

ECOTHEOLOGY MENURUT SEYYED HOSSEIN NASR DAN SALLIE MCFAGUE

Yustinus Andi Muda Purniawan ^{a,1}

Tahun Diakoniat di Paroki St. Maria Assumpta Tanjung, Keuskupan Ketapang ^a
justinandimuda@gmail.com ¹

Keywords:

krisis ekologi,
ecothology,
Seyyed Hossein Nasr,
Sallie McFague,
wajah Allah,
khalifatullah fi al-ardi,
the body of God.

ABSTRACT

The universe as our shared home becomes the place and source of life for all creation. However, today's earth inhabited by humans is being hit by a global environmental crisis. To respond to the crisis, there has now emerged a new awareness in overcoming the ecological crisis, especially by exploring religious principles, which is called ecotheology, namely the study of the relationship between all beings living in their environment and God as their Creator. Related to this, there are two theologians from the Islamic and Christian religious traditions who talk about ecotheology. In his idea of ecotheology, Seyyed Hossein Nasr wants to remind people that nature is a 'representation of the presence of God' in the world (wajh Allah) and humans as 'means of manifestation of Allah's will' on earth (khalifatullah fi al-ardi) is one cosmic entity which cannot be separated from one another. Meanwhile, Sallie McFague wants to remind humans as partners of God to always realize that this universe is 'the body of God' that needs to be respected and cared for as a form of responsibility for our shared home. So, the study of ecology as a paradigm always stems from reflection on human behavior, especially about the reflection of the relationship between humans and nature as their environment. Finally, a contextualized reading of McFague's ecotheology will be presented.

PENDAHULUAN

Alam semesta sebagai rumah kita bersama menjadi tempat dan sumber kehidupan bagi seluruh ciptaan, baik makhluk hidup (organisme) maupun benda-benda tidak hidup (anorganisme).¹ Istilah 'ekologi' itu

sendiri berasal dari dua kata dasar Yunani, yaitu *oikos* (rumah, tempat tinggal) dan *logos* (kata, uraian, kajian).² Dengan kata lain, ekologi berarti kajian tentang hubungan antarorganisme yang hidup di dalam lingkungannya.

¹ Robert P. Borrong, *Etika Bumi Baru* (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2009), 18.

² Eugene P. Odum, *Fundamentals of Ecology* (Philadelphia: Saunders College Publishing, 1976), 3.

Bumi yang dihuni manusia sekarang ini tengah dilanda krisis lingkungan yang bersifat global. Untuk merespons krisis itu, dewasa ini telah muncul kesadaran baru, khususnya dengan menggali kembali nilai-nilai yang terdapat di dalam agama-agama. Di sini penulis akan membuat kajian dan telaah atas persoalan seputar lingkungan hidup dari perspektif tertentu. Penulis menyadari sepenuhnya bahwa memang ada aneka perspektif yang sebenarnya dapat diambil seperti: biologi, sosiologi, etika, dan filsafat. Namun, penulis akan mengenakan perspektif sesuai dengan bidang studi yang penulis tempuh, yaitu teologi; dan lebih khusus lagi, penulis akan membuat fokus pada teologi yang berkembang di dalam tradisi agama Islam dan Kristiani.

Tulisan ini pertama-tama dimaksudkan untuk memaparkan gagasan tentang *ecothology* dalam agama Islam, khususnya dalam pemikiran Seyyed Hossein Nasr dan dalam agama Kristiani, khususnya dalam pemikiran Sallie McFague. Untuk membaca gagasan *ecothology* kedua tokoh tersebut, penulis akan mengenakan perspektif kultural-linguistik George Lindbeck sebagai pisau analisa untuk melihat kompleksitas cara pandang agama terhadap persoalan lingkungan hidup.

TEORI KULTURAL-LINGUISTIK GEORGE LINDBECK

George Lindbeck (l. 1923) adalah seorang teolog yang dikategorikan ke dalam kelompok arus pemikiran postliberal.³ Salah

satu sumbangan pemikiran yang khas untuk memahami karakteristik agama-agama adalah teorinya tentang kultural-linguistik.⁴ Dalam teori kultural-linguistik, agama dilihat sebagai suatu jaringan makna yang dapat membantu manusia untuk memahami kehidupan ini. Oleh karena itu, agama bukan merupakan hasil dari ekspresi religiusitas manusia, melainkan sebagai modal yang digunakan untuk membimbing manusia memperoleh pengalaman spiritual.

Teori kultural-linguistik George Lindbeck tidak dapat dilepaskan dari apa yang telah dikembangkan oleh Ludwig Wittgenstein dan Clifford Geertz. Ludwig Wittgenstein (1889-1951) adalah seorang filsuf yang sangat terkenal, terutama dalam kajian tentang bahasa. Inti pokok pemikiran Wittgenstein terdapat dalam 'tata permainan bahasa' (*language games*).⁵ Pada dasarnya penggunaan bahasa itu ada dalam setiap konteks kehidupan manusia. Setiap konteks kehidupan manusia menggunakan satu bahasa tertentu dengan mengindahkan aturan penggunaan yang khas dan tidak sama dengan konteks penggunaan lainnya.⁶ Oleh karena itu, Wittgenstein berkesimpulan bahwa makna sebuah kata terletak

merhatikan kajian budaya dan bahasa dalam mempelajari suatu doktrin agama-agama. – lihat Paul Hedges, *Controversies in Interreligious Dialogue and the Theology of Religions* (London: SCM Press, 2010), 15. Maka, aliran teologi postliberal ini sungguh menjadi kesempatan bagi siapa saja untuk tidak hanya berfokus pada identitas diri sebagai agama tertentu, tetapi juga menjernihkan dan menilai kekhasan agama-agama lain. – lihat Paul F. Knitter, *Introducing Theologies of Religions* (Maryknoll: Orbis Book, 2002), 178.

3 Postliberalisme menunjuk pada aliran teologi akhir abad ke-20 yang berusaha menghindari proposisionalisme dan ketergantungan terhadap pengalaman seperti yang ditekankan dalam aliran teologi liberalisme. – lihat Mary M. Veeneman, *Introducing Theological Method: A Survey of Contemporary Theologian and Approaches* (Michigan: Baker Academic, 2017), 61. Dalam hal ini para teolog postliberal (seperti: Hans Frei, George Lindbeck, John Milbank, Gavin D'Costa, Alister McGrath, Stanley Hauerwas dan Kevin Vanhoozer) selalu me-

4 George Lindbeck, *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age* (London: SPCK, 1984), 30-31.

5 Kaelan, "Filsafat Analitis Menurut Ludwig Wittgenstein: Relevansinya Bagi Pengembangan Pragmatik," *Humaniora* 16, no. 2 (2004): 136.

