

“*NUHU-MET* SEBAGAI TUBUH KRISTUS-KOSMIS” :

PERJUMPAAN MAKNA

KOLOSE 1:15-20 DENGAN BUDAYA SASI UMUM DI KEI-MALUKU MELALUI HERMENEUTIK KOSMIS

Disertasi ini diajukan kepada Program Pasca Sarjana S3 Ilmu Teologi
Fakultas Teologi Universitas Kristen Duta Wacana, Yogyakarta, sebagai salah satu syarat
untuk memperoleh gelar *Doctor of Theology*



Oleh
Monike Hukubun
NIM: 57110001

PROGRAM PASCASARJANA S3 ILMU TEOLOGI
FAKULTAS TEOLOGI
UNIVERSITAS KRISTEN DUTA WACANA
YOGYAKARTA
TAHUN 2018

PENGESAHAN

DISERTASI:

**“NUHU-MET SEBAGAI TUBUH KRISTUS-KOSMIS”:
Perjumpaan Makna
Kolose 1:15-20 Dengan Budaya *Sasi Umum* di Kei-Maluku
Melalui Hermeneutik Kosmis.**

Oleh:

Monike Hukubun
NIM: 57110001

Disahkan oleh Tim Penguji
Pada Tanggal 07 September 2018

Susunan Tim Penguji:

Ketua Tim Penguji/Pembimbing III
Pdt. Prof. Dr (h.c.). E.Gerrit Singgih, Ph.D

Penguji/Pembimbing I
Pdt.Dr. Robinson Radjagukguk

Penguji /Pembimbing II
Prof. Dr. J.B. Giyana Banawiratma

Penguji IV
Pdt.Prof. Samuel Benyamin Hakh, Ph.D

Yogyakarta, 7 September 2018

Mengetahui:

Ketua Program Studi S3 Ilmu Teologi UKDW

Pdt. Dr. Josef M.N. Hehanussa
NIK: 994E.261

PERNYATAAN INTEGRITAS

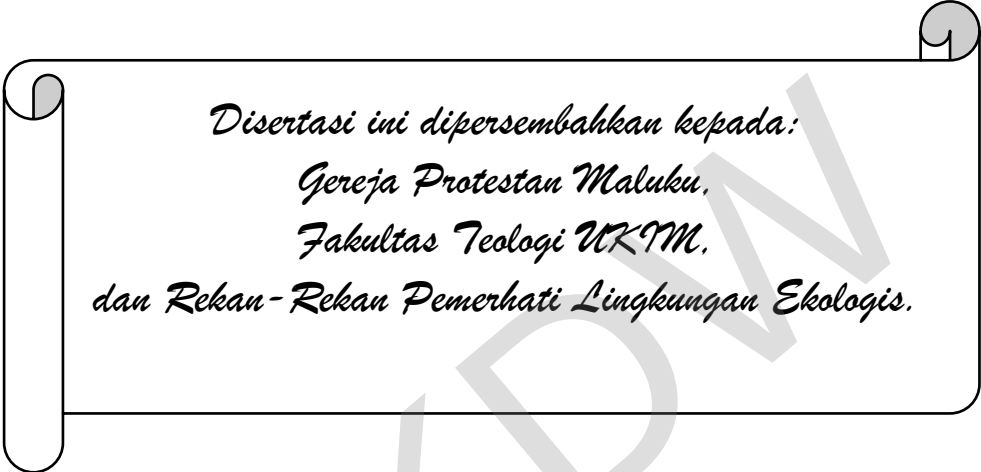
Saya, Monike Hukubun, NIM 57110001, menyatakan dengan sesungguhnya, bahwa disertasi dengan judul: **“NUHU-MET SEBAGAI TUBUH KRISTUS-KOSMIS”: Perjumpaan Makna Kolose 1:15-20 dengan Sasi Umum di Kei-Maluku**, adalah benar-benar hasil karya saya sendiri, belum pernah diteliti dan dipublikasikan oleh orang atau lembaga apapun. Apabila terdapat penggunaan pendapat dan atau data tertulis maupun lisan dari orang lain, saya melakukannya dengan mencantumkan sumber referensi buku, dokumen, pendapat tertulis maupun lisan secara jelas.

Apabila di kemudian hari terbukti disertasi ini merupakan salinan seluruhnya atau sebagian dari karya tulis orang lain, dan dengan sengaja saya tidak menyertakan sumber referensinya, maka saya bersedia menanggung akibatnya.

Yogyakarta, 7 September 2018.



Monike Hukubun
NIM: 57110001



*Disertasi ini dipersembahkan kepada:
Gereja Protestan Maluku,
Fakultas Teologi UKTM,
dan Rekan-Rekan Pemerhati Lingkungan Ekologis.*

DAFTAR ISI

	Halaman	i
Halaman Judul		ii
Halaman Pengesahan		iii
Halaman Pernyataan Integritas		iv
Halaman Persembahan		v
Daftar Isi		x
Kata Pengantar		xiv
Daftar Gambar dan Tabel		xv
Daftar Singkatan		xvi
Glosarium		xix
Abstraksi		xx
Abstract		
 Bab I : PENDAHULUAN		1
1. Latar Belakang		1
1.1. Problematika <i>Sasi Umum</i> di Kei		4
1.2. Problematika Teks Kolose 1:15-20		9
2. Judul Disertasi		12
3. Pertanyaan Penelitian		13
4. Tujuan Penelitian Disertasi		14
5. Kegunaan Penelitian		14
6. Metodologi		15
7. Kerangka Teoretik		20
7.1. Paradigma Hermeneutik Kontekstual		20
7.1.1. Teks dan Bentuk-Bentuk Teks		20
7.1.2. Polisemi Teks dan Peran Pembaca Masa Kini		23
7.1.3. Interpretasi Teks : Proses Memahami (<i>Understanding</i>) dan Menjelaskan (<i>Explanation</i>)		25
7.2. Perspektif Kosmis dalam Hermeneutik Kontekstual		29
8. Sistematika Penulisan		37
 Bab II : KONTEKS LINGKUNGAN EKOLOGI KEPULAUAN KEI: PIJAKAN HERMENEUTIK KOSMIS		39
1. Letak Geografis dan Karakteristik Fisik Kepulauan Kei		39
2. Kondisi Iklim dan Cuaca		42
3. Kondisi Sumber-Sumber Air Tawar di Kepulauan Kei		43
4. Kondisi Hutan di Wilayah Kepulauan Kei		44
5. Kondisi wilayah Laut dan Pesisir di Kepulauan Kei		52
5.1. Kondisi Ekosistem Hutan Bakau (<i>Mangrove</i>)		53
5.2. Kondisi Ekosistem Padang Lamun		56
5.3. Kondisi Ekosistem Terumbu Karang		57
6. Kondisi Demografi di Kepulauan Kei		59

Rangkuman	59
Bab III MEMAHAMI MAKNA KOLOSE 1:15-20 DARI PERSPEKTIF : KOSMIS	61
1. Gambaran Umum Jemaat Kolose	62
1.1 Surat Kolose sebagai Surat Deutero-Paulus	62
1.2 Letak Geografis dan Konteks Lingkungan Ekologi Jemaat Kolose	67
1.3 Konteks Sosial-Kultural Jemaat Kolose	70
1.3.1 Jemaat Kolose dalam Konteks Kota-Kota Yunani-Romawi	70
1.3.2 Jemaat Kolose dalam Konteks Kemajemukan Etnis, Budaya dan Agama	73
1.3.3 Jemaat Kolose dan Sistem <i>Patronage</i> yang diadaptasikan	82
1.3.4 Pandangan Kosmologi dalam Surat Kolose	86
2. Bentuk Literer, Struktur Literer dan Kedudukan Kolose 1:15-20 dalam Struktur Surat Kolose	92
2.1 Bentuk Literer Kolose 1:15-20	92
2.2 Struktur Literer Kolose 1:15-20	93
2.3 Kedudukan dan Fungsi Kolose 1:15-20 dalam Struktur Surat Kolose	94
3. Memahami Makna Kolose 1:15-20 dari Perspektif Kosmis	99
3.1. Kolose 1:15-20 dalam Bahasa Yunani	99
3.2. Kritik Teks dan Terjemahan yang digunakan	99
3.3. Interpretasi Kolose 1:15-20 dalam Konteks Surat Kolose dari Perspektif Kosmis	104
3.3.1. Bait Pertama: “Kosmos, Jemaat dan Kristus: Karya Penciptaan” (Kolose 1:15-18a)	104
3.3.1.1. Kristus sebagai “Gambar dari Allah yang Tidak Kelihatan”	105
3.3.1.2. Kristus sebagai “yang Sulung dari Semua Ciptaan” (Kolose 1:15b)	112
3.3.1.3. Sebab “di dalam Dia”, “melalui Dia”, dan “bagi Dia” segala sesuatu diciptakan (Kolose 1:16)	115
3.3.1.4. “Kristus ada sebelum segala sesuatu”, dan “segala sesuatu tetap ada di dalam Kristus” (Kolose 1:17)	123
3.3.1.5. Kristus adalah “Kepala dari Tubuh dan Jemaat” (Kolose 1:18a)	124
3.3.1.5.1. “Kristus adalah Kepala dari Tubuh”	125
3.3.1.5.2. “Kristus adalah Kepala Gereja”	128
3.3.2. Bait Kedua: “Kosmos, Gereja, Kristus: Karya Pendamaian Kosmis” (Kolose 1:18b-20)	130
3.3.2.1. Kristus adalah “Permulaan” dan “Yang Sulung bangkit dari antara orang-orang mati” (Kolose	132

1:18b-c)	
3.3.2.2.“Sebab di Dalam Kristus berdiam seluruh Kepenuhan Allah” (Kolose 1:19)	135
3.3.2.3.”Kristus melakukan Karya Pendamaian melalui Darah Salib-Nya” (Kolose 1:20)	130
Rangkuman	140
Bab IV : MEMAHAMI BUDAYA SASI UMUM DI KEI DARI PERSPEKTIF KOSMIS	147
1. Gambaran Umum Konteks Sosio-Kultural Kepulauan Kei	148
1.1.Nama, Asal Usul dan Stratifikasi Sosial	148
1.2.Sistem Kekerabatan Tradisional di Kei	152
1.3.Sistem Kepercayaan Tradisional di Kei	154
1.4.Lembaga Adat dan Sistem Pemerintahan Adat di Kepulauan Kei	156
1.5.Sasi sebagai Pranata Budaya Lokal di Kei	158
2. Memahami Makna <i>Sasi Umum</i> di Kei dari Perspektif Kosmis	160
2.1. Deskripsi teks <i>Sasi Umum</i> di Kei	160
2.2. Interpretasi atas <i>Sasi Umum</i> di Kei dari Perspektif Kosmis	164
2.2.1. Latar Belakang Masalah dan Tujuan Pelaksanaan <i>Sasi Umum</i> di Kei	164
2.2.2. <i>Hawear</i> sebagai Tanda <i>Sasi Umum</i> di Kei	167
2.2.2.1. Hak dan Otoritas untuk Memasang dan Mencabut <i>Hawear</i>	169
2.2.2.2. Pengambilan Daun Kelapa untuk <i>Hawear</i> dalam <i>Sasi Umum</i>	169
2.2.2.3. Cara Menganyam <i>Hawear</i> untuk <i>Sasi Umum</i>	171
2.2.2.4. Cara Memasang <i>Hawear</i> untuk <i>Sasi Umum</i>	171
2.2.2.5. Makna Tanda <i>Sasi Umum (Hawear)</i> bagi Orang Kei	172
2.2.3. Ritual <i>Sasi Umum</i> di Kei	176
2.2.3.1. Pemimpin dan Peserta Ritual <i>Sasi Umum</i> di Kei	176
2.2.3.2. Tempat Ritual <i>Sasi Umum</i> di Kei	177
2.2.3.3. Waktu Pelaksanaan Ritual <i>Sasi Umum</i> di Kei	178
2.2.3.4. Persembahan adat (<i>buukmam</i>) dalam Ritual <i>Sasi Umum</i> di Kei	179
2.2.3.5. Memakaikan Kain Sarung pada <i>Hawear</i> Selama di Depan Publik	180

2.2.3.6. Doa Adat (<i>tai ta roman</i>) dalam Ritual <i>Sasi Umum</i> di Kei	181
2.2.3.7. Keterlibatan Pihak Gereja dalam Ritual <i>Sasi Umum</i> di Kei	185
2.2.3.8 Makna Ritual <i>Sasi Umum</i> bagi Orang Kei	187
2.2.4. Sanksi Atas Pelanggaran <i>Sasi Umum</i> Di Kei	188
2.2.4.1. Sanksi Adat	188
2.2.4.2. Sanksi dari Para Leluhur (<i>Nit</i>)	191
2.2.4.3. Sanksi Hukum Negara	192
2.2.4.4. Makna Sanksi Atas Pelanggaran <i>Sasi Umum</i> di Kei	193
2.2.5. Hasil dan Manfaat <i>Sasi Umum</i> di Kei	194
3. Mendalami Makna <i>Sasi Umum</i> di Kei dari Perspektif Kosmis	197
3.1. <i>Sasi Umum</i> : Penghargaan <i>Nuhu-Met</i> sebagai “Rumah (<i>rahan</i>) Bersama” dan “Ibu (<i>renan</i>) Kehidupan”	197
3.1.1. <i>Nuhu-Met</i> sebagai “Rumah (<i>rahan</i>) Bersama”	198
3.1.2. <i>Nuhu-Met</i> sebagai “Ibu (<i>renan</i>) Kehidupan”	200
3.1.3. Tanggung Jawab Orang Kei: Menghargai, Melindungi, Merawat <i>Nuhu-Met</i>	202
3.2. <i>Sasi Umum</i> : Ekspresi Kosmologi Orang Kei	208
3.2.1. Kosmos sebagai sebuah “Keluarga Besar”	209
3.2.1.1. Kosmos: <i>Nelyoan</i> dan <i>Kavunin</i>	209
3.2.1.2. Kosmos: <i>Dunyai Karatat</i> dan <i>Dunyai Kabav</i>	213
3.2.1.3. Kosmos: “Keluarga Besar” yang saling berelasi	213
3.3. <i>Duad Ler-Vuan</i> sebagai “Kepala Keluarga Besar Kosmos”	215
3.4. Leluhur (<i>Nit</i>) sebagai Wakil <i>Duad Ler-Vuan</i> di Bumi (<i>Duad Kabav</i>)	220
3.4.1. Eksistensi Leluhur menurut Pemahaman Orang Kei	220
3.4.1.1. Leluhur (<i>Nit</i>): Manusia yang telah meninggal dunia (<i>Nit</i>)	220
3.4.1.2. Leluhur (<i>Nit</i>): Pendiri dan Pelindung Marga/Kampung	221
3.4.1.3. Leluhur (<i>Nit</i>): Pendiri, Pewaris dan Penegak Hukum Adat	222
3.4.1.4. Leluhur (<i>Nit</i>): Memiliki Kemampuan adikodrati	222
3.4.2. Hubungan Leluhur dengan Orang Hilang-hilang (<i>kavunin</i>)	223

	3.4.3. Relasi Leluhur (<i>Nit</i>) dengan <i>Duad Ler-Vuan</i>	225
	3.5. Hukum Adat sebagai Penata Kehidupan Kosmis	230
	Rangkuman	234
Bab :	V PERJUMPAAN KOLOSE 1:15-20 DENGAN BUDAYA SASI UMUM DI KEI	239
	1. <i>Nuhu-Met</i> : Konteks Berteologi-Ekologi	239
	2. Perjumpaan dalam Konsern dan Konteks Ekoteologi	243
	2.1. <i>Nuhu-Met</i> sebagai Konsern Bersama	243
	2.2. <i>Nuhu-Met</i> sebagai Ruang Hidup dan Eksistensi	245
	2.3. <i>Nuhu-Met</i> sebagai Simbol Komunitas Kosmis	251
	2.4. <i>Nuhu-Met</i> yang mengalami Ketidakadilan (<i>Injustice</i>)	254
	2.4.1. <i>Nuhu-Met</i> yang ditakuti, direndahkan dan diabaikan	255
	2.4.2. <i>Nuhu-Met</i> yang dieksploitasi dan rusak	260
	2.5. Relasi Manusia dengan Allah dalam Pandangan Kosmologi Distansi	267
	2.5.1. Malaikat sebagai Mediator di Kolose	269
	2.5.2. Leluhur sebagai Mediator di Kei	271
	3. Perjumpaan dalam Visi Ekoteologi	276
	3.1. Kristus-Kosmis: Sang Mediator yang Istimewa	276
	3.1.1. Kristus-Kosmis merepresentasi ke- <i>Ilahi</i> -an Allah	277
	3.1.2. Kristus-Kosmis merepresentasikan ke- <i>Kosmis</i> -an Kosmos	281
	3.2. Tubuh Kristus-Kosmis sebagai Ruang Mediasi	284
	3.3. Karya-Karya Mediasi Kristus-Kosmis	287
	3.3.1. Kristus-Kosmis Mentransformasi Relasi <i>Nuhu-Met</i> dengan Allah	287
	3.3.2. Kristus-Kosmis Mentransformasi Relasi Manusia dengan <i>Nuhu-Met</i>	290
	3.3.3. Kristus-Kosmis Mentransformasi Relasi <i>Nuhu-Met</i> dengan Gereja	293
	4. Perjumpaan dalam Prinsip-prinsip <i>Eko-Etik</i>	297
	4.1. Prinsip Kesatuan (<i>Unity</i>) dalam Keragaman (<i>diversity</i>) Ciptaan.	298
	4.2. Prinsip Kesetaraan Ciptaan dan Partnership dalam Karya	300
	4.3. Prinsip Keterbatasan dan Freksibilitas ciptaan	302
	4.4. Prinsip Sakralitas dan Sakramental Ciptaan	303
	4.5. Prinsip Purpose, keselamatan dan Keharmonisan Ciptaan	305
	5. Perjumpaan dalam Eko-Praksis di Kei-Maluku	306

5.1. Menghidupi Paradigma Kosmis	306
5.2. <i>Sasi Umum</i> : Simbol Penghargaan terhadap <i>Nuhu-Met</i>	307
5.3. <i>Sasi Umum</i> : Wujud Kosmologi Orang Kei	308
5.4. <i>Sasi Umum</i> : Wujud tanggung jawab komunitas	309
5.5. <i>Sasi Umum</i> : Pranata Budaya Lokal yang Terbuka dan Dinamis	311
Rangkuman	312
Bab VI : KESIMPULAN	316
1. Kontribusi Hermeneutik Kosmis dalam Hermeneutik Alkitab	316
2. Temuan Penelitian	318
2.1. Temuan penelitian tentang kondisi lingkungan ekologis kepulauan Kei saat ini.	318
2.2. Temuan Penelitian dalam Kolose 1:15-20.	319
2.3. Temuan Penelitian dalam budaya <i>Sasi Umum</i> di Kei.	323
2.4. Kontribusi Penelitian bagi Pengembangan Konsep Ekoteologi Kontekstual di Maluku	324
3. Beberapa Pemikiran Rekomendatif:	327
3.1. Rekomendasi kepada Lembaga Pendidikan Tinggi Teologi, Khususnya Fakultas Teologi UKIM.	327
3.2. Rekomendasi kepada Gereja Protestan Maluku	328
3.3. Rekomendasi Kepada Pemerintahan Daerah dan Masyarakat Adat di Kei	329
Daftar Kepustakaan	330
Lampiran 1: Hukum <i>Adat Larvul-Ngabal</i>	341

KATA PENGANTAR

Disertasi dengan judul: “*NUHU-MET* SEBAGAI TUBUH KRISTUS-KOSMIS”: Perjumpaan Makna Kolose 1:15-20 dengan Budaya *Sasi Umum* di Kei-Maluku melalui Hermeneutik Kosmis, adalah karya saya dalam studi doktoral di Program Pascasarjana S3 Ilmu Teologi UKDW. Karya akademis tersebut telah dipertahankan dalam ujian Disertasi dan dinyatakan LULUS oleh Tim Penguji pada tanggal 7 September 2018. Keberhasilan ini adalah cara Allah melalui Kristus-Kosmis memberkati juang saya bersama-sama dengan berbagai pihak terkait dalam ziarah studi saya yang panjang. Karena itu, melalui kesempatan ini, saya ingin menyampaikan sesuatu kepada pihak-pihak tersebut.

Saya menyampaikan rasa hormat dan terima kasih kepada pihak *United Board (UB)* yang telah memberikan beasiswa studi bagi saya selama 10 semester, sebagai wujud kerjasama Universitas Kristen Indonesia Maluku (UKIM) dengan pihak *UB*. Rasa hormat dan terima kasih yang sama saya sampaikan kepada pimpinan UKIM, pimpinan Fakultas Teologi UKIM, para dosen, para pegawai, dan seluruh mahasiswa Fakultas Teologi UKIM yang terus mendoakan keberhasilan studi saya dan memberi dukungan sepenuhnya bagi saya selama studi.

Saya merasa sangat beruntung, karena penulisan disertasi ini dibimbing dan diuji oleh para dosen yang memiliki kepakaran di bidangnya, bijaksana, dan baik hati. Karena itu, saya menyampaikan rasa hormat dan terima kasihku kepada Pdt. Dr. Robinson Radjagukguk sebagai Pembimbing I/Penguji, Prof. Dr. J.B. Banawiratma sebagai Pembimbing II/Penguji, Pdt. Prof. Dr (hc). Emanuel Gerrit Singgih, Ph.D sebagai Pembimbing III/Penguji, dan Pdt. Prof. Dr. Samuel Benyamin Hakh sebagai Penguji eksternal. Semoga Allah melalui Kristus-Kosmis terus menyertai dan memberkati bapak-bapak dalam tugas-tugas pengembangan dan pengabdian keilmuannya ke depan.

Kampus UKDW adalah “rumah bersama” yang kondusif dalam menopang ziarah studi saya sebagai mahasiswa. Saya menyampaikan rasa hormat dan terima kasih saya kepada pimpinan UKDW, pimpinan Fakultas Teologi UKDW, dan Kaprodi S3 Ilmu Teologi UKDW, dalam hal ini yang saya maksudkan yakni Pdt. Dr (hc). E.G. Singgih, Ph.D (periode 2011-2014) dan

Pdt. Dr. Josef. M. N. Hehanussa (periode tahun 2015 – saat ini). Melalui kepemimpinan mereka, saya telah diterima sebagai bagian dari keluarga besar UKDW, Fakultas Teologi, Program Pascasarjana S3 Ilmu Teologi, dan diberi kesempatan untuk belajar di kampus yang membanggakan ini. Kepada para pegawai yang telah membantu saya dalam berbagai urusan studi, di antaranya: *Bu Apsari, Mba indah, Mas Adi, Mba Febta, Mba Niken, Mba Tyas, Mba Musti, Bang Timo, Mba Heny, Mba Yuni, dan Mba Eka*. Terima kasih untuk hospitalitas, profesionalitasnya, dan ketulusan hati dalam pelayanannya.

Saya menyampaikan rasa hormat dan terima kasih kepada Pimpinan Sinode Gereja Protestan Maluku (GPM) yang telah memberikan rekomendasi studi bagi saya, mendoakan keberhasilan studi saya, dan memenuhi hak-hak saya sebagai Pegawai Organik GPM selama studi saya berlangsung. Rasa hormat dan terima kasih secara khusus saya sampaikan kepada Pimpinan Klasis GPM Pulau-Pulau Kei Kecil, Pimpinan Klasis GPM Pulau-Pulau Kei Besar, Majelis Jemaat GPM Weduar, Sather, Ohoiren, Ohoitel, Taar, Warwut, Ohoira, dan rekan-rekan: Pdt. Enda Salakory, Pdt. Ado Titiahy, Pdt. Meky Pattiwaelapia dan *ma Mui*, Pdt. Lina Talakua, Pdt. Dony Toisuta, Pdt. Elvira Sapulete, Pdt. Kris Aponno dan Pdt. Lisa Lessil, Pdt. Lucky Tupaleasy, dan Pdt. In Manoppo. Mereka semua telah membantu saya dengan penuh kasih ketika saya melakukan penelitian lapangan untuk Disertasi ini di kepulauan Kei.

Kepada para raja di Kei, khususnya Raja Fer (*Rat Bomav*), bapak Hi. Abdul Hamid Rahayaan; Raja Nerong (*Rat Ihibes*), bapak Moh. Ekan Refra; Raja Faan (*Rat Yab Faan*), bapak Patris Renwarin; dan Raja Lor Lobai (*Werka*), bapak Johan Piter Renurth, saya menyampaikan rasa hormat dan terima kasih atas kesediaannya untuk memberikan data-data penelitian budaya *Sasi* di Kei bagi saya. Terima kasih dan penghargaan yang sama saya sampaikan kepada Pimpinan Desa/*Ohoi*, tua-tua adat, dan para tokoh masyarakat sebagai informan di desa Taar, desa Ohoitel, *ohoi Warwut, ohoi Weduar, ohoi Sather, ohoi Ohoiren*, dan *ohoi Werka*. Dari para informan ini, saya belajar mengenal budaya Kei secara lebih baik sebagai orang Kei yang berada di perantauan. *Duad berkat it besa*.

Rekan-rekan mahasiswa Pascasarjana S3 Teologi UKDW adalah teman diskusi yang hebat, sahabat dan saudaraku yang penuh kasih dalam suka-duka semasa studi. Mereka di antaranya Yudit, Pdt. Feby, Nona, Pdt. Frid, Pdt. Hotma, Pdt. Margie, Pdt. Jerda, Pdt. Ramly, Pdt. Rie,

Pdt. Darwita, Pdt. Ester, Pdt. Isakh, Pdt. Naomi, Pdt. Set, dan teman-teman yang lain. Beberapa rekan mahasiswa S2 M.Th dan MAPT UKDW adalah sahabat, saudara, dan rekan diskusi yang kritis dan *heboh*. Mereka di antaranya Echon, Jelfy, Ekle, Nino, Ian, Meihan, Inka, Yuni, Linda, Vita, dan lain-lain. Terima kasih untuk perjalanan bersama, persahabatan, dan dukungannya selama saya menempuh studi S3 di UKDW. Terima kasih dan penghargaan saya juga saya sampaikan kepada para pegawai Perpustakaan Kolsani, khususnya Mas Slamet, Mas Hary, Mas Supri, dan Mba Arum atas ketulusan hati dan sukacita dalam pelayanannya.

Saya merasa dikuatkan selama perjalanan studi saya melalui dukungan (doa, semangat, dan material) dari orang-orang yang baik hati. Saya merasa menjadi “bagian dari keluarga mereka”. Mereka di antaranya: Ibu Etha Ririmasse dan Pa Broery Hendriks, Ibu Lien Gasperz dan Pa John Ruhulestin, usi Ita Ihalaui, Ake Iwamony dan bu Oka Tiwery, Meis Bernard dan keluarga di Belanda, Alex Nikijuluw dan keluarga di Belanda, Mama Roos dan Bapa John Ririassa, Uthe Saiya dan Rudy Rahabeat, Len Tuhusula dan Minggu Talakua, Nona dan Ian Tetelepta, De Sopacua dan bu Udhy Siwabessy, Hery Siahay dan keluarga, Mike Tetelepta dan Uli Putirulan, bu Hengky Siahaya dan keluarga, Astin Iwamony dan Nus Uniplaita, bu Nik Sedubun dan keluarga, Ella Efendy dan keluarga, Au Rangotwat, bu Steve Lerebulan dan keluarga, bu Ipi Yassu dan keluarga, mama Welly dan bapa Lucky Retraubun, mama Mony dan bapa John Hukubun, ade Nikson Hukubun, ade John Hukubun, dan rekan-rekan lainnya yang tidak bisa saya sebutkan namanya satu per satu. Saya berterima kasih dan menghargai kebaikan dan ketulusan hatinya dalam menopang perjuangan studi saya. Rasa hormat dan terima kasih juga saya sampaikan kepada Pastor Ignasius Refo atas kebaikan hatinya untuk berbagi beberapa buku dan artikel terbaru yang penting tentang Kei kepada saya. Saya berdoa semoga kebaikan hati ibu/bapak/saudari/saudaraku ini diberkati oleh Allah melalui Kristus-Kosmis.

Studi ini berlangsung dan dapat diselesaikan karena dukungan sepenuhnya dari keluargaku. Papi Pdt. Em. Abraham Hukubun (Alm), Mami Johana A. Lainsamputty (Almah), dan *mama tua* Mie Lainsamputty (almah) adalah orang tuaku yang sangat berjasa dalam hidupku dan terus memotivasi saya untuk melanjutkan studi. Walaupun mereka “pergi” sebelum melihat keberhasilan studi saya, namun saya yakin keberhasilan ini adalah bagian dari kebahagiaan

mereka “di sana”. Terima kasih untuk topangan penuh dari Usi Eti dan Mas Yanto, Ade Angky dan Nona, ade Ice dan Leka, ade Emmy dan Ece, ade Inda dan Heny, ade Buce dan Ayu, ade Des dan Yo. Terima kasih untuk Noni dan Mama Roos, bong Yety dan mama Tua, Icha dan Iman, Gloria dan Dony, Thea, Willy, Ais, Charin dan Anton, Ega Agape, dan semua ponakan dan cucu-cucu saya, juga kaka Ita dan kaka Mien. *Specially*, terima kasih kepada anakku Fidein Hukubun. Tuhan Yesus mengirimmu sebagai malaikat kecil yang selalu mendampingi dan menguatkanmu menjalani setiap etape dalam ziarah studi ini. Keberhasilan ini adalah keberhasilan bersama kita. *I love you so much my dearest son!*

Akhirnya, saya menaikkan ucapan syukur, terima kasih, hormat, dan puji-pujian kepada Allah melalui Kristus-Kosmis atas seluruh penyertaan dan berkat-Nya bagi saya dalam studi ini. Saya tetap membutuhkan penyertaan-Mu, ya Tuhan, agar saya mampu menghidupi Ilmu Teologi yang telah saya peroleh dalam hidup, pelayanan, dan pengabdian saya ke depan, demi kemuliaan nama-Mu.

Yogyakarta, 7 September 2018

Monike Hukubun

(Penulis)

DAFTAR GAMBAR DAN TABEL

Daftar Gambar :

Gambar 1 : Skema Kerja Hermenautik Kosmis

Gambar 2 : Peta Kepulauan Kei-Maluku

Gambar 3 : Hawear Induk di Teluk Un Desa Taar

Gambar 4 : Sketsa Pemasangan Hawear

Gambar 5 : Rumah Adat *ohoi* Faan

Gambar 6 : *Woma* desa Ohoitel

Gambar 7 : Persembahan Adat (*buukmam*)

Gambar 8 : Imam adat (*leb*) sedang mengangkat *buukmam* di *kamdada* untuk berdoa

Gambar 9 : Imam adat (*leb*) sedang menanam gelang emas di tanah lokasi *Sasi Umum*

Gambar 10: Lela di *Woma ohoi* Sather

Gambar 11: Emas adat 4 tail

Gambar 12: Kondisi Hutan Bakau di Teluk Un Desa Taar selama periode *Sasi Umum* 2016.

