Sola Gratia
JURNAL TEOLOGI BIBLIKA DAN PRAKTIKA

Artikel

©The Author(s)
Sola Gratia
Juli 2025
Vol.6 No.1 526-547
e-ISSN: 2723-2794
p-ISSN: 2723-2786

Holisme Sebagai Suatu Upaya Keadilan Ekologis: Kritik Ideologi Terhadap Mazmur 8:1-10 dan Kolose 1:15-23

Aletheia Christo Pattiasina, Yuliana Melsasail
Program Pascasarjana Magister Teologi, UKIM, Ambon
achrp03@gmail.com

Keywords

Climate Change; Ecological Damage; Ideological Critique; Integrity of Creation

Perubahan Iklim; Kerusakan Ekologi; Kritik Ideologi; Keutuhan Ciptaan

Article History

Submitted: Feb, 04, 2025

Revised: Jun, 17, 2025

Accepted: Jul, 07, 2025

DOI:
10.47596/sg.v6i1.336

https://sttaletheia.ac.id/e-journal/index.php/solagratia/index

Abstract:

Ecological damage resulting from a lack of awareness about the integrity of creation continues to occur in Indonesia, particularly in Maluku. The destruction of nature by non-natural forces is evidence of this reality. The devastation of nature should be a common concern of the church and society. The church should examine texts from an ecotheological perspective, such as Psalm 8:1-10 and Colossians 1:15-23. Therefore, this article aims to reinterpret the two biblical texts through an ideological critique approach. The analysis reveals that the context of each text influences the narrative on ecology and reflects the author's ideology, which has not fully and comprehensively considered the gap between God, humans, and nature. Ultimately, the article highlights the fundamental importance of holistic, whole creation in addressing ecological injustice.

Abstrak:

Kerusakan ekologi akibat minimnya kesadaran keutuhan ciptaan terus terjadi di Indonesia, khususnya Maluku. Kerusakan alam akibat non-alam menjadi bukti terhadap realitas tersebut. Kehancuran alam patut menjadi perhatian bersama gereja dan masyarakat. Gereja patut melihat teks-teks dengan kacamata perspektif ekoteologi, seperti Mazmur 8: 1-10 dan Kolose 1: 15-23. Oleh karena itu, artikel ini bertujuan untuk menafsirkan ulang kedua teks Alkitab tersebut melalui pendekatan kritik ideologis. Analisis tersebut mengungkap bahwa narasi tentang ekologi dipengaruhi oleh konteks masing-masing teks dan mencerminkan ideologi penulis yang belum sepenuhnya dan komprehensif memperhatikan kesenjangan antara Allah, manusia, dan alam. Akhirnya, artikel ini menekankan pada nilai fundamental dari holistik seluruh ciptaan dalam mengatasi ketidakadilan ekologis.

PENDAHULUAN

Perubahan iklim global telah menjadi isu mendesak di abad ke-21. Dampaknya terlihat dari meningkatnya suhu rata-rata bumi, naiknya permukaan laut, cuaca ekstrem, serta berbagai ancaman terhadap kelangsungan hidup di bumi. Walaupun berbagai upaya mitigasi dan adaptasi telah dilakukan, tantangan ini tetap memerlukan pendekatan yang menyeluruh dan lintas disiplin, termasuk kontribusi pemikiran teologi dan perspektif keagamaan. Fenomena perubahan iklim ini telah membawa perubahan besar terhadap iklim bumi, seperti pemanasan global, kenaikan permukaan air laut, cuaca ekstrem, dan ancaman lainnya terhadap kehidupan di planet ini. Krisis iklim ini tidak hanya berdampak pada lingkungan alam, tetapi juga mempengaruhi aspek sosial, ekonomi, dan bahkan spiritualitas manusia. Situasi ini telah mendorong munculnya ide-ide teologis yang berpihak pada lingkungan, yang dapat berfungsi sebagai landasan etika, moralitas, dan spiritualitas dalam upaya membangun ketahanan ekologi yang berkelanjutan.

Ketidakadilan terhadap alam merupakan tanggung jawab manusia baik individu maupun komunal. Ketidakadilan lingkungan yang berdampak langsung kepada kerusakan yang terjadi sekarang, merupakan akibat dari dampak langsung penafsiran paham *antroposentris* yang keliru. Hal ini bisa dilihat dari kekeliruan manusia yang menganggap dirinya sebagai gambar Allah (*Imago Dei*), sehingga manusia menganggap bahwa alam ada untuk memenuhi kebutuhan material dan bisa dieksploitasi secara bebas. Stephen J. Pope menandaskan pikirannya pada jalan tengah dengan mengatakan bahwa alam non-manusia bukanlah musuh ataupun sahabat, melainkan ciptaan sebab relasi manusia dengan alam "tidaklah masuk akal di luar kebebasan yang bersifat hakiki bagi ke-pribadi-an.[1] Persahabatan muncul hanya ketika seseorang mampu menghendaki kebaikan bagi yang lainnya. Berakar pada pemikiran Pope tersebut, maka penulis merasa konsep *Imago Dei* tidaklah salah, melainkan pemahaman manusia yang tidak menyadari "persahabatan" dengan alam non-manusia. Dengan demikian, maka perlu merekonstruksi kembali paham-paham keadilan ekologis dalam membaca Alkitab sebagai landasan teologis kekristenan.

Lynn White, sebagaimana dikutip oleh Julianus Mojau, menunjukkan bahwa *antroposentris* dari gambar Allah telah menyebabkan nalar, rasa, sikap dan perilaku manusia yang selalu ingin mendominasi ciptaan Allah yang lain. [2] Selain White, William E. Gibson,

[1] Stephen J. Pope, "Neither Enemy nor Friend: Nature as Creation in the Theology of Saint Thomas Aquinas," *Zygon* 32, no. 2 (June 1997): 229.