6 Wittgenstein menerangkan bahwa dalam 'tata permainan bahasa' (*language games*) masing-masing bahasa memiliki aturannya sendiri-sendiri dan hal tersebut merupakan suatu nilai. Wittgenstein memberikan contoh penggunaan bahasa dalam memberikan perintah dan mematuhiinya, melaporkan suatu kejadian, berspekulasi tentang suatu peristiwa, menggambarkan suatu objek tertentu maupun membangun suatu objek berdasarkan deskripsi tertentu. – lihat Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigation* (Oxford: Basil Blackwell, 1983), 23.

dalam sebuah kalimat, sedangkan makna sebuah kalimat terletak dalam sebuah bahasa, dan makna sebuah bahasa terletak dalam berbagai konteks kehidupan manusia. Dalam terang pemikiran Wittgenstein inilah, Lindbeck mencoba memahami bahwa suatu agama tidak dapat dilepaskan dari bahasa. Karena setiap agama memiliki ‘tata permainan bahasanya’ yang khas dan tidak sama dengan konteks penggunaan bahasa di dalam agama lain.⁷

Sementara, Clifford Geertz (1926-2006) adalah seorang antropolog yang sangat terkenal dalam kajian-kajian budaya. Dalam bukunya yang berjudul *The Interpretation of Culture* (1973) Geertz mengungkapkan bahwa, “suatu analisis budaya bukanlah sebuah pengetahuan eksperimental yang mencari suatu kaidah, melainkan sebuah pengetahuan interpretatif yang mencari makna”.⁸ Dalam hal ini Geertz mengkaji sangat detail tentang konsep agama dan budaya dengan metode ‘*thick description*’ atau ‘deskripsi tebal’ (mendalam).⁹ Meskipun budaya cenderung memiliki banyak arti, namun kata kunci yang sebenarnya tepat untuk memahami budaya adalah ‘makna’ dan ‘signifikansi’.¹⁰ Dalam terang pemikiran Clifford Geertz, Lindbeck mencoba memahami bahwa suatu agama itu tidak dapat dilepaskan dari budaya tertentu yang sarat dengan sistem makna simbol dan signifikansinya.

Dari kedua tokoh tersebut, Lindbeck kemudian menempatkan agama dalam kerangka budaya dan bahasa yang memberi bentuk dalam keseluruhan hidup dan gagasannya. Bahasa yang diberikan oleh

suatu agama dapat membentuk pemikiran dan keyakinan manusia. Tanpa bahasa religius, orang tidak akan memiliki perasaan religius.¹¹ Terkait dengan hal itu bahasa juga memberikan bentuk khusus terhadap setiap pengalaman, sehingga tidak akan ada pengalaman jika tidak ada bahasa. Bagi Lindbeck, tidak ada satu pun yang benar-benar dapat dikatakan “sama” dalam setiap agama. Jika bahasa kita berbeda-beda, maka dunia kita pun juga berbeda, tidak ada asas yang sama.¹²

Dalam hal ini, Lindbeck mengambil kesimpulan bahwa pengalaman setiap agama tidak dapat dibandingkan begitu saja (*incommensurability*).¹³ Kita tidak dapat memahami bahasa suatu agama dengan menerjemahkannya ke dalam bahasa agama yang lain. Hal inilah yang dipakai Lindbeck untuk menjelaskan kesenjangan yang tidak terjembatani dalam hubungan antaragama. Istilah “welas asih” hanya bermakna di dalam teks agama Buddha, sedangkan di dalam teks agama Kristiani istilah yang sama akan memiliki makna yang jauh berbeda. Suatu istilah yang sama hanya bisa dimengerti dan diyakini sebagai sesuatu yang “benar” dalam teks, tata bahasa, maupun konteks dari agama tertentu.¹⁴

Lindbeck mengingatkan bahwa ketika semua agama berbicara tentang “kasih” atau “Allah” ada bahaya terjadi suatu pendangkalan makna, seperti jika dikatakan dalam semua bahasa yang digunakan.¹⁵ Setiap usaha yang dilakukan untuk menerjemahkan apa yang dikatakan oleh suatu agama ke dalam bahasa agama lain akan berakibat apa yang disebut Lindbeck dengan istilah

7 Lindbeck, *The Nature of Doctrine*, 33.

8 Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures* (New York: Basic Book, Inc, 1973), 5.

9 Geertz, *The Interpretation of Cultures*, 6-7.

10 Vita Vitria, “Interpretasi Budaya Clifford Geertz: Agama Sebagai Sistem Budaya,” *Sosiologi Reflektif* 7, no.1 (2012): 59.

11 Knitter, *Introducing Theologies of Religions*, 180.

12 Knitter, *Introducing Theologies of Religions*, 181.

13 Knitter, *Introducing Theologies of Religions*, 181-182.

14 Knitter, *Introducing Theologies of Religions*, 182.

15 Lindbeck, *The Nature of Doctrine*, 42.

“babbling”.¹⁶ Lewat teori kultural-linguistik ini, Lindbeck ingin mencegah orang supaya tidak jatuh pada kesepakatan atau kesepahaman antaragama yang dangkal.

Terkait dengan hal itulah, penulis kemudian hendak meminjam teori kultural-linguistik yang ditawarkan oleh Lindbeck sebagai cara pandang untuk menganalisa gagasan Seyyed Hossein Nasr dan Sallie McFague tentang *ecothology*. Pandangan Seyyed Hossein Nasr dan Sallie McFague tentang *ecothology* tidak dapat dilepaskan dari budaya dan bahasa yang menjadi konteks dari pemikiran masing-masing tokoh. Nasr berasal dari tradisi agama Islam, sedangkan Sallie McFague berasal dari tradisi agama Kristiani. Keduanya memiliki latar belakang budaya dan “permainan bahasa” yang berbeda yang kemudian akan mempengaruhi gagasannya tentang *ecothology*.

GAGASAN TENTANG ECOTHEOLOGY

Istilah *ecothology* sebenarnya ingin mengacu pada sebuah pemahaman tentang teologi ekologi. Teologi adalah sebuah kajian tentang Allah atau Yang Ilahi, sedangkan ekologi merupakan kajian tentang hubungan antarorganisme yang hidup di dalam lingkungannya. Maka, istilah *ecothology* mau menunjuk pada suatu kajian yang membahas tentang hubungan antarsemua makhluk yang hidup di dalam lingkungannya dengan Allah sebagai Sang Penciptanya.¹⁷

Berhadapan dengan krisis ekologi global dewasa ini, kedua tokoh tersebut berusaha

untuk merefleksikan imannya dalam terang agama masing-masing. Seyyed Hossein Nasr menyebut bahwa terjadinya krisis ekologi global dewasa ini tidak dapat dilepaskan dari krisis religiusitas dan spiritualitas hidup manusia.¹⁸ Oleh karena itu, Nasr mengajak orang untuk kembali kepada akar religiusitas dan spiritualitas hidup, dengan mengembalikan kesakralan alam yang telah dirusak. Sedangkan, Sallie McFague menyebut terjadinya krisis ekologi saat ini, karena manusia terkungkung dengan cara berpikir teologi lama yang memandang manusia sebagai mahkota ciptaan Allah.¹⁹ Oleh karena itu, McFague mengajak orang untuk merekonstruksi teologi lama ke dalam cara pandang yang baru, sehingga manusia dipandang sebagai rekan kerja Allah dalam melestarikan keutuhan ciptaan-Nya.

Pada bagian selanjutnya penulis hendak memaparkan gagasan kedua tokoh tentang *ecothology*. Kedua tokoh tersebut memiliki gagasan tentang *ecothology* yang tidak dapat disandingkan begitu saja, meskipun keduanya sama-sama berbicara tentang *ecothology*. Jika mengacu pada kerangka teori yang ditawarkan oleh George Lindbeck, masing-masing tokoh memiliki kesahihan argumentasi yang tak tertandingi dalam tata bahasa mereka sendiri.

Gagasan Ecotheology Seyyed Hossein Nasr

Seyyed Hossein Nasr (l. 1933) melihat fenomena kerusakan alam ini sebagai bentuk arogansi manusia terhadap alam.²⁰ Nasr menyebut bahwa terjadinya kerusakan alam dewasa ini tidak lepas dari krisis religiusitas dan spiritualitas hidup manusia. Krisis spiri-

16 Lindbeck mengartikan “babbling” sebagai bunyi yang membingungkan karena semua orang berbicara bersama-sama sehingga sulit dimengerti. Hal ini sama seperti orang yang mengoceh, sehingga sulit dimengerti apa yang sedang diomongkannya. – lihat Lindbeck, *The Nature of Doctrine*, 49.

