

APA HUBUNGAN PORONG DENGAN YERUSALEM?:¹ MENGAGAS SUATU EKOTEOLOGI KRISTEN

FERRY Y. MAMA HIT

PENDAHULUAN

Pertanyaan di atas sulit dijawab. Faktanya, kedua kota tersebut terpisah dengan jarak yang sangat jauh. Meski keduanya dikenal sebagai tempat wisata, yang satu adalah tempat wisata para turis mancanegara—khususnya turis religius dalam tradisi agama Abrahamis—dan yang satu lagi, tempat turis domestik yang kebetulan lewat di tempat itu, di mana selain mampir untuk membeli produk tersohornya, seperti bandeng *presto*, *ote-ote*, kerupuk udang dan petis, mereka juga ingin melihat “lumpur panas” yang tidak kalah terkenal; tetap saja, keduanya secara langsung tidak punya hubungan antara satu dengan yang lain. Namun, yang menarik, keduanya secara teologis diasumsikan mempunyai hubungan yang erat, sebab keduanya mengacu kepada hubungan antara iman dan bencana alam, atau tepatnya, antara iman dan kerusakan alam akibat sikap dan tindakan eksploitatif manusia terhadap lingkungan hidupnya.³

¹Judul tulisan ini adalah modifikasi dari analogi Tertullian lewat pertanyaan retorisnya, “*What indeed has Athens to do with Jerusalem?*”—di mana Athena dianalogikan sebagai filsafat dan Yerusalem sebagai iman. Jadi, pertanyaan Tertullian di atas ingin mengetahui apa sesungguhnya hubungan antara filsafat dan iman (Roger E. Olson, *The Story of Christian Theology: Twenty Centuries of Tradition and Reform* [Downers Grove: InterVarsity, 1999] 94).

²Dalam konteks artikel ini, penulis tetap memakai analogi “Yerusalem” untuk “iman,” tetapi mengganti analogi “Athena” dengan “Porong” untuk “bencana lumpur panas.” Artikel ini berusaha mencoba memahami apa sesungguhnya hubungan antara bencana lumpur panas dan iman. Bersama dengan banjir besar di Jakarta pada bulan Februari 2007, bencana alam ini jelas-jelas terkait erat dengan ulah manusia yang tidak bertanggung jawab terhadap lingkungan hidupnya. Keprihatinan penulis atas bencana semacam ini tentu tidak sebanding dengan “kerugian moril dan materil” yang dialami oleh warga Porong, Sidoarjo. Karena itu, tulisan ini juga didedikasikan kepada ratusan korban bencana lumpur panas sebagai wujud simpati dan solidaritas Kristen terhadap mereka.

³Meski peristiwa ini dinyatakan sebagai sebuah ketidaksengajaan, tetapi bencana lumpur panas, di Porong, Sidoarjo dapat juga dilihat sebagai salah satu bentuk kecerobohan manusia dalam mengeksplorasi dan mengelola potensi sumber daya alam (gas). Menurut laporan Wahana Lingkungan Hidup Indonesia (WALHI) bencana ini terjadi akibat kelalaian P.T. Lapindo Brantas Inc., di mana telah terjadi kesalahan prosedural yang mengakibatkan

Karena itu, terjadinya “pukulan balik” dari alam atas ketamakan manusia yang terus menerus mengeksploitasinya ini perlu dipahami secara teologis.

Dalam usaha memahami hal ini, ada beberapa pertanyaan penting perlu dilontarkan, seperti apakah kondisi lingkungan hidup manusia sekarang ini? Apakah motif di balik degradasi atau kerusakan lingkungan hidup? Apakah prinsip-prinsip alkitabiah yang dapat diajukan untuk membangun teologi lingkungan hidup (ekoteologi)? Akhirnya, apakah prinsip-prinsip teologis dan normatif yang dapat dibangun dari perspektif Kristen dalam menyikapi krisis ekologi yang sedang berlangsung pada masa kini? Singkatnya, tulisan ini berusaha menjawab pertanyaan-pertanyaan di atas, yang semuanya berfokus pada tujuan untuk memberikan sebuah pemahaman yang utuh tentang ekoteologi Kristen, sekaligus untuk menunjukkan bahwa sesungguhnya memang ada korelasi timbal balik antara iman Kristen dan krisis lingkungan hidup yang disebabkan oleh manusia.⁴

ALARM KRISIS EKOLOGI GLOBAL TELAH BERDERING

Krisis ekologi telah dirasakan sebagai ancaman dan bahaya yang besar bagi umat manusia. Suatu studi lingkungan hidup mengategorikan bahaya tersebut ke dalam dua dimensi: bahaya objektif (*the objective danger*) dan bahaya subjektif (*the subjective danger*).⁵ Bahaya objektif berhubungan dengan aspek-aspek material dari ciptaan, dan untuk itu *State of the World: 1992 Summary* dan *1991 Summary of the Environment* melaporkan bahwa lapisan *ozone* pelindung telah menipis dua kali lebih cepat dari yang diperkirakan; minimal 140 spesies tanaman dan binatang musnah setiap hari; suhu permukaan bumi menjadi lebih panas dari tahun sebelumnya, karena melonjaknya jumlah karbondioksida dan efek rumah kaca di atmosfer bumi; hutan-hutan menjadi gundul ribuan hektar setiap tahun; polusi udara mencapai level yang mengancam kesehatan manusia dan level kerusakan hasil bumi; dan populasi manusia bertumbuh sebesar 92 juta jiwa setiap tahun (88 juta jiwa bertambah hanya di negara-negara berkembang!).⁶ Yang sangat menyedihkan, bahaya

terjadinya *blowout* (menyemburnya lumpur panas), dan lemahnya pengawasan dari pihak BP MIGAS terhadap seluruh proses eksplorasi tersebut (http://www.walhi.or.id/kampanye/cemar/industri/070710_lumpursdrj_cu/).

⁴Memahami masalah-masalah lingkungan hidup secara kristiani, nyata, dan menyeluruh atau holistik sangat diperlukan untuk membangun sebuah teologi lingkungan hidup (ekoteologi) yang tepat (Lih. Sallie McFague, “An Earthly Theological Agenda,” *Christian Century* 108 [January 2, 1992] 14).

⁵Loren Wilkinson dan Mary Ruth Wilkinson, “The Depth of Danger,” *Transformation* 10 (April-June 1993) 1.

⁶Ibid. 5.

material seperti ini sudah ada dalam ambang yang cukup serius di Indonesia sendiri. Dilaporkan bahwa telah terjadi pemanasan global, hujan asam, kebakaran hutan, penebangan hutan secara ilegal, dan penangangan limbah industri yang buruk.⁷ Sementara itu, yang tidak kalah mengerikan, ada bahaya subjektif yang berkorelasi secara berdampingan dengan bahaya objektif di atas, seperti konsumerisme, urbanisasi, kehilangan kesempatan penatalayanan terhadap sumber-sumber dari bumi, kemiskinan dan ketidakadilan sosial, dan efek-efek negatif lain dari kerusakan lingkungan.⁸

Kedua macam bahaya di atas, diakui atau tidak, telah menimbulkan kekuatiran dan bahkan ketakutan bagi banyak orang, termasuk orang-orang Kristen. Dalam beberapa dekade belakangan ini, mereka sudah mulai sadar dan prihatin dengan lingkungan hidup yang semakin rusak.⁹ Mereka telah mulai mengalami secara langsung dampak negatif, tepatnya “menjadi korban,” dari rusaknya ekologi dunia dan telah disadarkan bahwa bumi ini bukan lagi tempat yang enak dan nyaman untuk ditinggali. Bagi orang-orang Kristen, meski kesadaran dan keprihatinan ini sangat baik, hal ini tidak cukup. Sikap dan tindakan yang tepat terhadap krisis ekologis menuntut suatu landasan teologis yang benar dan tepat, sehingga sikap dan tindakan ini akan terjadi bukan saja karena kekuatiran atau ketakutan orang terhadap dampak negatif kerusakan lingkungan yang sudah mengglobal tetapi juga karena pemahaman teologis

⁷Lih. Otto Soemarwoto, *Indonesia dalam Isu Kancah Lingkungan Global* [Jakarta: Gramedia, 1991] 156). Dalam Laporan Akhir Tahun 2006, Masru Alam Azis mencatat bahwa kenaikan permukaan air laut akibat pemanasan global dalam abad ke-21 ini diperkirakan akan menggenangi daratan sejauh 50 meter dari garis pantai kepulauan Indonesia, yang panjangnya 81.000 kilometer. Diperkirakan lebih dari 405.000 hektar daratan Indonesia akan tenggelam. Jika prediksi ini terbukti, ribuan pulau kecil akan terhapus dari peta Indonesia. Belum lagi ratusan ribu hektar tambak dan sawah di daerah pasang surut akan hilang. Abrasi pantai dan intrusi air laut akan makin parah. Sumber-sumber air bersih pun tercemar (“Pemanasan Global, Bencana Datang Perlahan dan Pasti,” *Kompas* [13 Desember 2006] 38).

⁸Wilkinson dan Wilkinson, “The Depth of Danger” 4-5.

⁹Kesadaran global ini telah mendorong banyak pihak untuk mengadakan konferensi tingkat tinggi tentang masalah ini. Paling tidak ada dua peristiwa besar yang disebut *Earth Summit* di Stockholm (1972) dan Rio de Janeiro (1992) yang menghasilkan produk hukum berskala internasional untuk mengatasi krisis lingkungan hidup. Lihat bahasan hal ini dalam karya Robert P. Borrong, *Etika Bumi Baru* (Jakarta: Gunung Mulia, 1999) 7. Di kalangan injili sendiri, sejak tahun 1960-an sampai tahun 1990-an, setidaknya ada lima organisasi atau lembaga injili yang bergerak dalam usaha-usaha memerhatikan lingkungan hidup seperti Evangelical for Social Action, Au Sable Institute for Environmental Studies, Evangelical Environmental Network, Christian Society of Green Cross, dan Christian Environmental Council (E. Calvin Beisner, *Where Garden Meets Wilderness: Evangelical Entry into Environmental Debate* [Grand Rapids: Acton Institute for the Study of Religion-Eerdmans, 1997] 4).

