan (*Godhead*) “is not ‘what we see,’ it is ‘who sees’... Unconditioned Brahman is pure Consciousness. Pure Act-but not activity” (Bracken, 2006: 80).

Dalam mistik Hindu, kesadaran (*consciousness*) adalah “the full divine mystery” (Teasdale, 1999: 51). Mistikus mendengar dan merasakan “God’s self-awareness [by] ‘tune into the Brahman” (Teasdale, 1999: 54). Upanishad menyimbolkan realita Brahman dalam ungkapan *Om*, di mana “*Om* is Brahma; *Om* is the whole world” (Bracken, 2006: 95). Satu hal, “*Om* is not only the sound. It is also silence following the utterance of *Om*... And yet this ontic⁹ silence is still connected with the word, for this is that empty, soundless *Om* which is the highest Brahman, the ultimate wisdom, the groundless ground, the absolute Mystery” (Bracken, 2006: 85). Kekosongan dalam *Om* adalah pengalaman pencerahan yang membuat transformasi personal terjadi. Bracken menegaskan bahwa “before achieving enlightenment, the individual sees himself or herself as separate from other individuals and subject to mortality. After enlightenment, the individual recognizes that he or she is Brahman and therefore one with all of reality and immortal” (Bracken, 2006: 87). Seseorang menjadi “divine being who slowly awakens from self-ignorance to remember his or her true identity and finally return to the Brahman;” “being Brahman or being part of the divine life is not healing” tetapi sebuah transformasi (Teasdale, 1999: 55; Thatamanil, 2006: 170). Relasi antara Tuhan dan manusia, Brahman

dan Atman atau manifestasi tersembunyi sekaligus tampak adalah bukan statis melainkan sebuah dialektika yang membawa pada proses transformasi. Dialektika terjadi melalui kesadaran (*consciousness*) atau intuisi dalam apa dan kapan dalam setiap situasi.

2. Ibn ‘Arabi

Salah satu sufi terkenal dari abad ke-12, yaitu Ibn ‘Arabi. Sufisme adalah bagian dari Islam yang menekankan hikmat yang benar (*true wisdom*). Secara tradisional, sufi berakar dari tiga kata *ṣad-wāw-fā’* yang memiliki arti dasar *wool* dan mengarah pada kata yang mengandung “a secret identity” yaitu *ṣad-fā’-wāw* yang mengandung arti kemurnian (*purity*) (Lings, 2010: 46). Terminologi *sufi* memiliki kesetaraan dari bahasa Yunani, *sophia* yang berarti hikmat (*wisdom*). Sufisme mempunyai tiga ide utama: the knowledge of God (*ma’rifat*), union with God (*wahda, ittihad*), and the oneness of God (*tawhid*)” (Savi, 2008: 5). Saat ini, ada banyak deskripsi tentang sufisme tetapi sebuah definisi klasik menjelaskan spektrum apa itu sufisme sebagai berikut:

Sufism means that God makes you to die to yourself and makes you alive in Him. It is to purify the heart from the recurrence of creaturely temptations, to say farewell to all natural inclinations, to subdue the qualities which belong to human nature, to keep far from the claims of the senses, to adhere to spiritual qualities, to ascend by means of Divine knowledge, to be occupied with that which is eternally the best, to give wise counsel to all people, faithfully to observe the truth, and to follow the Prophet in respect to religious law (Savi, 2008: 6-7).¹⁰

Dalam Sufi, “the universe is macrocosm and the human being soul is microcosm” dan

Tuhan adalah “absolutely unknowable” (Savi, 2008: 13-14). Jalan pemikiran Sufi berbeda dari pemikiran filsafat rasional dan dogmatik yang menekankan pada intelektualitas semata. Bagi Sufi, penjelasan deskriptif tentang Tuhan bukanlah akhir dari sebuah pengetahuan tentang Tuhan. Sufi menekankan apa yang disebut “intellectual knowledge and the heart, as the seat and faculty of *ma’rifat*” (Sells, 1994: 91). Menalar dan mengkontemplasikan Tuhan merupakan jalan mengenal dan mengalami Tuhan.

