

Submitted: 25 Juli 2022	Accepted: 29 Agustus 2022	Published: 20 April 2023
-------------------------	---------------------------	--------------------------

Gereja sebagai Komunitas Ekologis: Gambaran tentang Gereja dalam Konteks Kerusakan Ekologi di Maluku

Monike Hukubun^{1*}; Margaretha Martha Anace Apituley²

Program Pascasarjana Universitas Kristen Indonesia Maluku¹

Fakultas Teologi Universitas Kristen Indonesia Maluku²

*monikehukubun2013@gmail.com**

Abstract

This article is an effort in developing the church ecclesiology as an ecological community. The effort was based on the reality of ecological damage that is currently occurring, especially in the Kei Islands-Southeast Maluku. To develop the church ecclesiology as an ecological community, Colossians 1:15-20 was interpreted using cosmic hermeneutics so that there is a fusion of horizons between the theological meaning of the text and the context of ecological damage in Kei islands- Moluccas. Based on the interpretation process, Colossians 1:15-20 showed the Christ-cosmic privilege so that God's concern for the life of all creation on earth is seen. The Christ-cosmic meaning that cares for the life of all creation then makes every believer aware of respecting, preserving, and maintaining the earth.

Keywords: *Christ-cosmic; church; cosmic hermeneutics; Colossians 1:15-20; ecological community; Moluccas*

Abstrak

Artikel ini merupakan pengembangan eklesiologi gereja sebagai komunitas ekologis. Upaya tersebut didasarkan pada kenyataan kerusakan ekologis yang sementara terjadi, terkhususnya di Kepulauan Kei-Maluku. Dalam upaya pengembangan eklesiologi gereja sebagai komunitas ekologis, teks Kolose 1:15-20 diinterpretasi menggunakan hermeneutik kosmis sehingga terjadi fusi horison antara makna teologi teks dengan konteks kerusakan ekologis di Kei-Maluku Tenggara. Berdasarkan proses penafsiran, Kolose 1:15-20 memperlihatkan keistimewaan Kristus-kosmis sehingga terlihat kepedulian Allah terhadap kehidupan seluruh ciptaan di bumi. Makna Kristus-kosmis yang peduli terhadap kehidupan seluruh ciptaan kemudian menyadarkan setiap orang percaya untuk menghormati, melestarikan, dan memelihara bumi.

Kata Kunci: gereja; hermeneutik kosmis; Kolose 1:15-20; komunitas ekologis; Kristus-kosmis; Maluku

PENDAHULUAN

Eklesiologi adalah usaha sistematis untuk memikirkan dan membangun suatu gambaran tentang gereja (jemaat). Usaha sistematis tersebut dapat dilakukan menggunakan beragam pendekatan, salah satunya pendekatan konteks.¹ Dengan demikian, eklesiologi seyogianya bersifat kontekstual karena harus relevan dan bermanfaat dalam konteks bergereja dan bermasyarakat. Sebagai suatu eklesiologi kontekstual maka usaha sistematis yang dimaksudkan adalah bagian dari usaha berteologi kontekstual. Oleh karena itu, usaha tersebut harus mempertimbangkan secara kritis tiga konteks utamanya, yakni: konteks tradisi Alkitab, konteks tradisi sistematis-dogmatis, dan konteks setempat masa kini.² Dengan mempertimbangkan ketiga konteks tersebut diharapkan usaha tersebut dapat menghasilkan gambaran mengenai gereja atau jemaat yang kontekstual terhadap kehidupan gereja dan masyarakat saat ini.

Artikel ini adalah salah satu usaha sistematis untuk membangun gambaran gereja dalam konteks kerusakan ekologi, khususnya di Kepulauan Kei-Maluku Tenggara. Gambaran ini lahir dari kesadaran bahwa salah satu akar utama kerusakan lingkungan ekologis adalah paradigma antroposentris-

me. Paradigma tersebut berjalan beriringan dengan paradigma mekanistik-reduksionistis dalam sains modern dan mengendarai sistem ekonomi kapitalis. Oleh karena itu, alam semesta dilihat sebagai realitas yang tidak integral dengan makhluk ciptaan yang lain dan diperlakukan sebagai objek kepentingan manusia.

Kenyataan tersebut kemudian turut menampakkan fakta yang ironis karena bertentangan dengan falsafah hidup dan kosmologi orang Kei. Falsafah hidup dan kosmologi orang Kei itu sendiri sangat memberi penghargaan yang tinggi terhadap bumi (alam semesta) sebagai sumber hidup dan identitasnya sebagai masyarakat adat. Demikian pula, falsafah hidup dan kosmologi orang Kei selalu menuntun mereka untuk menghargai inter-relasi dan inter-dependensi dirinya sebagai masyarakat adat dengan bumi, dan dengan roh-roh para leluhur maupun sang Illah Tertinggi secara spiritual, yang dipandang sebagai sebuah “keluarga besar kosmos.” Fakta kerusakan lingkungan ekologi di Kei saat ini menandakan bahwa falsafah hidup dan kosmologi orang Kei semakin terdesak oleh paradigma antroposentrisme.

Kenyataan kerusakan ekologi di Kei turut ditopang oleh pandangan ekoteologi

¹ Emanuel Gerrit Singgih, *Menguak Isolasi, Menjalin Relasi* (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2009), 231.

² Emanuel Gerrit Singgih, *Dari Israel Ke Asia* (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2012), 2, 63, 73, 74.

Gereja Protestan Maluku (GPM) yang masih cukup bersifat antroposentris. Dalam konteks yang demikian dibutuhkan paradigma baru yang melampaui paradigma antroposentrisme. Paradigma baru tersebut yakni paradigma ekologis. Paradigma ekologis akan digunakan untuk memikirkan dan membangun gambaran tentang gereja yang relevan dan bermanfaat dalam konteks kerusakan ekologi di Kei-Maluku Tenggara. Dalam proses ini, gambaran mengenai gereja atau jemaat tersebut akan didasarkan pada tradisi Alkitab, khususnya hymne Kristus-Kosmis dalam Kolose 1:15-20. Pemilihan teks Kolose 1: 15-20 dikarenakan, pertama, teks Kolose 1:15-20 dinilai memiliki sejumlah potensi makna ekologis yang dapat dikembangkan secara fungsional guna menjadi gagasan ekoteologi dalam merespon realitas kerusakan ekologis. Kedua, teks Kolose 1:15-20 secara umum biasanya hanya diteliti tentang makna supremasi dan superioritas Kristus atas kosmos, sehingga cenderung mengabaikan pemaknaannya dalam relasi horizontal (di antara seluruh ciptaan).

METODE PENELITIAN

Dalam kajian ini, penulis menggunakan eklesiologi kontekstual sebagai metode penelitian. Adapun tahapan dari metode eklesiologi kontekstual: pertama, meng-

ungkapkan dan membahas hasil observasi terhadap kerusakan ekologi di kepulauan Kei-Maluku Tenggara, sebagai bentuk dari realita konteks. Kedua, melakukan analisis terhadap faktor-faktor penyebab dominan yang menyebabkan kerusakan lingkungan ekologi di Kei-Maluku Tenggara. Ketiga, melakukan evaluasi kritis terhadap ekoteologi GPM sebagai respon GPM atas konteks kerusakan ekologi di Maluku. Keempat, melakukan kajian terhadap gambaran gereja (terkhususnya GPM) sebagai komunitas ekologis, berdasarkan makna teks Kolose 1: 15-20.

HASIL DAN PEMBAHASAN

Konteks Kerusakan Lingkungan Ekologi di Kei-Maluku Tenggara

Kerusakan Ekosistem Hutan

Luas kawasan hutan di Maluku Tenggara \pm 71.785 ha, dengan perincian: hutan lindung 30.075 ha, hutan produksi 6.792 ha, hutan produksi yang dapat dikonversi 34.918 ha. Produksi hutannya berupa kayu matoa, kayu kenari, kayu aidel, dan kayu bintanggur. Sedangkan luas lahan kritisnya \pm 61.364,7 ha (93,85%) yang tersebar di Daerah Aliran Sungai (DAS) Kei Kecil (dalam kawasan 11.299,7 ha, luar kawasan 10.476,4 ha dan DAS Kei Besar (dalam kawasan 16.831,8 ha dan luar kawasan 22.757,2

ha).³ Data lahan kritis ini (93,85%) menunjukkan bahwa hampir seluruh areal hutan di Maluku Tenggara, termasuk kategori hutan lindungnya, mengalami kerusakan yang parah dan sangat memprihatinkan.