Kristen yang benar tentang lingkungan hidup.¹⁰ Masalahnya sekarang, ketika dering alarm kerusakan ekologis telah berbunyi—tidak berlebihan jika memahami realitas ini sebagai dentang lonceng kematian “bumi manusia”—apa dan bagaimana tanggapan orang-orang Kristen dan gereja?

MOTIF-MOTIF DI BALIK KRISIS EKOLOGI GLOBAL

Mencari apa penyebab masalah kerusakan lingkungan hidup ini tidak mudah, karena persoalan yang ada sangat kompleks dan saling berhubungan secara saling-silang satu dengan yang lain, tetapi bukan berarti tidak dapat dilakukan. Krisis ekologi global masih dapat diketahui dari motif yang ada di dalam diri manusia, misalnya, *pertama*, motif yang berdimensi filosofis. Ini sangat berhubungan dengan cara pandang atau pemahaman seseorang terhadap alam. Dalam hal ini, yang cukup kuat mempengaruhi motif perusakan lingkungan adalah pandangan filsafat dualisme Cartesian. Pandangan ini membagi segala sesuatu dalam dua elemen dasar, yang bersifat rohani dan yang bersifat materi. Keduanya bertentangan, di mana yang rohani dianggap baik, sebaliknya yang materi dianggap tidak baik dan tidak berguna. Jadi, ide dasar di balik pandangan ini adalah adanya pemisahan dualistis yang substansial. Dalam bentuk yang paling ekstrem, menurut Al Gore, “filsafat dualisme ini berakhir pada kesimpulan bahwa alam semesta yang material ini tidak berhubungan dengan manusia, keduanya harus dipisahkan dan akhirnya, manusia terisolasi dari alamnya.”¹¹

Implikasinya, pandangan ini bukan saja telah memisahkan manusia dan alam, tetapi juga mempengaruhi hirarki atau fungsi manusia dan alam secara bersamaan. Pandangan tradisional Kristen Barat, yang secara sadar atau tidak telah dipengaruhi oleh filsafat dualisme, memahami manusia sebagai ciptaan yang mulia, seorang pangeran atau mahkota dari seluruh ciptaan lainnya. Ada pola hirarkis yang dikembangkan dalam konteks hubungan manusia dan ciptaan lainnya, di mana yang satu lebih unggul dari yang lainnya. J. J. Kritzinger mengartikan hal ini bahwa manusia telah menduduki posisi *superior* sementara alam menjadi *inferior*.¹² Lebih parah lagi, hubungan manusia dan alam ini telah

¹²Terence R. Anderson menegaskan, “*Environmental ethics centers its effort and action on what should be done by a human being and the attitude that should be taken by him to do something related with nature and material world*” (“Environmental Ethics” dalam *A New Dictionary of Christian Ethics* [eds. John Macquarrie and James Childress.; London: SCM, 1992] 196).

¹³“Earth in the Balance: Ecology and Human Spirit,” *Christian Century* 109 (April 8, 1991) 369. Artikel ini kemudian dikembangkan menjadi buku dengan judul yang sama (Al Gore, *Earth in the Balance: Ecology and Human Spirit* [Boston: Houghton Mifflin, 1992]).

¹²McFague, “An Earthly Theological Agenda” 12.

berkembang sedemikian rupa menjadi hubungan antara subjek (manusia) dan objeknya (alam).¹³ Alam tidak lagi berfungsi sebagai objek penatalayanan manusia, tetapi telah berubah menjadi objek kekuasaan manusia yang dapat dieksploitasi *semau gue* dan tanpa batas. Sementara itu, ironisnya, kedigdayaan manusia dengan segala kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi yang hampir mencapai titik maksimum, dimanfaatkan dan diaplikasikan secara luar biasa dengan tidak pernah memikirkan dampak-dampak negatifnya bagi kelestarian lingkungan hidup.

Kedua, motif yang berdimensi teologis. Secara teologis, antropologi dan kosmologi Kristen yang keliru telah menjadi salah satu penyebab dari masalah ekologis ini, khususnya konsep manusia sebagai gambar dan rupa Allah yang diberi mandat untuk menguasai sesama ciptaan Allah yang lain.¹⁵ Maksudnya, telah terjadi penyimpangan pemahaman terhadap doktrin penciptaan akibat kesalahan tafsir atas frasa “kuasailah bumi” dalam Kejadian 1.¹⁶ Dalam kurun waktu yang cukup lama, frasa ini telah ditafsirkan sebagai penguasaan atas ciptaan-ciptaan Allah lainnya. Barton mengatakan, “setelah peristiwa air bah, teks Kejadian 9:1 sepertinya telah dipakai untuk membenarkan eksploitasi terhadap sumber-sumber alam dan hewani, dan telah mengangkat manusia pada

¹³“Mission, Development and Ecology,” *Missionalia* 19 (April, 1991) 14.

¹⁴Ini adalah sebuah ironi, di mana semua hal ini dilakukan atas nama “kemajuan” dan “kebahagiaan” manusia atau masyarakat modern. Ini adalah sebuah *moral climate of modernity* di mana filsafat utilitarianisme telah menjadi “*the primary moral framework for decision making in modern society*” yang kemudian melahirkan apa yang disebut industrialisasi yang sangat berdampak bagi perusakan lingkungan hidup (lih. bahasan Michael S. Northcott dalam *The Environment and Christian Ethics* [New York: Cambridge University Press, 1996] 57-70). Bdk. Calvin B. DeWitt, “Science, Theology and Technology: Responsible Praxis within Ecological Order,” *The Princeton Seminary Bulletin* 24 (2003) 65-66.

¹⁵H. P. Santmire mengingatkan bahwa pemikiran Protestan perlu disembuhkan karena selama ini tidak siap menghadapi isu krisis lingkungan hidup. Hal ini disebabkan oleh cara memahami bumi secara eksklusif dari perspektif teologi mandat ilahi kepada manusia untuk menguasai bumi (“Healing the Protestant Mind: Beyond the Theology of Human Dominion” dalam *After Nature’s Revolt: Eco-Justice and Theology* [ed. Dieter T. Hessel; Minneapolis: Fortress, 1992] 57).

¹⁶Sebenarnya konsep yang mendahului frasa imperatif “penuhilah bumi” ini juga ketika disalahtafsirkan akan menjadi masalah yang besar bagi kerusakan lingkungan hidup, di mana jumlah populasi manusia akan semakin banyak sehingga akan semakin menguras sumber-sumber daya alam (natural resources) yang tersedia demi kelangsungan hidup manusia. Susan P. Bratton mengatakan bahwa “*if a human population gets too large, it will exceed its environmental capacity*” (*Six Billion and More: Human Population Regulation and Christian Ethics* [Louisville: Westminster-John Knox, 1992] 97).

¹⁷Stanley Hauerwas and John Berkman, “The Chief of All Flesh,” *Theology Today* 49 (July 1992) 205.

posisi dominan, menjadi tuan dan penguasa atas alam semesta ini.”¹⁸ Pandangan teologis yang demikian sedikit banyak dipengaruhi oleh filsafat modern pada era Pencerahan (*Aufklärung*), seperti humanisme, eksistensialisme, materialisme, sekularisme dan sebagainya. Selain itu, yang cukup mengejutkan adalah bahwa pandangan ini telah sangat mempengaruhi industrialisasi dan kapitalisme yang berkembang di negara maju, yang didominasi oleh kebudayaan Kristen. Dengan kata lain, ada semacam “kontribusi tidak langsung” dari kekristenan yang menyebabkan degradasi itu. Tentang hal ini, Beisner menegaskan bahwa lompatan produktivitas ekonomi dan kemakmuran materi berakar pada aplikasi pandangan dunia Kristen melalui kemajuan hukum, politik, ekonomi, ilmu pengetahuan, dan teknologi yang dikendalikan oleh “*Medieval and Reformation churchmen and scientists are a foretaste of the restoration of the cursed creation foretold by Paul and entailed by the incarnation death and resurrection of Christ.*”²⁰

Ironisnya, sebelum artikel yang menggugah dari seorang sejarawan, Lynn White, “The Historic Roots of Our Ecological Crisis” dipublikasikan, orang-orang Kristen belum menunjukkan perhatian yang serius tentang isu-isu ekologis. Dalam artikel tersebut, gereja telah dituding sebagai salah satu penyebab kerusakan lingkungan karena, pertama, tidak pernah memberikan perhatian atau menjadi sangat apatis terhadap lingkungannya, dan kedua, telah menjadi kontributor besar bagi kerusakan lingkungan dengan memberikan pembenaran terhadap tindakan itu melalui penafsiran yang salah terhadap konsep “dominasi manusia atas alam,” sehingga orang-orang Kristen dengan gencar mempromosikan eksploitasi lingkungan atau sumber daya alam dengan slogan, “*It is God’s will that man may exploit nature for his proper ends.*”²¹ Francis A. Schaeffer, seorang pemikir Kristen injili, membenarkan bahwa memang ada masalah dengan pemahaman konsep “penguasaan” ini, di mana istilah ini telah diselewengkan dari arti yang sebenarnya, sebab istilah ini

¹⁸*Ethics and the Old Testament* (Harrisburg: Trinity, 1998) 38.

¹⁹Santmire mengatakan, “*the negative and domineering attitudes toward the body and physical world are present in many strands of Christian theology and even in the Bible itself*” (“Healing the Protestant Mind” 26).

²⁰Beisner, *Where Garden* 25. Ini sejalan dengan analisis sosial Max Weber, yang menegaskan bahwa kekristenan Protestan telah menjadi inspirasi bagi lahirnya kultur baru *mercantilism* dan *capitalism* (*The Protestant Ethics and the Spirit of Capitalism* [New York: Charles Scribner’s and Sons, 1958] 42-78).