‘Arabi dalam kontemplasi (*dhikir*)-nya mengatakan, “My Lord, increase me in bewilderment in You” (Sells, 1994: 103). ‘Arabi menekankan apa artinya berkontemplasi: “We can typify Him and take Him as an object of our contemplation, not only in our innermost hearts but also before our eyes and in our imagination. ... He who in every beloved being is manifested to the gaze of each lover... and none other than He is adored, ...” (Corbin, 1998: 146). Dalam komunitas Sufi, *dhikir* dipraktikkan dengan “combined with bodily movements, poetry, music, and whirling dance” (Sells, 1994: 98). Bagi ‘Arabi, kata *dhikir* digunakan sebagai “*apophatic language* [*italics are added*]” yang tidak menunjukkan keberadaan Tuhan yang statis (Sells, 1994: 98). Sekalipun dalam tradisi Islam, terdapat sebutan 99 nama Allah.¹¹ Kebingungan dalam arti keterbatasan memahami atau *bewilderment* menjadi kata kunci yang menggambarkan “the continual transformation *from form to form* [*italics are added*] and in the circular motion beyond the dualism of origin and goal” (Sells, 1994: 102). Sufi menekankan transformasi yang berkesinambungan (*perpetual transformation*) di mana pengetahuan yang benar adalah selalu mengalami perubahan dan pertumbuhan.

Karena Tuhan adalah tidak dikenali secara mutlak, di sana dibutuhkan sebuah “relationship between heart and manifestation [or] the visible manifestation and the hidden manifestation” (Sells, 1994: 97). Suatu relasi fundamental antara Tuhan dan manusia yang bersifat dialektikal antara manifestasi tersembunyi dan tampak. Selain 99 nama Allah, ada ratusan nama Allah yang tidak diketahui. Yang paling utama dalam jalan Sufi adalah “mystical quest” tentang “the God of belief” (Savi, 2008: 16; Sells, 1994: 97). Jalan mistik Sufi tersebut tampak pada puisi di bawah ini:

“If you affirm transcendence
you bind
If you affirm immanence
you define
If you affirm both
you hit the mark
You are Imam in knowledge
and a master” (Sells, 1994: 100).¹²

‘Arabi menekankan sebuah dialektika antara transenden dan imanen sebagai momen yang saling terkait. Momen itu sendiri adalah “the duration of a given mystical condition” (Sells, 1994: 105). Ini adalah keunikan jalan mistik ‘Arabi sebagai sebuah jalan ketidaksetujuannya pada yang bersifat “instant” yang lazim dipahami oleh filsafat rasional (Sells, 1994: 105). Di atas semua itu, ‘Arabi menegaskan bahwa “nothing is more universal in its distinction than the lack of distinguishing station” (Sells, 1994: 105). Tidak ada yang lain, selain “alone with the Alone” sebagai “*unio sympathetica*.” (Corbin, 1998: 6, 148). Apabila dalam mistik klasik dikenal *unio mystica* sebagai kesatuan mistik, ‘Arabi melalui *unio sympathetica*, ia menekankan tentang eksistensi bipolar Tuhan dan ciptaan yang dicintainya masuk ke dalam perjumpaan berbagi dalam

berbela rasa (*compassion*). Di situlah tercipta dialektika cinta yang membawa transformasi terus-menerus.

3. Nitisani Keiji

Until now the standard of values, the ultimate foundation of all principles has rested in God—or Buddha, maybe. Nowadays the ultimate foundation of all value standards has become fragile, a situation which we describe as *nihilism* [italic is added] and which is really the most fundamental problem of our age (Roy, 2003: 166).¹³

Nitisani Keiji, seorang pemikir Buddhis abad ke-20 dari Jepang, mengajukan eksistensi kehampaan (*nothingness*). Pemikirannya berasal dari perspektif Buddha Mahayana, yaitu *sunyata* atau kekosongan. Mendiskusikan *sunyata*, di sana “needed ‘a real appropriation,’ which is more than ‘philosophical cognition’ or theoretical knowledge. The real appropriation consists in the ‘self-awareness of reality,’ which includes both our becoming aware of reality and, at the same time, the reality realizing itself in our awareness” (Roy, 2003: 166). Terlebih, Nitisani mengidentifikasi *sunyata* sebagai “a field of force [and] it cannot be represented or objectified” sehingga *sunyata* merupakan “an absolute emptiness” di mana kehampaan sebagai sebuah negasi (Stambaugh, 1999: 108; Heisig, 2001: 221).

