

Familia Dei

**Merayakan Dunia Kehidupan Integral Nusa Tenggara
Timur Yang Sakramental**



OLEH
FIKTOR JEKSON BANOET
50180040

**TESISINI DIAJUKAN UNTUK MEMENUHI SALAH SATU SYARAT
DALAM MENCAPI DELAR MAGISTER PADA FAKULTAS
TEOLOGI UNIVERSITAS KRISTEN DUTA WACANA**

YOGYAKARTA
JANUARI 2021

HALAMAN PERNYATAAN PERSETUJUAN PUBLIKASI TESIS UNTUK KEPENTINGAN AKADEMIS

Sebagai sivitas akademika Universitas Kristen Duta Wacana, saya yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Fiktor Jekson Banoet
NIM : 50180040
Program studi : Master of Theology (M.Th), Ilmu Teologi
Fakultas : Teologi
Jenis Karya : Tesis

demi pengembangan ilmu pengetahuan, menyetujui untuk memberikan kepada Universitas Kristen Duta Wacana **Hak Bebas Royalti Noneksklusif** (*None-exclusive Royalty Free Right*) atas karya ilmiah saya yang berjudul:

“Familia Dei: Merayakan Dunia Kehidupan Integral Nusa Tenggara Timur Yang Sakramental”

beserta perangkat yang ada (jika diperlukan). Dengan Hak Bebas Royalti/Noneksklusif ini Universitas Kristen Duta Wacana berhak menyimpan, mengalih media/formatkan, mengelola dalam bentuk pangkalan data (*database*), merawat dan mempublikasikan tugas akhir saya selama tetap mencantumkan nama kami sebagai penulis/pencipta dan sebagai pemilik Hak Cipta.

Demikian pernyataan ini saya buat dengan sebenarnya.

Dibuat di : Yogyakarta
Pada Tanggal : 15 Januari 2021

Yang menyatakan



(Fiktor Jekson Banoet)
NIM. 50180040

LEMBAR PENGESAHAN

Tesis dengan judul :

*Familia Dei: Merayakan Dunia Kehidupan Integral Nusa Tenggara Timur
Yang Sakralitas!*

Telah diajukan dan dipertahankan
oleh:

Fiktor Jekson Banoet
(NIM: 50180040)

Dalam Ujian Tesis Program Studi Magister Filsafat Keilahian
Fakultas Teologi Universitas Kristen Duta Wacana
Pada tanggal 8. Januari 2021 dan dinyatakan LULUS.

Dosen Pembimbing 1

Dosen Pembimbing 2

Pdt. Yahya Wijaya, Ph. D

Pdt. Stefanus C. Haryono, MACF, Ph.D

Dewan Pengaji :

1. Pdt. Dr. Asmath Niwa Natar, M.Th

2. Pdt. Yahya Wijaya, Ph. D

3. Pdt. Stefanus C. Haryono, MACF, Ph.D

Disahkan oleh:



Pdt. Dr. Djoko Prasetyo Adi Wibowo
Kaprodi Magister Filsafat Keilahian

PERNYATAAN INTEGRITAS

Dengan ini saya sebagai penulis menyatakan bahwa tidak dan belum terdapat sebuah karya ilmiah lain yang membedah pandangan teologi-ekologis (ecotheology) dan lingkungan hidup (environment) GMIT melalui ekoteologi-sakramental, untuk memperoleh gelar magister di perguruan tinggi.

Sejauh saya ketahui belum atau tidak ada karya tulis lain yang diterbitkan di seputar subyek studi ini, entah oleh para sarjana dari Gereja Masehi Injili di Timor dan di kalangan sekolah-sekolah teologi, kecuali yang telah saya teliti selama masa studi yang dibuktikan dengan hasil-hasil temuan yang secara ilmiah dapat dipertanggungjawabkan dalam bentuk tertulis.

Kupang, 7 Desember 2020



Fiktor Jekson Banoet

KATA PENGANTAR

Tulisan ini berangkat dari nilai fungsional atas keprihatinan akan krisis lingkungan. Asumsi inilah yang mendorong penulis untuk tetap mengerjakannya dengan penuh tanggung jawab. Tanggung jawab tersebut, diarahkan dan diperoleh dari: iman kepada Allah di dalam Kristus Yesus, sang Kepala gereja. Kepada-Nya saya merasa sangat bersyukur, sebab sebagaimana Ia memelihara ciptaan-Nya, demikian pula Ia telah memelihara serta menuntun pergulatan penyelesaian semua proses penelitian teologi ini, yang ditandai dengan penulisan tesis ini, selama kurang satu tahun, sekalipun di tengah pandemik. Itulah hal pertama yang patut disampaikan. Hal kedua, ialah bahwa tanggung jawab penelitian diarahkan kepada masyarakat dan jemaat, yang di dalam Kristus, saya dapat memberi perhatian iman dan intelektual bagi lingkungan hidup. Saya merasa perlu membidik persoalan lingkungan (*concern of faith*), khususnya yang tampak diperhatikan oleh GMIT dalam Pokok-pokok Eklesiologinya. Hakikinya, sedapat mungkin membawa berbagai pihak untuk sepakat bahwa tanggung jawab kepada Kristus, berarti lingkungan perlu dikelola demi kemuliaan Allah.

Tulisan ini dilangsungkan dalam tanggung jawab kepada banyak pihak. Berdasarkan banyak tanggung jawab tersebut, dan oleh karena telah menyelesaikan segala proses aktifitas penulisan, mulai dari proses perencanaan (membangun gagasan untuk proposal), hingga penyelesaiannya. Untuk itu lewat tulisan ini, saya melayangkan rasa terima kasih kepada semua pihak yang telah mendukung semua proses dimaksud. Untuk itu, ucapan terima kasih ini dilayangkan bagi pihak-pihak yang dimaksudkan:

1. Kepada seluruh civitas akademika, Program Studi Pasca Sarjana Fakultas Teologi UKDW. Sebagai institusi gereja dalam bidang pendidikan, yang telah mendidik dan secara cukup membekali saya dengan kemampuan teoritis, praksis dan spiritualitas.
2. Saya sangat berterima kasih kepada Pdt. Yahya Wijaya, Ph.D selaku dosen pembimbing I. Dari beliau saya belajar memahami pembaruan peradigma. Ungkapan terima kasih yang sama kepada Pdt. Stefanus Christian Haryono, MACF., Ph.D, selaku dosen pembimbing II. Dari beliau, saya belajar spiritualitas ekologis dan pengenalan diri.
3. Pdt. Prof. Dr. (hc) Emanuel Gerrit Singgih selaku Pengasuh Akademik angkatan 2018. Bagi saya, beliau sangat menginspirasi gaya berteologi yang khas.

4. Orang tua tercinta, mama Selfiana Banoet-Riwu Djeta dan bapak Alm. Semuel M. Banoet, yang menurut iman saya, almarhum sementara berada dalam persekutuan dan inkorporasi diri menuju penggenapan bersama Allah Kehidupan.
5. Saudara-saudariku tercinta bersama rekan hidup mereka: Pdt. Henderina Lodo Watty-Banoet; S.Th dan Liginius J.Lodo Watty; Laazar Banoet, A.Md dan Fara Banoet-Lusi Adam; Martje Banoet, SP dan Dav Hakeng, SP; Novi Banoet, S.Pd dan Ha'e Kore; Yandri Banoet, A.Md dan Nely Banoet-Fanggidae S. Pd; Norlince Banoet, A.Md K.L dan “si bungsu” Pace Banoet yang juga sementara menjalani studi teologi. Mereka senantiasa mendukung saya secara administratif, moral dan spiritualitas.
6. Seorang dosen muda di IAKN Tarutung, Tiffany Tamba. Dia, bagi saya adalah “rekan ahistoris” yang selalu mendukung saya dalam memahami filsafat lingkungan.
7. Sahabat-sahabat terbaik, Deddy Blegur, Karloz Ludji dan Prizka Ketrin Lette
8. Untuk teman-teman tercinta Fateg UKAW angkatan 2010 yang saya hormati, namun nama mereka tidak semuanya perlu disebutkan, kecuali beberapa orang yang saya rasa dekat dan secara intelektual merupakan teman-teman berdiskusi: Apner Tapikap, Mauberian Levi Pinto, Rudo D. Tlonaen, Andri Liu, Jance S. Tunliu, Gerry Medah, Merlin Tamar, Lucy Pulamau, Jismi Maf, Andri Liu, Alfret Hinaweni, Agustom Nenobanu, Samuel Lobang, Mesakh Penlaana, Rudo Tlonaen, Simson Nenohaifeto, Selhisama Leimakali, Tirsa Tinenti, Wepy Saridaka, Yopi Sakan, Vidia Taniu, Yesti Hendrik, Rince Manao, dan Boas Modok.
9. Teman-teman angkatan 2018 Magister Teologi dan M.Div: Mariana Gutanjala, Wendy Kristian, para calon dosen STT Lewa GKS Yustiwaty Angu Bima dan Nelly Danggalimu, Pdt. Eko Iswanto, Pdt. Welda, Pdt. Doys Ivon, Agnes M.Kolly, Inya Ketrin, Ryan Dalihade, Coco Richard Siagian, Mikha Bastian; Herry Heryanto, dr.Susan, Priskila, Sary Situmorang, Meinar Dito dan Pingkan Pratika. Mereka semua unik sebagai spesies manusia yang terlempar bersama saya di dalam dunia akademis. Mereka itu punya kenakalan yang cerdas. Mereka sangat saya hormati dan kasihi.

10. Tidak dilupakan juga teman-teman se-gereja Dini Sole, Deby Isu, Pdt. Calvin Benu, Pdt. Lusia Bilik, Sarah Lau, Santy Hormu, Betty Donuisang, Jane Ndeo dan Ishak Oematan.
11. Dosen IAKN Ambon, ‘Usi’ Ledy Manusama (Cand. D.Th). Dari beliau, saya belajar berbagi dan belajar hospitalitas.
12. Terakhir untuk group belajar menuju test Vikaris 2020 “Spesies X”, khususnya Vik. Samuel M. Olang, Vik Devidson Armando Ittu, dan Vik. Adi Lomi.

Demikianlah dalam melangsungkan tulisan ini, dilakukan dengan menyadari akan berbagai kekurangan. Karena itu, bila ada kritik dan saran yang bersifat membangun, selayaknya dapat diperhitungkan untuk perbaikan tulisan ini. Di samping itu, saya tetap berkomitmen untuk dengan kiat giat dalam melatih diri dalam hal-hal teoritis dan spiritual untuk menjadi “cakap” dalam bidang ekoteologi, serta pelayanan yang selalu menanti dalam masyarakat dan lingkungan hidup. Oleh karena itu, tulisan ini sejatinya menjadi batu loncatan untuk melangkah ke dalam komitmen itu. Selebihnya, saya percaya bahwa Trinitas Kudus senantiasa melengkapi dalam kekurangan diri, sehingga semuanya tergenapkan.

Kupang di masa Pandemik

07 Desember 2020

Penulis

DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL	i
HALAMAN PENGESAHAN	ii
PERNYATAAN INTEGRITAS	iii
KATA PENGANTAR	iv
DAFTAR ISI	vii
ABSTRAK	xii

BAB I. PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang	1
1. Pengakuan Dunia-Kehidupan yang Sakralmental.....	2
2. Pembinasaan Dunia Itu: Technozoik dan Mekanomorphic.....	9
3. Ekokrisis sebagai Krisis Sosio-Kultural.....	13
4. Krisis Dunia Kehidupan di NTT: Tepian dan Pusat Pelayanan GMIT....	16
B. Fokus Masalah.....	20
1. Pembunuhan Dunia Kehidupan (Desakramenlisasi).....	20
2. <i>Familia Dei</i> sebagai Metafora Eklesiologi GMIT.....	22
C. Perumusan Masalah Pertanyaan Penelitian.....	24
D. Pertanyaan Penelitian	25
E. Rancangan Teori: Pengertian Teologis dan Pendekatan.....	25
1. Teori Teologis: <i>Sacramental Thinkers</i> , John Hart.....	25
2. Pendekatan Transaksional dari Bioregionalisme: Richard Evanoff.....	28
F. Pembatasan Wilayah Penelitian.....	29
G. Judul Tesis.....	29
H. Tujuan Penelitian.....	30

I. Hipotesis.....	30
J. Metode Penelitian.....	31
K. Manfaat Penelitian.....	32
L. Sistematika Penyusunan.....	32
BAB II. Kronik Ekoteologi Integral-Sakralmental	35
A. Kronik Diskursus Ekoteologi di Integral-Sakralmental Tingkat Global dan Nasional.....	35
1. Adakah yang Mencari “Biang Keladi”?.....	36
2. Studi Ekoteologi <i>by Accident</i>	37
3. Ekokrisis sebagai Katalisator.....	37
3.1. Para Ekofilosof: Krisis Epistemologi dan Revolusi Ekologis 1930-an – 1960-an.....	38
3.2. Epistemologi Warisan Cartesianisme dan Ekokrisis.....	38
3.2. <i>Deep Ecology and Shallow Ecology</i>	40
4. Menarik Manusia ke Tingkat Spesies: Pekerjaan Lanjutan Sejak Revolusi Ekologis.....	43
B. Dari Tangan Filsuf ke Tangan Ilmuan Religius.....	44
1. Sumbangan Postmodernisme Terhadap Ekoteologi (Sakralmental).....	48
2. Polarisasi Integral-Sakralmental: Seruan <i>Laudato Si'</i>	49
3. Aliran-aliran Ekoteologi dan Non-Aliran: Celia Deane-Drummond dan R.P.Borrong.....	51
3.1. Drummond.....	51
3.2. Stephen Bede Scharper di Jari Borrong.....	52
3.2.1. Aliran Ekologis dari Teologi Pembebasan.....	54
3.2.2. Aliran yang Kita Sebut “Eko-feminis”.....	57
3.2.3. Teologi (-filosofis) Proses.....	60

4. Pendekatan-Pendekatan Ekoteologi.....	64
5. Payung Pendekatan Teknis atas Pembunuhan Dunia-Kehidupan: Gretel van Wieren.....	65
Kesimpulan	67
BAB III EKOTEOLOGI SAKRAMENTAL	70
A. Sakramen Alam dan Sakramen Sosial.....	70
1. Sakramentalisme John Hart.....	71
2. Diskusi Sakramentalisme dan Sumbangan Postmodernisme.....	72
3. Arti Tradisional Sakramental.....	75
4. Pemahaman Umum Sakramentalisme dalam Tradisi Kristen Menurut Hart.....	77
5. <i>Commons and Common</i>	79
6. Alam Semesta yang Sakramental dan Commons Sakramental.....	83
7. Transendensi-Imanensi dan Pewahyuan Diri Allah.....	84
B. Teologi Sakramen Sebagai Kekuatan Teoritis dan Pokok-pokok Teologis Hart.....	86
1. Pekerjaan Roh, <i>Being and Becoming</i>	87
2. Ekoteologi Sakramental dalam Dialog dengan Agama Tradisional.....	89
3. Kesadaran-yang Berpusat pada Ciptaan.....	90
4. Ekologi Sosial-Sakramental.....	91
5. Ekoetik Sakramental.....	92
5.1.Keadilan Ekologis (ecojustice).....	92
5.2.Kesadaran Relasional dan Etika relasional Manusia-Allah-Ciptaan: Relasi Transaksional.....	93
5.3.Etika Ekososial (ecosocial ethic).....	94
5.4. Antroposentrisme dan Ambiguitas Etika Stewardship:Etika Relasi vs	95

Manusia sebagai Pusat <i>Being</i>	
5.5. Nilai Intrinsik dan Instrumental (Ekstrinsik).....	96
Kesimpulan	97
BAB IV PEMBEDAHAN KONSEP EKOTEOLOGI GMIT	99
A. GMIT yang Baru Saja Mengucak Mata: Ekokrisis adalah Misi Ekologis.....	100
1. Sejarah Singkat PPE.....	102
2. Tekstur Penyusunan PPE.....	102
B. Pembedahan Ekoteologi GMIT: Pembedahan Sakramental dan Kronikal.....	103
1. Ekoteologi GMIT sebagai Bagian Teologi Kontekstual.....	104
2. Konsep-konsep yang Tertampung dalam Ekoteologi GMIT.....	107
2.1. Pengakuan Antropogenik, Subalternitas Alam dan “Ajakan Keprihatinan”.....	108
2.2. <i>Stewardship</i> (penatalayanan): Penggembalaan atas Alam.....	113
2.2.1. Antropologi Kristen Memberi Tempat yang Khas pada manusia.....	115
2.2.2. <i>Stewardship</i> dapat Diartikan secara Moral.....	118
2.2.3. Logika <i>Stewardship</i> John Hart: Mengeritisi Balik Hart.....	123
2.2.4. Calvinisme dan <i>Stewardship</i> GMIT.....	125
2.3. Teosentrisme Eksklusif atau Teosentrisme Inklusif?.....	127
2.4. Soteriologi Kosmik? Ekoteologi-bencana?.....	128
3. Menempatkan Ekoteologi GMIT dalam Panenteisme.....	130
3.1. Sakramental-Panenteis.....	131
3.2. <i>Familia Dei</i> sebagai Metafora Ekologis: Allah Persekutuan yang Panenteis.....	137
4. GMIT dan Sinergitas Kronikal	138

4.1. Aliran-aliran berteologi: Mana yang Dianut?.....	138
4.2. Aliran Pendekatan: Mana yang Dianut?.....	139
5. Pengumpulan Masalah-masalah Teologis dalam Materi Teologis.....	141
6. Tantangan Berekoteologi Integral-Sakralental di GMIT: Kolimon, Campbell dan Inabuy	144
6.1. Konservatism Teologi dan Bahaya Ekologis.....	144
6.2. Mery Kolimon <i>Ecophobia</i> dan <i>Tehomphobia</i> : Teologi Zending dan Eko- postkolonial.....	145
6.3. Kapitalisme di NTT: Pemiskinan Alam dan Kemanusiaan.....	146
6.4. Pembangunan Sistem Kerjasama Prolingkungan.....	147
Kesimpulan	147
BAB V PENUTUP	150
A. Kesimpulan.....	150
B. Saran.....	153
1. Bagi Institusi dan Pengembangan Ekoteologi di GMIT.....	153
2. Diskusi-diskusi Teoritis yang Bisa Dikembangkan Selanjutnya.....	156
Daftar Pustaka	157
Lampiran	164

ABSTRACT

Familia Dei: Celebrating the Sacramental Integral Lifeworld of East Nusa Tenggara

This paper is an effort to revitalize the recognition of the lifeworld which is experiencing an ecological crisis. This ecological crisis is what the Evangelical Christian Church in Timor (GMIT) tries to grapple with in its ecotheological viewpoint on point of 17 of its mission on its Ecclesiology Principles. However, it seems that the ecotheological view of GMIT needs to be examined further, to develop and answer the ecological crisis in its service area in East Nusa Tenggara. Thus, the purpose of writing is an attempt to reconstruct and offer constructive ecotheological forms of GMIT, including its ecclesiological metaphor, the *familia Dei*.

Firstly, the reconstruct of ecotheology needs to be conducted, starting from the hypothesis that the ecological crisis is also a theological crisis. Secondly, the reconstruction effort is by analyzing the relationship between two forms of environmental crisis, namely a crisis in the integrity of the physical environment (eco-sphere) and human life (sociosphere). Thirdly, reconstruction efforts were carried out on the GMIT ecotheology building using sacramental ecotheology of John Hart's and transactional approaches. I have found that in the ecotheology of GMIT, it is necessary to be based on a sacramental ecotheology. I have analyzed that the concept of metaphor of the *familia Dei* needs to be expanded because it contains anthropocentrism and its ecotheological structure does not appear to be integral. Third, GMIT ecotheology needs to be filled with the concept of panentheism. Therefore, GMIT ecotheology requires an integral and panentheological concept of ecotheology, which is found in the sacramental model.

Thus, the benefit of GMIT's ecotheological reconstruction is an effort to develop its ecotheology and revitalize the recognition of the sacramental integral world of life (the integrity of creation), especially in East Nusa Tenggara.

Keywords: *double face, familia Dei, integral, sacramental model and panentheism*

Abstrak

Familia Dei: Merayakan Dunia-Kehidupan Integral Nusa Tenggara Timur Yang Sakramental

Tulisan ini adalah sebuah upaya merivitalisasi pengakuan dunia kehidupan yang sedang mengalami krisis ekologi. Krisis ekologi inilah yang coba digumuli oleh Gereja Masehi Injili di Timor (GMIT) dalam pandangan ekoteologinya pada poin 17 misi pada Pokok-pokok Eklesiologinya. Namun, kelihatannya pandangan ekoteologi GMIT perlu diperiksa lebih jauh, untuk dikembangkan dan menjawab krisis ekologi di wilayah pelayanannya di Nusa Tenggara Timur (NTT). Dengan demikian, tujuan tulisan merupakan sebuah usaha merekonstruksikan dan menawarkan bentuk-bentuk konstruktif ekoteologi GMIT, termasuk metafora eklesiologinya, *familia Dei*.

Hal pertama untuk merekonstruksi ekoteologi perlu dilakukan, dengan bertolak dari hipotesis bahwa krisis ekologi adalah juga krisis teologi. Kedua, usaha rekonstruksi dimaksud ialah dengan menganalisis hubungan dua bentuk krisis lingkungan, yaitu krisis pada keutuhan lingkungan fisik (ekofer) dan kehidupan manusia (sosiofer). Ketiga, usaha rekonstruksi dilakukan pada bangunan ekoteologi GMIT dengan menggunakan ekoteologi sakramental John Hart dan pendekatan transaksional. Saya telah menemukan bahwa dalam bangunan ekoteologi GMIT, tampaknya perlu dibasiskan pada ekoteologi sakramental. Saya telah menganalisis bahwa konsep metafora *familia Dei* perlu diperluas karena mengandung antroposentrisme dan bangunan ekoteologinya belum tampak integral. Ketiga, ekoteologi GMIT perlu diisi dengan konsep panenteisme. Karena itu, ekoteologi GMIT membutuhkan sebuah konsep ekoteologi yang integral dan panenteis, yang ditemukan dalam model sakramental.

Dengan demikian, manfaat rekonstruksi ekoteologi GMIT adalah upaya mengembangkan ekoteologinya dan merevitalisasi pengakuan dunia kehidupan integral (keutuhan ciptaan) yang sakramental, khususnya di NTT.

Kata-kata kunci: wajah ganda, *familia Dei*, integral, model sakramental dan panenteisme

BAB I

PENDAHULUAN

Pengantar

Bab ini mendeskripsikan fakta ekokrisis, yang dimulai dengan: *pertama*, latar belakang tentang pengakuan bahwa dalam pandangan Kristen, seluruh ciptaan sebagaimana adanya diciptakan dengan rupa sakral. *Kedua*, mengulur secara singkat wajah ekokrisis di tingkat global, nasional dan lokal di NTT sebagai perjalanan historis menuju desakramentalisasi dunia kehidupan, dan mengantarnya secara deduktif ke fokus persoalan wajah dwitunggal ekokrisis di NTT yang secara teologis harus menjadi perhatian ekoteologis dalam Pokok-pokok Eklesiologi (PPE) GMIT, mengenai lingkungan hidup. *Ketiga*, memajukan rancangan tentang mengapa penting persoalan ini diangkat secara teologis sesuai perangkat metodologis dan teori, tujuan penelitian, alasan judul dan maksud penulisan karya ini.