17 Paul Barry Clarke dan Andrew Linzey (ed.), *Dictionary of Ethics, Theology and Society* (London: Routledge, 1996), 262-266.

18 Seyyed Hossein Nasr, *A Young Muslim's Guide to The Modern World* (Chicago: Kazi Publications, 2003), 6.

19 William P. Anderson, *A Journey Through Christian Theology* (Minneapolis: Fortress Press, 2010), 418.

20 Maftukhin, “Teologi Lingkungan Perspektif Seyyed Hossein Nasr,” *Dinamika Penelitian* 16, no. 2 (2016): 346.

tual dan religiusitas manusia ini merupakan akibat dari sikap melalaikan kebenaran abadi (*perennial truth*).²¹ Dalam hal ini, Nasr ingin mengingatkan manusia modern bahwa pada hakikatnya manusia adalah bagian integral dari alam. Alam sebagai representasi atas kehadiran Allah dan manusia sebagai *khalifatullah fi al-ardi* (wakil Allah di muka bumi) merupakan satu entitas kosmos yang tidak dapat dipisahkan.²²

Gagasan *ecotheology* Nasr tidak dapat dilepaskan dari gagasannya tentang kosmologi dan konsep ke-Allahan dalam agama Islam. Gagasan Seyyed Hossein Nasr tentang kosmologi, memberi gambaran kepada kita bahwa di dalam Islam Allah dipandang sebagai yang transenden. Allah sebagai Realitas Tertinggi diberi empat buah kualitas dasar, yakni: Yang Awal dan Yang Akhir, Yang *Zahir* (Yang Tampak) dan Yang *Bathin* (Yang Tak Tampak). Keempat kualitas dasar tersebut mau menunjuk bahwa Allah merupakan pusat dari kosmos.²³

Jika Allah dipahami sebagai pusat kosmos, tentu hal ini akan kembali pada ajaran dasar agama Islam dalam *tawhid* tentang "Tidak ada Tuhan selain Allah" (*La ilaha illa Allah*).²⁴ Hal ini tidak hanya dipahami sebagai kesaksian teologis, tapi juga merupakan sumber dari semua metafisika Islam, yang menyatakan pada tingkatan metafisik, "ketiadaan" semua wujud terbatas di hadapan Yang Tak Terbatas dan merangkum segala kekhususan ke dalam yang universal. Pada tingkat kosmologi, ia menyatakan kesatuan segala benda serta kesatuan semua manifestasi dan interrelasi semua wujud.²⁵

Islam melihat alam dengan cinta dan tanggungjawab, karena pada alam terkandung banyak pengetahuan dan kebijaksanaan. Alam juga sarat dengan simbol dan pesan spiritual. adalah sumber belajar dan kearifan, sarat makna simbolik, dan kaya pesan spiritual. Menurut Nasr, alam semesta merupakan teofani yang menyelubungi sekaligus menyingkapkan Allah.²⁶ Dalam hal ini, Nasr menggunakan istilah *wajh* untuk menunjukkan bahwa alam sungguh menjadi perwujudan atau eksistensi dari Allah sendiri, sehingga manusia sebagai wakil Allah di bumi (*khalifatullah fi al-ardi*), diajak untuk merenungkan tanda-tanda kebesaran Allah yang tampak dalam alam semesta.²⁷ Meski Nasr menggunakan istilah *wajh* untuk menunjukkan bahwa alam merupakan perwujudan atau eksistensi dari Allah, namun tidak berarti bahwa Allah itu sama dengan alam ciptaan-Nya. Pada point inilah Nasr menjelaskan istilah *wajh* secara lebih mendalam. Dikatakan demikian:

"*Wajh* berarti sejumlah Nama dan Sifat Allah yang ada dalam dunia ciptaan, yang berarti bahwa aspek Realitas Ilahiah telah mewujud dalam penciptaan. Memang benar ada aspek-aspek Ilahiah yang berada di atas dan di luar penciptaan dan yang tidak ada kaitannya dengan hukum penciptaan. Wajah Allah SWT benar-benar aspek Ilahiah yang mewujud dan berkaitan dengan penciptaan dan karena mencukup Nama dan Sifat Allah yang berhubungan dengan aksi kreatif serta eksistensi hukum penciptaan."²⁸

Dapat dikatakan, bahwa Allah sendiri adalah lingkungan paling agung yang

21 Seyyed Hossein Nasr, *The Heart of Islam: Enduring Values for Humanity* (New York: Harper San Fransisco, 2002), 6-7.

22 Nasr, *A Young Muslim's Guide to The Modern World*, 26-27.

23 Maftukhin, "Teologi Lingkungan Perspektif Seyyed Hossein Nasr," 347.

24 Seyyed Hossein Nasr, *Science and Civilization in Islam* (New York: New American Library, 1970), 341.

25 Nasr, *Science and Civilization in Islam*, 341.

26 Seyyed Hossein Nasr, *Religion and the Order of Nature* (New York: Oxford University Press, 1998), 205

27 Seyyed Hossein Nasr, *Knowledge and the Sacred* (New York: State University of New York Press, 1989), 159.

28 Nasr, *A Young Muslim's Guide to The Modern World*, 26.

mengelilingi dan meliputi manusia. Hal ini digambarkan al-Qur'an bahwa Allah disebut sebagai Yang Maha Meliputi (*al-Muhith*), seperti yang tertera dalam ayat "kepunyaan Allah lah apa yang di langit dan apa yang di bumi; dan Allah Maha meliputi (*al-Muhith*) segala sesuatu" (QS. an-Nisa: 126). Maka mengingat Allah sebagai *al-Muhith* berarti tetap menyadari kualitas alam sebagai sesuatu yang suci, realitas fenomena alam sebagai tanda-tanda (*ayat*) Allah dan kehadiran lingkungan alam sebagai sebuah atmosfer yang diresapi oleh kehadiran Ilahiah dalam realitas tersebut, di mana Dia sendiri merupakan "lingkungan" tertinggi yang dari-Nya kita bermula dan kepada-Nya kita akan kembali.²⁹

Terjadinya kerusakan lingkungan menurut pandangan Nasr merupakan akibat dari upaya manusia modern yang memandang alam sebagai tatanan realitas yang berdiri sendiri, terpisah dari Hakikat Ilahi yang menjadi pusatnya. Padahal, dengan begitu alam dipandang sebagai sesuatu yang tidak memiliki nilai pada dirinya sendiri. Bagi Nasr, resakralisasi alam semesta (*resacralization of nature*) sangat penting diupayakan untuk merubah cara pandang manusia terhadap alam yang terjadi sejak Renaissance dan Revolusi Industri tiga abad lalu.³⁰

Oleh karena itu, Nasr sangat tegas menolak pemisahan hubungan antara manusia dengan alam. Dengan menolak pemisahan antara manusia dengan alam, Nasr menegaskan pandangan yang utuh tentang alam semesta dan melihat adanya karunia Allah (*barakah*) dalam urat nadi kosmos dan

tatanan alam.³¹ Manusia dapat belajar mere-nungkannya, tidak sebagai kenyataan yang berdiri sendiri, melainkan sebagai cerminan yang memantulkan kenyataan yang lebih tinggi.