Tindakan deforestasi dan kebakaran hutan merupakan beberapa faktor penyebabnya. Deforestasi dilakukan dalam bentuk peralihan fungsi hutan menjadi kawasan pemukiman, lahan pertanian dan perkebunan berpindah-pindah, perindustrian dan pertambangan, serta *illegal logging/cutting*. Sedangkan kebakaran hutan terjadi, terutama di musim kemarau panjang, karena pembakaran lahan kebun yang berpindah-pindah, maupun karena faktor-faktor lain.⁴ Kerusakan hutan di Maluku Tenggara tersebut turut berdampak cukup serius secara lokal, nasional, dan global.⁵ Secara lokal, kerusakan hutan akibat deforestasi dan kebakaran hutan telah menyebabkan semakin kecilnya luas hutan produktif dan semakin luasnya lahan kritis, punahnya sebagian keanekaragaman hayati, dan terjadi kelangkaan air tawar dan air tanah di Maluku Tenggara, khususnya di pulau-pulau kecil.⁶ Hal

ini menjadi ancaman yang serius, karena biofisik pulau-pulau kecil menunjukkan karakter tangkapan air yang terbatas sehingga rentan terhadap kekeringan, ataupun tekanan dari pengaruh eksternal secara alami maupun kegiatan manusia. Oleh karena itu, diprediksi bahwa bila tidak segera ditangani secara serius, akan terjadi krisis air tawar dan air tanah maupun krisis pangan di wilayah tersebut.⁷

Kerusakan Ekosistem Pesisir dan Laut

Selain memiliki luas wilayah hutan yang memadai, Maluku Tenggara turut memiliki kekayaan pesisir dan laut. Potensi pesisir dan lautnya terlihat melalui beragam jenis ikan pelagis, ikan demersal, dan ikan karang; beragam reptil laut, burung laut, dan mamalia laut; beragam jenis sumber daya bentik;⁸ dan beragam jenis alga.⁹ Selain itu, Maluku Tenggara juga memiliki perairan laut yang memenuhi syarat untuk mengembangkan perikanan budidaya laut, terutama budidaya rumput laut, ikan, teripang dan mutiara. Kekayaan laut dan pesisir di kabupaten tersebut didukung oleh habitat

³ Kathryn A. Monk, Yance De Fretes, and Gayatri Reksodihardjo-Lilley, eds., *Ekologi Nusa Tenggara Dan Maluku* (Jakarta: Prenhallindo, 2000), 603.

⁴ Pemerintah Kabupaten Maluku Tenggara, *Rencana Pembangunan Jangka Panjang Daerah Kabupaten Maluku Tenggara 2005-2025* (Langgur, 2009), 7.; Tim Asistensi Klasis GPM Kei Besar, *Prolita Klasis GPM Kei Besar Tahun 2014-2015* (Elat, 2014), 17.

⁵ Christian P. P. Purba, ed., *Potret Keadaan Hutan Indonesia Periode 2009-2013* (Bogor: Forest Watch Indonesia, 2014), 80-81.

⁶ Pemerintah Kabupaten Maluku Tenggara, *Rencana Pembangunan Jangka Panjang Daerah Kabupaten Maluku Tenggara 2005-2025*, 6, 13.

⁷ Pemerintah Kabupaten Maluku Tenggara, 13, 19, 25.

⁸ Dinas Kelautan dan Perikanan Kabupaten Maluku Tenggara, *Kajian Potensi Sumber Daya Kelautan Dan Perikanan Kabupaten Maluku Tenggara* (Tual, 2010), 41.

⁹ Dinas Kelautan dan Perikanan Kabupaten Maluku Tenggara, 122-44.

utama ekosistem pesisir dan laut di wilayah tersebut, terutama hutan bakau, padang lamun, dan terumbu karang. Habitat-habitat utama tersebut juga mulai mengalami kerusakan, seperti kerusakan ekosistem hutan bakau, kerusakan ekosistem terumbu karang, dan kerusakan ekosistem padang lamun.¹⁰

Analisis Faktor-faktor Penyebab Kerusakan Ekologi di Kei-Maluku Tenggara

Faktor Isolasi Wilayah, Kemiskinan, dan Kapitalisme

Data-data kerusakan sebelumnya menegaskan bahwa kerusakan ekosistem hutan, pesisir, dan laut di Maluku Tenggara disebabkan oleh faktor antropogenis. Pada satu sisi, masyarakat menggunakan sumber alam untuk dikonsumsi secara rutin, dan secara insidental untuk pembangunan infrastruktur (rumah dan lahan pertanian). Di sisi lain, terdapat pemilik modal yang memanfaatkan situasi untuk mengeksploitasi sumber alam yang tersedia melalui sistem pasar yang kapitalistis. Jari-jemari sistem ekonomi pasar melalui para pemilik modal lokal telah memanfaatkan situasi sosial-ekonomi masyarakat setempat untuk meraih keuntungan dan memperkaya dirinya.

Situasi tersebut ditunjang oleh realitas keterisolasian banyak pulau.¹¹ Secara fisik, sarana publik seperti transportasi laut dan darat, informasi dan komunikasi antar kampung dan antar pulau masih sangat terbatas dan mahal. Kondisi seperti itu menguntungkan penguasa dan pemilik modal, sementara masyarakat kecil mengalami kesulitan untuk mengakses informasi, komunikasi, dan transportasi, termasuk untuk memasarkan hasil-hasil produksi pertanian, hutan dan laut ke sentra-sentra ekonomi setempat.¹² Muara dari keterisolasian pulau-pulau tersebut adalah kemiskinan dan penderitaan masyarakat.

Gagasan tersebut diperkuat dengan data, bahwa pada tahun 2007 di Maluku Tenggara masih terdapat 16.986 jiwa, atau sekitar 38,67%, penduduk miskin.¹³ Data ini memperlihatkan fenomena yang ironis. Maluku Tenggara selain memiliki potensi kelautan yang sangat kaya, orang Kei dikenal sebagai masyarakat yang bercirikan pekerja keras sabar, tabah, dan produktif. Ciri-ciri ini dibentuk dan berkembang sesuai dengan konteks geografis dan topografis.¹⁴ Oleh karena itu, kemiskinan yang dialami

¹⁰ Monike Hukubun, *Nuhu Met Sebagai Tubuh Kristus Kosmis: Hermeneutik Kosmis Tentang Perjumpaan Makna Kolose 1:15-20 Dengan Budaya Sasi Umum Di Kepulauan Kei-Maluku* (Yogyakarta: Kanisius, 2022), 72-80.

¹¹ Pemerintah Kabupaten Maluku Tenggara, *Rencana Pembangunan Jangka Panjang Daerah Kabupaten Maluku Tenggara 2005-2025*, 24.

¹² Pemerintah Kabupaten Maluku Tenggara.

¹³ Pemerintah Kabupaten Maluku Tenggara, 8.; MPH Sinode GPM, "Salinan Ketetapan-Ketetapan Hasil Persidangan XXXVI Sinode GPM 31 Oktober-11 November 2010 Di Gereja Maranatha Jalan Raya Pattimura Ambon," n.d., 262.

¹⁴ Yohanes Ohitumur, "Beberapa Sikap Hidup Orang Kei: Antara Ketahanan Diri Dan Proses Perubahan"

masyarakat di Maluku Tenggara tidak hanya disebabkan oleh faktor-faktor internal, misalnya budaya malas, tetapi juga oleh faktor-faktor eksternal di luar dirinya. Faktor-faktor eksternal tersebut secara struktural memiskinkan masyarakat dan membuat mereka tidak berdaya untuk menikmati hidup sejahtera.