Daftar Tabel :

Tabel 1 : Luas daratan dan perairan kepulauan Kei-Maluku

Tabel 2 : Luas Hutan menurut fungsinya di Kepulauan Kei tahun 2016

Tabel 3 : Jumlah Kecamatan, Desa dan Penduduk di Kepulauan Kei tahun 2014 dan 2015

DAFTAR SINGKATAN

AD	Anno Domini
BC	Before Christ
BNT	Bibleworks New Testament
Band	Bandingkan
Dll	Dan lain-lain
Dkk	Dan kawan-kawan
Ed.	Editor
GPM	Gereja Protestan Maluku
H	Halaman
Ha	Hektare
Km	Kilo meter
Kol	Kolose
M.	Masehi
Mark.	Markus
Mat.	Matius
NKJV	New King James Version
NRSV	New Revised Standard Version
PB	Perjanjian Baru
PL	Perjanjian Lama
RTRW	Rencana Tata Ruang Wilayah
TB-LAI	Terjemahan Baru-Lembaga Alkitab Indonesia
USA	United States of America
Vol.	Volume

GLOSARIUM

Bahasa/Istilah Kei

Arti

Ai	Kayu, pohon
Ainfit roa	Tujuh zona laut
Arumun	Tubuh manusia
Atnebar Eiwav	Tanimbar Kei
Bal	Bali
Balrayat	Masyarakat, umat.
Buukmam	Sesajen, pemberian
Bum atau Jin	Bumi
Dim	Roh jahat yang lebih pasif
Duad/Duang	Allah, Tuhan
Duad Karatat	Allah/Tuhan yang mahatinggi/maha agung
Duad kabav	Allah/tuhan yang rendah, wakil Allah di bumi
Duad Ler-Vuan	Allah/Tuhan Matahari-Bulan
Dunyai	Dunia
Fam	Marga
Fid	Pintu
Fit	Tujuh
Foar	Roh jahat yang bersifat aktif dan agresif
Halaai	Kepala, pemimpin, panglima perang
Hanilit	Bagian dari hukum adat <i>Larvul-Ngabal</i> yang mengatur dan melindungi hak-hak hidup manusia, martabat perempuan dan kesucian pernikahan.
Hawear	Tanda larangan
Hawear Balwirin	Pasal 7 dari hukum adat <i>Larvul-Ngabal</i> yang bertujuan melindungi hak-hak kepemilikan warga secara personal dan komunal.
Hukum duan	Tuan hukum, orang yang bertugas melindungi hukum adat.
Hungar	Tanduk, bertanduk
Iri	Kelas sosial rendah di Kei
Kamdada	Sejenis piring yang terbuat dari anyaman daun kelapa yang biasanya digunakan untuk menaruh <i>buukmam</i> dalam upacara adat
Karatat	Di atas, tinggi
Katlean	Ruang besar, ruang keluarga, di dalam sebuah rumah di Kei.
Kavunin	Tidak kelihatan, tidak nyata, <i>orang hilang-hilang</i>
Kebav	Di bawah, rendah
Kubitan	Kapitan, panglima perang di desa adat di Kei.
Lan	Langit, angkasa
Lar	Darah
Larvul	Darah merah
Lela	Meriam kecil, sejenis senjata tradisional peninggalan

	bangsa Portugis, yang sudah beralih fungsi sebagai salah satu material adat yang digunakan untuk menebus/membayar sanksi atas pelanggaran adat.
Ler	Matahari
Lim	Lima
Lor	Ikan paus
Lorlabai	Persekutuan Raja.Desa/kampung yang tidak termasuk dalam <i>Lorlim</i> maupun <i>Ursiuw</i>
Lorlim	Persekutuan Raja/Desa/Kampung yang terhimpun dalam sistem pemerintahan lima Raja/Desa/kampung (= <i>Patalima</i> di Maluku Tengah)
Marin	<i>Marinyo</i> , orang yang ditugaskan sebagai penghubung (humas) antara <i>Rat/Orang Kay</i> dengan masyarakat.
Met	Meti, dasar laut yang terlihat pada saat air laut surut
Minyau	Jiwa, roh dalam diri manusia
Mitu duang	Tuan mitu, penjaga tempat-tempat sakral di Kei.
Navnev	Bagian dari hukum adat <i>Larvul-Ngabal</i> yang mengatur dan melindungi relasi-relasi horisontal dan vertikal dalam komunitas adat di Kei.
Nelyoan	Kelihatan, nyata
Nen	Nenek
Nga	Tombak
Ngabal	Tombak Bali
Ngar	Kemiliau
Nit	Leluhur, orang yang telah meninggal dunia
Nuhu	Pulau, daratan
Nuhu-Met	Pulau dengan lautan di sekelilingnya, bumi, kosmos.
Nuhu Roa	Nama untuk pulau-pulau Kei Kecil
Mangohoi	Pihak keluarga perempuan
Maren	Budaya rela membantu, menolong sesama di Kei
Mel	Kelas sosial bangsawan, kelas atas di Kei
Ohoi	Desa, kampung
Orang kay	Kepala Desa adat di Kei
Ratschap	Satuan wilayah administratif yang meliputi beberapa beberapa Kampung/Desa dan dipimpin oleh seorang raja.
Rahan	Rumah, keluarga, <i>fam</i> dari garis keturunan Bapak.
Rahan hukum	Rumah hukum adat, tempat hukum adat.
Rat	Raja
Rek	Pembatas, ambang abu yang membatasi ruang dalam setiap rumah di Kei.
Ren	Penduduk asli, kelas sosial menengah di Kei
Riin	Kamar tidur
Roa	Laut, lautan
Saloi	Bakul yang dianyam dari rotan atau bambu dan biasanya dipikul oleh seorang perempuan Kei di punggungnya dengan bantuan sebuah tali yang dipasang di kepala/dahinya.
Saniri	Kepala marga yang berperan mengurus kepentingan

	internal marga/ <i>fam</i> .
Sasa	Kesalahan
Sasa Sor Fit	Tujuh kesalahan yang dilarang
Sasi	Tanda larangan adat
Sasi Umum	Tanda larangan adat yang berlaku secara umum, termasuk untuk keperluan pelestarian lingkungan ekologis.
Sat-sat	<i>Lela</i>
Siuw	Sembilan
Soa/Kepala Soa	Kelompok marga/Kepala Marga yang bertanggung jawab mengurus keperluan eksternal Marga di tingkat Desa.
Sob-sob	Persembahan adat, doa adat
Sor	Lapisan, bagian
Tahit	Laut
Taitaroman	Doa adat
Tuan tan	Tuan tanah, orang yang bertugas mengawasi dan mengurus persoalan-persoalan batas tanah.
Ur	<i>Halaai</i> , pemimpin, kepala
Ursiuw	Persekutuan Raja/Orang Kay/Desa/Kampung yang terhimpun dalam sistem Sembilan raja/Desa (= <i>Patasiwa</i> di Maluku Tengah)
Vat vilin	Harta kawin
Vuan	Matahari
Vul	Merah
Wear	Air
Woma/Woma fuhar	Pusat Desa
Yante	Keluarga mikro, keluarga batih yang terdiri dari ibu, ayah dan anak-anak.
Yanur	Pihak keluarga laki-laki

ABSTRAKSI

Disertasi ini merupakan sebuah karya hermeneutik Perjanjian Baru kontekstual. Karya ini lahir dari keprihatinan terhadap konteks kerusakan lingkungan ekologis yang semakin parah saat ini di kepulauan Kei-Maluku. Kerusakan tersebut terjadi di lingkungan masyarakat lokal yang selama ini menghidupi budaya *Sasi*, khususnya *Sasi Umum*, untuk melindungi dan melestarikan bumi, atau yang dalam sebutan emiknya: *Nuhu-Met*. Pengalaman pembaca masa kini, dalam hal ini, masyarakat adat di Kei, untuk mengatasi kerusakan lingkungan ekologis di Kei melalui pelaksanaan *Sasi Umum* sebagai budaya lokalnya, menjadi salah satu sumber berteologi ekologi yang signifikan. Melalui Hermeneutik Kosmis, proses interpretasi atas Kolose 1:15-20 sebagai teks Alkitab dan *Sasi Umum* di Kei sebagai teks budaya lokal dilakukan untuk menemukan makna-makna teks yang baru dan relevan dari kedua teks tersebut, khususnya untuk konteks kerusakan lingkungan ekologis. Makna-makna teks tersebut kemudian didialogkan secara kritis dalam bingkai gagasan ekoteologi kontekstual yang relevan di kepulauan Kei-Maluku.

Proses Hermeneutik Kosmis dimulai dari usaha memahami dan merasakan fakta ketidakadilan yang dialami *Nuhu-Met*; menjumpai teks Alkitab dan teks budaya lokal, memahami bagaimana teks-teks tersebut memperlakukan *Nuhu-Met*, menganalisis faktor-faktor penyebabnya, menemukan kembali hak-hak *Nuhu-Met* di dalam teks yang harus disuarakan dalam bentuk makna teks. Untuk itu, hermeneutik kosmik menggunakan perspektif kosmis-holistis yang berorientasi pada keadilan kosmis (*cosmic equity*) bagi *Nuhu-Met*. Melalui perspektif tersebut makna-makna teks yang baru dan relevan dapat dipahami dan diungkapkan.

Interpretasi teks Kolose 1:15-20 dan *Sasi Umum* di Kei menghasilkan ekoteologi “*Nuhu-Met* sebagai Tubuh Kristus-Kosmis” sebagai inti maknanya yang bersifat metafora. Dalam Kolose 1:15-20, keistimewaan Kristus-Kosmis yang ditonjolkan dalam himne Kristus-Kosmis, justru memerlihatkan kepedulian Allah terhadap kehidupan seluruh ciptaan di *Nuhu-Met*. Kristus-Kosmis memediasi perjumpaan yang liberatif, transformatif, dan harmonis di antara seluruh ciptaan, dan seluruh ciptaan dengan Allah, melalui mediasi tubuh-Nya. Dalam budaya *Sasi Umum* di Kei, *Nuhu-Met* memiliki makna simbolis sebagai “rumah (*rahan*) bersama” dan “ibu (*renan*) kehidupan”. *Nuhu-Met* memberikan tubuh dan seluruh hidupnya untuk memediasi dan menghidupi perjumpaan seluruh ciptaan: manusia dan unsur-unsur organisme/anorganisme dan para roh; dan perjumpaan seluruh ciptaan dengan *Duad Ler-Vuan* melalui para leluhur. Perjumpaan makna kedua teks ini, melahirkan visi-visi ekoteologi kontekstual di mana bumi, *Nuhu-Met*: daratan dan lautan, dihormati, dipelihara, dan dilestarikan melalui penghayatan pada “tubuh Kristus-Kosmis” yang rela berbagi demi kehidupan bersama seluruh ciptaan.

Kata kunci: Hermeneutik kosmis, perspektif kosmis-holistis, keadilan kosmis, *Nuhu-Met*, tubuh Kristus-kosmis, ekoteologi.

ABSTRACT

This dissertation is a hermeneutic work of the New Testament contextualization. The work is coming out from the concern to ecological context of environmental destruction which getting worse currently in Kei-Maluku island. It occurs in the environment of local people who support *Sasi* culture so far, especially *Sasi Umum*, to protect and conserve the earth, or on its appellation as: *Nuhu-Met*. The current readers experienced, in this case, people in Kei, to overcome the environmental destruction in Kei, through the implementation of *Sasi Umum* in Kei as its local culture, becomes one of the eco-theology significant sources. Through cosmic hermeneutics, the process of an interpretation of Colossians 1: 15-20 as a Biblical text and *Sasi Umum* in Kei as a text for local culture will be explore, to find new meanings of both the texts to the context of the ecological crisis. The meanings of the text will be discussed critically in the idea of eco-theology frame that relevant in Kei-Maluku island.

The process of cosmic hermeneutic starts from an effort to understand and feel the injustice fact experienced by *Nuhu-Met*, dealing with the Biblical text and the local culture text, to understand how *Nuhu-Met* is treated by texts, analysing the cause factors, determining *Nuhu-Met* rights in the text that must be voiced in from of the meaning text. For that, cosmic hermeneutic is using cosmic-holistic perspective that is oriented toward cosmic equity to *Nuhu-Met*. Through the perspective, the new meaning of text may be understood and expressed.

The interpretation of Colossians 1:15-20 and *Sasi Umum* in Kei produce eco-theology “*Nuhu-Met* as the Body of cosmic-Christ”, which become its essential meaning that is a metaphor. In Colossians 1:15-20, the great of Cosmic-Christ that is emerged in the Cosmic-Christ hymn,

exactly shows God’s affection of all creation in *Nuhu-Met*. Cosmic-Christ mediates a liberative encounter, transformative, and harmonious among all creation, and all creation with God, by mediating Him. In Kei, *Sasi Umum* culture, *Nuhu-Met* has a symbolic as “house (*rahan*) with” and “mother(*renan*) of life”. *Nuhu-Met* gives his body and entire life to mediate and live the encounter of all creation: human and organisms/unorganisms elements and the spirits, and the encounter of all creation with *Duad Ler-Vuan* through ancestors. The second meaning of this text, emerges visions of contextual eco-theology where the earth, *Nuhu-Met*: land and sea, respected, maintained, and preserved though “Cosmic-Christ body” that willingly to share, sacrifice for the sake of life with all creation.

Keywords: Cosmic Hermeneutic, cosmic-holistic perspective, cosmic equity, *Nuhu-Met*, body of Cosmic-Christ, eco-theology.

ABSTRAKSI

Disertasi ini merupakan sebuah karya hermeneutik Perjanjian Baru kontekstual. Karya ini lahir dari keprihatinan terhadap konteks kerusakan lingkungan ekologis yang semakin parah saat ini di kepulauan Kei-Maluku. Kerusakan tersebut terjadi di lingkungan masyarakat lokal yang selama ini menghidupi budaya *Sasi*, khususnya *Sasi Umum*, untuk melindungi dan melestarikan bumi, atau yang dalam sebutan emiknya: *Nuhu-Met*. Pengalaman pembaca masa kini, dalam hal ini, masyarakat adat di Kei, untuk mengatasi kerusakan lingkungan ekologis di Kei melalui pelaksanaan *Sasi Umum* sebagai budaya lokalnya, menjadi salah satu sumber berteologi ekologi yang signifikan. Melalui Hermeneutik Kosmis, proses interpretasi atas Kolose 1:15-20 sebagai teks Alkitab dan *Sasi Umum* di Kei sebagai teks budaya lokal dilakukan untuk menemukan makna-makna teks yang baru dan relevan dari kedua teks tersebut, khususnya untuk konteks kerusakan lingkungan ekologis. Makna-makna teks tersebut kemudian didialogkan secara kritis dalam bingkai gagasan ekoteologi kontekstual yang relevan di kepulauan Kei-Maluku.

Proses Hermeneutik Kosmis dimulai dari usaha memahami dan merasakan fakta ketidakadilan yang dialami *Nuhu-Met*; menjumpai teks Alkitab dan teks budaya lokal, memahami bagaimana teks-teks tersebut memperlakukan *Nuhu-Met*, menganalisis faktor-faktor penyebabnya, menemukan kembali hak-hak *Nuhu-Met* di dalam teks yang harus disuarakan dalam bentuk makna teks. Untuk itu, hermeneutik kosmik menggunakan perspektif kosmis-holistis yang berorientasi pada keadilan kosmis (*cosmic equity*) bagi *Nuhu-Met*. Melalui perspektif tersebut makna-makna teks yang baru dan relevan dapat dipahami dan diungkapkan.

Interpretasi teks Kolose 1:15-20 dan *Sasi Umum* di Kei menghasilkan ekoteologi “*Nuhu-Met* sebagai Tubuh Kristus-Kosmis” sebagai inti maknanya yang bersifat metafora. Dalam Kolose 1:15-20, keistimewaan Kristus-Kosmis yang ditonjolkan dalam himne Kristus-Kosmis, justru memerlihatkan kepedulian Allah terhadap kehidupan seluruh ciptaan di *Nuhu-Met*. Kristus-Kosmis memediasi perjumpaan yang liberatif, transformatif, dan harmonis di antara seluruh ciptaan, dan seluruh ciptaan dengan Allah, melalui mediasi tubuh-Nya. Dalam budaya *Sasi Umum* di Kei, *Nuhu-Met* memiliki makna simbolis sebagai “rumah (*rahan*) bersama” dan “ibu (*renan*) kehidupan”. *Nuhu-Met* memberikan tubuh dan seluruh hidupnya untuk memediasi dan menghidupi perjumpaan seluruh ciptaan: manusia dan unsur-unsur organisme/anorganisme dan para roh; dan perjumpaan seluruh ciptaan dengan *Duad Ler-Vuan* melalui para leluhur. Perjumpaan makna kedua teks ini, melahirkan visi-visi ekoteologi kontekstual di mana bumi, *Nuhu-Met*: daratan dan lautan, dihormati, dipelihara, dan dilestarikan melalui penghayatan pada “tubuh Kristus-Kosmis” yang rela berbagi demi kehidupan bersama seluruh ciptaan.

Kata kunci: Hermeneutik kosmis, perspektif kosmis-holistis, keadilan kosmis, *Nuhu-Met*, tubuh Kristus-kosmis, ekoteologi.

ABSTRACT

This dissertation is a hermeneutic work of the New Testament contextualization. The work is coming out from the concern to ecological context of environmental destruction which getting worse currently in Kei-Maluku island. It occurs in the environment of local people who support *Sasi* culture so far, especially *Sasi Umum*, to protect and conserve the earth, or on its appellation as: *Nuhu-Met*. The current readers experienced, in this case, people in Kei, to overcome the environmental destruction in Kei, through the implementation of *Sasi Umum* in Kei as its local culture, becomes one of the eco-theology significant sources. Through cosmic hermeneutics, the process of an interpretation of Colossians 1: 15-20 as a Biblical text and *Sasi Umum* in Kei as a text for local culture will be explore, to find new meanings of both the texts to the context of the ecological crisis. The meanings of the text will be discussed critically in the idea of eco-theology frame that relevant in Kei-Maluku island.

The process of cosmic hermeneutic starts from an effort to understand and feel the injustice fact experienced by *Nuhu-Met*, dealing with the Biblical text and the local culture text, to understand how *Nuhu-Met* is treated by texts, analysing the cause factors, determining *Nuhu-Met* rights in the text that must be voiced in from of the meaning text. For that, cosmic hermeneutic is using cosmic-holistic perspective that is oriented toward cosmic equity to *Nuhu-Met*. Through the perspective, the new meaning of text may be understood and expressed.

The interpretation of Colossians 1:15-20 and *Sasi Umum* in Kei produce eco-theology “*Nuhu-Met* as the Body of cosmic-Christ”, which become its essential meaning that is a metaphor. In Colossians 1:15-20, the great of Cosmic-Christ that is emerged in the Cosmic-Christ hymn,

exactly shows God’s affection of all creation in *Nuhu-Met*. Cosmic-Christ mediates a liberative encounter, transformative, and harmonious among all creation, and all creation with God, by mediating Him. In Kei, *Sasi Umum* culture, *Nuhu-Met* has a symbolic as “house (*rahan*) with” and “mother(*renan*) of life”. *Nuhu-Met* gives his body and entire life to mediate and live the encounter of all creation: human and organisms/unorganisms elements and the spirits, and the encounter of all creation with *Duad Ler-Vuan* through ancestors. The second meaning of this text, emerges visions of contextual eco-theology where the earth, *Nuhu-Met*: land and sea, respected, maintained, and preserved though “Cosmic-Christ body” that willingly to share, sacrifice for the sake of life with all creation.

Keywords: Cosmic Hermeneutic, cosmic-holistic perspective, cosmic equity, *Nuhu-Met*, body of Cosmic-Christ, eco-theology.

BAB I

PENDAHULUAN

1. Latar Belakang

Salah satu isu kontemporer yang telah menjadi perbincangan publik secara global sejak dekade tahun 1960-an, adalah isu kerusakan (krisis) lingkungan ekologis.¹ Isu tersebut bukan saja ramai diperbincangkan dan diperdebatkan para saintis di berbagai bidang ilmu, tetapi juga telah menjadi salah satu fokus refleksi dari para teolog, etikus dan pakar biblika. Refleksi tersebut bertujuan memberikan bobot teologi kontekstual dan etis dalam menyikapi realitas kerusakan lingkungan ekologis.² Disertasi ini merupakan sebuah karya hermeneutis kontekstual yang berpijak pada realitas kerusakan lingkungan ekologis global yang dialami secara lokal dan aktual juga di kepulauan Maluku. Salah satu wilayah di Maluku yang mengalami kerusakan lingkungan ekologis yang mulai serius, yakni kepulauan Kei. Kerusakan tersebut meliputi kerusakan ekosistem hutan di wilayah darat, maupun kerusakan ekosistem hutan bakau, terumbu karang, dan padang lamun sebagai penyangga utama wilayah pesisir dan laut di kepulauan Kei. Kerusakan tersebut akan menjadi semakin serius, karena kepulauan Kei memiliki ciri geografis, topografis dan oseanografis yang sangat khas.

Secara geografis, kepulauan Kei memiliki luas daratan yang sangat kecil, yaitu hanya 5,46 % dari total luas wilayahnya. Luas daratan yang terbatas tersebut meliputi kurang lebih 133 buah pulau bernama, dan hanya 25 buah pulau di antaranya telah dihuni. Ratusan pulau tersebut termasuk dalam kategori pulau-pulau kecil yang dikelompokkan dalam 4 gugus pulau, yaitu pulau-pulau Kei Kecil, pulau-pulau Kei Besar, pulau Dullah, pulau-pulau Tayando-Tam, dan pulau-pulau Kur.³ Kondisi geografis pulau-pulau kecil tersebut tidak memungkinkan adanya wilayah tangkapan air yang cukup, apalagi sumber-sumber air permukaan yang berasal dari sungai, danau, dan mata air di pulau-pulau kecil tersebut jumlahnya sangat sedikit, dan umumnya kering, terutama di musim kemarau. Realitas ini melahirkan fakta, bahwa pada umumnya pulau-pulau kecil tersebut, kecuali di pulau Kei Besar, mengalami

¹ David G. Horrel, *The Bible and the Environment, Toward a Critical Ecological Biblical Theology* (Lodon, New York: Equinox Publishing Ltd, 2010), h.3.

² David G. Horrel, "Introduction" dalam David G. Horrel, Cheryl Hunt, Christopher Southgate (eds), *Ecological Hermeneutics, Biblical, Historical and Theological Perspectives* (London, New York: T & T Clark International, 2010), h.1.

³ Badan Pusat Statistik Kabupaten Maluku Tenggara, *Maluku Tenggara Dalam Angka 2016* (Langgur: 2016), h. 27-36; Badan Pusat Statistik Kabupaten Maluku Tenggara, *Kota Tual Dalam Angka 2016* (Langgur: 2016), h. 4.

keterbatasan sumber-sumber air tawar dan air tanah yang dibutuhkan baik oleh masyarakat (manusia), hewan, maupun tumbuh-tumbuhan di wilayah tersebut (data lengkapnya dilihat dalam bab II).

Kondisi geografis pulau-pulau kecil di kepulauan Kei, memiliki ciri topografis yang juga khas. Kondisi permukaan bumi di wilayah tersebut pada umumnya berbatu-karang, bertanah kapur, kering dan tandus. Sebagian besar pulau-pulau tersebut terdiri dari dataran rendah dengan ketinggian sekitar 100 M di atas permukaan laut, kecuali di Pulau Kei Besar yang terdiri dari daerah bukit dan gunung di sepanjang pulau dengan ketinggian antara 500-800 M di atas permukaan laut. Data tahun 2016 menunjukkan, bahwa pulau-pulau tersebut sebagian besar ditutupi oleh semak belukar dan tumbuhan perdu lainnya, dan hanya 45,146 % atau 58.066,49 ha datarannya ditutupi oleh hutan heterogen. Pada tahun 2009 luas hutan di Kepulauan Kei adalah 71.785 ha. Itu berarti, hutan di Kepulauan Kei telah mengalami penyusutan (degradasi) seluas 13.718,51 ha sejak 7 tahun terakhir ini. Dengan kata lain, luas lahan kritis di kepulauan Kei rata-rata bertambah sekitar 2.200 ha per tahun.⁴ Kerusakan hutan tersebut terutama disebabkan karena tindakan deforestasi dan pembakaraan lahan. Dampak kerusakan hutan tersebut semakin memperburuk kondisi biofisik pulau-pulau kecil dengan karakteristik wilayah tangkapan air yang terbatas. Hal ini akan menyebabkan wilayah tersebut semakin rentan terhadap ancaman kekeringan maupun krisis air tawar dan air tanah, terutama di musim kemarau. Krisis air tersebut dapat berimplikasi secara langsung pada krisis pangan di wilayah tersebut. Krisis pangan bila tidak tertangani maka akan mengakibatkan bahaya kemiskinan, kelaparan, dan kematian makhluk hidup, terutama masyarakat kecil yang miskin dan tidak berdaya secara ekonomis.⁵

Selain itu, kondisi oseanografi kepulauan Kei ditandai dengan keindahan dan kekayaan alam di wilayah pesisir dan laut yang sangat potensial. Kepulauan Kei memiliki banyak wilayah pantai yang sangat luas, datar dan indah. Demikian pula, laut dan pantainya menyimpan kekayaan yang sangat besar. Kekayaan wilayah pesisir dan laut kepulauan Kei dimungkinkan, karena posisi strategis Kepulauan tersebut. Kepulauan Kei diapit oleh lautan

⁴ Pemerintah Kabupaten Maluku Tenggara, *Rencana Pembangunan Jangka Panjang Daerah Kabupaten Maluku Tenggara Tahun 2005-2025* (Langgur: 2009), h.13; Bappeda, Litbang & PMD Kota Tual, *Rencana Tata Ruang Wilayah (RTRW) Kota Tual Tahun 2012-2032* (Tual:2012), h.47; Badan Pengelolaan Lingkungan Hidup Pemerintah Kabupaten Maluku Tenggara, *Laporan Status Lingkungan Hidup Daerah Kabupaten Maluku Tenggara Tahun 2015* (Langgur: 2016), h.20,21.

⁵ Pemerintah Kabupaten Maluku Tenggara, *Rencana Pembangunan Jangka Panjang daerah Kabupaten Maluku Tenggara 2005-2025*, h. 13,19,25.

luas seperti laut Banda, laut Arafura, laut Aru, samudera Indonesia, dan dibayangi pulau Irian Jaya di bagian Timur dan benua Australia di bagian Selatan. Posisi strategis tersebut sekaligus juga menciptakan kondisi arus, angin, dan gelombang laut yang sangat menantang. Potensi wilayah pesisir dan laut kepulauan Kei yang besar tersebut didukung oleh ekosistem hutan bakau, terumbu karang, dan padang lamun di wilayah tersebut. Penelitian ini menemukan fakta, bahwa hutan bakau, terumbu karang, dan padang lamun di kepulauan Kei pada umumnya mulai mengalami tingkat kerusakan yang semakin serius. Kerusakan tersebut disebabkan terutama oleh tindakan manusia, yang berdampak bukan hanya pada penurunan hasil tangkapan ikan dan biota laut lainnya dari sisi ekonomi, tetapi terutama pada semakin punahnya keanekaragaman hayati di wilayah-wilayah tersebut dari sisi ekosistem.

Data-data di atas menunjukkan, bahwa kerusakan lingkungan ekologis di kepulauan Kei-Maluku semakin serius. Kerusakan tersebut terutama disebabkan oleh faktor antropogenis, dimana kepentingan manusia menjadi orientasi utama yang memotivasi manusia untuk mengeksploitasi alam, dan mengabaikan aspek-aspek keseimbangan dan keberlanjutan kehidupan bersama di pulau-pulau tersebut. Realitas ini menjadi sebuah fakta yang ironis, sebab kerusakan lingkungan ekologis terjadi dalam konteks masyarakat lokal di Kei yang masih menghidupi budaya *Sasi*, khususnya *Sasi Umum*, sebagai wujud kearifan budaya lokalnya yang ramah lingkungan. *Sasi Umum* di Kei dilakukan untuk pelestarian lingkungan ekologis. Mengapa kerusakan lingkungan ekologis terjadi di kepulauan Kei? Apakah realitas ini menjadi pertanda, bahwa kearifan lokal tersebut tidak mampu lagi bertahan di tengah-tengah realitas laju pertumbuhan penduduk yang semakin tinggi, dan kebutuhan ekonomi masyarakat lokal yang semakin meningkat? Atau, apakah budaya *Sasi Umum* yang selama ini diberlakukan di Kei hanya lebih difokuskan pada manajemen sumber daya alam yang berorientasi pada manfaat sosial-ekonomi, tanpa memerhatikan manfaat ekologisnya? Pertanyaan-pertanyaan ini mendorong saya untuk meneliti budaya *Sasi Umum* di kepulauan Kei secara lebih jauh lagi.

Penelitian terhadap *Sasi Umum* di kepulauan Kei adalah bagian dari pergumulan Gereja Protestan Maluku (selanjutnya disebut: GPM). Salah satu strategi GPM dalam menyikapi isu kerusakan lingkungan ekologis di kepulauan Maluku, yakni mendorong gerakan pelestarian lingkungan ekologis berbasis komunitas lokal. Salah satu kegiatan yang dilakukan oleh GPM

secara terencana dan berkelanjutan, yakni melakukan upaya revitalisasi budaya *Sasi* di Maluku. Budaya *Sasi* merupakan salah satu bentuk kearifan lokal yang ramah lingkungan di Maluku dalam mengelola dan melestarikan lingkungan alam. Kegiatan tersebut telah digagas sejak persidangan Sinode GPM ke 36 tahun 2010,⁶ dan dipertegas kemudian dalam sidang Sinode GPM ke 37 tahun 2016.⁷ Upaya revitalisasi tersebut dilakukan, karena GPM menyadari, bahwa budaya-budaya yang mengandung nilai-nilai kearifan lokal tersebut semakin tergusur, dan kekuatan transformatifnya semakin melemah. Upaya revitalisasi budaya *Sasi* di Maluku oleh GPM, bukan sekedar kegiatan praktis-pragmatis. Revitalisasi tersebut membutuhkan penelitian terhadap konsep-konsep kultural *Sasi* di setiap wilayah pulau-pulau di Maluku dengan ciri khas kognitif, nilai etis, dan pelaksanaan yang beragam. Sebagai gereja, revitalisasi budaya *Sasi* juga merupakan masalah teologi. Bagaimana mengembangkan pemikiran ekoteologi yang kontekstual di Maluku, bertolak dari hasil-hasil penelitian budaya *Sasi* di wilayah-wilayah masing-masing. Karena itu, revitalisasi budaya *Sasi* sebagai salah satu budaya lokal untuk pelestarian lingkungan ekologis di GPM membutuhkan pengkajian teologis (ekoteologi) secara lebih mendalam dan komprehensif. Pengkajian tersebut dibutuhkan, agar pelaksanaannya secara praktis tetap didasarkan pada cara pandang teologi yang jelas dan kontekstual.

Desertasi ini adalah sebuah karya akademis di bidang studi Biblika, dengan konsentrasi Hermeneutik Perjanjian Baru (PB). Karena itu, melalui karya akademis ini, saya hendak menyumbangkan gagasan ekoteologi kontekstual bagi GPM, melalui sebuah proses “Hermeneutik Kosmis” atas dua teks, yakni Kolose 1:15-20 sebagai teks Alkitab dan *Sasi Umum* di kepulauan Kei-Maluku sebagai teks budaya lokal. Tentu, kedua teks ini sudah banyak diteliti oleh para peneliti sebelumnya. Namun, pilihan terhadap dua teks ini memiliki alasan tertentu yang akan dibahas lebih jauh.