[2] Julianus Mojau, "Keadilan Ekologis di Tengah Intipan Keadilan Utilitarianisme," dalam *Gereja Eksistensial: Paradigma Berteologi secara Kontekstual di Bumi Indonesia*, Peny. Fredrik Y. A. Doeka dan Isakh A.

berpandangan bahwa manusia adalah pusat krisis ekologi dan ketidakadilan ekologi. Manusia sebagai kepercayaan Allah Pencipta/wakil Allah (*trusteeship*), yang diberi tanggung jawab untuk mengelola dan melestarikan bumi beserta seluruh isinya, justru mengklaim bumi juga segala isinya sebagai miliknya sendiri, bertindak korup dan eksploitatif melalui gaya hidup, dan menyia-nyiakan bumi sebagai milik Allah, Sang Pencipta.[3] Menurut Robert Borrong, krisis ekologi didasarkan pada sikap manusia yang bersifat mendua (*homo duplex*). Di satu sisi, manusia dapat berperan sebagai penjaga dan pelindung alam, namun di sisi lain, mereka dapat berperan sebagai perusak.[4] Aspek lainnya adalah kegagalan manusia dalam pengelolaan lingkungan yang disebut sebagai tidak etis (*nir-etik*), artinya manusia mengelola sumber daya alam tanpa mempertimbangkan implikasi etika.[5]

Beberapa penelitian yang sudah ada terkait kritik ideologi pada umumnya bermuara pada fokus terhadap eksklusivisme teks sebagaimana tulisan Edward Jakson Turalely beserta rekannya yang meneliti "Keberpihakan Kepada Kaum Miskin: Tafsir Ideologi Ulangan 15: 1-11"[6] dengan menggunakan pendekatan kritik ideologi (*ideological criticism*) menurut G. A. Yee. Maka Tuarlely melihat bahwa pendekatan ini jarang dipakai, apalagi secara spesifik untuk membongkar struktur ideologi dominan dan tandingan dalam teks Kitab Suci. Penelitian Turalely tersebut secara tajam membedakan antara ideologi yang menindas yang berkembang di masyarakat Israel kuno dan ideologi pembebasan yang ditawarkan teks Ulangan 15 sebagai bentuk resistensi terhadap sistem sosial-ekonomi yang tidak stabil. Hasil tafsiran Ulangan 15 dikaitkan dengan konteks kemiskinan struktural di Maluku, menjadikannya bukan sekadar studi biblika, tetapi juga teologi kontekstual yang relevan untuk menjawab persoalan sosial-ekonomi saat ini.

Ada pula hasil penelitian Ronaldo Sarimole dan Julian A. Tuasela yang meneliti tentang "Berteologi Bersama Anak Jalanan: Kritik Ideologi Amos 5:1-17 dengan Perspektif Kaum Marginal" yang ingin memberi tafsiran baru pada teks Amos yang biasanya dibaca sebagai kritik umum terhadap ketidakadilan sosial, dengan menekankan dimensi kesadaran alternatif, krtik kenabian, dan energi transformasional bagi komunitas marginal. Sarimole dan Tuasela menawarkan komunitas kenabian (alternatif) tidak hanya mengkritik, tetapi juga

Hendrik (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2022), 231

[3] Ibid, 236

[4] Robert Borong, *Etika Bumi Baru: Akses Etika dalam Pengelolaan Lingkungan Hidup*, (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1999), 35

[5] Ibid, 77

[6] Edward Jakson Turalely, et al., "Keberpihakan Kepada Kaum Miskin: Tafsir Ideologi Ulangan 15: 1-11", Arumbae: Jurnal Ilmiah Teologi dan Studi Agama 5, no. 1 (2023): 35–58. https://doi.org/10.37429/arumbae.v5i1.1008.

memberi energi kehidupan baru dan mendorong rekonsiliasi sosial, khususnya antara orang tua dan anak, antar kelompok kaya dan miskin, serta antar gender.[7] Juga hasil penelitian terkait Teks Mazmur 8 oleh Anon Dwi Saputro yang melihat "Makna Pujian Atas Ciptaan Dalam Mazmur 8: Kajian Teologis dan Perbandingan Dengan Mitologi Kanaan".[8] Penelitian Saputro memadukan eksegesis Mazmur 8 dengan literatur mitologi Kanaan untuk mendorong pemahaman baru tentang pujian, penciptaan, dan martabat manusia dalam konteks teologis yang lebih luas. Selain itu, penelitian lainnya muncul dari Dicky Dominggus yang melihat "kedudukan Kristus dalam penciptaan Menurut Kolose 1:15-20."[9] Penelitian Dominggus menitikberatkan pada pembelaan sistematis terhadap keilahian Kristus berdasarkan eksegesis mendalam Kolose 1:15-20, sekaligus sebagai *counterpoint* terhadap tafsir Saksi Yehuwa yang sering diabaikan dalam literatur teologis arus utama.

Secara spesifik, dalam penelitian ini penulis menggunakan pendekatan kritik ideologi Walter Brueggemann untuk membongkar bias ideologis dalam penafsiran tradisional terhadap teks Mazmur dan Kolose. Kritik ideologi digunakan untuk menggungat pandangan *antroposentris* dan menafsirkan ulang teks dengan lebih sensitif terhadap isu keadilan ekologis. Penelitian ini menjadikan Mazmur 8 bukan hanya sebagai liturgi pujian, tetapi sebagai teks politis-ideologis yang perlu dikritisi untuk keadilan ekologis. Namun, di lain sisi penulis juga menawarkan penafsiran baru terhadap Kolose 1:15-23 sebagai ekspresi Kristologi kosmis yang menempatkan Kristus sebagai pendamai seluruh ciptaan, bukan hanya manusia. Penulis juga mengusulkan pendekatan holistik sebagai solusi terhadap krisis ekologi, dengan menekankan pada pentingnya "suara alam" dan menyadari bahwa alam adalah mitra, bukan objek eksploitasi. Tujuan penelitian yang penulis ingin sampaikan adalah pendekatan hermeneutik ideologi yang kritis dan ekologis dalam studi Alkitab, membongkar ideologi dominasi dalam teks dan menawarkan kembali dalam kerangka keadilan ekologis dan Kristologi kosmis.

---

[7] Sarimole & Tuasela, "Berteologi Bersama Anak Jalanan : Kritik Ideologi Amos 5 : 1-17 Dengan Perspektif Kaum Marginal", *Arumbae*: *Jurnal Ilmiah Teologi dan Studi Agama* 5, no. 2 (2023): 309–29. https://ojs.ukim.ac.id/index.php/arumbae/article/viewFile/1113/pdf.

[8] Anon Dwi Saputro, "Makna Pujian Atas Ciptaan Dalam Mazmur 8 : Kajian Teologis dan Perbandingan Dengan Mitologi Kanaan", Jurnal *PENGGERAK* 6, no. 2 (n.d.), https://doi.org/10.62042/jtp.v6i2.96.

[9] Dicky Dominggus, "Kedudukan Kristus Dalam Penciptaan Menurut Kolose 1:15-20 (Tanggapan Kristologi Saksi Yehuwa)," *Religi: Jurnal Studi Agama-Agama* 16, no. 1 (2020): 42–63, https://doi.org/10.14421/rejusta.2020.1601-03.