A. Latar Belakang

Latar belakang proposal tesis ini dipicu oleh dua hal. *Pertama*, isu ekologis yang mencolok ialah fakta krisis lingkungan (global), khususnya secara lokal di NTT yang dapat diperhatikan secara teologis menjadi agenda eklesiologis dan misiologis dari eksistensi GMIT di sana (selain Gereja Katolik dan agama lain: Islam dan Hindu). *Kedua*, masalah ekokrisis dalam beberapa bentuknya merupakan krisis sakramentalitas dunia dan kehidupan. Ekokrisis juga membelit paradigma, nilai, wawasan dunia manusia, budaya, spiritualitas dan etika, dalam bersikap terhadap lingkungan beradanya, baik itu dari komponen masyarakat yang politis, ekonomis, terlebih religius. Masalah ini membutuhkan pencarian dasar teologis untuk memetakan relasi masyarakat yang demikian dengan pemaknaan religiusitas, spiritualitas dan etika. Jadi, pemicu tersebut menunjukkan fakta ekokrisis, cara manusia memahami hubungan Allah dengan dunia ciptaan-Nya, yang memberi implikasi pada cara manusia memahami alam atau lingkungannya, dan cara mereka memahami ekspresi diri mereka dengan Allah, tidak saja sebagai makhluk ekologis dan ekonomis, tetapi juga sebagai makhluk religius.

Pemicu di atas mendorong saya memikirkan penawaran pendasarannya metodologis, teoritis teologis yang masih segar dan signifikan berkaitan dengan isu ini yang nantinya dapat didialogkan atau dianalisis. Selanjutnya mencari arah reflektif yang sekiranya menyampaikan titik rekonstruktif untuk mencapai tujuan rancangan bangun etika lingkungan. Saya memberi fokus pada pemaknaan dan *rekonstruksi (pemulihan) teologi sakramental bagi persoalan ekokrisis*

yang digumuli dalam pandangan ekologis GMIT pada Pokok-pokok Eklesiologinya. Terakhir, pendaratan hasil penelitian nantinya dengan maksud tidak saja menggeser paradigma ekoteologis yang tendensinya antroposentrisme buta atau memadukannya perspektif yang bersahabat dalam mempersoalkan antroposentrisme. Tetapi juga bagaimana memikirkan terjawabnya kebutuhan relasional non-manusia dan manusia. Kebutuhan ini dikarenakan menguatnya pandangan integral dalam kritik bioregionalisme yang mendamaikan kepentingan manusia ihwal kesejahteraannya sekaligus kepentingan komunitas ekologis lainnya secara berkelanjutan melalui pendekatan transaksional dengan menyebut istilah “melampaui antroposentrisme (*dualism*) dan ekosentrisme (*holism*)”. Dengan ini bobot moral tidak semata-mata mengabaikan kepentingan manusia. Pekerjaan untuk tiba pada sebuah jaminan etika lingkungan atau etika ekologi Kristen tidak bisa tidak tanpa menggarap juga spiritualitasnya melalui uraian sistematik teologis (bukan teologi sistematik) yang mungkin diletakkan. Namun, karena pertimbangan bahwa ekospiritual dan etika lingkungan memiliki metode yang berbeda, maka saya hanya menggarap fokus pada konsep teologis dan implikasi etisnya saja.

Sebelum memasukinya, ada baiknya saya menyajikan argumentasi historis bahwa apa yang disebut dunia-kehidupan secara teologis diterima sebagai akta iman Bumi, bahwa dunia tersebut adalah sakral. Artinya, saya ingin mengantar dengan pertanyaan mengapa kemudian makna sakral itu luntur dalam alam pikir manusia modern, yang justru banyak direvitalisasi oleh banyak kalangan yang fasih membicarakan ekokrisis.

1. Pengakuan Dunia-Kehidupan Yang Sakral

Istilah “dunia-kehidupan” bisa kita kenal dari fenomenolog Edmund Husserl. Ia mempopulerkannya dengan istilah *lebenswelt* atau *lifeworld* (*leben*: hidup dan *welt*: dunia). Istilah ini memandang seluruh ketampakan alam semesta dari apa yang terpampang dengan sendirinya atau terpateri pada horizon manusia, yaitu dunia yang dialami bersama. *Lebenswelt* diambil alih dari konteks biologis dan protestantisme. Prinsip dasar istilah ini adalah hubungan intersubjektif manusia dengan dunianya. Menurut F.Budi Hardiman, dunia-kehidupan menunjuk pada keterhamparan gambaran obyektif dunia dan kehidupan manusia di dalamnya yang dapat diamati dalam fase prareflektif ke tahap reflektif dengan penangkapan maknanya melalui kegiatan hermeneutik sosial (dalam istilah Husserl, kesadaran intensional untuk menangkap fenomena apa adanya).¹ Terlepas dari konteks filosofis, istilah ini menurut saya dalam teologi

¹ F. Budi Hardiman, *Melampaui Positivisme Dan Modernitas: Diskursus Filosofis Tentang Metode Ilmiah Dan Problem Modernitas* (Yogyakarta: Kanisius, 2003)., 1 (59)-70. Bnd. Charles S. Brown and Ted Toadvine, ed., preface to *Eco-phenomenology: Back to the Earth Itself*, SUNY series in environmental philosophy and ethics (Albany, NY: State University of New York Press, 2003), x-xxi. Eko-fenomenologi telah dibangun sebagai ekologi

bisa kita sebut sebagai dunia-kehidupan yang diciptakan Allah. Seluruh ciptaan adalah tanda keberadaan Allah.

Dalam konteks ekoteologis, istilah dunia-kehidupan tampaknya lebih cocok diambil alih untuk disejajarkan secara kritis dengan istilah F.J.Broswimmer, yaitu “*ecocide*”. Berasal dari kata Yunani “*eco*”, yang berarti rumah dan “*cide*” yang artinya membinasakan atau membunuh.² Jadi, harfiyahnya ialah tindakan pembunuhan atau pembinasan ekosistem atau organisme secara sistematis. Broswimmer memakai istilah ini secara etiologis untuk menunjuk pada bencana kepunahan masal spesies hewan, habitat, bahkan tumbuhan akibat patologi sosial terkait globalisasi dan kolonialisasi baru oleh aktivitas manusia. Istilah yang ia pakai ini, cenderung secara interdisipliner menekankan analisis sejarah, sosiologis dan cukup teknis.

Ada istilah lain yang bisa disepadankan dengannya, mendahuluinya dan lebih dalam dari sekadar menunjuk pada lokus dan konfigurasi alam sebagai rumah tinggal (ekologi), yaitu *biocide* atau *geocide*, dari geolog Thomas Berry. Ia mengartikan biocide secara harfiyah sebagai pembunuhan kehidupan dan Bumi dalam arti biologis-fisik tetapi juga non-fisik,³ untuk menghadirkan fakta dan kosa kata yang hampir tidak diajarkan, selain ajaran tentang *homicide/genocide* (pembunuhan manusia/etnis) dan *suicide* (bunuh diri) yang banyak dibicarakan dalam ilmu sosiologi dan psikologi.

Istilah Berry lebih mendalam daripada Broswimmer, karena menunjuk aspek metafisis. Kendati demikian, saya lebih nyaman dengan istilah “dunia-kehidupan”, yang jika dipadankan lebih bermakna tidak saja teknis, tetapi organis, mencakup lokus (*oikos*) dan kehidupan di dalamnya. Meskipun “*ecocide*” bisa berarti organis, maka dalam konteks ekokrisis, hasrat pembinasan dunia kehidupan bisa disebut *lifeworld-cide*. Istilah ini menunjuk pada dimensi spiritual komunitas kehidupan di dalam dunia, biotik dan abiotik, organis dan anorganis, yang *cide-kan*, rusak sama sekali pada keadaan sebagaimana adanya sekarang, terutama mengakibatkan rusaknya relasi moral, biologis, dan spiritual manusia dengan lingkungan yang juga sama memiliki kodrat moral, biologis dan spiritual. Pembunuhan dunia tersebut dalam tradisi psikoanalisis Frommian yang saya ambil alih secara ekologis, menunjuk pada hasrat atau

filosofis. Para fenomenolog awal, dari Husserl, Heidegger sampai Levinas hanya menetapkan dasar fenomenologis, tetapi tidak mengembangkannya bagi ekologi. Wajar saja, karena ekologi baru mendapat revolusinya tahun 1967. Meskipun demikian, filsafat awal fenomenologi turut mendorong antroposentrisme.

² Franz J. Broswimmer, *Ecocide: A Short History of Mass Extinction of Species* (London ; Sterling, Va: Pluto Press, 2002), 2-9; Bnd. P.H.Collin, *Dictionary of Environmental & Ecology [fifth Edit.]*, (London: Bloomsbury Publishing, Plc.,2004), 20, menunjukan pembunuhan yang lebih dari arti fisik biologi, tetapi relasi dan substansi antarorganisme dan lingkungannya.

³ P. H Collin, *Dictionary of Environment & Ecology* (London: Bloomsbury, 2011), 20. <http://site.ebrary.com/id/10519652>.

agresi nekrofilia (cinta kematian/mayat). Ekonekrofilia menunjukkan hasrat untuk merusak, membunuh yang hidup, ketertarikan pada segala sesuatu yang telah mati, lusuh dan murni mekanis.⁴ Jika diterapkan pada ekologi, ia menjadi *eko-nekrofilia*, yaitu agresi pembunuhan dunia kehidupan oleh orang-orang yang tertarik pada kematian dan pembenci dunia-kehidupan. Secara evolutif, manusia memiliki hasrat ini dari fitrah hewani.

Istilah ‘dunia kehidupan’, saya pakai karena merangkum makna ekologis dan biologis, atau meta-biologis. Di balik istilah ini, ingin diungkapkan hak hidup dan hak moral alam (integral) dan bentuk-bentuk nilai kehidupan yang terpampang di atas tanah dan di bawah laut, yang dicederai, disiksa dan dibunuh perlahan. Dalam bingkai ekokrisis terhadap dunia kehidupan ini, seandainya jika alam dan manusia “dibunuh”, mungkin saja secara teologis terjadi, seperti ungkapan eko-teolog Indonesia asal GKI di Tanah Papua, Karel Phil Erari, yaitu “*Deicide*” (pembunuhan Tuhan).⁵ Erari mungkin saja memakai alur kausatif terbalik – dengan bersandar pada tesis Sallie McFague tentang alam sebagai tubuh Allah⁶ – bahwa saling membunuh sesama ciptaan menyebabkan pembunuhan atas Tuhan. Saya justru menganggap sebaliknya, fenomena ekokrisis disebabkan karena terlebih dahulu Allah atau Yang Ilahi telah dibunuh dalam benak manusia modern – melahirkan hasrat *ubermensch* (manusia otonom: super), yang dengannya dimensi sakral dunia kehidupan lenyap dengan sendirinya. (Karena itu saya merasa bibit Nietzschean [kematian Tuhan] perlu disikapi arogansi lanjutannya dalam diskursus ekoteologis abad ini, selain bibit proyek pencerahan Cartesian).

Asumsi atau pengakuan dasar bahwa dunia-kehidupan di mana manusia hidup adalah: dunia yang diciptakan dengan karakter spiritual dan etis, yang diderivasi dari karakter Penciptanya. Karena itu, dunia adalah tanda dari kehadiran Allah. Karakter ini sering disebut sakral. Pada mulanya ia diciptakan dan dikuduskan sebagai tempat sakral yang disakralkan oleh kehadiran yang Ilahi, yang aktif dan relasional. Semua ciptaan dan seluruh kehidupan yang berlangsung di Bumi ini adalah buah sulung dari pekerjaan Allah sejak semula.

⁴ Saya sengaja menderivasi pengertian hasrat nekrofilia dari Erich Fromm, karena usaha merekonstruksi ekoteologis berarti merekonstruksi juga istilah-istilah yang menunjang dan menggetarkan nurani orang tentang pentingnya diskursus ekologis bagi keberlanjutan kehidupan. Walaupun Erich Fromm bukan seorang ekolog, tetapi penelusuran akar kekerasannya atau agresi manusia menunjang pemaknaan terminologis saya dalam studi ekoteologi. Istilah nekrofilia memang pertama dipahami sebagai sakit mental ketika seseorang memiliki rasa cinta (*philia*) terhadap mayat (*nekro*) setelah dibunuh dan disetubuhi. Namun, Fromm memperluas nekrofilia secara sosiologis sebagai hasrat kecintaan terhadap segala bentuk yang bermakna kematian, binasa, lawan dari biofilia (cinta kehidupan) dan kosmofilia (cinta alam semesta). Erich Fromm, *Akar Kekerasan* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001), xxiii, 482, 523

⁵ Karel Phil Erari, pengantar pada *Spirit Ekologi Integral*, Ekoteologi (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2017), ix

⁶ Sallie McFague, *Models of God, Theology for an Ecological, Nuclear Age*, Underlining édition (Philadelphia: Augsburg Fortress, 1987), 67-73. Lih. Karel Phil Erari, “Gereja di Abad Ecocide”, dalam Bernard T. Adeney-Risakotta, *Teologi Bencana: Pergumulan Iman dalam Konteks Bencana Alam dan Bencana Sosial* (Makassar: BPK Gunung Mulia, 2019), 335-337.

Apa yang dimaksud dengan dunia-kehidupan sakral di sini secara lebih komprehensif dan spesifik? John Hart melalui buah pikirannya dalam *Sacramental Commons*, merediskursuskan bahwa semua tempat, semua ciptaan, termasuk manusia adalah tanda lokus transenden dan imanensi Pencipta. Dalam nada yang komprehensif, ia maksudkan bahwa apa dan siapapun itu adalah lokus perantara sang Pencipta. Semua ciptaan, baik itu dunia (Bumi) dan kehidupan di dalamnya adalah tanda-sakral.⁷ Kalau demikian kita bisa memahami bahwa sakramen tidak hanya ada pada gedung ibadah atau situs-situs yang disucikan manusia. Baik alam dan manusia, keduanya merupakan sakramen Ilahi, tanda dari aktivitas Roh yang hidup. Sakramen bisa berarti sakramen alam dan sakramen sosial. Sebagai sakramen, keduanya memiliki hakekat relasi yang integral secara transenden dan imanen. Itu sebabnya, saya menyebutkan bahwa dunia-kehidupan, secara spesifik dimaknai dalam arti momen, pengalaman, lokus dan suasana. Tepatnya secara ekoteologis, yang dimaksud dengan semua tempat adalah *ekosfer* (hidrosfer, atmosfer, litosfer dan biosfer) dan *sosiosfer*. Ekosfer adalah ekosistem lingkungan hidup. Sedangkan sosiofer adalah lingkungan hidup manusia. Keduanya integral.

Saya berharap dapat memperlebar asumsi atau pengakuan di atas, secara komprehensif mencakup wawasan dunia yang bersifat teonom atau *teisme*. Dengan memperlebarnya, maka pengakuan bahwa ekosfer dan sosiofer dari dunia kehidupan yang sakral diakui juga oleh kalangan agama lain dan sebagian agama-agama tradisional di Timur. Setelah itu barulah mengklaim pengakuan itu termasuk sebagai pengakuan otentik dalam tradisi Kristen. Alasan saya jelas untuk memperlebar asumsi, karena terdapat setidaknya dua wawasan dunia (*worldview*) religius lain selain teisme, misalnya oleh apologet Norman L. Geisler, bahwa pertama ada wawasan dunia *ateistik*. Wawasan ini tidak memberi pengakuan asumtif bahwa dunia-kehidupan dijadikan secara rasional oleh subyek ilahi. Melainkan terjadi begitu saja melalui proses evolusi dalam filsafat materialisme ateis humanis. Dunia yang kita hidupi, alam di mana kita hidup, hemat mereka adalah bersifat kekal namun tidak diciptakan. Sandaran filosofis mereka bisa dikaitkan dengan filsafat materialisme dan hukum pertama termodinamika, yang menyatakan bahwa energi tidak bisa diciptakan maupun dihancurkan.⁸

Kedua, Geisler menyatakan bahwa wawasan dunia *panteis* yang justru anti materialisme sekaligus anti Kristen (Saya tidak setuju sepenuhnya dengan Geisler, namun bukan saatnya memperdebatkan bahwa panteisme anti terhadap materialisme dan anti Kristen atau tidak). Bagi

⁷ John Hart, preface to *Sacramental Commons: Christian Ecological Ethics*, Nature's meaning (Lanham, Md: Rowman & Littlefield Publishers, 2006), xiv-xxv.

⁸ Norman Geisler, *Etika Kristen; Edisi kedua revisi*, Etika (Malang: SAAT, 2015), 377-40; bnd. Norman Geisler dan Frank Turek, *I Don't Have Enough Faith to be an Atheist*, Apologetika (Malang: SAAT, 2016), 20-24.

panteisme, Tuhan adalah segalanya (*pan*; segala dan *theos*: Tuhan; *Buddhis*⁹, Hindu, *pagan-folks religion*). Dengan itu mereka dapat memuja alam sebagai Adikodrati/dewa. Wawasan dunia ateis, umumnya tidak mengakui Tuhan (Allah) sebagai Pencipta, dan lebih menekankan aspek fisis, sedangkan panteis malah menjadikan alam sebagai Tuhan/dewa dan sangat menyanjung aspek spiritual dari alam.

Walaupun kelihatannya dari dua wawasan dunia tadi, kita mungkin bisa mengira bahwa dengan demikian mereka seakan-akan tidak bisa menghormati alam dan pro lingkungan, dan kehidupan. Namun, bagi saya hal itu tidak selalu benar bagi sebagian orang yang datang dari dua wawasan dunia tersebut. Bisa jadi panteisme dan ateisme lebih menghormati alam dan terlibat dalam gerakan pro lingkungan (environmentalisme) lebih daripada kita. Rasa hormat tersebut karena kesadaran akan bahaya krisis ekologis telah lama disadari dalam wawasan dunia mereka. Bahkan, panteisme yang umumnya berbasis alam, bisa lebih mampu melihat karakter spiritual dan makna esensial yang bersifat moral daripada kalangan teisme. Karena itu, tidak semua ateis adalah seorang materialis dan tidak semua panteis adalah antimaterialisme. Kita dapat melihat kenyataan ini pada orang seperti Andre Comte-Sponville, seorang ateis Perancis yang sedang mengembangkan model spiritualitas imanen yang ia sebut “spiritualitas tanpa Tuhan”. Juga dari kalangan panteisme kita bisa amati konsep Zen Budhisme, yang dibahas misalnya oleh Brian Brown, dengan melihat eksistensi segala yang ada sebagai proses yang utuh dan kontekstual, yaitu tidak seorang manusia atau benda pun yang menjadi kenyataan bebas, cukup diri, otonom, tetapi menjadi *Ada*, bertahan dan mati sebagai suatu fungsi dari faktor-faktor lain yang ada. Hinduisme, yang melihat bahwa gunung-gunung, sungai dan pohon di India adalah sakral, dan menganggap mereka diresapi oleh roh-roh individual (*jiva*) dan dijiwai oleh kesadaran universal (*Brahman*). Taoisme dan konfusionisme melihat hal yang cukup sama bahwa alam dinilai berdasarkan nilai intrinsiknya untuk hidup secara harmonis, non-egosentrik dan ugahari dengannya.¹⁰ Pandangan dunia dasar panteis ini, memang selalu aktif mengalihkan perhatian religius mereka pada ekologi dibanding kekristenan yang sempat dipojokan secara rekonstruktif menjelang akhir abad 20, misalnya oleh kekritisan thesis Lynn White (1967) bahwa doktrin dan ajaran orthodox kekristenan Barat dan teknologinya justru merupakan akar dari krisis ekologis

⁹ Damien Keown, *Buddhism: A Very Short Introduction*, Very Short Introductions 3 (Oxford: Oxford Univ. Press, 2000), 3-4. Sebagai catatan, sulit mengkategorikan Buddhisme. Buddhisme pada umumnya menolak disebut panteis, karena menolak semua presaposisi theistik/Yang Ilahi/penyebab pertama. Namun ia bukan ateisme seperti marxisme, karena ia mengakui eksistensi *supranatural being*, seperti dewa atau roh-roh. Buddhisme adalah sebuah ajaran/jalan, dan bukan sebuah agama dalam arti percaya kepada Tuhan. Buddhisme cenderung mengatakan diri sebagai panenteis. Tetapi terdapat penganut buddhisme yang dapat dimasukan sebagai panteis, misalnya aliran Buddha Mahayana, Zen Buddhisme di Jepang.

¹⁰ Mary Evelyn Tucker, “Tema-tema Ekologis dalam Taoisme dan Konfusionisme”, dalam Mary Evelyn Tucker dan John Grim, *Agama, Filsafat, & Lingkungan Hidup* (Yogyakarta: Penerbit Kansius, 1994), 187-201.

global, dan karena itu menawarkan progresifitas spiritual religius dari St.Fransiscus. Setelah 50 tahun (2017), tesisnya dibantah dan diapresiasi secara kritis oleh Todd LeVasseur dan kawan-kawannya (sebelumnya sudah dibantah oleh banyak teolog juga, selepas tesisnya populer di tahun 1970-an).¹¹

Thomas Berry, dari kalangan Katolik telah memberi penekanan dalam secercah artikel penting pada tahun 1987, dengan pokok “Tradisi-tradisi spiritual dan Komunitas Umat Manusia”, bahwa proses ekologis dan pengakuan akan dunia tidak hanya mencakup dimensi fisis dan spiritual, bahkan dimensi realitas hidup manusia.¹² Dengan ini kita bisa melihat bahwa akhir-akhir ini diskursus mengenai lingkungan yang sakral bisa dibicarakan dari sudut pandang religiusitas berbagai tradisi termasuk ateisme sekalipun yang merupakan sebuah gerakan spiritual-religius “tanpa Tuhan”.¹³ Karenanya kita tidak bisa begitu percaya diri berhadapan dengan ekokrisis global dan lokal hanya dengan mengandalkan satu basis *worldview*, tradisi filosofis atau satu agama (Kristen).

Dalam pandangan teologi Kristen, dunia yang diciptakan sebagai sebuah tanda (*sign*) atau sakramen dari yang Ilahi bukan barang baru bagi kita hari ini untuk mengakuinya. Banyak catatan Alkitab yang memberi arah kepada pengakuan ini secara memadai (Kel.3:5; Yos. 5:15). Kita bisa memetakan teologi bahwa alam semesta atau dunia kita, Bumi (*world as a whole*) kita adalah sakramental karena ia adalah tanda dari dan terhubung pada misteri dan karya Allah.¹⁴ Namun, dengan mengikuti karya H.Paul Santmire, *The Travail of Nature: The Ambiguous Ecological Promise of Christian Theology*, beberapa generasi teolog dalam tradisi patrimoni Kristen bisa dibedakan menjadi dua kelompok besar, dengan kesimpulan bahwa sakramentalitas alam atau ciptaan yang diwariskan dalam teolog-teolog terdahulu bersifat ambigu.