Gagasan *Ecotheology* Sallie McFague

Gagasan Sallie McFague (l. 1933) tentang *ecotheology* tidak dapat dilepaskan dari keprihatinannya terhadap krisis ekologi yang dihadapi oleh dunia dewasa ini. McFague sangat menyoroti soal perubahan suhu global yang terjadi di belahan dunia saat ini. McFague berpendapat bahwa perubahan suhu global saat ini banyak dipengaruhi oleh gaya hidup yang semakin konsumernis dan penggunaan energi nuklir yang semakin marak terjadi di berbagai negara.³² Akibatnya, terjadi krisis ekologi yang ditandai dengan perubahan iklim, rusaknya lingkungan hidup, dan semakin punahnya spesies-spesies sehingga menjadi langka.

Sebagai seorang teolog kristiani, Sallie McFague terpanggil untuk merefleksikan fenomena krisis ekologi ini dalam terang imannya sebagai orang kristiani. Dalam membangun gagasan tentang *ecotheology*, McFague banyak menggunakan cara berpikir metaforis sebagaimana yang telah ia kembangkan dalam Teologi Metafora. Dia berpendapat bahwa alam semesta sebagai "*the body of God*" (tubuh Allah) memiliki ciri yang sangat inkarnasional.³³

Lebih lanjut lagi, McFague menegaskan bahwa gagasannya tentang alam semesta sebagai tubuh Allah ingin mensitesakan ajaran tentang penciptaan dan inkarnasi, sehingga Allah dipandang sebagai sumber segala se-

29 Irwandra, "Konsepsi Allah dalam Kesemestaan Menurut Seyyed Hossein Nasr," *Jurnal Ushuluddin XVII*, no. 1 (2011): 6.

30 Masrokhin, "Konsep Ekologi Islam Seyyed Hossein Nasr," *Irtifaq 1*, no. 1 (2014): 45.

31 Seyyed Hossein Nasr, *Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man* (London: Mandala Unwin Paperbacks, 1968), 95.

32 Anderson, *A Journey Through Christian Theology*, 417.

33 Sallie McFague, "The World as God's Body," sebagaimana dikutip dalam R. Ammicht-Quinn dan E. Tamez (ed.), *The Body and Religion* (London: SCM Press, 2002), 50.

suatu yang ada. Pada point ini, McFague memang mengakui bahwa gagasannya tentang alam sebagai tubuh Allah sangat mirip dengan paham panteistik, namun lebih bersifat monistis-panenteistik atau melihat alam ciptaan sebagai tubuh, dan Allah sebagai kepalanya.³⁴ Jika Allah adalah sumber dari semua yang ada maka tidak ada yang dapat eksis di luar Allah. Tetapi Allah sendiri juga tidak dapat direduksi menjadi ciptaan dan itu berarti dunia tidak bisa ada tanpa Allah.

Gagasan McFague tentang alam sebagai tubuh Allah memiliki pendasarannya pada Kitab Kel. 33:23.³⁵ Di sini McFague memperluas argumennya tentang panenteisme dengan merefleksikan kisah Musa yang meminta penyertaan Allah selama memimpin orang Israel di padang gurun. Di situ Musa dilarang melihat wajah Tuhan Allah dan hanya diperbolehkan melihat punggung-Nya.³⁶ Dalam hal ini, McFague berpendapat bahwa kisah ini mendorong manusia untuk melihat “kemegahan dari Yang Tak Terlihat” (Allah) dalam tubuh alam semesta. Dengan kata lain tubuh alam semesta mencerminkan sesuatu tentang Allah Yang Tak Terlihat.³⁷

Sallie McFague menyatakan bahwa metafora alam semesta sebagai tubuh Allah mengubah paradigma manusia tentang transendensi dan imanensi Allah di dalam ciptaan. Alam semesta menjadi perwujudan dari Allah yang Tak Terlihat dan jika Allah ada di da-

lam ciptaan, maka hal itu sebenarnya ingin menunjukkan bahwa “transendensi Allah sungguh diwujudkan.”³⁸ Artinya bahwa manusia hanya dapat melihat dan memahami transendensi Allah dalam perwujudan-Nya di dunia. Tentu hal ini membawa implikasi bahwa tidak ada satu pihak mana pun yang dapat memonopoli kehadiran yang Ilahi di dalam alam semesta. Semua tubuh alam semesta dan bumi mencerminkan kehadiran Allah. Dengan demikian McFague ingin menegaskan kembali bahwa melihat alam semesta sebagai tubuh Allah berarti melihat Allah dari belakang.³⁹ Ini berarti bahwa alam semesta adalah cerminan dari Allah, tetapi bukan mengidentifikasi Allah dengan alam semesta itu sendiri.⁴⁰ Pada point ini, McFague mengatakan bahwa:

“Allah diwujudkan tetapi tidak selalu sepenuhnya. Sebaliknya, Allah diwujudkan secara sakramental: Allah dimediasi, diekspresikan, di dalam dan melalui perwujudan, tetapi tidak harus seluruhnya.”⁴¹

Dalam gagasannya tentang *ecothology*, McFague memberi contoh bagaimana merekonstruksi teologi Kristiani. Dalam teologi yang lama, manusia dipandang sebagai anak kesayangan Allah yang layak menerima keselamatan di surga bersama dengan Allah. Konsekuensi yang ditimbulkan dari cara pandang ini adalah manusia memiliki pembenaran untuk melakukan segala sesuatu terhadap alam, termasuk mengeksploitasi alam demi memenuhi kebutuhannya. Namun dalam teologi yang baru, manusia tidak lagi dipandang sebagai mahkota ciptaan Allah yang layak menerima keselamatan di

34 Panteistik adalah cara pandang yang meyakini bahwa Allah hadir dan tinggal di dalam semua ciptaan. Dalam pandangan panteistik ini Allah tidak dibedakan dari ciptaan, sehingga pemahaman ini bisa berbahaya karena bisa mereduksi Allah sebagai ciptaan. Sedangkan pandangan monistis-panenteistik ingin melihat bahwa seluruh ciptaan ada di dalam Allah, sehingga Allah tetap menjadi Kepala atas tubuh-Nya, yakni seluruh ciptaan. - lihat Sallie McFague, *Models of God: Theology for an Ecological Theology* (Philadelphia: Fortress, 1987), 72.

35 Bunyi ayat: “Kemudian Aku akan menarik tangan-Ku dan engkau akan melihat belakang-Ku, tetapi wajah-Ku tidak akan kelihatan.”

36 Sallie McFague, *The Body of God: An Ecological Theology* (Miennapolis: Fortress Press, 1993), 131.

37 McFague, *The Body of God: An Ecological Theology*, 131.

38 McFague, *The Body of God: An Ecological Theology*, 133.

39 McFague, *The Body of God: An Ecological Theology*, 156.

40 McFague, *Models of God: Theology for an Ecological Theology*, 71.

41 McFague, *The Body of God: An Ecological Theology*, 150.

surga.⁴² Manusia dipandang sebagai pengasuh rumah tangga Allah, yakni bumi, sama seperti Adam dan Hawa diperintahkan untuk menjaga dan merawat taman Eden (Kej. 2:15). Konsekuensinya, manusia merupakan salah satu ciptaan Allah dari ciptaan Allah yang lainnya. Manusia bukanlah lagi makhluk yang terpisah dari ciptaan lain, melainkan ada bersama dengan yang lain sebagai ciptaan Allah.⁴³

Dari contoh di atas, rekonstruksi teologi kristiani berarti suatu usaha untuk menempatkan teologi dalam cara pandang yang baru. McFague sangat menekankan bahwa teologi bukanlah sesuatu yang abstrak. Teologi harus menjadi sesuatu yang hidup, karena kehadirannya dalam menjawab isu-isu kritis yang sedang dihadapi dunia sekarang ini.⁴⁴ Lebih dalam lagi, McFague mengingatkan bahwa sebagai orang Kristiani kita dipanggil untuk membangun solidaritas dengan mereka yang tertindas dan menderita oleh karena ketidakadilan, secara khusus dalam hal ini adalah alam dan ciptaan *non-humanum* yang sedang mengalami degradasi di abad ini.⁴⁵ Kekristenan bukanlah “agama dunia” jika tidak memiliki solidaritas dengan seluruh ciptaan, karena Allah pun sangat mencintai seluruh ciptaan-Nya seperti mencintai tubuh-Nya sendiri.

