

KRISTOLOGI YANG BERSAHABAT TERHADAP ALAM CIPTAAN: MEMANDANG YESUS BERSAMA DENGAN SEGENAP ALAM

IMANUEL GEOVASKY

Mahasiswa Fakultas Theologia Universitas Kristen Duta Wacana, Yogyakarta

Abstract: The impact of ecological crisis has been increasingly felt today. The victim is human itself, even more the poorest was hit significantly by the ecological crisis. Furthermore, our environment system today doesn't run by its ecosystem balance. Consequently, all of living creature become the victim of ecological crisis which is caused by human activity and its worldview as the master of nature. Anthropocentrism, concentrically only to human being, estimated as the root cause of ecological crisis. And the bad news is, anthropocentrism is distrusted has its root on Christianity, especially on Christology thought. This paper reveals anthropocentrism on the heart of Christianity and attempts to respond it proportionately about the relationship of human being, nature and God.

Abstraksi: Krisis ekologis semakin dirasakan dampaknya dewasa ini. Korbannya tidak lain adalah manusia sendiri, terlebih mereka yang paling miskin terkena dampak yang paling signifikan dari krisis ekologi ini. Tidak hanya berhenti di situ, keseluruhan keberadaan alam kita kini tidak lagi berjalan dengan keseimbangan ekosistem-biosfernya. Hasilnya, seluruh penghuni bumi pun menjadi korban dari krisis ekologi yang disebabkan oleh tingkah laku dan pola pikir manusia yang menjadi tuan atas alam semesta. Antroposentrisme, keberpusatan hanya pada manusia, diduga sebagai penyebab kuat terjadinya krisis ekologi. Berita buruknya, antroposentrisme itu dicurigai ada akarnya dalam tradisi dan ajaran Kekristenan, khususnya dalam ajaran Kristologi. Tulisan ini akan membahas mengenai kuatnya antroposentrisme dalam Kekristenan, dan mencoba meresponnya dengan sudut pandang yang lebih seimbang mengenai keberadaan manusia, alam semesta dan Tuhannya.

Kata kunci: krisis ekologi, ketidakadilan, industrialisasi, kapitalisme, antroposentrisme, kristologi, inkarnasi, teologi proses, restorasi kosmis

*“Nature is not our property, neither are we only the part of nature”
Jürgen Moltmann*

1. Permasalahan Ekologis

Ada hal yang dilematis memang ketika kita mencermati sebuah pernyataan dari seorang teolog besar Jürgen Moltmann di atas. Di kala manusia jaman modern (post-modern?) sekarang dihindangi pola pikir bahwa alam ini adalah sesuatu yang menjadi barang miliknya (*property*), sehingga manusia merasa berhak untuk menguasai dan memanfaatkan segala yang ada di alam ini. Pemahaman yang melekat adalah semua yang ada di alam diciptakan demi keberlangsungan hidup manusia, sang makhluk yang (merasa diri) ada pada puncak tangga kehidupan. Perasaan superioritas manusia pun sering didengung-dengungkan dalam ungkapan-ungkapan yang mengagungkan kelebihan

manusia di atas makhluk yang lain. Bahkan sampai di konteks kita di Indonesia, kita sekiranya sudah akrab dengan ungkapan: “hanya manusialah yang memiliki daya, rasa, cipta dan karsa, sedangkan makhluk yang lain tidak(!)”. Manusia menjadi pemilik alam semesta, dan alam semesta ciptaan itupun tunduk pada manusia. Apapun yang menjadi kehendak manusia atas alam, itulah yang terjadi.

Gejala demikianlah, yang nampak pada manusia modern, yang pada masanya kala itu, mengalami perkembangan sains yang pesat dengan berbagai penemuan baru. Peradaban Eropa dengan pencerahaannya, mempunyai keyakinan yang kuat bahwa manusia mempunyai

potensi yang amat besar untuk dikembangkan, terlebih rasio-nya. Dengan rasionalitasnya, manusia bisa menguasai alam semesta. Alam ciptaan pun menjadi korban. Karena semakin pesatnya perkembangan rasio dan ilmu pengetahuan manusia, alam ciptaan dieksplorasi dan dieksploitasi sampai sedemikian rupa demi melayani kebutuhan manusia, demi semakin mantapnya peradaban bangsa-bangsa. Perlakuan semacam ini berjalan lebih dari dua ratus lima puluh tahun (!) sejak manusia barat memulai masa penemuan pengetahuan baru dan peradabannya yang modern, dan hal ini masih berlangsung hingga sekarang (!).¹ Praktik yang demikian ternyata harus dibayar mahal oleh segenap peradaban manusia, bahkan juga segala makhluk yang mendiami bumi yang- sama. Alam ciptaan tidak lagi “berjalan” dengan keseimbangan dinamika ekosistemnya.