Menurut J. B. Banawiratma, dalam kondisi di mana lingkungan ekologi menjadi rusak maka kaum miskin dan tidak berdayalah yang pertama-tama menjadi korban karena mereka tidak memiliki alternatif lain.¹⁵ Dalam konteks Maluku Tenggara, ketika ekosistem hutan rusak dan mengalami krisis air tawar dan air tanah maka orang miskin adalah pihak yang tidak bisa mencari alternatif lain, kecuali tetap bertahan hidup di kampungnya. Ketika ekosistem terumbu karang, padang lamun, dan hutan bakau rusak maka orang miskin tetap akan bertahan hidup di kampungnya, walau terjadi abrasi dan penurunan hasil tangkapan sumber-sumber perairan laut (ikan, benthik, dll). Dalam konteks yang demikian, terlihat jelas hubungan yang erat antara masalah kerusakan lingkungan ekologis dan masalah kemiskinan. Lingkungan alam dan orang miskin sama-sama mengalami ketidakadilan.

Faktor Melemahnya Paradigma Ekologis dalam Kosmologi Orang Kei

Kerusakan lingkungan ekologi di Kei-Maluku Tenggara adalah realitas yang kontras dengan nilai-nilai budaya lokal dan kosmologi orang Kei sebagai masyarakat asli Maluku Tenggara. Orang Kei memiliki budaya lokal dan kosmologi yang sangat menghargai tanah (bumi), dan alam semesta sebagai rumah kehidupan dan basis eksistensi mereka sebagai masyarakat adat. Hal ini dapat dilihat, misalnya, dalam pandangan orang Kei tentang bumi atau tanah yang terdapat dalam tujuh falsafah dasar kehidupan orang Kei.¹⁶ Falsafah pertama dan kedua menampakkan kesadaran dan pengakuan orang Kei terhadap hubungan timbal balik yang integral antara kehidupan manusia dengan alam. Alam (tanah/bumi) memberikan kehidupan dan identitas kepada manusia, dan sebaliknya manusia bertanggung jawab untuk menjaga dan merawat alam. Demikian pula dalam falsafah ketiga sampai dengan ketujuh, orang Kei melihat bahwa hidup dan keberhasilan maupun keselamatan atas hidup mereka ditentukan oleh relasi kekerabatan mereka yang harmonis dengan lingkungan alamnya (falsafah satu dan dua), dengan sesamanya (falsafah tiga

(Sekolah Tinggi Seminari Pineleng Manado, 1983), 135-36.

¹⁵ J.B. Banawiratma, *10 Agenda Pastoral Transformatif* (Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 2002), 53.

¹⁶ J. P. Rahail, *Larvul Ngabal* (Jakarta: Yayasan Sejati, 1993), 11.

dan empat), dengan leluhur mereka (falsafah enam), dan dengan Allah yang dikenal sebagai *Duad Ler-Vuan* (falsafah ketujuh). Seluruh nilai-nilai budaya tersebut dirumuskan secara konkrit dalam bentuk hukum dasar (Hukum *Larvul-Ngabal*), dan penjabarannya dalam berbagai bentuk hukum adat, diantaranya peraturan tentang *Sasi* adat di Kei-Maluku Tenggara.

Berdasarkan falsafah hidup orang Kei tersebut, terlihat kosmologi yang mereka anut sebagai masyarakat adat (lokal). Eksistensinya sebagai masyarakat adat sangat berkaitan erat dengan sesamanya, kampungnya, dan tanahnya di dunia profan (mikrokosmos), dan dengan roh-roh para leluhur dan *Duad Ler-Vuan* di dunia yang sakral (makrokosmos). Orang Kei memahami eksistensinya di tengah-tengah dunia ini laksana sebuah “keluarga besar kosmos.”¹⁷ Eksistensi hidupnya sebagai masyarakat adat selalu terkait secara erat dengan mikrokosmos dan makrokosmos. Oleh karena itu menurut orang Kei, keselamatan dan keberhasilan kerja, termasuk panen hasil kebun, hasil hutan, hasil laut, dst., sangat ditentukan oleh sejauh mana mereka memelihara keharmonisan relasinya dalam keluarga besar kosmos.

Cara pandang atau paradigma berpikir masyarakat di Kei yang bersifat kosmologis tersebut telah membentuk nilai-nilai hidup yang menghargai bumi dan seluruh realitas inter-relasi dan inter-dependensinya dengan kehidupan sosial-religius masyarakat setempat. Namun, dengan adanya fakta mengenai kerusakan lingkungan ekologi di Kei-Maluku Tenggara, mengindikasikan bahwa paradigma ekologi (kosmis) mulai melemah dan perlu direvitalisasi ke depannya.

Faktor Semakin Menguatnya Paradigma Antroposentrisme

Drummond menegaskan bahwa faktor antropogenis yang menyebabkan kerusakan lingkungan alam dan ekologi secara lokal, nasional, dan global mengakar pada paradigma antroposentrisme.¹⁸ Paradigma antroposentrisme telah menempatkan manusia sebagai orientasi realitas dan nilai tertinggi yang absolut.¹⁹ Pada akhirnya, orientasi pandangan, nilai, norma dan tindakan manusia terhadap ciptaan lainnya (alam) hanya difokuskan secara absolut pada diri dan kepentingan manusia. Manusia menjadi subjek yang absolut dalam pengambilan keputusan, termasuk yang berkaitan dengan nasib ciptaan lainnya.

¹⁷ Ohitumur, “Beberapa Sikap Hidup Orang Kei: Antara Ketahanan Diri Dan Proses Perubahan,” 132.

¹⁸ Celia-Deane Drummond, *Eco-Theology* (London: Darton, Longman and Todd Ltd., 2008), 11.

¹⁹ Thomas Berry, *The Christian Future and the Fate of Earth* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 2009), 31, 47.

Terdapat tiga kelemahan utama paradigma antroposentris. Pertama, paradigma antroposentris hanya menekankan eksistensi manusia sebagai makhluk sosial, bukan sebagai makhluk ekologis yang identitasnya turut dibentuk oleh alam.²⁰ Kedua, dalam paradigma ini etika hanya berlaku kepada komunitas sosial manusia. Dalam artian, etika tidak berlaku kepada ciptaan lain. Konsekuensinya, alam semesta hanya dilihat sebagai alat di tangan manusia tanpa hak intrinsik yang harus dihormati secara etis.²¹ Ketiga, paradigma antroposentrisme diperkuat oleh paradigma ilmu pengetahuan dengan ciri utama mekanistik-reduksionistis. Dalam paradigma ini ada pemisahan yang tegas antara alam sebagai objek ilmu pengetahuan dan manusia sebagai subjek, antara fakta dan nilai. Pada sini ini terlihat hubungan paradigma antroposentrisme dengan masalah keadilan.

Menurut K. C. Abraham, keadilan (*justice*) diaktualisasikan dalam *relationships*. Relasi yang tidak setara (*unequal*) dan pola-pola dominasi adalah sesuatu yang tidak adil (*unjust*).²² Logika antroposentrisme telah membentuk relasi yang tidak setara di antara manusia dan alam (relasi subjek-objek), dan mendorong manusia untuk

mendominasi bahkan mengeksploitasi alam demi kepentingan manusia. Dalam konteks ini, terjadi ketidakadilan ekologis (*ecological injustice*), karena manusia tidak menghargai *mutual capability* dari semua anggota komunitas ekologis (manusia dan non-manusia) untuk berfungsi (*functioning*) secara baik dalam ekosistem di bumi.²³ Dalam kondisi yang demikian, isu utama yang dihadapi adalah relasi bumi - manusia (*earth-human relationship*).²⁴ Memperbaiki paradigma tentang alam, termasuk relasi manusia dan alam, akan memungkinkan relasi-relasi sosial manusia dengan sesama dan relasi manusia dengan Tuhan yang disembahnya akan lebih berlangsung dinamis. Hal ini bukan berarti menafikan krisis-krisis yang melanda relasi sosial dan spiritual yang dialami umat manusia, tetapi dengan melihat betapa semakin hebatnya krisis ekologi saat ini, maka pilihan keberpihakan (*preferential option*) menjadi penting.²⁵ Hal ini memang sangat logis, karena kehidupan manusia sangat bergantung kepada Allah, melalui alam semesta. Manusia tidak bisa hidup tanpa udara, tanpa tanah, tanpa air, tanpa hutan, dan dukungan sumber-sumber alam yang dikandung oleh bumi (tumbuhan, hewan, bakteri, gas/minyak,

²⁰ A. Sony Keraf, *Etika Lingkungan Hidup* (Jakarta: Penerbit Buku Kompas, 2006), xv.