PEMBACAAN ATAS ECOTHEOLOGY DAN KONTEKSTUALISASI DI INDONESIA

Dari upaya penulis membaca pemikiran kedua tokoh tersebut, terlihat bahwa gagasan Seyyed Hossein Nasr dan Sallie McFague tentang *ecothology* tidak sepenuhnya dapat disejajarkan begitu saja. Dalam terang George

Lindbeck, hal ini sebenarnya tidak sulit untuk dipahami. Dengan mengacu pada teori kultural-linguistik George Lindbeck, tampak bahwa masing-masing pemikiran memiliki bahasa dan pemahamannya yang khas, yang tidak dimiliki oleh pemikiran yang lain.

Sebelum masuk ke dalam hasil telaah kedua tokoh tersebut, baik jika kita memahami perbedaan nilai kultural antara Timur (Nasr) dan Barat (McFague). Pointnya adalah bahwa gramatika umum dalam agama Islam lebih menekankan soal transendensi Allah, sedangkan gramatika umum dalam agama Kristiani lebih menekankan soal imensi Allah.

Telaah tentang *Ecology* Nasr dan McFague di hadapan Lindbeck

Jika mengacu pada teori kultural Lindbeck yang dipinjam dari pemikiran Geertz, maka sebagai pribadi yang tumbuh dan berkembang dalam kultur masyarakat Islam di Iran, pemikiran Nasr tidak dapat dilepaskan dari al-Qur'an sebagai dasarnya. Terkait dengan hal ini, al-Qur'an menjadi dasar utama untuk merumuskan gagasannya tentang *ecothology*. Nasr memiliki latar belakang keagamaan sebagai penganut aliran Islam Syi'ah⁴⁶ tradisional yang memang banyak dianut oleh penduduk Iran sebagai corak dalam teologi Islam. Ada tiga metode yang sangat ditekankan dalam aliran ajaran Islam Syi'ah tradisional: yaitu metode formal agama, metode intelektual dan metode intuisi atau penyingkapan spiritual. Ketiga metode inilah yang sangat mempengaruhi

42 Anderson, *A Journey Through Christian Theology*, 418.

43 Anderson, *A Journey Through Christian Theology*, 418.

44 Anderson, *A Journey Through Christian Theology*, 417-418.

45 Anderson, *A Journey Through Christian Theology*, 418.

46 Syi'ah berarti golongan. Islam Syi'ah banyak berkembang di Iran. Sebenarnya antara Islam Sunni dengan Syi'ah ada beberapa persamaan pokok, yakni keduanya sama-sama percaya kepada Allah sebagai Tuhan Yang Mahaesa dan rasul-Nya, Muhammad. Keduanya sama-sama meyakini tentang hari terakhir dan pengadilan akhir. Hanya saja, Islam Syi'ah lebih memberi tekanan penting pada rasa keadilan Tuhan dan pentingnya peranan Imam dalam komunitas. - lihat Tim Penyusun Pustaka-Azet, *Leksikon Islam* (Jakarta: PT Penerbit Pustazet Perkasa, 1988), 688-689.

pemikiran-pemikiran Nasr, khususnya pemikirannya tentang *ecothology*. Ketiga tahapan belajar tersebut sebenarnya ingin menjelaskan ketika seseorang ingin memahami aspek-aspek dalam ajaran Islam Syi'ah, ia harus belajar dari realitas yang fisik terlebih dahulu baru kemudian menuju kepada realitas yang metafisik, dari realitas yang terendah menuju realitas yang tertinggi, dan dari yang jasmani menuju ke yang rohani.⁴⁷ Itulah latar belakang kultural Nasr.

Sedangkan jika kita mengacu pada teori linguistik Lindbeck yang dipinjam dari pemikiran Wittgenstein, maka Nasr berpendapat bahwa alam semesta ini adalah ciptaan Allah. Dalam hal ini, Nasr menggunakan istilah *wajh* untuk menunjukkan bahwa alam sungguh merupakan perwujudan atau eksistensi dari Allah sendiri. Kekhasan penggunaan istilah *wajh* ini tidak dimiliki oleh tradisi agama manapun. Nasr menggunakan istilah ini untuk mengatakan bahwa alam semesta ini tidak abadi meskipun tindakan mencipta yang dilakukan Allah tentu saja abadi, sehingga dalam Islam tidak mengakui terjadinya perubahan dari Sifat atau Nama Allah.⁴⁸ Seluruh keteraturan, keselarasan dan hukum yang terdapat di dalam alam semesta berasal dari Allah. Keselarasan yang mengagumkan dalam alam semesta merupakan refleksi dari *tawhid*, yakni perwujudan Allah Yang Esa di dalam alam yang beragam ini.

Al-Qur'an, selain memberi manusia kekuatan untuk mengatur segala sesuatu melalui kenyataan bahwa Allah mengajarkan nama-nama kepada Adam⁴⁹, juga

memberi manusia tanggung jawab untuk menjadi wakil Allah dalam memelihara alam semesta. Istilah khas yang digunakan untuk menyebut hal ini adalah *khalifatullah fi al-ardi*, yakni manusia sebagai wakil Allah di bumi ikut bertanggung jawab atas seluruh ciptaan Allah. Istilah "menaklukkan alam" (*taskhir*) bukan berarti bahwa manusia boleh mengeksploitasi alam secara egois, tetapi untuk hidup selaras dengan alam dan memanfaatkan alam secara bijak. Oleh karena itu, Nasr menegaskan bahwa "seorang muslim yang baik itu harus selalu ingat bahwa Allah adalah pencipta alam semesta. Dia tidak hanya menciptakan alam, tetapi juga memelihara dan melestarikan keharmonisan, keragaman dan keindahan alam serta yang menganugerahkan hak serta tanggung jawab kepada manusia atas seluruh ciptaan."

Kemudian, jika mengacu pada teori kultural Lindbeck yang dipinjam dari pemikiran Geertz, maka sebagai pribadi yang tumbuh dan berkembang dalam kultur masyarakat Amerika, pemikiran McFague tidak dapat dilepaskan dari tradisi Kristiani yang sangat mempengaruhinya. McFague tumbuh dan berkembang dalam tradisi Gereja Anglikan.⁵⁰ Tradisi Gereja Anglikan yang selalu mendasarkan iman pada Alkitab, kiranya telah memberi pengaruh pada pemikiran-pemikiran McFague, khususnya dalam mengembangkan teologi metafora.