Jika melihat lebih jauh terhadap tingkah eksploitasi sumber daya alam dan polusi gas CO₂ yang berlebihan oleh dunia utara (barat), dampaknya ternyata ikut dirasakan oleh dunia selatan (timur), apalagi yang menjadi korban paling menderita adalah rakyat miskin di negara-negara berkembang. Seperti diungkapkan Johannes Muller, “perusakan lingkungan alam mempertajam kemelaratan di negara-negara berkembang, sementara di satu pihak sejumlah besar dari orang miskin hidup di daerah yang paling terancam oleh topan, banjir, musibah kekeringan, tanah longsor di lereng-lereng gunung dan kelaparan oleh karena gagal panen.”² Di pihak lain, dibandingkan dengan negara dan orang kaya, negara dan orang miskin mempunyai kemampuan yang lebih tidak memadai untuk mengantisipasi dampak-dampak negatif perubahan iklim, juga untuk menyesuaikan diri dengan lingkungan yang berubah. Orang miskin, misalnya, hampir tidak punya payung asuransi dan akses untuk memperjuangkan kepentingan mereka lantaran kekurangan daya beli, pengetahuan dan pengaruh politik.³ Negara berkembang dan orang miskinlah yang paling menderita akibat

dampak perubahan iklim yang sebagian besar dilakukan oleh dunia barat (utara). Permasalahan perubahan iklim nampaknya erat sekali dengan permasalahan kemiskinan. Keduanya saling bertalian. Di satu sisi, kemelaratan merupakan salah satu sebab perusakan lingkungan alam. Misalnya saja, orang miskin harus membatat hutan untuk meraih sedikit tanah demi keberlangsungan hidup mereka atau memperoleh bahan bakar agar bisa memasak. Di sisi yang lain, mereka sendiri pada umunya menjadi *korban utama* kerusakan lingkungan.⁴

Hal ini pun terjadi dengan andil dari pemahaman bahwa manusia (modern) adalah yang empunya alam ini, dan alam tunduk pada apa saja yang dikehendaki manusia demi memenuhi kebutuhannya. *Nah*, ungkapan Moltmann di atas tulisan ini seolah menyentak pemahaman yang demikian ini. Moltmann menyerukan bahwa alam bukanlah harta milik kita yang bisa seenaknya dikuasai dan dimanfaatkan semaunya oleh manusia. Namun pada saat yang bersamaan ia juga mengingatkan adanya dilema di balik itu, yakni kita, manusia memang bukan hanya sekedar bagian dari alam ini(!).

2. Kristologi yang dipengaruhi antroposentrisme

Melalui pemaparan di atas kiranya menjadi jelas bahwa manusia ikut andil dalam krisis perubahan iklim. Negara-negara industri dan kapitalis utara (barat) memberikan andil terbesar. Negara industri dan kapitalis utara itu notabene adalah negara kristen (kecuali kekuatan negara-negara industri baru seperti China dan Jepang). John Salmon misalnya, melihat adanya hubungan antara “idea kekristenan” dengan “perkembangan sains, perluasan industri dan kapitalisme sebagai model ekonomi yang berjalan saat ini”.⁵ Salmon melihat bahwa idea-idea kekristenan ikut memberi andil dalam krisis ekologi oleh karena bentukan pemahaman yang menganggap “*non-human world out there*” bisa dimanfaatkan apa saja untuk kepentingan manusia. Salmon juga melihat

bahwa penafsiran yang keliru dari teks Kitab Suci juga berpengaruh, misalnya pada pembacaan kitab Kejadian 1:26 yang menafsirkan bahwa manusia adalah penguasa atas alam semesta *ketimbang* yang memelihara (*“subduer” rather than “care taker”*).⁶

Demikian kuatnya pengaruh **antroposentrisme** ikut membawa andil pada perasaan manusia di atas ciptaan yang lain- yang menggejala dalam masyarakat modern oleh kuat dan menggloalnya pengaruh Pencerahan, ternyata juga dapat kita temukan di dalam ranah teologi dan selanjutnya Kristologi kita (!).⁷ Penekanan selanjutnya adalah jatuh pada keunikan manusia dan hak-hak khusus yang dimilikinya. Semua dilihat dari sudut pandang (kepentingan) manusia (*human being*), yang kemudian menempatkan manusia sebagai pemilik alam semesta ini. Dengan begitu, manusia berhak melakukan apa saja terhadap alam ini. Diskusi mengenai ditemukannya akar antroposentrisme yang kuat dalam kristologi kita, akan mewarnai sebagian besar pembahasan di dalam tulisan ini. Sebuah kristologi (yang tanpa disadari) ikut memberi andil terhadap kerusakan lingkungan.

Pemahaman iman kita, tanpa disadari, ternyata sebagian besar dilihat dari sudut pandang dan “rasa” ke-manusia-an (*sense of humanity*). Thomas Andrew misalnya, memperlihatkan bahwa teologi kristen selama ini berjalan dengan prinsip kristologi maksimalitas, di mana secara bermacam-macam diekspresikan, penempatan kehebatan kehadiran Tuhan dalam ciptaan yakni di dalam kehidupan, pelayanan, kematian dan kebangkitan dari manusia Yesus semata. Ia menandakan adanya antroposentrisme yang kuat di setiap bagian dari narasi dasar keberimanan kita.⁸ Sudut pandang alam ciptaan secara keseluruhan (*wholeness*) jarang dipakai.