²¹Lynn White, “The Historic Roots of Our Ecological Crisis,” *Science* (March 10, 1987) 555, 1203-1207. Bagaimana pun, asumsi White ini bukan satu-satunya alasan kerusakan lingkungan, sebab ada kelompok-kelompok lain yang perlu disalahkan seperti para kapitalis Barat yang muncul akibat revolusi industri di Eropa dan Amerika.

seharusnya selalu melibatkan pengakuan integritas dan keteraturan dari setiap aspek ciptaan.²²

Idealnya, manusia atau “sang gambar dan rupa Allah” ini seharusnya dapat merepresentasikan Allah, dan berfungsi sebagai “penatalayan Allah” atas ciptaan yang lain, tetapi di sepanjang sejarah kehidupannya, ia tidak lagi menjalankan fungsi yang demikian, dan bahkan telah berubah menjadi penguasa—lebih tepat “*monster*”—yang sewenang-wenang atas dunia ini. Konsep manusia sebagai mediator telah berkembang menjadi ciptaan yang *superior*, artinya manusia telah ditempatkan secara tidak proporsional ke dalam posisi yang sangat jauh melebihi ciptaan yang lain. Konsekuensinya, menurut Ken Gnanakan, “pemahaman terhadap *image* manusia yang seperti ini, dalam konteks fungsinya sebagai penatalayan Allah atas seluruh ciptaan, telah menjadikan manusia sebagai makhluk ciptaan yang arogan, pengelola yang salah dan pengeksploitasi dunia material yang ada.”²³

Ketiga, motif yang berdimensi pragmatis. Pragmatisme dalam konteks ini dapat dijelaskan dalam beberapa hal, misalnya kerusakan ekologi akibat faktor ekonomi, sosial dan politik, yang semuanya saling terkait satu dengan yang lainnya. Khususnya, ini terjadi di negara-negara berkembang di dunia ketiga, yang rata-rata memiliki sumber alam yang lebih banyak, namun memiliki kondisi ekonomi, sosial, dan politik yang buruk. Beberapa negara ini biasanya menjadi sasaran empuk perusahaan-perusahaan multinasional Barat yang menganggap “masuk akal” dan “normal” untuk menguras sumber daya alam dan manusia untuk keuntungan finansial mereka.²⁴ Pandangan seperti ini diusung bersamaan dengan kebangkitan *Neo-classical Economics* di Barat pada sekitar tahun 1970-an, yang sangat menekankan aktivitas industri tanpa memedulikan “ongkos” lingkungan dan sosial yang sangat mahal. Prinsipnya, lingkungan hidup diperlakukan seperti barang yang “bebas dipakai,” yang tidak ada kaitannya dengan “*the depreciation of natural resources such as soil fertility and clean water.*”²⁵

Selain itu, alih-alih mencapai kemajuan dan kesejahteraan umat manusia, sains dan teknologi (juga teologi) yang dikembangkan sedemikian rupa telah menjadi alat pemusnah utama dan pembenaran atas kerusakan ekologis, dan

²²*Pollution and the Death of Man* (rev. ed.; Wheaton: Crossway, 1992) 34-46.

²³*Kingdom Concerns* (Leicester: InterVarsity, 1993) 64.

²⁴Gore, “Earth in Balance” 369. Lih. juga pandangan Nathan Rosenberg dan L. E. Birdzell, Jr. dalam *How the West Grew Rich: The Economic Transformation of the Industrial World* (New York: Basic, 1982), secara khusus dalam pasal 2, yang membahas bagaimana kemajuan di negara-negara Barat telah melahap banyak sumber-sumber daya alam dari negara-negara dunia ketiga.

²⁵A. J. McMichael, *Planetary Overload: Global Environmental Change and the Health of the Human Species* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993) 183-191.

yang lebih celaka lagi, semuanya ini dipakai untuk melayani kepentingan “ekonomi.” Bagi masyarakat yang menganggap ekonomi sebagai “si nomor satu,” lingkungan hidup telah tereduksi nilainya menjadi “sumber daya” dan manusia telah tereduksi menjadi “konsumen,” dengan demikian, melestarikan ekosistem menjadi hal yang tidak mungkin dilakukan.²⁶ Akibatnya, timbul sebuah lingkaran setan yang tidak dapat diputuskan. Di satu sisi, ketidakadilan sosial, penindasan, dan kemiskinan meningkatkan kerusakan lingkungan, dan di sisi lain, eksploitasi terhadap alam secara massive ini, seperti perusakan lingkungan, ketidakadilan sosial, penindasan dari penguasa kepada rakyat kecil, dan kemiskinan, kerusakan lingkungan secara tidak proporsional menghantam balik masyarakat dengan kemiskinan, atau sebagaimana John Nangle mengistilahkannya, “kemiskinan yang diperburuk oleh kehancuran lingkungan.”²⁷

Dari ketiga motif kerusakan lingkungan di atas, tampak bahwa akar dari masalah kerusakan ekologis cukup kompleks dan luas, karena semua bermuara kepada beragam motif di dalam diri manusia. Penyebab kerusakan ini mencakup banyak aspek dalam hidup manusia seperti pandangan dunia, keyakinan-keyakinan teologis dan religius, sosial, politik, ekonomi dan budayanya, dan semuanya menjadi satu dalam sebuah tema “manusia adalah subjek atas alam.” Manusia seharusnya adalah “person” yang paling bertanggung jawab atas masalah ini sebab alam tidak pernah merusak dirinya sendiri. Tanpa bermaksud menghakimi, masyarakat industri Barat yang seharusnya secara proporsional paling bertanggung jawab atas krisis ekologi, sebab dari sana keyakinan-keyakinan filosofis dan religius atas dominasi manusia itu bersumber dan membentuk sikap masyarakat yang demikian.²⁸ Selain itu, ketiga motif di atas juga telah menunjukkan bahwa pada dasarnya mereka memiliki pemahaman yang sangat dangkal akibat salah penafsiran baik terhadap wahyu (*text*) maupun terhadap lingkungan hidupnya (*context*). Hal ini dapat disimpulkan dalam tiga proposisi yang keliru: pertama, ciptaan ada semata-mata untuk keuntungan manusia, sehingga dapat dieksploitasi semaunya; kedua, Allah secara teologis dilihat sangat transenden, secara total terpisah dengan dunia ini dan Ia tidak lagi terlibat dalam urusan dunia ini; dan ketiga, semua hal yang bersifat materi adalah berdosa (sehingga menjadi tidak

²⁶Lih. bahasan yang mendalam tentang hal ini oleh Calvin B. DeWitt, “Science, Theology” 65-66; dan karyanya yang lain, *Caring for Creation* (Grand Rapids: Baker, 1998) 29.

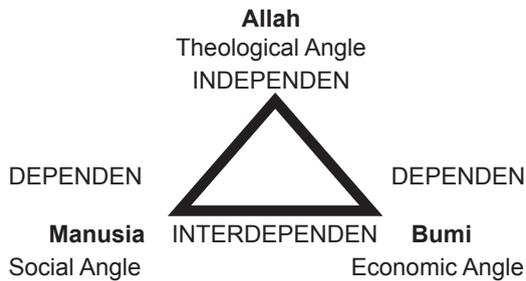
²⁷“Putting Earth at the Heart,” *Sojourners* 20 (August-September 1991) 4.

²⁸Kritzinger, “Mission Development and Ecology” 14. Meski pun demikian, orang-orang di Timur (dan Selatan, di negara-negara berkembang dan miskin) juga seharusnya ikut bertanggung jawab dalam persoalan krisis ekologi ini, karena mereka telah kehilangan perspektifnya sendiri yang memercayai bumi sebagai “*mother nature*” yang harus dijaga dan dirawat dengan baik.

penting dan tidak perlu dihargai!) jika dibandingkan dengan roh dan akal budi.²⁹

TRIALEKTIKA ALLAH-MANUSIA-BUMI

Sebelum menggagas suatu ekoteologi Kristen, ada baiknya terlebih dahulu memahami konsep trialektika Allah, manusia, dan bumi dalam Alkitab. Allah, manusia, dan bumi atau lingkungan hidup adalah entitas-entitas yang memiliki hubungan yang dinamis dan saling terkait dengan erat (*interrelated*) antara satu dengan yang lainnya.³⁰ Meski saling berhubungan, hakikat ketiganya tetap berbeda. Allah adalah Pencipta yang independen, sementara itu karena manusia dan alam (dalam hal ini bumi) diciptakan, maka keduanya tidak independen melainkan dependen terhadap-Nya. Unikny, sebagai sesama ciptaan, manusia dan bumi saling bergantung satu dengan yang lainnya (*interdependen*) di hadapan Allah. Hubungan ini dapat dilihat dalam skema berikut ini:



Skema ini menunjukkan bahwa manusia, sebagai ciptaan, tidak independen terhadap Allah dan bumi. Sebaliknya, ia dependen kepada Allah sebab ia menerima hidupnya dan menerima mandat untuk mengelola dan memelihara bumi dari Allah. Allah menjadi sudut teologis yang mendasari semua eksistensi yang ada di dalam dunia. Manusia, di dalam sudut sosialnya selalu berhubungan dengan manusia yang lain, juga tidak independen terhadap bumi, melainkan interdependen karena bumi, sebagai sudut ekonomis, adalah yang secara tidak langsung “menyediakan” lingkungan dan keperluan untuk hidup seperti tempat tinggal, makanan, minuman, dan sumber-sumber energi dari alam.

Di dalam Perjanjian Lama (PL), hubungan ini telah menjadi fondasi utama dalam membangun etika PL. Ini juga yang sering disebut sebagai *a triangular*

²⁹John Drane, “Defining a Biblical Theology of Creation,” *Transformation* 10 (April-June 1993) 7.