Pertama, Santmire menyebutkan beberapa generasi masuk dalam kelompok motif *rohani*. Bagi saya, jika mau dieksplisitkan kelompok dengan motif ini melihat alam masih secara instrumental. Karena itu, kelompok ini masih secara implisit bersifat antroposentris ketika memaknai kerigma ekologis dari alam yang sakral. Para teolog tersebut ialah Origenes, Thomas

¹¹ Todd LeVasseur, ed., *Religion and ecological crisis: the “Lynn White thesis” at fifty*, 1 [edition], Routledge studies in religion 50 (New York: Routledge, Taylor & Francis Group, 2017), 5. Lynn White, Jr., *The Historical Roots of Our Ecological Crisis [with discussion of St Francis]*, Science 155, no.3767:1203-1207, Pdf., 4-6 “The implications of Christianity for the conquest of nature would emerge more easily in the Western atmosphere. The Christian dogma of creation, which is found in the first clause of all the Creeds, has another meaning for our comprehension of today's ecologic crisis. By revelation, God had given man the Bible, the Book of Scripture... Both our present science and our present technology are so tintured with orthodox Christian arrogance toward nature.”

¹² Thomas Berry, *Kosmologi Kristen*, Ekoteologi (Maumere: Ledalero, 2013), 3.

¹³ Andrew Comte-Sponville, *Spiritualitas Tanpa Tuhan*, Filsafat (Jakarta: Alvabet, 2006), 155-184. Ia mengonsepkan spiritualitas kaum ateis dengan pengakuan spiritualitas ateis lahir dari spirit imanensi: Ruh dan fisik.

¹⁴ Kevin J. O'Brien, *An Ethics of Biodiversity: Christianity, Ecology, and the Variety of Life* (Washington, D.C: Georgetown University Press, 2010), 58.

Aquinas, Bonaventura, W.Dante, K.Barth dan Teilhard de Chardin (Chardin mungkin masih bisa diperdebatkan, karena ia tidak mutlak bermotif rohani dalam pandangannya mengenai noosfer). Thomas Aquinas misalnya, memandang bahwa tujuan ciptaan terutama hanyalah kebaikan manusia (dan malaikat) di surga bersama Allah. Neo orthodox, K.Barth, memandang alam tidak seutuhnya dihargai pada dirinya sendiri; alam dihargai demi kepentingan manusia. Kelompok kedua, disebut sebagai kelompok dengan motif *ekologis*. Santmire mengategorikan teolog besar dengan motif ekologis dari zaman patriark sampai zaman Reformasi, seperti Irenius, Agustinus, Fransiskus dari Asisi, M.Luther dan Calvin.¹⁵ Teolog dengan motif ini memandang sebaliknya. Misalnya, Irenius memandang alam benar-benar baik dan benar-benar berarti. Agustinus dewasa melihat bahwa semua benda, makhluk alam dan manusia, memiliki keutuhan mereka sendiri, nilai mereka sendiri, dan tempat penting mereka sendiri di dalam sejarah akbar dari tatanan ciptaan. St.Franciskus melihat bahwa semua ciptaan adalah komunitas keluarga. Jadi, dalam tradisi patrimoni dan teolog modern, ada cukup banyak teolog besar yang masih mewariskan antroposentrisme bagi kekristenan masa kini.

Bagi teolog proses Jay McDaniel, pandangan mereka ini walaupun bersifat teologi tradisional bagi kita hari masih signifikan dan relevan untuk terus menerus dikaji secara berulang-ulang. Lebih khusus dalam makna sakramentalitas dunia-kehidupan, ketika kita berhasil memperluasnya dan menarik yang positif untuk dikembangkan, serta mengeritisi titik-titik ambivalensinya¹⁶ yang antroposentris. Tidak hanya itu, kita bisa mendialektikannya relevansi pikiran mereka dengan ilmu-ilmu lainnya dan teologi ekologi yang kontemporer secara bertanggung jawab, sehingga kita masih bisa bersandar pada pengakuan akan sakramentalitas Bumi dan kehidupan di dalamnya sebagai rumah tinggal (*oikos*). Pengakuan ini merupakan pengakuan tradisional, prinsipil dan mungkin juga abadi bagi kekristenan.

1.1. Pembinaaan Dunia Itu: Technozoik dan Mekanomorphic

Pengakuan akan dunia yang sakramental dan integral itu pada masa kini sedang terancam binasa dengan perlahan atau cepat. John Cobb sebagai teolog Protestan yang dikenal memprakarsai teologi proses dikonstruksi dari filsafat proses Alfred N.Whitehead, menuangkan pernyataan deduktif tentang abad ini, bahwa ribuan umat manusia, bahkan puluhan atau ratusan ribu, telah dibimbing untuk sungguh memberi perhatian utama dalam memenuhi tugas

¹⁵ H.Paul Santmire, *The Travail of Nature: The Ambiguous Ecological Promise of Christian Theology*, Ecotheology (Philadelphia: Fortress Press, 1985), 145-170.

¹⁶ Jay McDaniel, "Taman Eden, Dosa Asal dan Hidup dalam Kristus", dalam Tucker dan Grim. ed., *Agama, Filsafat, & Lingkungan Hidup*, 86.

kehidupan (saat ini) menuju “era ekozoik”. Istilah “era ekozoik” merupakan istilah yang diambil dari periode evolusi geologis.¹⁷

Istilah tersebut dipopulerkan ke dalam kekristenan sekitar tahun 1980-an oleh Brian Swimme, seorang kosmolog yang ahli dalam studi sejarah evolusi dan sahabat Berry untuk menunjukkan sebuah fase atau kisah kosmologi baru yang dipersiapkan menghadapi situasi di mana krisis ekologi merupakan hal pokok yang dihadapi umat manusia di abad ini sebagai krisis moral dan spiritualnya. Era tersebut harus dirayakan. Dua hal terkandung dalam istilah tersebut. Pertama, era ekozoik menggambarkan penderitaan Bumi dan kehidupan di dalamnya. Kedua, pada saat yang sama, respon spiritual dan moral kita adalah mempersiapkan cara-cara yang memungkinkan kehidupan di Bumi ini terus berlanjut antara manusia dengan komponen non-manusia dalam membentuk kehidupan di Bumi. Era ini ditandai antara ancaman dan persekutuan antarsubjek (interkoneksi dalam peran dan fungsi) komponen Bumi. Dengan kata lain sebagai sebuah kosa kata bagi ilmu teologi, era ekozoik merupakan terminologi ilmiah yang menurut saya mesti sering diinventarisir ke dalam kosa kata teologis untuk menamakan perusakan akhir (*terminal destruction*) atau radikal terhadap kehidupan melalui (gaya hidup) konsumerisme dalam berbagai lingkaran teknologi industri dan kapitalisme baru: pabrik, mesin dan teknologi digital yang berkembang sejak revolusi industri abad 17 dan akhir abad 19 hingga kini.

Era seperti ini dapat kita pahami bahwa ekokrisis yang telah banyak didokumentasikan dan distudikan secara luas dan mendalam oleh banyak kalangan di tingkat global maupun lokal. Tanda konkret yang secara global sering didokumentasikan mengenai ekokrisis, mulai dari kesadaran akan perubahan iklim yang datang *jauh lebih cepat* dari masa-masa sebelumnya, kepunahan spesies, debiodiversitas, polusi udara, tanah dan air. Serta pemanasan global yang masif diakibatkan oleh gas rumah kaca yang dihasilkan dari serangkaian aktivitas manusia dalam tingkat ketergantungan konsumsinya terhadap bahan bakar fosil yang dioperasikan dalam kebutuhan dan gaya hidupnya; yang ditopang melalui kekuatan mekanis mesin-mesin industri dan dikelola oleh keputusan politik dan ekonomi di tangan pengusaha dan politisi. Betapa kekuatan ini bekerja di abad ini, sehingga kita bisa mengasumsikan bahwa era ekozoik juga mempertontonkan kerangka mekanik mesin-mesin, yang hakekatnya tidak berbahaya atau netral, kecuali dalam medium-pengendalian untuk menjalankan maksud-maksud manusia.¹⁸ Kerangka ini pun adalah sebentuk pandangan dunia dengan model-model analog, yang kita sebut

¹⁷ Berry, *Kosmologi Kristen*, xvii. Era sebelumnya sering disebut “era kenozoik” (zaman mamalia dan berbagai kepunahannya kira-kira 65 juta tahun lalu.

¹⁸ Fionn Bennett, “Artefactualising the Sacred: Restating the Case for Martin Heidegger’s ‘Hermeneutical’, philosophy of Technology”, in Celia Deane-Drummond, ed., *Technofutures, Nature, And The Sacred: Transdisciplinary Perspectives* (Farnham Surrey, England ; Burlington, VT: Ashgate, 2015), 48-49.

mekanomorfik, yaitu perubahan sandaran kehidupan berdasarkan cara-cara atau paradigma mekanis.

Batu bara, minyak Bumi, gas alam (energi fosil) dan pembakaran kayu telah melepaskan karbon dioksida ke atmosfer dalam jumlah yang sulit terdeteksi. Tebak ke mana arah temperatur udara berubah? Tentu saja semakin naik, karena dapat diperlihatkan dan dialami sendiri oleh kita, yang terkadang merasa resah akan fakta naiknya permukaan air laut di bagian kepulauan Pasifik termasuk di Indonesia, karena pencairan es di kutub Utara dan Selatan. Pada saat yang sama di belahan dunia bagian lainnya mengalami proses pendinginan dan defisit air yang disertai kekeringan, seperti di bagian Eropa Timur (laut Aral), Timur Tengah dan sebagian besar wilayah Afrika. Kita sebut semua itu adalah bencana. Sesuatu yang seolah-olah murni terjadi karena alam yang menimpa lingkungan hidup manusia. Intervensi antropogenik adalah faktor dominan “bencana alam”.

Kita hampir sulit mendeteksi arah perubahan evolusi Bumi dan kehidupan ini yang hampir setiap detilnya dibarengi oleh berbagai proses pencemaran atau pengrusakan. Ketakutan yang perlu kita ketahui adalah bahwa semua krisis tadi sedang *berlangsung dengan begitu cepat*. Dalam era ini, manusia tanpa sadar atau disadari, perlahan terus menerus menjadi penentu yang mengubah iklim dunia melalui produk dan pembuangan dari peradabannya.

Sebagai seorang yang bukan saintis, Ban Kim Moon, yang saat itu (2014) menjabat sebagai Sekretaris Jendral PBB, ditanyai oleh Leonardo Dicaprio – sehari sebelum dilantik sebagai seorang duta perdamaian, “pesan spesifik apa yang menurut anda paling penting untuk disampaikan?” Tegasnya kepada Dicaprio, “perubahan iklim. Kita sudah melihat cuaca yang luar biasa ekstrem. Jika kita melihat luasnya alam semesta ini, planet Bumi ini hanya sebuah perahu kecil. Jika perahu ini tenggelam, kita semua akan tenggelam bersama”.¹⁹ Sekilas kita dapat menangkap percakapan ini sebagai bentuk kesadaran politis di tingkat internasional mengenai ekokrisis di era ini yang telah disadari oleh para petinggi politik global dan kalangan aktor, yang merupakan tokoh representatif dari imajinasi fiktif publik. Namun pada kenyataannya, berbagai pertemuan internasional terkait krisis ini masih perlu kita khawatirkan untuk beberapa negara yang walaupun sudah menyepakati apa saja keputusan untuk bertindak menanggapi krisis ini. Persoalannya bahwa konsensus politik belum bisa menjamin secara meyakinkan kepercayaan publik mengenai tindakan yang harus mereka ambil. Sumber kekhawatiran kita perlu dimunculkan diantara relasi politik dengan ekonomi. Di mana para pemilik modal bisa selalu

¹⁹ Pelantikan pada 20 September 2014 di depan sidang KTT Perubahan Iklim yang diadakan di markas besar PBB di New York, AS. Perbincangan mereka dikutip dari Video Dokumenter National Geographic diproduseri oleh DiCaprio. Video dapat diperoleh dalam www.beforeafterflood.com.

siap memperdaya sebagian *pejabat politik* berpengaruh bahkan *saintis* kenamaan, dan beberapa media massa untuk menyangkal fakta atas fenomena perubahan iklim.²⁰ Pemerdayaan dengan maksud utama menciptakan mitos publik dan khaos politik yang sungguh-sungguh fiktif atau sebuah *hoax*, bahwa krisis lingkungan – seperti yang telah disebutkan di atas – tidak sungguh-sungguh terjadi. Mereka menciptakan atau membelah kepercayaan publik secara politik dan informatif menjadi setengah fakta, cerita bohong dan nihilis. Karenanya persoalan ekokrisis diserap masuk dalam permainan *posttruth* global, bahkan nasional.

Tujuan mereka dengan ini adalah supaya para pengusaha dan perusahaan besar di bidang energi fosil tidak kehilangan pendapatan. Terutama supaya mereka selalu bisa memperoleh akses yang luas untuk terus menambah perut Bumi untuk menghasilkan bahan bakar fosil, diantaranya dengan mekanisme pengkongsian, dominasi, menggunakan kebijakan politik dan hukum. Dengan mekanisme semacam itu, mereka masih bisa memproduksi seluruh energi dari perut Bumi yang ada di sekitar bawah hutan dengan deforestasi untuk eksploitasi; membom gunung-gunung, dan eksploitasi lepas pantai. Tidak ada lagi bagi pihak-pihak semacam itu yang mau membatasi diri dengan menetapkan bagi mereka sendiri kosa kata tentang sakralitas alam. Hal ini sudah dilakukan sejak dahulu dengan mewarisi mekanisme sekularisasi dan imperial.

Saya ambil contoh tentang jalinan tindakan penyangkalan krisis lingkungan di Amerika Serikat. Di negara ini sekalipun dan pada abad atau ekozoik yang menunjukkan krisis lingkungan masif, kampanye tentang krisis lingkungan, misalnya tentang pemanasan global dan perubahan iklim oleh sebagian besar orang yang turun ke jalan ditentang melalui beberapa kantor berita siaran televisi, seperti Fox News. Mereka sangat meragukan kampanye dan kepemimpinan duta perdamaian PBB tersebut (DiCaprio) karena bukan berlatar belakang saintis, dan karena itu kredibilitasnya untuk menasehati para pemimpin dunia tidak bisa diandalkan.²¹

Gubernur Florida, Rick Scott pada tahun 2011, melarang pejabat resmi di sana untuk tidak menggunakan kata “perubahan iklim” di kantor pemerintahan. Sen Rubio, seorang politisi dan jaksa junior AS di Florida juga menyangkal bahwa “aktivitas manusia tidak menyebabkan perubahan iklim/krisis lingkungan seperti yang digambarkan para saintis”²². Bahkan seorang saintis Jerman, Prof. Michael Mann pernah di-*bully* dan diancam pembunuhan karena merilis

²⁰ Fisher Stevens, *Before the Flood Full Movie National Geographic*, .Mpeg, Climate Change (New York, 2019), <https://www.youtube.com/watch?v=zbEnOYtsXHA>.

²¹ Fisher Stevens.

²² Video Dokumenter National Geographic yang mendokumentasikan tindakan L.DiCaprio terhadap krisis lingkungan dengan judul “Before After Flood”.

grafik perubahan iklim ke publik dan kampus.²³ Di sini ada lebih dari sekadar ketidakpercayaan dari para politisi terhadap saintis. Bahkan presiden terpilih 2016, D.Trump masih belum begitu peduli akan pemanasan global *secara sengaja*. Saat ia berada di Midwest, ia menyatakan, “bicara pemanasan global sebagai krisis lingkungan, kita butuh pemanasan global. Di sini dingin sekali.” Dalam akun Twiternya ia katakan, “Di Midwest yang indah, suhu mencapai -60⁰, suhu terdingin yang pernah tercatat, dalam beberapa hari mendatang, diprediksi semakin dingin. Apa yang terjadi dengan *global warming*? Berharap ia kembali dengan cepat, kami membutuhkanmu.”²⁴

Tentang seorang raksasa kapitalis tersebut, Jason M.Wirth, saat menguraikan pikiran G.Snyder dan Zen Master Eihei Dogen, mengatakan bahwa Trump lebih dari sekadar seorang arkhetipe kapitalis rakus yang menganggap perubahan iklim sebagai hoax.²⁵ Trump, bagi saya adalah “ayah” dari para anti-ekologis (perubahan iklim) abad 21. Perihal cara penyangkalan yang strategis ini, melalui lelucon publiknya, Trump telah menyibak kepercayaan publik sekali lagi, dibelah melalui opini yang berakar pada pendanaan oleh beberapa pemain yang berkepentingan. Mereka yang diduga menyangkal pemanasan global bisa disebut diantaranya perusahaan yang berlatar belakang pengelolaan energi fosil seperti Koch Industries inc, Exxon Mobile, Valero, etc.²⁶ Bagi seorang perintis teori jaringan aktor (Actor-Network theory), Bruno Latour, kelompok ini disebut *the climate change regime*.²⁷ Sebuah rezim global yang aktor-aktornya tidak cukup setia pada komitmen mitigasi perubahan iklim karena konsekuensi ekonomi yang dipertaruhkan. Mereka adalah representasi dari aktor-aktor *antropocene*, para aktor yang sedang menggerogoti Bumi. Orang-orang yang disindir Latour sebagai para aktor pemenang atas Bumi, dengan menunjukkan dominasinya di banyak bidang kehidupan.²⁸

²³ Death threats, intimidation and abuse: climate change scientist M.Mann counts the cost of honesty. www.theguardian.com. Akses, 24 Juli 2019. Ia diamcam dibunuh oleh FBI karena merilis grafik perubahan iklim.

²⁴ <https://time-com.cdn.ampproject.org>. Trump said, “We need global warming to deal with record cold temperatures”. Akses, 14 Juni 2019. Mereka yang menyangkal perubahan iklim disebut para trumpist.

²⁵ Jason M. Wirth, *Mountains, Rivers, and the Great Earth: Reading Gary Snyder and Dōgen in an Age of Ecological Crisis*, SUNY series in environmental philosophy and ethics (Albany: SUNY Press, 2017), xv.

²⁶ Fisher Stevens, *Before the Flood Full Movie National Geographic*.

²⁷ Bruno Latour, *Down to Earth: Politics in the New Climatic Regime*, 1 edition (Cambridge, UK ; Medford, MA: Polity, 2018), 1-5. Istilah “climate regime” yang diperkenalkan oleh Stefan Aykut dan Amy Dahan, dalam bahasa Perancis, *Gouverner le climat? Vingt ans de Négociations Internationales* (2014), untuk menunjukkan cara yang sangat khusus dan, dalam pandangan mereka, tidak terlalu efektif untuk mencoba “mengatur iklim” seolah-olah CO2 adalah kasus polusi yang lain. Karya mereka, sayangnya tidak diterjemahkan, padahal memainkan peran penting.

²⁸ Anthropocene (*cene* untuk “baru,” *antropos* untuk “manusia”). Istilah ini datang dari ilmu geologi, dan sudah dipakai sekitar 1960-an oleh saintis Soviet, namun dengan istilah yang berbeda, yaitu “kUARTER”, periode geologi terkini. Secara resmi, memang telah dicetuskan dengan makna yang berbeda tahun 1980-an dan dipopulerkan oleh ekolog Eugene F.Stoermer. Anthropocene merupakan pembagian epok geologi, yang menggambarkan masa perubahan dari Holocene. Anthropocene ditentukan oleh para ahli sejarah dan saintis-geologi, sebagai masa di mana manusia dan pencapaiannya menunjukkan dominasi, dan lebih merupakan masa di mana Bumi semakin sensitif atas pengaruh perilaku manusia. Periode ini ditetapkan oleh pakar sejarah geologi menunjuk pada revolusi industri di Eropa abad 18 hingga kini. Namun, menurut kongres Geologi Internasional 2016 belum

Dengan demikian, kita bisa melihat hubungan ekokrisis global ini dengan mekanisme pengkongsian antara lobi politik dan ekonomi antara para kapitalis besar dan para pejabat politik yang berkepentingan. Ada jalinan mesrah kapitalisme dan juga sosialisme Eropa Timur, politik dan ekonomi. Bahkan, usut-diusut, sebenarnya, dibalik penyangkalan ini, menurut dua orang neo-ateis, Alan Sokal dan Sam B.Harris, terdapat peran aliran Kristen konservatif.²⁹ Namun untuk konteks di Indonesia dengan gambaran ini, kita hanya bisa mengasumsikan bahwa mekanisme ini sedang beroperasi, hanya dengan mengapriorikannya saja. Mengapriorikan bahwa terdapat wajah baru dari imperialisme dan kapitalisme baru yang sedang menggerogoti kehidupan dunia ini dan kehidupan publik manusia. Ekokrisis global ini pada era ekozoik telah membawa kita menyadari bahwa peradaban kita sedang tidak baik-baik saja. Sebuah hubungan yang keliru dan sakit (patologi) antara manusia dengan alam karena kesalahan mendefinisikan relasi dan fungsi eksistensi kita, termasuk mati rasa atas kesakitan itu.³⁰

1.2. Ekokrisis sebagai Krisis Sosio-Kultural

Di atas sudah saya sentil ekokrisis yang berkaitan dengan mekanisme pengkongsian atau imperialisme baru pasca perang dunia II. Betapa dunia-kehidupan, dalam Bumi ini sebagai rumah bersama kita sedang digerogoti.³¹ Ini adalah sebuah keadaan yang menunjukkan kekuatan manusia bersama kekuatan mekanomorfik industrialisme, yang menganggap alam dan masyarakat (dalam teori sosial yang positivistik) berproses secara obyektif dan instrumental. Kali ini kisah dunia-kehidupan yang sakral, yang sedang runtuh di era ekozoik ini pada saat bersamaan menyebabkan penderitaan Bumi dan kehidupan organis, kita juga menyadari bahwa sekaligus penderitaan sosial adalah fakta dwitunggal dari penderitaan Bumi.

Era ini, di abad 21, kita menemukan dengan mengapriorikan mekanisme imperial atas dunia kehidupan memakan korban oleh sesama manusia. Karena dalam banyak hal kehidupan bersama lebih ditandai oleh “ancaman” ketimbang “persekituan”. Sebagian orang memakan terlalu banyak sumber-sumber energi untuk hidupnya, sebagian lain ditinggal menderita. Ini adalah sebentuk egosentrisme, yang bagi saya merupakan penerapan relasi moral yang tidak seimbang dan tidak adil secara sosial dan ekologis (asimetris).

begitu bersepakat soal ini sejak abad ke berapakah anthropocene dapat ditetapkan? Itu sebabnya, buku-ekoteologi, menurut saya, yang kebanyakan terbit di bawah 2010 belum banyak memakai istilah ini, ketimbang istilah yang dipakai Thomas Berry dan Bryan Swime, ekozoik. *Bnd.Bruno Latour, Facing Gaia: Eight Lectures on the New Climatic Regime*, trans. oleh Catherine Porter, 1 edition (Cambridge, UK ; Medford, MA: Polity, 2017), 111-115.

²⁹ Alan Sokal, *Beyond the Hoax: Science, Philosophy and Culture*, 1 edition (Oxford: Oxford University Press, 2010), 371-436.

³⁰ Al Gore, *Bumi Dalam Keseimbangan: Ekologi dan Semangat Manusia*, Ekologi (Jakarta: Yayasan Obor, 1994), 269,297.

³¹ Scheid, *The Cosmic Common Good*, 1.