²¹ Keraf, xvi.

²² K. C. Abraham, "A Theological Response to Ecological Crisis," in *Bangalore Theological Forum*, ed. K. C. Abraham (Bangalore, 1993), 5.

²³ Drummond, *Eco-Theology*, 29.

²⁴ Berry, *The Christian Future and the Fate of Earth*, 47.

²⁵ Sallie McFague, *The Body of God, An Ecological Theology* (Minneapolis: Fortress Press, 1993), 165-67.

dst). Ketika ekosistem alam semesta dan bumi ini dicemari dan dirusak secara masif dan intensif, maka kehidupan semua makhluk hidup akan terancam. Dengan demikian, paradigma antroposentrisme yang bersahabat baik dengan paradigma mekanistik-reduksionis haruslah ditransformasi, agar bumi dan alam semesta beserta segala isinya dapat dilihat secara utuh dan menyeluruh sebagai sebuah ekosistem, dimana setiap bagiannya saling berinterrelasi dan saling bergantung satu dengan lainnya.

Ekoteologi GPM: Gerakan Menyikapi Kerusakan Lingkungan Ekologi di Maluku

Dalam Sidang Sinode GPM ke-36 tahun 2010, GPM telah melihat krisis lingkungan ekologi sebagai salah satu problematika utama yang dihadapi dan perlu disikapi oleh GPM. Keseriusan GPM untuk menyikapi problematika krisis lingkungan ekologi terlihat melalui penetapan tema sidang Sinode GPM tahun 2010²⁶ yang sekaligus menginspirasi perumusan dan penetapan seluruh produk yang dihasilkan oleh persidangan dimaksud.²⁷ Oleh karena itu, sikap GPM sebagai institusi dalam merespon masalah kerusakan lingkungan ekologi

di wilayah pelayanannya dapat dilihat melalui pemikiran-pemikiran ekoteologi yang secara implisit terlihat dalam dokumen-dokumen keputusan persidangan sinode GPM.

Berdasarkan hasil penelusuran penulis terhadap sejumlah dokumen gerejawi (Ajaran Gereja GPM dan PIP-RIPP GPM), dapat disimpulkan bahwa GPM telah berusaha merumuskan secara konseptual responsnya sebagai gereja dalam menyikapi realitas kerusakan lingkungan ekologi yang semakin serius di Maluku dan Maluku Utara, termasuk di Maluku Tenggara, sebagai konteks gumulnya. Berdasarkan ekoteologi yang dikembangkan tersebut, GPM telah berusaha untuk memahami dan mengakui tempat yang sama kepada manusia dan alam semesta dalam karya penciptaan maupun penebusan yang dilakukan Allah (Kristus). Namun perlu diakui, bahwa paradigma antroposentrisme masih cukup kuat memengaruhi cara pandangnya tentang hakikat maupun relasi di antara manusia dan alam semesta. Oleh karena itu, transformasi paradigma berteologi *beyond* antroposentrisme adalah sebuah kebutuhan.

dalam seluruh produk institusi GPM yang dihasilkan oleh sidang Sinode tersebut, di antaranya: Pokok-Pokok Pemahaman Iman GPM, Tata Gereja GPM, Pola Induk Pelayanan (PIP)/Rencana Induk Pengembangan Pelayanan (RIPP)/Kebijakan Umum Pelayanan (KUP) GPM 2010-2015 dan Liturgi GPM.

²⁶ Tema Sidang Sinode XXXVI tahun 2010: "TUHAN itu Baik kepada Semua Ciptaan", bnd. MPH Sinode GPM, *Salinan Ketetapan-Ketetapan Hasil Persidangan XXXVI Sinode GPM 31 Oktober-11 November 2010 di Gereja Maranatha Jalan Raya Pattimura Ambon* (Ambon: 2010), 408.

²⁷ Gagasan dan spiritualitas Tema Persidangan Sinode tersebut diwujudkan secara konseptual di

Eko-Eklesiologi: Gereja sebagai Komunitas Ekologis

Gambaran tentang gereja seperti apa yang relevan dalam konteks kerusakan ekologi yang parah dewasa ini, secara khusus di Kei Maluku Tenggara? Terdapat dua hal mendasar yang dapat menjawab pertanyaan tersebut. Pertama, perlunya pembaruan paradigma tentang alam dan relasi manusia dengan alam.²⁸ Kedua, eko-eklesiologi yang hendak digagas perlu didasari oleh nilai-nilai biblis yang kuat, salah satunya yang berasal dari teks Kolose 1:15-20.

Paradigma Ekologis: Melampaui Paradigma Antroposentrisme

Kemunculan paradigma ekosentrisme dalam pemikiran ekologi, ekoteologi, dan etika lingkungan yang kontemporer dilihat sebagai reaksi kritis-konstruktif terhadap paradigma antroposentrisme dan paradigma mekanistik-reduksionistik yang menjadi salah satu akar utama kerusakan lingkungan ekologi dewasa ini.²⁹ Dalam paradigma ekosentrisme, alam semesta beserta segala isinya dipahami secara utuh. Pendekatan yang bersifat holistik tersebut telah digunakan oleh banyak ekolog, filsuf, ekoteolog, dan para ahli etika lingkungan.³⁰ Salah

satunya dapat dilihat dalam pemikiran ekoteolog kontemporer, misalnya, Sallie McFague melalui gagasan teologinya tentang “*The Body of God*.”³¹

Ekoteologi McFague menggunakan pendekatan yang bersifat holistik dalam mengintegrasikan teologi dan kosmologi. Seluruh realitas ini tidak dapat dipisahkan dari Allah sebagai sumber seluruh realitas tersebut. Ciri-ciri paradigma seperti ini disebut paradigma kosmis-holistis.³² Ciri-ciri paradigma kosmis-holistis tersebut terlihat dalam kosmologi orang Kei. Paradigma masyarakat adat seperti itu nampaknya bukan saja dimiliki oleh orang Kei, tetapi juga masyarakat adat lain.³³ Dalam kajian ini, pendekatan yang bersifat holistik untuk memahami alam semesta difokuskan secara eksplisit pada konteks kerusakan ekologi. Oleh karena itu, paradigma ini disebut paradigma ekologis. Paradigma ini akan digunakan untuk memikirkan dan membangun gambaran tentang gereja sebagai komunitas ekologis bertolak dari gagasan eko-eklesiologi yang terkandung dalam Kolose 1:15-20.

Gereja : Komunitas Ekologis

Kolose 1:15-20 berisi hymne Kristologis. Secara khusus dalam ayat 18a, hymne Kristus ini menggunakan metafora

²⁸ Robert Setio, “Dari Paradigma ‘Memfaatkan’ Ke ‘Merangkul’ Alam,” *Gema Teologi* 37, no. 2 (2013): 163–74, <http://journal-theo.ukdw.ac.id/index.php/gema/article/view/172>.

²⁹ Keraf, *Etika Lingkungan Hidup*, xiv-xx.

³⁰ Drummond, *Eco-Theology*, 32-42.

³¹ Drummond, 150-51.

³² Banawiratma, *10 Agenda Pastoral Transformatif*, 27.

³³ Keraf, *Etika Lingkungan Hidup*, 279-80.