Dalam mengembangkan gagasan mengenai *ecothology* pun, McFague banyak menggunakan teologi metafora. Metafora

47 M. Thabathaba'i, *Islam Syi'ah* (Jakarta: Graffiti Press, 1989), 95-129.

48 Seyyed Hossein Nasr, *Menjelajah Dunia Modern* (Bandung: Mizan, 1994), 48.

49 Bunyi ayat: "Dan Dia mengajarkan kepada Adam nama-nama (benda-benda) seluruhnya, kemudian mengemukakannya kepada para Malaikat lalu berfirman: "Sebutkanlah kepada-Ku

nama benda-benda itu jika kamu memang yang benar!" (QS. al-Baqarah: 31)

50 Kata Anglikan berasal dari *ecclesia anglicana*, sebuah istilah dalam bahasa Latin yang berarti "Gereja Inggris". Para penganut Gereja Anglikan mendasarkan iman Kristiani mereka pada Alkitab, tradisi-tradisi Gereja apostolik, suksesi apostolik (episkopat historis), dan tulisan-tulisan dari para Bapa Gereja. - dalam Jean-Yves Lacoste (ed.), *Encyclopedia of Christian Theology I* (New York: Routledge, 2005), 34-35.

yang dimaksud di sini bukan suatu deskripsi, tetapi lebih sebagai upaya untuk mengekspresikan secara tidak langsung sesuatu yang tidak dikenal ke dalam sesuatu yang lebih umum dikenal.”⁵¹ Dalam teologi metafora inilah Sallie ingin menawarkan sebuah alternatif baru dalam berteologi, terutama untuk mengajak orang memahami Injil bukan saja dengan menjelaskan artinya, tetapi juga dengan menghayatinya. Itulah latar belakang kultural McFague.

Sedangkan, jika kita mengacu pada teori linguistik Lindbeck yang dipinjam dari pemikiran Wittgenstein, maka McFague berpendapat bahwa alam semesta ini merupakan “tubuh Allah” (*the body of God*). Jika, Nasr menggunakan istilah “*Wajh Allah*” untuk menunjukkan bahwa alam ini mer-

upakan wujud dari eksistensi Allah, maka McFague menggunakan istilah “tubuh Allah” untuk merefleksikan sesuatu tentang Allah di dalam alam semesta (Kel. 23:33). Tentu apa yang dimaksud dengan “tubuh Allah” oleh McFague, akan berbeda dengan apa yang dimaksud “*Wajh Allah*” oleh Nasr. McFague menggunakan istilah “tubuh Allah” sebagai metafora untuk merefleksikan “kemegahan Allah yang tak terlihat” dalam tubuh alam semesta. Dengan kata lain tubuh alam semesta mencerminkan sesuatu tentang Allah Yang Tak Terlihat.

Secara sederhana, komparasi antara konseptualisasi *ecothology* menurut Nasr dengan konseptualisasi *ecothology* McFague dalam teori kultural-linguistik Lindbeck dapat dilihat pada tabel di bawah ini:

51 Sallie McFague, *Metaphorical Theology: Models of God in Religious Language* (Philadelphia, PA: Fortress, 1982), 193.

George Lindbeck	Seyyed Hossein Nasr	Sallie McFague
Aspek Kultural	Tumbuh dan berkembang dari tradisi keagamaan Islam Syi’ah.	Tumbuh dan berkembang dari tradisi keagamaan Kristiani Anglikan.
Aspek Linguistik	a. Prinsip utama: <i>resacralization of nature</i> . b. Alam semesta adalah “ <i>wajh Allah</i> ” (perwujudan Allah). c. Manusia sebagai <i>khalifatullah fi al-ardi</i> (wakil Allah) merupakan satu entitas kosmos yang tidak dapat dipisahkan dari alam. d. Allah menjadi pusat kosmos dan alam merupakan wujud dari kehadiran Allah di dunia.	a. Prinsip utama: <i>rekonstruksi teologi Kristiani</i> . b. Alam semesta adalah “ <i>the body of God</i> ” (tubuh Allah). c. Manusia sebagai <i>partner</i> Allah bukan makhluk yang terpisah dari ciptaan lain, tetapi merupakan bagian darinya. d. Allah sebagai pusat kosmos dan seluruh ciptaan merupakan cerminan dari kemuliaan Allah.

Dari upaya penulis menelaah gagasan *ecothology* Nasr dan McFague dari perspektif Lindbeck, tampak bahwa masing-masing tokoh memiliki budaya dan tata permainan bahasa yang tidak dapat disejajarkan begitu saja, meskipun secara sekilas terdapat point-point tertentu yang dapat kita sejajarkan. Namun demikian, Lindbeck ingin menegaskan kembali bahwa, budaya, bahasa maupun agama telah memberikan “kata-kata eksternal” (*verbum externum*) yang memberi bentuk pada pemikiran dan keyakinan seseorang.⁵² Sama seperti suatu budaya atau bahasa, agama juga merupakan fenomena komunal yang membentuk subyektivitas individu manusia. Karena tanpa budaya dan bahasa, pengalaman sama sekali tidak memiliki bentuknya. Justru karena ada budaya dan bahasa pengalaman memiliki bentuknya. Oleh karena itu, kesepakatan atau kesepahaman antaragama tidak bisa bertolak dari pengandaian bahwa masing-masing agama yang berbeda sebenarnya hanyalah ungkapan yang berbeda dari pengalaman batin yang satu dan sama. Kesepakatan dan kesepahaman antaragama bisa dicapai manakala masing-masing agama telah berupaya untuk melibatkan diri secara serius dalam bentuk-bentuk kehidupan dan praktik-praktik religius dari agama lain.

Implikasi *Ecotheology* dalam Konteks Indonesia

Indonesia sebagai negara yang berketuhanan memiliki tanggung jawab untuk memupuk persahabatan dengan sesama dan juga dengan ciptaan lainnya, yakni dengan alam atau lingkungan hidup. Namun ironisnya sebagai negara yang berdasar pada asas ketuhanan, Indonesia belum mampu menciptakan persahabatan, terutama de-

ngan alam atau lingkungan hidup. Indonesia hingga saat ini tercatat sebagai penghancur hutan tercepat dengan laju penghancuran hutan rata-rata 1.871 juta hektar per tahun (2%) dari hutan yang tersisisa. Konsekuensi dari eksploitasi dan penebangan hutan tersebut mengakibatkan 673 bencana terjadi di Indonesia sejak tahun 1998-2004 dan lebih dari 65 % di antaranya adalah dampak dari pengelolaan hutan yang tidak benar sehingga menimbulkan banjir, longsor dan kebakaran hutan.⁵³ Fenomena kerusakan alam yang terjadi di Indonesia ingin menunjukkan bahwa krisis ekologi kian hari kian menjadi ancaman yang sangat serius. Fenomena ini akan menjadi pintu masuk bagi penulis untuk melihat implikasi gagasan *ecothology* dalam konteks di Indonesia.

Salah satu pokok gagasan yang disinggung oleh Lindbeck adalah tentang teori kultural-linguistik. Dalam hal ini Geertz menjadi penting. Gagasan tentang *ecothology* yang merupakan sintesa dari pandangan Nasr dan McFague barangkali dapat dimaknai pula dari aspek ‘kultural-linguistik’ Indonesia. Di sini kearifan lokal tidak dapat diabaikan begitu saja. Dalam upaya untuk melestarikan alam dan lingkungan hidup, masyarakat lokal di Indonesia selalu berpegang pada aturan adat yang telah mereka warisi dari para leluhur. Aturan adat ini tentu telah ada sejak zaman prasejarah yang tetap dipelihara hingga saat ini. Tentu aturannya adalah perilaku positif manusia yang berhubungan dengan alam dan lingkungan sekitarnya yang bersumber dari nilai-nilai agama, budaya dan nasihat para leluhur. Keyakinan yang dihidupi oleh masyarakat lokal di Indonesia, khususnya untuk menjaga, merawat dan melestarikan alam ini, seti-

52 Lindbeck, *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age*, 34.

53 Abdul Quddus, “Ecotheology Islam: Teologi Konstruktif Atas Krisis Lingkungan”, *Jurnal Studi Keislaman* 16, no. 2 (2012): 316.

daknya telah membantu bagi terwujudnya konservasi keanekaragaman hayati.