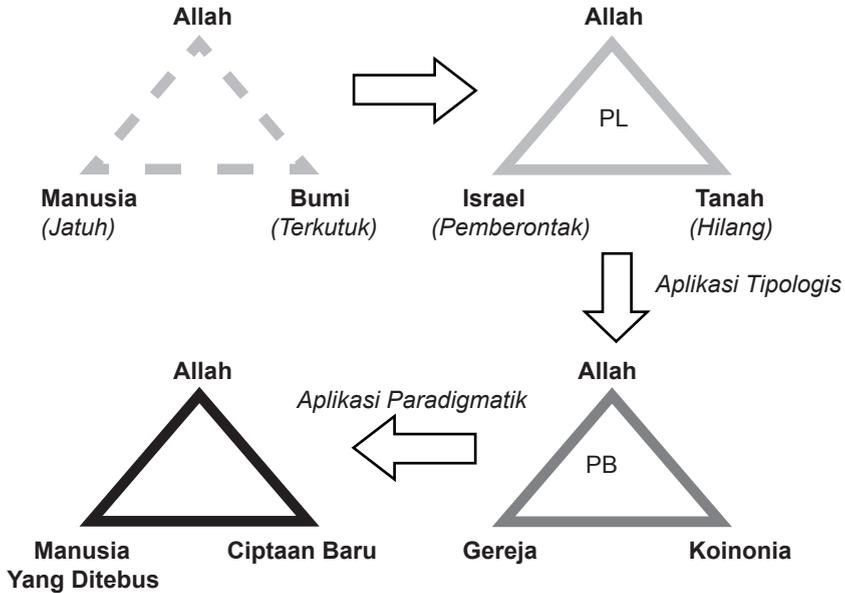
³⁰McFague, “An Earthly Theological Agenda” 14, 15.

model of creation.³¹ Dalam konteks penciptaan, model hubungan ini ingin menjelaskan bahwa ketiga sisi di atas berhubungan secara ideal. Sayangnya, kejatuhan manusia ke dalam dosa secara mendasar telah mengubah kondisi ideal ini menjadi kondisi yang tidak sempurna dan merusak paradigma ideal ini di sana-sini. Kondisi ini bukan tanpa solusi. Allah di dalam anugerah-Nya, telah membuat paradigma yang baru, dengan memilih Israel dan tanah perjanjian sebagai prototipe. Karena interupsi terhadap hubungan ini masih terjadi dalam bentuk pemberontakan Israel, maka Ia juga telah membuat model yang baru sebagai aplikasi tipologis dalam PL, yaitu gereja sebagai pengganti Israel dan *koinonia* sebagai pengganti tanah perjanjian dalam Perjanjian Baru (PB). Perkembangan yang bersifat paradigmatis ini dalam prosesnya juga bersifat eskatologis. Artinya, pada akhir zaman, model yang sudah rusak namun sudah diperbarui ini akan mencapai kesempurnaannya pada masa pemulihan yang total, di mana gereja digantikan dengan kemanusiaan yang ditebus (*the redeemed humanity*) dan *koinonia* diganti oleh ciptaan yang baru (*the new creation*).³² Penjelasan perkembangan paradigma ini dapat dilihat dalam diagram berikut ini:³³

³¹Istilah dan model ini digunakan oleh Christopher J. H. Wright, dalam *Walking in the Ways of the Lord: The Ethical Authority of the Old Testament* (Leicester: Apollos, 1995) 26. John Jefferson Davis juga menggagas trialektika yang disebutnya dengan istilah “*theocentric, creation-connectedness*,” di mana “Allah-manusia/ekonomi-alam” saling berhubungan secara dinamis. Alam bukan saja dipandang sebagai “latarbelakang” bagi aktivitas manusia, tetapi memiliki nilai intrinsik sebagai ciptaan Allah (Kej. 1:31), dan diakui sebagai bagian dalam tujuan penebusan Allah (Rm. 8:31, 32; Kol. 1:15-20). Secara teologis, manusia dipahami bukan hanya dalam hubungannya dengan Allah, tetapi dalam hubungannya dengan alam, yang telah memungkinkannya untuk hidup. Karena ciptaan memiliki nilai intrinsik, dan karena aktivitas ekonomi secara integral terkait dengan ekosistem yang menopang aktivitas tersebut, maka manusia sebagai pelaku ekonomi seharusnya bertanggung jawab untuk menjaga dan memelihara lingkungan hidupnya (“Economic Growth vs. The Environment? The Need for New Paradigms in Economics, Business Ethics, and Evangelical Theology,” *Evangelical Review of Theology* 26 [2000] 274).

³²Ibid. 28-39.

³³Diagram ini dimodifikasi dari diagram yang digunakan oleh Christopher J. H. Wright dalam *Hidup sebagai Umat Allah* ([Jakarta: Gunung Mulia, 1999] 88-101), tanpa mengurangi makna aslinya.



Dari skema ini, dapat dilihat bahwa Allah adalah Pencipta yang sangat bertanggung jawab atas apa yang diciptakan-Nya. Daripada membiarkan masalah ketidakharmonisan terus menerus ada dalam alam semesta ini, Ia memberikan jalan keluar, pertama-tama dan terutama bagi masalah manusia dan kejatuhannya ke dalam dosa, dan kemudian bagi efek kejatuhan yang telah merusak lingkungan hidupnya. Solusinya adalah dengan jalan penebusan di dalam Yesus Kristus.³⁴ Fokus penebusan ini adalah manusia yang berdosa, karena manusia adalah mahkota dan kepala dari segala yang telah diciptakan-Nya. Pembebasan manusia dari dosa akan berdampak sangat positif karena ini mendatangkan transformasi bagi semua ciptaan Allah, manusia, komunitas, dan alam.³⁵ Dengan pembebasan yang bersifat transformatif ini, citra Allah dalam diri manusia yang telah rusak akan dipulihkan kembali. Dipulihkan di sini sama dengan membarui kembali secara total tanggung jawab manusia, baik kepada Allah, kepada dirinya sendiri, maupun kepada lingkungan hidupnya. Dengan

³⁴Penebusan ini bukan hanya mendatangkan keselamatan, tetapi juga pemulihan manusia secara utuh. Calvin menegaskan hal ini dengan mengatakan, “*Christ is . . . the restorer of mankind*” (Commentary of the Book of Psalms [Calvin’s Commentary; trans. James Anderson; Grand Rapids: Baker, 1984] 4.104-105.

³⁵William A. Dyrness, “Are We Our Planet’s Keeper?” *Christianity Today* (April 8, 1991) 42.

demikian, penebusan Kristus akan berdampak secara utuh bagi dunia dan segala isinya, sebab dunia ini adalah seutuhnya milik Allah.³⁶

Konsep ini juga menunjukkan bahwa karya Allah mempunyai cakupan yang sangat luas, mulai dari penciptaan sampai penebusan.³⁷ Apa yang rusak setelah penciptaan dipulihkan kembali dalam penebusan. Penebusan ini bukan saja memulihkan manusia berdosa tetapi juga berdampak pada pemulihan lingkungan hidupnya. Michael E. Witmmer mengatakan:

*We humans are the bull's-eye of God's grace, the target of his redemption. But though salvation begins with us, the God who redeems us does not want us to keep redemption to ourselves. He wants us to share his grace with the rest of creation, redeeming society, the animal kingdom, and even the earth itself.*³⁸

Pandangan seperti ini sedikit banyak didasari atas pemikiran Paulus dalam suratnya kepada jemaat di Roma (Rm. 8:20-21). Teks ini menyatakan sebuah janji tentang sebuah harapan bahwa pada akhir zaman nanti akan ada pembebasan bagi seluruh ciptaan yang terjadi secara universal dan kosmis.³⁹ Keadaan yang mulia ini adalah sebuah kelanjutan (*continuation*) dari karya penebusan Kristus di atas kayu salib yang telah dikerjakan-Nya satu kali untuk selamanya.⁴⁰ Ini adalah bagian dari rentetan peristiwa yang terjadi sebagai bagian dari perjanjian Allah bagi manusia di dalam sejarah keselamatan (*heilgeschichte*). Penting untuk diperhatikan di sini bahwa penebusan ini juga adalah bersifat eskatologis. Artinya, puncak pembebasan yang total terhadap seluruh ciptaan tampaknya harus menunggu pemuliaan orang percaya pada saat kedatangan Tuhan Yesus yang kedua kali. Peristiwa ini adalah sebuah

³⁶Cornelius Plantinga, Jr., *Engaging God's World* (Grand Rapids: Eerdmans, 2002) 98-96; lih. juga Albert M. Wolters, *Creation Regained* (2nd ed.; Grand Rapids: Eerdmans, 2005) 56.

³⁷John Bolt, "The Relation between Creation and Redemption in Romans 8:18-27," *Calvin Theological Journal* 30 (April 1994) 34-45.

³⁸Heaven is a Place on Earth (Grand Rapids: Zondervan, 2004) 188.

³⁹J. Christiaan Beker, "The Vision of Hope for a Suffering World: Romans 8:17-30," *The Princeton Seminary Bulletin* 3 (1994) 27.

⁴⁰Penafsir-penafsir Surat Roma kontemporer kebanyakan memahami teks Roma 8:19-23 secara demikian, seperti dalam sumber-sumber berikut: Douglas J. Moo, *Encountering the Books of Romans: A Theological Survey* (Grand Rapids: Baker, 2003), *Romans* (NIVAC; Grand Rapids: Zondervan, 2000) dan *The Epistle to the Romans* (Grand Rapids: Eerdmans, 1996); Ben Witherington III, *Paul's Letter to the Romans: A Socio-Rhetorical Commentary* (Grand Rapids: Eerdmans, 2004); Thomas R. Schreiner, *Romans* (Grand Rapids: Baker, 2003); dan Gerald Bray, *Romans* (Downers Grove: InterVarsity, 1998).

konsumsi atau klimaks dari rencana penebusan ilahi bagi seluruh ciptaan, yang juga merupakan suatu momentum yang sangat dinantikan oleh mereka.⁴¹

EKOTEOLOGI KRISTEN: SEBUAH PROPOSAL DASAR

Teologi yang berfokus kepada ekologi atau ekoteologi bukan hal yang baru. Sudah banyak postulat-postulat yang diajukan sebelum penulisan artikel ini.⁴² Diskusi yang dibahas pada bagian ini adalah sebuah proposal yang mencoba “melengkapi” apa-apa yang sudah ada sebelumnya. Signifikansi proposal ini terdapat pada usaha membangun teologi di atas dasar trialektika yang sudah dibahas di atas, dan kemudian memfokuskan lagi pada teologi penciptaan dalam Kejadian pasal satu dan dua. Dalam bagian ini, diskusi akan difokuskan pada apa yang firman Allah katakan tentang Allah sebagai Pencipta dan Pemilik yang sah atas lingkungan hidup, manusia sebagai representasi dan penatalayan di dalam dunia ini, ciptaan sebagai lingkungan hidup manusia dan hubungan antara ketiganya.