1.1 Problematika Budaya *Sasi Umum* di Kei.

Masyarakat lokal di Maluku memiliki budaya pelestarian lingkungan ekologis yang disebut *Sasi*. Budaya tersebut hidup dan berkembang di seluruh wilayah kepulauan Maluku, terutama

⁶ Lihat PIP dan RIPP GPM, dalam Sekretariat Kantor Sinode GPM, *Salinan Ketetapan-Ketetapan Hasil Persidangan XXXVI Sinode GPM* (Ambon: 2010), h. 259, 265, 268.

⁷ Lihat dokumen “PIP dan RIPP GPM tahun 2016-2025”, dalam MPH Sinode GPM, *Salinan Ketetapan-Ketetapan Hasil Persidangan XXXVII Sinode GPM*, h.15-21.

di pulau Seram, pulau Buru, pulau Ambon, pulau-pulau Lease, pulau Banda, kepulauan Kei, kepulauan Aru, dan pulau-pulau di Barat Daya Maluku.⁸ Menurut Hermien L. Sospelisa, *Sasi* adalah suatu sistem lokal pengelolaan sumber daya yang merupakan suatu larangan temporer untuk mengambil sumber daya alam tertentu dalam daerah tertentu (di darat dan di laut) dan untuk suatu jangka waktu tertentu.⁹ Secara praktis, istilah *Sasi* dipahami secara umum oleh orang Maluku, sebagai “tanda larangan adat” untuk mengambil dan memanfaatkan hasil kebun (buah-buahan, sayur-sayuran, dll), hasil hutan (misal: jenis kayu tertentu, rotan, unggas tertentu, dll), hasil laut (ikan tertentu, rumput laut, lola, teripang, batulaga, dll), dan material di sekitar sungai dan pantai (pasir, batu kali, batu karang, dll) di kawasan tertentu, untuk jangka waktu tertentu pula.¹⁰ Karena itu, menurut Sospelisa, salah satu tujuan *sasi* adalah menjaga kelestarian ekosistem untuk menjamin hasil panen yang lebih baik di masa depan.¹¹

Di kepulauan Kei-Maluku, *Sasi* atau “tanda larangan adat” dikenal dalam berbagai bentuk, dan digunakan dalam berbagai kategori dan tujuan. Salah satunya, yakni *Sasi Umum* yang dikenal dengan sebutan lokal *Yot* (Kei Kecil) atau *Yutut* (Kei Besar), dan ditandai dengan anyaman daun kelapa muda berwarna kuning yang disebut *hawear*. *Hawear* ditancapkan di kawasan tertentu yang menjadi areal *Sasi Umum*. Tanda tersebut dimaksudkan untuk melindungi hak milik personal maupun kolektif dari tindakan pencurian, pengrusakan, dan tindakan kesewenang-wenangan lainnya.¹² Perlindungan hak milik secara hukum adat tersebut, memiliki manfaat yang positif bagi kehidupan sosial, ekonomi, dan ekologis. Secara sosial, *Sasi Umum* mengandung kearifan lokal untuk mengontrol batas-batas kewenangan personal dan sosial yang tidak boleh dilampaui. Penjagaan batas-batas kewenangan tersebut dibutuhkan, agar relasi dan interaksi sosial dalam komunitas tetap terjaga dengan baik. Ketika batas-batas tersebut dilampaui, maka hal tersebut akan melahirkan konflik sosial yang mengganggu keharmonisan kehidupan kolektif. Apabila hal itu terjadi, maka budaya *sasi* dapat juga dimanfaatkan untuk menghentikan konflik dan memulihkan kondisi masyarakat.

⁸ Kathryn A. Monk, dkk, *Ekologi Nusa Tenggara dan Maluku*, Seri Ekologi Indonesia, Buku V (Jakarta: Prenhallindo, 2000), h.538.

⁹ Hermien L. Sospelisa, “Pengelolaan Lingkungan dalam Budaya Maluku”, dalam Lembaga Kebudayaan Daerah Maluku, *Maluku Menyambut Masa Depan* (Ambon, 2008), h.208,209.

¹⁰ Frank L. Cooley, *Mimbar dan Takhta: Hubungan Lembaga-lembaga Keagamaan dan Pemerintahan di Maluku Tengah* (Jakarta: Pustaka Sinar harapan, 1987), h. 189; Eliza Kissya, *Sasi Aman Haru-Ukui, Tradisi Mengelola Sumberdaya Alam Lestari di Haruku* (Jakarta: SEJATI, 1993), h.5.

¹¹ Hermien L. Sospelisa, “Pengelolaan Lingkungan dalam Budaya Maluku”, dalam Lembaga Kebudayaan Daerah Maluku, *Maluku Menyambut Masa Depan*, h.208

¹² Nicodemus Sedubun, *Ain Ni Ain :Mengelola Hubungan Kristen-Islam Di Maluku Tenggara*, Disertasi (Yogyakarta: Atesea Theological Union, 2012), h.13.

Salah satu contoh misalnya, upaya masyarakat adat di Kei, untuk menghentikan konflik sosial di wilayah tersebut tahun 2000. Mereka menggunakan tanda *hawear* yang dipancangkan di lapangan *Lodar El* kota Tual pada tanggal 24 Januari 2000. Dengan melihat tanda tersebut, sesama orang Kei yang berbeda agama dan saling bermusuhan itu, dapat menahan diri dan tidak saling menyerang, bahkan bersedia berdamai.¹³ *Sasi Umum* juga bermanfaat secara ekonomi, karena pada saat *buka Sasi Umum*, hasil bumi dan laut itu dipanen, kemudian dijual. Hasil penjualannya digunakan untuk meningkatkan pendapatan keluarga, maupun pendapatan desa/kampung, dan atau gereja sebagai pihak pelaksana *Sasi Umum*.¹⁴ Manfaat ekologis dari budaya *Sasi* terlihat selama masa berlangsungnya *Sasi Umum*. Pada periode *Sasi Umum* berlangsung, kawasan yang disasi - tanah dan berbagai jenis flora dan fauna, laut dengan beragam jenis biota laut di dalamnya, daerah aliran sungai dan pesisir pantai dengan material yang dikandungnya – mendapatkan perlindungan hukum adat dan atau agama. Perlindungan tersebut mencakup juga larangan untuk mengambil hasil bumi dan laut yang belum layak untuk dipanen. Misalnya, ketika *Sasi lola/lolak* di laut dangkal dibuka, masyarakat dilarang untuk mengambil *lola* dalam ukuran kecil (3-6 cm), karena belum mempunyai nilai jual. Walau larangan tersebut bermotif ekonomi, namun larangan tersebut juga berpengaruh positif pada aspek keberlanjutan hidup (*sustainability*) biota laut tersebut ke depan.¹⁵ Dengan demikian, *Sasi Umum* memiliki makna yang sangat penting dalam kehidupan masyarakat adat di kepulauan Kei. Melalui *Sasi Umum* sebagai budaya lokal, masyarakat adat di Kei mengelola lingkungan alamnya dengan arif dan mempertimbangkan aspek kehidupan berkelanjutan (*sustainability*).

Temuan dalam penelitian ini menunjukkan, bahwa dari 10 desa adat di kepulauan Kei sebagai lokus penelitian Disertasi ini, 3 desa adat tidak lagi melaksanakan *Sasi Umum* dengan alasan tertentu, 5 desa adat lainnya melakukan *Sasi Umum* hanya untuk melindungi jenis ikan dan atau biota laut tertentu yang bernilai jual ekonomis tinggi. Dan hanya 2 desa adat yang melakukan *Sasi Umum* untuk melindungi habitat utama penyangga ekosistem pesisir dan laut, dalam hal ini ekosistem terumbu karang, hutan bakau, dan padang lamun. Dua desa adat tersebut, yakni desa Taar- pulau Dullah dan desa Werka – pulau Kei Besar. Selain melakukan

¹³ Nikodemus Sedubun, *Ain Ni Ain*, h.12.

¹⁴ Jacobus W. Mosse, dkk, *Hawear di Kepulauan Kei*, h.98

¹⁵ Misalnya larangan untuk memanen *lola* dalam ukuran kecil, atau buah-buahan (kelapa, dll) yang masih muda. Lihat Monk, Kathryn A., dkk, *Ekologi Nusa Tenggara dan Maluku*, h. 546

Sasi Umum untuk wilayah pesisir dan laut, desa Taar secara rutin melakukan *Sasi Umum* untuk melindungi pohon berdiameter 15-20 cm ke atas di hutan petuanan darat desanya. *Sasi Umum* untuk hutan petuanan darat dilakukan pada tanggal 10 Januari 2016, dengan periode *Sasi* jangka panjang. Sedangkan, *Sasi Umum* untuk teluk Un yang dilakukan tanggal 10 Januari 2016 untuk melindungi seluruh ekosistem di teluk tersebut, baik ikan dan biota lautnya maupun hutan bakau, terumbu karang dan padang lamun di seputar areal teluk tersebut. Seluruh ekosistem di teluk Un terlindungi dari kepentingan manusia selama masa *Sasi Umum* berlangsung. Di *ohoi* Werka- pulau Kei Besar, *Sasi Umum* secara adat dilakukan untuk melindungi ikan *tembang* dan ekosistem hutan bakau di muara sungai Voloban sebagai habitatnya. *Sasi Umum* tersebut dilakukan secara reguler setiap tahun di antara 4-6 bulan.

Selain *Sasi Umum* secara adat, *Sasi Umum* juga dilakukan oleh gereja (GPM) dengan nama *Sasi Gereja*. Semua Jemaat GPM di kepulauan Kei melakukan *Sasi Gereja*, terutama untuk melindungi kebun kelapa, dusun /pohon sagu, rotan, dan atau buah-buahan lainnnya (kenari, mangga, dll.) yang dimiliki secara perorangan/keluarga/jemaat dari kepentingan manusia selama 3-6 bulan. Dalam periode *Sasi Umum* tersebut, buah-buahan dan atau hasil kebun dan hasil hutan tersebut tidak diambil oleh manusia untuk kepentingan konsumsi, dll.

Data-data umum tersebut di atas merupakan indikator, bahwa hampir semua desa adat di kepulauan Kei masih melakukan *Sasi Umum* secara adat, terutama untuk wilayah pesisir dan laut, dalam rangka melindungi jenis ikan atau biota laut tertentu yang memiliki nilai ekonomi lebih tinggi. Fakta ini menunjukkan, bahwa dimensi sosial-ekonomi dari pelaksanaan *Sasi Umum* masih tetap mendapatkan perhatian dan menjadi tujuan utama pelaksanaan *Sasi Umum* di kepulauan Kei. Sedangkan, dimensi ekologis dari pelaksanaan *Sasi Umum* tersebut belum dioptimalkan, baik oleh pihak pemerintah desa/*ohoi* dan pemangku adatnya, maupun oleh Gereja di Kepulauan Kei. Mengapa *Sasi Umum* di Kepulauan Kei masih bertahan sampai saat ini? Faktor-faktor apakah yang menyebabkan budaya tersebut masih tetap bertahan? Mengapa di Kepulauan Kei budaya *Sasi Umum* masih lebih berorientasi pada manfaat sosial-ekonomi, dan belum secara optimal memerhatikan manfaat ekologisnya? Bagaimana *Sasi Umum* di Kei dipahami dari perspektif teologis? Pertanyaan-pertanyaan penelitian ini penting untuk dikaji lebih jauh dalam Disertasi ini.

Memang, harus diakui bahwa penelitian terhadap *Sasi Umum* sebagai budaya lokal di Kei bukanlah hal yang baru. Ada banyak penelitian yang telah dilakukan terhadap budaya *Sasi* di Maluku, baik dari sisi budaya, ilmu kelautan, ekonomi, politik, dll. Namun, penelitian terhadap *Sasi Umum* di kepulauan Kei masih belum sebanyak penelitian yang sama yang dilakukan di beberapa wilayah lain di Maluku. Ada beberapa penelitian yang telah dilakukan dan atau dipublikasikan. Etty E. Woersok di tahun 1990 melakukan penelitian Tesis dengan judul “Sikap pemimpin desa terhadap lingkungan hidup ditinjau dari pengetahuan mereka tentang adat *Hawear* dan konsep-konsep ekosistem”.¹⁶ Penelitian kuantitatif tersebut dilakukan dari perspektif keguruan dan ilmu pendidikan. Karena itu, makna-makna budaya yang terkandung secara kualitatif di balik unsur-unsur budaya *Hawear* tersebut tidak menjadi fokus penelitian tersebut. Dalam tulisannya “*Bat Batang Fitroa Fitnangan, Tata Guna Tanah dan Laut Tradisional Kei* (tahun 1995)”,¹⁷ Rahail yang berperan sebagai raja di wilayah adat Maur Ohoiwut (pulau Kei Besar), telah membahas secara informatif tentang *Sasi* dan ritual “tutup dan buka *Sasi*” di Kei. Namun dalam tulisannya tersebut tidak secara eksplisit menghubungkannya dengan kosmologi orang Kei. John A. Pattikayhatu, dalam tulisannya berjudul “Sejarah Pemerintahan Adat di Kepulauan Kei Maluku Tenggara” (tahun 1998),¹⁸ menjelaskan secara singkat tentang hukum adat *Sasi* di Kei. Namun, dalam bagian tersebut Pattikayhatu hanya menguraikan tentang hakikat *Sasi* sebagai perwujudan hukum adat *Larvul-Ngabal* dan jenis-jenis *Sasi* di Kei. Jacobus Mosse, dkk (eds) dalam *Hawear di Kepulauan Kei* (tahun 2012)¹⁹, melakukan penelitian terhadap budaya *Hawear* di kepulauan Kei, namun belum secara khusus membahas *Sasi Umum* untuk pelestarian lingkungan ekologis di Kei, maupun aspek-aspek kosmologi yang menghidupi budaya lokal tersebut. Demikian pula, Irene Novacseck, dkk (eds) (2001) dalam *An Institutional Analysis of Sasi Laut in Maluku Indonesia*, hanya memfokuskan penelitiannya pada sejarah dan pelaksanaan *Sasi* adat dan *Sasi* Gereja di wilayah pulau Haruku, Saparua, Nusalaut, pulau Seram dan Ambon, dan bukan di Kepulauan Kei.²⁰

¹⁶ Etty Elthina Woersok, *Sikap Pemimpin Desa terhadap Lingkungan Hidup ditinjau dari Pengetahuan Mereka tentang Adat Hawear dan Konsep-Konsep Ekosistem*, Thesis, Fakultas Pascasarjana Institut Keguruan dan Ilmu Pendidikan Jakarta, 1990.

¹⁷ J.P. Rahail, *Bat Batang Fitroa Fitnangan, Tata Guna Tanah dan Laut Tradisional Kei* (Jakarta: Yayasan Sejati, 1995)

¹⁸ John A. Pattikayhatu, *Sejarah Pemerintahan Adat di Kepulauan Kei Maluku Tenggara* (Ambon: Lembaga Kebudayaan Daerah Maluku, 1998).

¹⁹ Jacobus Mosse, dkk (eds), *Hawear di Kepulauan Kei* (Ambon: Balai Pelestarian Budaya Ambon, 2012)

²⁰ Irene Novacseck, dkk (eds), *An institutional Analysis of Sasi Laut in Maluku – Indonesia* (Canada: Danida, IDRC, ICLARM, 2001).

Itu berarti, pilihan untuk meneliti budaya *Sasi Umum* di Kei adalah pilihan yang tepat. Pertama, *Sasi Umum* di Kei dilakukan juga untuk kepentingan pelestarian lingkungan ekologis *Nuhu-Met*, daratan dan lautan, di area petuanan milik bersama sebuah desa adat. Kedua, penelitian sebelumnya terhadap *Sasi Umum* di kepulauan Kei belum sepenuhnya menggali makna-makna terdalam yang terkandung di dalam budaya tersebut, khususnya terkait dengan tanda, ritual, sanksi, dan kosmologi orang Kei yang menjadi “nafas” yang terus menghidupkan budaya tersebut lintas waktu. Ketiga, belum ada penelitian interpretatif dengan menggunakan hermeneutik kosmis atas budaya *Sasi Umum* di Kei. Melalui Hermeneutik Kosmis, makna *Sasi Umum* di Kei dapat dipahami dan dijelaskan, dan diaplikasikan dalam konteks kerusakan lingkungan ekologis di Kei saat ini.

1.2 Problematika Teks Kolose 1:15-20

Teks Kolose 1:15-20 adalah salah satu dari sedikit sekali teks dalam Perjanjian Baru yang secara eksplisit berbicara tentang karya-karya penciptaan dan penyelamatan Allah melalui Kristus bagi alam semesta (Kosmos).²¹ Teks ini berbentuk himne,²² dan mengandung gagasan Kristologi yang sangat berdimensi kosmik.²³ Dalam himne ini, Kristus diagungkan dan diakui keistimewaan-Nya dalam menjalankan karya-karya penciptaan (Kol.1:15-28a) dan penyelamatan kosmis (Kol.1:18b-20). Keistimewaan Kristus diperlihatkan dalam himne ini melalui penggunaan lima sebutan khas yang digunakan secara metaforis bagi Kristus, yakni: “gambar (εἰκὼν) dari Allah yang tidak kelihatan (ἀόρατος) (ay.15a)”; “yang sulung (πρωτοτοκος) dari semua ciptaan (πάσης κτίσεως)” (ay.15b); “kepala dari tubuh, dari jemaat”

²¹ Teks-teks PB yang secara eksplisit membicarakan karya-karya Kristus bagi kosmos atau seluruh ciptaan, dan yang sering digunakan para ahli ketika membahas masalah-masalah lingkungan ekologis, yaitu Roma 8:18-25, Kolose 1:15-20, 2 Petrus 3:10-13, dan Wahyu 21-22. Lihat David G. Horrell, *The Bible and the Environment, Towards a Critical Ecological Biblical Theology* (London: Equinox Publishing Ltd, 2010), h.12.

²² George E. Cannon, *The Use of Traditional Materials in Colossians* (Macon, Georgia: Mercer University Press, 1983), h.19,20.

²³ Moltmann dan Ben Witherington melihat bahwa himne-Kristus dalam Kolose 1:15-20 mengandung Kristologi Kosmik yang secara orisinal merupakan *Wisdom Christology* (Kristologi Hikmat); lihat J.D. Colin and Greene, *Christology in Cultural Perspective, Making out the Horizons* (Michigan: Grand Rapids:2003), h. 33; Ronald R. Cox menyebutnya juga sebagai Kristologi Hikmat (*Wisdom Christology*). Hal ini didasarkan pada pertimbangan bahwa himne Kristus dalam Kolose ini umumnya diakui berakar pada tradisi Hikmat yang diwariskan oleh orang-orang Yahudi-Helenistik. Predikasi yang dikenakan kepada Kristus sebagai εἰκὼν dari Allah yang tidak kelihatan dan πρωτοτοκος dari seluruh ciptaan, sebetulnya mengandung penghayatan yang mendalam tentang Kristus sebagai Hikmat Allah, yang bukan saja ada sebelum segala sesuatu diciptakan, tetapi juga berada bersama-sama dengan Allah dalam seluruh proses penciptaan dan pemeliharaan seluruh ciptaan menuju masa depan eskatologis. Martin Harun, walaupun tetap menyebut himne ini sebagai sebuah Kristologi Kosmik, namun sama seperti Cox, ia tetap memberi penekanan kepada Kristus sebagai Hikmat Allah untuk semesta alam. Lihat, Ronald R.Cox, *By the Same Word*, h.199; Martin Harun, “Paulus dan Penyelamatan Kosmis” dalam *Forum Biblika no.14-2001*, h.67-74; lihat juga Geoffrey W.Bromiley, et.al, *Encyclopedia Christianity* (Leiden:Grand Rapids, 1999), h.471.

(ἡ κεφαλὴ τοῦ σώματος τῆς ἐκκλησίας, Kol.1:18a)”; “permulaan (ἀρχὴ)” dan “yang sulung (πρωτοτοκος) bangkit dari antara orang-orang mati” (ay. 18b,c).

Penelitian terhadap Kolose 1:15-20 sudah dilakukan oleh banyak ahli Perjanjian Baru dengan aksentuasi yang sangat beragam. Para ahli, misalnya Eduard Norden, James M. Robinson, Eduard Schweizer, memfokuskan penelitiannya pada struktur himne tersebut; Eduard Lohse, dan W.D. Davies, misalnya, memberi perhatian pada masalah kepengarangan himne tersebut; Eduard Norden, C.F. Burney, E. Lohmeyer, E. Kasemann, James Robinson, Harald Hegermann, Jack Sanders, misalnya, menyoroti penelitiannya pada sumber-sumber dari himne Kristologis tersebut; dan George E. Cannon, misalnya, menyoroti konsekuensi teologis dari himne tersebut, melalui penelitiannya terhadap unsur-unsur redaksional yang terkandung dalam himne tersebut.²⁴ Menurut David G. Horrell, pada umumnya penelitian-penelitian para ahli Perjanjian Baru terhadap teks ini mengakui dimensi kosmis dari Kristologi yang terkandung di dalam teks tersebut. Namun, menurut Horrell, tidak seluruh penelitian tersebut menghubungkan teks ini secara eksplisit dengan persoalan ekologi kontemporer. Baru pada tahun 1961, Josep Sittler, untuk pertama kalinya berbicara tentang signifikansi ekologis dari Kristologi kosmis di dalam Kolose. Menurut Sittler, dalam himne tersebut, penyebutan istilah τὰ πάντα sebanyak 6 kali dikaitkan dengan tindakan restoratif Allah di dalam Kristus. Seluruh kosmos terhisap di dalam penyelamatan kosmis, karena segala sesuatu memperoleh kehidupan di dalam Kristus. Dengan melihat betapa besarnya ancaman terhadap alam, maka menurut Sittler, inilah saatnya untuk mengeksplorasi potensi-potensi yang belum dimanfaatkan di dalam Kristologi kosmis. Potensi-potensi yang memungkinkan kita beralih dari ikatan doktrin ke gagasan etis, dengan memperluas Kristologi ke dimensi kosmisnya, membangkitkan *passion* melalui *pathos* tentang bumi yang terancam ini, dan memunculkan etika tentang cinta kasih dan kemurkaan Allah.²⁵

Dalam karya editorial David G. Horrell, dkk tahun 2010 dengan judul “Ecological Hermeneutics: Biblical, Historical and Theological Perspectives”, dan dalam “Exploring Ecological Hermeneutics” yang diedit oleh Norman C. Habel dan Peter Truinger tahun 2008, mereka menampilkan hasil-hasil penelitian terhadap teks-teks Alkitab dengan menggunakan

²⁴ Lihat pembahasan George E. Cannon, *The Use of Traditional Materials in Colossians*, h. 19-37.

²⁵ Pandangan Sittler ini dikutip sebagaimana yang dibahas oleh Horrell, dalam David G. Horrell, *The Bible and the Environment*, h.82,83.

perspektif ekologis, dan kontribusinya bagi pengembangan pemikiran ekoteologi kontemporer. Salah satunya, yakni penelitian yang dilakukan oleh Vicky Balabanski terhadap himne Kristus dalam Kolose 1:15-20. Menurut Balabanski, teks Kolose 1:15-20 memberikan kontribusi biblis yang konstruktif bagi ekoteologi. Teks tersebut memiliki kemiripan dengan kosmologi Stoa yang disebutnya “*permeates cosmology*”. Dalam kosmologi tersebut, kaum Stoa memahami, bahwa yang Ilahi telah merembes masuk (*permeates*) ke dalam seluruh alam semesta (*ta panta*). Seluruh alam semesta telah dipenuhi dengan unsur-unsur Ilahi dan menjadi sakral. Karena itu, menurutnya, kosmologi ini dapat menolong kita untuk bergerak “*beyond anthropocentrism*”. Dengan menekankan *ta panta* dalam teks tersebut, maka seluruh biosfer berada dalam area rekonsiliasi Allah. Jadi, bagi kekristenan, frasa “pendamaian melalui darah salib Kristus” adalah sebuah proses yang dinamis. Proses yang dapat memungkinkan kita bergerak ke arah kosmologi *bio-sentris*, dimana kita akan belajar dan terus belajar menghargai kehidupan seluruh ciptaan.²⁶ Itu berarti, hasil-hasil penelitian terhadap teks Kolose 1:15-20, terutama sejak Sittler (1961) sampai dengan Balabanski (2008), misalnya, menegaskan, bahwa teks Kolose 1:15-20 memiliki makna dan implikasi etis yang signifikan dan dapat dikembangkan dalam konteks ekologis kontemporer.

Dari paparan di atas, saya melihat, bahwa pilihan atas teks Kolose 1:15-20 sebagai dasar untuk penelitian biblis dalam Disertasi ini tepat. Pertama, karena teks ini mengandung potensi-potensi makna kosmis/ekologis yang dapat dikembangkan menjadi gagasan-gagasan ekoteologi dalam merespon konteks kerusakan lingkungan ekologis saat ini. Kedua, penelitian sebelumnya lebih banyak mengeksplorasi makna supremasi dan superioritas Kristus atas Kosmos yang menandai relasi struktural-hierarki di antara Allah, Kristus, dan Kosmos. Pertanyaan-pertanyaan hermeneutik dapat dimunculkan lebih jauh. Apakah teks ini hanya menekankan makna relasi vertikal di antara Allah-Kristus-Kosmos? Bagaimana dengan relasi horizontal di antara “seluruh ciptaan” (Kol.1:15a) atau “segala sesuatu” yang ditekankan berulang kali dalam teks tersebut (Kol.1:16,17,18,20)? Apakah teks ini hanya menekankan dimensi supremasi dan superioritas Kristus atas Kosmos yang berimplikasi pada penaklukan Kosmos oleh Kristus? Dapatkah predikat-predikat yang digunakan bagi Kristus

²⁶ Vicky Balabanski, “Critiquing Anthropocentric Cosmology: Retrieving an Stoic ‘Permeation Cosmology’ in Colossians 1:15-20”, dalam Norman C. Habel and Peter Trudinger (eds), *Exploring Ecological Hermeneutics* (SBL Symposium Series 46; Atlanta, GA: Society of Biblical Literature, 2008), h.151-159; Vicky Balabanski, “Hellenistic Cosmology and the Letter to the Colossians: Towards an Ecological Hermeneutics”, dalam David G. Horrell, Cheryl Hunt, etc (eds), *Ecological Hermeneutics: Biblical, Historical, and Theological Perspectives* (London and New York: T & T Clark, 2010), h.94-107.

dalam teks ini dipahami sebagai keistimewaan Kristus-kosmis yang tidak berorientasi pada kekuasaan tetapi pada pelayanan karya-karya Allah bagi “seluruh ciptaan” atau “segala sesuatu” atau Kosmos, melalui karya penciptaan (Kol.1:15-18a) dan pendamaian kosmis (Kol.1:18-20) yang dikerjakan Allah melalui Kristus? Bukankah dengan menekankan keistimewaan Kristus-Kosmis, maka jelas terlihat betapa pentingnya “seluruh ciptaan” atau “segala sesuatu” atau Kosmos dalam karya-karya Allah? Pertanyaan-pertanyaan ini merupakan “ruang” yang masih tersedia untuk diteliti lebih lanjut. Ketiga, teks Kolose 1:15-20 belum diteliti dengan menggunakan Hermeneutik Kosmis. Melalui Hermeneutik Kosmis, teks ini akan diinterpretasi dengan menggunakan perspektif kosmis yang bersifat holistik, sehingga diharapkan kekayaan makna yang terkandung dalam teks ini, baik yang terkait dengan relasi Kosmos dan Manusia dengan Allah melalui Kristus, maupun relasi di antara Manusia dengan Kosmos atau sesama ciptaan lainnya, akan dipahami secara utuh dan menyeluruh.

Dengan demikian, penelitian dalam Disertasi ini terhadap *Sasi Umum* di Kei sebagai teks budaya lokal dan Kolose 1:15-20 sebagai teks Alkitab, melalui Hermeneutik Kosmis, diharapkan dapat menghasilkan pemikiran ekoteologi kontekstual yang dapat dijadikan pijakan teologis dalam proses revitalisasi budaya *Sasi* di GPM secara khusus, dan dalam merespon konteks kerusakan lingkungan ekologis yang semakin memprihatinkan dewasa ini. Penjelasan lebih detail tentang Hermeneutik Kosmis akan dibahas pada bagian kerangka teoretik pada poin 7 dalam bab ini.

2 Judul Disertasi :

Disertasi ini diberi judul:

“*NUHU-MET* SEBAGAI TUBUH KRISTUS-KOSMIS ”

Perjumpaan Makna Kolose 1:15-20 dengan Budaya *Sasi Umum* di Kei-Maluku

Melalui Hermeneutik Kosmis

Judul ini sebetulnya merupakan inti dari perjumpaan makna utama yang dipahami dari teks Kolose 1:15-20 dan *Sasi Umum* di Kei. Kata *Nuhu-Met* adalah sebuah terminologi lokal dalam bahasa Kei, yang secara harfiah berarti “tanah atau pulau (*nuhu*) dengan laut di

sekitarnya (*met*)”. *Nuhu-Met* dalam Disertasi ini menunjuk kepada aspek keseluruhan ekosistem bumi maupun keragaman entitas ciptaan yang berada di atas dan di dalam tanah maupun laut. Terminologi ini secara teknis menunjuk kepada bumi, atau daratan dengan lautan, atau kosmos, dengan segala isinya. Frasa “Tubuh Kristus-Kosmis” adalah menunjuk kepada metafora “tubuh Kristus” yang disebutkan dalam Kolose 1:15-20. Saya menambahkan kata Kosmis setelah frasa “tubuh Kristus” untuk memberi aksentuasi pada dimensi kosmis yang terkandung dalam metafora tersebut. Kata “perjumpaan” menunjuk kepada usaha mempertemukan secara kritis-dialogis makna-makna Kolose 1:15-20 dengan *Sasi Umum* di Kei. *Sasi Umum* adalah sebuah budaya lokal di Kei yang dilakukan untuk melindungi dan melestarikan *Nuhu-Met*. Budaya yang dimaksudkan adalah sebuah sistem makna.²⁷ Hermeneutik Kosmis adalah sebuah pendekatan menafsirkan teks Kolose 1:15-20 dan teks *Sasi Umum* di Kei, dengan mempergunakan perspektif Kosmis. Pendekatan ini bersifat kosmis-holistis dan berorientasi pada nilai-nilai keadilan kosmis (*cosmic equity*) bagi *Nuhu-Met*.