Bagi manusia pada abad ini, kehampaan (*nothingness*) atau kekosongan (*emptiness*) adalah sebuah problem yang fundamental karena memberikan arti “meaningless the meaning of life” (Roy, 2003: 168). Kehampaan terkait dengan hal mendasar eksistensi manusia ketika manusia mengalami kecemasan atau keraguan. Sebagaimana Nitisani menjelaskan:

The Great Doubt comes to light from the ground of our existence only when we press our doubt (What am I? Why do I exist?) to their limits as conscious acts of doubting self. The Great Doubt represents not only the apex of the doubting self but also the point its 'passing away' and ceasing to be 'self'... The Great Doubt always emerges as the opening up of the locus of nothingness (Roy, 2003: 169).¹⁴

Dengan kata lain, kehampaan (*nothingness*) dalam perspektif Buddha bukanlah sebuah diskursus untuk dipelajari melainkan kehampaan itu telah ada di dalam diri (*the self*). Ketika berbicara tentang *the self*, hal itu merujuk pada "no-self" (Heisig, 2001: 221). Inilah "absolute nothingness" (Roy, 2003: 171). Kehampaan yang absolut adalah jalan diri manusia, sebagaimana Louis Roy menegaskan: "There is no actual self without nothingness. Person is constituted at one with absolute nothingness as that in which absolute nothingness becomes manifest" (Roy, 2003: 172). Untuk menjadi diri yang sesungguhnya adalah sebuah proses panjang terkait dengan orientasi hidup di dunia.

Nitisani mengatakan bahwa "the field of *sunyata* lies on the near side, in immanence where we discover genuine transcendence. Such a field cannot lie on a far side, beyond *this* world and *this* earthly life of ours, as something merely transcendent" (Roy, 2003: 173). Hal ini memengaruhi orientasi kehidupan manusia dalam keutuhan. Karena *nothingness* atau *sunyata* adalah proses sepanjang kehidupan, maka di sana tidak ada dua tahap kehidupan dan kematian, melainkan antinomi. Dalam tradisi Zen: "there is no death as such alone; *death, after all, is not to be separated from life*. It is death as the other side of life. In this sense, one must say that death is invariably

of the nature of life-and-death" (Roy, 2003: 179). Apabila manusia mengalami kehampaan (*nothingness*), mereka akan memiliki "true-self-awareness" yang berarti "a home of our own" (Stambaugh, 1999: 107). Hal ini terkait dengan ajaran tentang tiga karakter realitas Buddha: pertama adalah penderitaan (*dukkha*). Ini merefleksikan realita bahwa kehidupan itu sendiri mengandung kepedihan dan berakhir dengan kekecewaan. Kedua adalah tidak bersifat tetap atau *impermanence (annica)* yang mengajarkan bahwa realita merupakan proses berkelanjutan, bukan sebuah keberadaan yang tetap, segala sesuatu selalu berubah. Kehidupan ini ibarat roda yang terus berputar. Ketiga adalah ketiadaan diri atau *no-self (anatta)*. Dalam realita kehidupan, "menjadi" adalah sebuah karakter fundamental kejiwaan manusia (Bracken, 2006: 93).

Selain ketiga karakter realita kehidupan di atas, terdapat satu hal tentang kehidupan yang lebih fundamental yang disebut "'dependent co-arising' which refers to a transcendent activity, unceasing underlying activity. Life both in the world of nature and in the world of the psyche is an ongoing process of becoming" (Bracken, 2006: 94). Ini menegaskan bahwa hidup adalah kepedihan sampai "one learns to 'let go' and peacefully merge with this never-ending stream of activity both within and around oneself" (Bracken, 2006: 94). Konsep "*dependent co-arising*" terkait pada "*right view*". Mengacu pada teks klasik pertama dalam tradisi Buddha India, "the right view for the understanding of reality is indeed the middle way which recognizes that reality is neither unchanging being nor chaotic becoming but mutually conditioned becoming or dependent co-arising" (Bracken, 2006: 96). Konsep *dependent co-*

arising mengajak orang melihat realitas kehidupan dengan pikiran dan hati yang terbuka bahwa segalanya ada waktunya. Sang waktu akan membawa perubahan sehingga orang tidak terjatuh pada terlalu gembira atau terlalu sedih karena semua akan silih berganti.