Di sini penulis akan mengambil salah satu contoh masyarakat di selatan gunung Merapi, Yogyakarta Jawa Tengah dalam mengusahakan suatu kearifan lokal demi menjaga lingkungan hidup di sekitar lereng Merapi. Penulis mengambil contoh ini, karena penulis memiliki latar belakang sosio-kultural yang sangat dekat dengan masyarakat di sekitar lereng gunung Merapi. Dalam pencapaian kehidupan harmoni dengan alam, masyarakat Jawa (khususnya masyarakat lereng Merapi) dilandasi dengan suatu falsafah hidup yang berbunyi demikian "*Hamemayu Hayuning Bawono, Ambrasta dur Hangkara*."⁵⁴ Falsafah hidup Jawa ini merupakan pengejawantahan ajaran keutamaan hidup (*piwulang/wewarah kautaman ing urip*) yang mengajarkan bahwa hubungan manusia dengan Tuhan, Alam dan sesama manusia merupakan satu kesatuan yang utuh. Tugas utama manusia hadir di dunia ini adalah menjaga kelestarian alam dan lingkungannya (termasuk di dalamnya adalah lingkungan sosial). Tugas manusia di dunia ini pada dasarnya juga diajarkan dalam setiap agama.⁵⁵

Berbagai bentuk perilaku masyarakat yang menunjukkan kesadaran terhadap pelestarian alam ini tercermin dari berbagai upacara adat yang bertujuan untuk kelestarian alam. Sebagai ilustrasi, upacara adat Labuhan Merapi yang diselenggarakan Kraton Yogyakarta setiap tahun sekali. Upacara Adat Labuhan Merapi diselenggarakan di Dusun Kinahrejo, Umbulharjo, Cangkring-

an Setiap tanggal 30 Rejeb (bulan Jawa).⁵⁶ Upacara ini merupakan suatu sistem ekspresi dan penafsiran yang terus menerus mengenai hubungan antara manusia, dunia dan kosmos. Masyarakat lereng Merapi masih mempercayai adanya kekuatan-kekuatan gaib yang dianggap lebih tinggi, sehingga berbagai upacara yang dilakukan oleh masyarakat, sebenarnya merupakan wujud upaya mereka untuk menjaga keselarasan antara penduduk, Gunung Merapi dan alam adi kodrati.⁵⁷

Dari contoh di atas, penulis berpendapat bahwa masyarakat lokal di Indonesia bukanlah masyarakat yang tidak memiliki keyakinan sama sekali. Mereka justru memiliki keyakinan yang terus menerus dihayati dalam hidup sehari-hari. Keyakinan dan ritual-ritual keagamaan yang mereka hidupi saling terkait erat, bahkan sangat terkait erat dengan usaha untuk menjaga, merawat dan melestarikan alam. Keyakinan yang dipegang teguh oleh masyarakat lokal di Indonesia ini setidaknya telah membantu bagi terwujudnya konservasi keanekaragaman hayati. Sebagaimana halnya dalam agama-agama, kebanyakan budaya dalam masyarakat lokal di Indonesia telah menyediakan model etis dan sosial bagi manusia, supaya mereka hidup dengan penuh hormat terhadap alam.⁵⁸ Keyakinan etis dan nilai-nilai inilah yang kemudian mempengaruhi perilaku manusia terhadap yang lain, termasuk hubungannya dengan alam dan Allah.

Terkait dengan hal itu, mungkin gagasan tentang *ecothology* tersebut dapat dimaknai juga dalam konteks Gereja lokal

54 Secara harafiah, Filosofi tersebut dapat ditafsirkan sebagai Memelihara keindahan dan keselamatan, kesejahteraan hidup di dunia serta memberantas sifat angkara murka, keserakahan dan ketamakan. – dalam Gunawan, "Kearifan Masyarakat Lereng Merapi Bagian Selatan Kabupaten Sleman-DIY", *Sosio Informa 1*, no. 2 (2015): 194.

55 Gunawan, "Kearifan Masyarakat Lereng Merapi Bagian Selatan Kabupaten Sleman-DIY", 195.

56 Gunawan, "Kearifan Masyarakat Lereng Merapi Bagian Selatan Kabupaten Sleman-DIY", 195.

57 M. Fatkhan, "Kearifan Lingkungan Masyarakat Lereng Gunung Merapi," *Jurnal Aplikasi Ilmu-ilmu Agama VII*, no. 2 (2006): 107-121.

58 Ridho Afifuddin, "Embodiment of Local Wisdom for Environmental Sustainability," *Empirisma 26*, no. 2 (2017): 147.

Keuskupan Agung Semarang. Dalam konteks Gereja lokal, Gereja Keuskupan Agung Semarang memiliki Rencana Induk (RI-KAS) yang dirancang dari tahun 2016 hingga tahun 2035. Rencana Induk Keuskupan Agung Semarang ini dirancang dengan maksud salah satunya untuk menyatukan gerak bersama dalam menanggapi secara aktif, kontekstual dan proporsional persoalan-persoalan nasional dan internasional terutama yang menyangkut martabat manusia dan keutuhan alam ciptaan dengan mewartakan nilai-nilai Kerajaan Allah dalam bahasa yang komunikatif dan komprehensif.⁵⁹

Dalam RIKAS tersebut, Gereja Keuskupan Agung Semarang telah menyadari bahwa terjadinya krisis ekologi atau lingkungan hidup dewasa ini pada akhirnya akan menjadi ancaman serius terhadap martabat manusia, terutama ancaman dalam bentuk pelecehan. Oleh karena itu, Gereja KAS telah merumuskan road map dalam bidang JPIC (*Justice, Peace, and Integrity Creation*) sebagai bentuk capaian terhadap upaya pelestarian alam dan lingkungan hidup.⁶⁰ Road map tersebut terbagi menjadi empat fokus, yaitu: *Road map I* (2016-2020) Gereja KAS ingin berfokus pada usaha untuk menggerakkan umat supaya memiliki kepedulian terhadap lingkungan, peduli terhadap air dan udara, dan peduli terhadap perubahan iklim. Upaya ini dicapai dengan membentuk kelompok-kelompok umat yang cinta terhadap alam dan lingkungan hidup. *Road map II* (2021-2025) Gereja KAS ingin berfokus pada usaha untuk mengurangi tingkat kerusakan lingkungan hidup: alam, air dan udara. Usaha ini dicapai berkat banyaknya gerakan masyarakat yang peduli

terhadap masalah lingkungan hidup. *Road map III* (2026-2030) Gereja KAS ingin berfokus pada usaha untuk mengurangi tingkat kerusakan lingkungan hidup: alam, air dan udara. Usaha ini dapat dicapai berkat banyaknya jenis teknologi mutakhir yang digunakan. *Road map IV* (2031-2035) Gereja KAS ingin berfokus pada usaha untuk mengurangi tingkat kerusakan lingkungan hidup: alam, air dan udara. Usaha ini dapat dicapai berkat banyaknya jenis teknologi ramah lingkungan yang menggunakan energi terbarukan. Keempat *road map* itulah yang ingin diperjuangkan oleh Gereja KAS sebagai instrumen untuk menerapkan gagasan *ecothology* dalam konteks Gereja Lokal.