Allah sebagai Pencipta dan Pemilik Lingkungan Hidup

Alkitab dengan jelas menyatakan bahwa Allah adalah Pencipta langit dan bumi (Kej. 1:1-2:4a). Oleh para sarjana PL, narasi penciptaan dalam teks ini sering diartikan sebagai sebuah encounter terhadap konsep-konsep penciptaan

⁴¹Daniel L. Migliore melihat bahwa ciptaan ini adalah bagian dari ciptaan Allah yang baik, namun yang “*mysteriously entangled in the drama of sin and redemption and included in the hope of God’s coming kingdom.*” Ia adalah bagian dari sebuah “drama” yang panjang yang meliputi penciptaan, penebusan dan pemuliaan (“The Ecological Crisis and the Doctrine of Creation,” *The Princeton Seminary Bulletin* 12 [1991] 269).

⁴²Dari sekian banyak sumber, secara selektif, ada beberapa sumber yang sangat baik (dalam bentuk monograf atau bunga rampai) tentang teologi lingkungan hidup ini seperti karya Eric C. Rust, *Nature: Garden or Desert* (Waco: Word, 1974); Dieter T. Hessel, *After Nature’s Revolt: Eco-Justice and Theology* (Minneapolis: Augsburg, 1992); Susan Power Bratton, *Christianity, Wilderness, and Wildlife* (Scranton: University of Scranton, 1993); David G. Hallman, ed., *Ecotheology: Voices from South and North* (Maryknoll: Orbis, 1994); Leonardo Boff, *Ecology and Liberation: A New Paradigm* (Maryknoll: Orbis, 1995); Calvin E. Beisner, *When Garden Meets Wilderness* (Grand Rapids: Eerdmans & Acton Institute, 1997); Beisner/Calvin B. DeWitt, ed., *Caring for Creation* (Grand Rapids-Washington: Baker-The Center for Public Justice, 1998); R. J. Berry, ed., *The Care of Creation* (Downers Grove: InterVarsity, 2000); Steven Bouma-Prediger, *For the Beauty of the Earth* (Grand Rapids: Baker, 2001).

yang dikembangkan oleh agama-agama di sekitar Israel,⁴³ yang memercayai bahwa peristiwa kosmis penciptaan dikerjakan oleh para ilah yang berwujud benda-benda kosmis, seperti angin, laut, benda-benda langit, dan binatang-binatang. Karena itu, dalam narasi penciptaan, khususnya yang bermotif *Chaoskampf*, Allah harus mengalahkan para ilah tersebut lebih dahulu untuk memulai suatu ciptaan yang baik dari kekacauan ini “dalam sebuah pertempuran.”⁴⁴ Sebaliknya, narasi ini dengan jelas menyangkali semua konsep di atas dengan menyatakan bahwa dunia ini—dengan segala unsur dan isinya yang dianggap para allah—adalah ciptaan YHWH tanpa melalui pertempuran seperti itu.⁴⁵ Pemahaman Allah sebagai Pencipta satu-satunya dari bumi ini adalah sebuah kebenaran yang tidak dapat diragukan lagi di dalam teologi penciptaan.⁴⁶ Dengan demikian, narasi penciptaan secara teologis ingin menyatakan bahwa tidak ada satu pun yang ada di dalam dunia ini yang bereksistensi secara independen selain YHWH, dan penciptaan adalah karya-Nya sebagai satu-satunya Pencipta alam semesta ini.

Hal ini akan menuntun kepada pernyataan Alkitab yang berikutnya, Allah juga adalah pemilik alam semesta ini, khususnya bumi ini (Mzm. 24). Teks ini menjelaskan bahwa kepemilikan bumi ini berdimensi ganda. Di satu sisi, dunia ini memang milik manusia, tetapi kepemilikan ini sebenarnya adalah pemberian dari Tuhan. Manusia diberi semacam hak pakai bukan hak milik,⁴⁷ dan di sisi lain, bumi ini adalah milik Tuhan, karena Dia yang menciptakannya. Allah adalah satu-satunya pemilik sah bumi ini. Ini berhubungan dengan keberadaannya sebagai Sang Khalik, karena aksiomanya adalah bahwa karena Ia adalah yang menciptakan dunia ini, maka Ia adalah satu-satunya yang memiliki bumi

⁴³Di Kanaan ada cerita-cerita penciptaan dalam bentuk mitos-mitos dalam *Canaanite texts* seperti cerita Baal dan Anat versus Mot atau Yamm, dan di daerah Mesopotamia, cerita-cerita penciptaan muncul dalam *The Enuma Elish* dan *The Atrahasis Epic* (lih. diskusi ini dalam karya Victor P. Hamilton, *The Handbook on The Pentateuch* [Grand Rapids: Baker, 1982] 33-42).

⁴⁴Motif *Chaoskampf* atau *combat myth* ini awalnya dikenalkan oleh Herman Gunkel (“The Influence of Babylonian Mythology upon Biblical Creation Story” dalam *Creation in the Old Testament* [ed. Bernard W. Anderson; Philadelphia: Fortress, 1984] 25-52), yang kemudian belakangan ini ditegaskan kembali oleh Jon D. Levenson dalam karyanya, *Creation and the Persistence of Evil: The Jewish Drama of Divine Omnipotence* (rev. ed.; Princeton: Princeton University Press, 1999) pasal 1.

⁴⁵Lloyd R. Bailey, *The Pentateuch* (Nashville: Abingdon, 1983) 127-128; bdk. J. R. Middleton, “Created in the Image of A Violent God? The Ethical Problem of the Conquest of Chaos in Biblical Creation Texts,” *Interpretation* 58 (October 2004) 352-355.

⁴⁶William H. Bellinger, Jr., “Maker of Heaven and Earth: The Old Testament and Creation Theology,” *Southwestern Journal of Theology* 32 (Spring 1990) 27.

⁴⁷John Stott, *Isu-isu Global Menantang Kepemimpinan Kristiani: Penilaian atas Masalah Sosial dan Moral Kontemporer* (Jakarta: Bina Kasih, 1996) 150.

ini, Tuan atas semua tanah.⁴⁸ Jadi, mengingat Allah adalah satu-satunya pemilik atas bumi ini, maka tidak ada alasan bagi manusia untuk memonopoli kepemilikan atas bumi ini, apalagi bersifat arogan dan bertindak *abusive* terhadap ciptaan lain,⁴⁹ seolah-olah ia adalah tuan atau penguasa tunggal atas alam semesta ini.

Sebagai Pencipta dan Pemilik ciptaan, Allah berkehendak untuk menyelenggarakan kelangsungan hidup semua ciptaan-Nya di dunia ini, di mana manusia dan ciptaan lain hidup berdampingan untuk memuliakan Dia, dan hidup dalam kerajaan shalom bersama ciptaan yang lain.⁵⁰ Ciptaan-Nya ini dapat dianggap sebagai sebuah “rumah” (*oikos*) besar milik-Nya, di mana semuanya tinggal bersama-sama dalam satu pengelolaan. Dalam teologi Kristen, ini yang disebut sebagai “ekonomi Allah” (*God’s economy*), yaitu “*His extraordinary talent for matching means with ends, for so managing the cosmos that each constituent part performed its work with stunning efficiency.*”⁵¹ Pemahaman ini ingin mengatakan bahwa ketika mengakui bahwa dunia ini ada di dalam ekonomi Allah, maka “ekonomi manusia”—yang di dalamnya sumber daya alam dipakai sebagai modal—seharusnya tidak bertentangan dengan prinsip “ekonomi Allah,” dan sebaliknya, ekonomi apa pun yang dijalankan manusia seharusnya menjadi satu bagian atau satu bingkisan (*parcel*) dengan ekonomi Allah.⁵²

Implikasinya, dalam membangun sebuah teologi lingkungan hidup (ekoteologi), orientasi seharusnya mengacu kepada ekoteologi yang bersifat teosentris. Hal ini perlu dilakukan karena selama ini orientasi yang dikembangkan adalah yang bersifat antroposentris, biosentris, atau ekosentris.⁵³ Perubahan ini mengakibatkan persoalan ekologi yang serius, sebab ekoteologi yang bersifat antroposentris akan berusaha melihat manusia sebagai pusat segala sesuatu, dan yang mempunyai nilai yang penting, sehingga segala usaha dalam melakukan konservasi semuanya diukur dan didasari atas kepentingan manusia.⁵⁴ Sementara itu, ekoteologi yang bersifat biosentris atau ekosentris terlalu melihat kepentingan makhluk dan lingkungan hidup secara berlebihan,

⁴⁸TUHAN sebagai “Tuan tanah” (*ibid.*); bdk. C. T. Dyrness, “The Earth is Lord’s: A Christian’s Musings on the Impending Ecological Disaster,” *Theology, News and Notes* 39 (December 1992) 11-12.

⁴⁹Walter C. Kaiser, Jr. menegaskan bahwa mandat yang Allah berikan kepada manusia tidak pernah dimaksudkan untuk digunakan secara abusive (*Toward Old Testament Ethics* [Grand Rapids: Academie, 1991] 37).