Dalam perspektif Buddha, “reality is not something static but rather *movement* [italic is added] in here and now. Such movement is the non-dual character of reality in ‘the universe as a whole’” (Bracken, 2006: 99). Dalam keutuhan kosmos, di sana ada proses kehidupan (*samsara*) dan kebebasan (*nirvana*). Kuncinya adalah “*no thing*”. Keduanya, *samsara* dan *nirvana* adalah tidak terpisah oleh “*thing*” tetapi keduanya adalah “mutually self-implicating dimensions of one and the same foundation experience” (Bracken, 2006: 101). Kebebasan (*nirvana*) tidak akan pernah dialami kecuali dalam “conjunction with” proses kehidupan (*samsara*). (Bracken, 2006: 101). Nirvana bukanlah di seberang kehidupan dunia melainkan di sini dalam kehidupan keseharian. Ketika semua dipahami dan dipraktikkan dalam hidup keseharian maka “the natural concomitant between life-process (*samsara*) and freedom (*nirvana*) make one accept a true equanimity” (Bracken, 2006: 102). Dengan kata lain, manusia akan mengalami kebebasan sejati dan damai dari dalam (*inner peace*) karena realita adalah “both emptiness and form in equal measure and at the same time” (Bracken, 2006: 102). Ini menjadi pengalaman di tengah realitas kehidupan keseharian.

Buddha Mahayana menegaskan: “Form is emptiness, and the very emptiness is form; emptiness does not differ from form, form does not differ from emptiness; whatever is form, that is emptiness, whatever is emptiness, that is

form” (Bracken, 2006: 102). Sesungguhnya, hal ini sepatutnya dipahami sebagai “the Formless Self” karena “absolute nothingness [is] in term of *sunyata*” (Roy, 2003: 181; Abe, 1985: 158). Dengan demikian, kehampaan (*nothingness*) bukan tentang keberadaan independen atau dalam kesendirian pada dirinya sendiri melainkan di balik kehampaan di sana ada perjumpaan interdependen yang saling terkait dan memengaruhi.

Dalam perspektif Timur sebagaimana Sankara, ‘Arabi, dan Nitisani ungkapkan bahwa kehampaan (*nothingness*) terkait pada keberadaan diri (*the being of the self*). Di sana tiada yang lain, hanya keterkaitan antara sendiri dan Sang Sendiri (*alone and the Alone*). Kehampaan menawarkan kepenuhan dan kepenuhan adalah kekosongan (*the fulness is emptiness*) dan akhir segalanya, keberuntungan bagi manusia adalah kebebasan (*freedom*). *Nothingness* terkait dengan proses diri dalam realitas keseharian yang mengarah pada penemuan *true self* seseorang dalam relasi tak terpisahkan dengan kosmos.

Perspektif Barat dan Timur, sebagaimana telah dijabarkan di atas, memahami proses kehampaan (*nothingness*) melalui jalan negatif atau *via negativa* atau *apophatic*. Diskursus relasi antara Tuhan dan manusia adalah bukan tentang dua bentuk eksistensi tetapi itu lebih merupakan penjelajahan mistik (*mystical quest*) di mana yang transenden dan imanen berkelindan yang tak terpisahkan. Sebagaimana perpektif Eckhart tentang jiwa manusia adalah satu dengan Tuhan dan tidak menyatu (*the soul is one with God and not united*) seiring dengan perspektif Sankara tentang Atman adalah Brahman dan Brahman adalah Atman; “*Brahman* both is and is not identical with

Atman” (Bracken, 2006: 82). Kesatuan yang tidak identik namun juga non-dualisme. Yang ada hanyalah kesadaran (*consciousness*) yang tidak lagi ada siapa subjek dan siapa objek, melainkan kualitas *kehadiran* yang memiliki daya *being and living*.

Dengan demikian, kehampaan (*nothingness*) merupakan jalan spiritualitas transformatif di mana seseorang dimungkinkan melampaui diri (*self-transcendence*) dari batasan identitas diri, tradisi, dan agama atau kepercayaan, termasuk pemahaman tentang Yang Ilahi. *Nothingness* dapat menjadi pijakan spiritualitas seseorang dalam peziarahan hidupnya bersama orang lain di mana nilai kemanusiaan dijunjung dan keragaman dirayakan.

***NOTHINGNESS* SEBAGAI LAKU SPIRITUAL MENUJU INTERSPIRITUALITAS**

Perjumpaan perspektif Barat dan Timur tentang kehampaan (*nothingness*) merupakan sebuah konsep yang bernilai (*precious*) dan konstruktif di era pos-kolonialisme untuk membangun interspiritualitas di tengah dunia yang plural. Peter C. Phan dalam bukunya *Being Religious Interreligiously: Asian Perspectives on Interfaith Dialogue* mengingatkan pada pembaca bahwa “God is the God of universal and cosmic *harmony* [italic is added]” (Phan, 2004: 123). Penggunaan kata *harmony* sangat mencirikan budaya masyarakat Asia: “harmony is an Asian *spirituality*, a way of relating to the Ultimate and Transcendent, in which all the four dimensions of human existence are involved with one another: the individual person, the person’s relationship with his or her fellow human beings, the material universal, and God” (Phan, 2004: 123-124). Di sinilah kehampaan (*nothingness*)