METODE PENELITIAN

Dalam membedah teks tersebut, penulis menggunakan pendekatan kritik ideologi yang dikembangkan Walter Brueegemann dalam bukunya, "*The Prophetic Imagination"*.[10] Dengan tiga pendekatan, yakni: Pertama, ideologi dominan teks dengan melihat pikaran penulis teks yang melatarbelakangi penulisannya. Kedua, alternatif. Langkah ini mengerucut pada langkah kritis sebagai upaya membongkar kesadaran dominan. Ideologi alternatif (*alternative ideology*) mengkritik dan membongkar kesadaran dominan. Langkah ini merupakan cara pandang atau sistem nilai yang muncul dari dalam teks, namun tidak mengikuti ideologi dominan. Ia muncul sebagai bentuk pengingat, kritik moral, atau nubuat terhadap penyimpangan. Ketiga, tandingan. Langkah ini memberi energi baru dalam upaya transformatif yang kritis. Ideologi tandingan adalah bentuk resistensi langsung terhadap ideologi dominan. Merupakan *counter* dan bukan sebatas alternatif, tetapi menentang dan membongkar secara eksplisit. Pada satu sisi, upaya ini memberi reaksi terhadap dominasi teks yang ditafsir secara umum dan dipahami sebagai penaklukkan terhadap alam. Di sisi lain, langkah ini memberi energi kepada komunitas sebagai bentuk penyegaran paradigma. Terlepas dari itu, dalam memframing suatu teologi yang peduli terhadap lingkungan, maka penulis menggunakan pemikiran Robert Borrong dalam bukunya *Etika Bumi Baru*,[11] dan Emannuel Gerrit Singgih, dalam bukunya Pengantar Teologi Ekologi.[12]

Dengan demikian maka penulis dapat menjelaskan bahwa *output* yang ditawarkan dari tulisan ini ialah keberlanjutan alam yang berakar pada kritik ideologi teks Mazmur 8: 1-10 dan Kolose 1: 15-23 dan interpretasinya pada misi holistik yakni terwujudnya misi gereja dalam mewujudkan suatu keutuhan ciptaan. Maka saya merasa bahwa untuk masa kini kita perlu membuat keseimbangan di antara paradigma teologi manusia sebagai khalifah dengan paradigma lain (alternatif dan tandingan) dan sebaikanya paradigma baru itu dapat kita pertanggungjawabkan secara Alkitabiah, yaitu dengan mencari teks lain di dalam Alkitab yang memperlihatkan manusia bukan penguasa alam melainkan Tuhan Allah-lah yang adalah Penguasa segala sesuatu. Hubungan esklusif antara manusia dan Allah dan mengesampingkan alam perlu direduksi. Oleh karena Tuhan Allah adalah pencipta segala sesuatu, maka Dia menata alam ini dengan adil, sehingga untuk semua makhluk ada ruang hidup, untuk semua ada habitat, dan habitat ini tidak dipandang sekadar latar belakang, melainkan menentukan

[10] Walter Brueggeman, *The Prophetic Imagination*, (Fortess Press, 2001).
[11] Borong, *Etika Bumi Baru.*
[12] Emanuel Gerrit Singgih, *Pengantar Teologi Ekologi,* (Yogyakarta: PT Kanasius, 2021).

bagi kelangsungan bersama. Menurut penulis, kedua teks Mazmur 8: 1-10 dan Kolose 1:15-23 bisa saling mengisi. Kolose 1:15-23, kalau ditafsir dengan perspektif ekologis, amat memenuhi itu. Kolose 1:15-23 menunjukkan upaya alternatif dan *counter* terhadap pemaknaan antroposentris yang keliru terhadap Mazmur 8:1-10.

HASIL DAN PEMBAHASAN

Tafsir Teks Mazmur 8 : 1-10 dan Kolose 1 : 15-20

Dalam ulasan teks Mazmur 8 : 1-10 dan Kolose 1 : 15-20, penulis mengakui (*recognisi*) dengan pandangan kritik ideologi yang memuat ideologi teks, ideologi penulis teks, dan tawaran ideologi masa kini yang dibuat oleh kelompok penulis.

NARASI PENCIPTAAN SEBAGAI MODUS PRODUKSI IDEOLOGI TEKS

Mazmur ini merupakan nyanyian yang diangkat dari kisah Penciptaan (bnd. Kej. 1). Dalam teks Mazmur melihat bahwa Allah sebagai Sang Pencipta, dan manusia yang diciptakan hampir serupa dengan Allah serta "dimahkotai" kemuliaan dan hormat. Robbert B. Coote dan Mary P. Coote menelisik konteks saat itu, dengan melihat tanah sebagai sektor pertanian yang berhubungan langsung dengan manusia atau masyarakat saat itu, yang digambarkan dalam struktur piramida. Sistem ini terjadi akibat diterapkannya sistem gadai, bunga, hutang, pajak, dsb. Namun, kondisi alam di Palestina, curah hujan dan iklim turut berpengaruh pada pertanian umat Israel. Kondisi alam Palestina seperti yang diungkapkan Lasor, dkk, bahwa jumlah hujan rata-rata dan keadaan-keadaan iklim lain agaknya tidak berubah di Palestina dan daerah-daerah sekelilingnya. Karena itu, jika mempelajari data mutakhir masa kini, diketahui bahwa curah hujan di bagian Selatan 100 mm dan bagian Utara mencapai 1.100 mm selama satu tahun. Hal ini justru berdampak pada hasil pertanian umat Israel yang mengolah tanah sebagai lahan pertanian.[13]

Kitab Mazmur adalah salah satu kitab dalam PL (Perjanjian Lama) yang termasuk dalam kelompok kitab-kitab puisi dalam bahasa Ibrani yang disebut *Tehilim,* dalam Septuaginta (LXX) Psalterion/Psalmos, dalam Vulgata disebut Psalm.[14] Teks ini ditulis sekitar tahun 1000-1250 SM.[15] Sebelum kerajaan Israel bersatu, terdapat sebuah konfederasi

[13] Edward Jakson Turalely, dkk., "Keberpihakan kepada Kaum Miskin: Tafsir Ideologi Ulangan 15:1-11", Arumbae 5, no. 1, (2023): 40, https://doi.org/10.37429/arumbae.v5i1.1008

[14] Barth, Marie Claire & Pariera, B. A. *Tafsir Alkitab : Kitab Mazmur 1-72: Pembimbing dan Tafsirannya*, (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2003), 20-21.

[15] Robert B. Coote dan Mary P. Coote, *Kuasa, Politik dan Proses Pembuatan Alkitab*, (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2019), 7.

yang terdiri dari dua belas suku yang hidup di bawah ancaman bangsa Filistin, Asyur, dan Babilonia. Suku-suku ini bersatu untuk membentuk Israel yang kohesif guna mempertahankan diri dari bangsa-bangsa sekitarnya.