⁵⁰Hauerwas and Berkman, “The Chief of All Flesh” 204.

⁵¹Donald Worster, *Nature’s Economy: The Roots of Ecology* (San Francisco: Sierra Club, 1979) 37-38.

⁵²DeWitt, *Caring for Creation* 33.

⁵³Bouma-Prediger, *For the Beauty* 120.

⁵⁴Borrong, *Etika Bumi* 151.

dan berusaha menekankan keterkaitan seluruh organisme dan anorganisme dalam seluruh ekosistem secara mutual.⁵⁵ Meski tampak sangat positif, semua pendekatan ini pada dasarnya tidak terlalu melibatkan Allah dan faktor-faktor kejatuhan manusia dalam dosa, yang secara langsung berhubungan dengan lingkungan hidup. Allah seharusnya menjadi ukuran bagi segalanya, bukan manusia, hidup atau pun bumi. Karena itu, usaha untuk menjaga keseimbangan dan keterkaitan lingkungan hidup yang ideal tidak mungkin dapat tercapai, jika itu terlepas dari Tuhan sebagai Pencipta,⁵⁶ dan tidak ada hubungannya dengan pemulihan manusia menjadi ciptaan yang baru, bijak dan bertanggung jawab terhadap lingkungan hidupnya. Jürgen Moltmann mengingatkan, “*theocentric biblical world picture gives the human being, with his special position in the cosmos, the chance to understand himself as a member of the community of creation.*”⁵⁷

Karena persoalan manusia, sebagai titik masalah dalam trialektika di atas, maka Allah menjaga idealisme keseimbangan hubungan ini dengan menyatakan karya penebusan-Nya di dalam Kristus. Hal ini ingin menjelaskan bahwa sesungguhnya ada korelasi yang erat antara penciptaan (*creation*) dan penebusan (*redemption*) dalam ekoteologi Kristen, di mana Allah bukan saja disebut sebagai Pencipta tetapi juga disebut sebagai Penebus, *The Creator-Redeemer*, yang bertindak bukan saja dalam penciptaan tetapi juga dalam kematian-Nya yang bersifat rekonsiliatif di atas kayu salib (Kol. 1:15, 17, 20).⁵⁸ Penebusan ini adalah sebuah konsekuensi dari ciptaan yang jatuh, sekaligus sebuah usaha Allah untuk mentransformasi ciptaan yang lama menjadi ciptaan yang baru. H. Wayne House menjelaskan Allah yang demikian dengan mengatakan, “*it is the same God who stands over both creation and*

⁵⁵Ibid. 157.

⁵⁶Lingkungan hidup pada dasarnya tidak dapat independen terhadap Allah dan manusia. Sallie McFague menegaskan bahwa ciptaan adalah bagian dari “tubuh” Allah, di mana melaluinya dapat dilihat kesatuan estetika dan etika dari Allah. Selanjutnya ia mengatakan, “*the vision of the world as the body of God encourages us to above all to praise the beauty of this body, and to nurture its wholeness and harmony in a more ecological life-style*” (*The Body of God: An Ecological Theology* [London: SCM, 1993] 133).

⁵⁷*God in Creation: A New Theology of Creation and the Spirit of God* (San Francisco: Harper and Row, 1985) 31.

⁵⁸Bruce C. Nichols, “Responding Biblically to Creation: A Creator-Centered Response to the Earth,” *Evangelical Review of Theology* 17 (April 1993) 219. Meski demikian ada usaha dalam teologi Kristen untuk menjauhkan konsep Allah sebagai Sang Penebus dari Sang Pencipta, khususnya yang dipengaruhi oleh ajaran Marcion, Gnostik dan Platonik yang sangat menekankan “keselamatan jiwa” di atas “keselamatan fisik” (Calvin B. DeWitt, “God’s Love for the World and Creation’s Environmental Challenge to Evangelical Christianity,” *Evangelical Review of Theology* 17 [April 1993] 138-139).

redemption, the providential kingdom and the redemptive kingdom.”⁵⁹ Ini adalah keunikan iman Kristen yang, menurut Dietrich Bonhoeffer, memiliki kapasitas untuk melihat “yang awal dari yang akhir,” atau memahami penciptaan langit dan bumi—awal dari semua maksud Allah bagi penciptaan—dari titik imannya di dalam Yesus Kristus dan karya penebusan-Nya.⁶⁰

Manusia sebagai Agen Allah dan Penatalayan Lingkungan Hidup

Manusia, sebagai ciptaan Allah, menerima dua mandat utama dalam hubungannya dengan ciptaan yang lain, yaitu, *pertama*, untuk menjadi representasi Allah di dunia ini, di mana ia menerima kekuasaan untuk memerintah atas ciptaan yang lain, dan *kedua*, untuk menjadi penatalayan yang baik atas ciptaan yang lain. Penjelasan tentang hal ini akan dibahas dalam beberapa hal berikut: Pertama, manusia diciptakan Allah sebagai agen atau representatif-Nya di bumi ini.⁶¹ Peran yang demikian didapat dari *nature* penciptaannya, yaitu diciptakan sebagai gambar dan rupa Allah. Ini yang membedakan manusia dengan ciptaan lain, maksudnya, manusia memiliki kapasitas-kapasitas moral, spiritual, dan intelektual yang memampukannya untuk berelasi dengan Allah, sesamanya, dan ciptaan lain. Jika dihubungkan dengan isu-isu etika, maka kapasitas moral manusia adalah yang paling berperan secara langsung dan kapasitas ini, dalam dimensi lain, sering juga disebut sebagai tanggung jawab moral. Jadi, “gambar dan rupa Allah” dalam diri manusia selalu mengimplikasikan sebuah tanggung jawab, seperti yang dinyatakan kalimat berikut, “*God-like is the responsible authority, the responsibility for ruling nature because human being wears God’s image.*”⁶² Implikasinya, manusia tidak saja harus bertanggung jawab untuk semua tindakannya kepada Allah tetapi juga kepada sesama ciptaan-Nya. Sebagaimana Allah bertanggung jawab atas apa yang diciptakan-Nya maka manusia yang diciptakan segambar dan serupa dengan-Nya juga harus

⁵⁹“Creation and Redemption: A Study of Kingdom Interplay,” *Journal of the Evangelical Theological Society* 35 (March 1992) 12-13.

⁶⁰*Creation and the Fall: A Theological Interpretation of Genesis 1-3* (London: SCM, 1959) 7. Namun, pengertian ini tidak diterima sepenuhnya, khususnya oleh beberapa sarjana PL, yang salah satunya adalah Gerhard von Rad. Ia dengan tegas telah membedakan doktrin penebusan dari doktrin penciptaan (“Theological Problem of the Old Testament Doctrine of Creation” dalam *Creation in the Old Testament* [ed. Bernard W. Anderson; Philadelphia: Fortress, 1989] 62).

⁶¹Walter B. Gulick, “The Bible and Ecological Spirituality,” *Theology Today* 48 (July 1998) 187.

⁶²C. F. D. Moule, *Man and Nature in the New Testament* (Philadelphia: Fortress, 1964) 3.

bertanggung jawab terhadap ciptaan-Nya yang lain, dalam hal ini lingkungan hidupnya.⁶³

Kedua, selain sebagai agen Allah, manusia juga berperan sebagai penatalayan lingkungan hidupnya. Ada hubungan yang erat antara konsep manusia sebagai gambar dan rupa Allah dengan konsep manusia dan penatalayan, di mana manusia diciptakan sebagai gambar Allah karena peran penatalayanan dan pelaksana atas ciptaan.⁶⁴ Penatalayanan yang dimaksud di sini memiliki dua aspek yang harus terjadi secara seimbang, penatalayanan sebagai tugas pengelolaan dan pemanfaatan sumber alam dan penatalayanan sebagai tugas pemelihara alam. Ada mandat yang Allah berikan kepada manusia untuk “berkuasa dan taklukkan” (Kej. 1:27-28). Meski ada nuansa kekuasaan dan otoritas, ini tidak pernah diasosiasikan sebagai sikap tirani atau otoritarian, melainkan harus dipahami sebagai kepemimpinan di antara pihak-pihak yang seimbang (*leadership among the equals*). Atas dasar ini, maka kekuasaannya tidak sama dengan kekuasaan diktator, tetapi harus disamakan dengan kekuasaan demokratis. Ini berarti bahwa manusia harus menjadi penatalayan bagi ciptaan Allah yang lain. Karena itu, konsep berkuasa tidak dipahami sebagai sebuah kerangka hirarkis, melainkan dalam kerangka fungsional dan manajerial, atau, dengan kata lain, manusia harus menjadi manajer yang bertanggung jawab atas ciptaan ini dengan cara memelihara lingkungan hidupnya dalam kerangka “perawatan dan penopangan bumi.”⁶⁷

Kedua pemahaman di atas secara tidak langsung menunjuk bahwa, dalam konteks ciptaan Allah, manusia adalah ciptaan yang membuat ciptaan lain berarti. Dalam Kejadian 1-2, penciptaan manusia dan ciptaan lain yang bukan-

⁶³Christian Link mengatakan bahwa sumber-sumber itu seharusnya disediakan dengan memadai dan dirawat dengan bertanggung jawab untuk kelangsungan makhluk hidup generasi manusia berikutnya (“Ecological Crisis and Christian Ethics,” *Theology Digest* 31 [Summer 1984] 149). Alasan yang cukup kuat diberikan adalah bahwa antara sesama mahluk hidup telah terbentuk komunitas mahluk ciptaan dan manusia memiliki tanggung jawab yang besar di dalam komunitas tersebut (lih. Thomas F. Dailey, “Creation Ecology: The ‘Dominion’ of Biblical Anthropology,” *Irish Theological Quarterly* 58 [1992] 1-13).

⁶⁴Celia Deane-Drummond, *Teologi dan Ekologi: Buku Pegangan* (Jakarta: Gunung Mulia, 1999) 21.