“Tubuh Kristus” dalam konteks ekologis (kosmis). Metafora “Tubuh Kristus” hanya muncul dalam Perjanjian Baru (PB), khususnya dalam surat-surat Paulus (bnd. Rm. 12:4-5; 1 Kor. 12:12-27) dan Deutero-Paulus (bnd. Ef. 1:22-23; 4:15-16; 5:23; Kol. 1: 18; 2: 19).³⁴ Walaupun aksentuasi di dalam kedua kelompok surat ini berbeda, namun semuanya memaknai “Tubuh Kristus” sebagai metafora komunitas orang-orang yang percaya kepada Kristus.³⁵ Tradisi Alkitab (PB) tersebut diwariskan dalam tradisi ber gereja, termasuk di GPM. Dalam Tata Gereja (TG) GPM, Bab I pasal 1 tentang Hakikat Gereja, ayat 1 dan 3.³⁶

Kajian terhadap TG memperlihatkan bahwa GPM menggunakan dua “metafora kunci” untuk memaknai hakikat dirinya sebagai gereja, yakni “Tubuh Kristus” dan “Keluarga Allah.” Kedua metafora tersebut menunjuk kepada makna gereja sebagai persekutuan orang-orang yang percaya kepada Yesus Kristus, yang berciri lintas etnis dan budaya. Konsep ini bersifat inklusif terhadap dimensi etnis dan budaya, namun masih tetap bersikap eksklusif terhadap alam semesta.

Dalam hymne Kristus, “Tubuh Kristus” tidak dibatasi pada komunitas manusia yang percaya kepada Kristus, tetapi turut melibatkan dimensi kosmis.³⁷ Memang, dalam ayat 18a, “Tubuh” yang dimaksud secara eksplisit dikaitkan dengan jemaat (tes ekklesias). Namun, umumnya para ahli mengakui bahwa frasa “*tes ekklesias*” dalam Kolose 1:18 adalah sebuah karya redaksional penulis surat Kolose atas hymne asli.³⁸ Dalam bait pertama hymne-Kristus (ay. 15-18a), sasaran dari karya penciptaan dan pendamaian yang dilakukan Allah melalui Kristus adalah “seluruh ciptaan” (*pases ktiseos*) atau “segala sesuatu” (*ta panta*). Oleh karena itu, penulis setuju dengan O’Brian dan Schweizer untuk melihat, bahwa “Tubuh” dalam ayat 18a menunjuk kepada seluruh kosmos.³⁹ Hal ini berdasar pada pertimbangan, bahwa konsep *soma* (tubuh) dalam konteks bait pertama hymne ini memiliki makna kosmologis. Dalam kosmologi, seluruh kosmos dapat dibandingkan dengan “Tubuh,” di mana di dalamnya makrokosmos dan mikrokosmos saling berakaitan satu dengan lainnya. Makna kosmologis ini diperkuat oleh teks itu sen-

³⁴ Johannes A. Van Der Ven, *Ecclesiology in Context* (Michigan/Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 1996), 268.

³⁵ Van Der Ven, 270.

³⁶ MPH Sinode GPM, ‘Tata Gereja GPM’, dalam MPH Sinode GPM, *Salinan Ketetapan-Ketetapan Hasil Persidangan XXXVI Sinode GPM 31 Oktober-11 November 2010 di Gereja Maranatha Jalan Raya Pattimura Ambon*, 209.

³⁷ Eduard Lohse, *Colossians, Ephesians* (Philadelphia: Fortress Press, 1971), 55.; Peter T. O’Brien, *Word Biblical Commentary Vol 44: Colossians, Philemon* (Nashville: Thomas Nelson, Inc, 2000), 49-50.

³⁸ George E. Cannon, *The Use of Traditional Materials in Colossians* (Macon Georgia: Mercer University Press, 1983), 32-34.

³⁹ O’Brien, *Word Biblical Commentary Vol 44: Colossians, Philemon*, 53.

diri. Dalam Kolose 1:16b-e, penulis teks menjabarkan komponen-komponen “seluruh ciptaan” atau “segala sesuatu” tersebut meliputi segala sesuatu yang ada di surga dan di bumi, yang kelihatan dan yang tidak kelihatan, baik singgasana maupun kerajaan, baik pemerintah maupun penguasa. Frase-frase ini mengandung makna inklusif, di mana segala sesuatu yang ada di bumi dan di surga, yang kelihatan dan yang tidak kelihatan, semuanya – tanpa terkecuali – diciptakan dan ditebus/didamaikan melalui Dia, di dalam Dia, dan bagi Dia. Dengan demikian, “seluruh ciptaan” dan “segala sesuatu” dalam konsep hymne ini melibatkan bukan hanya manusia, tetapi all things (segala sesuatu), all creature (semua makhluk), the universe or cosmos (alam semesta atau kosmos), sekaligus totalitas dari segala sesuatu yang diciptakan dan ditebus oleh Allah di dalam dan melalui Kristus.

Dengan menggunakan paradigma ekologis untuk memahami hymne tersebut, maka gereja tidak hanya membicarakan lingkungan alam dalam kaitan dengan fungsinya saja, tetapi juga hakikat eksistensialnya sebagai “Tubuh Kristus.”⁴⁰ Dengan begitu, metafora “Tubuh Kristus” bukan hanya dimaknai sebagai sebuah komunitas orang-orang yang percaya kepada Kristus (gereja/jemaat), tetapi juga komunitas eko-

logis. Komunitas tersebut disebut Thomas Berry sebagai “komunitas integral” (*integral community*) yang di dalamnya terintegrasi tiga pilar komunitas, yakni manusia, alam semesta dan Allah sebagai pihak yang berada di balik seluruh proses evolusi alam semesta.⁴¹ Dalam konteks budaya *Sasi* di Kei, komunitas integral yang dimaksudkan Berry tersebut nampaknya dibahasakan secara metaforis sebagai “keluarga besar kosmos.” Namun, dalam kosmologi orang Kei, “keluarga besar kosmos” bukan saja melibatkan komunitas manusia (masyarakat adat) dan komunitas bumi (tanah/alam semesta), tetapi juga komunitas roh-roh leluhur yang tetap aktif menyertai komunitas anak-cucunya, sebagai representasi dari *Duad Ler-Vuan* sebagai Illah tertinggi. Masing-masing anggota komunitas memiliki kekhasan tertentu, dan diikat menjadi sebuah komunitas yang saling berelasi, saling terkait, saling berinteraksi, dan saling berkontribusi, demi kehidupan yang lebih baik dan teratur di tengah-tengah ekosistem alam semesta dan bumi ini.

Relasi Kristus dengan Allah: Eikon dari Allah yang Invisible

Metafora Kristus sebagai “Kepala dari tubuh” dalam hymne, adalah konsekuensi logis dari eksistensi Kristus yang te-

⁴⁰ McFaque, *The Body of God, An Ecological Theology*, 206.

⁴¹ Berry, *The Christian Future and the Fate of Earth*, 12, 34.

lah diletakan di bagian awal hymne, yaitu sebagai *eikon* (gambar) dari Allah yang *invisible* (ay. 15a). Dengan memahami penggunaan frase metaforis ini dalam konteks Helenistis maka jelaslah bahwa sebagai *eikon*, Kristus bukanlah Allah. Ia merepresentasi eksistensi dan karya-karya Allah secara penuh di dalam diri-Nya. Melalui Kristus (sebagai “Anak yang dikasihi”, 1: 13), eksistensi Allah (sebagai “Bapa”, 1: 12) yang *invisible* itu dapat menjadi *visible* secara utuh dan sempurna.⁴² Dengan begitu, Kristus sebagai *eikon* Allah menjadi tanda perjumpaan yang relasional dan dinamis antara Allah yang *invisible* dan *visible*. Hal ini menandakan, bahwa Allah menghargai dan bersedia berinkarnasi dalam dimensi-dimensi tubuh secara fisik, jasmani, dan material. “Tubuh” yang dimaksudkan tidak hanya dibatasi pada “tubuh manusia”, tetapi juga secara metaforis dapat diperluas menjadi “tubuh kosmos.”⁴³ Melalui inkarnasi Kristus sebagai *eikon* Allah, dimensi-dimensi sakralitas dan profan, jasmani-rohani, tubuh-j jiwa, material-spiritual, mikrokosmos dan makrokosmos, menjadi terintegrasi, saling berelasi dan saling bergantung tanpa kehilangan kekhasan eksistensinya. Dalam konteks ekologi, pemahaman yang bersifat holistik dan integratif seperti

ini, bermanfaat untuk mentransformasi cara pandang.