Dalam perspektif keadilan ekologi oleh Keith Carley, sebagaimana dikutip oleh Tuasela, mengatakan bahwa Mazmur 8 sebagai bentuk permintaan maaf (*apologia*) terhadap sikap dominasi manusia atas alam. Dalam penerapannya, dominasi ini mencerminkan pandangan antroposentris yang keliru, yaitu menempatkan manusia sebagai pusat dan pemilik otoritas atas ciptaan, yang sejatinya juga merupakan bentuk dominasi Tuhan atas alam.[16] Frasa "permintaan maaf" di sini bukan dalam arti harfiah meminta maaf karena merasa bersalah, tetapi lebih kepada upaya pembenaran atau atau rasionalisasi terhadap posisi dominan manusia dan Tuhan, atau dengan kata lain hubungan eksklusif antara manusia dan Tuhan. Dalam kajian kritis, ini disebut sebagai bentuk apologia—pembelaan terhadap suatu posisi teologis atau ideologis. Permintaan maaf atas dominasi Tuhan dimaknai merujuk kepada sikap dominasi manusia (antroposentris). Emanuel Gerrit Singgih melihat bahwa di Mazmur 8, pemazmur mulai dengan terpesona pada langit yang maha luas, kemudian membandingkannya dengan manusia. Jelas tidak bisa dibandingkan. Manusia adalah makhluk ciptaan yang amat kecil. Meskipun demikian, pemazmur terhibur karena manusia yang kecil itu oleh Tuhan diangkat menjadi penguasa terhadap makhluk-makhluk hidup lain di bumi. Singgih menggambarkan kedudukan manusia dalam Mazmur 8 sebagai "dia adalah penguasa, khalifah, mahkota ciptaan yang berada *di atas* ciptaan lainnya.[17]

Sejalan dengan dominasi manusia, Marie Bart dan Pareira sebagaimana dikutip oleh Hehanussa, melihat perlu mengaitkan nyanyian "untuk liturgi malam" dengan pengakuan atas eksistensi manusia yang menerima "penghargaan" sebagai "raja kecil" dari Tuhan. Secara literal, Mazmur 8 mengungkapkan penghormatan yang berkaitan dengan Sang Pencipta dan ciptaan-Nya—tingkatan tertinggi: Tuhan sebagai Pencipta; tingkatan menengah: manusia yang diciptakan serupa dengan Allah dan dimahkotai dengan kemuliaan serta kehormatan; tingkatan terbawah: hasil karya tangan Allah yang berada di bawah otoritas manusia. Allah memahkotai (kata Ibrani: *atarah*) yang berarti memahkotai manusia dengan kemuliaan serta

[16] Juliana Agusthina Tuasela,"Voice of The Earth: An Intertextual Interpretation of Jeremiah 12: 1-17 and Psalm 29:1-11 From Ecological Perspective and Its Rebalance in Indonesian Contexts" (Disertasi Doktor, Republic of Korea: Hoseo University, 2021), 129.

[17] Emanuel Gerrit Singgih, *Dunia Yang Bermakna: Kumpulan Karangan Tafsir Perjanjian Lama*, (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2019), 416.

hormat (ay. 5)[18] Narasi penciptaan dalam Mazmur 8 dimanfaatkan pemazmur sebagai bentuk legitimasi kekuasaan Daud dalam menjelaskan tugas sebagai raja. Apabila Mazmur 8:6 dikaitkan dengan konteks Daud, khususnya mengenai diri Daud sendiri, maka dapat dimaknai bahwa otoritas yang dimiliki Daud bukan sekadar sebagai raja yang bertugas melindungi semua binatang di sekitarnya.[19] Kisah penciptaan Israel dengan menggunakan tata nama adat 12 suku untuk mengembangkan integrasi suku-suku Israel dan Yehuda dan isinya sebagai bentuk nyanyian kemenangan dan menempatkannnya dalam sebuah dokumen Yahwist. [20] Sebagai raja, Daud memiliki kepentingan untuk menyatukan bangsa-bangsa dari wilayah kekuasaannya menjadi satu negara. Hakikat di balik penulisan narasi penciptaan oleh pemerintahan Daud adalah kepedulian dan ambisinya terhadap bangsa Israel bersatu dalam kenyataan bahwa ia adalah seorang raja yang memerintah demi kebaikan seluruh rakyatnya.[21]

ANTROPOSENTRIS: MANUSIA SEBAGAI MAKHLUK IDEAL

Mazmur 8 menggambarkan keberagaman topik sebagai berikut: Pertama, keagungan Allah (ay. 2). Kedua, masalah menyusu dan bayi (ay. 3). Ketiga, benda-benda langit di waktu senja. Keempat, kemanusiaan (ay. 5-9). Multi topik ini menunjukkan dua hal, yakni: Pertama, pemazmur memperlakukan setiap topik dengan cara yang sama secara terprogram. Kedua, menyusun topik-topik tersebut secara artistik dengan menciptakan berbagai elemen yang tersusun secara apik.[22] Secara struktural, teks ini mempromosikan ide dominasi atau kekuasaan Allah dan manusia atas bumi.

Pemazmur mengungkapkan bahwa Tuhan meletakkan dasar kekuatan-Nya dari anak-anak dan bayi yang menyusu (ay. 3). Bagi Pemazmur bayi adalah representasi dari kekuatan. Bagaimana bisa? Ada penegasan dalam mazmur 8 yang memiliki makna ganda sebagai "kekuatan" dan "perlindungan". Sedangkan tangisan bayi diidentikkan dengan dua hal: Pertama, sebagai kesaksian tentang tindakan penciptaan dan kehidupan yang berkesinambungan dari Allah. Kedua, sebuah tindakan yang mereduksi musuh-musuh kehidupan menjadi keheningan yang tidak berdaya.[23] Di sisi lain, manusia dipahami sebagai

[18] Josef Hehanussa, "Menghidupi Ciptaan Allah Tanggung Jawab Manusia Atas Ciptaan Allah Berdasarkan Mazmur 8," *KENOSIS: Jurnal Kajian Teologi* vol. 3, no. 1 (2019): 1–19, https://doi.org/10.37196/kenosis.v3i1.42.

[19] Ibid, 7

[20] Coote, *Kuasa, Politik dan Proses Pembuatan Alkitab*, 36-39

[21] W.S Lasor, D.A. Hubbard, F.W. Bush, *Pengantar Perjanjian Lama 1 (Taurat Sejarah)*, (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2014), 336

[22] Tuasela, *Voice of The Earth*, 127

[23] Ibid, 136

pusat dari ciptaan, dan ciptaan-ciptaan lain bersifat lebih rendah dalam relasi dengan manusia. Manusia memahami dirinya sebagai ciptaan Tuhan yang paling tinggi dalam hierarki kemuliaan ciptaan dipanggil untuk menguasai alam.