3 Pertanyaan Penelitian:

Dengan memerhatikan latar belakang pemikiran di atas, maka pertanyaan utama dalam penelitian Disertasi ini dirumuskan demikian: “Bagaimana mengonsepan gagasan ekoteologi kontekstual di Kei-Maluku sebagai perjumpaan makna Kolose 1:15-20 dengan *Sasi Umum* di Kei?” Pertanyaan utama ini kemudian dijabarkan lagi menjadi 4 pertanyaan kecil yang sifatnya lebih operasional, yaitu:

- Bagaimana kondisi lingkungan ekologis kepulauan Kei saat ini?
- Bagaimana memahami makna Kolose 1:15-20 dalam konteks surat Kolose dari perspektif Kosmis?
- Bagaimana memahami makna *Sasi Umum* di Kei dalam konteks kepulauan Kei-Maluku dari perspektif Kosmis?
- Eko-teologi macam apa yang muncul dari perjumpaan Kolose 1:15-20 dengan budaya *Sasi Umum* di Kei?

²⁷ Lihat penjelasan terkait pandangan Geertz tentang budaya sebagai sistem makna dalam poin 7 bab I ini.

4 Tujuan penelitian Disertasi:

Secara umum, Disertasi ini bertujuan untuk “Mengonsepan gagasan ekoteologi kontekstual di Kei-Maluku sebagai wujud perjumpaan makna Kolose 1:15-20 dengan budaya *Sasi Umum* di Kei”. Untuk mencapai tujuan umum tersebut, Disertasi ini memiliki 4 (empat) tujuan operasional, yaitu:

- Mendeskripsikan kondisi lingkungan ekologis kepulauan Kei saat ini.
- Mendeskripsikan makna teks Kolose 1:15-20 dalam konteks surat Kolose dari perspektif Kosmis.
- Mendeskripsikan makna teks budaya *Sasi Umum* dalam konteks kepulauan Kei-Maluku dari perspektif Kosmis.
- Mengonsepan gagasan Ekoteologi kontekstual dari perjumpaan makna Kolose 1:15-20 dengan *Sasi Umum* di Kei.

5 Kegunaan Penelitian

Secara akademis, hasil penelitian yang dikaji secara akademis dalam Disertasi ini diharapkan dapat memperkaya studi-studi Hermeneutik Alkitab, khususnya Hermeneutik Perjanjian Baru (PB) Kontekstual di Indonesia, terutama dalam konteks kerusakan lingkungan ekologis kontemporer. Dengan demikian, proses Hermeneutik Kosmis yang dilakukan dalam Disertasi ini atas dua teks yang berbeda, yakni Kolose 1:15-20 sebagai teks Alkitab dan *Sasi Umum* di Kei sebagai teks budaya lokal, dapat mendorong lembaga-lembaga pendidikan teologi dan gereja-gereja untuk menghargai teks-teks budaya lokal sebagai salah satu sumber berteologi kontekstual yang sama pentingnya dengan teks-teks Alkitab.

Secara praksis, Disertasi ini diharapkan dapat memberikan landasan-landasan pemikiran ekoteologi kontekstual bagi Gereja secara umum, khususnya GPM, dalam menyikapi konteks kerusakan lingkungan ekologis kontemporer di Maluku, dengan memanfaatkan secara maksimal dan teologis kearifan nilai-nilai budaya lokal yang dimiliki. Dengan demikian, Disertasi ini bukan hanya memberi kontribusi bagi GPM untuk mewujudkan gagasannya merevitalisasi budaya *Sasi* di Maluku, tetapi sekaligus dapat mengembangkan pemikiran-pemikiran teologi ekologi dari kandungan budaya lokal yang kaya makna tersebut.

6 Metodologi

Disertasi ini merupakan sebuah karya tafsir Perjanjian Baru kontekstual, yang saya sebut sebagai “Hermeneutik Kosmis” (*Cosmic hermeneutics*). “Hermeneutik Kosmis” yang saya gunakan dalam penelitian ini memberi perhatian pada realitas ketidakadilan (*inequity*) yang dialami oleh bumi atau yang disebut secara emik oleh masyarakat lokal di Kei *Nuhu-Met*, dan usaha-usaha untuk mewujudkan keadilan kosmis (*cosmic equity*) bagi *Nuhu-Met*. Secara metodologis, hermeneutik ekologis yang dikembangkan oleh Norman Habel dan *Earth Bible Project Team* juga memberi perhatian yang sama pada masalah ketidakadilan (*eco-injustice*) yang dilakukan oleh manusia terhadap bumi dan komunitas bumi, baik yang terdapat di dalam teks-teks Alkitab maupun yang dimiliki oleh para pembaca masa kini di dalam memahami teks-teks Alkitab. Namun, Hermeneutik Kosmis yang saya kembangkan di sini memiliki 2 kekhasan yang membedakannya dari Hermeneutik Ekologis dari Norman Habel, dkk. Pertama, perspektif yang digunakan dalam Hermeneutik Kosmis adalah perspektif yang bersifat holistik. Kepentingan bumi, baik realitas *eco-injustice* maupun usaha-usaha mewujudkan keadilan ekologis (*eco-justice*) untuk bumi, selalu akan berkaitan dengan tanggung jawab manusia sebagai bagian integral dari komunitas bumi, dan relasi komunitas bumi dengan Allah sebagai sang Pencipta. Relasi di antara bumi, manusia, dan Allah dipahami secara holistik, karena saling terkait dan saling memengaruhi. Perspektif kosmis yang bersifat holistik tersebut saya kembangkan dengan memadukan perspektif kosmis-holistis dari J.B. Banawiratma dengan prinsip-prinsip *eco-justice* yang dikembangkan oleh Norman Habel bersama *Earth Bible Project Team*. Perpaduan dua perspektif tersebut melahirkan perspektif kosmis yang tidak hanya berhenti pada keadilan ekologis (*eco-justice*) tetapi pada keadilan kosmis yang sewajar-wajarnya (*cosmic equity*) bagi bumi (*Nuhu-Met*) dan komunitas kosmis. Kedua, Hermeneutik Kosmis yang saya gunakan, tidak hanya untuk menafsirkan teks-teks Alkitab, tetapi juga teks-teks budaya, termasuk budaya lokal. Hal ini dilakukan atas kesadaran, bahwa teks-teks Alkitab maupun teks-teks budaya lokal sebagai hasil karya manusia tidak bebas nilai. Kepentingan manusia dan ideologi yang dimilikinya akan turut memengaruhi teks-teks tersebut. Karena itu, baik teks Alkitab maupun teks-teks budaya dapat diinterpretasi dengan menggunakan Hermeneutik Kosmis, demi mengusahakan kesadaran kosmis dan keadilan bagi bumi. Dalam Disertasi ini, saya menggunakan Hermeneutik Kosmis untuk menafsiran dua

teks, yakni Kolose 1:15-20 sebagai teks Alkitab dan *Sasi Umum* di Kei sebagai teks budaya lokal. Penjelasan selengkapnya akan dibahas dalam kerangka teori pada poin 7 di bawah ini.

Hermeneutik Kosmis dalam Disertasi ini menggunakan kerangka metodologis yang dikembangkan oleh Paul Ricoeur melalui busur hermeneutik dan busur naratifnya, yang dimulai dengan tahap *first-understanding* (atau *pre-figuration*), tahap *explanation* (atau *configuration*), dan tahap *appropriation* (atau *refiguration*). Dalam tahap *First-understanding*, pembaca atau penafsir menjumpai teks dengan prapaham yang berisi berbagai asumsi atau pertanyaan-pertanyaan kritis, khususnya kecurigaan (*suspicion*) terhadap kemungkinan terjadi ketidakadilan kosmis (*cosmic inequity*) di dalam teks. Dalam hermeneutik kosmis, tahap *pre-understanding* ini didasarkan pada fakta lapangan yang memperlihatkan realitas kerusakan lingkungan ekologis yang terjadi. Realitas tersebut menjadi fakta objektif yang membantu kesadaran pembaca tentang realitas ketidakadilan yang dihadapi oleh bumi atau *Nuhu-Met*. Kesadaran tersebut melahirkan kecurigaan, bahwa realitas ketidakadilan tersebut dapat saja dipengaruhi oleh teks-teks Alkitab maupun teks-teks budaya yang akan ditafsir. Kemudian, dalam tahap *Explanation* sebagai tahap kritis, pembaca atau penafsir menilai prapaham pembaca yang dibawa ketika menjumpai teks maupun menilai prapaham teks yang dibaca berdasarkan perspektif Kosmis yang digunakan. Di sini, peran dari ilmu-ilmu terkait (lintas disiplin) adalah memberikan informasi yang dibutuhkan untuk memperkuat bobot analisis dan refleksi kritis. Dialog kritis, konstruktif, dan transformatif yang berlangsung antara pembaca dan teks dalam tahap ini, melahirkan fusi atau perluasan horizon pembaca terhadap makna yang dihasilkan dari perjumpaannya dengan teks-teks tersebut. Makna teks yang dihasilkan dalam tahap kedua, menolong pembaca untuk melakukan *Appropriation* atau *Refiguration* makna teks dalam tahap ketiga. Walaupun Ricoeur menamai tahap ini sebagai tahap pasca kritis, namun menurut saya, langkah *Appropriate* tetap membutuhkan pemikiran kritis-reflektif untuk mendialogkan secara kritis makna teks dengan realitas konteks kontemporer. Tahap ini dimuarakan pada praksis keadilan kosmis (*cosmic equity*) yang liberatif dan transformatif dalam konteks pembaca masa kini.

Adapun langkah-langkah praktis dalam proses Hermeneutik Kosmis dalam disertasi ini, dapat digambarkan demikian:

Langkah Pertama: Observasi awal. Saya melakukan penelitian awal untuk mengamati, mengumpulkan data, menganalisis data, dan mendapatkan gambaran menyeluruh mengenai Konteks kerusakan lingkungan ekologis di kepulauan Kei. Data ini dibutuhkan sebagai langkah awal untuk memahami konteks lingkungan ekologis kontemporer yang dihadapi oleh pembaca masa kini. Observasi ini saya lakukan dengan mengumpulkan data-data terbaru yang dipublikasikan oleh instansi terkait, dan observasi langsung di kepulauan Kei. Data-data tersebut dalam disertasi ini dimasukkan dalam Bab II, sebagai pintu masuk di dalam proses Hermeneutik Kosmis.

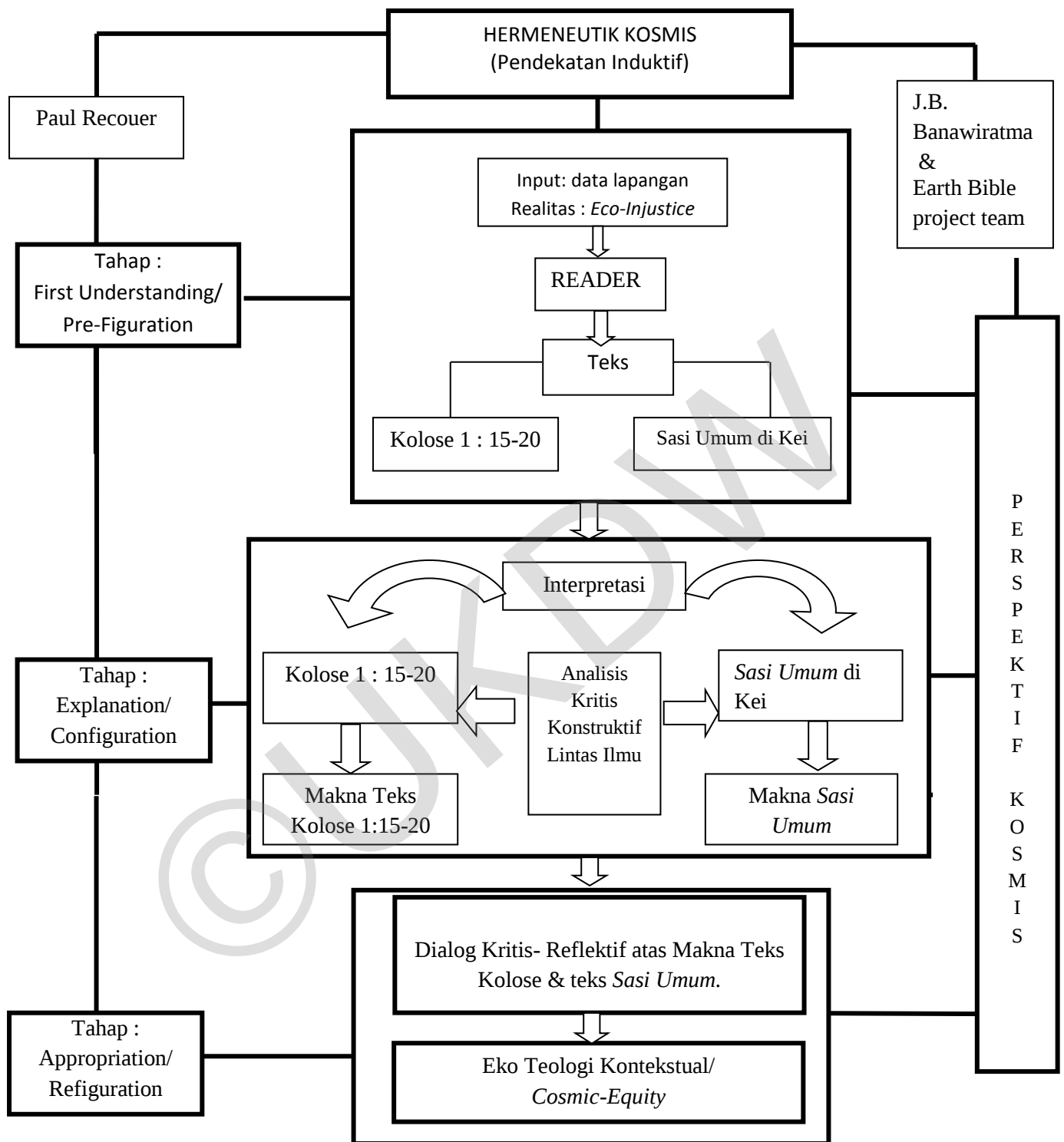
Langkah kedua: Penelitian Kepustakaan. Dalam tahap ini, saya melakukan studi kepustakaan yang berkaitan dengan Hermeneutik Kosmis, hasil-hasil interpretasi teks Kolose 1:15-20, dan hasil-hasil penelitian sebelumnya tentang *Sasi Umum* di Kei. Tujuannya untuk memahami secara komprehensif tentang Hermeneutik Kosmis, teks Kolose 1:15-20, dan teks *Sasi Umum* di Kei. Dari penelitian kepustakaan tersebut, saya memastikan, bahwa kedua teks tersebut dapat dijadikan sebagai dasar untuk Hermeneutik Kosmis, dan maknanya dapat dipahami dan disumbangkan bagi kepentingan pengembangan teologi ekologi. Secara praksis makna kedua teks tersebut bermanfaat bagi gereja dalam menyikapi kerusakan lingkungan ekologis kontemporer, khususnya di Kei.

Langkah ketiga: Penelitian Lapangan. Dalam tahap ini, saya melakukan penelitian dan pengolahan data lapangan di kepulauan Kei-Maluku sejak bulan Agustus-Desember 2016. Penelitian ini difokuskan pada *Sasi Umum* di kepulauan Kei-Maluku. Pilihan ini dilakukan berdasarkan pertimbangan, bahwa budaya *Sasi* di Kei, khususnya *Sasi Umum* (*hawear/yot/yutut*) dilakukan berdasarkan penghayatan masyarakat adat setempat terhadap hukum adat *Larvul Ngabal* sebagai sumber hukumnya. Hukum adat secara tidak tertulis tersebut masih dipelihara dengan sangat baik oleh masyarakat adat di Kei, dan menjadi sumber hukum bagi peraturan-peraturan *Sasi Umum* yang mengatur tentang “tanda”, ritual, dan sanksi adat atas pelanggaran *Sasi Umum*.²⁸ Penelitian ini difokuskan di beberapa desa adat di kepulauan Kei, yaitu desa/Jemaat GPM *Taar* dan Desa/Jemaat GPM *Ohoitel* di pulau

²⁸ Dari pengamatan sementara terhadap pelaksanaan sasi di pulau Ambon dan pulau Seram di Maluku misalnya, *Sasi* lebih banyak telah beralih dari *Sasi adat* ke *Sasi gereja*. Peralihan ini telah menyebabkan semua elemen yang terkait dengannya menjadi berubah. Misalnya, ritual tutup dan buka *Sasi* menyatu dengan ibadah jemaat di hari Minggu, tanda *Sasi* beralih dari tanda janur menjadi papan pengumuman *Sasi* dari Majelis Jemaat setempat, “polisi hutan” (*kewang*) yang bertugas menjaga areal *sasi* dialihkan ke peranan Tuhan untuk menjaganya.

Dullah; *Ohoi/Jemaat GPM Ohoira*, *Ohoi/Jemaat GPM Warwut*, *Ohoi Faan* di pulau-pulau Kei Kecil; *Ohoi/Jemaat GPM Weduar*, *Ohoi/Jemaat GPM Sather*, *Ohoi/Jemaat GPM Ohoirenan*, *Ohoi/Jemaat GPM Werka* di pulau Kei Besar. Pada umumnya, desa-desa tersebut hanya melakukan *Sasi Umum* di wilayah laut dan pesisir untuk melindungi beberapa jenis biota laut, di antaranya *Lola*, Teripang, Batulaga, dll. Sedangkan, di *Ohoi Werka* dan desa Taar melakukan *Sasi Umum* untuk tujuan pelestarian lingkungan ekologis. Karena itu, desa Taar tidak hanya melakukan *Sasi Umum* untuk melindungi ikan *Samandar* yang menjadi kekhasan teluk tersebut, tetapi seluruh ekosistem hutan bakau dan padang lamun sebagai habitat utama ikan-ikan tersebut dilindungi. Demikian pula di *ohoi Werka*, *Sasi Umum* dilakukan secara reguler 2 kali setahun untuk melindungi *ikan tembang* yang menjadi kekhasan di muara *hoat Voloban* dan seluruh areal hutan bakau yang menjadi habitat ikan-ikan tersebut. Kedua desa ini secara reguler melakukan *Sasi Umum* untuk melindungi dan melestarikan lingkungan ekologis. Data-data tersebut kemudian diolah dan dideskripsikan dalam bab IV.

Langkah keempat: Penulisan disertasi dengan kerangka kerja seperti terlihat dalam skema kerja dalam gambar 1.



Gambar 1: Skema Kerja Hermeneutik Kosmis.

7. Kerangka Teoretik

7.1 Paradigma Hermeneutik Kontekstual.

Paul Ricoeur, seorang filsuf hermeneutik pascamodern abad 20, dalam pembahasannya mengenai tugas hermeneutik, ia mendefinisikan hermeneutika sebagai “sebuah teori tentang bekerjanya pemahaman (*understanding*) dalam menginterpretasi teks”.²⁹ Definisi tersebut memperlihatkan, bahwa tugas hermeneutik adalah untuk menginterpretasi sebuah teks dan memahami maknanya. Itu berarti, bagi Ricoeur, teks adalah fokus perhatian dan aktifitas hermeneutik. Teks tersebut harus diinterpretasi. Proses interpretasi atas teks merupakan proses untuk memahami teks tersebut secara lebih baik. Teks, bagi Ricoeur, bukan hanya harus dipahami tetapi juga harus mengalami proses menjelaskan (*to explain*) sebagai sebuah langkah kritis-analisis yang harus dilakukan atas teks, sehingga dapat menemukan makna teks yang relevan dengan konteks masa kini pembaca. Karena itu, hermeneutik dapat dirumuskan sebagai sebuah usaha (proses) untuk memahami (*to understand*) dan menjelaskan (*to explain*) makna (*meaning*) yang terkandung di dalam sebuah teks.³⁰ Ada beberapa prinsip hermeneutik Ricoeur yang akan dikaji lebih jauh.

7.1.1 Teks dan Bentuk-Bentuk Teks

Ricoeur mendefinisikan teks sebagai “sebuah diskursus atau wacana yang dibakukan (*fixed*) lewat tulisan”³¹. Definisi ini menunjukkan, bahwa teks sebagai fokus kajian hermeneutik adalah sebuah diskursus atau wacana (bahasa lisan) yang telah dibakukan atau diinskripsikan secara tertulis (bahasa tulisan). Hal itu berarti, bagi Ricoeur, sebuah wacana dapat dikomunikasikan melalui bahasa lisan maupun bahasa tulisan.³² Dalam bahasa lisan, sebuah wacana membentuk komunikasi langsung melalui perkataan yang diucapkan oleh pembicara, dan makna perkataan tersebut dapat dirujuk langsung kepada isi wacana maupun intonasi dan gerak-isyarat (*gesture*) dari si pembicara. Intensi (*noesis*) subjektif pembicara dan makna (*noema*) diskursus yang hendak disampaikannya saling bertumpang-tindih. Apa yang mau

²⁹ Lihat Paul Ricoeur, *Hermeneutics & the Human Sciences*, diedit dan diterjemahkan oleh John B. Thompson (London: Cambridge University Press, 1982), h.43.

³⁰ Lihat Paul Ricoeur, *Hermeneutics & the Human Sciences*, h.15.

³¹ Paul Ricoeur, *Hermeneutics & the Human Sciences*, h. 145.

³² Paul Ricoeur, *Hermeneutics & the Human Sciences*, h. 165,166.

disampaikan oleh si pembicara adalah sama dengan apa yang hendak disampaikan dalam diskursusnya. Dalam diskursus lisan, dialog menjadi cara yang efektif dimana melalui pesan atau makna diskursus tersebut dapat dipahami oleh pendengarnya. Karena itu, diskursus dalam bahasa lisan memiliki rujukan yang bersifat ostensif, karena situasi atau dunia yang dirujuk sama-sama dialami oleh para interlokutor (pembicara dan pendengar).³³ Dalam diskursus lisan atau ucapan, interlokutor tidak hanya hadir dan saling bertatap muka, tetapi mereka juga menghadirkan konteks riil diskursus maupun dunia di sekitar kehidupan mereka sebagai realitas bersama. Menurut Ricoeur, ketika diskursus dirujuk kepada realitas bersama itulah diskursus menjadi bermakna.³⁴ Dengan kata lain, makna dari sebuah diskursus lisan barulah muncul ketika sebuah diskursus dihubungkan dengan realitas yang dihadapi bersama oleh para interlokutor.

Sedangkan, teks atau wacana atau diskursus dalam bentuk tulisan (*writing*) adalah pembakuan atas diskursus lisan atau ucapan. Pembebasan teks dari bahasa dan situasi lisan menghasilkan perubahan dalam hubungan bahasa dengan dunia, begitu pula hubungan bahasa dengan berbagai subjektifitas yang bersangkutan (subjektifitas pengarang dan pembaca). Teks menjadi entitas yang bersifat otonom. Intensi pengarang dan makna yang hendak disampaikan oleh teks tidak lagi bertumpang-tindih. Dalam hal ini, tugas teks adalah melepaskan cakrawala yang dihidupi oleh pengarangnya, sehingga teks menjadi benar-benar otonom. Teks juga adalah sebuah proses yang menyeluruh (*holistic*) dan kumulatif (*comulative*). Karena itu, makna teks (*noema*) adalah hasil dari berbagai proses pembacaan dan berbagai konstruksi. Dalam diskursus tertulis, teks membuka sendiri dunianya. Dalam konteks ini, interpretasi menjadi cara untuk dapat menemukan makna dari diskursus tertulis.³⁵

Dalam pergulatan hermeneutiknya, Ricoeur tidak hanya membatasi perhatiannya pada teks-teks sakral, seperti Alkitab, dan simbolisme dalam mitos-mitos,³⁶ tetapi juga pada “tindakan yang bermakna” (*the meaningful action*). Menurutnya, teks dapat menjadi model untuk mengerti dan mempertimbangkan sebuah “tindakan bermakna” dalam konteks sosial-budaya sebagai teks. Dalam artikelnya “The Model of the Text: Meaningful Action

³³ Paul Ricoeur, *Hermeneutics & the Human Sciences*, h.166,167.

³⁴ Ibid.

³⁵ Paul Ricoeur, *Hermeneutics & the Human Sciences*, h.197-203.

³⁶ F. Budi Hardiman, *Seni Memahami, Hermeneutik dari Schleiermacher sampai Deleuze* (Yogyakarta: Kanisius, 2015), h.26.

Considered as a Text”,³⁷ Ricoeur mengemukakan 4 kriteria utama sebuah “tindakan bermakna” dapat dipertimbangkan sebagai teks, yaitu: Pertama, pembakuan tindakan (*fixation of action*).³⁸ Dalam kriteria ini, tindakan yang bermakna dapat menjadi objek ilmu pengetahuan melalui semacam objektifikasi yang sama dengan pembakuan yang terjadi di dalam tulisan (*writing*). Melalui objektifikasi ini, tindakan membentuk sebuah pola penggambaran (*delineated pattern*) yang harus ditafsirkan berdasarkan hubungan internalnya. Ada beberapa karakter internal tindakan yang memungkinkan pembakuan tersebut terlaksana, yaitu: sebuah tindakan mempunyai struktur lokusional yang memungkinkan terjadinya dialektika peristiwa (*event*) dan makna (*meaning*). Kedua, otonomisasi tindakan (*The autonomisation of action*).³⁹ Tindakan dilepaskan dari agennya, sama seperti teks dilepaskan dari penulisnya dan menjadi otonom. Otonomisasi tindakan manusia membentuk dimensi sosial dari tindakan tersebut. Sebuah tindakan adalah fenomena sosial, bukan saja karena tindakan tersebut dilakukan oleh beberapa agen (pelaku), tetapi juga karena perbuatan-perbuatan tersebut melepaskan dirinya dari pelaku dan memiliki dampak-dampak yang tidak dimaksudkan oleh pelaku. Sebuah tindakan meninggalkan “jejak” (*trace*) dan menciptakan “tanda” (*mark*), ketika tindakan tersebut berkontribusi bagi munculnya pola-pola yang menjadi dokumen-dokumen (*documents*) tindakan manusia. Dokumen-dokumen tersebut berisi sejarah yang dapat dibaca, dimaknai, dan dipertanggungjawabkan secara sosial. Ketiga, relevansi (*relevance*) dan nilai penting (*importance*).⁴⁰ Tindakan yang bermakna adalah sebuah tindakan yang nilai pentingnya melampaui relevansinya dengan situasi awal tindakan tersebut (rujukan ostensif). Makna (*noema*) sebuah peristiwa memiliki nilai penting melebihi, melampaui, dan mengatasi kondisi-kondisi sosial tempat tindakan itu dilakukan dan dapat diberlakukan lagi (*re-enacted*) dalam konteks sosial yang baru. Dengan kata lain, nilai penting sebuah tindakan terletak pada relevansinya yang tahan lama (*durable*) dan dalam beberapa kasus, ia relevan melintasi waktu (*omni-temporal*). Karakter ini memiliki berbagai implikasi penting terkait dengan hubungan antara fenomena kultural dengan kondisi-kondisi sosialnya. Empat, tindakan manusia sebagai “karya yang terbuka” (*“an open work”*).⁴¹ Sama seperti teks sebagai karya tertulis, tindakan manusia selalu terbuka untuk diinterpretasi secara baru

³⁷ Lihat, Paul Ricoeur, *Hermeneutics and the Human Sciences*, h. 197; Dan R. Stiver, *Theology after Ricoeur, New Direction in Hermeneutical Theology* (Louisville, London : Westminster John Knox Press, 2001), h.97.

³⁸ Lihat, Paul Ricoeur, *Hermeneutics and the Human Sciences*, h. 203-206; Dan R. Stiver, *Theology after Ricoeur*, h.97.

³⁹ Lihat, Paul Ricoeur, *Hermeneutics and the Human Sciences*, h. 206-207; Dan R. Stiver, *Theology after Ricoeur*, h.97.

⁴⁰ Lihat, Paul Ricoeur, *Hermeneutics and the Human Sciences*, diedit dan diterjemahkan oleh John B. Thompson (London: Cambridge University Press, 1982), h. 207-208; Dan R. Stiver, *Theology after Ricoeur*, h.97.

⁴¹ Lihat, Paul Ricoeur, *Hermeneutics and the Human Sciences*, h. 208-209; Dan R. Stiver, *Theology after Ricoeur*, h.97.

oleh pembaca (siapaapun/universal) demi menemukan makna-maknanya yang baru. Jadi, selalu ada dialektika di antara karya dan interpretasinya demi menemukan makna-makna baru yang lepas dari agen (pelaku) dan intensi awanya ketika tindakan itu dilakukan.

Dengan demikian, Ricoeur telah memperluas teori hermeneutiknya dalam membangun sebuah epistemologi baru bagi ilmu-ilmu sosial dan humaniora. Melalui teorinya tersebut, Ricoeur membuka ruang yang lebih luas bagi hermeneutik untuk mengkaji bukan saja teks sebagai pembakuan diskursus atau wacana dalam bentuk tulisan, tetapi juga tindakan-tindakan yang menjadi objek dari ilmu-ilmu sosial dan humaniora yang memiliki karakter sebagai teks, dan karena itu dapat diinterpretasi melalui aktifitas hermeneutik. Hal itu berarti, teks sebagai sasaran kegiatan hermeneutik dapat berbentuk teks tertulis (Alkitab), mitos-mitos (tertulis dan lisan), dan “tindakan bermakna” dalam konteks sosial dan kultural. Sejalan dengan itu, Budi Hardiman juga melihat, bahwa teks secara luas dapat dipahami sebagai jejaring makna atau struktur simbol-simbol yang tertuang dalam bentuk tulisan maupun bentuk-bentuk yang lain. Menurut Hardiman, semua hal yang berhubungan dengan manusia dimaknai oleh manusia. Karena itu, dapat dikatakan bahwa kebudayaan, agama, masyarakat, negara, bahkan alam semesta ini, semuanya adalah teks.⁴² Pemahaman Hardiman tersebut menegaskan, bahwa bentuk teks tidak hanya dipahami sebatas teks-teks tertulis, tetapi juga teks-teks sosial, teks-teks budaya dan teks-teks ekologi, yang di dalamnya terdapat tindakan-tindakan, peristiwa-peristiwa, artefak-artefak, dan atau simbol-simbol penting yang mengandung kekayaan makna bagi kehidupan individu maupun komunitas. Makna-makna yang terkandung di dalam sebuah teks, apapun bentuknya, dapat diinterpretasi dan dimaknai secara baru.

7.1.2 Polisemi Teks dan Peran Pembaca Masa Kini.

Menurut Paul Ricoeur, sebagaimana yang dijelaskan oleh Dan R. Stiver, teks itu subur (*fertile*). Karena itu, pada hakikatnya teks secara potensial mengandung surplus makna (*surplus of meaning*).⁴³ Pandangan Ricoeur ini hendak menegaskan, bahwa teks tidak mengandung makna tunggal (*univocal*) tetapi multi makna atau polisemi.

Potensi makna yang surplus di dalam kandungan teks tersebut hanya dapat dipahami dan dijelaskan melalui peran pembaca (*reader*) atau penafsir (*interpreter*) melalui kegiatan

⁴² F. Budi Hardiman, *Seni Memahami*, h.12.