Kita bisa menyebutkan fakta jalinan ketidakadilan sosial dan ekologis terjadi di banyak tempat. Di negara-negara dunia ketiga seperti di Amerika Latin (Brazil), mereka terancam kehilangan hutan Amazon karena permintaan dunia hasil hutan dan kayu.³² Di India, studi Vandana Shiva mempertontonkan mekanisme neoimperialisme di bidang pertanian melalui kebijakan WTO meliberalisasi penjualan bibit unggul privat industri. Hal ini merupakan dampak revolusi hijau dari Barat (Utara), dengan metode *trickle down effect*, datang dengan retorika hijau dan pembangunan, dengan mengekspansi bibit rekayasa genetika melalui lobi politik yang hegemonik. Ini menyebabkan kemiskinan dan fenomena bunuh diri yang masif oleh para petani karena mereka kehilangan imajinasi kultur bertani dan dominasi bibit yang dilabeli (paten) harga perusahaan. Termasuk korporasi yang melakukan penebangan hutan sakral mereka yang sekalian mengancam banyak orang miskin, khususnya para perempuan.³³ Fakta pelik itu adalah contoh dari “kamuflase hijau” yang menindas dengan sopan dan natural (hegemonik) dalam penyamaran ekologis yang hampir tidak disadari orang petani miskin.³⁴

Di Indonesia, pada dekade 70-an terjadi hal yang serupa, ditelanjangi oleh para enviromentalis dari kalangan aktivis, salah satunya Hira Jhamtani. Mekanisme seperti itu masih cukup bertahan. Artinya, dengan terbukanya iklim ekonomi, perusahaan-perusahaan besar transnasional secara legitim cukup bebas bermain dalam perekonomian suatu negara yang dalam keadaan membuka diri terlampau besar dari segi kebijakan ekonomi,³⁵ dengan menyasar dan mendeforestasi hutan sebagai bahan dasar seperti kertas dan bangunan, serta mematenkan hasil hutan tertentu dan mengancam biodiversitas dari ekosistem hutan melalui bioteknologi korporasi. Ekokrisis seperti ini di Indonesia sudah berlangsung sejak decade 1980 dan 1990-an. Persoalannya dari manufer kapitalisme baru dengan bioteknologi reduksionis³⁶ para saintis yang bekerja demi profit adalah bahwa mereka bekerja dalam kerahasiaan.

Tidak hanya itu, aktor-aktor yang demikian, juga menggali perut Bumi dengan kedalaman tertentu tanpa restorasi. Kita bisa meringkas perkara ekokrisis di Indonesia yang lainnya, di

³² Celia Deane-Drummond dan Robert P Borrone, *Teologi dan ekologi buku pegangan* (Jakarta: PT BPK Gunung Mulia, 2006) , 82-83..

³³ Vandana Shiva and Kunwar Jalees, *Seeds of Suicide The Ecological and Human Costs of Seed Monopolies and Globalisation of Agriculture.* (New Delhi:Navdanya, 2006); V.Shiva, *Bebas Dari Pembangunan; Perempuan, Ekologi dan Perjuangan Hidup di India*, (Jakarta:Obor Indonesia,1997), 70-123.

³⁴ Norsk Hydro, ‘Pulasan Hijau; Sebuah Studi Kasus dalam Promosi Pupuk Sintesis; dalam Jed Greer, *Kamuflase Hijau: Membedah Ideologi Lingkungan Perusahaan-Perusahaan Transnational* (Yayasan Obor, 1999), 133-136.

³⁵ Yahya Wijaya, *Kesalahan Pasar: Kajian Teologis Terhadap Isu-Isu Ekonomi dan Bisnis di Indonesia* (Yahya Wijaya, 2010), 36-37.

³⁶ Berasal dari filsafat reduksionis yang mementingkan efisiensi rekayasa genetika di atas rasa empati. Atau filsafat yang memandang organisme sebagai mesin, dimulai sejak Galileo dan F.Bacon: “alam harus dipaksa [coercion] agar menyungkapkan misterinya”. Hira Jhamtani, *Ancaman Globalisasi dan Imperialisme Lingkungan* (Diterbitkan atas kerjasama INSIST, Konphalindo, Pustaka Pelajar, 2001), 92-93.

antaranya: pembakaran hutan hampir setiap tahun demi homogenisasi tanaman industri kelapa sawit. Kita juga bisa menyaksikan perampasan lahan di era Soeharto dan pertumbuhan pabrik-pabrik dan polusi atau limbah dalam berbagai bentuk yang mencemari udara, sumber-sumber air, tanah, bunyi dan bahkan polusi psikologis, seperti yang diinventarisir oleh Alvin Toffler.³⁷

Aktor-aktor institusi global yang mengendalikan beroperasinya globalisasi ekonomi atau kapitalisme global dan perusahaan-perusahaan berbasis industri dengan dalih membantu negara miskin demi pembangunan, seperti WTO (World Trade Organization), IMF (International Monetary Fund), TNCs (Transnational Corporations) dan IFIs (International Financial Institutions), WB (World Bank): IBRD (International Bank for Reconstruction and Development), IDA (International Development Association), IFC (International Finance Corporation), MIGA (Multilateral Investment Guarantee Agency). Mereka selalu bekerja di bawah doktrin neoliberalisme atau kapitalisme baru. Doktrin ini ditandai oleh globalisasi kapitalisme pasar, investasi dan proses produksi dari perusahaan-perusahaan transnasional yang serentak menerobos kebijakan ekonomi negara berkembang. Penerobosan ini memungkinkan mereka (*wealth global [capitalism]*) menimba kekayaan ciptaan. Tindakan tersebut adalah bentuk penciptaan kekayaan (*wealth creation*).³⁸

Di bidang medis, rekayasa genetika reduksionis menciptakan bentuk-bentuk komersialisasi, yang menyasar tidak saja hewan dan tumbuhan, tetapi juga manusia, misalnya DNA dan sel atau organ tubuh.³⁹ Ini fakta yang mencengangkan kita, sekalipun demikian genetika itu sendiri perlu. Karena itu, di era ekozoik, bisa juga disebut era bioteknologi. Di era ini, segelintir komunitas yang bisa disebut imperial, secara ambivalen menentukan arah globalisasi dan arah perkembangan dari nasib banyak orang dan alam menuju kehidupan sakral yang berkelanjutan, tetapi sekaligus dapat bersifat tidak adil. Dengan demikian, kita bisa menyebutkan bahwa ekokrisis adalah juga krisis kebudayaan. Suatu cara hidup manusia yang kuat, komprehensif, dan menarik hati, sekaligus dalam relasinya lebih menyajikan ancaman terhadap sesama dan alam.

1.3. Krisis Dunia Kehidupan di NTT: Pada Tepian dan Pusat Pelayanan GMIT

Karena semua tempat adalah sakral termasuk secara geografis, maka saya memandang sebuah komunitas provinsial adalah komunitas geografis yang sakral. *NTT yang sakral* secara lokal kini sedang terancam sakralitasnya. Untuk beberapa tahun

³⁷ Alvin Toffler, *Future Shock*, Reissue edition (Bantam, 1984), 429. Untuk beban psikologis akibat pencemaran, Toffler mengistilahkannya dengan apa ia sebut ‘polusi batiniah’. Istilah ini menunjuk pada keresahan dan ketidaknyamanan psikologis saat interaksi manusia dengan lingkungan terganggu akibatnya.

³⁸ Athena Peralta, *Poverty, Wealth, and Ecology in Asian and the Pacific : Ecumenical Perspective* (Chiang Mai, Thailand: Wanida Press, 2010), 75-82.

³⁹ Jhamtani, *Ancaman globalisasi dan imperialisme lingkungan*, 197-199 bagian epilog.

belakangan banyak komunitas dari berbagai kalangan sementara memberi perhatian penting dan mendesak seputar krisis kemanusiaan atau kejahatan kemanusiaan, yaitu *human trafficking*. Isu ini disadari lebih jauh sejak kasus merebak di sekitar tahun 2003, ketika Nirmala Bonat dipulangkan akibat mengalami kekerasan, dan pada tahun 2016 di media terdengar berita kematian Yufri Selan, seorang TKW domestik pada kasus penyekapan buruh di Medan. Pergumulan ini cukup intensif dikampanyekan.⁴⁰ Namun, belum begitu memberi gambaran kuat tentang sinergitas antara ekokrisis dan humanokrisis, walaupun sudah sangat disadari.⁴¹

Pertama-tama patut disebutkan kedua hubungan krisis ini pada titik rawan primordial, terutama pada ekokrisis, seperti – bukan lagi – hal yang bagi wilayah dengan suhu lebih dari 33⁰ tiap tahun dilanda kekeringan. Pada sebagian besar wilayah pedesaan dengan potensi air mengalami banjir dan gagal panen di Kabupaten Malaka dan TTU (Timor Tengah Utara). Pada wilayah dengan kekeringan yang memprihatinkan mengalami rawan pangan, bencana kelaparan dan gizi buruk yang menyebabkan banyak balita meninggal dunia. Krisis ini saling kait mengait.

Di daerah tertentu, tiap tahunnya mengalami kelaparan tahunan (bahasa Dawan: *napu*, musim lapar biasa) di sekitar daerah kebupaten TTS (Timor Tengah Selatan) karena curah hujan lebih panjang 7-8 bulan (Maret-September, Oktober). Kondisi kering menyebabkan diantaranya: secara kultural pertanian yang dapat diandalkan adalah pertanian lahan kering dan kebanyakan gagal panen, urbanisasi yang masif, kemiskinan, ketika para pemuda merasa putus asa dan pergi meninggalkan desa ke kota besar atau dikomersialisasi diri mereka sebagai TKI dan TKW di luar negeri, ketimbang mengelola sumberdaya yang terbentang di lingkungannya (de-bioregional).

Fakta ini diperkuat melalui penelitian I Wayan Mundita, seorang peneliti Pemetaan Pangan Lokal di provinsi NTT (khususnya di pulau Sabu-Raijua, Rote-Ndao, Lembata dan daratan Timor Barat [Kabupaten Kupang dan TTS]), membuka tulisannya dengan menyatakan apa yang saya sebut persoalan primordial, bahwa “setiap tahun provinsi NTT mengalami rawan pangan”

⁴⁰ Mery Kolimon, *Menolak diam: Gereja Melawan Perdagangan Orang* (PT. BPK Gunung Mulia bekerja sama dengan Asosiasi Teolog Indonesia (ATI) dan Gereja Masehi Injili di Timor (GMIT), 2018), xii.

⁴¹ Mery Kolimon menggambarkan penyebab orang miskin NTT bermigrasi karena krisis ekonomi dan gagal panen karena iklim yang menantang di NTT. Namun tidak melihat dari sudut krisis ekologis di sana dalam dimensi antropogenik. Ia bermaksud menyajikan bahwa migrasi adalah akibat dari pemiskinan struktural, bukan karena pemiskinan ekologis. Bukanlah harus dibalik, atau kedua bentuk pemiskinan ini bersamaan, yaitu bahwa justru ketidakadilan ekologislah dan faktor iklimlah yang menyebabkan kemiskinan dan migrasi. Ini pun sudah termasuk makna pemiskinan struktural. Jadi, perlu gambaran komprehensif yang berbasis pada pemiskinan struktural dan ekologis sebagai penyebab migrasi orang miskin NTT. Kolimon, 7-8. Dalam tulisan lain, ia memulai dari krisis atas tanah, menimbulkan kemiskinan, Mery Kolimon, “Teologi Ramah Tanah di Timor Barat”, dalam Zakaria J. Ngelow dan Lady Paula R. Mandalika, ed., *Teologi Tanah: Perspektif Kristen terhadap Ketidakadilan Sosio-Ekologis di Indonesia* (Makassar: Oase Intim, 2014), 23-33.

dan memicu urbanisasi.⁴² Namun, dalam tulisan Jonathan A.Lassa pada *Journal of NTT Studies*, menuturkan bahwa usaha memahami rawan pangan jangan selalu memakai pendekatan historis. Lantaran, menurutnya NTT tidak selalu identik dengan rawan pangan.⁴³ Walau demikian, apa yang ia gagas tersebut tidak selalu bisa dibuktikan, karena berbenturan dengan data sains nutrisi (*nutrience science*)-antropometri (studi tentang antropologi fisik: pengukuran tubuh berkaitan dengan gizi)-agronomi (ilmu pertanian)-ekologis, misalnya: (1) Di Timor Barat dan pulau-pulau lain dari segi topografis daratannya tampak berbatu karang dan kering. Karena itu daratan Timor dan pandangan umum wilayah NTT secara keseluruhan disebut *the people of the dry land* (Dawan: *atoni pah meto*).⁴⁴ (2) Dari segi gizi, pada 2010, prevalensi balita gizi buruk di NTT mencapai 9,0 persen, nyaris dua kali lipat kondisi nasional yang sebesar 4,9 persen. Dengan kondisi ini, NTT menempati ranking tiga terburuk dari 33 provinsi. Untuk balita pertumbuhan terhambat, yang diukur dengan membandingkan tinggi badan terhadap umur (stunting); prestasi NTT lebih buruk lagi, memiliki angka stunting tertinggi se-Nusantara pada 2010, yaitu sebesar 46,7 persen. Sementara rerata nasional sebesar 36,8 persen. Hal serupa berlaku pada indikator Bayi Berat Lahir Rendah (BBLR), kurang dari 2500 gram.

Pada 2007, rerata nasional untuk persentasi BBLR sebesar 11,5 persen, sementara NTT mencapai 20 persen. Dengan begitu, NTT termasuk 5 besar provinsi terburuk dalam hal BBLR. Kondisi perempuan, terutama ibu hamil tak jauh berbeda. Pada 2010, 24 persen wanita usia subur dan 21,6 persen ibu hamil menderita kekurangan energi kronis (KEK). Gara-gara itu, 13,2 persen ibu hamil di NTT tergolong ibu hamil berisiko tinggi. Kondisi serupa terjadi di tingkat kabupaten, termasuk Kabupaten Kupang. Di kabupaten ini, 8,8 persen balita menderita gizi buruk dan 9,4 persen gizi kurang. Angka BLBR sebesar 24,3 persen, sementara stunting bahkan mencapai 51,40 persen.⁴⁵ (3) Ditambah lagi belakangan ini, sejak 1999-sekarang krisis lingkungan di Timor Barat diperkuat akibat kemarau berkepanjangan (April-Okttober)⁴⁶ dan adanya El Nino (variasi angin dan suhu permukaan laut di wilayah tropis belahan Timur

⁴² I Wayan Mundita, *Pemetaan Pangan Lokal di Pulau Sabu-Raijua, Rote-Ndao, Lembata dan Daratan Timor Barat (Kabupaten Kupang dan TTS)*, Kedaulatan dan ketahanan Pangan (Kupang: Perkumpulan PIKUL Didukung oleh OXFAM, 2013), 1.

⁴³ Jonathan A. Lassa, "Memahami Kebijakan Pangan Dan Nutrisi Indonesia: Studi Kasus Nusa Tenggara Timur 1958-2008," *Journal of NTT Studies* 1 No.1 28-45 (January 21, 2016), <http://ntt-academia.org/nttstudies/Lassa-2009.pdf.>, 29.

⁴⁴ Hendrik Ataupah, "Ekologi, Persebaran Penduduk, dan Pengelompokan Orang Meto di Timor Barat" (Jakarta, Disertasi pada Universitas Indonesia, 1992), 6.

⁴⁵ PIKUL Yayasan, "Kebijakan Pemda, Undang-Undang Desa, dan Kedaulatan Pangan di Nusa Tenggara Timur: Lembar kajian kebijakan" (Pikul, 2015), Kupang, <https://media.neliti.com.Pdf>, 3-6

⁴⁶ BPS NTT, "NTT dalam Angka, 2015" (BPS Provinsi Nusa Tenggara Timur, 2015), ISSN: 0215-2223. Pdf, 6; Prediksi BMKG Stasiun Klimatologi Kelas II Kupang, "NTT bakal mengalami kekeringan". Akses 11 Juni 2019.

Samudera Pasifik yang terjadi ireguler dan berkala⁴⁷). (4) Di tengah keadaan kemarau ini pun, justru terjadi serangan hama belalang kembara, misalnya terjadi di Kab. Sumba Barat, Belu dan Malaka.⁴⁸

Kurun tahun 2009-2012, beberapa media massa seperti Bank NTT 2012, BBC Indonesia 2009, beritaanda.com 2012, Suara Pembaruan 2010, sering mengangkat persoalan rawan pangan atau darurat pangan. Para peneliti pangan dan jurnalis dari Indonesia Timur, menyatakan bahwa krisis pangan terkait ketidakseimbangan *hak dalam mengakses sumber daya alam (common)*, seperti tanah pertanian dan air bersih. Singkatnya, *ke(tidak)adilan pangan*.⁴⁹ Titik ketidakadilan ini terletak pada maldistribusi pangan dan kedaulatan pangan lokal tidak tercapai karena terlalu banyak intervensi pemerintah dan perusahaan swasta yang justru inefisien. Data seperti ‘bantuan’ bibit unggul (jagung Lamuru) yang justru oleh pemerintah tidak efisien didistribusi dan mengalami kerusakan bibit (lapuk dan tidak berisi) pada kasus musim tanam 2012-awal 2013 di Kab.Kupang dan Kota Kupang. Usaha bantuan ini juga tidak gratis, karena petani harus membelinya pada pemerintah.⁵⁰ Fenomen ini adalah bentuk privatisasi bibit di tangan pemerintah dan menjadikan petani bergantung pada mereka. Alur seperti ini menjadi tantangan tersendiri setiap tahun.

Disinyalir bahwa krisis ini terkait dengan imperialisme pertanian. Bentuk lain dari faktor imperialisme tersebut, kita bisa berbicara lebih jauh mengenai monokulturalisme pertanian (jenis tanaman, produk pupuk, dan model bertani) dengan kampanye peningkatan produksi pertanian di era 70-an, akibat dampak dari revolusi hijau, dengan pemakain pestisida, dan herbisida. Monokulturalisme dan penggunaan bahan kimiawi ini pada kemudian hari, memberi pengaruh buruk pencemaran bagi habitat muara di sekitar teluk Kupang dan kanker yang dituai oleh para petani dan masyarakat yang mengkonsumsi hasil pertanian yang ada. Kulturalitas yang serba tunggal dan seragam ini, tentu tidak menghargai: diversitas, pluralitas dan perbedaan termasuk kebebasan untuk menentukan pilihan yang berbeda. Jadi, bentuk krisis pertanian saat ini adalah krisis keragaman di berbagai bidang.

⁴⁷ “El Nino,” wikipedia, *El Nino* (blog), accessed June 11, 2019, www.wikipedia.org dan www.bmkg.go.id.

⁴⁸ Koran Tempo, “Hama belalang,” *Hama belalang* (blog), accessed June 11, 2019, http://nasional.tempo.co/hama_belalang. Penanganan hama ini justru bagi pemerintah saat itu, ingin mengusirnya memakai pestisida, dan bukan insektisida organic. Pemerintah menurut kebijakan awal telah menyiapkan 1 ton pestisida. Menurut beberapa pakar insektisida, itu justru akan dua kali lebih merugikan pertanian dan manusia.

⁴⁹ Alex Dimoe, *Ketidakadilan Pangan Di Timur Indonesia: Kumpulan Tulisan Jurnalistik Tentang Keadilan Pangan di Indonesia Timur* (Jakarta: Aliansi Jurnalis Independen [Aji] Indonesia Didukung Oleh Grow Dan Oxfam, 2014), 1-7.

⁵⁰ Astrid Tehang, ‘Bantuan Bibit Mematikan Kreativitas Petani’, dalam Dimoe, 9-14.

Konteks iklim tropis masih dipengaruhi oleh faktor sepsis imperialisme yang menyisakan jejaknya dan jejak baru hari ini. Dahulu eksploitasi hutan cendana yang telah terjadi sejak imperialisme Eropa menginjakan kakinya di wilayah NTT empat abad lalu dan di era 80-an hingga di sekitar tahun 2006, baru diusahakan kembali konservasi spesis tersebut yang selama ini menjadi slogan dari pulau Timor (Nusa Cendana). Sungguh rentang waktu yang sangat lama.

Dari pengaruh imperial yang sama, beberapa perusahaan liar yang memperdayai tua adat atau melakukan kongsi hitam dengan pemerintah tertentu untuk mengeksplorasi gunung batu marmer *Fatu nausus* (batu yang memangku atau merangkul/ batu yang memberi susu, atau kehidupan) yang merupakan batu sakral, di Mollo Kabupaten TTS. Selain itu, eksploitasi mangan di sebagian wilayah pulau Timor, dan pernah terjadi eksploitasi minyak yang dicatat George Aditjondro dalam bukunya, *Tangan-tangan Berlumuran Minyak* (1999).

Dari imperialisme ini, kita masih bisa menambah satu daftar panjang lagi ekokrisis di sini, yakni pengaruh dominasi pangan instan terhadap pangan lokal. Hira Jhamtani, mengangkat salah satu persoalan akibat krisis keragaman ini sebagai upaya imperialisme lingkungan dalam hubungannya dengan makanan dan pangan tradisional yang digerus dan digeser tergantikan oleh ‘makanan modern’ seperti burger dan ayam goreng. Ia membayangkan bahwa keragaman pangan lokal dapat kalah bersaing dengan komersialisasi atau imperialisme pangan melalui suatu mekanisme dominasi dan monopoli penjualan dan pemasaran dalam usaha menciptakan konsumerisme dan standarisasi budaya pangan.⁵¹ Menurut sosiolog modern, George Ritzer, dominasi makanan disebut sebagai logika “McDonaldisasi” masyarakat. McDonaldisasi adalah rangkaian rasionalitas industri (budaya) makanan yang diproduksi oleh mekanisme kapitalisme, yang menekankan prinsip, efisiensi, cepat saji, mudah diperoleh, profit, memaksa konsumen bekerja bahkan tanda dari kelas sosial dipertegas (kebanyakan yang mampu beli adalah orang berpenghasilan lumayan). Ia adalah bentuk kritik sosial yang bertolak dari pergeseran cara hidup masyarakat hanya dari interaksi konsumen dan rasionalitas produk. Ritzer juga kemudian memeriksa ancaman McDonaldisasi pada kesehatan dan pengaruhnya pada lingkungan, bahwa gaya makan yang demikian berakibat pada masalah kesehatan, masalah lingkungan akibat sampah anorganik. Ritzer menunjukkan ini dengan mengutip kritikus Marxis Rusia, Tim Luke. Tentu, rasionalitas McDonald dimaksud adalah representasi dominasi terbesar dari semua jenis makanan siap saji, terutama bila ia diperhadapkan dengan panganan lokal, atau bahkan *fastfood* dari pangan (etnis) lokal sekalipun. Karenanya, ia sebut keadaan dominan McDonaldisasi, ialah

⁵¹ Jhamtani, *Ancaman globalisasi dan imperialisme lingkungan*, 77-78.

‘homogenisasi’.⁵² Kajian ekologi-poskolonial atau sosiologi makanan mungkin bisa diterapkan lebih jauh di sini (namun studi semacam itu bukan fokus tulisan ini), untuk memastikan bahwa ketika umbi-umbian, pisang, tanaman lokal dan kacang-kacangan oleh masyarakat perkotaan di NTT menjadi kurang diminati, dan digantikan dengan burger, pizza dan spageti.