Berkenaan dengan hal itu, secara lebih spesifik, kita bisa melihat pandangan John Salmon, yang menganggap bahwa doktrin-doktrin dalam kristologi, seperti

inkarnasi berperan besar dalam persoalan kuatnya antroposentrisme itu.⁹ Permasalahan ekologi, ketika dipandang dalam lensa teologi, akarnya akan kita dapati pada doktrin inkarnasi.¹⁰ Doktrin inkarnasi menitikkan terlalu berat keterpusatannya pada aspek ke-manusia-an (*human being*). Inkarnasi (baca: pernyataan yang penuh) Allah dihayati *hanya* pada tubuh (daging) manusia (Yesus Kristus) dan untuk menyelamatkan manusia *saja*. Pemahaman yang demikian, telah lama meresap pada hati orang kristen kebanyakan. Idea kristologi semacam ini ikut andil dalam masalah pemanasan global, sebab dengan doktrin yang demikian, manusia merasa dirinya ada di atas segala makhluk yang lain karena “pemilihan ilahi” yang jatuh pada manusia itu. Allah telah mengambil rupa (memilih) daging manusia untuk menyelamatkan ke-manusia-an semata. John Salmon mengungkapkan bahwa:

*“Humanity’s view of itself as somehow ‘above’ all other parts of creation, more important than the rest, with human life having the highest value and human needs being served by the resources of the rest, is sustained by the view that God has taken human flesh in order to save humanity. Generally, this says that it is human flesh only that God has taken, in Jesus. Such an approach not only supports the view that humans are the ‘top of the tree’ of creation. It also suggests that salvation (regarded as the core activity of God in Jesus the Christ) has little to do either with the lives of non-human parts of creation or with human activity in relation to humanity’s ecological environment.”*¹¹

Pemahaman yang demikian dapat mendukung justifikasi terhadap tindakan apa saja yang manusia mau lakukan pada alam semesta ini demi kepentingannya.

Hubungan Yesus dan Lingkungan Alam dalam Perjanjian Baru

Jika kita masuk pada pembacaan teks Perjanjian Baru secara lebih dekat, hubungan antara Yesus dan lingkungan alam bukanlah menjadi tema yang kuat dalam Injil.¹² Beberapa kisah menunjukkan Yesus menekankan pemeliharaan Allah terhadap ciptaan seperti bunga bakung di ladang (Mat. 6:28-30) dan burung pipit (Mat. 10:29), memang. Ia menunjukkan diri-Nya sebagai Tuhan atas ciptaan dalam menenangkan angin ribut (Mrk. 4:35-41) dan dengan berjalan di atas air (Mrk. 6:45-51). Sebagai Tuhan atas ciptaan, Yesus mempunyai kuasa memberkati dan mengutuki ciptaan sebagaimana digambarkan dalam pengutukan pohon ara yang tidak berbuah (Mrk. 12:12-14). *Sementara itu*, pada kisah yang lain, Yesus dikisahkan menghukum sekawanan babi dengan mati tenggelam untuk menyelamatkan seorang yang dirasuk setan. Dalam kasus ini, terlihat bahwa nilai seorang manusia lebih penting (berharga) daripada sekawanan babi.¹³ Keterpusatan pada ke-manusia-an kuat dirasakan. Pun dalam perikop mengenai pemeliharaan Allah terhadap ciptaan seperti burung pipit dan bunga bakung, seolah menegaskan bahwa manusia lebih bahagia daripada burung pipit dan bunga bakung, sekaligus mengisyaratkan kedudukan yang khusus dari umat manusia dibanding dengan ciptaan lainnya, karena burung pipit dan bunga bakung saja dipelihara, apalagi manusia (yang nilainya lebih mulia).¹⁴

Kristologi yang Antroposentris dan Konteks Budaya Asia

Dalam penggalan artikelnya yang berjudul *Ecology and Christology*, Kwok Pui-Lan dengan memperhatikan konteks sosial, postkolonial dan multireligiusitas di Asia, mengatakan *concern*-nya pada kristologi bukan karena ia adalah seorang kristosentris, melainkan karena ia merasakan perlunya menanggapi tantangan dari iman lain di Asia yang mengatakan bahwa pemahaman orang kristen yang diwariskan di Asia terhadap Kristus terlalu antroposentris.¹⁵ Pui Lan melihat bahwa

budaya Asia erat dengan konsep kosmologis, dan jauh dari konsep antroposentris seperti yang kuat ditemukan dalam kristologi barat yang diwariskan di Asia. Orang Asia kesulitan menerima Juruselamat dalam wujud manusia oleh karena sensibilitas kosmologi mereka itu. Perdebatan Bapa-bapa gereja mulai dari konsili Nicea hingga Chalcedon yang termasyur itu, sebenarnya tidak dapat dimengerti dan kurang dapat operatif pada kebanyakan orang Asia. Bagi Pui-Lan, perdebatan kristologi di abad-abad awal masehi adalah produk dari konteks dan masa mereka sendiri (Barat).¹⁶ Sedangkan dalam konteks kita di Asia, dirasa perlu untuk menemukan penghayatan yang lebih sesuai dan mengena pada budaya kehidupan Asia.

3. Kemungkinan jalan yang bisa ditempuh: Kristologi yang hendak dibangun dalam konteks kerusakan ekologi dan konteks Asia

Begitu kuatnya antroposentrisme dalam teologi kristen dan selanjutnya kristologi, *linear* dengan pemahaman superiorisme manusia atas ciptaan yang lain. Pernyataan Allah yang penuh dianggap hanya melalui dan di dalam diri manusia saja. Keselamatan pun dipahami sebatas keselamatan dari dosa, ataupun juga keselamatan di dunia ini berupa kehidupan yang baik, adil dan sejahtera, sekali lagi, bagi manusia.¹⁷ Kacamata antroposentrisme kental terasa.