⁶⁵Borrong menjelaskan kedua hal ini dapat disebut sebagai tugas ekonomi dan tugas ekologi; lih. *Etika Bumi* 162.

⁶⁶Drane, “Defining a Biblical Theology” 8.

⁶⁷Istilah yang dipakai “*the care and sustenance of the earth*” (ibid.). Berhubungan dengan hal ini, Christopher J. H. Wright dalam *An Eye for An Eye: The Place of Old Testament Ethics Today* (Downers Grove: InterVarsity, 1983), khususnya dalam Bab 4, menjelaskan tentang sisi pengertian penatalayanan ekonomis dalam PL atas sumber-sumber daya alam dan ancaman-ancaman dari sisi pembagian akses, hak dan tanggung jawab produksi, pertumbuhan ekonomi, dan keadilan dalam pembagian dan pemakaian sumber-sumber tersebut.

manusia dipresentasikan sebagai kehendak ilahi yang tunggal yang sejalan dengan tujuan ilahi. Uniknya, di antara semua ciptaan yang ada, penciptaan manusia memiliki signifikansi yang khusus, karena di sana manusia menerima “mahkota penciptaan” di hadapan semua ciptaan yang lain. Ini adalah penciptaan manusia yang dipahami sebagai “*a print of completeness*” dari seluruh ciptaan.⁶⁸ Implikasinya, manusia adalah bagian utama dan langsung dari seluruh ciptaan lain, dan ia tidak dapat memisahkan diri darinya, seperti yang dipahami oleh pandangan *otherworldliness*,⁶⁹ sebuah pandangan yang nantinya disinyalir sebagai salah satu penyebab pengabaian dan perusakan lingkungan hidup.

Ironisnya, manusia dengan segala tanggung jawabnya yang positif telah jatuh ke dalam dosa. Keberadaan manusia yang berdosa ini yang membuatnya tidak dapat menjalankan mandat ilahi dengan sempurna, sehingga lingkungan hidup, yang seharusnya dijaga dan dipelihara, sekarang diabaikan dan dicemarkan. Kedua peran yang ideal ini tidak berjalan sebagaimana seharusnya. Meski diciptakan segambar dengan Allah, manusia juga telah menjadi ciptaan yang telah jatuh dalam dosa. Di dalam Kejadian 3, kejatuhan manusia dalam dosa sangat mempengaruhi alam semesta, khususnya bumi ini. Secara ekologis, dosa di sini dapat diartikan sebagai kegagalan untuk mengakui keterbatasan manusia, “*to sin is to overstep and overshoot finitude, deny its potentialities and its limits, and reject creatureliness.*”⁷⁰ Keadaan ini adalah titik awal bagi ketidakharmonisan yang berkelanjutan antara manusia dengan alam lingkungannya. Dengan kata lain, citra Allah yang rusak di dalam dirinya ini yang membuatnya tidak lagi bertanggung jawab atas lingkungan hidupnya, sebab dengan berbuat demikian ia secara “tidak sadar” telah menyimpangkan tujuan utama penciptaan ini. Ia tidak dapat hidup berdampingan di dalam damai sejahtera bersama dengan sesama ciptaan Allah yang lain. Dengan merusak lingkungan, ia menjadikan dirinya musuh bagi—yang menurut Fransiskus dari Asisi—sesama “saudara-saudarinya.”⁷¹

⁶⁸Claus Westermann, *Genesis 1-11: A Commentary* (trans. J. J. Scullion; Minnesota: Augsburg, 1984) 147-55, seperti yang dikutip oleh R. E. Clements dalam “Claus Westermann on Genesis,” *Southwestern Journal of Theology* 32 (Spring 1990) 18-26.

⁶⁹John Cobb, Jr., “Theology and Ecology,” *Colloquium* 45 (May, 1993) 6. Pandangan ini menyatakan bahwa manusia adalah seorang pengembara di suatu tanah yang asing. Rumah yang sesungguhnya adalah sorga. Hal ini berdampak pada sikap orang Kristen yang kehilangan kasih atau passion terhadap lingkungan hidupnya.

⁷⁰Larry Rasmussen, *Earth Community, Earth Ethics* (Maryknoll: Orbis, 1996) 275.

⁷¹Istilah yang dipakai oleh Santo Fransiskus dalam “The Canticle of Brother Sun” (From *Christ to the World: Introductory Readings in Christian Ethics* [eds. Wayne G. Boulton, Thomas D. Kennedy, and Allen Verhey; Grand Rapids: Eerdmans, 1994] 496). Lih. juga bahasan pandangan Fransiskus ini dalam dua karya William Chang, *Jiwa Kosmis Fransiskus dari Asisi* (Ende, Flores: Nusa Indah, 1988) dan *Moral Lingkungan Hidup* (Yogyakarta: Kanisius, 2001).

Menjadi agen dan penatalayan lingkungan dengan baik akan sangat bergantung pada kondisi manusia itu sendiri, apakah ia sudah mengalami pemulihan “gambar dan rupa Allah” dalam dirinya atau belum. Sebelum dipulihkan di dalam karya penebusan Kristus yang transformatif itu, niscaya manusia akan menjalankan peran-peran di atas dengan baik. Pemulihan manusia harus mendahului usaha konservasi lingkungan hidup. Manusia harus bertobat dari dosa (dan dosa ekologisnya?) dan menerima Yesus Kristus sebagai Tuhan yang akan menjadikannya manusia baru yang lebih bertanggung jawab terhadap dunia atau lingkungan hidupnya.⁷² Idealnya, pemulihan dalam diri manusia tersebut seharusnya berdampak pada komitmen ekoteologisnya secara nyata, misalnya, *pertama*, adanya pengakuan bersama bahwa setiap makhluk hidup harus hidup saling berhubungan (*interrelatedness*) dan saling bergantung satu dengan yang lainnya (*interdependence*); kedua, adanya kesadaran bersama tentang kerapuhan (*fragility*) dari hampir semua sistem-sistem lingkungan hidup; dan ketiga, adanya penghargaan terhadap kekayaan jaringan hidup dan kebesaran seluruh kosmos ini.

Bumi sebagai Lingkungan Hidup yang Utuh

Meski bersifat fisik, bumi atau lingkungan hidup memiliki nilai atau dimensi rohani. Ini yang seringkali disebut sebagai spiritualitas ekologis (*ecological spirituality*), maksudnya, *nature* memiliki nilai spiritualnya sendiri karena fungsinya sebagai media kesenangan Allah. Karena alam atau lingkungan hidup pada dasarnya mempunyai dimensi rohani—berhubungan dengan Allah—maka ia juga dapat dinilai sebagai sesuatu yang sakral.⁷⁴

⁷²Ini adalah pemikiran Abraham Kuyper (“So God Loved the World” dalam *Keep Thy Solemn Feasts* [ed. dan trans. John Hendrik de Vries; Grand Rapids: Eerdmans, 1928] 70-71) seperti yang dikutip oleh DeWitt, *Caring for Creation* 59.

⁷³Tujuan-tujuan ini diusulkan oleh Walter B. Gullick, “The Bible and Ecological Spirituality” 185-186. Menurut David T. Williams, pemulihan ini seharusnya berdampak pada pengambilan model peran Kristus, sebagai model ideal “Nabi, Imam dan Raja.” Artinya sebagai nabi, orang Kristen perlu mengingatkan situasi dan konsekuensi krisis ekologis tersebut; sebagai imam, ia seharusnya melayani lingkungan hidupnya di hadapan Allah; dan sebagai raja, ia seharusnya menjaga harmoni di dalam alam lingkungannya (“The Christian and the Environment: Prophet, Priest and King,” *Evangelical Quarterly* 62 [1994] 156-157).

⁷⁴Mircea Eliade mengatakan bahwa apa saja yang terkait dengan Allah dalam konsep keagamaan dapat disebut sebagai “yang sakral” (*The Sacred and the Profane: The Nature of Religion* [New York: Harvest, 1959] pasal 1); bdk. juga dengan konsep “sakral” Peter L. Berger dalam *The Sacred Canopy: Elements of Sociological Theory of Religion* (Garden City: Doubleday, 1967) 33-51.

Langdon Gilkey menambahkan bahwa kesakralan alam ini dilihat dari “keteraturan, nilai dan arti yang diberikan oleh Allah sendiri.”⁷⁵ Sakral di sini tidak berarti sama seperti yang ada dalam konsep panteistik,⁷⁶ artinya alam dipikirkan sebagai manifestasi yang ilahi, memiliki pribadi dan harus dihormati atau disembah. Sebaliknya, alam disebut sakral karena ia bernilai di hadapan Sang Pencipta, karena diciptakan sesuai dengan rancangan dan kehendak-Nya, dan cocok dengan label “semuanya itu baik” (*kî-tiōb*).⁷⁷ Juga, kesakralan ini tidak sama dengan konsep “*deep ecology*” yang didukung oleh para pecinta lingkungan (*environmentalists*). Ini sebuah istilah yang secara umum dipahami sebagai usaha untuk melihat lingkungan hidup sebagai sebuah entitas yang tidak terpisah dari manusia. Ekologi bukan semata-mata sekumpulan objek yang terpisah dari semua makhluk hidup yang lain, sebaliknya, karena memiliki nilai intrinsik bagi semuanya, ekologi sesungguhnya saling terkait dan bergantung dengan makhluk hidup yang lain.⁷⁸ Jadi, konsep ini sangat berbeda dengan pandangan alkitabiah karena mencoba mengilahkan (*to divinize*) bumi dan menekankan “*biological egalitarianism*” (kesetaraan biologis), nilai dan hak yang sama dari semua bentuk kehidupan, sehingga posisi dan perannya sebagai objek “penatalayan” manusia menjadi tidak unik dan signifikan.