⁴³ Dan R. Stiver, *Theology after Ricoeur*, h.94.

hermeneutik. Dengan kata lain, makna teks hanya bisa diungkapkan ketika teks tersebut dibaca dan diinterpretasi oleh pembacanya. Karena itu, E.G.Singgih menegaskan bahwa “teks tidak mempunyai makna sampai pada saat teks itu dibaca”.⁴⁴ Perjumpaan pembaca dengan teks dalam proses memahami makna teks, oleh Hans-Georg Gadamer disebut sebagai sebuah proses fusi horizon-horizon (*fusion of horizons*), yaitu horizon teks dan horizon pembaca teks.⁴⁵ Dan Stiver menjelaskan, bahwa fusi horizon yang dimaksudkan Gadamer adalah fusi horizon yang saling memengaruhi (*interplay horizons*) dan bukan saling mendominasi. Horizon kita (pembaca) diperluas ketika berjumpa dengan horizon yang lain (teks). Dalam proses fusi horizon, pembaca memahami horizon yang lain itu (teks) melalui horizon yang dimilikinya sebagai pembaca. Proses yang dinamis tersebut terbuka terhadap beragam hasil. Misalnya, pembaca dapat menolak klaim teks tertentu, karena dalam perluasan horizon itu pembaca memahami, bahwa klaim tersebut harus ditolak. Atau, pembaca juga dapat menerima klaim teks tertentu, karena pembaca memahami bahwa klaim tersebut dapat diterima, sehingga menghasilkan refigurasi horizon pembaca. Demikian pula, dalam proses itu, pembaca juga dapat melakukan *appropriation* atas klaim-klaim teks di dalam cara-cara baru yang kreatif.⁴⁶

Dengan demikian, dalam proses hermeneutik, fusi horizon memungkinkan pembaca teks untuk mengevaluasi secara kritis-konstruktif setiap asumsi, budaya dan tradisi-tradisi yang dimiliki atau dibawa serta dalam horizon pembaca maupun teks, sehingga horizon baru atau makna yang dihasilkan dari proses fusi tersebut menjadi bermanfaat, relevan dan transformatif bagi kehidupan. Dengan begitu, teks, seperti yang dikatakan Anthony C. Thiselton, telah membuka horizon baru bagi pembaca, dan memungkinkan efek yang transformatif bagi pembaca, baik bagi perluasan horizonnya maupun sikap etisnya dalam menyikapi realitas`kehidupan.⁴⁷

⁴⁴ E.G. Singgih, “Masa Depan Membaca dan Menafsir Alkitab di Indonesia”, Makalah Seminar dan Simposium Nasional Dies Natalis 46 Fakultas Teologi UKSW(Salatiga: 15 Maret 2016), h.16.

⁴⁵ Dan R. Stiver, *Theology after Ricoeur*, h. 45,46.

⁴⁶ Dan R. Stiver, *Theology after Ricoeur*, h. 47; Lihat juga E.G. Singgih, “ Menuju Hermeneutik Kontekstual Indonesia: Menafsir Alkitab dengan Mengakui Peranan Sudut Pandang Penafsir”, dalam E.G. Singgih, *Mengantisipasi Masa Depan* (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2004), h. 41,42.

⁴⁷ Bandingkan penjelasan Anthony C. Thiselton, *New Horizon in Hermeneutics, The Theory and Practice of Transforming Biblical Reading* (Grand Rapids, Michigan: Zondervan Publishing House, 1992), h.8.

7.1.3 Interpretasi Teks: Proses Memahami (*Understanding*) dan Menjelaskan (*Explanation*)

Pada level metodologi, Paul Ricoeur melihat bahwa interpretasi adalah “jalan” untuk mencari dan menemukan makna teks dalam sebuah proses hermeneutik. Dalam interpretasi teks, terjadi hubungan dan aktivitas dialektis antara “pemahaman” (*verstehen, reading*) dan “penjelasan” (*erklaren, explanation*). Ricoeur melihat bahwa *understanding* dan *explanation* adalah dua aktifitas dalam hermeneutik yang memiliki relasi dialektika yang saling melengkapi (*complementary*) dan resiprokal (*reciprocal*).⁴⁸ Menurut Ricoeur, “To explain more is to understand better”.⁴⁹ Karena itu, Ricoeur melihat pentingnya refleksi dan metodologi dalam proses interpretasi teks untuk memahami makna intensional teks. Pentingnya refleksi dan metodologi dalam proses menafsir atau hermeneutik, diperlihatkan oleh Ricoeur dalam “busur hermeneutis” (*hermeneutical arc*, tahun 1970-an) dan “busur naratif” (*narrative arc*, tahun 1980an) yang digagasnya, sebagaimana yang dibahas oleh Dan Stiver.⁵⁰ Secara metodologis, hermeneutik Kosmis yang digunakan untuk menafsir teks Kolose 1:15-20 dan *Sasi Umum* sebagai teks budaya lokal dikembangkan dengan menggunakan “Busur Hermeneutik” dan “Busur Naratif” dari Ricoeur sama-sama menekankan tiga momen penting yang selalu akan berlangsung dalam perjumpaan pembaca dan teks, yaitu:

Momen pertama: *First Understanding/Naive Understanding* (“Busur Hermeneutik”). Dalam momen ini, pembaca menjumpai teks secara prakritis, dengan membawa serta prapaham yang dimilikinya sebagai pembaca. Dalam “Busur Naratif”, tahap *Prefiguration* menunjuk kepada prapaham yang seseorang bawa untuk menulis ataupun membaca sebuah teks.⁵¹ Ricoeur menyebut prapaham penulis maupun pembaca yang dibentuk oleh tradisi tersebut sebagai “dunia buram” (*opaque world*).⁵² Dengan demikian, dalam hermeneutik Ricoeur, prapaham penulis teks yang muncul dalam teks dan prapaham pembaca teks yang dibawanya ketika menjumpai teks, sama pentingnya dalam momen pertama ini, dan perlu mendapatkan pemahaman kritis pada momen kedua.

⁴⁸ Paul Ricoeur, *Hermeneutics and the Human Sciences*, h. 157,158.

⁴⁹ Dan R. Stiver, *Theology after Ricoeur*, h.60; lihat juga E.G. Singgih, “Masa Depan Membaca dan Menafsir Alkitab di Indonesia”, Makalah Seminar dan Simposium Nasional Dies Natalis 46 Fakultas Teologi UKSW, h.14.

⁵⁰ Dan R. Stiver, *Theology after Ricoeur*, h. 56-78.

⁵¹ Dan R. Stiver, *Theology after Ricoeur*, h.66.

⁵² Dan R. Stiver, *Theology after Ricoeur*, h.67.

Momen kedua: Penjelasan (*explanation*) dalam “Busur Hermeneutik”, atau momen Konfigurasi (*configuration*) dalam “Busur Naratif”. *Explanation* adalah momen penjelasan secara metodologis, kritis dan analitis. Melalui momen ini, prapaham dalam momen pertama diuji secara kritis- metodologis.⁵³ Sedangkan, *Configuration* dalam “Busur Naratif” pada satu pihak menunjuk kepada imajinasi konstruktif penulis terhadap teks, dan di pihak lain menunjuk kepada dunia naratif teks yang dibentuk oleh pembaca.⁵⁴ Dalam momen ini, prapaham pembaca dalam *First Understanding*, atau prapaham pembaca dan penulis dalam *Prefiguration*, diuji secara kritis-analitis. Sikap kritis-analitis ini dibutuhkan karena kesadaran terhadap adanya distansi (jarak). Bagi Ricoeur, distansi antara penulis dan teks, dan penulis dengan pembaca, tetap dibutuhkan dan perlu dipertahankan dalam proses hermeneutik, supaya pembaca tidak perlu terikat pada intensi penulis teks dan secara kreatif menyingkap surplus makna yang dikandung oleh teks. Bagi Ricoeur, teks itu otonom dan terbuka terhadap kritik. Dengan demikian, pada tahap *Explanation* dan *Configuration*, tradisi atau prapaham perlu dicurigai dengan menggunakan “hermeneutik kecurigaan” (*hermeneutics of suspicion*). Sejalan dengan Habermas, Ricoeur melihat tindakan kecurigaan dalam hermeneutik dibutuhkan karena prapaham pembaca dan penulis tidak terlepas dari kepentingan ideologi dan kekuasaan.⁵⁵ Demikian pula, terdapat distansi tekstualitas (*textuality*) secara internal teks, termasuk makna figuratif yang terkandung dalam bahasa simbolis yang memberi kemungkinan ambiguitas makna teks.⁵⁶ Karena itu, Ricoeur melihat pentingnya metodologi kritis untuk melakukan validitas terhadap prapaham sebelumnya. Validitas yang dimaksudkan bukanlah verifikasi, tetapi sebuah proses interpretasi dengan melibatkan argumentasi (*arguments*), fakta-fakta (*evidences*), dan kesimpulan (*conclusion*) yang mungkin (*probable*) untuk dilakukan.⁵⁷ Dalam kaitan dengan prapaham, penting untuk memerhatikan catatan kritis E.G. Singgih, bahwa kita perlu membedakan antara “prapaham” dan “prasangka”. Prapaham adalah sesuatu yang ada di dalam diri kita, yang menyebabkan kita melihat atau tidak melihat ke dalam teks. Prapaham bersifat terbuka dalam interaksi dengan teks atau dunia luar, sehingga prapaham dapat berkembang menjadi paham. Sedangkan prasangka adalah prapaham yang dibiarkan tertutup terus, dan tidak dibiarkan menjadi paham. Prasangka adalah

⁵³ Dan R. Stiver, *Theology after Ricoeur*, h.60.

⁵⁴ Dan R. Stiver, *Theology after Ricoeur*, h.68.

⁵⁵ Lihat juga Anthony C. Thiselton, *Hermeneutics, An Introduction* (Grand Rapids, Michigan/Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 2009), h.251.

⁵⁶ Anthony C. Thiselton, *Hermeneutics*, h.250.

⁵⁷ Dan R. Stiver, *Theology after Ricoeur*, h.61.

prapaham yang disalahpahami sebagai paham.⁵⁸ Catatan Singgih ini penting, agar dalam proses hermeneutik khususnya dalam tahap *Explanation* atau *Configuration* prapaham pembaca dan penulis teks dibiarkan terbuka dalam berinteraksi secara kritis agar dapat berkembang menjadi paham. Sikap kritis dalam momen *explanation* atau *configuration* ini perlu, bukan untuk menemukan makna teks yang hendak disampaikan oleh penulis teks, tetapi sebuah fokus kritik (*critical focus*) untuk menerangkan “makna di depan teks” (*in-front the text*).

Momen ketiga: Pemahaman poskritis (*postcritical understanding*) atau pendakuan (*appropriation*) dalam “busur hermeneutik”, dan refigurasi (*refiguration*) dalam “busur naratif”. Dalam momen ini, Ricoeur mengklaim usaha untuk menggambarkan lagi (*redescribe*) realitas. Di momen ini, pembaca atau penafsir akan bergerak melampaui dunia teks untuk menggambarkan sebuah dunia baru yang ideal dan berada “di depan teks”, yaitu dunia pembaca teks di masa kini. Melalui *appropriation* (busur hermeneutik) dan *refiguration* (busur naratif), pembaca melakukan refleksi kritis untuk memahami makna teks bagi kehidupan komunitas di dalam konteks masa kini.⁵⁹ Dalam kaitan ini, saya melihat bahwa penyebutan tahap ini sebagai *Postcritical Understanding* atau “*Second Naive*” oleh Ricoeur harus dipahami secara baik. Menurut Singgih, “Postcritical” tidak berarti “Pre/Non-critical”.⁶⁰ Hal itu berarti, penamaan momen ini tidak dimaksudkan untuk menghindari ataupun menyingkirkan pemikiran kritis ketika pembaca hendak memikirkan penerapan makna teks dalam konteks hidupnya di masa kini. Langkah *Appropriate* yang diambil sebagai usaha menghubungkan makna teks dengan konteks hidup di masa kini pembaca, adalah langkah-langkah praksis dan etis yang tetap membutuhkan pemikiran kritis-reflektif, agar pemikiran tersebut dapat berdampak pada transformasi cara pandang, sikap dan perilaku etis yang kontekstual bagi komunitas.

Dari penggambaran “busur Hermeneutik” dan “busur Naratif” tersebut, gagasan fusi horizon dari Gadamer nampak jelas dalam setiap momen. Horizon pembaca dan horizon teks berinteraksi secara kritis, dialogis, dan transformatif, sehingga horizon pembaca diperluas

⁵⁸ E.G. Singgih, “Menuju Hermeneutik Kontekstual Indonesia: Menafir Alkitab dengan Mengakui Peranan Sudut Pandang Penafsir”, dalam E.G. Singgih, *Mengantisipasi Masa Depan, Berteologi dalam Konteks di awal Milenium III* (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2004), hlm.48.

⁵⁹ F. Budi Hardiman, *Seni Memahami*, h.241,242.

⁶⁰ E.G. Singgih, “Masa Depan Membaca dan Menafsir Alkitab di Indonesia”, Makalah Seminar dan Simposium Nasional Dies Natalis 46 Fakultas Teologi UKSW, (Salatiga: 15 Maret 2016), h.15.

menjadi horizon baru yang relevan. Demikian pula, “busur hermeneutik” dan “busur naratif” Ricoeur memperlihatkan pendekatan hermeneutik yang dikembangkannya secara kritis, holistik, integratif dan transformatif dalam proses memahami dan menjelaskan makna teks bagi kehidupan masa kini komunitas pembaca atau penafsir teks. Karena itu, pendekatan Ricoeur ini membuka ruang dialog yang kritis dan konstrutif antara pembaca di dalam konteks masa kininya yang khas dan teks dengan konteksnya yang juga khas.

Dengan demikian, pandangan Ricoeur tersebut di atas menolong saya dalam Disertasi ini untuk menjadikan teks budaya *Sasi Umum* di Kepulauan Kei (tradisi lisan) dan teks Kolose 1:15-20 (tradisi tertulis) sebagai fokus dalam kegiatan *reading* dan *interpreting* sebagai proses hermeneutik yang saya lakukan. Teks budaya *Sasi* di Kei berkembang dalam tradisi lisan (*oral tradition*) yang penuh dengan tanda (*sign*) dan simbol (*symbols*), ritual, dan sanksi-sanksi adat yang kaya makna bagi masyarakat lokal, dan karena itu dapat dibaca dan diinterpretasi sebagai sebuah teks, dan dimaknai bagi konteks masa kini. Demikian pula, teks Kolose 1:15-20 dalam koteks Surat Kolose sebagai tradisi tertulis (*writing tradition*) penuh dengan bahasa-bahasa simbolis yang sarat makna untuk dibaca dan diinterpretasi kembali secara kritis.

Proses pembacaan dan interpretasi kritis tersebut akan berlangsung, tentunya dengan dibantu oleh pendekatan lintas ilmu yang relevan dengan fokus kajian. Terkait dengan itu, dalam memahami dan menjelaskan makna teks melalui proses *explanationi* saya menggunakan pendekatan interpretasi budaya yang dikembangkan oleh Clifford Geertz. Menurut Clifford Geertz,⁶¹ kebudayaan (*culture*) adalah sistem makna dan sistem simbol-simbol yang telah tertata, yang di dalamnya interaksi sosial berlangsung. Di dalamnya terdapat kerangka kerja berupa kepercayaan-kepercayaan (*beliefs*), simbol-simbol ekspresif (*expressive symbols*), dan nilai-nilai (*values*) yang melaluinya individu-individu mendefenisikan dunianya, mengekspresikan perasaan-perasaannya, dan membuat penilaian-penilaiannya. Karena itu, kebudayaan merupakan tenunan makna yang melaluinya manusia menginterpretasikan pengalaman-pengalaman mereka dan mengarahkan tindakan-tindakan mereka. Pandangan Geertz tersebut hendak menegaskan, bahwa setiap kebudayaan, memiliki sistem makna yang terintegrasi di dalam simbol-simbol, ritual-ritual dan mitos-mitos yang hidup di dalamnya,

⁶¹ Clifford Geertz, *The Intrpretation of Cultures* (New York: Basic Books A Division of Harper Collins Publisher, 1975), h.144, 145.

dan yang selalu mengarahkan tingkah laku masyarakatnya. Melalui interpretasi kritis dan mendalam terhadap simbol-simbol, ritual-ritual, dan mitos-mitos tersebut, maka tenunan makna tersebut dapat diurai dan makna kulturalnya dapat diungkapkan. Geertz juga melihat, bahwa makna di dalam setiap kebudayaan selalu berkaitan erat dengan *worldview* dan *ethos*. Ia merumuskan *worldview* merupakan “ *their picture of the way things in sheer actualy are, the concept of nature, of self, of society. It contains their most comprehensive ideas of order*”.⁶² Rumusan ini menunjukkan, bahwa *worldview* berisi aspek-aspek kognitif dan eksistensial yang berkaitan dengan ide-ide mereka secara komprehensif, baik pemahaman tentang dirinya, alamnya, dan masyarakatnya. Sedangkan, *etos* merupakan “*the tone, character and quality of their life, its moral and asthetic style and mood; It is the unredlying attitude toward themselves and their world life reflect*”.⁶³ Rumusan ini menegaskan tentang aspek-aspek karakter, moral, dan sikap terhadap diri mereka dan dunia di mana mereka berada. *Worldview* dan *etos* saling berkaitan satu dengan lainnya. Dengan melihat *etos* yang ditampilkan dalam cara hidup sebuah masyarakat, kita dapat memahami *worldview* yang membentuk *etos* tersebut, dan sebaliknya.

Kedua teks ini: Kolose 1:15-20 dan *Sasi Umum* di Kei, akan diperlakukan secara adil dalam seluruh proses hermeneutik, demi menggali makna yang polisemi di dalam dua teks tersebut, dan mendialogkan makna tersebut secara kritis dan konstruktif dalam proses *appropriation* di muara proses hermeneutik ini.

7.2 Perspektif Kosmis Dalam Hermeneutik Kontekstual.

Bertolak dari pandangan Ricoeur di atas, maka hermeneutik Kosmis adalah proses memahami (*to understand*) dan menjelaskan (*to explain*) makna teks dengan menggunakan perspektif atau lensa kosmis. Harus diakui, bahwa secara metodologis, belum ada penulisan yang membahas Hermeneutik Kosmis dan pendekatan-pendekatan hermeneutis yang digunakannya. Namun, pemikiran ke arah sana sudah mulai diintroduksi, misalnya oleh Yusak Tridarmanto dalam artikelnya “Teologi Interkultural dalam Perspektif Kosmis” (tahun

⁶² Clifford Geertz, *The Intrpretation of Cultures*, h.126,127.

⁶³ Ibid

2015).⁶⁴ Tridarmanto bertolak dari pemahaman sederhana tentang kosmologi sebagai paham mengenai asal-usul, struktur, dan tujuan keberadaan dari alam semesta ini. Menurutnya, studi secara intensif dan sistematis mengenai kosmologi telah diawali paling tidak pada abad ke-7 sebelum Masehi, terutama oleh para ahli Filsafat alam. Dengan mengafirmasi pandangan Leucippus dan Democritus yang dikutip Edward Adams, Tridarmanto mengakui bahwa di dalam *kosmos* (tunggal) terdapat kosmos-kosmos kecil (*kosmoi*) yang berbeda satu dengan lainnya, baik dalam hal ukuran maupun bentuknya. Karena itu, sekalipun istilah *kosmos* berbentuk tunggal, namun tidak meniadakan hadirnya beragam entitas kehidupan, termasuk manusia, di dalam kosmos yang terstruktur secara teratur dan rapi. Bentuk tunggal *kosmos* hendak menegaskan bahwa semua *kosmoi* yang ada di dalam *kosmos* tersebut terikat dalam satu kesatuan yang saling tergantung satu dengan lainnya dan secara bersama-sama membentuk struktur yang teratur dan rapi. Tidak ada satu entitas di dalam *kosmos* yang tidak membutuhkan entitas lain yang ada di dalamnya. Pandangan Tridarmanto tersebut hendak menegaskan, bahwa perspektif Kosmis pada satu sisi mengakui realitas kesatuan dan integritas alam semesta atau kosmos. Dan di sisi lain, perspektif tersebut mengakui realitas keragaman dan kekhasan setiap entitas di alam semesta ini. Semua entitas memiliki interelasi dan interdependensi yang kuat dalam mewujudkan kehidupan kosmos yang teratur dan rapi.

Vicky S. Balabanski, dalam beberapa artikelnya,⁶⁵ berusaha menelisik kosmologi yang dikandung dalam teks-teks Alkitab, khususnya kosmologi Helenisme dalam Surat Kolose maupun kosmologi Stoa yang terdapat dalam Kolose 1:15-20. Menurutnya, dalam rangka mengembangkan sebuah hermeneutika ekologis kontemporer, maka kita harus membangun interaksi eksplisit di antara kosmologi kuno (*ancient cosmology*) atau kosmologi yang secara tersamar ada di dalam teks-teks Alkitab, dan kerangka kosmologi kita yang kontemporer.⁶⁶ Ia mengajukan pemikirannya, bahwa konsep-konsep kosmologi melampaui ikatan-ikatan afiliasi religius. Balabanski menguji aspek-aspek kosmologi Plato dalam *Timaeus*, dan

⁶⁴Yusak Tridarmanto, "Teologi Interkultural dalam Perspektif Kosmis", dalam Kees de Jong dan Yusak Tridarmanto (eds), *Teologi dalam Silang Budaya, Mengungkap Makna Teologi Interkultural serta Peranannya Bagi Upaya Berolah Teologi di Tengah-Tengah Pluralisme Masyarakat Indonesia* (Yogyakarta: Yayasan Taman Pustaka Kristen Indonesia dan Fakultas Teologi UKDW, 2015), h.242,243.

⁶⁵ Beberapa artikel yang digarap oleh Vicky Balabanski, yaitu: "Hellenistic Cosmology and the Letter to the Colossians: Towards an Ecological Hermeneutics" dalam David G.Horell, Cheryl Hunt, dkk, *Ecological Hermeneutics, Biblical, Historical and Theological Perspectives* (London and New York: T & T Clark International, 2010),h.94-107; "Critiquing Anthropocentric Cosmology: Retrieving A Stoic "Permeation Cosmology" in Colossians 1:15-20" dalam Norman C.Habel and Peter Trudinger, *Exploring Ecological Hermeneutics* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2008), h. 151-159.

⁶⁶ Vicky Balabanski, "Hellenistic Cosmology and the Letter to the Colossians: Towards an Ecological Hermeneutics", dalam David G.Horell, Cheryl Hunt, dkk, *Ecological Hermeneutics*, h. 94.

kerangka kerja Stoa dari Seno dan pemikir-pemikir Stoa selanjutnya. Hal ini menjadi latar belakang untuk menguji aspek-aspek kosmologi dari Surat Kolose. Orang-orang Kolose yang telah menjadi Kristen dan percaya kepada Allah, Bapa Yesus Kristus, tidak membebaskan diri mereka dari kategori-kategori pemikirannya tentang dunia material. Sebaliknya, mereka berada dalam proses meninjau ulang pemahaman mereka tentang kuasa-kuasa dan kekuatan-kekuatan di dalam hukum-hukum yang mereka anut. Karena itu, Surat Kolose dapat dilihat sebagai sebuah pentas dalam proses refigurasi konsep orang-orang Kolose tentang diri mereka dalam hubungannya dengan Kosmos. Penulis Kolose, dalam mengidentifikasi Kristus sebagai “Dia yang melalui-Nya, di dalam-Nya, dan kepada-Nya” seluruh ciptaan diciptakan, memberikan bagi Kristus posisi yang unggul berhadapan dengan (*vis a vis*) dunia yang *invisible* dan *visible* sama seperti *Leaving Creature* dalam model *Timaeon*, dan mengungkapkan keyakinan tersebut dalam terminologi Stoa. Selanjutnya, Balabanski melihat, bahwa Kristologi kosmis memiliki potensi makna ekologis, walaupun hal itu agak sulit bagi orang Kristen yang dibentuk oleh tradisi Gereja Barat, bila dibandingkan dengan tradisi Timur. Potensi makna tersebut terkait dengan nilai-nilai interkoneksi Bumi ini. Karena bagi kita yang mengakui iman Kristen dan memberi perhatian pada hermenutik ekologis, kosmologi kuno dapat berdialog dengan kosmologi yang dikembangkan oleh sains kontemporer. Dan dalam cara ini, menolong kita untuk menemukan cara baru mengakui relasi kita dengan segala sesuatu (*all things*).⁶⁷

Tridarmanto dan Balabanski sama-sama melihat adanya hubungan dan manfaat dari pendekatan Kosmologi atas teks-teks Alkitab dengan konteks lingkungan ekologis kontemporer. Keduanya merujuk kepada hermeneutika Ekologis yang dikembangkan oleh *Earth Bible Project Team* yang dipimpin oleh Norman C.Habel. Tridarmanto malah menegaskan, bahwa dalam banyak hal, prinsip hermeneutis Kosmis sejajar dengan prinsip hermenutik Ekologis.⁶⁸ *Earth Bible Project* dikembangkan di Australia Selatan sejak tahun 1998 dengan melibatkan beragam kontributor dari berbagai kontinent, beragam lokasi sosial, termasuk Afrika dan Amerika Selatan, di bawah arahan dan fasilitasi dari Norman Habel, seorang pakar Biblika. Tim tersebut merupakan sebuah kolaborasi dari mereka yang dipanggil bersama-sama sebagai sebuah tim pakar di bidang Perjanjian Lama, Perjanjian

⁶⁷ Vicky Balabanski, “Hellenistic Cosmology and the Letter to the Colossians: Towards an Ecological Hermeneutics”, dalam David G.Horell, Cheryl Hunt, dkk, *Ecological Hermeneutics*, h.106.

⁶⁸ Yusak Tridarmanto, “Teologi Interkultural dalam Perspektif Kosmis”, dalam Kees de Jong dan Yusak Tridarmanto (eds), *Teologi dalam Silang Budaya*, h.243.

Baru, teologi sistematis. Mereka berusaha untuk mengidentifikasi bukan hanya teks-teks Akitab yang ramah terhadap bumi, tetapi juga teks-teks yang problematis. Tujuannya adalah untuk membaca Alkitab dalam solidaritas dengan bumi. Di sini, “bumi” digunakan sebagai sebuah terminologi inklusif meliputi seluruh jaringan kehidupan (*web of life*), atau ekosistem, yang di dalamnya manusia menjadi bagiannya. Pendekatan ini menjadi berbeda dari strategis hermeneutik ekologis lainnya, karena menuntut perubahan sikap secara radikal dalam berelasi dengan bumi sebagai subjek di dalam Teks. Perubahan sikap tersebut dipengaruhi oleh presuposisi yang kita miliki tentang *Kosmos* dan bagaimana manusia berelasi dengan *Kosmos*. Bumi adalah bagian integral dari *Kosmos*. Di dalamnya, semua entitas biologis, geologis dan manusia sebagai sebuah komunitas saling berelasi, saling memengaruhi, saling berkontribusi dalam satu kesatuan sistem kehidupan (ekosistem). Komunitas inilah yang disebut oleh Thomas Berry “komunitas integral (*integral community*),⁶⁹ atau disebut oleh *Earth Bible Project Team* sebagai “komunitas Bumi” (*Earth community*).⁷⁰ Dengan memfokuskan perhatian pada kepentingan dan nasib bumi saat ini, maka *Earth Bible Project Team* mengembangkan hermeneutik Ekologis di mana teks-teks Alkitab dibaca dan diinterpretasi dari perspektif bumi yang didasarkan pada prinsip-prinsip *eco-justice*.⁷¹

Hermeneutik Ekologis yang dikembangkan dalam konteks *Earth Bible Project* didasarkan pada asumsi, bahwa bumi dan anggota komunitas bumi (ekosistemnya) saat ini sementara mengalami ketidakadilan akibat perlakuan manusia (faktor antropogenis) yang dibentuk oleh paradigma antroposentrisme.⁷² Ada 6 prinsip dasar atau nilai-nilai *eco-justice* yang digunakan oleh *Earth Bible Project Team* sebagai perspektif untuk melakukan hermeneutik Ekologis tersebut, yakni:⁷³

1. Prinsip *intrinsic worth/value*: alam semesta (*universe*), bumi (*Earth*) dan segala komponennya memiliki nilai instrinsik.

⁶⁹ Thomas Berry, *Kosmologi Kristen*, Terjemahan Amelia Hendani (Maumere-Flores: Ledalero, 2013), h. 21,51.

⁷⁰ Norman C. Habel, “Introduction Ecological Hermeneutics”, dalam Norman C. Habel dan Peter Trudinger, *Exploring Ecological Hermeneutics* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2008), h. 1-8.

⁷¹ Pendekatan tersebut telah dibahas secara serius dalam tiga konsultasi Hermeneutik Ekologis pada pertemuan tahunan dari *the Society of Biblical Literature* (SBL) yang berlangsung tahun 2004, 2005 dan 2006; Lihat Norman C. Habel, “Introducing Ecological Hermeneutics”, dalam Norman C. Habel dan Peter Trudinger, *Exploring Ecological Hermeneutics*, h.vii, 1.

⁷² Ernst M. Conradie, “What on Earth is an Ecological Hermeneutics? Some Broad Parameters”, dalam David G. Horrell, Cheryl Hunt, etc (eds), *Ecological Hermeneutics*, h. 307

⁷³ Norman C. Habel, “Introducing Ecological Hermeneutics”, dalam Norman C. Habel dan Peter Trudinger, *Exploring Ecological Hermeneutics*, h.2.

2. Prinsip *interconnectedness*: bumi adalah sebuah komunitas kehidupan yang saling terhubung dan saling bergantung satu dengan lainnya, demi kehidupan dan keberlangsungan kehidupan.
3. Prinsip *voice*: bumi adalah subjek yang mampu menyuarakan suaranya dalam selebrasi dan melawan ketidakadilan.
4. Prinsip *purpose*: alam semesta, bumi dan segala komponennya adalah bagian dari desain kosmis yang dinamis dimana tiap-tiap bagiannya memiliki tempat di dalam tujuan desain tersebut secara keseluruhan.
5. Prinsip *mutual custodianship*: bumi adalah domain yang seimbang (*balance*) dan beragam (*diverse*). Karena itu, semua domain dapat berfungsi sebagai partner yang setara dengan (*partners with*) dan bukan berkuasa atas (*ruler over*) bumi dalam menopang dan memelihara keberagaman, keseimbangan dan keberlanjutan komunitas bumi.
6. Prinsip *resistance*: bumi dan segala komponennya tidak hanya menderita akibat ketidakadilan yang dilakukan oleh manusia terhadapnya, tetapi juga secara aktif melawannya di dalam perjuangan untuk keadilan.

Dengan demikian, prinsip-prinsip *eco-justice* yang dikembangkan dan digunakan oleh *Earth Bible Project Team* mengandung prinsip-prinsip etis yang menghargai dan mengakui bumi sebagai ekosistem yang utuh, menyeluruh, dan terintegrasi. Prinsip-prinsip tersebut juga menghargai dan mengakui keragaman (*diversitas*) unsur-unsur bumi (biologis, geologis, manusia) dan semua bentuk kehidupan di bumi dengan peran kontributifnya bagi keberlangsungan ekosistem bumi ini ke masa depan. Dalam konteks ini, manusia adalah bagian integral dari bumi dan menjadi anggota komunitas bumi. Dengan begitu, maka seorang pembaca atau penafsir teks dalam proses hermeneutik Kosmis harus menempatkan dirinya sebagai bagian dari komunitas bumi yang sedang mengalami ketidakadilan. Empati dan solidaritas dengan bumi akan membantu pembaca atau penafsir untuk merasakan, memahami, mengkritisi dan melakukan transformasi yang *eco-justice* bagi bumi dan seluruh anggota komunitas bumi di dalam *Kosmos* ini.