sebagai jalan spiritual yang berfokus pada *olah diri* memberi ruang bagi orang dari berbagai tradisi religius untuk melakukannya. Sebuah upaya membangun harmoni kehidupan di dunia yang plural di mana tidak lagi cukup dialog agama-agama, melainkan interspiritualitas. Istilah interspiritualitas yang digunakan secara bergantian intermistisme diciptakan oleh Wayne Teasdale, seorang *Sanyasi Kristen*.¹⁵

Semua agama lebih menekankan jalan *kataphatic* (via positiva) daripada jalan *apophatic* (via negativa). Selama ini dialog agama-agama lebih berpijak pada jalan *kataphatic*. Dialog agama-agama telah berjuang untuk dapat melampaui batas-batas doktriner melalui berbagai diskursus. Sebuah upaya berpuluh-puluh tahun yang patut diapresiasi namun dialog dengan berbagai model belum menunjukkan hasil yang signifikan.

Kehampaan (*nothingness*) sebagai jalan *apophatic* menawarkan pendekatan lain, yaitu interspiritualitas terhadap *sang liyan*. Berbeda dengan dialog agama-agama, interspiritualitas “will become more and more the norm in humankind’s *inner evolution* [italics are added]” (Teasdale, 1999: 10). Sebuah evolusi dalam diri manusia melalui olah diri yang membawa pada transformasi kontemplatif, di situlah “the mystic character grows of humility of heart and simplicity of spirit, a radical openness to the real” (Teasdale, 1999: 243). Interspiritualitas merupakan ekspresi terdalam dimensi hidup religius seseorang karena integrasi akhir (*final integration*) adalah “truly a universal being” (Teasdale, 1999: 245). Poros interspiritualitas adalah kesadaran (*consciousness*) bukan sebagai persepsi melainkan kehadiran (*presence*) yang integratif kini dan di sini di mana yang kudus dan sekuler (*sacred and profane*) menyatu dan melahirkan kehidupan mistik.

KESIMPULAN

Berdasarkan riset di atas tentang kehampaan (*nothingness*) dari perspektif yang beragam maka dapat disimpulkan:

Pertama, kehampaan (*nothingness*) adalah sebuah konsep mistik yang bersifat universal yang ada dalam agama-agama. Di sana ada banyak keunikan pemahaman kehampaan terkait dengan Tuhan, manusia, relasi, dan kehidupan dan kematian. Keunikan kehampaan dalam setiap agama semestinya dipahami secara inklusif karena setiap konsep kehampaan muncul dari sejarah, epistemologi, teologi, dan sosiologi yang beragam. Tidak ada universalitas tanpa keunikan karena universalitas tidak sama dengan keseragaman.

Kedua, pengertian kehampaan (*nothingness*) tidak sama dengan pengertian ketiadaan (*nothing*) sebagaimana banyak orang berasumsi, khususnya ketika kehampaan dikaitkan dengan Tuhan. Kehampaan (*nothingness*) menekankan pada Realitas Absolut (*the Absolute Reality*) atau Misteri Absolut (*the Absolute Mystery*) atau yang lazim disebut *the Ultimate Reality*. Sebagai makhluk terbatas dan tidak kekal, apa pun tradisi religiusnya, memiliki keterbatasan dalam menjabarkan tentang Tuhan sebagai Yang Tak Terbatas atau kekal. Kehampaan Tuhan (*the nothingness of God*) dapat hadir dalam kesadaran tentang Tuhan sebagai negasi, sebagaimana Turner mengutip perkataan Simone Weil: "Contact with human creatures is given us through the sense of presence. Contact with God is given us through the sense of absence. Compared with this absence, presence becomes more absent than absence" (Turner, 1995: 264). Ungkapan Weil menggarisbawahi bahwa pengalaman kehampaan, kekosongan yang

dialami Mother Teresa merupakan pengalaman spiritual, pengalaman mistik tentang kehadiran Tuhan dalam ketidakhadiran-Nya.