John Salmon, mengusulkan sebuah jalan yang sekiranya bisa ditempuh sebagai upaya mengatasinya. Kemungkinan jalan yang bisa ditempuh itu adalah mencoba menghayati pemahaman panentheisme - Allah di dalam segala yang ada di alam semesta ini (*God to be within the whole of creation*)- di dalam kekristenan.¹⁸ Demikian kata John Salmon, cara pandang *teologi proses* (a la *whitehead*-ian, yang akan dibahas kemudian dalam paper ini) bisa digunakan sebagai pijakan pintu masuk. Pemahaman ini akan memungkinkan kita untuk memahami seluruh bagian ciptaan di dunia ini sebagai yang hidup

bersama Allah (*alive with God*), dan sebagai komponen yang saling terhubung dengan dinamis dalam kesatuan yang utuh. Allah tidak memisahkan diri-Nya dari ciptaan *tetapi* menjadi bagian dari ciptaan itu.¹⁹

John Salmon mengutip Sallie McFague yang dengan pendekatannya, menyarankan kita melihat *dunia sebagai tubuh Allah*.²⁰ Demikian halnya dengan seorang teolog Indonesia yang kiranya tidak boleh dilewatkan ketika berbicara mengenai eko-teologi dalam konteks Indonesia, Karel Phil. Erari dalam disertasinya (yang kemudian diterbitkan menjadi sebuah buku) juga mengutip kajian dari Sallie McFague di atas dalam pembahasannya mengenai hubungan manusia dan tanah di Irian Jaya sebagai sebuah persoalan teologis.²¹ Erari lebih tegas menunjuk bahwa titik tolak yang dipakai adalah pernyataan bahwa “Firman itu telah menjadi daging atau manusia” (Yoh. 1:1-14). Pernyataan ini tidak terbatas dalam diri Kristus dari Nazareth. Firman itu adalah juga tubuh dari alam semesta (*body of the universe*).²² Allah dipahami sebagai yang berinkarnasi dalam seluruh keberadaan yang ada di dunia ini, tidak dimutlakkan hanya pada satu (kedagingan) manusia saja. Jika kita dapat memahami ciptaan sebagai yang di”daya”kan dalam *keseluruhan* bagiannya oleh kehadiran Allah yang aktif –dengan tentu saja, manusia sebagai salah satu bagian dari organisme seluruh ciptaan- maka semua bagian alam semesta ini akan dihargai dan dipedulikan, tanpa adanya asumsi bahwa manusia mempunyai tempat istimewa atau nilai yang lebih tinggi di atas ciptaan yang lain.²³

Sehubungan dengan hal itu, John Salmon mengungkapkan bahwa pemahaman Kristen dirasa perlu memperluas kehadiran Kristus yang dari individual manusia Yesus semata, diperlebar juga kehadirannya pada komunitas. Pemahaman yang demikian mengekspresikan Kristus yang mengada dan melakukan aksi bagi seluruh ciptaan. Pengertian gereja sebagai “tubuh Kristus”

berjalan dalam arah pemahanan yang sama dengan ini (dan bagi John Salmon, Rasul Paulus mempunyai pemahaman yang demikian dalam surat 1 Korintus, dimana jemaat sebagai anggota tubuh dan Kristus menjadi kepalanya).²⁴

Aspek penciptaan Allah hendaknya juga dimasukkan dalam ranah keselamatan. Tradisi kekristenan memandang Penciptaan dan Keselamatan seakan terpisah. Seolah, kisah penciptaan tidak ada sangkut pautnya secara langsung dengan karya keselamatan Allah. Sementara, Penciptaan itu sendiri dapat membawa kita pada pemahaman yang universal dalam hubungan kita dengan alam semesta. Oleh karenanya, akan baik jika kita melihat karya Allah sebagai Pencipta menjadi bagian yang tidak terpisahkan dari karya keselamatan Allah bagi dunia ini, yang terus berlanjut hingga dalam karya Allah sebagai Pembebas dalam Kristus. Dengan begitu, senada dengan John Salmon, keselamatan tidak sekedar dipandang hanya menyelamatkan manusia dari kematian, ancaman hidup dan memberi keadaan “*well-being*” semata. Dan, tidak cuma dimaknai secara spiritualitas dan hanya berpusat pada permasalahan dosa, tapi *diperluas* kepada keselamatan yang meliputi manusia secara kolektif dalam hubungannya dengan seluruh ciptaan, kemudian juga keselamatan untuk struktur fisik alam semesta dan sumber energi dari ekosistem secara total.²⁵

John Salmon mengatakan bahwa seharusnya kita **tidak** memberi ruang dalam teologi kita yang memberikan validasi pada dominasi manusia yang berlebihan atas alam, atau kita akan ada dalam bahaya nyata penghancuran seluruh ciptaan Allah yang baik ini. Teologi yang bersahabat terhadap alam akan diawali dengan memperkenalkan tanggungjawab manusia terhadap lingkungan dan akan kesadaran *posisinya* di alam semesta ini.²⁶

Manusia menempati hubungan yang relasional dengan alam semesta. Dalam hubungan yang relasional, manusia tidak bisa hidup *mengada* tanpa alam

semesta. Alam semesta bukanlah properti (barang milik) manusia, namun di sisi lain, manusia bukan hanya sekedar bagian dari alam semesta ini.²⁷ Dengan demikian, manusia hendaknya dengan secara sadar akan tanggungjawabnya atas alam semesta ini, karena alam semesta merupakan tempat tinggal yang darinya ia hidup.