Sedangkan di lingkungan perkotaan, yang mencolok ialah fonemena limbah domestik yang menjadi masalah tahunan, baik itu limbah padat cair dan gas. Misalnya di Kota Kupang, yang pada tahun 2018, oleh Kementerian Lingkungan Hidup dan Kehutanan (KLHK) dikategorikan sebagai Kota Sedang yang menduduki peringkat keempat se-Indonesia sebagai kota dengan tingkat pencemaran limbah padat (sampah).⁵³

Dari konteks di NTT dapat dirangkum bahwa ekokrisis terjadi *bukan* pertama-tama karena konteks iklim di sana yang menyebabkan humanokrisis (kemiskinan dan kejahatan kemanusiaan). *Sebaliknya* justru manusia secara antropogenik mengganggu (imperilisasi) kestabilan alam yang sakral, yang padanya ia bereaksi keras justru terhadap sakralitas kehidupan manusia. Hal ini mungkin cocok disebut akan-memakan universal. Menunjuk pada sikap destruktif nekrofilus manusia terhadap alam, dan akhirnya ia sendiri menuai konsekuensi destruktifnya sendiri dari ‘mulut’ alam.

B. Fokus Masalah

1. Pembunuhan Dunia Kehidupan (Desakramentalisasi)

Dengan latar belakang mengenai ekokrisis di atas, kita akan mendefinisikan sebagai apa arti kata “ekokrisis” ini pada era ekozoik, selain harus dimengerti sebagai menurunnya kualitas atau mutu habitat, atau kemampuan berproduksi alam. Yang meskipun kita percaya Bumi tidak akan mati (mungkin karena asumsi energi itu kekal: termodinamika) dalam istilah autopoiesis-disipatif (kemampuan memproduksi diri sendiri dari energi internal), namun ia akan mematikan kita perlahan di tengah usaha inovasi teknologi canggih kita untuk bertahan hidup yang tidak bisa dihindari dan sangat dibutuhkan. Ini mengandaikan batas dan ancaman melemahnya Bumi sebagai kelemahan kita, bukan tanda sebagai dari kekuatan kita. Lantas dengan ini, bagaimana memikirkan manusia sebagai hewan berteknologi (humanotekne) untuk tetap hidup bersama pengaturan teknologi maju? Dengan menurunnya kualitas lingkungan, itu sama halnya dengan mengatakan bahwa menurun pula kualitas kemanusiaan, defisit mutu dunia-kehidupan dalam hubungannya dengan relasi manusia dengan alam. Adanya ekokrisis sama artinya dengan adanya krisis atas kemanusiaan.

⁵² George Ritzer, *Ketika Kapitalisme Berjingkrang* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), 226-240.

⁵³ <https://kupang.tribunnews.com>. Akses 30 Juni 2019.

Lebih daripada itu, ekokrisis ini pada tingkat global dan secara khusus NTT, bisa merupakan pembunuhan atas dunia-kehidupan (genocide-biocide) yang sakral, yaitu dunia ekosfer yang dalamnya ada komponen biotik dan abiotik, dan sosiofer yang dalamnya ada interaksi antarmanusia. Kata para saintis, seperti Wes Jackson, ekosfer dan sosiosfer adalah modal persediaan (*the capital stock*) yang memungkinkan peradaban yang hidup.⁵⁴ Lalu, bagaimanakah jika modal itu dekaden? Ekokrisis bukan hanya persoalan menurunnya kualitas teknis, melainkan sudah dan sementara menghilangkan kehidupan yang utuh, seperti yang semula diciptakan. Terutama menurunnya kualitas relasi antar entitas ekologis, manusia dan alam. Ekokrisis juga merupakan pergantian, konfrontasi, dominasi nilai dan relasi yang semula simetris dan *equal*, dari intrinsik ke instrumental buta, dari organis ke mekanis. Krisis yang demikian adalah persoalan kaotik yang mendesakralisasi dunia kehidupan menjadi serupa persoalan kehidupan tanpa nilai spiritualnya (reifikasi, ekonomis). Maka, secara ekoteologis, inti persoalan ekokrisis di NTT, bukan terdapat pada sejauh mana kerusakan lingkungan semata. Melainkan pada sejauh mana manusia memaknai relasi, mengatur, dan bersikap terhadap lingkungan. Pertanyaan kunci yang bisa saya tekanan di sini, *bagaimana penghayatan, presuposisi, pengakuan dasar bahwa dunia kehidupan yang diciptakan Allah dan memiliki dimensi sakral telah terkikis dari alam pikiran orang NTT, yang cukup religius?* Kalaupun terkikis dan masih tersisa, *bagaimana memulihkannya?* Kalaupun masih tersisa, mengapa degradasi lingkungan dan degradasi kemanusiaan masih bertahan? Apakah ini ada hubungannya dengan krisis teologis pula, dalam mendefinisikan lingkungan dan etika? Apakah kita dari sudut peran gereja (*being* dan *doing*), khususnya GMIT, perlu dipertanyakan apa konsep ekoteologis yang ia miliki saat ini. Apakah ia telah jauh berefleksi seputar ekoteologi sakral yang integral? Atau jangan-jangan ia belum memperluas ke arah konsep ini. Jika seandainya ia tidak begitu berefleksi seputar konsep itu, maka usaha itulah yang ingin saya sumbangkan. Dengan kata lain, jika seandainya selama penelitian, didapati bahwa *GMIT tidak punya konsep ekoteologi-sakral yang integral, maka usaha (re)konstruktif ini sangat membantu.*

2. Familia Dei Metafora Eklesiologi GMIT

Ekokrisis atau pembunuhan dunia kehidupan di atas pada konteks di NTT jelas merupakan bentuk dari konkret dari de-sakral. Dalam eksistensinya di NTT sejak didewasakan pada 31 Oktober 1947, GMIT sementara memberi perhatian pada berbagai isu di atas, melalui berbagai bentuk pelayanannya secara strategis dan praktis. Dan sejak dirumuskannya Pokok-pokok Eklesiologi pada tahun 2010 (revisi 2015), persoalan lingkungan bagi GMIT merupakan

⁵⁴ Rasmussen, *Earth-honoring Faith*, 24.

isu-isu pokok. Dalam pokok-pokok eklesiologi GMIT, ekoteologi dan pengakuan dimensi spiritual ciptaan tampak sangat samar-samar dan potensial dalam konsep metaforis *Familia Dei* (FD). Konsep metaforis ini terdapat dalam pokok ke-5 dari Pemahaman Diri GMIT⁵⁵ dan pada bagian misi pokok ke-17, mengenai lingkungan hidup. Dengan kata lain, konsep tertulis secara lengkap dan khusus mengenai konsep ekoteologinya di “isi kepala GMIT” *belum ada penjabarannya* sama sekali untuk menjiwai usaha menanggapi ekokrisis (ekosfer: lingkungan fisik-biologis dan sosiosfer: humanokrisis).⁵⁶

Dalam konsep FD, ia memahami bahwa dasar FD adalah Allah Tritunggal. Setiap orang adalah keluarga Allah. Dalam keluarga, Bapa adalah Pencipta, Yesus Kristus adalah Tiang Penopang di antara kehidupan, Roh Kudus mendiami kehidupan orang percaya dan gereja adalah rumah Allah. Semua orang percaya adalah anak Allah dalam keluarga itu dan Yesus Kristus adalah yang sulung di antaranya. Secara luas, hakekat persaudaraan dalam FD jadinya melampaui batas-batas suku bangsa, kebudayaan, letak geografis, ras, gender, bahasa, sejarah dan berbagai latar belakang. Terutama latar belakang kelas. Sebagai keluarga ia dicirikan oleh semua latar itu. Terakhir, ia memaknainya dalam pengertian semua ciptaan adalah keluarga Allah. Bunyi klausulanya demikian,⁵⁷

Sebagai Keluarga Allah, GMIT merupakan suatu persekutuan persaudaraan sebagai anak-anak dari satu Bapa...Hakikat persaudaraan dalam konsep Keluarga Allah ini melampaui batas-batas suku bangsa, kebudayaan, geografis, sejarah, dan berbagai latar belakang. Allah memanggil semua orang, baik orang Yahudi maupun non Yahudi, laki-laki dan perempuan, besar dan kecil, kaya dan miskin, tuan dan hamba menjadi anggota dari Keluarga Allah.

GMIT sebagai Keluarga Allah dicirikan oleh keragaman suku bangsa, kebudayaan, sejarah, dan geografis. Fenomena-fenomena geografis dan sosial budaya ini mewujud dalam komunitas-komunitas etnis yang telah berakar dalam jemaat GMIT. Dalam komunitas-komunitas etnis itu, hubungan darah dan marga sebagai sistem sosial dan berbagai adat istiadat sebagai sistem nilai budaya, serta bahasa yang berbeda-beda merupakan kekhasan dan keunikan.

Betapapun anggunnya konsep ini, tampak humanis dan dilegitimasi dengan yang Sakral. Namun, belum terdapat di situ sebuah konsep yang beririsan dengan apa itu pengertian semua ciptaan (integral), selain mendeskripsikan terlalu banyak tentang manusia. Sedangkan amanat teologi umum mendambakan keutuhan ciptaan. Adakah kemudian mikroorganisme dan makhluk lainnya *didiskreditkan sebagai anggota keluarga Allah secara integral dan kosmis*? Konsep FD dari sudut integral belum memadai. Bahkan dapat misderivatif (mandat teologi ekumenis) dan inkonsisten (antara isi metafora) dengan konsep keutuhan ciptaan atau misi yang holistik.

⁵⁵ “Pokok-Pokok Eklesiologi GMIT,” *Sinode GMIT*, Pokok-pokok Eklesiologi GMIT, 2015, 10.

⁵⁶ Diskusi dengan Pdt. Ishak Hendrik. Beliau mantan anggota *officio* di kantor Sinode, sebagai ketua UPP Personil. Ishak Hendrik, April 11, 2019.

⁵⁷ “Pokok-Pokok Eklesiologi GMIT,” *Sinode GMIT*, Pokok-pokok Eklesiologi GMIT, 2015, 10-12. Edisi lama 2010, 8-10.

Pada pokok yang lain, misinya mengenai lingkungan hidup, dinarasikan secara tertulis, demikian:

Berhadapan dengan fakta kerusakan lingkungan hidup (tanah, air, hutan, laut, udara) yang semakin parah pada zaman ini, GMIT punya tugas untuk merawat alam semesta ciptaan Allah yang diciptakan-Nya baik, bahkan sangat baik. Karena masalah lingkungan hidup adalah masalah bersama, maka sebagaimana kita adalah bagian dari masalah itu, maka kita pula adalah bagian dari jalan keluarnya.

Alam semesta adalah ciptaan Allah, dan manusia harus menghargai batas-batas yang diletakkan oleh Allah sendiri dalam mengelola dan memanfaatkan alam untuk kepentingannya. Meskipun manusia disebut gambar Allah namun manusia bukan pencipta semesta (bukan co-creator). Karena itu semesta harus diperlakukan dengan hormat sebagai sesama ciptaan. Di antara Allah, manusia, dan alam semesta ada hubungan timbal balik yang harus dijaga dengan rasa hormat. Sebagaimana Allah mengikat perjanjian dengan manusia, Allah pun dapat mengikat perjanjian dengan alam semesta buah tangan-Nya. Keselamatan manusia memiliki hubungannya dengan pemulihian terhadap alam. Jika manusia tidak bertobat, maka Allah dapat memakai alam semesta sebagai nabi yang menegur dan menghukum manusia (bnd. Hos. 4:1-3). Untuk itu GMIT perlu melahirkan dan mengembangkan pemikiran-pemikiran ekoteologi kontekstual ini diharapkan akan ada sumbangsih masyarakat (jemaat) lokal terhadap upaya dunia mengatasi krisis lingkungan, sekaligus perawatannya demi keberlanjutan (*sustainability*), baik bagi manusia mau pun lingkungan alam. GMIT perlu menghayati dan mewujudkan panggilan dan amanat untuk mengelola taman kehidupan (bnd. Kej. 2:8-17) dan mempertanggungjawabkan amanat itu kepada sang Pencipta. Hal ini semakin mendesak di era krisis ekologi global di masa sekarang karena ancaman bencana di depan mata kita.

Dalam hal ini, konsep ini tampaknya masih terbuka kemungkinan bahwa pluralitas pemaknaan GMIT terhadap sakramentalisme ciptaan perlu dinampakkan dengan lebih eksklusif, konkret dan diperluas. Maksud saya, yang kurang di situ adalah *makna ekologi integral dan sakramentalisme*. Karena itu, ekoteologi macam apa yang bisa dikonstruksi lebih jauh bagi konsep yang sementara ini dipegang? Kalaupun *seandainya* merujuk pada holisme-teosentris, saya juga tidak berhak mengklaim langsung orientasi macam apa konsep itu, kecuali saya menundanya sampai pekerjaan analisis. Seandainya pula *stewardship*, sebagai runut dari holisme-theosentris, maka *stewardship* yang bagaimana, jika diperhadapkan dengan konteks ekokrisis yang dwitunggal di atas? Persoalannya, *stewardship* masih terbuka pada antroposentrisme yang direligiuskan sebagai lawan dari ekosentrisme. Jadi, dalam pengajuan tulisan ini, saya belum bisa memastikannya, kecuali hanya dapat memastikan bahwa ini adalah kesenyapan materi konsep teologis yang hanya akan diraba-raba tanpa eksplanasi dan derivasi ke tiap usaha penanggulangan ekokrisis bahkan setiap aspek pelayanannya. Artinya, jika ada kesenyapan materi teologis, itu bisa berdampak pada belum adanya strategi dinamis yang tampak pada setiap peraturan dan pengambilan kebijakan terkait misi GMIT seputar ekokrisis di wilayah pelayanannya. Tidak hanya itu, ia juga berpengaruh pada rumusan prinsipil dan teknis terkait aspek praksis pelayanan GMIT seputar usaha menangani ekokrisis yang terkait erat dengan krisis kemanusiaan masyarakat di NTT.

C. Perumusan Masalah

Di atas telah disampaikan bahwa, terdapat isu problematis sebagai satu model kontruktif dari upaya teologis dalam merespon ekokrisis di NTT. Dari situ, memungkinkan saya merumuskan duduk perkara tulisan ini, sebagai berikut:

1. Ekokrisis di NTT berwajah dwitunggal, yaitu Krisis pada lingkungan fisik (ekosfer) dan sosiosfer. Karenanya wajah itu disebut *ekokrisis* itu sendiri dan *humanokrisis*. Keduanya saling berkelindan.
2. Ekokrisis yang demikian merupakan pembunuhan atas dunia kehidupan (*lifeworld-cide*) yang sakramental. Sebagaimana diekplikasi di atas, dunia kehidupan mencakup semua tempat, ekosfer dan sosiosfer. Maka, bisa berarti kategori biologis, lokus, komunitas adat, kosmos atau masyarakat perkotaan, suasana, momen dan waktu.
3. Ekokrisis dengan demikian adalah juga krisis yang multidimensional. Yang dimaksudkan ialah bahwa ia merupakan krisis atas paradigma, gambaran Allah, spiritualitas, dan etika. Bisa juga kita pahami bahwa dengan demikian krisis tersebut bisa merupakan bagian krisis religiusitas atau *krisis di bidang ekoteologis gereja*.
4. Karenanya, ia perlu disikapi secara eko-etis-teologis dengan mengontemporerkan konsep ekologi yang sedang dianut ke dalam model ekoteologi sakramental yang integral.

Point terakhir dari duduk perkara inilah yang akan saya tanggapi melalui usaha (re)konstruksi, revitalisasi makna teologi sakramental dalam kerangka ekoteologis dari perspektif GMIT dan pelayanannya di NTT. Tujuan saya mengantarnya pada makna integralitas ekologis (mengingat humanokrisis adalah sisi mata uang dari ekokrisis).

D. Pertanyaan Penelitian

Dari rumusan masalah tadi, saya dapat merumuskan beberapa pertanyaan, yang sekiranya mewakili pengajuan penelitian yang saya hendak lakukan, setidaknya fokusnya hanya dua:

1. Bagaimana hubungan ekokrisis dengan humanokrisis (dwitunggal), yang merupakan bentuk pembunuhan terhadap dunia kehidupan yang sakramental di NTT?

Pertanyaan ini mengarah pada asumsi bahwa tindakan manusia menyebabkan krisis lingkungan fisik (ekosfer) di NTT dan berdampak pada krisis kemanusiaan (sosiosfer). Secara dialektis berarti sebaliknya, krisis kemanusiaan yang diakibatkan pula antarsesama, makin memengaruhi krisis lingkungan. Dua jenis krisis ini dilihat sebagai pembunuhan dunia kehidupan. Jadi, pertanyaan ini ingin mencari tahu bagaimana mekanisme penyebabnya.

2. Bagaimana ekoteologi GMIT bisa dikonstruksi berdasarkan ekoteologi-sakralmental yang ditawarkan melalui pendekatan transaksional?

Tujuan pertanyaan terakhir ini untuk menghasilkan konstruksi ekoteologis sebagai usaha menanggapi krisis yang multidimensi (paradigma dan etika) dan mengarah pada usaha memperoleh konstruksi ekologi yang integral bagi GMIT dalam menanggapi ekokrisis.

E. Rancangan Teori: Pengertian Teologis dan Pendekatan

1. Teori Teologis: Sacramental Thinkers, John Hart

Saya milihat bahwa konsep *familia Dei*, bisa dikembangkan lebih lanjut sebagai konsep ekoteologi-sakralmental yang bersifat integral. Mengingat bahwa dalam tradisi patrimoni, warisan ekoteologis yang bisa bersentuhan dengan makna keluarga ciptaan Allah, salah satunya berasal dari teologi St. Fransiskus dari Asisi, mengenai konsep persaudaraan antarciptaan yang kental bermakna sakralmental. Salah satu dari sekian banyak teolog yang menggali ulang (mengontemporerisasi) konsep sakralmental Fransiskus tersebut ialah John Hart⁵⁸. Lantaran, ia memperluas kesadaran akan pentingnya makna integral dan komplementer dari sakralmentalitas ciptaan bagi ekokrisis, yang mencakup: sakralmental alam semesta (sakramen alam) dan sakralmental bersama (sakramen sosial), di dalam tulisannya *Sacramental Commons*, (2006). Ia bermaksud membangun kembali kesadaran ekologis yang berpusat pada ciptaan Allah (teosentrism/kresiosentrism). Sehingga membangkitkan penghargaan personal dan komunitas makhluk hidup yang diderivasi dari relasi dengan Bumi, dengan kehidupan, dan dengan Roh yang transenden dan imanen, yang menghidupi semua ciptaan serta menguduskannya. Sakralmental yang dimaksud bukan saja pada sakramen-sakramen gerejawi. Tetapi bahwa semua ciptaan adalah tanda rahmat dari Pencipta, yang mematahkan dualisme anggapan dunia sekuler maupun rohani (sakral), dalam kosa kata sakralmental (integral). Dengan ini, ia ingin *menghidupkan* dan *memulihkan* refleksi orang Kristen terhadap makna kesucian alam, manusia dan semua bentuk kehidupan (ekosfer dan sosiofer).⁵⁹ Buku ini adalah teori pertama saya.

Kedua, saya berhutang teori-teori etika lingkungan yang menunjukkan adanya pergeseran, gerak maju atau perubahan pusat etika lingkungan. Khusus yang ditawarkan, misalnya dalam ekosentrisme *Deep Ecology* (DE) yang sering bertikai dengan antroposentrisme *Shallow Ecology*

⁵⁸ John Hart adalah sahabat Leonardo Boff. Hart adalah etikus, seorang profesor etika Kristen di Boston University School of Theology. Dia mengajar etika sosial, etika ekologis, teologi pembebasan dan hubungan sain dan pemikiran ekologi Kristen. Ada setumpuk pemikir yang mengembangkan sakralmentalisme Fransiskus. Namun, menurut Kevin O'Brien, yang menulis pemikiran sakralmental untuk etika biodiversitas dalam *An Ethics of Biodiversity*, (2010), ada setidaknya tiga pemikir kontemporer sakralmental untuk etika – selain nama besar Fox yang menulis banyak tentang spiritualitas penciptaan secara integral (ekokrisis dan humanokrisis), ialah L.Rasmussen, *Earth Community and Earth Ethics*, 1996 (edisi bahasa Indonesiannya terbitan BPK.Gunung Mulia); J.Hart; dan M.Northcott, *Environment and Christian Ethics*, 1996. Selain berpikir sakralmental, mereka memperluasnya asumsi sakralmental menjadi keprihatinan agama-agama. O'Brien, *An ethics of biodiversity*, 98-108.

⁵⁹ Hart, *Sacramental Commons*, 12-21.

(SE).⁶⁰ Lantaran keduanya merupakan dua pendekatan berbeda dalam merespon ekokrisis. Konsep DE yang dipikirkan oleh beberapa teolog Kristen dan agama lain, dikumpulkan dalam editorial David Landis Barnhill dan Roger S.Gottlieb, dengan judul *Deep Ecology and World Religion*,(2001). Dalam buku tersebut bisa ditemukan bahwa DE juga perlu direvisi jika mau dipakai dalam ekoteologi Kristen. Dari perjalanan pergeseran teoretis dari antroposentrisme (etika atomis atau mekanis yang memecah peran manusia di tengah alam) SE ke ekosentrisme (etika holisme yang ingin membantah bahaya antroposentrisme di tengah alam dan ingin memfokuskan bahwa etika harus berpusat pada ekosistem) DE, muncul lagi “teori pendamai” antara keduanya, yaitu bioregionalisme. Teori ini sebagai usaha membingkai sebuah paradigma etika, membantah ketidakseimbangan evaluasi atas antroposentrisme dan ekosentrisme. Ketiidakseimbangan evaluasi karena DE terlalu fokus pada holisme, sehingga kepentingan manusia hampir selalu dikritisi dan ditolak. Premisnya adalah, berbicara ekokrisis, bukan berarti kepentingan antropos diabaikan sama sekali, lalu harus membatasi keras pengejaran akan kesejahteraan manusia, yang pada dirinya juga penting diperoleh.⁶¹ Harus dibedakan secara tajam antara perilaku destruktif yang berasal dari egoisme etis dan pemenuhan kesejahteraan manusia. Harus dipikirkan ulang bahwa penilaian moral yang *equal* harus diletakkan pada *keberlanjutan ekologis (manusia dan alam), keadilan sosial, dan kesejahteraan manusia*. DE selalu terjebak di antara mengutamakan hewan atau organisme lain dibanding manusia. Terdapat aksioma teoretis yang selalu dilematis dan dikotomis pada satu situasi ekokrisis, antara mementingkan, misalnya makhluk non-manusia dan manusia (ekosentris) ataukah hanya manusia (antroposentris)? Karena itu, DE walaupun relevan, masih harus dibarengi dengan teori pelengkap lain dalam satu bingkai konseptual. Sekarang, mengapa saya ingin melibatkan tawaran bioregionalisme?

Alasan saya, (1) karena pada konteks teoretis, upaya menghadirkan etika perlu melihat semacam keunggulan dan kelemahan tertentu dari sebuah teori. Karena itu, bioregionalisme yang mendamaikan perdebatan dikotomi antroposentrisme dan ekosentrisme dalam ekoteologi harus dipertimbangkan. (2) Pada konteks di NTT, sebuah etika eko-teologis menurut saya mengharuskan kita, gereja, memperhatikan kembali usaha mencapai hidup yang sejahtera secara individu, sosial, dan kebudayaannya, sekaligus berkeadilan bagi alam. Konteks ekokrisis yang dipikirkan di NTT berwajah dwitunggal: Krisis atas alam dan kemanusiaan. Keduanya saling

⁶⁰ Gary Snyder dan Arne Naess saat itu menulis *Philosophy and Ecology* (1968). Arne Næss, Harold Glasser, dan Alan R. Drengson, *The Selected Works of Arne Naess* (Dordrecht: Springer, 2005), xivii; Sessions, *Deep ecology for the twenty-first century*, x-xiv.