Pemazmur dalam Mazmur 8, otoritas manusia dilambangkan dengan hiasan yang agung, manusia "dimahkotai" dalam kemuliaan dan kehormatan (ay. 5b). Kata kemuliaan dan kehormatan dalam Mazmur 8, berhubungan dengan Kerajaan Allah, dimana menegaskan bahwa umat manusia pada hakikatnya bukanlah malaikat, dewa atau Tuhan. Namun, manusia dikaruniai dengan kualitas-kualitas ilahi, tetapi manusia bukanlah Yang Ilahi.[24] Status manusia dalam ay. 6 ini diikuti dalam ay. 7 dengan perluasan metafora kerajaan melalui pernyataan bahwa YHWH telah menyebabkan manusia "berkuasa atas pekerjaan tanganmu." Pemerintahan manusia ini adalah versi Mazmur tentang gagasan kekuasaan manusia dalam Kejadian 1. Pemikiran bahwa manusia diciptakan menurut gambar Allah menempatkan manusia dalam hubungan yang istimewa dengan Allah dibandingkan dengan ciptaan lainnya. Hubungan istimewa ini membawa tanggung jawab bagi manusia sebagai pengelola dan pelaksana pemeliharaan atas ciptaan.

Hehanussa mengutip Johan H. Coetzee, mengemukakan bahwa ungkapan "membuatnya hampir sama seperti Allah" sebenarnya merupakan ekspresi tidak langsung dari sang pemazmur. Coetzee membandingkan ayat 2 dan 6-8. Jika pada ayat 2 disebutkan bahwa Allah menguasai musuh dan penendam melalui mereka yang dianggap lemah (bayi dan anak-anak), maka dalam ayat 6-8, manusia memperlihatkan dominasinya atas hewan-hewan. Coetzee menekankan gagasan ini bahwa frasa "diletakkan di bawah kakinya" menyiratkan bahwa binatang-binatang ini tersebut dianggap sebagai musuh bagi manusia.[25] Dalam tafsir Othmar Kiel, sebagaimana dikutip oleh Hehanussa, berpendapat bahwa pemberian wewenang dalam Mazmur ini tidak seharusnya ditafsirkan sebagai keinginan untuk menaklukkan, melainkan mengandung nilai untuk melindungi binatang-binatang ternak atau yang hidup di sekitarnya (*domestic animals*). Otmar Kiel yang dikutip oleh Hehanussa menunjukkan suatu alternatif terhadap pemaknaan yang keliru terhadap paham antroposentrime yang berarti mengeksploitasi alam secara bebas. Dengan demikian, Kiel menyusun kesadaran holistik, bahwa manusia memiliki tugas untuk melindungi (memimpin) bukan secara bias dan otoriter. Penafsiran tersebut mirip dengan pemaknaan bangsa Asyur Baru (Irak sekarang) dari periode 9-7 SM dan Mesir. Di Asyur sendiri, simbol ini

[24] Tuasela, Disertasi: *Voice of The Earth*, 139
[25] Hehanussa, "Menghidupi Ciptaan Allah", 5

dihubungkan dengan raja, dan bukan hanya sebagai simbol dominasi tetapi juga menunjukkan perlindungan kepada yang lemah dari serangan binatang yang kuat seperti singa. Sedangkan di Mesir, kekuasaan Firaun dikaitkan dengan perlindungan Mesir. Ketika Mazmur 8 dikaitkan dengan konteks Daud, khususnya Daud sendiri, maka perlu ditafsirkan bahwa kewenangan Daud tidak hanya terbatas pada perannya sebagai raja yang melindungi "manusia Israel", tetapi juga mencakup perlindungan terhadap semua binatang di sekitarnya.[26]

Tuhan menciptakan alam dan segala isinya sebagai tempat tinggal sebagai rumah bagi manusia. Narasi Mazmur 8:7-9 dengan jelas mengungkapkan bahwa manusia diberi hak serta kewajiban untuk mengelola alam dan segala isinya secara tepat guna. Manusia berperan aktif dalam menjaga dan merawat kestabilan alam. Manusia tidak bisa hidup tanpa alam. Dalam Ensiklik *Laudato Si* (Terpujilah Engkau) yang dikeluarkan oleh Paus Fransiskus, beliau mengajak umat manusia agar melibatkan alam sekarang serta berupaya menjaga yang tersisa dan melestarikanya. Manusia diajak untuk semakin menyadari pentingnya peranan alam dalam kehidupan. Alam yang hadir dengan keindahannya ingin menunjukkan kepada manusia betapa pentingnya menjaga dan merawat alam. Alam secara sederhana adalah kesempurnaan hidup manusia itu sendiri. Alam tampaknya berfungsi sebagai acuan ritme kehidupan sehari-hari. Alam tampaknya mengatur bagaimana manusia terlibat dalam aktivitasnya sehingga menjadi "hukum" kehidupan.[27]

MENGUAK FAKTA DI BALIK TEKS KOLOSE 1: 15-23

Menurut Kolose 1 : 1, surat Kolose ditulis dan dikirim oleh Rasul Paulus dan Timotius (bnd. Kol 4: 18). Data ini kemudian menjadi perdebatan di kalangan para ahli Perjanjian Baru. Peter O'Brien mengutip pemikiran E. T. Mayerhoft (1838) mengemukakan hasil penelitiannya, yakni bahwa ternyata di dalam surat Kolose terdapat banyak pikiran teologis yang tidak berasal dari Paulus.[28] Dalam perkembangan selanjutnya, perdebatan ini terus terjadi dan tidak berakhir. Sebagian ahli lainnya yang dikutip O'Brien, misalnya Lohse (1971), Pokorny (1991), Krodel (1993), dan MacDonald (2000) melihat bahwa Kolose adalah surat yang bersifat

[26] Ibid, 7

[27] Armada Riyanto, *Menjadi-Mencintai,* https://www.academia.edu/41691411/Menjadi_Mencintai_Armada_Riyanto_CM, (diakses 29 Desember 2024).

[28] Peter T. O'Brien, *Colossians, Philemon, Word Biblical Commentary* Vol. 44, (Nashville: Thomas Nelson, 2000), xli.

pseudonim. Karena itu, mereka mengelompokkan Kolose sebagai surat Deutero Paulus.[29] Dalam bukunya, Monike Hukubun juga menunjukkan bahwa penulis surat Kolose bukanlah Paulus, melainkan seorang murid Paulus atau seseorang yang berasal dari asosiasi Paulus. Dengan kata lain, asosiasi Paulus sejatinya menegaskan bahwa penulis surat Kolose tidak hanya meneruskan tradisi Paulus apa adanya, tetapi ia secara kritis mengevaluasi pandangan-pandangan teologi Paulus dan mentransformasinya sesuai kebutuhan konteks para pembaca suratnya.[30] Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa surat Kolose bersifat pseudonimus dan termasuk dalam kelompok surat-surat Deutero Paulus yang ditulis pada periode antara tahun 70-80 Masehi.[31]