Prinsip-prinsip *eco-justice* tersebut juga mendapatkan respon yang beragam. Salah satunya dari Ernst M. Conradie. Menurut Conradie, prinsip-prinsip *eco-justice* yang digunakan oleh

Earth Bible Project tersebut di atas memiliki fungsi heuristik yang mirip dengan apa yang disebutnya “gagasan doktrinal” (*doctrinal constructs*) atau “lensa doktrinal” (*doctrinal lenses*).⁷⁴ Menurut Conradie, prinsip-prinsip *eco-justice* dan “lensa doktrinal” memungkinkan pembaca untuk secara kreatif dan konstruktif membaca (*to read*) dan menyesuaikan (*to appropriate*) makna teks-teks Alkitab di dalam konteks ketidakadilan ekonomi dan kerusakan lingkungan ekologis dewasa ini. Ia melihat prinsip-prinsip *eco-justice* tersebut berisi prioritas-prioritas normatif tertentu yang dapat digunakan untuk menilai validitas teks dan budaya kontemporer.⁷⁵ Karena itu, menurut Conradie, prinsip-prinsip *eco-justice* tersebut menjadi semacam “dogmatika kecil” (*“small dogmatics”*). Conradie menunjukkan kontribusi prinsip *eco-justice* tersebut bagi “dogmatika kecil” yang ia maksudkan, misalnya: prinsip “nilai intrinsik” (*intrinsic worth*) dari setiap unsur bumi dan prinsip “interkoneksitas” (*interconnectedness*) di antara setiap unsur bumi dalam ekosistemnya, dapat berkontribusi pada doktrin Penciptaan. Prinsip tersebut juga memberi penekanan pada komunitas bumi dan persaudaraan di antara seluruh makhluk ciptaan. Hal ini dapat berkontribusi merevisi pandangan Eklesiologi yang eksklusif ke arah yang lebih inklusif. Contoh lain, misalnya, prinsip “saling memelihara” (*mutual custodianship*) dan *partnership* dapat berkontribusi pada doktrin Providensi dan etika ekologis yang mengakui, bahwa bumi dalam berbagai cara telah berperan sebagai agen yang memberi makanan (*sustenance*), dukungan (*support*) dan energi kreatif (*creatif energy*) bagi kehidupan manusia dan bentuk-bentuk kehidupan lainnya.⁷⁶ Karena itu, Conradie menilai, bahwa gagasan yang diperlihatkan dalam keenam prinsip *eco-justice* tersebut sangat tegas, berani, tanpa kompromi, dan atraktif. Namun, menurutnya, ada beberapa kelemahan dari prinsip-prinsip *eco-justice* tersebut. Pertama, dalam prinsip-prinsip tersebut tidak ada referensi terhadap “ciptaan” (*creation*) atau “makhluk ciptaan” (*creatures*), dan tanpa referensi kepada atau asumsi tentang seorang Pencipta (*Creator*). Prinsip-prinsip ini

⁷⁴ *Doctrinal constructs* adalah model konsepsional yang menolong para penafsir dalam proses menafsir teks dan melakukan apropriasi makna teks. Model tersebut didasarkan pada keyakinan dominan (*dominant beliefs*), doktrin-doktrin (*doctrines*), nilai-nilai (*values*), adat (*customs*), tradisi bersama dan komunitas. *Doctrinal lenses* tersebut tidak secara langsung berasal dari teks-teks Alkitab atau dari dunia kontemporer, tetapi merupakan produk dari usaha-usaha sebelumnya untuk mengonstruksi relasi di antara teks, tradisi dan konteks. *Doctrinal constructs* tersebut memiliki fungsi utama, yaitu: menyediakan strategi untuk mengidentifikasi makna (*meaning*) dari konteks kontemporer dan dari teks-teks Alkitab. Lihat Ernst M. Conradie, “What on Earth is an Ecological Hermeneutics? Some Broad Parameters”, dalam David G. Horrell, Cheryl Hunt, etc (eds), *Ecological Hermeneutics, Biblical, Historical and Theological Perspectives* (London, New York: T&T Clark International, 2010), hlm.301.

⁷⁵ Ernst M. Conradie, “What on Earth is an Ecological Hermeneutics? Some Broad Parameters”, dalam David G. Horrell, Cheryl Hunt, etc (eds), *Ecological Hermeneutics, Biblical, Historical and Theological Perspectives* (London, New York: T&T Clark International, 2010), h..307,308.

⁷⁶ Lihat Ernst M. Conradie, “What on Earth is an Ecological Hermeneutics? Some Broad Parameters”, dalam David G. Horrell, Cheryl Hunt, etc (eds), *Ecological Hermeneutics, Biblical, Historical and Theological Perspectives*, h.. 308.

tidak membuka ruang referensi pada kehadiran sang ilahi (imanensi) di dalam dunia maupun posibilitas transendensi ilahi. Menurut Conradie, mungkin hal itu dilakukan untuk menghindari gambaran partikularitas kekristenan agar supaya hermeneutik ekologis menjadi daya tarik yang lebih universal, terutama dalam konteks sekuler dan dialog dengan tradisi iman yang berbeda. Kedua, prinsip-prinsip tersebut tidak memiliki referensi teologis terkait dengan pengakuan terhadap Allah Bapa (atau Ibu), Yesus Kristus, atau Roh Kudus. Bahkan, tidak menyinggung gagasan teologis seperti inkarnasi, salib, kebangkitan, pembenaran, kekudusan, eklesiologi, sakramen atau kehidupan kekal.⁷⁷ Menurut saya, kritik Conradie tersebut dapat dipahami dari perspektif Kristen, dimana prinsip-prinsip *eco-justice* harus merupakan refleksi iman kristiani yang ada kaitannya dengan dogma-dogma Kristen. Saya setuju dengan Conradie, bahwa dalam konteks refleksi kristiani, prinsip-prinsip *eco-justice* sebaiknya memerhatikan juga relasi di antara manusia dan lingkungan ekologisnya dengan Allah sebagai sang Mahatinggi. Relasi tiga pihak (*triadic relation*) di antara manusia, alam (bumi), dan Allah (Yang Ilahi) adalah aspek penting yang selalu ada dalam pandangan kosmologi yang umumnya dimiliki oleh banyak kebudayaan. Relasi tiga pihak tersebut disebut oleh Heup Young Kim sebagai *Theanthropocosmic* (Allah, manusia, dan kosmos),⁷⁸ atau oleh Raimon Panikkar sebagai *Cosmotheandric* (kosmos, Allah, dan manusia).⁷⁹ Membicarakan bumi atau kosmos berarti memerhatikan interrelasi di antara kosmos, manusia, dan Allah. Itu berarti, memperjuangkan keadilan bagi bumi, tidak dapat dipisahkan dari tanggung jawab manusia sebagai bagian integral dari komunitas bumi. Demikian pula, membicarakan keadilan bagi bumi tidak dapat dipisahkan dari refleksi atas relasi eksistensial di antara bumi dan manusia sebagai ciptaan dengan Allah sebagai sang Pencipta. Pemahaman dan kesadaran integratif seperti ini disebut oleh Roger Haight sebagai kesadaran kosmis (*cosmic consciousness*).⁸⁰

⁷⁷ Ernst M. Conradie, "What on Earth is an Ecological Hermeneutics? Some Broad Parameters", dalam David G. Horrell, Cheryl Hunt, etc (eds), *Ecological Hermeneutics, Biblical, Historical and Theological Perspectives*, h.308,309.

⁷⁸ Heup Young Kim, "Life, Ecology, and Theo-Tao: Towards A Theology of Theanthropocosmic", dalam PTCA, *The Journal of Theologies and Cultures in Asia (JTCA)*, *Green Theology: Asian Ecumenical Response to Eco-Justice*, 2012, Vol.11, h.124-140.

⁷⁹ Raimon Panikkar, *The Cosmotheandric Experience: Emerging Religious Consciousness* (Delhi: Motilal Banarsidass Publishers Private Limited, 1998), h.25; Lihat juga Nelson Facao "From Ecology to Ecosophy: Panikkar's Cosmotheandric Vision", dalam *Third Millenium Indian Journal of Evangelization*, XVII (Gujarat, India: 2014), h.73.

⁸⁰ Roger Haight, *Jesus Symbol of God* (Maryknol, New York: Orbis Books, 1999), h.133,134.

Sejalan dengan gagasan Kim dan Pannikar, J.B. Banawiratma menggagas paradigma *kosmis-holistik* sebagai salah satu paradigma yang umumnya dimiliki oleh berbagai kebudayaan.⁸¹ Gagasan Banawiratma tersebut dikembangkan dari pemikiran Diarmuid O'Murchu dalam bukunya "Our World in Transition".⁸² Ada 10 prinsip dasar dalam paradigma *kosmis-holistis* yang dikemukakan oleh Banawiratma.⁸³

1. Kenyataan dunia ini dilihat sebagai yang menyatu dengan Yang Ilahi.
2. Alam merupakan *sacramentum* (tanda) dari kehadiran Yang Ilahi.
3. Komunitas – termasuk ciptaan *non-human* - merupakan titik tolak dan orientasi dalam memandang kenyataan hidup.
4. Keluhuran martabat manusia dimengerti dari tanggung jawab bersama untuk menempatkan diri dalam dan ikut serta memelihara alam semesta.
5. Keseluruhan lebih besar daripada jumlah bagian-bagiannya. Segala sesuatu merupakan bagian-bagian yang secara terus menerus bertali temali, suatu proses yang ditandai oleh interdependensi dan kooperasi timbal balik.
6. Semua bentuk kehidupan mempunyai potensi khusus (*innate*) untuk mengatur diri.
7. Pengertian manusia selalu parsial dan harus terbuka untuk pengertian baru dan lebih penuh.
8. Metafora dasarnya: *holon* (keseluruhan)
9. Semua potensi terbuka dalam proses, yang ditempatkan dan dipelihara dalam keseluruhan.
10. Partisipasi dari dan rasa bagi keseluruhan merupakan keutamaan dasarnya.

Paradigma tersebut di atas secara jelas menekankan nilai-nilai kesatuan, keutuhan dan integritas seluruh entitas alam semesta, maupun interrelasi religiusnya dengan Yang Ilahi sebagai sebuah realitas yang bersifat *kosmis-holistis*. Hal ini berarti bahwa paradigma ini mempertautkan secara inheren prinsip-prinsip ekologis dengan dimensi-dimensi religius-kultural dalam membangun relasi, komunikasi, dan interaksi manusia dengan alam semesta, termasuk bumi, maupun relasi manusia dan alam semesta dengan Yang Ilahi. Namun demikian, menurut saya, kita harus berhati-hati terhadap kecenderungan berat sebelah dari paradigma *kosmis-holistis* tersebut. Paradigma ini sangat menekankan dimensi keseluruhan (*holon*) dari realitas alam semesta, dan dapat saja mengabaikan dimensi keunikan,

⁸¹ J.B. Banawiratma, *10 Agenda Pastora Transformatif* (Yogyakarta: Kanisius, 2002), h.26.

⁸² Diarmuid O'Murchu, *Our World in Transition, Making Sense of a Changing World* (Lewes, Sussex: The Book Guild Ltd, 1997), h.25,26.

⁸³ J.B. Banawiratma, *10 Agenda Pastora Transformatif*, h.27.

kekhususan, dan keberagaman setiap entitas dalam keseluruhan struktur dan sistem alam semesta ini.

Hermeneutik Kosmis menekankan hubungan dialektis yang adil, dinamis, dan transformatif di antara Manusia-Bumi (alam)-Allah. Dalam konteks ini, Hermeneutik Kosmis juga memberi penghargaan yang tinggi terhadap nilai-nilai intrinsik, instrumental, dan utilitas setiap ciptaan sebagai keunikan atau kekhasannya maupun interrelasi, interdependensi, dan integritas seluruh ciptaan dalam satu kesatuan sistem kehidupan secara utuh (holistik).

8. Sistematika Penulisan

Disertasi ini akan ditulis dalam enam Bab:

Bab I : PENDAHULUAN

Bab ini berisi yang berisi beberapa isu utama yang diangkat sebagai latar belakang penulisan disertasi ini, permasalahan dan pembatasan masalah dalam disertasi ini, tujuan dan manfaat penelitian disertasi ini, kerangka teoretik yang menjadi acuan bagi analisis hasil penelitian, metodologi penelitian yang digunakan, kerangka kerja dan sistematika penulisan disertasi.

Bab II : KONTEKS LINGKUNGAN EKOLOGIS KEPULAUAN KEI-MALUKU SEBAGAI PIJAKAN HERMENEUTIK KOSMIS..

Bab ini berisi deskripsi data lapangan mengenai kondisi masa kini lingkungan ekologis kepulauan Kei-Maluku, yang terdiri dari: letak geografis dan karakteristik fisik kepulauan Kei, kondisi sumber-sumber air, kondisi hutan, kondisi wilayah laut dan pesisir (ekosistem hutan bakau, padang lamun, dan hutan bakau), dan kondisi demografi kepulauan Kei. Tujuan bab ini adalah untuk memperlihatkan realitas tingkat kerusakan lingkungan ekologis di Kei saat ini yang semakin menguatirkan.

Bab III : MEMAHAMI MAKNA KOLOSE 1:15-20 DARI PERSPEKTIF KOSMIS.

Bab ini adalah usaha untuk melakukan hermeneutik Kosmis terhadap teks Kolose 1:15-20 dalam konteks surat Kolose demi menemukan maknanya. Karena itu, Bab ini

diawali dengan membahas Konteks lingkungan ekologis dan Sosio-Historis-Kultural Jemaat Kolose; Kemudian, saya akan menafsir dan memahami Kolose 1:15-20 dari perspektif Kosmis; dan di bagian ahir Bab ini, saya akan menyimpulkan makna Teks Kolose 1:15-20.

Bab IV : MEMAHAMI MAKNA *SASI UMUM* DI KEI DARI PERSPEKTIF KOSMIS.

Bab ini merupakan usaha memaknai teks *Sasi Umum* di Kepulauan Kei, melalui proses Hermeneutika Kosmis atas teks tersebut. Karena itu, bab ini akan saya awali dengan memberikan gambaran umum tentang konteks lingkungan ekologis dan sosio-kultural di Kepulauan Kei sebagai pintu masuk untuk memahami teks *Sasi Umum* di Kei. Kemudian, saya akan mendeskripsikan teks *Sasi Umum* di kepulauan Kei-Maluku, dengan menggunakan data pelaksanaan ritual *Sasi Umum* di desa Taar-pulau Dullah kepulauan Kei-Maluku. Deskripsi tersebut difokuskan pada tanda *Sasi Umum*, ritual *Sasi Umum*, dan Sanksi atas pelanggaran *Sasi Umum*, sebagaimana yang dipahami dan dipraktikkan oleh orang Kei. Deskripsi teks *Sasi Umum* tersebut akan diinterpretasi dengan menggunakan perspektif Kosmis. Di bagian akhir Bab ini, saya akan menyimpulkan makna teks *Sasi Umum* di kepulauan Kei-Maluku dari perspektif kosmis.

Bab V: PERJUMPAAN MAKNA KOLOSE 1:15-20 DENGAN MAKNA *SASI UMUM* DI KEI.

Bab ini berisi langkah-langkah *appropriate* terhadap makna Kolose 1:15-20 dan *Sasi Umum* di kepulauan Kei-Maluku. Tujuan bab ini adalah membangun gagasan eko-teologi kontekstual di Kei-Maluku bertolak dari perjumpaan makna Kolose 1:15-20 dengan Budaya *Sasi Umum* di Kei.

Bab VI : PENUTUP berisi Kesimpulan dan pemikiran rekomendatif.

BAB VI

KESIMPULAN

Dari keseluruhan proses Hermeneutik dalam Disertasi ini, saya menyimpulkan beberapa hal mendasar disertai dengan beberapa pemikiran rekomendatif:

1. Kontribusi Hermeneutik Kosmis dalam Hermeneutik Alkitab.

Disertasi ini merupakan sebuah karya tafsir Perjanjian Baru kontekstual, yang saya sebut sebagai “Hermeneutik Kosmis” (*Cosmic Hermeneutics*). “Hermeneutik Kosmis” yang saya gunakan dalam penelitian ini memberi perhatian pada realitas ketidakadilan yang dialami oleh bumi atau yang disebut secara emik oleh masyarakat lokal di Kei *Nuhu-Met*, dan usaha-usaha untuk mewujudkan keadilan kosmis (*cosmic equity*) bagi *Nuhu-Met*. Secara metodologis, Hermeneutik Ekologi yang dikembangkan oleh Norman Habel dan *Earth Bible Project Team* juga memberi perhatian yang sama pada masalah ketidakadilan ekologis (*eco-injustice*) yang dilakukan oleh manusia terhadap bumi dan komunitas bumi, baik yang terdapat di dalam teks-teks Alkitab maupun yang dimiliki oleh para pembaca masa kini di dalam memahami teks-teks Alkitab. Namun, Hermeneutik Kosmis yang saya kembangkan di sini memiliki 2 kekhasan yang membedakannya dari Hermeneutik Ekologi dari Norman Habel, dkk. Pertama, perspektif yang digunakan dalam Hermeneutik Kosmis adalah perspektif yang bersifat kosmis-holistik. Kepentingan bumi, baik realitas *eco-injustice* maupun usaha-usaha mewujudkan keadilan ekologis (*eco-justice*) untuk bumi selalu akan berkaitan dengan tanggung jawab manusia sebagai bagian integral dari komunitas bumi, dan relasi komunitas bumi dengan Allah sebagai sang Pencipta. Relasi di antara bumi (alam), manusia, dan Allah dipahami secara holistik, karena saling terkait dan saling memengaruhi. Perspektif kosmis yang holistik tersebut saya kembangkan dengan memadukan perspektif kosmis-holistik dari J.B. Banawiratma dengan prinsip-prinsip *eco-justice* dari *Earth Bible Project Team*. Perpaduan dua perspektif tersebut melahirkan perspektif kosmis yang tidak hanya berhenti pada keadilan ekologis (*eco-justice*) tetapi pada keadilan kosmis yang sewajar-wajarnya (*cosmic equity*) bagi bumi (*Nuhu-Met*) dan komunitas kosmis. Kedua, Hermeneutik Kosmis yang saya gunakan tidak hanya untuk menafsirkan teks-teks Alkitab, tetapi juga teks-teks budaya, termasuk budaya lokal. Hal ini dilakukan atas kesadaran, bahwa teks-teks Alkitab maupun teks-teks budaya lokal sebagai hasil karya manusia tidak bebas nilai. Kepentingan

manusia dan ideologi yang dimilikinya akan turut memengaruhi teks-teks tersebut. Karena itu, baik teks-teks Alkitab maupun teks-teks budaya dapat diinterpretasi dengan menggunakan Hermeneutik Kosmis, demi mengusahakan kesadaran kosmis dan keadilan bagi bumi. Dalam Disertasi ini, saya menggunakan Hermeneutik Kosmis untuk menafsirkan dua teks, yakni Kolose 1:15-20 sebagai teks Alkitab dan *Sasi Umum* di Kei sebagai teks budaya lokal.

Kerangka metodologis yang dikembangkan dalam Hermeneutik Kosmis, bertolak dari teori “busur hermeneutik” dan “busur naratif” dari Paul Ricoeur, yang dimulai dengan tahap *first-understanding* (atau *pre-figuration*), tahap *explanation* (atau *configuration*), dan tahap *appropriation* (atau *refiguration*). Dalam tahap *First-understanding*, pembaca atau penafsir menjumpai teks dengan prapaham yang berisi berbagai asumsi atau pertanyaan-pertanyaan kritis, khususnya pertanyaan yang mengandung kecurigaan (*suspicion*) terhadap kemungkinan terjadi ketidakadilan ekologis (*eco-injustice*) di dalam teks. Dalam Hermeneutik Kosmis, tahap *pre-understanding* ini didasarkan pada fakta lapangan yang memperlihatkan realitas kerusakan lingkungan ekologis yang terjadi. Realitas tersebut menjadi fakta objektif yang membantu kesadaran pembaca tentang realitas ketidakadilan yang dihadapi oleh bumi atau *Nuhu-Met*. Kesadaran tersebut melahirkan kecurigaan bahwa realitas ketidakadilan tersebut dapat saja dipengaruhi oleh teks-teks Alkitab maupun teks-teks budaya yang akan ditafsir. Kemudian, dalam tahap *Explanation* sebagai tahap kritis, pembaca atau penafsir menilai prapaham pembaca yang dibawa ketika menjumpai teks maupun menilai prapaham teks yang dibaca berdasarkan perspektif kosmis yang digunakan. Dalam tahap ini, pembaca/penafsir membutuhkan bantuan dari ilmu-ilmu terkait (pendekatan lintas disiplin ilmu) yang relevan untuk memperkuat bobot analisis dan refleksi kritis. Dialog kritis, konstruktif, dan transformatif yang berlangsung antara pembaca dan teks dalam tahap ini, melahirkan fusi atau perluasan horizon pembaca terhadap makna yang dihasilkan dari perjumpaannya dengan teks-teks tersebut. Makna teks yang dihasilkan dalam tahap kedua, menolong pembaca untuk melakukan *Appropriation* atau *Refiguration* makna teks dalam tahap ketiga. Langkah *Appropriate* dalam tahap ini membutuhkan pemikiran kritis-reflektif untuk mendialogkan secara kritis makna teks dengan realitas konteks kontemporer. Tahap ini dimuaraikan pada praksis keadilan kosmis (*cosmic equity*) yang bersifat liberatif dan transformatif dalam konteks pembaca masa kini. Dalam tahap ini, makna teks yang dihasilkan dari proses interpretasi atas teks Alkitab dan teks budaya lokal didialogkan secara kritis-konstruktif

dalam kerangka ekoteologi kontekstual yang relevan bagi pembaca masa kini di dalam konteksnya.

2. Temuan Penelitian:

Dari hasil penelitian yang dilakukan dalam disertasi ini, ada beberapa temuan penelitian yang akan disimpulkan, berdasarkan pertanyaan penelitian dan tujuan penelitian yang telah dibahas dalam bab pendahuluan.

2.1. Temuan penelitian tentang kondisi lingkungan ekologis kepulauan Kei:

Bagaimana kondisi lingkungan ekologis kepulauan Kei saat ini? Data-data penelitian lapangan dalam bab II menegaskan, bahwa kondisi lingkungan ekologis hutan, hutan bakau, padang lamun, dan terumbu karang di kepulauan Kei sedang berada dalam kondisi kerusakan yang semakin serius. Selain faktor alamiah, kerusakan tersebut terutama disebabkan oleh faktor antropogenis, yakni tindakan masyarakat (manusia) demi memenuhi kepentingannya, tanpa memerhatikan kepentingan bersama seluruh sistem kehidupan (ekosistem) di wilayah tersebut.

Kerusakan hutan di wilayah darat pulau-pulau Kei disebabkan terutama oleh tindakan deforestasi dan pembakaran lahan. Tindakan tersebut berakibat pada semakin menyusutnya luas hutan dan semakin meluasnya lahan kritis di pulau-pulau tersebut. Kerusakan hutan menjadi masalah yang serius di kepulauan Kei, karena daratan kepulauan Kei hanya memiliki luas 1.286,2 km² (5,46 %) dan terdiri dari 133 buah pulau-pulau kecil, dengan kondisi topografis yang umumnya berbatu karang, bertanah kapur, kering, dan tidak subur. Kondisi geografis dan topografis tersebut menyebabkan pulau-pulau di kepulauan Kei umumnya memiliki daerah resapan air yang sangat terbatas, kecuali di sebagian wilayah di pulau Kei Besar. Karena itu, sebagian besar pulau-pulau kecil mendapatkan sumber air tawar hanya dari air hujan, karena terbatasnya jumlah pasokan air tawar dari air permukaan (sungai, danau) dan dari air tanah (sumur galian, sumur bor). Kondisi ini menjadi lebih memprihatinkan pada masa musim kemarau panjang. Karena itu, kerusakan hutan di kepulauan Kei akan semakin memperbesar ancaman krisis air tanah dan air tawar. Hal tersebut bila tidak ditangani secara

serius, maka di masa depan kepulauan Kei akan mengalami krisis pangan yang berimplikasi pada masalah kemiskinan dan kematian.

Kerusakan ekosistem hutan bakau, terumbu karang, dan padang lamun sebagai habitat utama penyangga ekosistem laut dan pesisir di pulau-pulau Kei, selain disebabkan oleh faktor alamiah (abrasi pantai oleh ombak), terutama oleh faktor antropogenis (penebangan bakau, penambangan pasir dan terumbu karang). Kerusakan habitat utama penyangga ekosistem pesisir dan laut tersebut, merupakan masalah serius. Secara ekologis, kerusakan tersebut berdampak pada kepunahan spesies biota laut di wilayah laut dangkal, dan kerusakan wilayah pantai akibat digerus ombak yang tak terkendalikan (abrasi pantai). Secara ekonomi, kerusakan tersebut akan berdampak langsung pada menurunnya hasil tangkapan ikan dan biota lainnya di wilayah pantai yang menjadi sumber makanan dan sumber pendapatan utama masyarakat. Apalagi, kondisi laut di perairan tersebut juga memiliki dinamika kondisi arus, angin, dan gelombang laut yang sangat menantang. Memang, kepulauan Kei dianugerahi wilayah perairan laut dan pesisir yang sangat luas (22.268,53 km), indah, dan kaya. Namun, apabila ekosistem hutan bakau, terumbu karang, dan padang lamun sebagai penyangga utama ekosistem pesisir dan laut terus dibiarkan rusak, maka dampaknya akan sangat besar bagi kehidupan bersama di pulau-pulau kecil tersebut.

Dengan demikian, kerusakan lingkungan ekologis di kepulauan Kei terjadi terutama karena faktor antropogenis yang dipicu oleh paradigma antroposentrisme. Kepentingan manusia menjadi pusat nilai, norma, dan tindakan manusia dalam berelasi dengan *Nuhu-Met*, daratan dan lautan, sebagai “rumah(*rahan*) bersama” dan “ibu(*renan*)kehidupan”. Sebuah realitas *eco-injustice* yang dilakukan oleh manusia terhadap *Nuhu-Met*.

2.2. Temuan Penelitian dalam Kolose 1:15-20.

Bagaimana memahami makna Kolose 1:15-20 dari perspektif kosmis? Temuan penelitian Kolose 1:15-20 terkait pertanyaan penelitian tersebut, dapat disimpulkan dalam beberapa poin penting:

- Kolose 1:15-20 adalah sebuah himne yang sangat sarat dengan gagasan-gagasan Kristologi Kosmis yang difokuskan pada peran Kristus dalam karya penciptaan

(Kol.1:15-18a) dan rekonsiliasi kosmis (Kol.1:18b-20). Karena itu, himne ini lebih tepat disebut sebagai himne Kristus-Kosmis. Melalui himne ini, relasi di antara Kosmos, Gereja, dan Allah melalui Kristus-Kosmis nampak jelas.

- Dalam himne ini, eksistensi dan peran Kristus-Kosmis diungkapkan dalam beberapa predikat yang bersifat metaforis, signifikan, dan saling terkait satu dengan lainnya. Kristus dipuji sebagai: “gambar (εἰκὼν) dari Allah yang tidak kelihatan” (ay.15a); “yang Sulung (πρωτοτοκος) dari semua ciptaan”(ay.15b); “kepala dari tubuh (ἡ κεφαλὴ τοῦ σώματος), dari jemaat”; “permulaan” (ἀρχὴ) (ay. 18b) dan “yang sulung (πρωτοτοκος) bangkit dari antara orang-orang mati” (ay.18c). Predikat-predikat ini menegaskan tentang keistimewaan Kristus-Kosmis dalam menjalankan peran sebagai mediator yang memediasi perjumpaan di antara Kosmos, Gereja, dan Allah. Keistimewaan yang dimiliki Kristus-Kosmis pada intinya berkaitan dengan 3 hal mendasar. Pertama, Kristus-Kosmis memiliki eksistensi, otoritas, dan peran yang unik untuk menjadi mediator. Eksistensi-Nya sebagai “gambar (εἰκὼν) dari Allah yang tidak kelihatan” menegaskan tentang keistimewaan relasi-Nya dengan Allah. Ia adalah representasi sepenuhnya Allah, dari ke-Ilahi-an Allah, dalam berelasi dengan Kosmos. Kedua, dalam predikat-Nya sebagai “yang sulung (πρωτοτοκος) dari semua ciptaan”, Ia diakui sebagai “saudara sulung” dari semua ciptaan, bukan hanya manusia. Ketiga, melalui predikat-Nya sebagai “kepala dari tubuh: Kosmos dan Jemaat/Gereja”, himne ini secara implisit mengakui Kosmos dan Jemaat/Gereja sebagai “tubuh Kristus-Kosmis”. Melalui “tubuh-Nya”, Kristus-Kosmis memediasi perjumpaan di antara Allah dengan Kosmos dan Jemaat/Gereja. “Tubuh-Nya” adalah ruang (*sphere, milieu*) perjumpaan. Dengan mengakui bahwa “seluruh kepenuhan”(πληρωμα) Allah berdiam di dalam Kristus-Kosmis (Kol.1:19), dan predikat “gambar dari Allah yang tidak kelihatan”, maka “tubuh Kristus-Kosmis” adalah representasi dari “tubuh Allah”. Dengan begitu, maka “di dalam tubuh Kristus-Kosmis” seluruh anggota komunitas Kosmos saling bertemu, hidup bersama, dan saling berkontribusi demi kehidupan bersama. Perjumpaan Kosmos dengan Allah yang semula digambarkan sangat transenden secara spasial dan kualitas, sekarang menjadi imanen di dalam “tubuh Kristus-Kosmis”. Demikian pula, relasi Kosmos dengan Jemaat/Gereja yang semula asing, di dalam “tubuh Kristus-Kosmis” mereka bertemu, hidup bersama, dan saling berkontribusi untuk kehidupan bersama.