Ketiga, hakikat kehampaan (*nothingness*) atau kekosongan (*emptiness*) adalah "kepenuhan" (*fullness*) atau "keutuhan" (*wholeness*) di mana imanen dan transenden menjadi satu. Kesatuan imanen dan transenden adalah sebagai jalan hidup terkait dengan realita karena yang ada adalah satu dasar. Kehampaan bukanlah sebuah konsep yang ada pada tataran kognisi semata, melainkan kehampaan adalah sebuah *laku spiritual* atau praktik hidup spiritual yang mensyaratkan aksi guna penemuan makna (*meaning*) melalui afeksi. Laku spiritual *nothingness* membawa pada kesatuan perjumpaan penuh dan utuh antara manusia dan Tuhan atau *jumbuhing kawula lan Gusti* dalam mistik Jawa (Mulder, 2005: 50-53).

Keempat, dalam kekristenan, kehampaan (*nothingness*) nampak seperti konsep yang asing karena kekristenan sangat menekankan konsep Allah yang tampak, Allah yang berinkarnasi melalui Yesus Kristus sebagai *Immanuel*. Sementara itu mengabaikan konsep Allah yang tak tampak atau tersembunyi, Allah yang absen, *Deus Absconditus*. Gereja patut mempertimbangkan pengajaran tentang Allah secara utuh: *Immanuel* sekaligus *Deus Absconditus*. Tak selamanya kehadiran Allah (*God's presence*) dapat dinalar sehingga perlu keberanian memasuki misteri. Karl Rahner pernah mengatakan, "the Christian of the future will be a mystic or he or she will not exist at all" (Marmion, 1998: 63).

Bagi masyarakat plural seperti Indonesia, untuk melakukan peziarahan interspiritualitas, *nothingness* sebagai *laku spiritual* menawarkan sebuah kebenaran melampaui kebenaran absolut yang sering kali dipertahankan oleh

agama. *Nothingness* merupakan sebuah sikap iman yang membiarkan Tuhan menjadi Tuhan karena melampaui segala penjabaran dogmatis. Ini menegaskan bahwa “God is greater than religion... faith is deeper than dogma” (Lanzetta, 2001: 110). Kehampaan (*nothingness*) yang melampaui (*beyond*) dogma agama apa pun dapat menjadi *laku spiritual* untuk mewujudkan interspiritualitas bagi kehidupan plural.

DAFTAR PUSTAKA

- Abe, Masao. 1985. *Zen and Western Thought*, Honolulu: University of Hawaii Press.
- Bracken, Joseph A. 2006. *The Divine Matrix*, Eugene, Oregon: Wipf & Stock Publisher.
- Carmody, Denis Lardner and John Tully Carmody. 1996. *Mysticism: Holiness East and West*, New York: Oxford University Press.
- Corbin, Henry. 1998. *Alone with the Alone*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Golitzin, Alexander. 2003. “‘Suddenly, Christ’: The Place of Negative Theology in the Mystagogy of Dionysius Areopagites,” dalam Michael Kessler and Christian Sheppard (ed.), *Mystics: Presence and Aporia*, Chicago: The University of Chicago Press, 8-37.
- Hedges, Paul. 2010. *Controversies in Interreligious Dialogue and the Theology of Religions*, London: SCM Press.
- Heisig, James W. 2001. *Philosophers of Nothingness*, Honolulu: University of Hawai’i Press.
- Kolodiejchuk, Brian. 2007. *Mother Teresa: Come Be My Light*, New York: Doubleday.
- Lanzetta, Beverly J. 2001. *The Other Side of Nothingness: Toward a Theology of Radical Openness*, New York: State University of New York Press.
- Lings, Martin. 2010. *What is Sufism?*, Cambridge: The Islamic Texts Society.
- Macquarrie, John. 2005. *Two Worlds are Ours*, Minneapolis: Fortress Press.
- Marmion, Declan. 1998. *A Spirituality of Everyday Faith: A Theological Investigation of the Notion of Spirituality in Karl Rahner*, Leuven, Belgium: Peeters Press.
- McGinn, Bernard. 2015. *The Mystical Thought of Meister Eckhart*, New York: The Crossroad Publishing Company.
- McInthosh, Mark A. 1998. *Mystical Theology: The Integrity of Spirituality and Theology*, Malden, Massachusetts: Blackwell Publishing.
- McKim, Donald K. 1996. *Westminster Dictionary of Theological Terms*, Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press.
- Merton, Thomas. 1995. *Thoughts on the East*, New York: New Directions Books.
- Mulder, Niels. 2005. *Mysticism in Java: Ideology in Indonesia*, Yogyakarta, Indonesia: Kanisius.
- Phan, Peter C. 2004. *Being Religious Interreligiously: Asian Perspectives on Interfaith Dialogue*, Maryknoll, New York: Orbis Books.
- Roy, Louis. 2003. *Mystical Consciousness*, State University of New York Press.