Teks Kolose 1:15-23 merupakan cara Paulus menguraikan karya penebusan Yesus yang segera membawanya kepada apa yang dikenal sebagai nyanyian pujian kepada Kristus.[32] Mengenai siapa pastinya penulis Kolose ada banyak spekulasi. Surat Kolose adalah bentuk komunikasi dua arah, antara jemaat Kolose dan Paulus. Meski demikian, surat Kolose bukanlah hasil pelayanan Injil Paulus secara langsung. Surat Kolose memberi indikasi (1:7, 8; 4: 12-13) bahwa Epafraslah yang mendirikan jemaat Kolose, Laodikia, dan Hierapolis (2:1; 4:13, 15). Meski jemaat Kolose tidak secara langsung didirikan Paulus, jemaat Kolose diklasifikasikan sebagai jemaat asuhan Paulus (*Pauline community*).[33]

Secara umum para pakar berpendapat bahwa Kolose ditulis sebagai tanggapan atau respons terhadap masalah di jemaat Kolose. W. D. Hooker menandaskan pemikiran tersebut dengan menjelaskan bahwa situasi Kolose sebagai jemaat muda, yang baru menghadapi tekanan eksternal untuk mengkompromikan keyakinan mereka dengan keyakinan dan praktik masyarakat sekitar.[34] Jemaat tumbuh di tengah tekanan sosial dan politik yang menyebabkan mereka terjerat dalam paham sinkretisme. Lingkungan tersebut dilukiskan sebagai berikut, yakni agama suku (*folk religion*) dan penyembahan kaisar (*imperial worship*).[35]

Kolose adalah kota yang ada di Lembah *Lycus* (Turki sekarang), yang merupakan lembah yang subur yang menghasilkan buah ara dan buah zaitun. Kolose berdampingan

---

[29] Margaret Y. MacDonald, *Colossians, Ephesians,* Sacra Pagina Vol. 17 yang diedit oleh Daniel J. Harrington (Minnesota: Liturgical Press, 2000), 6.

[30] Hukubun, *Nuhu Met sebagai Tubuh Kristus Kosmis*, 91

[31] Monike Hukubun, *Nuhu Met sebagai Tubuh Kristus Kosmis: Hermeneutik Kosmis tentang Perjumpaan Makna Kolose 1:15-20 dengan Budaya Sasi Umum di Kepulauan Kei-Maluku*, (Yogyakarta: Kanasius, 2023), 91

[32] Armand Barus, *Surat Kolose: Tafsir Alkitab Kontekstual-Oikumenis*, (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2018), 121.

[33] Ibid, 5.

[34] M. Hooker, "Were there false teachers in Colossae?" dalam B. Lindars dan S. S. Smalley (peny.), *Christ and Spirit in the New Testament*, (Cambridge: At the University Press, 1973), 329.

[35] Barus, *Surat Kolose*, 16-25.

dengan Hieropolis dan Laodikia. Ketiganya merupakan wilayah yang kaya. Lembah *Lycus* memiliki kondisi topografi yang sangat subur. Karena itu, lembah tersebut dipenuhi dengan tanaman produktif seperti pohon ara, zaitun, dan memungkinkan dibangunnya permukiman penduduk di sana.[36] Pada tahun 480 SM, Herodotus menggambarkan kota Kolose sebagai "*a great city of Phrygia."* Sampai di abad pertama Masehi, Kolose tetap menjadi kota yang penting. Seperti daerah sekitar lembah *Lycus* lainnya, kesuksesan kota Kolose dalam bidang ekonomi dihubungkan dengan industri tekstil, khususnya industri wol hitam. Selain Herodotus, Xenophon juga menggambarkan Kolose sebagai "kota yang besar", berpenduduk padat dan kaya. Hal ini dapat dibuktikan dengan prasasti dan mata uang (*coins*).[37]

Ketiga kota di lembah *Lycus* pra-gempa bumi, digambarkan bercorak urban. Hal itu sesuai dengan orientasi dan strategis pembangunan yang dilakukan oleh pemerintah Romawi.[38] Pemerintah membangun dan menyediakan berbagai fasilitas publik yang mewah dan elitis di kota-kota tersebut. Gambaran fisik kota-kota Yunani-Romawi tersebut dapat dilihat melalui hasil-hasil penggalian arkeologi. Paul Trebilco menjelaskan tentang kota kuno Kolose menunjukkan bahwa koin-koin yang ditemukan di sana menunjukkan bahwa di Kolose terdapat sejumlah dewa yang disembah, termasuk Dewa Artemis dan Zeus dari orang-orang Efesus.[39] Namun, hal tersebut merupakan bagian dari masa kejayaan Kolose, sebelum terjadinya gempa pada tahun 60-61 M. Gempa ini sangat berpengaruh pada kota Kolose. [40]

Eksistensi kota Kolose pasca gempa bumi tersebut tidak lagi diketahui, namun masyarakatnya, termasuk orang-orang Kristen Kolose tetap eksis. Kemungkinan penduduk kota Kolose mengungsi ke kota-kota terdekat, yakni Hieropolis dan Laodikia dan melanjutkan kehidupan di kota-kota tersebut pasca bencana gempa.[41] Bencana gempa bumi membuat kota Kolose hancur (rumah, lahan pertanian, ternak peliharaan, industri tekstil), semuanya musnah. Karena hal itu, lahirlah trauma dan ketakutan akan kekuatan alam.

---

[36] Hukubun, *Nuhu Met sebagai Tubuh Kristus Kosmis*, 92.

[37] Hukubun, *Nuhu Met sebagai Tubuh Kristus Kosmis*, 93.

[38] John Stambaugh and David Balch, *Dunia Sosial Kekristenan Mula-Mula,* diterjemahkan oleh Stephen Suleeman, (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1994), 81.

[39] Menurut Trebilco, kesulitas tersebut disebabkan oleh penggalian arkeologi terhadap kota Kolose selama ini belum dilakukan secara sistematis; Paul Trebilco "The Province and Cities of Asia", dalam Joel B. Green dan Lee Martin McDonald (peny.), *The World of The New Testament*: *Cultural, Social, and Historical Context* (Grand Rapids, Michigan: Baker Academic Publishing, 2013), 505-506.