- Dari perspektif kosmis-holistis, keistimewaan Kristus-Kosmis dalam himne ini digunakan bukan untuk kepentingan diri-Nya, tetapi untuk melakukan karya-karya Allah, baik karya penciptaan (Kol.1:15-18a) maupun pendamaian Kosmis (Kol.1:18b-20). Karya-karya Allah tersebut terfokus pada kepentingan penciptaan, pemeliharaan, pendamaian/penyelamatan, dan masa depan kehidupan “seluruh ciptaan” (πάσης κτίσεως) atau “segala sesuatu” (τὰ πάντα), yakni Kosmos. Dengan demikian, keistimewaan Kristus-Kosmis tidak dipahami sebagai supremasi dan superioritas Kristus atas Kosmos, seperti yang selama ini dimaknai oleh para penafsir. Pemahaman seperti ini lahir dari perspektif dualisme-hierarkis yang dikotomis. Perspektif tersebut memahami Kosmos sebagai realitas yang berseberangan dengan Kristus, seperti yang dilakukan oleh penulis surat Kolose dan sebagian penafsir masa kini. Melalui perspektif kosmis-holistis, pembacaan atas himne ini dipahami secara holistik.
- Kolose 1:15-20 secara eksplisit menyebutkan beberapa terminologi yang berkaitan dengan sasaran karya-karya Allah melalui Kristus-Kosmis, yakni: “seluruh ciptaan” (πάσης κτίσεως; Kol.1:15b), “segala sesuatu” (τὰ πάντα; Kol.1:16,17,18,20), bumi (γῆ) dan langit (οὐρανός). Istilah-istilah ini memiliki makna totalitas ciptaan Allah, dengan rincian: “ciptaan yang kelihatan” (τὰ ὀρατὰ) dan “yang tidak kelihatan” (τὰ ἀόρατα). Semua ciptaan yang kelihatan berada di wilayah bumi (γῆ): manusia dan ciptaan anorganisme lainnya (hewan, tumbuhan, dll), dan anorganik (tanah, laut, gunung, sungai, danau, batu, dll). Dalam hal ini, himne ini tidak menyebut manusia secara eksplisit. Itu berarti, himne ini menempatkan manusia sebagai bagian integral dari semua ciptaan yang kelihatan. Kepentingan manusia tidak bisa dipisahkan secara eksklusif dari kepentingan seluruh ciptaan. Penulis Kolose dalam bagian lain suratnya, sering menyebut dunia (κόσμος) sebagai istilah teknis yang menunjuk kepada bumi sebagai ciptaan yang terletak di bawah langit (band. Kol.1:23; 3:1-3). Itu berarti, dalam surat Kolose, istilah bumi (γῆ) digunakan dalam pengertian yang identik dengan dunia (κόσμος). Sedangkan, semua ciptaan yang “tidak kelihatan” (τὰ ἀόρατα) berada di wilayah langit/surga (οὐρανός), wilayah kediaman Allah yang “tidak kelihatan” yang terletak di jauh di “atas” sana. Himne ini secara eksplisit menyebutkan ciptaan yang tidak kelihatan, yakni: singgasana-singgasana (θρόνοι), kerajaan-kerajaan (κυριότητες), pemerintah-merintah (ἀρχαί), dan penguasa-penguasa (ἐξουσίαι). Mereka adalah para makhluk supernatural, termasuk para malaikat, yang berada di langit/surga (οὐρανός) bersama Allah yang tidak kelihatan.

Sekalipun jauh di atas sana, langit (οὐρανός) dan bumi (γῆ) merupakan bagian dari totalitas ciptaan. Namun, dalam surat Kolose, penulis surat Kolose mengontraskan realitas bumi (γῆ) atau dunia (κοσμός) dengan realitas langit/surga (οὐρανός), dan mengarahkan para pembacanya untuk melihat realitas langit/surga (οὐρανός) sebagai dunia simbolis yang ideal. Karena, di langit/surga (οὐρανός) ada Allah yang tidak kelihatan dan Kristus, dan bukan di bumi (γῆ) atau dunia (κοσμός). Jadi, penulis surat Kolose tidak hanya mengontraskan bumi (γῆ) atau dunia (κοσμός) dengan langit/surga (οὐρανός), tetapi juga memandang bumi (γῆ) atau dunia (κοσμός) sebagai realitas yang bertentangan dengan Kristus. Karena itu, penulis Kolose mengarahkan perhatian, iman, dan pengharapan para pembacanya kepada langit/surga (οὐρανός), dan bukan ke bumi (band. Kol.3:1-3). Penulis surat Kolose memaknai bumi (γῆ) atau dunia (κοσμός) secara pejoratif: realitas yang buruk, jahat, dan harus diabaikan. Dengan demikian, dalam surat Kolose, bumi atau dunia (Kosmos) mengalami ketidakadilan melalui pemaknaan yang pejoratif. Pemaknaan seperti ini adalah bagian dari cara penulis surat Kolose membangun dunia sosial simbolis alternatif bagi para pembacanya agar tidak terpengaruh dengan ajaran “filsafat” dan berbagai praktik keagamaannya yang diidentikan sebagai tradisi yang berasal dari manusia dan roh-roh elemental kosmos (στοιχεῖα τοῦ κόσμου) (Kol.2:8). Tegasnya, dalam surat Kolose, bumi (γῆ) atau dunia (κοσμός) dan langit/surga (οὐρανός) digambarkan secara simbolis sebagai dua realitas yang bukan saja mengalami distansi ruang dan kualitas, tetapi juga saling bermusuhan. Permusuhan tersebut diatasi oleh penulis surat Kolose dalam gagasannya tentang penaklukan kekuatan-kekuatan kosmis yang jahat di bumi oleh Allah melalui Kristus (band. Kol.2:15). Padahal, dalam himne Kristus-Kosmis, bumi (γῆ) atau dunia (κοσμός) dan langit/surga (οὐρανός) dipahami secara holistik sebagai sebuah totalitas ciptaan Allah di dalam Kristus-Kosmis yang sama-sama penting dan bernilai. Demikian pula, cara mengatasi distansi spasial antara bumi (γῆ) atau dunia (κοσμός) dan langit/surga (οὐρανός) dalam himne ini bukan dengan cara kekuasaan yang menaklukkan, tetapi dengan cara mediasi “tubuh” yang merangkul, mendamaikan, dan menyatukan. Di sini, cara pandang “kosmologi distansi” dalam surat Kolose bergerak menuju pandangan “kosmologi panenteisme” dalam Himne Kristus-Kosmis (Kol.1:15-20).

- Dengan demikian, himne Kristus-Kosmis dalam Kolose 1:15-20 memperlakukan bumi(γῆ) atau dunia (κοσμός) secara adil sebagai ciptaan Allah melalui Kristus-Kosmis.

2.3. Temuan Penelitian dalam *Sasi Umum* di Kei

Bagaimana memahami makna budaya *Sasi Umum* di Kei dari perspektif kosmis? Data-data penelitian lapangan dan interpretasi terhadap teks *Sasi Umum* di Kei menegaskan beberapa temuan penting terkait makna budaya *Sasi Umum* di Kei:

- *Sasi Umum* di Kei untuk pelestarian lingkungan ekologis dikenal dengan nama *yot/yutut*. *Sasi Umum* di Kei sebagai sebuah pranata budaya lokal yang terkait dengan institusi hukum adat di Kei memiliki tiga elemen penting, yakni tanda *Sasi Umum*, ritual *Sasi Umum*, dan Sanksi atas pelanggaran *Sasi Umum*. Tanda larangan adat yang digunakan dalam *Sasi Umum* disebut *hawear*, yakni tanda larangan adat yang terbuat dari daun kelapa yang masih muda berwarna kuning, dianyam secara bersilangan, dan ditanam di areal *Sasi Umum* selama periode tutup *Sasi Umum* berlangsung. Tanda *hawear* juga dipahami sebagai simbol seorang “saudari perempuan” yang sedang menjaga areal *Sasi Umum*. Simbol tersebut memiliki makna yang dihubungkan dengan 2 hal. Pertama, simbol tersebut memiliki makna “mengingat” (*remembering*) sejarah perjuangan *Nen Dit Sakmas*, seorang leluhur perempuan Kei, yang memperjuangkan nilai-nilai penghargaan terhadap martabat perempuan dan hak-hak kepemilikan (personal dan komunal) di Kei. Kedua, simbol tersebut memiliki makna etis-kultural, yakni penghargaan terhadap harkat dan martabat saudari perempuan atau ibu yang dari rahimnya lahir generasi penerus keluarga (*yan-te*), marga (*fam*), dan kampung (*ohoi*). Dengan demikian, tanda *hawear* mengandung makna simbolis penghargaan terhadap *Nuhu-Met*, sama seperti penghargaan terhadap seorang saudari perempuan atau ibu (*renan*). Itulah sebabnya, tanda *hawear* sebagai larangan adat mendapatkan perlindungan hukum adat secara berlapis. Larangan adat tersebut dijamin oleh hukum adat *Larvul-Ngabai* pasal 7 tentang perlindungan atas hak milik (hukum *hawear balwirin*), pasal 5 dan 6 tentang perlindungan atas harkat dan martabat perempuan secara personal (gadis) dan perempuan dalam perkawinan (istri) (hukum *hanilit*). Dengan demikian, *Sasi Umum* di Kei sebagai pranata adat lokal mengandung nilai penghargaan yang sangat tinggi terhadap *Nuhu-Met* yang dipahami oleh orang Kei sebagai “rumah (*rahan*) bersama” dan “ibu (*renan*) kehidupan” bagi seluruh komunitas Kosmis yang disebut sebagai sebuah “keluarga besar Kosmos”.
- Dalam *Sasi Umum*, perlindungan terhadap *Nuhu-Met* dilakukan, baik oleh hukum adat dan lembaga adat, para leluhur (*Nit*) sebagai pewaris dan penegak hukum adat, hukum positif,

dan *Duad Ler-Vuan* sebagai Allah yang mahatinggi. Perlindungan yang bersifat holistik dan komprehensif tersebut mendapatkan legitimasinya melalui ritual Tutup *Sasi Umum*. Dalam ritual tersebut, *Duad Ler-Vuan* dan leluhur (*Nit*) diminta hadir untuk menyaksikan, meresmikan, menjaga areal *Sasi Umum*, dan menghukum setiap orang yang melanggar *Sasi Umum*. Ritual *Sasi Umum* juga berfungsi mengokohkan identitas komunitas sebagai masyarakat adat, dan membarui kembali cara pandang orang Kei tentang eksistensi dirinya dalam relasinya dengan komunitas, dengan *Nuhu-Met*, dengan para leluhur, dan dengan *Duad Ler-Vuan* sebagai Allah yang mahatinggi. Karena itu, sanksi atas pelanggaran *Sasi Umum* di Kei diberikan berupa sanksi adat, sanksi para leluhur, dan sanksi hukum positif.

- *Sasi Umum* di Kei juga memperlihatkan perjumpaan dialektisnya dengan perubahan-perubahan dalam masyarakat dari waktu ke waktu. Hal itu terlihat pada pemaknaan dan pemanfaatan pranata *Sasi Umum* yang berubah, dari yang semula hanya berorientasi pada upaya melindungi hak-hak kepemilikan, ke perlindungan atas lingkungan ekologi; dari manfaat sosial-ekonomi saja ke manfaat sosial, ekonomi, dan ekologis. Keterbukaan terhadap perubahan juga terlihat dalam usaha adaptasi ritual *Sasi Umum*, adaptasi instrumen-instrumen adatis dalam ritual, partisipasi pihak gereja (GPM) dalam ritual *Sasi Umum*, maupun dari sisi jaminan hukum positif melalui sanksi hukum atas pelanggaran *Sasi Umum*. Hal ini menunjukkan, bahwa *Sasi Umum* adalah pranata budaya lokal yang selalu dinamis.

2.4. Kontribusi Penelitian bagi Ekoteologi Kontekstual di Maluku.

Konsep ekoteologi macam apa yang dapat dikembangkan dari perjumpaan makna Kolose 1:15-20 dengan budaya *Sasi Umum* di Kei? Perjumpaan makna Kolose 1:15-20 dengan *Sasi Umum* di Kei melahirkan gagasan ekoteologi “*Nuhu-Met* sebagai Tubuh Kristus-Kosmis”. Gagasan ini memiliki dasar tekstual dalam himne Kristus-Kosmis (Kol.1:15-20). Secara eksplisit, himne tersebut menegaskan bahwa “segala sesuatu diciptakan di dalam Dia (Kristus)” (Kol.1:16), dan “segala sesuatu berada di dalam Dia (Kristus)” (Kol.1:17). Kristus-Kosmis berperan sebagai ruang (*sphere, milieu*) di mana “seluruh ciptaan” atau “segala sesuatu”, dalam hal ini bumi atau kosmos atau *Nuhu-Met* dengan segala isinya, memperoleh eksistensi dan identitas, hidup, dan bergerak ke masa depan. Dengan menyebutkan secara implisit predikat Kristus sebagai “kepala dari tubuh” (Kol.1:18a), himne ini menegaskan,

bahwa ruang (*sphere, milieu*) yang dimaksud adalah “tubuh Kristus-Kosmis”. “Seluruh ciptaan” atau “segala sesuatu” atau bumi/kosmos dan Jemaat/Gereja adalah bagian dari “tubuh dari Kristus-Kosmis”. Dengan kata lain, “Tubuh Kristus-Kosmis” menjadi “rumah bersama” dan “sumber kehidupan” bagi Kosmos dan Gereja. Dengan demikian, dalam Kolose 1:15-20, Kristus-Kosmis memiliki makna metafor sebagai mediator yang memberikan tubuh-Nya sebagai “rumah bersama” dan “sumber kehidupan” bagi Kosmos dan Gereja. Melalui “tubuh-Nya”, Kosmos dan Gereja juga dapat berjumpa dengan Allah yang kehadiran-Nya direpresentasikan oleh Kristus-Kosmis.

Dalam budaya *Sasi Umum*, *Nuhu-Met* mendapatkan perlindungan tertinggi dan tersakral dalam hukum adat. Perlindungan tersebut didasari pada pengakuan orang Kei terhadap fungsi alamiah *Nuhu-Met* sebagai “rumah (*rahan*) bersama” dan “ibu (*renan*) kehidupan” bagi seluruh keluarga besar Kosmos, yang terdiri dari manusia, bumi dengan segala isinya (organisme/anorganisme), dan para roh (leluhur[*Nit*], *orang hilang-hilang*, roh-roh orang mati [*nit*], roh-roh kosmis lainnya). Itu berarti, *Nuhu-Met* telah menjadi ruang (*sphere, milieu*) hidup, eksistensi, dan perjumpaan yang hidup di antara seluruh anggota keluarga besar Kosmos yang hidup di *Nuhu-Met*. Namun, berbeda dengan himne Kristus-Kosmis, dalam pandangan kosmologi orang Kei, *Nuhu-Met* bukan menjadi ruang eksistensi dari *Duad Ler-Vuan*. Langit (*lanit*) atau “dunia atas” (*dunyai karatat*) adalah tempat dimana *Duad Ler-Vuan* berada. *Nuhu-Met* dan anggota “keluarga besar Kosmos” hanya bisa berelasi dengan *Duad Ler-Vuan* melalui peran mediasi para leluhur (*Nit*) sebagai mediator tunggal dalam konteks Kei.

Perjumpaan *Sasi umum* sebagai teks budaya lokal dengan Kristus-Kosmis dalam Kolose 1:15-20 sebagai teks Alkitab memberi makna baru yang liberatif dan transformatif bagi peran *Nuhu-Met*. *Nuhu-Met* (bumi/kosmos/alam semesta) tidak hanya bermakna secara fisik sebagai “rumah bersama” dan “sumber kehidupan” bagi seluruh ciptaan, tetapi memiliki makna kosmis sebagai “tubuh Kristus-Kosmis”, atau yang disebut Teilhard de Cardin sebagai “tubuh Kristus-Universal”. Dengan kata lain, Kristus-Kosmis dengan penuh kasih memberikan tubuh-Nya menjadi ruang perjumpaan, ruang hidup dan eksistensi, bagi seluruh ciptaan, maupun antara seluruh ciptaan dengan Allah, sang Pencipta. “Tubuh Kristus-Kosmis” menjadi ruang tanpa dinding pembatas yang di dalamnya seluruh ciptaan dengan ciri khas masing-masing dapat hidup bersama, saling berelasi, saling bergantung, dan saling

berkontribusi untuk mewujudkan kehidupan yang harmonis, dinamis, dan berkelanjutan ke masa depan. Ruang itu adalah *Nuhu-Met*, alam semesta ini. Allah melalui Kristus-Kosmis hadir, tinggal bersama, dan berkarya bersama dengan seluruh ciptaan-Nya di alam semesta ini melalui Roh-Nya. Dengan demikian, melalui Kristus-Kosmis, seluruh *Nuhu-Met* (bumi/kosmos/lingkungan alam semesta) menjadi apa yang disebut Teilhard de Cardin “*divine milieu*, lingkungan ilahi”, yang memungkinkan seluruh ciptaan memperoleh kehidupan dan energi untuk membangun kehidupan bersama ke depan. Dalam pemaknaan seperti ini, melalui Kristus-Kosmis, seluruh ciptaan: *Nuhu-Met* dengan segala isinya, termasuk para leluhur Kei, dilibatkan oleh Kristus-Kosmis untuk menjadi mediator kehadiran dan karya-karya Allah di tengah-tengah dunia ini. Dalam konteks Kei, makna simbolis dari peran “tubuh Kristus-Kosmis” diwujudkan secara nyata melalui peran “*Nuhu-Met*” dalam memediasi perjumpaan *Duad Ler-Vuan* atau Allah yang mahatinggi dengan Kosmos dan Gereja yang hidup bersama di *Nuhu-Met* sebagai “rumah (*rahan*) bersama”, dan dihidupi secara bersama-sama oleh *Nuhu-Met* sebagai “ibu (*renan*) kehidupan”.

Gagasan ekoteologi “*Nuhu-Met* sebagai Tubuh Kristus-Kosmis” membentuk nilai-nilai *eko-etis* yang menjunjung tinggi nilai penghargaan pada bumi (*Nuhu-Met*) dengan seluruh keragaman entitas maupun kesatuan sistem kehidupan di dalamnya. Sebagai metafora, gagasan “*Nuhu-Met* sebagai tubuh Kristus-Kosmis”, mengandung beberapa prinsip *eko-etis*, yakni: prinsip kesatuan (*unity*) dalam keragaman (*diversity*) ciptaan, prinsip kesetaraan ciptaan dan partnership dalam karya-karya kehidupan, prinsip keterbatasan dan fleksibilitas ciptaan, prinsip sakralitas dan sakramental ciptaan, dan prinsip tujuan (*purpose*), keselamatan, dan keharmonisan ciptaan. Dengan cara pandang ekoteologi “*Nuhu-Met* sebagai tubuh Kristus-Kosmis”, dan prinsip-prinsip *eko-etis* yang lahir dari pandangan ekoteologi tersebut, maka kegiatan-kegiatan *eko-praksis* akan menyatu dengan karakter dan gaya hidup keseharian masyarakat lokal di Kei, termasuk gereja (GPM). Salah satu kegiatan *eko-praksis* yang kontekstual di Maluku khususnya di Kei adalah melakukan revitalisasi budaya *Sasi Umum* sebagai budaya pelestarian lingkungan ekologis berbasis komunitas masyarakat lokal. Kegiatan revitalisasi budaya *Sasi Umum* di Kei dapat dilakukan melalui beberapa kegiatan praksis: menghidupi paradigma kosmis yang telah berakar dalam kehidupan masyarakat lokal di Kei, terus menghidupkan budaya *Sasi Umum*: sebagai simbol penghargaan terhadap *Nuhu-Met*, wujud kosmologi Orang Kei, wujud tanggung jawab komunitas, dan sebagai pranata budaya lokal yang terbuka dan dinamis.

3. Beberapa Pemikiran Rekomendatif:

3.1 Rekomendasi kepada Lembaga Pendidikan Tinggi Teologi, khususnya Fakultas Teologi UKIM.

- Perlu dikembangkannya pendekatan-pendekatan hermeneutik kontekstual, yang tidak hanya berorientasi pada teks-teks Alkitab, tetapi juga pada teks-teks budaya lokal. Baik teks –teks Alkitab maupun teks-teks budaya lokal memiliki kekayaan makna yang dapat digali bersama dan didialogkan secara kritis untuk mendapatkan pemikiran-pemikiran teologi kontekstual yang relevan dan fungsional bagi gereja dan masyarakat dalam merespon berbagai persoalan konteks dewasa ini. Proses mencari makna-makna baru dari kandungan budaya lokal dan teks Alkitab dapat dilakukan melalui hermeneutik kontekstual. Dalam hermeneutik kontekstual, pendekatan lintas disiplin ilmu menjadi hal yang penting dalam memahami dan menjelaskan kekayaan makna di balik teks-teks Alkitab maupun teks budaya lokal. Karena itu, para teolog dan mahasiswa teologi membutuhkan pengetahuan dan keterampilan metodologis untuk meneliti, menganalisis, dan menyingkap makna teks yang relevan dan fungsional bagi gereja, masyarakat, dan lingkungan ekologis saat ini.
- Dalam konteks kerusakan lingkungan ekologis saat ini, Hermeneutik Kosmis dibutuhkan untuk memahami dan menjelaskan makna teks-teks Alkitab maupun teks-teks budaya lokal yang dapat dikembangkan sebagai landasan pemikiran ekoteologi yang kritis, etis, dan praksis-konstruktif dalam merespon kerusakan lingkungan ekologis saat ini. Karena itu, paradigma kosmis tidak hanya menjadi instrumen hermeneutis dalam kegiatan formal-akademis di ruang-ruang kuliah, tetapi menjadi model berpikir dan kebiasaan bersama (habitus) komunitas Kampus sehari-hari.
- Melaksanakan penelitian dan pengkajian teologi kontekstual terkait dengan pandangan dan pengalaman masyarakat adat di setiap wilayah di Maluku dan Maluku Utara, terkait relasinya dengan leluhur maupun dengan roh-roh orang yang telah meninggal dunia. Hasil-hasil penelitian tersebut kemudian dikaji secara kritis, holistik, dan komprehensif, sehingga menghasilkan teologi kontekstual yang relevan dan fungsional bagi gereja (GPM).

3.2 Rekomendasi kepada Gereja Protestan Maluku (GPM).

- Perlu dilakukannya penelitian-penelitian budaya, termasuk budaya *Sasi* di wilayah-wilayah kepulauan Maluku dengan kekhasan masing-masing. Hasil-hasil penelitian tersebut akan membantu gereja untuk memetakan ciri khas kosmologi di balik budaya tersebut, dan cara-cara praktis pelaksanaan *Sasi* di wilayah masing-masing. Pemetaan tersebut penting agar teologi-ekologi *Sasi* yang dikembangkan mempertimbangkan aspek-aspek kesamaan maupun kekhasan masing-masing wilayah. Penelitian tersebut membutuhkan kerjasama lintas disiplin. Karena itu, gereja (GPM) dapat bekerja sama dengan lembaga-lembaga pendidikan tinggi, dalam hal ini UKIM, Unpatti, IAKPN Ambon, dan lembaga-lembaga terkait lainnya untuk melakukan penelitian-penelitian tersebut.
- Hasil-hasil penelitian terhadap budaya *Sasi* di Maluku menjadi salah satu sumber berteologi –ekologi kontekstual oleh Gereja (GPM). Karena itu, melalui kerjasama dengan pihak Lembaga-lembaga pendidikan tinggi teologi (Fakultas Teologi UKIM, jurusan Teologi IAKPN Ambon, dll), gereja (GPM) dapat mengembangkan teologi-ekologi kontekstual yang relevan di setiap wilayah masing-masing, maupun secara umum bagi GPM.
- Visi-visi ekoteologi kontekstual yang diperoleh dari proses-prose hermenutik kontekstual terhadap teks-teks Alkitab dan teks-teks budaya lokal akan menjadi visi teologis untuk mengevaluasi kembali gagasan-gagasan eko-teologi GPM yang telah dimiliki selama ini, agar semakin relevan dan fungsional.
- Gereja (GPM) harus menghidupi nilai-nilai keadilan kosmis/ekologis dalam seluruh eksistensi bergereja dan bermasyarakat, agar gagasan-gagasan ekoteologi yang dikembangkan oleh gereja di semua aras (Sinode, Klasis, dan Jemaat) dapat terimplementasi dalam program eko-praksis, dan membentuk gaya hidup, gaya kepemimpinan, dan gaya bergereja yang ramah lingkungan.
- Gereja (GPM) perlu melakukan penelitian dan pengkajian secara kritis dan komprehensif terhadap pengalaman orang Maluku, khususnya masyarakat adat di berbagai wilayah di Maluku, berkaitan dengan relasinya dengan para leluhur (*tete-nene moyang*). Pengalaman Orang Maluku tersebut dapat menjadi salah satu sumber berteologi kontekstual yang penting, dan dapat dipertimbangkan untuk merumuskan

secara kritis-teologis terkait dengan tempat, kedudukan, dan peranan leluhur (*tetene moyang*) dalam teologi dan ajaran Gereja di GPM.

3.3 Rekomendasi Kepada Pemerintah Daerah dan Masyarakat Adat di Kei.

- Pelaksanaan *Sasi Umum* untuk pelestarian lingkungan ekologis di Kei harus terus dihidupkan di setiap desa adat di Kei. *Sasi Umum* perlu dilakukan untuk melindungi lingkungan ekologis hutan (wilayah darat) di setiap petuanan desa adat. Hal itu bukan sekedar untuk mendapatkan kualitas pohon yang dibutuhkan untuk pengembangan ekonomi, tetapi terutama untuk melindungi sumber-sumber air tanah, menjadi “paru-paru” kota/desa, dan turut menyumbang bagi usaha pengendalian kenaikan suhu bumi secara global. *Sasi Umum* di Kei untuk melindungi ekosistem terumbu karang, padang lamun, dan hutan bakau juga perlu dilakukan, karena ketiga ekosistem tersebut adalah habitat utama penyangga ekosistem wilayah pesisir dan laut di pulau-pulau kecil seperti di kepulauan Kei. Dengan melindungi habitatnya, maka biota-biota laut akan terlindungi dan pendapatan masyarakat juga akan semakin meningkat.
- Pelaksanaan *Sasi Umum* yang ditopang dengan Perda (Kota Tual) sebagai payung hukum untuk melindungi pelaksanaan *Sasi Umum* di Kei, harus diikuti dengan proses pendidikan dan pembinaan masyarakat menuju masyarakat yang “melek ekologi” (*eco-literacy*), agar penghargaan dan ketaatan dalam mematuhi *Sasi Umum* tidak hanya berdasarkan rasa takut terhadap ancaman sanksi adat, sanksi hukum negara, dan sanksi para leluhur, tetapi juga oleh pemahaman dan kesadaran kosmis/ekologis yang jelas terhadap pentingnya memelihara kesehatan dan kesejahteraan *Nuhu-Met* sebagai “rumah (*rahan*) bersama” dan “ibu (*renan*) kehidupan” bagi seluruh ciptaan menuju masa depan bersama.
- Dalam muatan kurikulum lokal di setiap jenjang pendidikan di kepulauan Kei (SD, SMP, SMA, Perguruan Tinggi), perlu dimasukkan juga bahan ajar tentang *Sasi Umum*, agar sejak usia dini generasi muda Kei memahami secara baik kekayaan budaya pelestarian lingkungan ekologi yang dimilikinya. Sehingga mereka belajar menjadi generasi muda yang “melek ekologi” sejak dini.

DAFTAR KEPUSTAKAAN

1. BUKU/ARTIKEL:

- Abraham, K.C., (ed), *Bangalore Theological Forum*, Vol. XXV, No.1, Bangalore: March 1993
- Adams, Edward, *Constructing the World, A Study in Paul's Cosmological Language*, Edinburg: T & T Clark, 2000.
- , "Graece-Roman and Ancient Jewish Cosmology", dalam Joanthan T. Penington and Sean M. McDonough, *Cosmology and New Testament Theology*, London, New York: T & T Clark International, 2008
- Adeney Risakotta, F., *Politics, Ritual and Identity in Indonesia, A Moluccan History of Religion and Social Conflicts*, Yogyakarta: Prima Centre, 2005
- Arnold, Adams, *The Colossians Syncretism*, Tubingan: J.B.C. Mohr, 1995.
- Badan Pengelolaan Lingkungan Hidup Pemerintah Kabupaten Maluku Tenggara, *Laporan Status Lingkungan Hidup Daerah Kabupaten Maluku Tenggara tahun 2015*, Langgur, 2016.
- Badan Perencanaan Pembangunan Daerah Kabupaten Maluku Tenggara, *Rencana Tata Ruang Wilayah Kabupaten Maluku Tenggara Tahun 2012-2032*, Langgur, 2016.
- Badan Pusat Statistik Kabupaten Maluku Tenggara, *Maluku Tenggara 2016*, Langgur, 2016.
- , Kota Tual Dalam Angka 2016, Langgur, 2016.
- Badan Pusat Statistik Maluku, *Profil Penduduk Provinsi Maluku Hasil SUPPAS 2015*, Ambon, 2016.
- Balabanski, Vicky S., "Hellenistic Cosmology and the Letter to the Colossians: Towards an Ecological Hermeneutic" dalam David G. Horrell, et.al (ed), *Ecological Hermeneutics: Biblical, Historical and Theological Perspective*, London: T & T Clark, 2010
- Banawiratma, J.B., *10 Agenda Pastoral Transformatif*, Yogyakarta: Kanisius, 2002.
- , "Emanuel Gerrit Singgih: Teolog Kontekstual", dalam Robert Setio, dkk (eds), *Teks dan Konteks yang Tak Bertepi*, Yogyakarta: UKDW, 2012.
- , *Kristologi dan Allah Tritunggal*, Yogyakarta: Kanisius, 1986.
- , "Kristologi dalam Pluralisme Religius", dalam *Mantap Dalam Berharap Pasti dalam Misteri*, Orientasi Baru, Jurnal Filsafat dan Teologi, No. 13, 2000.
- , *Pemberdayaan Diri Jemaat dan Teologi Praktis Melalui Appreciative Inquiry (AI)*, Yogyakarta: Kanisius, 2014.
- Banawiratma, B.J. dan Sendjaja, Hendri, M.(eds), *Spiritualitas dari Berbagai Tradisi*, Yogyakarta: Kanisius, 2017.
- Bappeda, Litbang & PMD Kota Tual, *Rencana Tata Ruang Wilayah Kota Tual Tahun 2012-2032*, Tual, 2012.
- Barret, Graham, et al, *Your Eco Handbook, Achieving a Sustainable Future*, Sydney: Fairfax Books, 2007
- Bartels, Dieter, *Di bawah Naungan Gunung Nunusaku: Muslim-Kristen Hidup Berdampingan Di Maluku Tengah*, Jilid I dan II, Jakarta: Gramedia, 2017.