Relasi Kristus dengan Alam Semesta: “Kepala” dari “Tubuh”

Metafora “Kepala dari Tubuh” mengandung pengertian yang bersifat struktural-hierarkis, di mana kedudukan Kristus lebih tinggi dari kosmos sebagai “Tubuh-Nya.”⁴⁴ Kedudukan yang lebih tinggi dan otoritas yang absolut tersebut diperkuat dengan sebutan khas yang dikenakan terhadap Kristus, yakni sebagai “yang sulung” (*the first-born*) dari semua yang diciptakan (ay.15), dan “yang sulung” (*the first-born*) bangkit dari kematian (ay.18). Frasa “yang sulung” (Yun: *prototokos*), yang dikenakan kepada Kristus, bukan menunjuk kepada pengertian urutan (*sequence*) yang bersifat temporal, tetapi menunjuk kepada posisi Kristus yang unik (*uniqueness*) dan superioritas (*superiority*) Kristus atas seluruh ciptaan.

Namun serentak dengan itu, relasi Kristus dengan alam semesta juga digambarkan secara imanen dan non hierarkis, melalui kehadiran Kristus di tengah-tengah ciptaan dan berkarya bersama seluruh ciptaan Allah di bumi. Dalam artian, penciptaan dan penebusan/pendamaian dipahami secara bersama-sama dalam sebuah *unified*

⁴² O’Brien, *Word Biblical Commentary Vol 44: Colossians, Philemon*, 43.

⁴³ McFague, *The Body of God, An Ecological Theology*, 18.

⁴⁴ Lohse, *Colossians, Ephesians*, 55.

creation process, yang meliputi penciptaan pada mulanya, penciptaan berkelanjutan dan penciptaan segala sesuatu yang baru di masa depan.⁴⁵ Selanjutnya, terdapat tiga peran mediasi Kristus dalam proses penciptaan, yakni Kristus sebagai dasar (*ground*) penciptaan segala sesuatu, kekuatan penggerak (*moving power*) di dalam evolusi ciptaan dan penebus (*redeemer*) dari seluruh proses penciptaan.⁴⁶ Hal ini menegaskan bahwa Allah melalui Kristus terlibat secara penuh di dalam pembentukan eksistensi ciptaan secara individual (spesies) maupun kolektif (ekosistem), dan dalam seluruh proses evolusi alam semesta. Bumi, yang disebut Larry L. Rasmussen sebagai “rahim yang lamban,” memiliki kekuatan-kekuatan untuk melahirkan keanekaragaman ciptaan (biotis dan abiotis) dan bentuk-bentuk kehidupan yang unik secara terus menerus di bumi (*differentiating forces*).⁴⁷ Bersamaan dengan itu, alam semesta turut menampilkan kekuatan untuk menyatukan, mengintegrasikan seluruh keanekaragaman, sehingga semuanya berjalan dengan selaras, harmonis, dan seimbang (*the containing forces*). Kedua kekuatan ini, menurut Berry, harus berjalan seimbang agar tercipta keharmonisan dalam ekosistem alam semesta

dan bumi ini. Berry mengakui bahwa kekuatan-kekuatan misterius tersebut berasal dari Allah.⁴⁸ Bila pandangan Berry ini dimengerti dalam konteks hymne Kristus dalam Kolose, maka kekuatan tersebut berasal dari Allah melalui Kristus sebagai *eikon*-Nya, sebagaimana yang ditegaskan juga oleh Moltmann di atas.

Selain itu, proses penciptaan dan penebusan alam semesta juga ditandai dengan proses transformasi yang disebut “momen anugerah yang kosmologis” (*cosmological moments of grace*).⁴⁹ Momen tersebut memperlihatkan bahwa dalam proses evolusi selalu terjadi momen kreatif secara alamiah sehingga melahirkan bentuk-bentuk kehidupan yang baru di alam semesta ini. Bersamaan dengan itu, ada pula bentuk-bentuk kehidupan yang harus berkorban (hancur dan punah) dalam proses tersebut. Mereka menjadi korban-korban dari proses evolusi bumi dan alam semesta secara alamiah. Selain faktor-faktor alamiah tersebut (*nature/evolutionary evil*), ciptaan juga mengalami penderitaan dan punah secara masif akibat kejahatan moral (*moral evil*), maupun kejahatan antropogenis (*antropogenic evil*). Dalam konteks penderitaan dan kehancuran yang dialami oleh manusia dan

⁴⁵ Jürgen Moltmann, *The Way of Jesus Christ: Christology in Messianic Dimensions* (Fortress Press, 1995), 286.

⁴⁶ Moltmann, 282.; Drummond, *Eco-Theology*, 106.

⁴⁷ Metafora “Bumi sebagai rahim yang lamban” diambil dari karya Vikram Zeth, *The Golden Gate*,

lihat Larry I. Rasmussen, *Komunitas Bumi: Etika Bumi Baru* (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2010), 40.

⁴⁸ Berry, *The Christian Future and the Fate of Earth*, 54.

⁴⁹ Berry, 118-19, 158-59.

ciptaan non-manusia, baik secara alami, moral, dan antropogenis, karya penebusan dan pendamaian Allah melalui Kristus menjadi signifikan. Moltmann melihat peran mediasi Kristus dalam konteks ini adalah sebagai “Redeemer of the whole creation process.”⁵⁰ Dalam karya penebusan yang dilakukan Kristus, terlihat cinta kasih Allah yang inklusif dan unlimited itu. Ia mengasihi seluruh ciptaan, bukan saja manusia, dan terutama ciptaan yang tertindas (*oppressed*) dan miskin (*needy*), termasuk di dalamnya alam semesta yang disebutnya sebagai *new poorer* akibat tindakan manusia.⁵¹

Karya penciptaan dan penyelamatan Allah di dalam dan melalui Kristus bagi seluruh alam semesta (*ta panta*) juga memiliki dimensi dan makna eskatologis. Hal tersebut dikaitkan terutama dengan peristiwa Salib dan kebangkitan Kristus sebagaiantisipasi pembebasan alam semesta di masa depan.⁵² Dengan mendasari pandangannya pada pemikiran Paulus dalam Roma 8:18-23, terlihat bahwa kebangkitan badani Yesus adalah peristiwa kosmis yang menjadi dasar dan antisipasi bukan hanya bagi kebangkitan manusia tetapi juga transformasi seluruh ciptaan di masa akhir.⁵³ Transformasi kosmis tersebut adalah wujud pembebasan dan

pemerdekaan alam semesta dari kehancuran dan perbudakan kesia-siaannya di masa kini yang ditimpakan oleh makhluk yang satu kepada makhluk yang lain dalam *struggle for life*. Memang diakuinya, bahwa Roma 8 hanya memberi aksentuasi pada karya Allah mentransformasi alam semesta di akhir zaman dari perbudakan kebinasaan dan kesia-siaan. Hal ini berbeda dengan Kolose 1:15-20 yang lebih menekankan bahwa penyelamatan universal-kosmis itu bukan hanya terjadi di akhir zaman tetapi sudah berlangsung sejak titik awal zaman akhir, yakni sejak kematian dan kebangkitan Kristus.⁵⁴ Dengan demikian, relasi Kristus dengan alam semesta sebagai “Tubuh-Nya,” di satu sisi menunjukkan relasi yang transendental dan hierarkis sebagai “Kepala dan Tubuh,” namun bersamaan dengan itu, Kristus juga berelasi secara imanen dan nonhierarkis dengan seluruh ciptaan-Nya melalui inkarnasi-Nya, karya-karya-Nya bersama dan di tengah-tengah alam semesta, dan melalui kematian-Nya di salib dan kebangkitan-Nya dari kematian.