Dalam hubungannya dengan itu Thomas Andrew menyerukan hal yang senada, akan perlunya menarik keluar antroposentrisme yang terlalu melekat pada teologi kristen dan *kristologi* kita. Bukan berusaha mencoba memakai sudut pandang dan analisis environmentalis lalu mengarah *kristologi* yang sama sekali non-antroposentris. Namun baginya perlu melihat bangunan *kristologi* itu ada di dalam bagian kepentingan alam semesta ini secara menyeluruh.²⁸ *Kristologi* yang diletakkan dalam bingkai yang teosentris kiranya juga membukakan jalan masuk bagi kita. *Kristologi* tidak hanya dilihat dalam *penggalan* kisah kehidupan manusia Yesus semata, akan tetapi juga dilihat dalam bingkai *keseluruhan* pernyataan dan karya keselamatan Allah bagi dunia ini dan seluruh ciptaan.

4. *Teologi Proses sebagai jalan masuk pada kristologi yang bersahabat dengan ekologi*

Dalam teologi proses *a la* Alfred North Whitehead sebagaimana ditulis dalam buku Simon Petrus L. Tjahjadi, Tuhan dipahami dalam proses, ***Allah sendiri adalah suatu wujud aktual bersama wujud-wujud aktual lainnya.*** Allah bukanlah satu-satunya pelaku tindakan dalam proses kreatif alam semesta, melainkan merupakan salah satu partisipan, meskipun status ontologis-Nya yang menonjol dan berperan sangat menentukan dibanding semua wujud satuan yang lainnya.²⁹

Bagi Whitehead, realitas jagad raya ini ternyata terdiri atas satuan-satuan aktual, yakni kenyataan dasar yang membentuk segala sesuatu. Satuan-satuan aktual ini saling berinteraksi, berhubungan, bahkan saling mempengaruhi satu sama

lain. Dari berbagai macam kesalingan ini muncullah selalu berbagai kebaruan (*novelty*) dan hubungan-hubungan satu sama lain. Begitulah, jagat raya dilihat Whitehead “bergerak”, “berproses” menurut prinsip-prinsip universal yang mengaturnya.

Sebagai wujud aktual, Allah menurut Whitehead memiliki dua aspek sekaligus, yakni aspek awali (*the primordial nature of God*) dan aspek akhiri (*the consequent nature of God*). Aspek awali Allah memuat dua peran sekaligus, yakni [1] sebagai dasar awali untuk adanya tatanan (*the primordial ground of order*) dalam seluruh jagat raya; dan [2] sebagai dasar munculnya kebaruan (*the ground of novelty*) dalam perwujudan atau satuan aktual. Kedua peran Allah baik [1] maupun [2] menyatu di dalam fungsi Allah sebagai prinsip konkresi (*the principle of concrecence*) yang memunculkan wujud aktual baru.

Dalam aspek awali dan fungsi-Nya sebagai prinsip konkresi, Allah merupakan perwujudan perdana dan bersifat nontemporal dari apa yang telah disebut sebagai prinsip kreativitas, yakni prinsip dasariah yang memungkinkan terjadinya ***proses*** tanpa henti di dalam jagat raya. Menurut Whitehead, Allah memang memberi struktur dan kerangka umum bagi perwujudan diri setiap wujud aktual agar ia mencapai kepenuhan dirinya, namun pada saat yang sama juga Ia memberi kesempatan, kebebasan kepada masing-masing wujud aktual untuk memberi isi kongkret pada stuktur atau kerangka umum rancangan Allah itu.³⁰ Kreasi diri dari setiap wujud aktual untuk mencapai kepenuhannya tetap dihormati dan mendapat tempat.

Sedangkan aspek akhiri Allah memuat peran ke-(3), yakni sebagai penyerta yang tanggap dan menyelamatkan. Dalam aspek ini, Allah merangkum segala macam hasil proses perwujudan berbagai satuan aktual di dalam dunia, namun sekaligus ia dipengaruhi dan digerakkan oleh berbagai peristiwa yang terjadi di sana. Jika

pengisian secara kongkret rancangan Allah berdasarkan aspek *awali*-Nya amat tergantung pada pelaksanaan kebebasan setiap wujud aktual dalam mewujudkan dirinya, maka berdasarkan aspek *akhiri*-Nya, Allah mampu memperhitungkan segala sesuatu yang dibuat oleh satuan aktuan apapun. Bentuk “perhitungan” Allah di dalam aspek *akhiri*-Nya ini terdiri dari tindakan Allah melakukan *penyelamatan* dunia, menyelamatkan apa yang masih dapat diselamatkan dari kehancuran total. Tuhan pun ber-“proses”, tetapi bukan Tuhan pada diri-Nya sendiri yang transendental, melainkan Tuhan dalam *relasi*-Nya dengan dunia.