[40] Barus, *Surat Kolose*, 1-3

[41] Hukubun, *Nuhu Met sebagai Tubuh Kristus Kosmis*, 98

Jika berangkat dari bencana gempa di lembah *Lycus* menunjukkan bahwa sesuatu yang subur dan potensial bisa menjadi rusak, meski Laodikia dan Hieropolis mengalami pemulihan, tetapi tidak dengan Kolose. Hal ini selaras dengan pemikiran tentang segala kuasa yang ada di alam bersifat destruktif, dalam hal ini berpotensi memberikan hal yang buruk bagi kelangsungan hidup manusia, sehingga alam dianggap sebagai sesuatu yang harus ditaklukkan kekuasaannya dengan kuasa yang lain. Landasan ini, bermuara pada sesuatu (*roh-roh*) di "bumi" dianggap memiliki pertalian dengan hukum-hukum alam. Semua makhluk/roh-roh tersebut bisa memberikan berkat dan juga kutuk yang selaras dengan perbuatan baik dan buruk manusia. Dalam hal ini untuk menjawab atau melunakkan hati makhluk-makhluk yang "jahat" destruktif, dengan melakukan praktik-praktik asketisme. Asketisme merujuk kepada tindakan-tindakan ritual yang simbolis dengan cara menyakiti fisik mereka. Hal ini berkesinambungan dengan memandang rendah tubuh dan menolak hal-hal yang bersifat fisik yang kelihatan dari identitas sosial masyarakat. Ritual asketisme tersebut juga memperlihatkan tentang cara pandang kelompok masyarakat terhadap "tubuh", bahwa tubuh bisa disakiti dan dikorbankan demi mendapatkan hal-hal spiritual yang dinggap bermanfaat bagi kehidupan di masa kini. [42]

MacDonald menjelaskan bahwa jemaat atau gereja dalam konteks surat Kolose memiliki identitas sosial yang berciri kosmis-spiritual. Identitas tersebut tidak membutuhkan ciri-ciri fisiknya. Identitas seperti ini adalah bagian dari strategi yang bersifat politis, karena gereja di era tersebut bukan hanya sedang bertumbuh ke arah institusi, tetapi juga eksistensi dan aktifitasnya dicurigai oleh penguasa negara. Dengan mengadopsi kepercayaan lokal, maka gereja bisa bertumbuh tanpa dicurigai. Dengan demikian, Allah dan Kristus sangat dipengaruhi oleh konteks sosial, budaya, dan politik tempat penulis dan pembaca hidup.[43]

KRISTUS KOSMIS MEMPERDAMAIKAN SELURUH CIPTAAN

Kolose 1:15-23 menekankan supremasi Kristus dalam kaitannya dengan kedudukan-Nya di kosmos yang menunjukkan bahwa pemahaman kosmologi dari perspektif Yudaisme dan Helenisme sangat penting. *Intermediary* dalam tradisi Yahudi-Helenis disebut *logos*. Maka, peran tersebut dilakukan hanya melalui dan di dalam Kristus. Atas respons tersebut, penulis surat Kolose mencoba mengkontraskan sekaligus menolak ajaran filsafat dan praktiknya yang

[42] Hukubun, *Nuhu Met sebagai Tubuh Kristus Kosmis*, 122-123
[43] Ibid, 124

dianggap tidak sesuai dengan ajaran rasuli yang bersumber dari Kristus.[44] Selain itu klausa ὅς ἐστιν (*hos estin*) "Ia adalah" kemudian diikuti dengan dua predikat yang dikenakan kepada Kristus: ἀρχὴ (archē), yang berarti "pemula" atau "sulung," dan πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν (*prōtotokos ek tōn nekrōn*), yang diterjemahkan sebagai "*the firstborn from dead* " atau "yang pertama bangkit dari kematian." Predikat Kristus sebagai *arche* (permulaan), tampaknya dikaitkan dengan konsep Hikmat dan Logos dalam tradisi Yudaisme dan Helenistik. Yesus disebut sebagai "the beginning*" dalam ayat 18b,* tidak dimaksudkan bahwa Ia adalah "permulaan atau yang pertama dari ciptaan Allah. Frasa ὅς ἐστιν ἀρχὴ (*hos estine arche*) dalam bagian ini lebih mengarah kepada Kristus dalam 18c, yakni Kristus sebagai "Yang Sulung keluar dari kematian." Frasa ini digunakan dalam jenis *neuter*, sejajar dengan penggunaan frasa τὰ πάντα (*ta panta*) dalam bait pertama (1: 16a; 17b). Predikat πρωτότοκος (*pro tokos*) *(*ay15b, 18b) dan frasa καὶ ἐστιν πρὸ πάντων (*kai estin prō pantōn*) (ay. 17a) yang dikenakan pada Kristus.[45]

Kata Yunani πάντα (*panta*) berarti "segala sesuatu" atau "semua," dan beberapa kali muncul dalam teks Kolose. Hal ini dinilai sebagai upaya penulis yang berangkat dari kepercayaan lokal. Ruang lingkup pertama dirumuskan secara singkat dengan istilah "semua" yang merupakan Semitis dan di Perjanjian Lama menggunakan kata *kol* (semua). Totalitas "semua" dikembangkan secara rinci meliputi di surga dan di bumi (tidak kelihatan dan kelihatan).[46] Frasa ini kemudian muncul dalam bait ke dua (ay. 19). Frasa τὰ πάντα (*ta panta*) "segala sesuatu" disebabkan karena "seluruh kepenuhan berkenan tinggal di dalam Dia" disini lebih merujuk kepada subjek. Sebagaimana O'Brian dan MacDonald yang dikutip Hukubun, keduanya menawarkan dua hal, yakni: Pertama, dalam ayat 19 frasa ini secara gramatikal berfungsi sebagai subjek (*normative*) maupun objek (*akusatif*).[47]

Kedua, sebagai penutup, penulis Kolose memunculkan frasa ἐν αὐτῷ "*en autō*" (melalui Dia) dalam ayat 20a dan 20b. Peran agresi tersebut lebih dipertegas terkait kata ἀποκαταλλάξαι (*apokattallaksai*) (kata kerja infinitif aorits aktif) yang berarti "*to reconcile*" (mendamaikan), dan εἰρηνοποιήσας (*eirēnopoiēsas*) (partisip aorits aktif maskulin nominatif tunggal), yang dalam Bahasa Inggris "*to make peace*" (mengadakan perdamaian). Menurut

[44] Ibid, 121

[45] Monike Hukubun, "Keadilan dan Kesetaran Bagi Seluruh Ciptaan Tafsir Sosio-Historis Kolose 1: 15-20", dalam *Berteologi Untuk Keadilan dan Kesetaraan*, Buku Penghargaan Pdt (Em.) Dr. Margaretha Maria Hendriks-Ririmasse, Peny. Rosa de Lima, (Yogyakarta: Kanasius, 2022), 258

[46] Barus, *Surat Kolose: Tafsir Alkitab Kontekstual-Oikumenis*, 140.

[47] Hukubun, "Keadilan dan Kesetaraan Bagi Seluruh Ciptaan", 259.