⁶¹ Richard Evanoff, *Bioregionalism and Global Ethics: A Transactional Approach to Achieving Ecological Sustainability, Social Justice, And Human Well-Being*, Studies in philosophy (New York: Routledge, 2011), 81-88.

berhubungan. Pertanyaannya, apakah jika gereja mengeritik antroposentrisme, lantas kebalikannya justru terdapat krisis yang diderita manusia, bagaimanakah kekritisan gereja harus diutarakan? (3) bioregional itu sendiri penting pada dirinya, bukan karena ia teori filosofis yang tidak bisa diambil alih teologi, tetapi karena ia memberi *jawaban atas usaha teknis membangun dan menyatukan ekonomi (manusia NTT), budaya dan ekologi*. Lebih dari itu, karena pada dirinya, bioregionalisme adalah ajaran tentang bagaimana mengonfigurasi kehidupan ekonomis dan kultural ('yang sakral') dan kehidupan ekologis (yang sakral pula) di pusat wilayah di mana manusia hidup bersama komunitas non-manusia, tanah, air, udara dan habitat tempat tinggal setempat. Bisa juga sederhana diartikan sebagai ajaran tentang hidup sesuai dengan kekhasan wilayah setempat.⁶² Definisi ini cukup menyentuh kekhawatiran, misalnya fenomena problematis migrasi orang miskin NTT yang hilang harapan terhadap regionnya.

Dari alasan ini maka saya tertarik memperhatikan teori bioregional dari Richard Evanoff dalam *Bioregionalism and Global Ethics*, (2011) sebagai teori kedua studi ini, dengan tujuan: (1) menghubungkannya dengan analisis pergeseran etika. (2) memposisikannya sejajar dengan etika yang bisa dilahirkan dari ekoteologi yang ditawarkan dalam *Sacramental Commons*, Hart. Hal ini dilakukan dengan kesadaran bahwa etika teosentrisme dari perspektif Kristen pun sudah bisa menutup celah dari antroposentrisme dan ekosentrisme. Perjumpaan atau *pengambilalihan bioregionalisme terutama secara teologis penting karena teologi sakral cukup berbicara kuat mengenai dimensi spiritual dan cara hidup di sebuah wilayah regional dengan ekokrisisnya tersendiri*.⁶³ Maka, ***eko-teologi sakral bagi saya adalah juga bioregionalisme(-nya) eko-teologi Kristen***. Walaupun demikian, yang *difokuskan hanya pendekatan dari bioregional*, yakni trasaksional.

2. Pendekatan Transaksional dari Bioregionalisme: Richard Evanoff

Pendekatan transaksional Evanoff⁶⁴ sederhananya adalah pendekatan 'ke-saling-an', melampaui konflik-konflik teoretis. Ia adalah pendekatan yang bertujuan mengintegrasikan varian teoretis yang saling bertentangan. Ia menjadi penting dipakai di sini karena alasan berikut. Pertama, karena ia melihat relasi individu manusia dengan alam bukan sebagai entitas terpisah (isolasi), atau otonom. Tetapi hubungan erat antara individu dengan masyarakat, dan hubungan individu-masyarakat dengan lingkungan. Baik individu, masyarakat dan alam, ketiganya saling berelasi satu sama di atas prinsip bahwa ketiganya memiliki nilai intrinsik dan sakral.

⁶² A.Sony Keraf, *Filsafat Lingkungan* (Yogyakarta: Kanisius, 2014), 150-155.

⁶³ Hart, *Sacramental Commons*, 77.

⁶⁴ R.Evanoff profesor di bidang komunikasi interkultural dan etika lingkungan. Ia mengajar, Politik internasional, ekonomi dan komunikasi, di Aoyama Gakuin University, Tokyo, Jepang.

Kedua, pendekatan ini melihat pentingnya memaknai eksistensi manusia bahwa ia juga *bagian dari* dan juga *terpisah dari* alam. Dengan kata lain, transaksionalisme memandang secara dialektis kenyataan otonom yang justru sering diperdebatkan banyak kalangan etika dan teolog bahwa manusia pada satu sisi sebagai makhluk ekologis yang terintegrasi sebagai bagian dari alam (parsial). Tetapi sekaligus makhluk otonom dalam kebutuhan perkembangan budaya, ekonomi dan politiknya. Transaksionalisme, hatur Evanoff, mengakui sejauh mana praktik-praktek budaya dan proses-proses alami berinteraksi dengan menyesuaikan diri satu sama lain, tetapi juga sekaligus mengakui sejauh mana masing-masing mempertahankan ukuran otonomi diri satu sama lain. Pendekatan ini mementingkan keberlanjutan ekologis sebagai kepentingan ekosistem, keadilan sosial sebagai hak dasar manusia, dan kesejahteraan manusia. Ketiganya saling terkait-kelindan. Transaksional menjawab pertukaran kebutuhan produksi manusia secara adil dan kebutuhan berproduksi alam. Jika diperhadapkan sebagai pendekatan dalam ekoteologis, ia berguna mempertukarkan peran dan fungsi antar masing-masing ciptaan untuk saling melengkapi keberlanjutan dunia kehidupan.

Pendekatan ini yang menjadi pendekatan pendamai, antara perdebatan saya unggah di atas, yakni posisi etika antroposentrisme dan ekosentrisme. Maka usaha melampaui perdebatan ini, ialah dengan mendialektikkan kedua posisi dikotomis dan oposan (*competing*) itu, serta melakukan refleksi kritis melalui holisme kritis. Dialektika terhadap dua etika oposisi biner (logika dualism antroposentrisme) ini bertujuan mengungkap hubungan teoretis keduanya supaya tidak jatuh pada ide kompetisi teoretis dan konsekuensi paktisnya. Sedangkan, holisme kritis adalah perspektif kritis yang bertujuan merefleksikan kembali pandangan holisme (ekosentrisme), supaya mempertimbangan kesebagianan.

A. Pembatasan Wilayah Penelitian

Secara teknis saya memutuskan untuk meneliti ekokrisis (pembunuhan dunia kehidupan) di NTT dan perspektif ekoteologi GMIT dari model ekoteologi-sakramental, yang ditandai dengan ekokrisis dengan wajah dwitunggal. Jadi studi ini adalah untuk memodelkan ekoteologi GMIT.

B. Judul Tesis

“Familia Dei: Merayakan Dunia Kehidupan Integral Nusa Tenggara Timur Yang Sakramental”

Alasan saya menaruh kata “merayakan”, adalah cukup pantas. Karena kata itu memberi kesan: pertama, adanya pihak atau komunitas yang merayakan (siapa?), yaitu segenap ciptaan. Kedua, adanya obyek perayaan (apa?), yaitu dunia dan kehidupan yang diciptakan Allah dengan perantaraan Yesus Kristus (firman, logos) dan Roh Kudus. Ketiga, menunjuk suasana kebaikan

kualitatif ciptaan sebagaimana adanya sejak ia diciptakan. Keempat, menunjuk pada keadaan menikmati kasih dan persaudaraan antarsesama ciptaan yang ditandai keterbukaan, dan spontanitas membangun kehidupan (*convivialidad*). Dalam perayaan ada mutualitas relasi multilateral dan koeksistensi.

Sedangkan, kata sakralmen menunjuk pada arti spiritual dan mistik dari karakter perayaan dan subyek-subyek yang merayakan kehidupan (*creation spirituality/cosmic spirituality*: bandingkan dengan mazmur/nyanyian alam semesta pada kita Mazmur) secara sakramen-kosmologis. Mengkor pada M.Fox, karakter spiritualitas dan mistik ciptaan ini merayakan dalam iklim keseimbangan, keadilan dan harmoni.⁶⁵ Sebab Allah menjadikan alam semesta tidak hanya dengan hak intrinsik mereka, tetapi juga kemampuan memuji Allah dalam bentuk tatanan. Semua yang merayakan itu, terpesona (*awe*) dan menyatu dengan Misteria, yakni Allah secara mistik. Allah di dalam semua dan bagi semua.⁶⁶ Sementara nada spiritualitas ekologis dari wawasan dunia sakralmen yang ada pada teolog Orthodox Timur, Alexander Schmemann, menunjuk pada makna berbagi, keadilan dan menjaga kelestarian ciptaan yang direfleksikan dalam wujud roti dan anggur.⁶⁷

Dengan demikian, dalam konteks ekokrisis di era ekozoik ini, khususnya konteks NTT, kalimat ini memberi makna yang lebih luas dari praktek bergereja, dan gedungnya. Ia mengharuskan partisipasi setiap orang untuk ikut ambil bagian dalam membangun, menjamin, dan mempersiapkan dunia (NTT) yang layak dihidupi dalam keseimbangan, harmoni hidup dan asas keadilan sekarang, dan dilestarikan untuk hari esok bagi semua orang dengan berbagai latar belakang etnis, ras dan agama. Sebuah dunia non-utopis, dunia yang rill, yang diharapkan setiap orang, semua makhluk berdasarkan hak moralnya, jauh dari sikap makan-memakan satu sama lain, tetapi saling berbagi makanan. Inilah yang sekaligus dimaksudkan dengan kata *integral*. Jika hari ini ia terlampau sekarat dan terancam, pastikan hari esok ia terlihat sehat bugar. Supaya gunung-gunung dapat menyusui (memberi makan dan minum) bagi makhluk lain. Tanah dan hutan memberi identitas dan disiplin moral bagi manusia, melalui oksigen yang cukup dan bersih. Serta lautnya dapat mendengungkan suara ombaknya bukan untuk menelan kapal-kapal dan rumah. Sampai semua ciptaan di sana ditarik masuk pada jamuan persaudaraan bersama Allah Tritunggal di atas Bumi seperti di surga. Sebuah perayaan surgawi yang turun (memenuhi)

⁶⁵ Matthew Fox, *Original Blessing: A Primer in Creation Spirituality Presented in Four Paths, Twenty-Six Themes, and Two Questions*, 1st Jeremy P. Tarcher/Putnam ed edition (New York: TarcherPerigee, 2000), 69-80.

⁶⁶ Matthew Fox, *Creation Spirituality: Liberating Gifts for the Peoples of the Earth*, 1 edition (San Francisco: HarperOne, 1991), 29-38.

⁶⁷ David K. Naugle, *Wawasan Dunia: Sejarah Sebuah Konsep* (Surabaya: Momentum, 2010), 54-62.

ke Bumi, dan sebaliknya perayaan Bumi yang dirayakan bersama komunitas Ilahi, keutuhan ciptaan, *Familia Dei*.

C. Tujuan Penelitian

Saya membagi menjadi dua tujuan. *Pertama*, tujuan Umum. Bertujuan mengupayakan konstruksi ekoteologis GMIT yang bisa digali lebih jauh dalam sumber teologi yang sudah ada untuk menjawab ekokrisis di NTT. Serta memajukan loncatan, pergeseran, atau kemungkinan besar pergantian paradigma moral dan etika yang sedang dianut dalam alam berpikir orang Kristen di GMIT. *Kedua*, tujuan Khusus: Untuk meneliti dan mengetahui akar-akar lunturnya/dekaden pemaknaan sakrametalistas dunia kehidupan pada konsep ekoteologis GMIT. Itu yang pertama. Kedua, menyisipkan dan revitalisasi makna sakramentalitas yang justru tidak mendapat tekanan dan perluasan konseptual dalam ekoteologi GMIT.

D. Hipotesis

Pertama, ekokrisis selain merupakan relasi asimetris (imperial) manusia dengan alam, ia juga merupakan bentuk pembunuhan terhadap dunia kehidupan yang sakramental karena hasrat kematiannya, *eco-nekrofilia*. Kedua, ekokrisis adalah juga krisis paradigma, spiritualitas dan etika. Termasuk saya berani menghipotesakan bahwa *ekokrisis merupakan krisis teologi (dan gambaran Allah)*. Karena terdapat potensi terbuka untuk pengembangan dan (re)konstruksi ekoteologi GMIT perihal ekokrisisnya. Saya mengatakan ini, karena saya sepakat dengan pikiran Sigurd Bergmann, bahwa jika persepsi dan kosep kita tentang alam berubah, maka gambaran kita tentang Allah dan ekspresi keyakinan kita akan berubah. Perubahan iklim, merubah pandangan agama.⁶⁸ Ketiga, penting untuk mengonstruksi ulang teologi sakramental atau kesakralan ciptaan bagi GMIT, perihal GMIT belum begitu kuat memaknai sakramentalisme, selain sebagai dua ritus agama Kristen, perjamuan dan baptisan kudus.

E. Metode Penelitian

Metode penelitian menggunakan penelitian teologi yang kualitatif. Menurut Robert P. Pazmiño, penelitian studi teologis memanfaatkan ranah makna ini dalam percakapan dengan tradisi agama untuk berbagi pengetahuan dan kebijaksanaan yang dibutuhkan untuk hidup setia saat ini dan di masa depan.⁶⁹ Ranah makna religius ini, baik di tingkat individu dan komunal, menuntut metode

⁶⁸ Sigurd Bergmann, “Climate Change Changes Religion: *Space, Spirit, Ritual, Technology – through a Theological Lens*,” *Studia Theologica - Nordic Journal of Theology* 63, no. 2 (December 2009): 98–118, <https://doi.org/10.1080/00393380903345057>, Pdf. 32-44.

⁶⁹ Robert W Pazmiño, *Doing Theological Research: An Introductory Guide for Survival in Theological Education* (Eugene, Oregon: Wipf & Stock, 2009).

kualitatif.⁷⁰ Penelitian kualitatif adalah suatu pendekatan penelitian yang mengungkapkan situasi sosial tertentu dengan mendeskripsikan kenyataan secara benar, dibentuk oleh kata-kata berdasarkan teknik pengumpulan dan analisis data yang relevan yang diperoleh dari situasi yang alamiah. Karakteristik penelitian kualitatif ialah: *pertama*, pengambilan data dilaksanakan dalam suasana yang naturalistik, yang wajar. *Kedua*, peneliti instrumen kunci, berbekal teori untuk secara kreatif bertanya, meneliti dan mengonstruksi data atau makna dengan jelas. *Ketiga*, sampel bersifat purposif dengan tidak mementingkan jumlah. Mencari orang-orang kunci sebagai sampel. *Keempat*, hasil penelitian berupa deskripsi, tidak mementingkan jumlah. *Kelima*, analisis data dilakukan secara terus menerus untuk mencari makna kontekstual-otentis dan tidak asumtif. *Keenam*, kesimpulan ditarik melalui proses verifikasi.⁷¹ Mengingat rancangan tulisan ini memberi fokus pada ekokrisis di konteks pelayanan GMIT di NTT, serta pandangan ekoteologi GMIT, maka studi ini akan terlebih dahulu memerhatikan apa konsep ekoteologi GMIT dan apa itu ekoteologi-sakral yang akan ditawarkan? Dengan kata lain, saya memulai studi ini menggabungkan penelitian lapangan melalui percakapan orang-orang kunci, dalam hal ini teolog GMIT dan pusatka. Rancangan pengumpulan datanya demikian:

1. Penelitian kepustakaan (*library research*) dan penelitian lapangan (*field research*).
2. Teknik pengumpulan data: penelitian dokumen dan percakapan, wawancara melalui *perennial questions* (what, why, where, how, when and who). Lantaran, studi teologi dan penelitian dalam banyak hal mengikuti pola penyelidikan manusia dan intelektual yang dimulai dari penciptaan dengan kemampuan mempertanyakan realitas.⁷²
3. Fokus Penelitian: Ekoteologi-(teologi) sakral dan pandangan ekoteologi GMIT melalui pendekatan transaksional dari bioregionalisme
4. Populasi dan sampel: hanya dibutuhkan sejauh diperlukan data percakapan teologis di lapangan, tetapi setelah eksplorasi konseptual dari studi pustaka. Dengan memperhatikan keterbatasan waktu dan dana yang tersedia, maka sampel yang diambil dari sebagian populasi yang layak memberikan data sesuai kepentingan (opurtunistik) peneliti: pemikiran, ide, gagasan demi kelengkapan penulisan ini serta tujuan penelitian lapangan (*purposive sampling*).⁷³ Usaha ini dilakukan untuk memperoleh data tentang

⁷⁰ J. A. van der Ven and Michael Scherer-Rath, eds., *Normativity and Empirical Research in Theology, Empirical Studies in Theology*, v. 10 (Leiden ; Boston: Brill, 2005).

⁷¹ John W. Creswell and J. David Creswell, *Research Design: Qualitative, Quantitative, and Mixed Methods Approaches*, Fifth edition (Los Angeles: SAGE, 2018).

⁷² Pazmiño, *Doing Theological Research*.

⁷³ Diambil dari buku-buku penelitian lapangan, terutama materi saduran Prof. Banawiratma tentang metode penelitian teologi dalam materi *Practical Theology and Qualitative Research Methods*.

pandangan ekoteologi GMIT dari para teolognya, yakni Pdt. Dr. Mery Kolimon, Pdt. Dr. John Campbell Nelson, Ph.D, Pdt. Dr. J.E.E. Inabuy dan Pdt. Dr. Ishak Hendrik.

Dengan demikian penentuan jumlah sampel bersifat variabel bebas (faktor atau unsur yang ikut menentukan perubahan). Karena itu, variabel ini ditentukan secara *purposive* (teknik penentuan sampel dengan pertimbangan khusus).

F. Manfaat Penelitian

Secara teoritis, studi ini menyumbangkan pendekatan kritik paradigma demi melahirkan teologi, etika lingkungan yang integral. Praktisnya, manfaat penelitian ini dapat disadurkan pada pergantian elemen paradigma teologis, revisi gambaran Allah dan elemen etika yang tidak berpusat pada antroposentrisme atau pun ekosentrisme. Tetapi bermaksud melampauinya sebagai ciri dari ekologi integral.

G. Sistematika Penyusunan

BAB I. Pendahuluan: Pembunuhan Dunia Kehidupan dan Wajah Dwitunggal Ekokrisis (Ekokrisis dan Humanokrisis) di NTT

Bab ini mendeskripsikan fakta ekokrisis di tingkat global, nasional dan lokal di NTT sebagai perjalanan historis menuju desakramentalisasi dunia kehidupan, dan mengantarnya secara deduktif ke wajah dwitunggal ekokrisis di konteks yang difokuskan. Terutama memajukan rancangan tentang mengapa penting persoalan ini diangkat secara teologis sesuai perangkat metodologis dan teori, tujuan penelitian, alasan judul dan maksud penulisan karya ini.

BAB II. Kronik Ekoteologi Integral-Sakramental

Pada bagian ini dilakukan periyawatan kesadaran ekoteologi secara kronikal mengenai perkembangan sakramentalisme dan sakramentologi. Mulai dari tingkat gereja global sampai ke wilayah pelayanan GMIT dalam menggumuli krisis lingkungan. Pada bab inilah, saya harus melakukan pemindaian praanalisis menyangkut dua wajah dwitunggal ekokrisis dunia kehidupan di NTT, yang jika diperhadapkan dengan usaha pembuktian hipotesis, menunjuk pada ‘kesenyanpan’ konsep ekoteologis yang tegas dan komprehensif dari GMIT. Lebih khusus mengapa ekokrisis dimaksud penting untuk menegaskan konstruksi ekoteologis yang saya identifikasi, yaitu ekoteologi sakramental.

BAB III Ekoteologi Sakramental

Pekerjaan selanjutnya melakukan pemindaian untuk memajukan konsep teoretis ekoteologi sakramental Hart, pendekatan transaksional. Ekoteologi sakramental menyangkut kesenyanpan konseptual dari ekoteologi GMIT terkait krisis di atas. Lantaran ekoteologi GMIT bisa dipertajam dengan mengonstruksi materi-materi konseptual yang sedang tersedia, seperti sudah

saya sebutkan, yaitu konsep *familia Dei* dan misinya. Sedangkan pendekatan transaksional melanjutkan pekerjaan tersisa dari bahaya misorientasi etika yang tegas dari konsep GMIT. Tukas saya ialah bahwa ekoteologis GMIT jangan terperosok pada pola oposisi biner dari dualisme antroposentris atau ekosentris.

BAB IV. Pembedahan Materi Konseptual Ekoteologi GMIT

Mendekati perkerjaan akhir, secara berhati-hati, saya patut berteologi secara analitis berdasarkan hasil pemindaian analitis dua bab teori (bab II dan bab III), untuk mengonstruksi secara analitis materi teologis GMIT. Jadi, pada bab inilah, dua bab teori akan dipakai menganalisis data penelitian lapangan (hasil diskusi dengan teolog GMIT) untuk menjawab mengapa GMIT perlu memakai ekoteologi sakramental dalam pengembangan ekoteologinya. Pada bab inilah, saya akan memodelkan ekoteologi GMIT ke dalam model ekoteologi sakramental.

BAB V. Penutup: Kesimpulan dan Usul-Saran

Di bagian-bagian final, saya menyimpulkan seluruh hasil analisis dan memajukan usul-saran untuk menjelaskan manfaat perluasan ekoteologi GMIT yang direduksi ke dalam poin-poin teologi yang dapat dipakai merefleksikan pembunuhan dunia kehidupan yang sakramental di NTT. Hasil analisis rekonstruktif tersebut dipikirkan sebagai tawaran-tawaran konseptual yang terbuka, bagi refleksi teoretis dan pengembangan lanjutan (pengalaman institusi gereja dan implikasi akademis). Artinya, saya tidak mengklaim finalitas konseptual, tetapi mengarahkan diskursus yang lebih otentik bagi kesadaran ekoteologis yang mestinya dihadirkan, yakni kesadaran akan perumusan ulang sakramentalis dunia kehidupan ke dalam materi ekoteologis GMIT. Jadi, *saya hanya bertugas membidani arah diskursus ekoteologi integral* yang signifikan secara regional terhadap pergumulan ekokrisis di NTT.

BAB V PENUTUP

Isi bab ini berisi hasil pemeriksaan keseluruhan bab. Seperti telah dipertanyakan arah tulisan ini pada Bab I, “*bagaimana hubungan ekokrisis dengan humanokrisis (dwitunggal), yang merupakan bentuk pembunuhan terhadap dunia kehidupan yang sakral di NTT? Dan Bagaimana ekoteologi GMIT bisa dikonstruksi berdasarkan ekoteologi-sakral yang ditawarkan melalui pendekatan transaksional?*” Kedua pertanyaan harus disimpulkan jawabannya sekarang, bertolak dari hipotesa di bab I, bahwa perihal ekokrisis adalah krisis ekoteologis. Saya telah berusaha menguraikan secara rekonstruktif bahwa perlunya konstruksi ekoteologi GMIT dalam point 17 misi mengenai lingkungan hidup dalam PPE.

Kesimpulan dan saran akan memberi arah berekoteologi bagi GMIT, setelah melakukan analisis dalam IV dengan menggunakan dua bab teori (II-III). Pada bagian kesimpulan saya menyampaikan segala kebutuhan konstruksi lanjutan ekoteologi GMIT. Bagian terakhir, akan diupayakan saran, yang berisi hal-hal konkret menyasar kebutuhan berekoteologi bagi institusi gereja dan saran-saran teoritis yang memungkinkan perbincangan ekoteologi lanjutan di GMIT.