- Savi, Julio. 2008. *Towards the Summit of Reality*, Oxford: George Ronald Publisher.
- Sells, Michael A. 1994. *Mystical Languages of Unsaying*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Stambaugh, Joan. 1999. *The Formless Self*, New York: State University of New York Press.
- Stang, Charles M. 2010. "Being Neither Oneself Nor Someone Else: The Apophatic Anthropology of Dionysius the Aeropagite," dalam Christ Boesel and Catherine Keller (ed.), *Apophatic Bodies: Negative Theology, Incarnation, and Relationality*, New York: Fordham University Press, 59-75.
- Teasdale, Wayne. 1999. *The Mystic Heart: Discovering a Universal Spirituality in the World's Religions*, Novato, California: New World Library.
- Thatamanil, John J. 2006. *The Immanent Divine: God, Creation, and Human Predicament*, Minneapolis: Fortress Press.
- Turner, Denys. 1995. *The Darkness of God: Negativity in Christian Mysticism*, New York: Cambridge University Press.

Catatan:

¹ Tuhan, Allahku, siapakah aku sehingga Engkau meninggalkanku? ... Tak seorang pun. – Sendiri. Kegelapan itu sangat pekat – dan aku sendiri. – Tak dikehendaki, ditinggalkan. – Kesepian hati yang merindukan cinta yang tak tertanggungkan. – Di manakah imanku? – Sekalipun di kedalaman, di sini, adalah kehampaan [dan] kekosongan dan kegelapan. – Tuhanku – bagaimana menyakitkan sakit yang tak kuketahui. Itu menyakitkan tiada henti – Aku tak mempunyai iman. ...

Aku dilingkupi kekosongan dan penderitaan yang sangat pedih...

² Mistikus yang dimaksud penulis adalah seseorang yang memiliki relasi sangat dekat atau intim dengan Tuhan.

³ Wayne Teasdale adalah seorang rahib (*monk*) Katolik, doktor teologi yang menaruh perhatian pada dialog interreligius monastik. Ia mengidentifikasi dirinya sebagai *Sanyasi Kristen* (lihat catatan akhir 15). Teasdale adalah seorang aktivis dan dosen tamu di beberapa universitas di Kanada dan Amerika Serikat. Teasdale yang menggagas istilah "interspiritualitas."

⁴ *Apophatic* yang diterjemahkan dalam bahasa Indonesia menjadi apofatik namun dalam artikel ini penulis lebih mempertahankan kata aslinya. *Apophatic* adalah jalan mengenal Tuhan tanpa menggunakan penjelasan secara literer (mis. dogma, kitab suci), verbal (mis. diskursus, khotbah), visual (mis. gambar, ikon, animasi). Dengan kata lain *apophatic* merupakan jalan mengenal Tuhan tanpa menggunakan konsep melainkan melalui jalan *a knowing by not knowing*. Kebalikan dari *apophatic* adalah *kataphatic*. Keduanya, *apophatic* dan *kataphatic* adalah jalan memahami Tuhan.

⁵ Personalitas berisikan kapasitas mengetahui diri sendiri untuk menjadi seorang individu di antara lainnya. Itu sangat alami, personalitas adalah sebuah keberadaan yang terbatas... Tuhan, ... adalah suprapersonal karena Ia adalah tak terbatas. Ia bukan eksistensi di antara yang lain, tetapi di dalam natural keberadaan-Nya yang maha berdiam di sebuah level, di sana yang ada bukan siapa-siapa yang melampaui diri-Nya sendiri.

⁶ Trinitas!! Lebih tinggi dari segala makhluk
segala yang sorgawi, segala yang baik!
Tuntunlah orang-orang Kristen
dalam hikmat sorga!

Bimbinglah kami melampaui pengetahuan dan terang,
mengarah pada yang terjauh, puncak tertinggi dari kitab suci yang mistis di mana misteri sabda Tuhan sederhana, mutlak, tak berubah dalam kegelapan yang terang tersembunyi dalam keheningan.

Di tengah bayang-bayang yang terdalam mereka menuangkan terang yang berlimpah-ruah pada apa yang paling mewujud.