Relasi antar Sesama Anggota Komunitas Ekologis: “Tubuh Kristus”

Berdasarkan pembahasan terhadap hymne Kristus dalam Kolose 1:15-20, jelas-

⁵⁰ Moltmann, *The Way of Jesus Christ: Christology in Messianic Dimensions*, 256.

⁵¹ McFague, *The Body of God, An Ecological Theology*, 160-61, 165.

⁵² Martin Harun, “Paulus Dan Penyelamatan Kosmos,” in *Forum Biblika-Jurnal Ilmiah Populer*

Edisi No.14 (Jakarta: Lembaga Alkitab Indonesia, 2001), 78-79, 82.

⁵³ Harun, 81.

⁵⁴ Harun, 92.

lah bahwa gambaran metaforis “Tubuh Kristus” dalam hymne tersebut pada hakikatnya menunjuk kepada gambaran tentang komunitas kosmis-ekologis. Terdapat beberapa prinsip dalam membangun relasi antar anggota komunitas ekologis:

Komunitas Ekologis: Prinsip Keutuhan dalam Keragaman Ciptaan

Berry yang diafirmasi oleh Rasmussen, melihat bahwa alam semesta memiliki tiga tendensi yang terlihat dalam seluruh proses penciptaan, yakni diferensiasi, interioritas/subjektifitas, dan relasionalitas/komunion.⁵⁵ Tendensi diferensiasi memungkinkan setiap ciptaan itu memiliki eksistensi yang unik. Keunikan dirinya mempertegas nilai intrinsik setiap ciptaan dan keunikan kontribusinya dalam ekosistem menunjukkan nilai instrumentalnya. Kedua nilai ini melekat pada setiap ciptaan dan karena itu harus diakui dan dihormati. Tendensi interioritas menunjukkan bahwa setiap ciptaan memiliki struktur interiornya sendiri, kepandaian (*intelligibility*) sendiri, spontanitas dalam dirinya sendiri, suaranya sendiri, dan kapasitasnya sendiri untuk menata dirinya sendiri dan berelasi dengan sesama ciptaan lainnya di alam semesta. Dengan begitu, setiap ciptaan memiliki hak untuk hidup, mengatur dirinya dan berkembang dalam sebuah eko-

sistem yang utuh. Tendensi relasionalitas menegaskan adanya inter-relasi dan interdependensi yang kuat diantara seluruh ciptaan.⁵⁶

Metafora “Tubuh Kristus” dalam hymne ini, mencerminkan prinsip-prinsip kosmis-ekologis yang disebutkan. Dimensi keutuhan ciptaan sebagai “satu tubuh” (komunitas) memiliki peran yang sama pentingnya dengan dimensi diversitas setiap unsur dan aspek ciptaan di alam semesta ini sebagai “anggota tubuh” (anggota komunitas). Dalam konteks kerusakan ekologis di Kei-Maluku Tenggara, kemiskinan dan penderitaan yang dialami oleh masyarakat setempat, menjadi salah satu alasan untuk terlibat dalam praktik *illegal logging dan illegal fishing* yang difasilitasi oleh pemilik modal, dan merusak ekosistem hutan sebagai *bioregion* yang dimiliki. Demikian pula, kerusakan *bioregion* di wilayah pesisir, laut, hutan, dan daratan berpengaruh pada semakin berkurangnya sumber-sumber kehidupan bagi masyarakat setempat yang berasal dari *bioregion* tersebut. Fakta-fakta ini menjadi indikasi bahwa kesejahteraan planet bumi adalah prasyarat terhadap kesejahteraan anggota-anggota komunitasnya. Kesuksesan anggota yang satu menjadi kesuksesan anggota yang lain.⁵⁷ Dalam konteks ini,

⁵⁵ Berry, *The Christian Future and the Fate of Earth*, 55.; Rasmussen, *Komunitas Bumi; Etika Bumi Baru*, 46-47.

⁵⁶ Berry, *The Christian Future and the Fate of Earth*, 55.

⁵⁷ Rasmussen, *Komunitas Bumi; Etika Bumi Baru*, 47.

dibutuhkan rasa empati dan solidaritas antar anggota komunitas untuk saling memahami dan menguatkan agar kehidupan dan kesejahteraan setiap anggota komunitas tetap terjamin.

Komunitas Ekologis: Prinsip Kesetaraan Ciptaan dan Partnership dalam Karya

Dari perspektif kosmis-ekologis, eksistensi manusia sebagai *eikon* Allah dalam tradisi dan peran *stewardship*-nya tidak dilihat atau dipandang sebagai sesuatu yang dikotomistis dan transenden atas ciptaan Allah lainnya seperti yang dipahami dari perspektif antroposentrisme. Dalam Kristus yang adalah *eikon* Allah, seluruh ciptaan mendapatkan kesempatan untuk berperan di dalam ekosistem alam semesta dan bumi ini, sebagai *eikon* dari Allah yang tidak kelihatan. Apabila setiap unsur ciptaan adalah *eikon* atau “tanda” dari kehadiran Allah di tengah-tengah ciptaan-Nya, maka peran *stewardship* yang semula hanya dilimpahkan kepada manusia menjadi tanggung jawab seluruh komponen ciptaan sebagai sebuah komunitas yang integratif. Setiap anggota komunitas adalah rekan kerja yang setara dalam fungsi dan perannya di tengah-tengah proses kehidupan di alam semesta ini. Hal ini sangat logis, karena pada satu pihak manusia diberikan akal budi dan

kemampuan untuk berpartisipasi dalam karya-karya penciptaan berkelanjutan, namun alam semesta dan bumi juga diberi kemampuan *diferensiasi*, *autopoiesis* dan *communion*. Oleh karena itu, penulis setuju dengan Berry untuk melihat bahwa sebaiknya keunikan eksistensi dan peran manusia sebagai bagian dari komunitas alam semesta dan bumi, diletakkan dalam cara pandang dan kepentingan keseluruhan alam semesta dan bumi secara utuh.⁵⁸

Komunitas Ekologis: Subjek Misi Gereja

Dalam konteks kerusakan lingkungan ekologi dewasa ini, misi Gereja seperti apa yang dapat dilakukan? Pertama, perlu dipahami bahwa dalam gagasan Gereja sebagai komunitas kosmis-ekologis, seluruh ciptaan dipahami sebagai subjek, yang memiliki keragaman maupun kesetaraan fungsi dan peran dalam komunitas. Dengan demikian, lingkungan ekologi tidak lagi dilihat sebagai objek misi tetapi sebagai subjek dalam misi gereja. Sebagai subjek dalam misi gereja, alam semesta dan bumi memiliki suara, hak untuk bersuara dan dengar suaranya oleh seluruh anggota komunitas. Terdapat beberapa langkah praksis yang dapat dilakukan oleh gereja.

Pertama, melakukan transformasi paradigma berpikir, dari antroposentrisme

⁵⁸ Berry, *The Christian Future and the Fate of Earth*, 116.

ke paradigma ekologis. Hal ini dapat dilakukan secara terencana dan sistematis, melalui evaluasi kritis dan reformulasi dokumen-dokumen formal sinodal Gereja (GPM) (misalnya: dokumen Ajaran Gereja, Tata Gereja, Liturgi gereja, dll), materi-materi pembinaan secara reguler, materi pelatihan para pelayan dan warga jemaat, maupun melalui materi kurikulum pendidikan formal Gereja (Sekolah Minggu dan Katekisasi). Dalam konteks GPM, evaluasi kritis dan reformulasi dokumen-dokumen institusi gerejawi tersebut harus pula memperhatikan paradigma ekologis yang hidup dalam budaya-budaya lokal di Maluku, termasuk di Kei-Maluku Tenggara. Hal ini penting agar transformasi paradigma tersebut memiliki keakaran yang bukan hanya pada kosmologi yang dihasilkan oleh penelitian sains dan tradisi Kristen, tetapi juga budaya lokal. Dari perubahan paradigma tersebut, diharapkan seluruh pelayan dan warga gereja dapat mencapai tingkat kesadaran ekologi yang tinggi, yang disebut “*ecoliteracy*” (melek Ekologi), sehingga terbentuk sikap dan perilaku yang disebut *eco-topia* (sikap harmoni dengan bumi) dan mempraktikkan *eco-sophy* (sikap berhikmat atas bumi),⁵⁹ agar dapat mengakhiri era *kenozoik* dan masuk ke dalam era *ekozoik*.