- Barthes, Roland, *Mythologies*, diterjemahkan oleh Nurhadi, A.Sihabul Millah, *Mitologi*, Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2011.
- Beetham, Christopher, *Echoes of Scripture in the Letter of Paul to the Colossians*, Biblical Interpretation Series, Vol.96, Leiden-Boston, 2008.
- Bevans, Stephen,B., *Model-Model Teologi Kontekstual*, Maumere-Flores:Ledallero, 2002.
- Berger Peter, L., and Luckmann,Thomas, *The Social Construction of Reality*, England: Penguin Books, 1991.
- Berry, Thomas, *The Christisn Future and the Fate of Earth*,Maryknoll,NY: Orbis Books, 2009.
- , *Kosmologi Kristen*, Terjemahan Amelia Hendani, Maumere-Flores: Ledallero, 2013
- Block, Maurice, *Political Languange and Oratory*, NY: Academy Press, 1975
- Boff, Leonardo and Elizondo, Virgil (eds), *Ecology and Poverty, Cry of the Earth, Cry of the Poor*, London: SCM Press; Maryknoll: Orbis Books, 1995
- Borrong, Robert, *Etika Bumi Baru*, Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2003.
- Bowie, Fiona, *The Anthropology of Religion*, USA: Blackwell Publishers Inc., 2000
- Bruce, F.F., *The Epistle to the Colossians, to Philemon, and to the Ephesians*, Michigan: Grand Rapids, 1985
- Buckland, Stephen, "Culture and Religion as Text", dalam *Studies in World Christianity*, vol. 2.1, 1996.
- Cannon, George, E., *The Use of Traditional Materials in Colossians*, Macon-Georgia: Mercer University Press, 1983
- Capra, Fritjof, *Titik Balik Peradaban*, Sains, Masyarakat, dan Kebangkitan Kebudayaan, Yogyakarta: Penerbit Bentang, 2007.
- Collin, P., H., *Dictionary of Environmental & Ecology*, edisi kelima, London: Peter Colin Publishing, 2004
- Conradie , Ernst, M., "What on Earth is an Ecological Hermeneutics? Some Broad Parameters", dalam David G. Horrell, Cherryl Hunt, etc (eds), *Ecological Hermeneutics, Biblical, Historical and Theological Perspectives*, London, New York: T&T Clark International, 2010
- Cooley, Frank L., *Mimbar dan Takhta: Hubungan Lembaga-lembaga Keagamaan dan Pemerintahan di Maluku Tengah*, Jakarta: Pustaka Sinar harapan, 1987
- Cox, Ronald, R., *By The Same Word, The Intersection of Cosmology and Soteriology in Hellenistic Judaism, Early Christianity and " Gnosticism" in the Light of Middle Platonic Intermediary Doctrine*, A Disertation, Notre Dame, Indiana: Graduate Program in Theology, 1995
- Crodel, Gerhard (ed), *Proclamation Commentaries, The Deutero-Pauline Letters, Ephesins, Colossians, 2 Thessalonians, 1-2 Timothy, Titus*, Mineapolis: Fortress Press, 1993
- D'Angelo, Mary, Rose, "Colossian", dalam Elizabeth Schussler Fiorenza (ed), *Searching the Scripture, Vulume Two: A Feminist Commentary*, NY: The Crooroad Publishing Company, 1994.
- De Jong, Kees dan Tridarmanto, Yusak (eds), *Perjumpaan Interaktif antara Teologi dan Budaya, Kajian tentang Pemahaman dan Persepsi Mengenai Teologi*

- Interkultural di Aras Akademis dan Gerejawi*, Yogyakarta: UKDW dan TPK, 2018.
- , *Teologi dalam Silang Budaya*, Yogyakarta: Taman Pustaka Kristen Indonesia, Fakultas Teologi UKDW, 2015.
- De Jonge Nico & Van Dijk Toos, *Forgotten Island of Indonesia*, Leiden: Periplus Edition, 1995
- Delio, Ilia, "Eco-Christology: Living in Creation as the Body of Christ", dalam *Human Development*, Vol.33, Num.1, 2012.
- DeMaris, Richard, E., *The Colossians Controversy, Wisdom in Dispute at Colossae*, England: JSOT Press, 1994.
- Dillistone, F.W., *Daya Kekuatan Simbol*, Yogyakarta: Kanisius, 1986.
- Dinas Kelautan dan Perikanan Kabupaten Maluku Tenggara, *Kajian Potensi Sumber Daya Kelautan dan Perikanan Kabupaten Maluku Tenggara*, Tual: 2010
- Douglas, Mary, *Natural Symbols, Explanations In Cosmology*, London and NY: Roudledge, 1996.
- Douglas, J.D., *New Bible Dictionary*, (second Ed), England: Inter-Varsity Press, Leicester, 1993
- Drummond-Deane, Celia, *Eco-Theology*, London: Darton, Longman and Todd Ltd, 2008.
- , *Teologi & Ekologi, Buku Pegangan*, Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2001.
- , *the Ethics of Nature*, USA: Blackwell Publishing, Ltd, 2004.
- Dunn, James, D.G, "The 'Body' in Colossians", dalam Thomas E. Schmidt and Moises Silva (ed), *To Tell the Mystery, Essay on New Testament Eschatology in Honor of Robert H. Gundry*, Journal for the Study of the New Testament, Supplement Series 100, 1994.
- , *The Epistle to the Colossians and to Philemon, A Commentary on the Greek Text* Michigan: Grand Rapids, 1996
- Eliade, Mircea, *The Sacred & The Profane, The Nature of Religion*, Harcourt, Brace & World, Inc: 1959
- Eliade, Mircea (Ed), *The Encyclopedia of Religion*, Vol. 4, NY: Macmillan Publishing Company, 1987.
- Engberg-Pederson, Troels, *Paul In His Hellenistic Context*, Edinburg: T & T Clark, 1994.
- Facao, Nelson, "From Ecology to Ecosophy: Panikkar's Cosmotheandric Vision", dalam *Third Millenium Indian Jornal of Evangelization*, XVII, Gujarat, India: 2014
- Ferguson, Everett, *Backgroundsof Early Christianity*, Grand Rapids, Michigan: Wm.B. Eerdmans Publisheing Co., 1987.
- Fox, Mathew, *Creation Spirituality, Liberating Gift For The People of the Earth*, NY: HarperCollins Publishers, 1991
- , *The Coming of the Cosmic Christ, The Healing of Mother Earth and te Birth of a Global Renaissance*, San Francisco: Harper Collins Publisher, 1987.
- Fretheim, Terence, E., *God and World in the Old Testament, A Relational Theology of Creation*, Nashville: Abingdon Press, 2005
- Gager, John, G., *Kingdom and Community, The Social World of Early Christianity*, New Jersey: Prentice Hall, 1975.

- Geertz, Clifford, *The Interpretation of Culture*, Selected Essay, New York: Basic Books A Division of Harper Collins Publisher, 1973.
- , *Pengetahuan Lokal*, Yogyakarta: Merapi Rumah Penerbitan, 2003
- , *Sadur Budaya, The Interpretation of Cultures*, Yogyakarta: Kanisius, 2014.
- Geurtjens, P.H., *Cerita-Cerita Masyarakat Kei Tempo Dulu*, Diterjemahkan oleh C.J. Bohm, editor Ignasius S.S. Refo, Yogyakarta: Penerbit Gunung Sopai, 2016.
- , *Kehidupan Orang Kei di Zaman Dulu, Catatan Etnografis*, Diterjemahkan oleh C.J. Bohm, editor Ignasius S.S. Refo, Yogyakarta: Penerbit Gunung Sopai, 2016.
- Goltenboth, Friedhelm, Timotius, Kris H., dkk (eds), *Ekologi Asia Tenggara*, Jakarta: Salemba Teknika, 2012.
- Gottwald, Norman, K., (ed), *The Bible and Liberation, Political and Social Hermeneutics*, Maryknoll, NY: Orbis Books, 1983.
- Green, Colin, J., D., *Christology in Cultural Perspective, Marking Out The Horizon*, Grand Rapids, Michigan/Cambridge: W.B. Eerdmans Publishing Company, 2003.
- Green, Joel, B., (ed), *Hearing the New Testament, Strategies for Interpretation*, second edition, Grand Rapids, Michigan/Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 2010
- Green, Joel, B., and McDonald, Lee, Marthin (eds), *The World of The New Testament, Cultural, Social, and Historical Context*, Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2013
- Habel, Norman, C., *An Inconvenient Text, Is a Green Reading of the Bible Possible?*, Adelaide: ATF Press, 2009
- , "Introduction Ecological Hermeneutics", dalam Norman C. Habel dan Peter Trudinger, *Exploring Ecological Hermeneutics*, Atlanta: Society of Biblical Literature, 2008
- Habel, Norman. C., and Trudinger, Peter., *Exploring Ecological Hermeneutics*, Atlanta: Society of Biblical Literature, 2008
- Habel, Norman, C., "The Challenge of Eco-justice Readings for Christian Theology", dalam *Journal Pacifica* Vol.13 No. 2, June 2000.
- Haight, Roger, *Jesus: Symbol of God*, Maryknoll, NY: Orbis Books, 1999
- Hadiwijono, Harun, *Apa dan Siapa Tuhan Allah*, Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1974
- Hardiman, Budi.F., *Seni Memahami, Hermeneutik dari Schleiermacher sampai Derida*, Yogyakarta: Kanisius, 2015
- Harun, Martin, "Paulus dan Penyelamatan Kosmos", dalam *Forum Biblika*, No.14-2001, Jakarta: LAI, 2001
- , "Alkitab Sebagai Sumber Etika Lingkungan Hidup?" *Forum Biblika*, No.27-2013 Jakarta: Lembaga Alkitab Indonesia, 2013
- Heil, John, Paul, *Colossians, Encouragement To Walk in All Wisdom As Holy One In Christ*, Atlanta: Society of Biblical Literature, 2010.
- Helweldery, Ronald, *Strategi Budaya Rumpun Etnik Mbaham Matta Kabupaten Fakfak dalam Perjumpaan dengan Agama-Agama dan Otoritas Politik-Ekonomi (Penelusuran Etnografi atas Narasi dan Praktik Sosial)*, Salatiga, Fakultas Teologi UKSW, 2017.

- Horrel, David, G., *The Bible and the Environment, Toward a Critical Ecological Biblical Theology* London, New York: Equinox Publishing Ltd, 2010
- , "Introduction" dalam David G. Horrel, Cheryl Hunt, Christopher Southgate (eds), *Ecological Hermeneutics, Biblical, Historical and Theological Perspectives* London, New York: T & T Clark International, 2010.
- Horrell, David, G; et.al (ed), *Ecological Hermeneutics: Biblical, Historical and Theological Perspective*, London: T & T Clark, 2010.
- Hubner, H., "πληρωμα" dalam Horst Bals and Gerhard Schneider (ed), *Exegetical Dictionary of the New Testament*, Vol.3, Michigan: Grand Rapids, 1993.
- Indriyanto, *Ekologi Hutan*, Jakarta: Bumi Aksara, 2012.
- Jebadu, Alex, *Bukan Berhala ! Penghormatan kepada para Leluhur*, Maumere: Ledalero, 2009.
- Karkkainen, Veli-Matti, *Christology, A Global Introduction*, Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2003.
- , *Krisis dan Bencana Lingkungan Hidup Global*, Yogyakarta: Kanisius, 2010.
- Keraf Sony, *Etika Lingkungan*, Jakarta: Kompas, 2002.
- Kim, Heup Young, "Life, Ecology, and Theo-Tao: Towards A Theology of Theanthropocosmic", dalam PTCA, *Green Theology: Asian Ecumenical Response to Eco-Justice*.
- King, Philip.,J., and Stager E.Lawrence,E., *Kehidupan Orang Israel Alkitabiah*, diterjemahkan oleh Robert Setio dan Atdi Susanto, Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2012.
- Kissya Elissa, *Sasi Aman Haru-Ukui, Tradisi Mengelola Sumberdaya Alam Lestari di Haruku* Jakarta: SEJATI, 1993
- Kleinknecht, Herman, "εἰκὼν", dalam Kittel, Gerard, Von Rad, Gerrard, Kleincknecht, Herman (eds), *The Dictionary of The New Testament Vol.2*, Michigan: WM. B. Eerdmans Publishing Co., 1964
- Koester, Helmut, *Introduction to the New Testament*, Volume two: *History and Literature of Early Christianity*, Philadelphia: Fortress Press, 1982.
- Kolimon, Merry, L., 'Penyembuhan Tradisional Sebagai Pemberdayaan (Sebuah Upaya Berefleksi dari Bawah)', dalam Pujapriatma, Josien Folbert, Pradjarta Dirdjosanjoto (Ed), *Pijar-Pijar Berteologi Lokal*, Salatiga: Pustaka Percik, 2010
- Kroedel, Gerhard, *Proclamatio Commentaries, The Deutero-Pauline Letters: Ephessins, Colossians, 2 Thesalonians, 1-2 Timothy, Titus*, Mineapolis: Fortress Press, 1993
- Laksono, P.M., dan Topattimasang, R., *Ken Sa Faak, Benih-Benih Perdamaian dari Kepulauan Kei*, Tual dan Yogyakarta: Nen Mas II – Insist Press, 2004
- , *the Commond Ground In The Kei Island [Eggs From One Fish and One Birth]*, Yogyakarta: Galang Press, 20012.
- , *Wuut Ainmehe Nifun, Manut Ainmehe Tilor (egg From One Fish and One Bird): A Study of the Maintenance of Social Boundaries in the Kei Islands*, Disertation, Faculty of Graduate School of Cornell University, 1990.

- Lembaga Kebudayaan Daerah Maluku, *Maluku Menyambut Masa Depan*, Ambon: Lembaga Kebudayaan Maluku, 2005
- Lightfoot, J., B., "Colossian Heresy" dalam Francis, F.O. and Meeks, W.A. (ed), *Conflict at Colossae*, Missoula, M.T: Scholar's Press, 1975
- Lohse, Eduard, *Colossians, Ephesians*, Philadelphia: Fortress Press, 1971
- , *The New Testament Environment*, London: SCM Press, 1980
- Long, Charles,H., "Cosmogony", dalam Mircea Eliade (Ed), *The Encyclopedia of Religion*, NY: Macmillan Publishing Company; London: Collier Macmillan Publishers, 1987
- Longchar, Wati, (ed), *JTCA Green Theology: Asian Ecumenical Response to Eco-Justice*, Vol.11, 2012
- Luz, Ulrich, *Matthew 1-7 A Commentary*, Edinburg: T & T Clark, 1990
- MacDonald, Margaret Y., *Colossians Ephesians*, Sacra Pagina, Liturgical Press, 2008
- , *The Pauline Churches, A Socio-Historical Study of Institutionalization in the Pauline and Deutero-Pauline Writings*, Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- MacGowan, Andrew,B., and Richards, Kent, Harold (eds),*Method & Meaning, Essay on New Testament Interpretation in Honor of Harold W. Attridge*, Atlanta: The Society of Biblical Literature, 2011.
- Majelis Pekerja Harian Sinode GPM, *Pokok-Pokok Pemahaman Iman GPM*. Ambon, 2006
- Majelis Pekerja Harian Sinode GPM, *Salinan Keputusan Persidangan Sinode ke XXXVII*, Ambon: 2016
- Martin-Schramm, James,B., dan Stiver,Robert, L., *Christian Environmental Ethics: A Case Study Approach*, Maryknoll,NY: Orbis, 2003
- McFague, Sallie, 'Folling in Love with God and yhe World, Some Reflections on the Doctrine of God', dalam Ernst M. Conradie (Ed), *Ecumenical and Ecological Perspectives on the "God of Life"*, *The Ecumenical Review*, March 2013, Garsing Road: Blackwell Publishin Ltd, 2013
- , *The Body of God, An Ecological Theology*, Minneaplis: Fortress Press, 1993
- Meeks, Wayne,A., *The First Urban Christians, The Social World of the Apostle Paul*, New Havemn and London: Yale University Press, 1983.
- Moltmann, Jorgen, *God In Creation, A New Theology of Creation and the Spirit of God*, San Fransisco: Harper & Row Publisher, 1985.
- The Way of Jesus Christ, Christology in Messianic Dimension*, San Francisco: Harper Collins, 1990
- , 'Reconciliation with Nature' dalam *PACIFICA*, Vol. 5 Number 3, 1992
- Monk, Kathryn A., dkk, *Ekologi Nusa Tenggara dan Maluku*,Seri Ekologi Indonesia, Buku V Jakarta: Prenhallindo, 2000
- Mosse, Jacobus,W; dkk, *Hawear di Kepulauan Kei*, Ambon: Balai Pelestarian Budaya Ambon, 2012.

- Neufeld, Dietmar, and DeMaris Richard, E., (eds), *Understanding the Social World of the New Testament*, London and NY: Routledge, 2010.
- Ngagwu, Mary Gerard, "Communion and Self-Reliance: Signs of Church As God's Family In Africa, dalam *Journal African Ecclesial Review (AFER)*, Vol. 42, Num.1 & 2, Februari/April 2000
- Ngelow, Zakaria, J.,dkk (eds), *Teologi Bencana, Pergumulan Iman dalam Konteks Bencana Alam dan Bencana Sosial*,Makassar: Oase Intim, 2006.
- Ngelow, Zakaria, J., dan Lady Paulua R. Mandalika (eds), *Teologi Tanah, Perspektif Kristen terhadap Ketidakadilan Sosio-ekologis di Indonesia*,Makassar: Oase Intim, 2015.
- Norimarna, M.,K.,J., "Penataan Ruang dan Pengembangan Wilayah di Maluku", dalam Ralahalo (ed), Albert, *Berlayar dalam Ombak, Berkarya Bagi Negeri*, Ambon: Ralahalo Institut, 2012.
- Novaczek, Irene, et.al (ed), *An Institutional Analysis of Sasi Laut in Maluku, Indonesia*, Canada: IDRC,Danida, ICLARM, 2001
- Nuban Timo, Eben, *Allah Menahan Diri, Tetapi Pantang Berdiam Diri*,Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2015.
- , *Sidik Jari Allah Dalam Budaya, Upaya menjajaki Makna Allah dalam Perangkat Budaya Suku-Suku di Nusa Tenggara Timur*, Maumere: Ledalero, 2005
- O'Brian, Peter, T., Word Biblical Commentary Vol.44, *Colossians, Philemon*, Nahsville: Thomas Nelson, 2000
- Ohoira, Anton, *Kei:Alam, Manusia, Budaya, dan Berbagai Perubahan*, Yogyakarta: Sibuku Media, 2016.
- Ohoitimur, Johanis., *Beberapa Sikap Hidup Orang Kei: Antara Ketahan Diri dan Proses Perubahan*, Manado: Sekolah Tinggi Seminari Pineleng, 1983
- , "Ain Ni Ain: Paham Persatuan Orang Kei", dalam Armada Riyanto,dkk.(eds), *Kearifan Lokal Pancasila, Butir-Butir Filsafat Keindonesiaan*, Yogyakarta: Kanisius, 2015.
- O'Murchu, Diarmuid, *Our World in Trnsition, Making Sense of a Changing World*,Sussex, England: The Book Guild Ltd, 1995.
- Osiek, Carolyn, and Balch, David, L., *Families in the New Testament World, Households and House Churches*, Louisville, Kentucky: Wetminster John Knox Press, 1997.
- Panikkar, Raimondo, *The Cosmotheandric Experience: Emerging Religious Consciousness*, Delhi: Motilal Banarsidass Publishers Private Limited, 1998
- Pemerintah Kabupaten Maluku Tenggara, *Rencana Pembangunan Jangka Panjang daerah Kabupaten Maluku Tenggara 2005-2025*, Langgur, 2009
- Pennington, Jonathan,T., and McDonough, Sean,M., (eds), *Cosmology and New Testament Theology*, NY,London: T & T Clark International.
- Perrin, Norman & Dennis C. Duling, Dennis, C., *New Testament, An Introduction*, New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1983
- Pieris, Aloysius, *The Genesis of an Asian Theology of Liberation*,Kelaniya, Sri Lanka: Tulana Jubilee Publication, 2013.
- Pudussery,Paul S., "Jesus Teaching on Family Life" dalam *Bible Bhashyam, An Indian Biblical Quarterly*, Vol. XVII No.4, India: Bible Bhashyam Trust, 1991
- Purba, Christin,P.P., dkk ., *Potret Keadaan Hutan Indonesia Periode 2009-2013*, Bogor: Forest Watch Indonesia, 2014
- Putranto (ed), *Teori-Teori Kebudayaan*, Yogyakarta: Kanisius, 2005

- Rahail, J. P., *Larvul Ngabal*, Jakarta: Yayasan Sejati, 1993
- Rahail, J. P., *Bat Batang Fitroa Fitnangan, Tata Guna Tanah dan Laut Tradisional Kei*, Jakarta: Yayasan Sejati, 1995
- Rasmussen, Larry, L., *Komunitas Bumi: Etika Bumi*, Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2010
- Refo, Ignasius, S.S., "Bentuk-Bentuk Dasariah Kepercayaan Masyarakat Kei tentang Yang Ilahi", dalam *Fides Et Ratio*, Jurnal Teologi dan Filsafat Seminari Tinggi St. Fransiscus Xaverius Ambon, Vol.01, Nomor 02, Juni 2016.
- , *Manusia Kei: Relasi-Relasi Seputar Kematian*, Yogyakarta: Penerbit Gunung Sopai, 2015.
- , *Manusia Kei: Dari Perkawinan sampai Kematian*, Yogyakarta: Penerbit Gunung Sopai, 2015.
- Ricoeur, Paul, *From Text to Action, Essay in Hermeneutics II*, Illionis: Northwestern University Press, 1991.
- , *Figuring The Sacred: Religion, Narrative and Imagination*, Minneapolis: Fortress Press, 1995.
- , *Hermeneutics & the Human Sciences*, diedit dan diterjemahkan oleh John B. Thompson, London: Cambridge University Press, 1982
- , *Interpretation Theory, Discourse and The Surplus Meaning*, Texas: The Texas Chritian university Press, 1977.
- Ruhlessin, John, Chr., *Etika publik, Menggali dari Tradisi Pela di Maluku*, Salatiga: UKSW, 2005.
- Sahusilawane, F., dkk, *Pemulihan Dan Penataan Kembali Budaya Sasi di Maluku*, Ambon: Balai Kajian Sejarah dan Nilai Tradisional provinsi Maluku dan Maluku Utara, 2004
- Santmire, Paul, H., *The Travail of Nature, The Ambiguous Ecological Promise of Christian Theology*, Minneapolis: Fortress Press, 1985.
- , "Toward a Cosmic Christology: A Kerygmatic Proposal", dalam *Theology and Science*, Vol. 9, Num.3, 2011
- Singgih, Emanuel, Gerrit, *Menguak Isolasi, Menjalin Relasi*, Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2009
- , *Mengantisipasi Masa Depan*, Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2004
- , "A Matter of Re-Interpreting Certain Biblical Text: Response to Klaas Spronk" dalam *Gema Teologi- Jurnal Fakultas Theologia UKDW*, Vol. 3 No.1, April 2010
- , *Dari Israel Ke Asia*, Edisi Revisi, Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2012
- , *Berteologi dalam Konteks*, Jakarta: BPK Gunung Mulia dan Yogyakarta: Kanisius, 2000
- , "Sebuah Pemahaman Posmodern terhadap "Dunia Roh" dalam Konteks Orang-Orang Kristen di Indonesia Masa Kini", dalam Pudjapriyatna, Josien Folbert, Pradjarta Dirdjosanjoto, dkk.(Ed), *Pijar-Pijar Berteologi Lokal, Berteologi Lokal dari Perspektif Sejarah da Budaya*, Yogyakarta: Percik, 2010
- , "Masa Depan Membaca dan Menafsir Alkitab di Indonesia", *Makalah pada Seminar dan Simposium Nasional Dies Natalis 46 Fakultas Teologi Universitas Kristen Satya Wacana* (Salatiga: 15 Maret 2016).

- , “Menuju Hermeneutik Kontekstual di Indonesia: Menafsir Alkitab dengan Mengakui Peranan Sudut Pandang Penafsir”, dalam E.G. Singgih, *Mengantisipasi Masa Depan, Berteologi dalam Konteks di Awal Millenium III*, Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2004
- Song, C.S., *Sebutkanlah Nama-Nama Kami, Teologi Cerita dari Perspektif Asia*, Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2001.
- Soselisa, Hermien, “Pengelolaan Lingkungan dalam Budaya Maluku”, dalam Lembaga Kebudayaan Maluku, *Maluku Menyambut Masa Depan*, Ambon, 2005.
- Souisa, Nancy, Novitra, *Makan Patita, Nilai dan Maknanya dalam Membangun Pendidikan Kristiani yang Kontekstual*, Salatiga: UKSW, 2017.
- Standhartinger, Angela, “Colossians and Pauline School”, dalam J.Lieu (ed), *New Testament Studies, An International Studies*, Vol.L, Cambridge university Press, 2004.
- Still, Todd, D., and Horrell, David, G., *After The First Urban Christian*, London: T&T Clark International, 2009.
- Stiver, Dan, R., *Theology after Recoeur, New Direction in Hermeneutical Theology* Louisville, London : Westminster John Knox Press, 2001.
- Sunarko, A., Kristiyanto, A. Eddy, (eds), *Menyapa Bumi Menyembah Hyang Ilahi, Tinjauan Teologis atas Lingkungan Hidup*, Yogyakarta: Kanisius, 2008.
- Supriyono, Johan, “Paradigma Kultural Masyarakat Durkheim” dalam Mudji Sutrisno & Hendar (eds), *Teori-Teori Kebudayaan*, Yogyakarta: Kanisius, 2005.
- Susanto, Haryo, P.S., *Mitos menurut Pemikiran Mircea Eliade*, Yogyakarta: Kanisius, 1987.
- Sutrisno, Mudhi & Putranto, Hendar (eds), *Teori-Teori Kebudayaan*, Yogyakarta: Kanisius, 2005.
- Thiselton, Anthony, C., *New Horizon in Hermeneutics, The Theory and Practice of Transforming Biblical Reading*, Grand Rapids, Michigan: Zondervan Publishing House, 1992.
- Thiselton, Anthony, C., *Hermeneutics: An Introduction*, Grand Rapids, Michigan/Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 2009.
- Thompson, Meye, Marianne, *Colossians & Philemon*, Two Horizons New Testament Commentary, Grand Rapids: Eerdmans, 2005.
- Tim Asistensi Klasik GPM Kei Besar, *Prolita Klasik GPM Kei Besar tahun 2014-2015*, Elat, 2014.
- Tridarmanto, Yusak, “Teologi Interkultural dalam Perspektif Kosmis”, dalam Kees de Jong dan Yusak Tridarmanto, *Teologi dalam Silang Budaya, Mengungkap Makna Teologi Interkultural serta Perannya bagi Upaya Berolah Teologi di Tengah-tengah Pluralisme Masyarakat Indonesia*, Yogyakarta: Fakultas Teologi UKDW dan TPK, 2015.
- Tjaya Thomas Hidy, *Kosmos Tanda Keagungan Allah*, Yogyakarta: Kanisius, 2002.
- Tucker, Mary, Evelyn & Grim, John, A., *Agama, Filsafat, & Lingkungan Hidup*, Yogyakarta: Kanisius, 2003.
- Ubra, Luis, Thobias, *Hamaren: Tipe Ideal Solidaritas Sosial Masyarakat Kepulauan Kei*, Semarang: Badan Penerbit Universitas Diponegoro, 2009.
- Unitz, Milton, K., *Cosmic Understanding, Philosophy and Science of the Universe*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1986.
- Vanhoozer, Kevin, J., *Is There a Meaning in This Text?* Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 1997.

- , "The Reader in New Testament Interpretation, dalam Joel B. Green (ed), *Hearing the New Testament Interpretation: Strategies for Interpretation*, 2nd ed., Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 2010.
- Watloly, Aholiab, *Cermin Eksistensi Masyarakat Kepulauan Dalam Pembangunan Bangsa, Perspektif Indigenius Orang Maluku*, Jakarta: Inti Media Cipta Nusantara, 2013.
- , *Maluku Baru, Satu Wujud Ideal Masyarakat Maluku Pasca Konflik*, Jakarta: Kelompok Kerja Masalah Maluku, 2002.
- Wessels, Anton, *Memandang Yesus, Gambar Yesus dalam Berbagai Budaya*, Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2001
- White, Lynn, Jr, "The Historical Roots of Our Ecologic Crisis", dalam David and Eileen Spring (eds), *Ecology and Religion in History*, New York, Evanston, San Francisco, London: Harper Torchbooks, Harper & Row Publisher, 1974
- Wilson, Walter, T., *The Hope of Glory, Education and Exhortation in the Epistle to the Colossians*, Leiden: Brill, 1997
- Wimbush, Vincent, L., *Paul The Worldly Ascetic, Response to the World and Sels Understanding According to 1 Corinthians 7*, Macon GA: Mercer University Press, 1987.
- Witherington III, Ben; *The Letters to Philemon, the Colossians, and the Ephesians*, Grand Rapids, Michigan: Wm.B. Eerdmans Publishing Co, 2007

2. ALKITAB/KAMUS:

- Allaby, Michael, *A Dictionary of Ecology*, second edition, Oxford: Oxford University Press, 1998.
- BibleWork – Version 8.0.013z.1.
- Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI) Offline V.1.3.*
- Lembaga Alkitab Indonesia, Alkitab Terjemahan Baru, 2016.
- Nestle-Aland, *Novum Testamentum Graece 27*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1993.

3. KARYA ILMIAH AKADEMIK: SKRIPSI, TESIS, DAN DISERTASI

- Da Costa Edwin, *Habitat dan Jenis Satwa Burung Pada Komunitas Mangrove di Desa Taar Kecamatan Dullah Selatan Kabupaten Maluku Tenggara*, Skripsi, Ambon: Fakultas Pertanian Unpatti, 2008.
- Hetharia, H., *Siwalima dalam Perspektif Aksiologi dan Implikasi Filosofisnya Bagi Penguatan Karakter Masyarakat Multikultural di Maluku*, Disertasi, Yogyakarta: UGM, 2014.
- Inabuy, Junus, Eliud, Eduward, *Empowering Sustainable Community: A Theological Perspective*, Thesis, Pittsburgh Theological Seminary, 1998.

- Iwamony, Rachel, *The Reconciliatory Potential of the Pela In the Moluccas*, Disertation, Amsterdam: Vrije Universiteit, 2010.
- Kolimon, Mery, Loise, Yuliane, *A Theology of Empowerment: Reflection From a West Timorese Feminist Perspective*, Disertasi, Utrecht-Kampen-Leiden: de Protestantse Theologische Universiteit, 2008.
- Patty, Febby, Nancy, “*Menggali dan Mendialogkan Nilai-Nilai Simbolik Jamuan Makan Bersama dalam Injil Lukas 22:7-38 dengan Makan Pattita Adat di Oma*”; *Perspektif Antropology*, Disertasi, Yogyakarta: Program Pasca Sarjana S3 Ilmu Teologi UKDW, 2015.
- Radjagukguk, Robinson, *TA ΣΤΟΙΧΕΙΑ ΤΟΥ ΚΟΣΜΟΥ Life With Christ, An Exegetical Study of Col 2:6-3:4*, Disertation, Lutheran School of Theology at Chicago, 1991.
- Ruku, Welfrid, Fini, *Fenomena Kutuk/Berkat di Rumah Naomi: Hermeneutik Etnofenomenologi Atoin Meto di Timor atas Kitab Rut 1:1-6*, Disertasi, Program Pascasarjana S3 Ilmu Teologi UKDW, 2017.
- Sedubun, Nikodemus, *Ain Ni Ain :Mengelola Hubungan Kristen-Islam Di Maluku Tenggara*, Disertasi Yogyakarta: Atesea Theological Union, 2012.
- Tiwery, Weldemina, Yudit, *Teologi Ina: Menggali dari Nusa Ina, Pusat Leluhur Orang Maluku*, Disertasi, Yogyakarta: Program Pascasarjana S3 Ilmu Teologi UKDW, 2015.

4. DOKUMEN/KEPUTUSAN GEREJA/INSTITUSI:

- MPH Sinode GPM, *Salinan Ketetapan-Ketetapan Hasil Persidangan XXXVI Sinode GPM*, Ambon: 2010.
- MPH Sinode GPM, *Salinan Ketetapan-Ketetapan Hasil Persidangan XXXVII Sinode GPM*, Ambon: 2016.

5. INTERNET:

- <http://jamesabraham.sz.blogspot.com/2007/11/study-on-eco-friendly-fishing.html>, diunduh tanggal 25 November 2014, pukul 13.00.WIB.
- <http://id.wikipedia.org/wiki/Neoliberalisme>, diunduh pada tanggal 18 Desember 2014 pukul 08.00 WIB.