Whitehead mengikutsertakan semua unsur yang ada di jagat raya, khususnya lingkungan hidup dan sesama manusia sebagai “*a society of actual entities*” dalam proses perkembangan mencapai “kepenuhan diri”-nya, yang dalam bahasa religiusnya disebut keselamatan. Barangsiapa menghancurkan lingkungan hidupnya, ia menghancurkan kepenuhan dirinya sendiri karena kesalingterhubungan, interaksi dan kesalingmempengaruhi-an antara wujud aktual yang satu dan yang lainnya.

Dimanakah Yesus dalam pemahaman teologi proses yang demikian? Bagi saya, hakekat ontologis Kristus (*Logos*) yang bersama Allah itu, ada dalam aspek *awali* Allah. Sekaligus Kristus yang turun ke dunia (yang juga melekat pada aspek *awali* itu) ada dalam aspek *akhiri* Allah yang menyelamatkan apa yang masih bisa diselamatkan dari kehancuran total. Dalam hal ini kristologi tidak berdiri pada diri-Nya sendiri, melainkan berdiri di dalam teosentris Allah yang dalam teologi proses ini menjadi [1] sumber tatanan, [2] sumber kebaruan, kreativitas ciptaan menuju kepenuhannya secara interaktif dan terhubung dengan satuan-satuan aktual yang lainnya, dan [3] penyerta yang tanggap menyelamatkan dunia dalam kesatuan yang utuh.

Perlu ditekankan pula, bahwa keberadaan Allah dalam tataran teosentris itupun, adalah Allah sebagai bagian dari

wujud aktual bersama wujud-wujud aktual lainnya di dunia ini. Yang ketika mencipta, ada dalam hubungan relasional dengan wujud aktual lain yang ada (!). Dengan demikian, kita dapat menghindari tergelincirnya kristologi kita dalam antroposentrisme yang kental oleh karena Kristus di sini dilihat dalam kesatuan dengan Allah yang mengada dalam dan berproses secara terus-menerus bersama alam ini.

5. Teologia salib Moltmann bagi konteks ekologi dan penderitaan

Dasar pemahaman eko-teologi yang berikutnya diusulkan, diawali dengan bagaimana teologi kontemporer saat ini bertitiktolak pada *teologi salib*. Teolog yang konsen kepada teologi salib dan seorang ekolog akan berargumentasi bahwa Allah hadir *bahkan* dalam keburukan dan kemalangan ciptaan. Untuk semakin memudahkan kita dalam melihatnya, teologi salib dibedakan dari teologi kemuliaan yang menganggap semua ciptaan adalah baik karena diciptakan oleh Allah dengan begitu mengingkari keburukan dan kemalangan yang ada dalam ciptaan itu.³¹

Bagi orang Kristen kebanyakan saat ini, ke-manusia-an ada di atas, dan sisanya, ciptaan yang lain ada di bawah ke-manusia-an. Sedangkan dalam teologi salib, dipahami bahwa manusia sedang ada “di bawah” oleh karena segala kemalangan yang menyimpannya, dan Kristus sendiri-lah yang mau turun “ke bawah”. Tuhan yang mau menempuh jalan salib, yang merupakan representasi keburukan dan kemalangan ciptaan di dunia ini, adalah tanda pernyataan bahwa kerajaan Allah sedang dan akan dinyatakan.³²

Kita berbagi dalam kesamaan tanggungjawab untuk merawat ***ciptaan yang menderit***a karena kesalahan manusia. Yesus mengajari kita untuk melibatkan diri kita dalam komunitas dan dunia sekitar kita. Salib memberikan pernyataan kerajaan Allah, juga menunjukkan pada kita bahwa Yesus telah disalib karena Ia mengajari

kita untuk peduli pada sesama, komunitas dan keberadaan ekosistem kita (yang menderita).

Di dalam pemaparan ini, kita dapat melihat bagaimana manusia merusak ciptaan, dan peristiwa salib mengingatkan, bahwa kita mempunyai tanggungjawab terhadap ciptaan yang kita rusak itu. Kemalangan (kerusakan) adalah disebabkan dari kondisi ke-manusia-an. Tetapi Allah akan *terus* mencipta kebaikan keluar dari kemalangan itu. Allah ada dalam ciptaan, yang baik maupun yang buruk, sebagaimana di dalam salib, Yesus mengada dalam kemalangan manusia - yang merusak ciptaan- untuk kemudian mengangkatnya dalam kebaikan.³³

6. Konsep Kerajaan Allah bagi keseluruhan ciptaan

Ronald J. Sider, mengatakan bahwa dalam iman yang alkitabiah, rencana **restorasi** kosmis Allah termasuk di dalamnya adalah seluruh ciptaan, tidak hanya merestorasi jiwa individu manusia saja. Dalam suratnya, rasul Paulus mengatakan bahwa pada akhir sejarah, Kristus akan datang kembali, tidak hanya untuk mengantarkan orang percaya pada kehidupan yang telah direstorasi secara badaniah dalam kehadiran Tuhan, tetapi juga untuk merestorasi ke-seluruh-an ciptaan (bukan sekedar manusia).³⁴ Di bagian paling akhir Alkitab kristiani, dalam kitab Wahyu dipakai sebuah metafor tentang pohon kehidupan yang tumbuh di samping sebuah sungai yang jernih, murni seperti kristal, yang membersihkan peradaban manusia dari kerusakan dan kemalangannya. Sang pencipta akan merestorasi kerusakan dan kemalangan itu dengan indah. Dengan mengetahui rencana dan visi kerajaan Allah itu, orang kristen saat ini dapat ikut berkarya untuk memprakarsainya saat ini, apa yang kemudian akan disempurnakan Allah nantinya (aspek *akhiri* Allah pada teologi proses Whithead-ian), khususnya dalam isu-isu mengenai perubahan iklim di dunia ini.³⁵