A. Kesimpulan

Penulisan ini telah mengangkat persoalan bahwa krisis lingkungan di NTT, sebagai wilayah pelayanan GMIT, adalah berwajah dwitunggal: krisis lingkungan fisik (ekosfer) dan krisis yang menimpa lingkungan manusia (sosiofer). Yang pertama menunjuk pada alam secara keseluruhan. Yang kedua menunjuk pada umat manusia, terutama orang miskin, perempuan dan anak-anak. Kedua bentuk krisis ini saling mengakibatkan satu sama lain. Karena itulah, ia bewajah ganda. Krisis dengan wajah ganda ini diakibatkan oleh perilaku manusia yang desakralisasi alam dan kehidupan. Tepatnya, karena lunturnya pengakuan atas dunia-kehidupan yang sakral, yaitu Allah yang dengan kekudusannya berada secara interkoneksi, yang transenden-imanen. Saya memandang bahwa ekokrisis di NTT muncul sebagai pembunuhan atas “dunia-kehidupan” (*lifeworld-cide*). Pembunuhan ini, terutama karena gambaran Allah yang transenden-imanen terlebih dahulu dibunuh (*deicide*). Jadi, pentingnya ekokrisis dimaksud, direspon secara teologis oleh GMIT untuk meneguhkan kembali pengakuan gambaran sakral dunia kehidupan dengan lebih dahulu memperoleh gambaran Allah yang memiliki hubungan sakral dengan ciptaan-Nya. Sekalipun kenyataannya masyarakat di sana cukup religius. Respon tersebut terdapat dalam Pokok-pokok Eklesiologinya, point-17 misi (doing) bersama metafora *Familia Dei* yang tampak masih antroposentrism.

Menurut seluruh uraian analitis terhadap keseluruhan ekoteologi GMIT dalam PPE 2010 (edisi revisi 2015) dan metafora *Familia Dei*, perlu dipahami dari sudut pandang model sakral, yang tentu saja dibasiskan pada wawasan dunia panenteisme Kristen. *Model sakral penting karena ia menghubungkan segala ciptaan dalam bingkai kekudusan (sacred interconnections) dan terutama karena ia adalah model ekoteologi integral. Ia integral, juga karena panenteisme adalah wawasan dunia integral.*

Kebutuhan mendasar ekoteologi integral-sakral didasarkan pada, pertama, pengakuan bahwa dunia-kehidupan atau keutuhan ciptaan adalah sakral adanya. Kedua, dengan meninjau perkembangan sakralitas dan sumbangannya postmodern, maka saya mendaku bahwa varian berekoteologi dapat merupakan *sein zum sakramen*, perjalanan kembali menuju ide-ide sakral dan integral. Lantaran, Protestan global hari ini sedang mengapresiasi kembali sakralitas.

Saya telah membedah bahwa terdapat beberapa konsep ekoteologi GMIT yang perlu dibingkai terlebih dahulu dalam tradisi berekoteologinya yang baru saja mulai dibangun. Pembedahan tersebut bertujuan untuk mengafirmasi pengakuan sakralitas keutuhan ciptaan. Saya membingkaikannya dengan model sakral yang dibantu oleh John Hart dan dipahami dengan pendekatan transaksional dari bioregionalisme Evanoff.

Melalui John Hart, perluasan arti sakral perlu dilakukan pada pemaknaan hubungan sakral antara Allah dan ciptaan-Nya: sakramen alam dan sakramen sosial-manusia. Perluasan ini berarti bahwa alam adalah sakral dan relasi sosial manusia dengan alam juga merupakan relasi yang sakral, sebagai tanda dari kehadiran Allah di dalam ciptaan-Nya. Tempat-tempat sakral bukan lagi hanya dalam gedung gereja, melainkan semua tempat. Sekalipun demikian, perluasan tempat sakral tidak membuat kita menjadi takut (*sacramentalphobia, cower*) untuk menjumpai Allah melalui alam. berdasarkan kajian Hart, perasaan sakral dikembalikan secara intrinsik dalam alam/atau hampir segala tempat, saat manusia memaknai arti penciptaan dirinya di dalam alam semesta.

Sebagai teologi yang kontekstual dalam mengembangkan pelayanannya, ekoteologi GMIT, seperti telah dianalisis berisi setidaknya beberapa konsep dan orientasi teologisnya perlu diperluas:

1. Perluasan jangkauan makna metafora eklesiologi, *Familia Dei*. Selama pemeriksaan, metafora tersebut masih antroposentris. Jadi dibutuhkan perluasannya dengan memajukan pandangan *khinsip*, yang secara integral dapat diambil dari konsep ekoteologi sakral dan panenteisme. Perluasan ini supaya sebagai metafora, ia

tidak kontradiksi dengan makna keutuhan ciptaan dan konteks NTT yang tidak lagi hanya bergulat dengan konflik gereja suku, tetapi persoalan multidimensi, terutama ekokrisis.

2. Perluasan konteks. Apa yang dimaksud dengan konteks ekokrisis (*lifeworld-cide*) harus diperluas. Narasi ekologis yang dimaksud sebagai konteks tidak saja komunitas adat, tetapi pelbagai komunitas. Perihal, jika dipahami dari sudut sakralitas Hart, basis kekuatan dari konteks regional mencakup banyak tempat, entah kota, pinggiran kota, desa, hutan, dan Bumi secara utuh. Tempat-tempat (ruang) dipandang sakral dan suci untuk mengalami Allah secara eksistensial yang hadir dalam segala ciptaan. Allah yang universal dihayati dari konteks regional-lokal. Sebaliknya, Allah yang dihayati dalam konteks regional-lokal memperoleh implikasi bagi universal dalam menjawab krisis ekologi global. Kategori regional yang mikro dan makro perlu dipahami secara transaksional. Itu artinya, konteks mencakup pengalaman esensial akan Allah dalam segala kondisi sosial dalam ruang, momen, nilai, peristiwa, komunitas lokal, dll. Perluasan ini berarti sebuah “radikalisasi sakralitas tempat”. Jika GMIT memedomani perluasan ini, maka berdampak bagi resakralisasi ruang alam dan ruang sosial manusia. Bumi menjadi tempat yang patut bagi semua orang untuk mengalami *the Sacred*.
3. Teosentrisme. Saya telah mempertanyakan ekoteologi teosentrisk macam apa yang GMIT maksudkan, jika berhadapan dengan konteks NTT yang multietnis dan multireligius? Saya berpendapat bahwa ekoteologi yang memadai adalah teosentrisme ekologis inklusif yang terdapat dalam panenteisme sebagai karakter dasar sakralitas.
4. *Stewardship*. Telah diperlihatkan bahwa stewardship kalau masih mau dipertahankan menurut tradisi Calvinis, maka ia patut memerhatikan kerawanan antroposentrisme di dalam konsep itu. Dibutuhkan lebih dari sekadar penyampaian antropologi teologis dalam menggambarkan tugas manusia dalam hubungannya dengan Allah dan ciptaan lainnya. Antropologi teologis direpositori dalam ekologi-teologis. Di samping itu, perlu rekonstruksi atau bahkan pembongkaran narasi teologis yang secara kultural terbentuk dari tendensi antroposentrism. Karena itu, melalui diskusi dengan beberapa teolog di GMIT, dan analisa sakralitas dan kronikal, saya berani menyimpulkan bahwa GMIT perlu secara historis mengakui kebersalahan teologisnya. Lantaran tugas para teolog belum sepenuhnya membongkar akar krisis paradigma teologis di balik ekokrisis, selain paradigma epistemologi modern yang membentuk kebudayaan modern yang mendesakralisasi hubungan keutuhan ciptaan. Selain itu, perlu memerhatikan cara

baca teks Alkitab yang anti-ekologi atau antroposentris. Stewardship jika mau dipertahankan, maka GMIT perlu peka memerhatikan *penafsiran budaya yang menukar teosentrisme-stewardship menjadi stewardship-antroposentrik*.

Stewardship manusia, kalau masih dipertahankan, maka ia perlu dipahami sebagai doksologi, karena pertimbangan sakramentalisme yang dipelajari dari Orthodox Timur. Tugas dan tanggung jawab manusia bukan sebagai dominator dengan pola monarkis-dominator-dominasi, melainkan memuliakan Allah. Juga, jika mau dilihat bahwa, alam juga bisa dilacak bahwa ia dimandatkan stewardship, karena makna stewardship bisa berlaku pada alam.

5. Soteriologi kosmik dan alam semesta sebagai nabi. Telah dianalisis bahwa narasi teologis mengenai keselamatan dalam materi ekoteologi GMIT memang perlu juga diperluas, terutama menggali hakekat soteriologi yang tidak saja tertuju pada manusia, melainkan segenap ciptaan. Juga, mempertimbangkan ulang konsep kenabian alam dan makna bencana, yang daripadanya tidak bisa dituntut tanggung jawab moral.

Dengan memodelkan GMIT dengan argumen ekoteologi sakramental dari perspektif Hart, maka upaya perluasan dan penerjemahan ekoteologi GMIT selanjutnya dapat memperluas makna keutuhan ciptaan atau makna ekologi yang integral menjadi benar-benar tampak. Makna integral tampak ketika secara sakramental, GMIT turut menghormati peran agama-agama lain dan semua orang yang berkehendak baik dalam merespon ekokrisis dwitunggal.

B. Saran

Setelah melihat kesimpulan bahwa pentingnya ekoteologi sakramental sebagai model berekoteologi, maka selanjutnya saran yang dapat dicapai saya bagi dua:

1. Bagi Institusi dan Pengembangan Ekoteologi di GMIT

1.1. PPE, model sakramental dan panenteisme sebagai karakter dasarnya. Untuk mengembangkan ekoteologinya, materi ekoteologi GMIT dalam PPE point 17 misi mengenai Lingkungan Hidup, diharapkan memakai konsep integral. Konsep itu dapat ditemukan dalam sebuah usaha pemodelan. Saya mengusulkan pemodelan tersebut dilakukan melalui penelitian terhadap ekoteologi sakramental. Model ini bukanlah klaim tradisi Katolik atau Orthodox Timur. Tetapi klaim historis-ekumenikal. Model sakramental sangat dekat untuk memaknai apa itu wawasan dunia panenteis. Panenteisme adalah konsep wawasan dunia Kristen yang alkitabiah. Dalam tradisi teologis, kita bisa menggalinya untuk menafsirkan realitas ekokrisis

yang berdimensi multi etnis dan multi religius. Menurut penelitian ini, panenteisme sangat esensial!

- 1.2. Pengembangan atau konstruksi lanjutan ekoteologi yang integral-sakral oleh GMIT bagi kebutuhan pelayanannya, perlu sebuah keterbukaan pada kronik ekoteologi. Tidak bisa tidak! Keterbukaan penting, karena dengan pelacakan kronikal, gereja dan para teolog dapat mengenali varian ekoteologi dan pendekatan-pendekatan yang diperlukan dalam mengonstruksi teologi-ekologisnya. Misalnya, seorang teolog gereja dari unsur akademisi dan non-akademisi dapat mensintesakan beberapa aliran ekoteologi dalam perkembangan ekoteologi kontemporer. Misalnya, ketika merefleksikan hubungan perempuan, kemiskinan dan krisis lingkungan di region lokalnya, seorang teolog dapat merefleksikannya melalui ekofeminisme atau dengan ekoteologi pembebasan dan pascakolonial. Kalau aliran proses dianggap rumit, maka dibutuhkan teolog yang mampu mengeksplorasi aliran tersebut. Selain itu, bisa juga merefleksikan hubungan liturgi dengan krisis lingkungan, seorang teolog dapat membangun ekoteologi non-aliran melalui pendekatan liturgis dan ekologi, dalam mengembangkan sebuah refleksi mengenai ritus-ritus gerejawi dan ritus-ritus lokal. GMIT sendiri belum mengembangkan pendekatan non-aliran ini, selain hanya menyusun tata ibadah di bulan lingkungan.
- 1.3. Pendekatan berekoteologi. Masalah berekoteologi bukan sekadar menafsir Alkitab dan merelevansikan kadar etis-teologinya. Tetapi juga dilakukan dengan menganut pendekatan tertentu. Sudah dibahas secara kronikal bahwa ekoteologi pada dirinya menganut pendekatan krisis dan restoratif. GMIT belum menaruh arah pendekatan teknis ini, apabila anggota gerejanya mau bersama lembaga lain terlibat mendukung restorasi lingkungan fisik yang telah dirusak oleh siapa saja, terutama apabila mau menuntut tanggung jawab sebuah perusahaan “liar” dalam menambang tanpa izin. Biasanya perusahaan tambang cenderung tidak merestorasi kerusakan lokasi tambang pasca penambangan.
- 1.4. Kesadaran sakral. Konstruksi-konstruksi lanjutan dalam berekoteologi di GMIT yang berhadapan dengan konteks ekokrisisnya, dilakukan tidak saja untuk memunculkan sebuah etika, tetapi terutama menggapai sebuah kesadaran sakral. Kesadaran ini sangat primordial, karena merujuk pada penciptaan, ‘pada mulanya’ dan kehadiran Allah di dunia. Kesadaran sakral mengintegrasikan secara transaksional kesadaran spiritual dengan kesadaran diri (*individual*); kesadaran sosial (*social*); kesadaran spesies dan kesadaran spasial

(*environmental*). Kesadaran ini mengarah pada kesejahteraan Bumi (*nature*), komunitas kehidupan secara umum (*society*), dan individu-individu (*self*). Kesadaran ini, memikirkan tiga tujuan keberlanjutan dalam bioregionalisme, yakni keberlanjutan ekologis (*ecological sustainability*), keadilan sosial (*social justice*), dan kebutuhan manusia (*human well-being*). Kesadaran ini sekaligus menjelaskan perlunya pergeseran-pergeseran orientasi teologis, dari yang sangat antroposentris ke teosentris-kresiosentris. Kreasiosentris adalah kesadaran holistik dan integral yang memahami Pencipta, komunitas ciptaan abiotik, dan biotik saling terhubung (*lih. Bab III*). Pada kesadaran inilah, misi dan eklesiologi dipikirkan.

- 1.5. Epistemologi-teologis baru dan pergeseran teologis. Bertolak dari pergeseran-pergeseran yang ada, maka tugas teolog adalah penting meneliti kebutuhan interpretasi hermeneutis yang melampaui literalisme biblis. Terutama mampu membongkar patos paradigma teologi yang secara epistemologis terdapat dalam tradisi teologis yang diwariskan kepada gereja dan narasi khutbah yang mengutamakan keselamatan individu semata.
- 1.6. Kemampuan mengidentifikasi posisi teologis. Yang saya maksud adalah mengidentifikasi sumber-sumber berteologinya. Berbasis pada pengalaman faktual dan konkret, karenanya memang tidak bisa tidak untuk imperatif teologis, bahwa sumber-sumber itu relevan dengan konteks.
- 1.7. Berekoteologi mesti menciptakan etos dan pembudayaan teologi sebagai praksis teologi. Pembudayaan ini dapat tercapai dalam kerjasama prolifkungan bersama seniman, budayawan dan teknologi terbarukan (hijau). Karena itu gereja butuh merumuskan ekoteologinya dengan menimbang masukan budayawan, teknokrat hijau, dan seniman; Selain yang sudah diupayakan misalnya menggandeng aktivis, ekonom, politisi, dan berbagai elemen masyarakat adat. Tujuannya untuk merestorasi lingkungan dan memperbaiki pandangan dan perilaku masyarakat yang terprogramkan secara organis.
- 1.8. Semua usaha dari poin 1.1-1.7 tidak akan dikonkretkan jika, bertolak dari ekoteologis sakral yang melupakan aspek praksis dari sebuah konstruksi ekoteologis. Karena itu, bagaimanapun sebuah ekoteologi, harus mampu mengimplikasikan konsep teologis ke sebuah usaha penciptaan cara hidup, etika relasional dan gaya hidup yang bersumber dari kesadaran sakral. Jika kesadaran itu menghubungkan manusia dengan dunia, dengan alam dan segala makhluk, maka kesadaran itu menuntut perilaku yang tidak nekrofilus, hasrat

- membunuh dan mencintai yang mati. Sebaliknya, mencintai kehidupan dalam arti yang seluas-luasnya mencakup kehidupan yang Allah selenggarakan.
- 1.9. Bertolak dari argumen bahwa ekoteologi sakral itu adalah ekoteologi yang integral, maka saya mau mengusulkan bahwa ekokrisis dwitunggal: lingkungan fisik (ekosfer) dan humanokrisis (sosiosfer), mencakup juga krisis yang terjadi di atas tanah dan di laut.

2. Diskusi-diskusi Teoritis yang Bisa Dikembangkan Selanjutnya

- 2.1. Lintas disipliner. Sudah barang tentu, bahwa tidak bisa ekoteologi dibicarakan sebagai wacana teologi semata, tanpa menimba atau belajar ganda dari: sumbangan sains kontemporer, antropologi, perkembangan ekonomi, budaya, politik dan seni. Bertolak dari unsur-unsur ini, maka saya juga mendefinisikan ekoteologi sebagai refleksi kritis-sistematis dan terintegrasi pelbagai disiplin ilmu dengan sandarannya utamanya pada sumber-sumber teologi Kristen (Alkitab, tradisi, dan pengalaman) tentang hubungan Allah dengan dunia; belajar dari pengetahuan sekuler dan pandangan agama-agama [tradisional dan agama besar], yang rela didekonstruksi, rekonstruksi, dengan kekritisan yang sesuai kaidah ilmiah secara bertanggung jawab; yang berdasarkan keprihatinan faktual-kontekstual; suara-suara kredibel para ilmuan seniman, budayawan, alam, aktivis, masyarakat adat dan berkonsentrasi pada konteks kesadaran ekokrisis kontemporer untuk mencapai kemaslahatan planetaris dan regional: tentang pembunuhan dunia kehidupan, pengaturan rumah bersama, hubungan manusia dengan lingkungan dan hakekat alam semesta.

Jadi, penelitian ekoteologi Kristen pada intinya adalah penelitian yang dilakukan orang beriman dan gereja, untuk meneliti hubungan antara Allah dengan ciptaan-Nya, atau hubungan antar-ciptaan dengan Allah. Ekoteologi pada akhirnya adalah sebuah ilmu, cara hidup dan pengalaman gerejawi. Untuk tiba pada aspek penelitian ini, pendekatan lintas disipliner juga berarti sebuah upaya dialektis antara teologi dan disiplin lain.

- 2.2. Kekayaan diskursus ekoteologi sakral. Sangat kaya diskursus ini. Selama menganalisis ekoteologi GMIT, disarankan untuk mengkaji lagi ekoteologi laut. Laut memang jarang dan belum diperhatikan intensif dalam materi ekoteologi GMIT. Mengenai laut, ia merupakan konteks yang penting untuk dikaji, karena subdisiplin ekoteologi laut (*blue ecotheology*) sangat banyak dan menjanjikan cara berelasi dengan dan mengelola laut tanpa tehomfobia.

- 2.3. Stewardship alam. Ekoteologi sakral yang kaya, selama menganalisis, saya diyakinkan bahwa jika memahami aspek integral dalam panenteismenya, maka ekoteologi sakral juga memungkinkan pemeriksaan alkitabiah, bahwa alam juga memiliki kemampuan stewardship (oikonomia: penalayanan). Saya mengendusnya dalam kemampuan memulihkan diri alam, tetapi tidak saya eksplorasi dalam tulisan ini. Istilah kemampuan itu ialah *autopoiesis-disipatif* yang dikembang bersamaan dengan kajian sains. Pertanyaannya kemudian, apakah stewardship juga dilakukan oleh alam? Bandingkanlah cara kerja organis alam (autopoiesis) untuk memberi makan segala makhluk dan memulihkan diri sendiri.
- 2.4. Dimensi mistik dan liturgi dari ekoteologi sakral. Dua hal ini tidak saya kejar untuk dianalisis. Lantaran, saya lebih tertarik merekonstruksi teologi dan implikasi etisnya. Saya memang menemukan arah mistikal ketika saya menganalisis pentingnya panenteisme. Dimensi mistik dan liturgi yang berasal dari ekoteologi sakral tidak akan berpusat pada individu dan gedung gereja (yakni ritus sakramen baptisan dan perjamuan kudus/ekaristi) semata.
- 2.5. Lintas tradisi teologis. Dengan ekoteologi sakral, maka ekoteologi dapat dikembangkan dengan mengapresiasi ulang sakralisme oleh kalangan Protestan. Karena sejak lama, khusus abad ke-16, sakramentologi diperdebatkan kalangan Protestan dengan Katolik dan Katolik dengan Orthodox. Perdebatan ini kemudian membuat sakralisme hanya diklaim oleh Katolik dan Orthodox, sedangkan Protestan kurang diminati dan dipersempit (*bnd. Bab II, sein zum sakramen*). Baru sejak perkembangan pada akhir abad ke-20 dan 21 perdebatan itu meredah, khususnya sejak postmodernisme berkembang, barulah sakramentologi diminati lagi dengan kuat oleh Protestan Reformatoris dan sebagian kecil Evangelikal, khususnya di Eropa Barat dan di Asia.
- 2.6. Ekoteologi dengan sumbangan postmodern. Dalam dua bab teori, saya telah menemukan bahwa ekoteologi dan sakralisme juga turut berkembang karena postmodernisme. Karena itu, saya mengusulkan bahwa, jika mau mengembangkan ekoteologi sakral, pendekatan postmodern patut dipertimbangkan pemakaianya.

DAFTAR PUSTAKA

Buku

- Adeney-Risakotta, Bernard T. *Teologi Bencana: Pergumulan Iman dalam Konteks Bencana Alam dan Bencana Sosial*. Makassar: BPK Gunung Mulia, 2019.
- Athena Peralta. *Poverty, Wealth, and Ecology in Asian and the Pacific ; Ecumenical Perspective*. Chiang Mai, Thailang: Wanida Press, 2010.
- Bernstein, Richard J. *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics, and Praxis*. 4. pr. Philadelphia: Univ. of Pennsylvania Press, 1991.
- Berry, Thomas. *Kosmologi Kristen*. Ekoteologi. Maumere: Ledalero, 2013.
- Bevans, Stephen B. *Teologi dalam Perspektif Global: Sebuah Pengantar*. Translated by Yosef Maria Florisan. Maumere: Ledalero, 2010.
- Boersma, Hans, and Matthew Levering, eds. *The Oxford Handbook of Sacramental Theology*. First edition. Oxford, United Kingdom ; New York, NY: Oxford University Press, 2015.
- Boff, Leonardo. *Cry of the Earth, Cry of the Poor*. Maryknoll, N.Y: Orbis Books, 1997.
- . *Ecology & Liberation: A New Paradigm*. Translated by John Cumming. Maryknoll, N.Y: Orbis Books, 1995.
- . *Essential Care: An Ethics of Human Nature*. Waco, Tex: Baylor University Press, 2008.
- . *Sacraments of Life: Life of the Sacraments*. Translated by John Drury. Washington, DC: Pastoral Pr, 1987.
- Borgoglio, Horge M. *Ensiklik Laudato Si: Tentang Perawatan Rumah Kita Bersama*. Translated by P. Martin Harun. Jakarta: Penerbit Obor, 2015.
- Borrong, Robert P. *Etika Bumi Baru: Akses Etika dalam Pengelolaan Lingkungan Hidup*. Keempat. Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2009.
- Bosch, David J. *Transformasi Misi Kristen*. BPK Gunung Mulia, 1991.
- Broswimmer, Franz J. *Ecocide: A Short History of Mass Extinction of Species*. London ; Sterling, Va: Pluto Press, 2002.
- Brown, Charles S., and Ted Toadvine, eds. *Eco-Phenomenology: Back to the Earth Itself*. SUNY Series in Environmental Philosophy and Ethics. Albany, NY: State University of New York Press, 2003.
- Budi Susanto, A., ed. *Teologi & Praksis Komunitas Post Modern*. Cet. 1. Pustaka Teologi. Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 1994.
- Callicott, J. Baird. *Thinking like a Planet: The Land Ethic and the Earth Ethic*. New York: Oxford University Press, 2013.
- Calvin, Jean, John T McNeill, and Ford Lewis Battles. *Institutes of the Christian Religion*. Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2006.
- Capra, Fritjof. *Jaring-Jaring Kehidupan*. Yogyakarta: Yayasan Obor, 2001.
- . *The Hidden Connections*. Yogyakarta: Jalasutra, 2007.
- Cobb, John B., and David Ray Griffin. *Process Theology: An Introductory Exposition*. Philadelphia: Westminster Press, 1976.