Bersama dengan manusia, bumi telah diciptakan Allah dengan tujuan tertentu, untuk memuliakan dan menyenangkan-Nya, atau bumi sebagai panggung kemuliaan Allah. Bumi dan segala isinya diciptakan Allah secara teratur sebagai sebuah arena “refleksi dan aksi” ilahi, atau sebagai cermin atau

⁷⁵*Nature, Reality and the Sacred: The Nexus of Science and Religion* (Minneapolis: Fortress, 1993) 109-141.

⁷⁶ Seperti yang dipahami oleh Gerakan Zaman Baru (*New Age Movement*), yang menganggap alam semesta ini memiliki pribadi yang independen dari Allah (lih. bahasan Stephen Bishop dalam artikelnya, “Green Theology and Deep Ecology: New Age or New Creation?” *Themelios* 16 [April 1991] 8-14; bdk. Beisner, *When Garden* 9).

⁷⁷ Middleton menegaskan bahwa istilah ini dapat dipahami dalam dua pengertian: “*It is both pleasing to God, as a beautiful, well constructed world, and it is evaluated positively since it enacts of God’s will and is not recalcitrant or rebellious*” (“Created in the Image” 353).

⁷⁸ Bishop, “Green Theology” 8-14; bdk. juga dengan pandangan Mick Smith, “To Speak of Trees: Social Constructivism, Environmental Values and Deep Ecology,” *Environmental Ethics* 4 (Winter 1999) 359.

⁷⁹ Michael B. Barkey, ed., *Environmental Stewardship in the Judeo-Christian Tradition* (Grand Rapids-Washington: Acton Institute-Interfaith Council for Environmental Stewardship, 2000) 63. Lih. kritik lain terhadap konsep ini oleh Beisner, *When Garden* appendix 2; Thomas Sieger Derr, *Environmental Ethics and Christian Humanism* (Nashville: Abingdon, 1996) pasal 1; Charles T. Rubin, *Green Crusades: Rethinking the Roots of Environmentalism* (New York: Free, 1994) pasal 4; dan Robert Royal, *The Virgin and the Dynamo: Use and Abuse of Religion in Environmental Debates* (Grand Rapids: Eerdmans, 1999) pasal 4.

buku yang memamerkan kemuliaan Allah.⁸⁰ Selain berfungsi untuk menyatakan kemuliaan Allah, bumi dan segala isinya juga diciptakan untuk melayani kepentingan manusia, supaya manusia mendapat kenikmatan dan kesukaan (*enjoyment dan pleasure*).⁸¹ Sebagai sebuah lingkungan hidup, bumi bukan sekadar tempat tinggal manusia, tetapi juga berfungsi sebagai tempat bagi manusia (tentu saja dengan seluruh ciptaan lain) untuk memuliakan Allah dan tempat untuk dinikmati. Karena itu, bumi ini adalah pemberian Allah yang sangat baik dan berharga. Ini berarti bumi atau lingkungan hidup pada dasarnya mempunyai integritasnya sendiri. Maksudnya, Allah memberikan hukum-hukum kepada semua ciptaan-Nya, dan semua ciptaan yang bukan-manusia menaati hukum-hukum ini, dan di samping itu, Allah juga memberikan tugas kepada semua ciptaan ini untuk berfungsi dengan baik dalam tatanan kosmis ini. Karena itu, menjaga integritas ciptaan ini adalah sesuatu yang harus dihargai sebagai bagian integral dari pelayanan manusia kepada Allah.⁸²

Dalam perspektif Kristen, kesakralan bumi ini kemudian telah ikut mengalami kemerosotan bersamaan dengan kejatuhan manusia ke dalam dosa. Kejatuhan yang berdampak pada ketidakharmonisan antara manusia dengan lingkungannya ini telah menjadi faktor penentu pada kerusakan lingkungan.⁸³ Lingkungan menjadi rusak karena manusia tidak lagi bertanggung jawab atasnya. Tanah menjadi terkutuk oleh karena dosa yang dilakukan manusia, dan menjadi rusak akibat perbuatan yang tidak bertanggung jawab itu. Bumi serta sumber-sumber yang ada di dalamnya dipahami hanya sebagai benda-benda yang dapat menjadi komoditas ekonomi, sosial dan politik. Pragmatisme semacam ini telah memicu terjadinya eksploitasi sumber alam secara besar-besaran dengan rantai atau lingkaran kerusakan yang kuat dan sulit untuk diputuskan. Akibatnya, ada semacam ketegangan yang terus menerus antara manusia dan alam, atau ada semacam perjuangan ekologis yang sangat kompetitif di bumi ini. Karena itu, dengan mengeksploitasi dan merusak ciptaan Allah yang baik ini, manusia tidak lagi menghargai pemberian Allah

⁸⁰Ini adalah dasar pemikiran John Calvin tentang alam dan tatanan alamiah, yang dianalisis oleh Susan E. Schreiner, dalam karyanya *The Theatre of His Glory: Nature and The Natural Order in the Thought of John Calvin* (Grand Rapids: Baker, 1995) 65-66.

⁸¹John Murray, *Principles and Conducts* (Grand Rapids: Eerdmans, 1991) 37.

⁸²Christopher B. Kaiser, "The Integrity of Creation: In Searching of a Meaning," *Perspective* 11 (April 1996) 10-11.

⁸³Migliore mengatakan, "*The separation of human beings from God insinuates itself into all other relationships, including between humanity and nature. On the one side, there is brutal human exploitation and destruction of the natural environment; on the other side, there is strategic human suffering at the hands of destructive forces of nature, as such phenomena as cancers, earthquakes, hurricanes, and droughts*" ("The Ecological Crisis" 269).

⁸⁴Moule, *Man and Nature* 12.

dan, lebih parah lagi, ia sedang menjadikan bumi ini sebagai “lahan bunuh diri” bagi dirinya sendiri.

Implikasinya, ekoteologi Kristen seharusnya membicarakan juga tentang “penebusan ciptaan.” Ini didasari atas karya penebusan Kristus yang bersifat utuh, artinya, berlaku untuk seluruh ciptaan-Nya, manusia dan bukan-manusia. Seluruh ciptaan yang telah tercemar oleh dosa manusia akan mengalami transformasi menjadi langit dan bumi yang baru. Dalam konteks ini, bumi atau lingkungan hidup telah, sedang dan akan mengalami tiga tahapan: dari *protology* (penciptaan) ke *soteriology* (penebusan), dan kemudian ke *eschatology* (pemuliaan dalam langit dan bumi yang baru).⁸⁵ Masalah yang masih tersisa adalah apa sesungguhnya wujud nyata dari penebusan ciptaan ini. Jelas bahwa penebusan ciptaan ini berbeda dengan penebusan manusia dari dosa-dosanya. Teks Roma 8:18-25 mengindikasikan bahwa penebusan ini adalah sebuah peristiwa pembebasan dari pembusukan (*decaying*). Ini dapat dipahami sebagai sebuah eliminasi terhadap kematian, artinya, semua makhluk tidak akan mengalami pemangsaan (*predation*), penyesuaian diri (*adaptation*) atau perubahan (*evolution*) lagi di dalam langit dan bumi yang baru. Jadi, penebusan ciptaan sebaiknya dimengerti dalam hubungannya dengan penyembuhan, pemulihan dan terutama “kebangkitan” semua ciptaan Allah.⁸⁶

KESIMPULAN

Alarm krisis ekologi telah berdering. Manusia sedang hidup dalam ciptaan yang telah jatuh dan rusak, di mana kerusakan lingkungan hidup semakin hari menjadi semakin parah. Akar masalahnya ada pada manusia dengan moralitas dan spiritualitasnya yang hancur. Secara teologis merusak lingkungan adalah hal yang tidak dapat diterima, karena hal ini bukan saja melawan Pencipta dan Pemilik Sah satu-satunya bumi ini, tetapi juga sedang bermusuhan dengan diri dan lingkungannya sendiri. Sejak kejatuhannya ke dalam dosa, manusia tidak lagi dapat hidup dalam harmoni dengan Allah dan sesama ciptaan yang lain. Ia tidak lagi menjadi penatalayan yang baik dalam menggunakan, mengelola, melestarikan, memelihara dan menjaga lingkungan hidupnya. Di tengah kondisi yang demikian, ada harapan di dalam Allah, melalui Yesus Kristus, Sang Juruselamat. Karya penebusan-Nya tidak hanya bermanfaat bagi penebusan manusia, tetapi juga secara kosmis, berdampak bagi seluruh ciptaan-Nya.

⁸⁵William David Kirkpatrick, “A Theology of Creation: Confession and Prolegomena,” *Southwestern Journal of Theology* 32 (Spring 1990) 42-43.

⁸⁶Kaiser, “The Integrity of Creation” 11; bdk. George H. Kehm, “The New Story: Redemption as Fulfillment of Creation” dalam *After Nature's Revolt* (ed. Dieter T. Hessel; Minneapolis: Fortress, 1992) 101-105.

Sebagai umat pilihan, orang Kristen diberi kesempatan untuk mengalami pemulihan, diampuni dosanya dan dikembalikan citranya sebagai “penjaga planet kita” (*our planet’s keeper*). Terlibat dalam proyek penebusan Allah yang holistik ini sangat penting, karena dengan demikian, akan “menyelamatkan” seluruh ciptaan ini. Gereja seharusnya dapat lebih serius mengusahakan dan menjalankan misi pemulihan ciptaan yang telah rusak ini, dengan cara mencerahkan dan mendidik jemaat tentang doktrin atau pengajaran lingkungan hidup (ekoteologi) yang alkitabiah, dan menghidupinya secara benar, nyata dan konsisten, sehingga lingkungan hidup yang baik ini tidak dieksploitasi dan dirusak oleh ketamakan manusia. Dengan demikian, diharapkan tidak akan terjadi lagi “luapan lumpur panas” versi kedua, ketiga dan seterusnya di bumi Nusantara ini. Iman Kristen seharusnya mewujudkan tindakan nyatanya dalam mengusahakan konservasi lingkungan hidup, dan menjaganya dari bencana akibat ulah manusia. Sesungguhnya, memang ada hubungan yang erat antara Porong dan Yerusalem.