Karel Phil. Erari, lebih jelas menyatakan tentang bagaimana konsep

restorasi atau keselamatan (Kerajaan Allah) yang hendak dibangun. Baginya, peristiwa salib dan kubur yang kosong, adalah jalan yang dilalui Yesus untuk menjadi ciptaan yang baru “regeneresis”. Pembaharuan diri yang perlu untuk dilakukan oleh seluruh entitas pada alam ini. Juga dalam rangka pembaharuan hubungan antara manusia dan alam ini. Keselamatan Kristus tidak semata-mata menyangkut pribadi seseorang, tetapi ini menyangkut keselamatan **masyarakat** dan keselamatan atas **alam**. Keselamatan ini berlaku secara menyeluruh, baik atas ilmu dan teknologi, budaya, dan semua agama-agama.³⁶ Dengan demikian, visi mengenai Kerajaan Allah itu mencakup kepedulian dan perjuangan yang nyata dalam konteks sosial, budaya, ekonomi dan politik yang riil dihadapi oleh masyarakat kita dalam konteks Asia yang sebagian besar masih ada dalam penderitaan.

PENUTUP

7. Ecological Christology: Pembebasan dalam konteks ekologi dan kemiskinan

Pemahaman yang demikian kiranya senada dengan kajian Johannes Muller seperti sudah dipaparkan dalam bagian awal paper ini, dalam tataran yang lebih praktis, perjuangan menangani dampak perubahan iklim (dalam rangka **restorasi** itu) tidak bisa berjalan tanpa penanganan kemiskinan, karena adanya pertalian yang erat antara perubahan iklim dan kemiskinan seperti telah dipaparkan di awal. Menurutnya, perjuangan melawan kemiskinan -yang juga berkontribusi untuk mengatasi dampak perubahan iklim-pertama-tama haruslah memperkuat potensi orang miskin membantu mereka untuk mendapatkan akses lebih baik pada pelayanan kesehatan, institusi pendidikan, hingga hak berpolitik (untuk membela hak dan kepentingannya).³⁷ Dalam konteks yang demikianlah, sebuah konsep kristologi yang bersahabat terhadap keseluruhan ciptaan alam semesta ini hendaknya dibangun sejalan dengan

kristologi yang memperjuangkan dan memberdayakan kaum miskin. Tidak lantas hanya menekankan pada keselamatan manusia semata, akan tetapi juga *ternyata* penanganannya juga berjalan seiring dengan keselamatan seluruh alam ciptaan ini. Kristologi kristen yang terlalu lekat pada antroposentrisme perlu disadari, untuk kemudian diseimbangkan dengan pemahaman mengenai Allah dalam hubungannya yang menyeluruh atas alam semesta. Bukan manusia menjadi makhluk paling istimewa dan berada di puncak tangga kehidupan segala makhluk lalu berhak memiliki alam semesta, akan tetapi manusia bahkan Allah sendiri juga menjadi bagian dari kesatuan alam semesta ini.

Kwok Pui-Lan, menunjukkan identitas Kristik yang terwujud dalam aksi *compassion* dan solidaritasNya. Banyak ditemukan kisah Yesus di mana kita dapat melihat kasih, empati, dan fokus perhatianNya kepada orang miskin, yang membutuhkan, dan tertindas. Kisah pernyataan misteri cinta kasih Allah yang dalam solidaritas dengan pergumulan dan penderitaan manusia di dunia ini dapat kita temukan dalam peristiwa salib.³⁸ Dengan demikian, kristologi yang bersahabat dengan keberadaan ekologi secara menyeluruh berjalan integral dengan teologi salib, dalam upayanya *menanggulangi dampak kerusakan lingkungan* yang tidak bisa dilepaskan dari *penanggulangan kemiskinan yang luas dalam konteks kita di Asia ini*. []

DAFTAR PUSTAKA

“Christology and Climate Change”,
<http://www.saintcolumbas.org.nz/climatechange.pdf>

2007 *Tuhan Para Filsuf dan Ilmuwan: Dari Descartes sampai Whitehead*. Yogyakarta: Kanisius.

¹ Salmon (2006, h. 1) diakses dari <http://www.saintcolumbas.org.nz/climatechange.pdf> pada tanggal 17 Mei 2010 pukul 12.30.

² Muller (2009, h. 5).

³ Muller (2009, h. 5).

⁴ Muller (2009, h. 5).

⁵ Salmon (2006, h. 1).

⁶ Salmon (2006, h. 1).

[atechange.pdf](http://www.saintcolumbas.org.nz/climatechange.pdf) , diakses tanggal 17 Mei 2010.

Deane-Drummond, Celia.

1999 *Teologi dan Ekologi: Buku Pegangan*. Jakarta: BPK Gunung Mulia.

“Ecological Trajectories in Moltmann’s Christology”,
<http://ericdarylmeyer.wordpress.com/2008/12/06/ecological-trajectories-in-moltmanns-christology/> diakses tanggal 17 Mei 2010.