⁵⁹ Drummond, *Eco-Theology*, 36.

Kedua, perubahan paradigma harus disertai dengan pembentukan spiritualitas ekologis sebagai kekuatan dari dalam diri manusia untuk mewujudkan sikap dan tindakan yang berpihak pada keadilan bagi bumi dan alam semesta. Spiritualitas tersebut bersumber dari nilai-nilai keutuhan dan keragaman (intrinsik) ciptaan, nilai kesetaraan dan *partnership* antar-ciptaan yang dimiliki ciptaan. Penumbuhan spiritualitas ekologis dapat dimulai dengan membiasakan diri untuk mengagumi keindahan, keragaman, dan kekayaan sumber-sumber alam yang dimiliki oleh bumi dan alam semesta. Demikian pula empati dan solidaritas dengan sesama ciptaan yang mengalami kerusakan, penderitaan dan kepunahan, termasuk di dalamnya orang miskin dan alam semesta serta anggota komunitas lainnya yang menderita dan termarginalisasi. Semua yang dialami di alam semesta ini bukan sekedar realitas fisik-material, tetapi sumber yang dari padanya kita mengenal Allah melalui Kristus sebagai *eikon-Nya* (media pewahyuan Allah).⁶⁰

Ketiga, muara dari transformasi paradigma berpikir dan spiritualitas ekologis adalah pada tindakan eko-praksis yang nyata melalui program-program aksi konservasi dan perlindungan lingkungan alam dan ekologis. Salah satu program praksis yang kontekstual di Maluku, termasuk di Kei-

⁶⁰ Berry, *The Christian Future and the Fate of Earth*, 31-32.

Maluku Tenggara, yaitu melakukan revitalisasi budaya *Sasi* sebagai budaya pelestarian lingkungan ekologis, dan menjadikan kosmologi masyarakat lokal, termasuk kosmologi orang Kei, sebagai salah satu sumber dalam mengembangkan gagasan ekoteologi (eko-eklesiologi) yang kontekstual dan fungsional di Maluku/Maluku Tenggara.

KESIMPULAN

Kajian ini telah menunjukkan bahwa gambaran Gereja yang bersifat antroposentris dapat melanggengkan sikap arogansi manusia terhadap bumi dan alam semesta serta mempertegas relasi yang dikotomistis di antara manusia dan alam semesta. Oleh karena itu, sudah saatnya gambaran tentang Gereja sebagai komunitas yang antroposentris ditransformasi menjadi komunitas yang lebih terbuka dan terintegrasi dengan lingkungan ekologi. Komunitas ekologis adalah komunitas yang bersifat integratif karena melibatkan dan menghargai anggota-anggota komunitas dengan ciri keragaman dan kekhasan yang dimiliki sebagai ciptaan Allah, maupun inter-relasi dan inter-dependensinya di dalam sebuah keutuhan ciptaan. Komunitas tersebut terdiri dari manusia (orang yang percaya kepada Kristus) dan ciptaan non-manusia lainnya (bumi dan alam semesta), dalam relasi dan ketergantungan eksistensialnya dengan Allah di dalam dan melalui Kristus sebagai “Kepala dari

Tubuh”. Dengan gambaran seperti itu maka misi Gereja harus menempatkan seluruh ciptaan sebagai subjek misi.

UCAPAN TERIMA KASIH

Artikel ini hadir dari hasil kolaboratif dengan penulis kedua, yaitu: Dr. Margaretha M. A. Apituley, M.Th., yang sedari dulu memberi konsentrasi akademisnya dalam rumpun biblika Perjanjian Lama. Pemikiran-pemikiran kritis, sistematis, dan konstruktif dari penulis kedua turut memperkaya dan berperan dalam penyelesaian artikel ini.

DAFTAR PUSTAKA

- Abraham, K. C. “A Theological Response to Ecological Crisis.” In *Bangalore Theological Forum*, edited by K. C. Abraham. Bangalore, 1993.
- Banawiratma, J.B. *10 Agenda Pastoral Transformatif*. Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 2002.
- Berry, Thomas. *The Christian Future and the Fate of Earth*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 2009.
- Cannon, George E. *The Use of Traditional Materials in Colossians*. Macon Georgia: Mercer University Press, 1983.
- Dinas Kelautan dan Perikanan Kabupaten Maluku Tenggara. *Kajian Potensi Sumber Daya Kelautan Dan Perikanan Kabupaten Maluku Tenggara*. Tual, 2010.
- Drummond, Celia-Deane. *Eco-Theology*. London: Darton, Longman and Todd Ltd., 2008.
- Harun, Martin. “Paulus Dan Penyelamatan Kosmos.” In *Forum Biblika-Jurnal*

- Ilmiah Populer Edisi No.14*. Jakarta: Lembaga Alkitab Indonesia, 2001.
- Hukubun, Monike. *Nuhu Met Sebagai Tubuh Kristus Kosmis: Hermeneutik Kosmis Tentang Perjumpaan Makna Kolose 1:15-20 Dengan Budaya Sasi Umum Di Kepulauan Kei-Maluku*. Yogyakarta: Kanisius, 2022.
- Keraf, A. Sony. *Etika Lingkungan Hidup*. Jakarta: Penerbit Buku Kompas, 2006.
- Lohse, Eduard. *Colossians, Ephesians*. Philadelphia: Fortress Press, 1971.
- McFague, Sallie. *The Body of God, An Ecological Theology*. Minneapolis: Fortress Press, 1993.
- Moltmann, Jürgen. *The Way of Jesus Christ: Christology in Messianic Dimensions*. Fortress Press, 1995.
- Monk, Kathryn A., Yance De Fretes, and Gayatri Reksodihardjo-Lilley, eds. *Ekologi Nusa Tenggara Dan Maluku*. Jakarta: Prenhallindo, 2000.
- MPH Sinode GPM. "Salinan Ketetapan-Ketetapan Hasil Persidangan XXXVI Sinode GPM 31 Oktober-11 November 2010 Di Gereja Maranatha Jalan Raya Pattimura Ambon," n.d.
- O'Brien, Peter T. *Word Biblical Commentary Vol 44: Colossians, Philemon*. Nashville: Thomas Nelson, Inc, 2000.
- Ohitumur, Yohanes. "Beberapa Sikap Hidup Orang Kei: Antara Ketahanan Diri Dan Proses Perubahan." Sekolah Tinggi Seminari Pineleng Manado, 1983.
- Pemerintah Kabupaten Maluku Tenggara. *Rencana Pembangunan Jangka Panjang Daerah Kabupaten Maluku Tenggara 2005-2025*. Langgur, 2009.
- Purba, Christian P. P., ed. *Potret Keadaan Hutan Indonesia Periode 2009-2013*. Bogor: Forest Watch Indonesia, 2014.
- Rahail, J. P. *Larvul Ngabal*. Jakarta: Yayasan Sejati, 1993.
- Rarmussen, Larry I. *Komunitas Bumi; Etika Bumi Baru*. Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2010.
- Setio, Robert. "DARI PARADIGMA 'MEMANFAATKAN' KE 'MERANGKUL' ALAM." *Gema Teologi* 37, no. 2 (2013): 163-74. <http://journal-theo.ukdw.ac.id/index.php/gema/article/view/172>.
- Singgih, Emanuel Gerrit. *Dari Israel Ke Asia*. Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2012.
- . *Menguak Isolasi, Menjalin Relasi*. Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2009.
- Tim Asistensi Klasis GPM Kei Besar. *Prolita Klasis GPM Kei Besar Tahun 2014-2015*. Elat, 2014.
- Ven, Johannes A. Van Der. *Ecclesiology in Context*. Michigan/Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 1996.