Di tengah keseluruhan yang tak berarti dan tak tampak mereka sepenuhnya mengisi pemikiran yang tak tampak dengan harta tak ternilai yang melampaui segala keindahan.

⁷ Seseorang yang mencari sesuatu dalam Tuhan, pengetahuan, pengertian, sembah bakti atau apa pun... ia tidak akan menemukan Tuhan.... Tetapi apabila ia mencari kehampaan seutuhnya, ia akan menemukan Tuhan dan segalanya dalam Tuhan, dan mereka akan tetap dengan-Nya. Seseorang semestinya mencari kehampaan seutuhnya, bukan pengetahuan atau pengertian maupun kekuatan batin maupun kesalehan atau ketenangan, tetapi hanya kehendak Tuhan... di mana seseorang memiliki keinginan untuk melayani kehendak Tuhan, dan merindukan pada kekekalan dan Tuhan, engkau tidaklah miskin: orang miskin adalah seseorang yang tak menginginkan sesuatu dan tak memiliki hasrat sesuatu.

⁸ Tanggung jawab itu dicirikan oleh tindakan dan dinikmati dalam perintah dan tahapan kehidupan, sekalipun itu memiliki arti diraihnya kemakmuran dan pencapaian sorga, dan sebagainya, hingga saat ditampilkan dengan pengertian dedikasi bagi Tuhan dan tanpa hasrat untuk hasil-hasil, menuntun pada *pemurnian pikiran* [cetak miring ditambahkan]. Dan, bagi seseorang dengan *pemurnian pikiran* [cetak miring ditambahkan] itu menjadi sumber keutamaan yang baik sebagai cara untuk menjadi berarti, tercapainya kemampuan yang penuh iman dengan kesadaran.

⁹ *Ontic* berarti keterkaitan dengan keberadaan realitas (lih. McKim, 1996: 194).

¹⁰ Sufisme berarti bahwa Tuhan membuatmu mati bagi dirimu sendiri dan membuatmu hidup di dalam-Nya. Itu adalah untuk memurnikan hati dari godaan yang terus berulang sebagai ciptaan, untuk mengakhiri semua kecenderungan natural, untuk menundukkan kualitas kodrat manusia, untuk menjauhkan dari penangkapan indra, untuk taat pada kualitas spiritual,

untuk meningkatkan makna pengetahuan sorgawi, untuk didiami oleh kekekalan yang terbaik, untuk memberi nasihat yang bijak pada semua orang, dengan penuh iman mencari kebenaran, dan untuk mengikut Sang Nabi dengan penuh hormat terhadap hukum religius.

¹¹ Di dalam buku: *Towards the Summit of Reality*, Julio Savi memaparkan sebuah tabel lengkap 99 Nama Allah pada halaman 17-21.

¹² “Jika engkau menekankan transendensi engkau mengikat.
Jika engkau menekankan imanensi engkau menjabarkan.
Jika engkau menekankan keduanya engkau mengenai sasaran.
Engkau adalah Imam dalam pengetahuan dan seorang ahli.”

¹³ Hingga saat ini standar nilai-nilai, fondasi utama dari semua prinsip mungkin terletak pada Tuhan—atau Buddha. Hari-hari ini fondasi utama dari semua standar nilai menjadi rapuh, sebuah situasi yang kita gambarkan sebagai *nihilisme* [cetak miring ditambahkan] menjadi masalah fundamental di zaman kita.

¹⁴ Keraguan Terbesar datang pada terang dari dasar keberadaan kita hanya ketika kita menekan keraguan kita (Siapakah aku? Mengapa aku ada?) pada keterbatasan-keterbatasan mereka sebagai tindakan sadar tentang keraguan pada diri sendiri. Keraguan Terbesar mencerminkan bukan hanya puncak keraguan pada diri sendiri tetapi juga pokok “kematian” dan “tak henti-hentinya menjadi diri sendiri”... Keraguan Terbesar selalu muncul sebagai keterbukaan dari tempat kehampaan.

¹⁵ *Sanyasi* adalah sebutan bagi seorang Hindu yang menghayati *sunnyata*, yaitu sebuah panggilan hidup mistik sebagai jalan hidup. Pencarian Tuhan (*the quest for God*) menjadi poros *sunnyata* melalui kehidupan asketik. Wayne Teasdale dikenal sebagai *Sanyasi* Kristen karena dia sebagai seorang rahib Katolik menghayati jalan *sunnyata* dan ajaran Buddha. Ia mengikuti jejak guru spiritualnya romo Bede Griffiths.