Erari, Karel Phil.

1999 *Tanah Kita, Hidup Kita: Hubungan Manusia dan Tanah di Irian Jaya sebagai Persoalan Teologis*. Jakarta: Pustaka Sinar Harapan.

Griffin, David Ray.

2005 *Tuhan & Agama dalam Dunia Postmodern*. Yogyakarta: Kanisius.
<http://theteachingsofmattday.blogspot.com/2010/04/ecology-and-theology-of-cross.html>, diakses tanggal 17 Mei 2010.

Moltmann, Jürgen.

2000 “God’s Covenant and Our Responsibility”. *The Care of Creation: Focusing concern and action*, ed. R.J. Berry. Leicester: Inter-Varsity Press.

Muller, Johannes.

2009 “Perubahan Iklim sebagai Tantangan etis: Memberantas Kemiskinan tanpa Mengorbankan Lingkungan Hidup” . *Basis* 11-12.

Pui-Lan, Kwok.

1997 “Ecology and Christology”. *The Journal of the Britain & Ireland School of Feminist Theology* 15.

Sider, Ronald J.

2000 “Biblical foundation for Creation Care”. *The Care of Creation: Focusing concern and action*, ed. R.J. Berry. Leicester: Inter-Varsity Press.

Tjahjadi, Simon Petrus L.

-
- ⁷ Thomas Andrews, *Ecological Trajectories in Moltmann's Christology* dalam <http://ericdarylmeyer.wordpress.com/2008/12/06/ecological-trajectories-in-moltmanns-christology/> diakses pada 17 Mei 2010 pukul 12.30.
- ⁸ Thomas Andrews, *Ecological Trajectories in Moltmann's Christology*
- ⁹ Salmon (2006, h. 2).
- ¹⁰ <http://theteachingsofmattday.blogspot.com/2010/04/ecology-and-theology-of-cross.html> diakses tanggal 17 Mei 2010 pukul 12.30.
- ¹¹ Salmon (2006, h. 3)
- ¹² Deane-Drummond (1999, h. 31).
- ¹³ Deane-Drummond (1999, h. 32).
- ¹⁴ Bandingkan *Ibid.*, h. 33.
- ¹⁵ Lihat Pui-lan (1997, h. 113) dalam <http://search.ebscohost.com> diakses tanggal 10 Mei 2010.
- ¹⁶ Pui-lan (1997, h. 118).
- ¹⁷ Salmon (2006, h. 3)
- ¹⁸ Salmon (2006, h. 3)
- ¹⁹ Lihat <http://theteachingsofmattday.blogspot.com/2010/04/ecology-and-theology-of-cross.html> diakses tanggal 17 Mei 2010 pukul 12.30.
- ²⁰ Salmon (2006, h. 3)
- ²¹ Erari (1999, h. 236-237).
- ²² Erari (1999, h. 236-237).
- ²³ Erari (1999, h. 236-237).
- ²⁴ Erari (1999, h. 236-237).
- ²⁵ Band. Erari (1999, h. 236-237).
- ²⁶ Lihat Erari (1999, h. 236-237).
- ²⁷ "Nature is not our property, neither are we only the part of nature", Moltmann (2000, h. 111).
- ²⁸ Lihat Thomas Andrews, *Ecological Trajectories in Moltmann's Christology*.
- ²⁹ Bagian pembahasan ini disarikan dari Tjahjadi (2007, h. 131-139). Bandingkan dengan ulasan Sudarminta (1991, h. 36-37).
- ³⁰ Pemahaman ini dilanjutkan oleh David Ray Griffin, murid Whitehead sendiri yang mengatakan bahwa Tuhan dalam dunia postmodern dipahami sebagai Tuhan yang menganugerahkan dan mengejawantah dalam kreativitas pada setiap ciptaan. Kreativitas merupakan hakikat dari Tuhan sendiri yang dianugerahkan pada setiap ciptaan. Dengan demikian, setiap makhluk mempunyai nilai yang tinggi luhur oleh karena mempunyai otonomi dan kebebasannya sendiri-sendiri untuk berkembang mencapai kepenuhan diri (tidak dengan intervensi Allah yang sangat pada setiap makhluk). Namun tetap diingat bahwa kreativitas itupun wujud Allah dalam segenap ciptaan. Jadi dapat dikatakan bahwa setiap peristiwa berlangsung melalui kreativitas bersama antara Tuhan (aspek awali dan akhiri) dan ciptaan sebagai "*a society of actual entities*". Bandingkan Griffin (2005, h. 110).
- ³¹ Lihat <http://theteachingsofmattday.blogspot.com/2010/04/ecology-and-theology-of-cross.html> diakses tanggal 17 Mei 2010 pukul 12.30.
- ³² Band. <http://theteachingsofmattday.blogspot.com/2010/04/ecology-and-theology-of-cross.html> diakses tanggal 17 Mei 2010 pukul 12.30.
- ³³ *Ibid.*
- ³⁴ Sider (2000, h. 46).
- ³⁵ Sider (2000, h. 47).
- ³⁶ Band. Erari (1999, h. 266-268).
- ³⁷ Muller (2009, h. 18).
- ³⁸ Band. Pui-lan (1997, h. 113).