KESIMPULAN

Gagasan *ecothology* yang dikembangkan oleh Nasr dan McFague tidak dapat dilepaskan dari konsep kosmologi dan konsep mengenai Tuhan. Nasr mengingatkan manusia bahwa alam sebagai *wajh Allah* (representasi atas kehadiran Allah di dunia) dan manusia sebagai *khalifatullah fi al-ardi* (sarana perwujudan kehendak Allah di muka bumi) merupakan satu entitas kosmos yang tidak dapat dipisahkan. Sedangkan, McFague mengingatkan manusia untuk menyadari bahwa alam semesta ini adalah *the body of God* (tubuh Allah di dunia) yang perlu dihormati dan dirawat sebagai bentuk tanggung jawab terhadap rumah kita bersama ini.

Dari hasil telaah penulis terhadap gagasan *ecothology* Nasr dan McFague di hadapan teori kultural-linguistik Lindbeck, ditemukan fakta bahwa masing-masing tokoh tersebut memiliki latar belakang kultural dan permainan gramatikal yang tidak dapat disejajarkan begitu saja, kendati sama-sama berbicara mengenai *ecothology*. Ketidaksejajaran pemikiran *ecothology*

59 Dewan Karya Pastoral KAS, *Rencana Induk Keuskupan Agung Semarang 2016-2035* (Muntiran: Dewan Karya Pastoral KAS, 2015), 8.

60 Dewan Karya Pastoral KAS, *Rencana Induk Keuskupan Agung Semarang 2016-2035*, 121.

masing-masing tokoh tersebut dikarenakan bahwa masing-masing tokoh memiliki latar belakang tradisi keagamaan yang berbeda. Nasr memiliki latar belakang dari tradisi agama Islam, sedangkan McFague memiliki latar belakang dari tradisi agama Kristiani. Hal ini tentu akan memberi pengaruh terhadap gramatika umum yang dipakai oleh masing-masing tokoh dalam mengembangkan gagasannya tentang *ecothology*. Pada point ini, menjadi tampak bahwa gramatika umum dalam agama Islam lebih menekankan soal transendensi Allah, sedangkan gramatika umum dalam agama Kristiani lebih menekankan soal imanensi Allah. Oleh karena itu, gagasan *ecothology* Nasr pada umumnya lebih banyak menekankan soal transendensi Allah, sedangkan gagasan *ecothology* McFague pada umumnya lebih banyak menekankan soal imanensi Allah.

Terkait dengan hal tersebut, jika kajian tentang *ecothology* ini ingin dikembangkan lebih lanjut ke depannya, penulis merekomendasikan supaya kajian tentang *ecothology* ini tidak terbatas pada konteks agama-agama Abrahamik (Islam, Kristiani, dan Yahudi), tetapi juga memperluasnya dalam konteks agama-agama kosmik (Hindu dan Buddha) serta dalam tradisi religius dari beragam aliran kepercayaan di Indonesia. Karena Indonesia sebagai negara yang majemuk memiliki beragam tradisi religius yang dapat digunakan sebagai *locus* bagi pengembangan kajian tentang *ecothology*, sehingga kajian tentang *ecothology* ini semakin banyak menyadarkan orang dari berbagai agama dan kepercayaan akan pentingnya menjaga, merawat dan melestarikan rumah kita bersama ini.

DAFTAR PUSTAKA

- Afifuddin, Ridho. "Embodiment of Local Wisdom for Environmental Sustainability," *Empirisma* 26 (2017): 137-148.
- Anderson, William P. *A Journey Through Christian Theology*. Minneapolis: Fortress Press, 2010.
- Borrong, Robert P. *Etika Bumi Baru*. Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2009.
- Clarke, Paul Barry dan Linzey, Andrew (ed.). *Dictionary of Ethics, Theology and Society*. London: Routledge, 1996.
- Dewan Karya Pastoral KAS. *Rencana Induk Keuskupan Agung Semarang 2016-2035*. Muntilan: Dewan Karya Pastoral KAS, 2015.
- Fatkhan, M. "Kearifan Lingkungan Masyarakat Lereng Gunung Merapi," *Jurnal Aplikasi Ilmu-ilmu Agama VII* (2006): 107-121.
- Geertz, Clifford. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Book, Inc, 1973.
- Gunawan. "Kearifan Masyarakat Lereng Merapi Bagian Selatan Kabupaten Sleman-DIY", *Sosio Informa 1* (2015): 189-212.
- Hedges, Paul. *Controversies in Interreligious Dialogue and the Theology of Religions*. London: SCM Press, 2010.
- Irwandra. "Konsepsi Allah dalam Kesemestaan Menurut Seyyed Hossein Nasr," *Jurnal Ushuluddin XVII* (2011): 1-13.
- Kaelan. "Filsafat Analitis Menurut Ludwig Wittgenstein: Relevansinya Bagi Pengembangan Pragmatik," *Humaniora* 16 (2004): 133-146.
- Knitter, Paul F. *Introducing Theologies of Religions*. Maryknoll: Orbis Book, 2002.
- Lacoste, Jean-Yves (ed.). *Encyclopedia of Christian Theology I*. New York: Routledge, 2005.
- Lindbeck, George. *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age*. London: SPCK, 1984.
- Maftukhin. "Teologi Lingkungan Perspektif Seyyed Hossein Nasr," *Dinamika Penelitian* 16 (2016): 337-352.
- Masrokhin. "Konsep Ekologi Islam Seyyed Hossein Nasr," *Irtifaq 1* (2014): 39-63.

- McFague, Sallie. *Metaphorical Theology: Models of God in Religious Language*. Philadelphia, PA: Fortress, 1982.
- McFague, Sallie. *Models of God : Theology for an Ecological Theology*. Philadelphia: Fortress, 1987.
- McFague, Sallie. *The Body of God: An Ecological Theology*. Minneapolis: Fortress Press, 1993.
- Nasr, Seyyed Hossein. *Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man*. London: Mandala Unwin Paperbacks, 1968.
- Nasr, Seyyed Hossein. *Science and Civilization in Islam*. New York: New American Library, 1970.
- Nasr, Seyyed Hossein. *Knowledge and the Sacred*. New York: State University of New York Press, 1989.
- Nasr, Seyyed Hossein. *Menjelajah Dunia Modern*. Bandung: Mizan, 1994.
- Nasr, Seyyed Hossein. *Religion and the Order of Nature*. New York: Oxford University Press, 1998.
- Nasr, Seyyed Hossein. *The Heart of Islam: Enduring Values for Humanity*. New York: Harper San Fransisco, 2002.
- Nasr, Seyyed Hossein. *A Young Muslim's Guide to The Modern World*. Chicago: Kazi Publications, 2003.
- Odum, Eugene P. *Fundamentals of Ecology*. Philadelphia: Saunders College Publishing, 1976.
- Quddus, Abdul. "Ecotheology Islam: Teologi Konstruktif Atas Krisis Lingkungan", *Jurnal Studi Keislaman* 16 (2012): 311-347.
- Quinn, R. Ammicht dan Tamez, E (ed.). *The Body and Religion*. London: SCM Press, 2002.
- Thabathaba'i, M. *Islam Syi'ah*. Jakarta: Graffiti Press, 1989.
- Tim Penyusun Pustaka-Azet. *Leksikon Islam*. Jakarta: PT Penerbit Pustazet Perkasa, 1988.
- Veeneman, Mary M. *Introducing Theological Method: A Survey of Contemporary Theologian and Approaches*. Michigan: Baker Academic, 2017.
- Vitria, Vita. "Interpretasi Budaya Clifford Geertz: Agama Sebagai Sistem Budaya," *Sosiologi Reflektif* 7 (2012): 57-64.
- Wittgenstein, Ludwig. *Philosophical Investigation*. Oxford: Basil Backwell, 1983.