- Collin, P. H. *Dictionary of Environment & Ecology*. London: Bloomsbury, 2011.
<http://site.ebrary.com/id/10519652>.
- Comte-Sponville, André. *The Book of Atheist Spirituality*. London: Bantam, 2008.
- Comte-Sponville, Andrew. *Spiritualitas Tanpa Tuhan*. Filsafat. Jakarta: Alvabet, 2006.
- Creswell, John W., and J. David Creswell. *Research Design: Qualitative, Quantitative, and Mixed Methods Approaches*. Fifth edition. Los Angeles: SAGE, 2018.
- Deane-Drummond, Celia. *Eco-Theology*. Winona, Minnesota: Anselm Academic, 2008.
- _____, ed. *Technofutures, Nature, and the Sacred: Transdisciplinary Perspectives*. Farnham Surrey, England ; Burlington, VT: Ashgate, 2015.
- Deane-Drummond, Celia. trans Robert P Borrong. *Teologi dan Ekologi Buku Pegangan*. Jakarta: PT BPK Gunung Mulia, 2006.
- Dimoe, Alex, ed. *Ketidakadilan Pangan di Timur Indonesia: Kumpulan Tulisan Jurnalistik Tentang Keadilan Pangan Di Indonesia Timur*. Jakarta: Aliansi Jurnalis Independen [AJI] Indonesia didukung oleh GROW dan Oxfam, 2014.
- Erari, Karel Phil. *Spirit Ekologi Integral*. Ekoteologi. Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2017.
- Erhard, Nancie. *Moral Habitat: Ethos and Agency for the Sake of Earth*. SUNY Series on Religion and the Environment. Albany: State University of New York Press, 2007.
- Evanoff, Richard. *Bioregionalism and Global Ethics: A Transactional Approach to Achieving Ecological Sustainability, Social Justice, and Human Well-Being*. 1 edition. Routledge, 2010.
- Fox, Matthew. *Creation Spirituality: Liberating Gifts for the Peoples of the Earth*. 1 edition. San Francisco: HarperOne, 1991.
- _____. *Original Blessing: A Primer in Creation Spirituality Presented in Four Paths, Twenty-Six Themes, and Two Questions*. 1st Jeremy P. Tarcher/Putnam ed edition. New York: TarcherPerigee, 2000.
- Francis, Pope. *On Care for Our Common Home: The Encyclical Letter Laudato Si'*. Mahwah, NJ: Paulist Press, 2015.
- Fromm, Erich. *Akar Kekerasan*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001.
- Fukuyama, Francis. *Kemenangan Kapitalisme dan Demokrasi Liberal*. Yogyakarta: Penerbit Qalam, 2001.
- Gebara, Ivone. *Longing for Running Water: Ecofeminism and Liberation*. 1st Edition edition. Minneapolis, MN: Fortress Press, 1999.
- Geisler, Norman. *Etika Kristen; Edisi Kedua Revisi*. Etika. Malang: SAAT, 2015.
- . *Systematic Theology: In One Volume*. One volume edition. Minneapolis, Minn: Bethany House Publishers, 2011.
- Geisler, Norman, and Frank Turek. *I Don't Have Enough Faith to Be an Atheist*. Apologetika. Malang: SAAT, 2016.
- Gore, Al. *Bumi Dalam Keseimbangan: Ekologi Dan Semangat Manusia*. Ekologi. Jakarta: Yayasan Obor, 1994.
- Greer, Jed. *Kamuflase Hijau: Membedah Ideologi Lingkungan Perusahaan-perusahaan Transnational*. Yayasan Obor, 1999.

- Griffin, David Ray, ed. *Sacred Interconnections: Postmodern Spirituality, Political Economy, and Art*. SUNY Series in Constructive Postmodern Thought. Albany: State University of New York Press, 1990.
- Grim, Mary Evelyn Tucker & John A. Agama *Filsafat, Dan Lingkungan Hidup*. Yogyakarta: Penerbit Kansius, 2003.
- Gunton, Colin E. *The Triune Creator: A Historical and Systematic Study*. Edinburgh Studies in Constructive Theology. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1998.
- Hägerdal, Hans. *Lords of the Land, Lords of the Sea; Conflict and Adaptation in Early Colonial Timor, 1600-1800*. Brill, 2012. https://doi.org/10.26530/OAPEN_408241.
- Hall, Matthew. *Plants as Persons: A Philosophical Botany*. SUNY Series on Religion and the Environment. Albany: State University of New York Press, 2011.
- Harari, Yuval Noah. *Homo Deus: Masa Depan Umat Manusia*. Jakarta: Pustaka Alvabet, 2018.
- . *Sapiens: Sejarah Ringkas Umat Manusia dari Zaman Batu hingga Perkiraan Kepunahannya*. Jakarta: Pustaka Alvabet, 2017.
- Hardiman, F. Budi. *Melampaui positivisme dan modernitas: diskursus filosofis tentang metode ilmiah dan problem modernitas*. Yogyakarta: Kanisius, 2003.
- Hart, John. *Sacramental Commons: Christian Ecological Ethics*. Nature's Meaning. Lanham, Md: Rowman & Littlefield Publishers, 2006.
- , ed. *The Wiley Blackwell Companion to Religion and Ecology*. Wiley Blackwell Companions to Religion. Hoboken, NJ: John Wiley & Sons, 2017.
- Hollenbach, David. *The Common Good and Christian Ethics*. New Studies in Christian Ethics 22. Cambridge, UK ; New York: Cambridge University Press, 2002.
- Horkheimer, Max, Theodor W. Adorno, and Gunzelin Schmid Noerr. *Dialectic of Enlightenment: Philosophical Fragments*. Cultural Memory in the Present. Stanford, Calif: Stanford University Press, 2002.
- Jenkins, Willis. *Ecologies of Grace: Environmental Ethics and Christian Theology*. Oxford ; New York: Oxford University Press, 2008.
- Jhamtani, Hira, Mansour Fakih, and A. Sonny Keraf. *Ancaman globalisasi dan imperialisme lingkungan*. Diterbitkan atas kerjasama INSIST, Konphalindo, Pustaka Pelajar, 2001.
- Keown, Damien. *Buddhism: A Very Short Introduction*. Very Short Introductions 3. Oxford: Oxford Univ. Press, 2000.
- Keraf, A.Sony. *Filsafat Lingkungan*. Yogyakarta: Kanisius, 2014.
- Kolimon, Mery. *Menolak diam: gereja melawan perdagangan orang*. PT. BPK Gunung Mulia bekerja sama dengan Asosiasi Teolog Indonesia (ATI) dan Gereja Masehi Injili di Timor (GMIT), 2018.
- Larry L. Rasmussen. *Komunitas Bumi Etika Bumi*. BPK: BPK Gunung Mulia, 2010.
- Latour, Bruno. *Down to Earth: Politics in the New Climatic Regime*. 1 edition. Cambridge, UK ; Medford, MA: Polity, 2018.
- . *Facing Gaia: Eight Lectures on the New Climatic Regime*. Translated by Catherine Porter. 1 edition. Cambridge, UK ; Medford, MA: Polity, 2017.
- Lee, Jung Young. *The Trinity in Asian Perspective*. Nashville: Abingdon Press, 1996.

- LeVasseur, Todd, ed. *Religion and Ecological Crisis: The “Lynn White Thesis” at Fifty*. 1 [edition]. Routledge Studies in Religion 50. New York: Routledge, Taylor & Francis Group, 2017.
- Maguire, Daniel C, and Larry L Rasmussen. *Ethics for a Small Planet: New Horizons on Population, Consumption, and Ecology*. Boulder, Colo.: NetLibrary, Inc., 1999.
- Marcuse, Herbert. *Manusia satu-dimensi*. Yogyakarta: Yayasan Bentang Budaya, 2000.
- Martasudjita, Emanuel. *Sakramen-Sakramen Gereja: Tinjauan Teol, Liturgis, Past*. Yogyakarta: Kanisius, 2003.
- McFague, Sallie. *Models of God, Theology for an Ecological, Nuclear Age*. Underlining édition. Philadelphia: Augsburg Fortress, 1987.
- McFarland, Ian A., ed. *The Cambridge Dictionary of Christian Theology*. Cambridge ; New York: Cambridge University Press, 2011.
- McGann, Mary E. “Water as a Sacramental Commons.” In *Healthy Waters*, 1–5. Graduate Theological Union in Berkeley, 2013.
- McGrath, Alister E. *Christian Theology: An Introduction*. 6 edition. Chichester, West Sussex ; Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2016.
- Moltmann, Jurgen. *Ethics of Hope*. Minneapolis: Fortress Press, 2012.
- . *God in Creation*. 1st Fortress Press ed edition. Minneapolis: Fortress Press, 1993.
- Morrill, Bruce T. *Sacramental Theology: Theory and Practice from Multiple Perspectives*, 2019. <https://www.doabooks.org/doab?func=fulltext&uiLanguage=en&rid=42647>.
- Mundita, I Wayan. *Pemetaan Pangan Lokal di Pulau Sabu-Raijua, Rote-Ndao, Lembata dan Daratan Timor Barat (Kabupaten Kupang dan TTS)*. Kedaulatan dan ketahanan Pangan. Kupang: Perkumpulan PIKUL Didukung oleh OXFAM, 2013.
- Næss, Arne, Harold Glasser, and Alan R. Drengson. *The Selected Works of Arne Næss*. Dordrecht: Springer, 2005.
- Nash, Ronald H., ed. *Liberation Theology*. 1st ed. Milford, Mich: Mott Media, 1984.
- Naugle, David K. *Wawasan Dunia: Sejarah Sebuah Konsep*. Surabaya: Momentum, 2010.
- Nelson, J.Campbel. PPE, Familia Dei, Ekokrisis dan Kemiskinan. Diskusi/Wawancara langsung, January 25, 2020.
- Ngelow, Zakaria J., and Lady Paula R. Mandalika, eds. *Teologi Tanah: Perspektif Kristen Terhadap Ketidakadilan Sosio-Ekologis Di Indonesia*. Makassar: Oase Intim, 2014.
- O’Brien, Kevin J. *An Ethics of Biodiversity: Christianity, Ecology, and the Variety of Life*. Washington, D.C: Georgetown University Press, 2010.
- . *An Ethics of Biodiversity: Christianity, Ecology, and the Variety of Life*. Washington, D.C: Georgetown University Press, 2010.
- Oei, Amos Winarto. *Kristologi Proses: Suatu Analisa dari Tradisi Reformed*. Malang: Bayumedia Publishing, 2014.
- OFM, Kenan B. Osborne. *Christian Sacraments in a Postmodern World: A Theology for the Third Millennium*. Paulist PressTM, 2014.
- Pazmiño, Robert W. *Doing Theological Research: An Introductory Guide for Survival in Theological Education*. Eugene, Oregon: Wipf & Stock, 2009.

- Peters, Ted, and Gaymon Bennet, eds. *Menjembatani Sains Dan Agama*. Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2002.
- Rasmussen, Larry L. *Earth-Honoring Faith: Religious Ethics in a New Key*. 1 edition. New York: Oxford University Press, 2013.
- Reese, William L. *Philosophers Speak of God*. Edited by Charles Hartshorne. 2nd edition. Amherst, N.Y: Humanity Books, 2000.
- Ritzer, George. *Ketika Kapitalisme Berjingkrang*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002.
- Ruether, Rosemary Radford. *Goddesses and the Divine Feminine: A Western Religious History*. Berkeley, Calif: University of California Press, 2005.
- Sachs, Wolfgang, ed. *The Development Dictionary: A Guide to Knowledge as Power*. London ; Atlantic Highlands, N.J: Zed Books, 1992.
- Santmire, H.Paul. *The Trivial of Nature: The Ambiguous Ecological Promise of Christian Theology*. Ecotheology. Philadelphia: Fortress Press, 1985.
- Scharper, Stephen Bede. *Redeeming the Time: A Political Theology of the Environment*. New York: Bloomsbury Publishing, 1998.
<http://qut.eblib.com.au/patron/FullRecord.aspx?p=743120>.
- Scheid, Daniel P. *The Cosmic Common Good: Religious Grounds for Ecological Ethics*. New York: Oxford University Press, 2016.
- . *The Cosmic Common Good: Religious Grounds for Ecological Ethics*. 1 edition. New York: Oxford Sessions, George, ed. *Deep Ecology for the Twenty-First Century*. 1st ed. Boston : [New York, N.Y.]: Shambhala ; Distributed in the United States by Random House, 1995.
- Shiva, Vandana, and Kunwar Jalees. *Seeds of Suicide: The Ecological and Human Costs of Seed Monopolies and Globalisation of Agriculture*. Navdanya, 2006.
- Singgih, E.Gerrit. *Dari Israel Ke Asia*. Revisi setelah 30 tahun. Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2012.
- Soemarwoto, Otto. *Ekologi, lingkungan hidup, dan pembangunan*. Djambatan, 1994.
- Sokal, Alan. *Beyond the Hoax: Science, Philosophy and Culture*. 1 edition. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- Toffler, Alvin. *Future Shock*. Reissue edition. Bantam, 1984.
- Tong, Rosemarie Putnam. *Feminist Thought; Pengantar Paling Komprehensif Kepada Arus Utama Pemikiran Feminis*. Translated by Aquarini Priyatna Prabasmoro. Yogyakarta: Jalasutra, 1998.
- Tucker, Mary Evelyn, and John Grim. *Agama, Filsafat, & Lingkungan Hidup*. Yogyakarta: Penerbit Kansius, 1994.
- Van Wieren, Gretel. *Restored to Earth: Christianity, Environmental Ethics, and Ecological Restoration*. Washington, D.C: Georgetown University Press, 2013.
- Ven, J. A. van der, and Michael Scherer-Rath, eds. *Normativity and Empirical Research in Theology*. Empirical Studies in Theology, v. 10. Leiden ; Boston: Brill, 2005.
- Whitehead, Alfred North, David Ray Griffin, and Donald W. Sherburne. *Process and Reality: An Essay in Cosmology*. Corrected ed. Gifford Lectures 1927–28. New York: Free Press, 1978.

- Wijaya, Yahya. *Kesalehan Pasar: Kajian Teologis terhadap Isu-isu Ekonomi dan Bisnis di Indonesia*. Yahya Wijaya, 2010.
- Wink, Walter. *The Powers That Be: Theology for a New Millennium*. New York: Harmony, 1999.
- Wirth, Jason M. *Mountains, Rivers, and the Great Earth: Reading Gary Snyder and Dōgen in an Age of Ecological Crisis*. SUNY Series in Environmental Philosophy and Ethics. Albany: SUNY Press, 2017.
- Wyman, Jason A., and Jr. *Constructing Constructive Theology: An Introductory Sketch*. Minneapolis: Fortress Press, 2017.
- Yong, Amos, Society for Pentecostal Studies (U.S.), Meeting, and Wesleyan Theological Society, eds. *The Spirit Renews the Face of the Earth: Pentecostal Forays in Science and Theology of Creation*. Eugene, Or.: Pickwick Publications, 2009.

Jurnal dan Artikel

- Adiprasetya, Joas. "Teologi Konstruktif: Tren Berteologi Masa Kini," Artikel dipresentasikan di Fakultas Teologi UKAW Kupang, 2017, 17.
- Arner, Neil. "Ecumenical Ethics: Challenges to and Sources for a Common Moral Witness." *Journal of the Society of Christian Ethics* 36, no. 2 (2016): 101–19. <https://doi.org/10.1353/sce.2016.0033>.
- Awang, Nirwasui Arsita, Yusak B. Setyawan, dan Ebenhaizer L. Nuban Timo. "Ekoteologi Fungsi Hutan Oenaek: Penyimpangan Paradigma Ekologis Menuju Perilaku Eksploratif." *GEMA TEOLOGIKA: Jurnal Teologi Kontekstual Dan Filsafat Keilahian* 4, no. 2 (16 Oktober 2019): 135–54. <https://doi.org/10.21460/gema.2019.42.423>.
- Bergmann, Sigurd. "Climate Change Changes Religion: *Space, Spirit, Ritual, Technology – through a Theological Lens.*" *Studia Theologica - Nordic Journal of Theology* 63, no. 2 (Desember 2009): 98–118. <https://doi.org/10.1080/00393380903345057>.
- Borrong, Robert Patannang. "Kronik Ekoteologi: Berteologi Dalam Konteks Krisis Lingkungan." *Jurnal Teologi STULOS*, 2019, 28.
- Cannon, Justin. "Toward a Christian Theology of Creation," 2014, 18.
- Crunk, Jeffrey. "Redeeming the Time: A Political Theology of the Environment. By Stephen Bede Scharper. New York: Continuum, 1998. 240 Pp. \$24.95." *Journal of Church and State* 42, no. 1 (1 Januari 2000): 183–84. <https://doi.org/10.1093/jcs/42.1.183>.
- Fortin, Jean-Pierre. "Pope Francis' Global Spirituality: Mercy as Foundation for an Integral Theology." *Spiritus: A Journal of Christian Spirituality* 19, no. 1 (2019): 64–80. <https://doi.org/10.1353/scs.2019.0004>.
- Hess, Charlotte. "Mapping the New Commons." *SSRN Electronic Journal*, 2008. <https://doi.org/10.2139/ssrn.1356835>.
- Hitzhusen, Gregory E. "Judeo-Christian Theology and the Environment: Moving beyond Scepticism to New Sources for Environmental Education in the United States." *Environmental Education Research* 13, no. 1 (Februari 2007): 55–74. <https://doi.org/10.1080/13504620601122699>.

- John B. Cobb and The Center for Process Studies, dan Lewis S. Ford. "A Christian Natural Theology: Based on the Thought of Alfred North Whitehead." *Process Studies* 37, no. 2 (2008): 193–95. <https://doi.org/10.5840/process200837232>.
- Lassa, Jonathan A. "Memahami Kebijakan Pangan dan Nutrisi Indonesia: Studi Kasus Nusa Tenggara Timur 1958-2008." *Journal of NTT Studies* 1 No.1 28-45 (21 Januari 2016). <http://ntt-academia.org/nttstudies/Lassa-2009.pdf>.
- Maggang, Elia. "Menampakkan Corak Biru Kekristenan Indonesia: Sebuah Perspektif Ekoteologi." *Indonesian Journal of Theology* 7, no. 2 (2019): 162–88. <https://doi.org/10.46567/ijt.v7i2.149>.
- McGann, Mary E. "Water as a Sacramental Commons." Dalam *Healthy Waters*, 1–5. Graduate Theological Union in Berkeley, 2013.
- Rosemary Radford Ruether, "Ecology and Theology: Ecojustice at the Center of the Church's Mission," *Interpretation* 65, no. 4 (October 1, 2011): 354–63, <https://doi.org/10.1177/002096431106500403>.
- Sadowski, Ryszard F. "The Concept of Integral Ecology in the Encyclical Laudato Si'." *Divyadaan* www.Researchgate.Net 27/1 (2016): 25.
- Singgih, Emanuel Gerrit. "Religion and Ecological Destruction" 5, no. 2 (2020): 24. <https://doi.org/10.21460/gema.2020.52.614>.
- Stewart, Benjamin M. "Liturgy and Ecology: Introduction." *Liturgy* 27, no. 2 (April 2012): 1–2. <https://doi.org/10.1080/0458063X.2012.638785>.
- White, Lynn. "The Historical Roots of Our Ecologic Crisis." *Science, New Series* 155, no. 3767 (1967): 1203–7.
- Zulkarnain Hamson. "Teori Kritis Theodor Adorno," 2020. <https://doi.org/10.13140/RG.2.2.35127.27045>.

Dokumen Gereja dan Pemerintah

- Francis, Pope. 2015. *On Care for Our Common Home: The Encyclical Letter Laudato Si'*. Mahwah, NJ: Paulist Press.
- "Pokok-Pokok Eklesiologi GMIT." *Sinode GMIT*, Pokok-pokok Eklesiologi GMIT, 2015, 48.
- "PTPB 2014-2019." PGI, 2014.
- Teologi, Komisi. "Pokok-pokok Eklesiologi GMIT: Pemahaman Bersama Pemahaman GMIT." PPT dipresentasikan pada Pemahaman Bersama PPE, Kupang, 2020.
- NTT, BPS. "NTT dalam Angka, 2015." BPS Provinsi Nusa Tenggara Timur, 2015. 0215-2223.
- GMIT, Sinode. "Tata Dasar GMIT 2015." Sinode GMIT, 2019.

Tesis dan Disertasi.

- Ataupah, Hendrik. 1992. "Ekologi, Persebaran Penduduk, dan Pengelompokan Orang Meto di Timor Barat." Disertasi, Disertasi pada Universitas Indonesia.
- Cahyono, Budi. "Ekoteologi Dalam Perspektif Ekosentris-Holistik di Indonesia." Tesis Pascasarjana Teologi, Universitas Kristen Duta Wacana -Yogyakarta, 2011.
- Inabuy, J.E.E. 2003. "Forest Our House: A Contextual Ecotheology." Disertasi, The South East Asia Graduate School of Theology (SEAGST).

Daring

El Nino. "El Nino." Wikipedia. Diakses 11 Juni 2019. www.wikipedia.org dan www.bmkg.go.id.

Tempo, Koran. "Hama belalang." *Hama belalang* (blog). Diakses 11 Juni 2019. [http://nasional.tempo.co/ hama_belalang](http://nasional.tempo.co/hama_belalang).

Video

Fisher Stevens. *Before the Flood Full Movie National Geographic*. ..Mpeg. Climate Change. New York, 2019. <https://www.youtube.com/watch?v=zbEnOYtsXHA>.

Nara Sumber: Teolog GMIT

Kolimon, Mery. Familia Dei, PPE dan Ekokrisis. Diskusi/Wawancara, 26 Januari 2020.

J.E.E. Inabuy. Keterlibatan Warga Gereja dalam Krisis Lingkungan. Wawancara, Media Sosial (WA), 13 Maret.

J.E.E., Inabuy. PPE, dan Ekoteologi Kontekstual GMIT: Stewardship dan Teosentrisme. Telephone, 16 Maret.

Hendrik, Ishak, 11 April 2019.

Nelson, J.Campbel. PPE, Familia Dei, Ekokrisis dan Kemiskinan. Diskusi/Wawancara langsung, 25 Januari 2020.