O'Brian, menjadi sebuah gambaran yang tidak biasa karena merujuk kepada rekonsiliasi atau pendamaian τὰ πάντα (*ta panta*) dan sebagai peristiwa masa lampau (*a past event*).[48] Andrew Shepherd menegaskan bahwa teks tersebut membahas posisi Kristus dalam keseluruhan kosmos.[49] Monike Hukubun, melihat bahwa Kristus-Kosmis adalah representasi sempurna dari Allah yang tidak kelihatan. Kolose merupakan *Himne* yang mengekspresikan keberadaan, kehendak, kasih dan karya-karya-Nya. Melalui karya Kristus-Kosmis sebagai "gambar-Nya", maka Dia membuka kemungkinan akses ke semua ciptaan untuk memenuhi kehendak-Nya dan berkata untuk kehidupan serta keselamatan bersama seluruh ciptaan. Hal itu dipertegas melalui gagasan "kepenuhan" Allah yang berkenan tinggal di dalam Kristus-Kosmis (Kol. 1:19). Kristus secara nyata di tengah-tengah kosmos adalah representasi dari kehadiran, otoritas dan karya-karya Allah secara penuh.[50] Ungkapan "Gambar Allah" diuraikan melalui kata sifat "yang sulung" berbentuk normatif. Penekanan ini diarahkan pada lukisan Yesus sebagai gambar Allah yang sulung dari semua ciptaan. Dalam relasi dengan alam Yesus dilihat sebagai pencipta dan pemelihara.[51]

Ada dua hal yang menonjol dalam pendekatan dan interpretasi penulis tersebut. Pertama, penulis surat Kolose menggunakan paradigma dualisme-hierarkis yang dikotomis untuk menjelaskan hubungan di antara Allah dan ciptaannya (bumi/dunia/manusia). Penulis surat Kolose menggambarkan langit/surga sebagai realitas yang ideal, tertinggi dan terpisah jauh di atas sana, bahkan menjadi tujuan masa depan. Pada sisi lain, penulis memandang bumi/dunia sebagai realitas profan, lebih rendah, jahat dan harus diabaikan. Kedua, paradigma dualisme-hierarkis yang dikotomis tersebut digunakan unruk memahami peran *intermediary* Kristus. Kristus dipandang hanya mewakili atau merepresentasi eksistensi dan peran Allah dalam berelasi dengan ciptaan-Nya (bumi/dunia) dari langit atau surga.[52]

Sentralitas Yesus dalam seluruh alam semesta mengungkapkan kebenaran lain, yaitu bahwa karya keselamatan yang dilakukan oleh Allah melalui Yesus Kristus diperkenalkan kepada alam semesta dan mencakup pembaruan yang total dan universal, meliputi segala sesuatu. Atas dasar inilah tercipta konsep "*Christi-cosmic*" - artinya kristologi Kristen bukanlah lagi kristologi yang antroposentris, terpusat pada manusia, tetapi kristologi yang mencakup

[48] Hukubun, "Keadilan dan Kesetaraan Bagi Seluruh Ciptaan", 260.

[49] Astrid Bonik Lusi, *Keutamaan Kristus terhadap Masa Depan Ciptaan (Suatu Studi Hermeneutik terhadap Kolose 1:15-23 dan Kontribusinya bagi Rekonstruksi Ekoteologi)*, Program Studi Teologi FTEO-UKSW, 2013, http://repository.uksw.edu/handle/123456789/6839, (diakses 01 November 2023), 31.

[50] Hukubun, *Nuhu Met sebagai Tubuh Kristus Kosmis*, 197.

[51] Barus, *Surat Kolose: Tafsir Alkitab Kontekstual-Oikumenis*, 132-133

[52] Hukubun, *Nuhu Met sebagai Tubuh Kristus Kosmis,* 89

dan merangkul segala sesuatu dalam bingkai soteriologis universal-cosmic. Di sinilah dapat ditemukan suatu inklusi soteriologis. Jika akibat dosa Adam pertama, seluruh makhluk ciptaan takluk kepada kebinasaan, maka berkat Kristus, Adam baru, segala sesuatu dimerdekakan dan dipulihkan secara benar, baik, dan adil. Firdaus yang lenyap karena dosa ketidaktaatan manusia, kini dipulihkan karena ketaatan Kristus. Yesus digambarkan sebagai "Tuhan-kosmik dan pendamai" segala sesuatu.[53]

Jika ditelisik lebih jauh, ada suatu bangunan teologi dari kedua teks di atas, yakni visi ekologi yang kuat. Pertama, dalam Mazmur 8:1-10 menunjukkan *Himne* tentang kebesaran Allah yang tercermin dalam ciptaan-Nya, khususnya langit, bulan, dan bintang, serta tentang status manusia sebagai makhluk yang dimahkotai kemuliaan untuk memelihara dan mengatur ciptaan. Teks ini sejatinya harus dibaca bukan dengan kacamata antroposentris, melainkan mampu meneropong dimensi manusia dimahkotai memberikan interpretasi bahwa manusia sebagai penjaga, bukan penguasa mutlak (Mazmur 6-8). Keterhubungan manusia, alam, dan Allah membentuk hierarki ciptaan bahwa manusia di bawah Allah, dan relasi itu membentuk tanggung jawab ekologis, sebab alam adalah karya Allah, bukan milik manusia. Kedua, Kolose 1: 15-23 memperkuat gagasan Kristus Kosmis yang berarti Kristus sebagai pusat dan pemeliharaan ciptaan (Kolose 16-17). Semua ciptaan diperdamaikan melalui Kristus yang mengindikasikan bahwa alam semesta tidak sekedar latar kehidupan atau objek eksploitasi manusia, tetapi subjek yang dipelihara, diampuni, dan direstorasi melalui karya Kristus. Sebagaimana tulisan ini menggabungkan kedua teks tersebut, berarti ada upaya membentuk fondasi yang kuat bagi teologi ekologi untuk melihat hubungan Allah dengan seluruh ciptaan. Ciptaan bukan hanya sesuatu yang bisa dimanfaatkan oleh manusia dengan sewenang-wenang, tetapi bagian dari tubuh Kristus yang disatukan dalam Kristus dan diciptakan untuk memuliakan Allah.

MENGATASI ANTROPOSENTRIS MEWUJUDKAN KEUTUHAN SELURUH CIPTAAN

Krisis ekologi pada umumnya berakar dari pandangan antroposentris yang menempatkan manusia sebagai pusat, sehingga menyebabkan kerusakan alam. Sebagaimana Kiel yang dikutip Hehanussa, menjelaskan pada bahasan di atas perihal "wewenang: (*dominion*) tidak

[53] Peter C. Aman, "Refleksi Teologis Tentang Tanah," dalam *Teologi Tanah: Perspektif Kristen terhadap Ketidakadilan Sosio-Ekologis di Indonesia*, Peny. Zakaria L. Ngelow dan Lady Raula R. Mandalika, (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2022), 316.

dipahami sebagai kuasa yang eksploitatif, tetapi sebagai panggilan untuk memelihara, menjaga, dan melindungi maka manusia sebagai gambar Allah dipanggil untuk menjadi *steward* atau pengelola yang bijak. Manusia menjadi *steward* berarti manusia menyadari keberlanjutan hidupnya sendiri sangat tergantung pada keseimbangan dan kelestarian alam. Dengan demikian, bukan sekadar menantang cara pandang antroposentris, melainkan mendorong rasa tanggung jawab manusia sebagai gambar Allah untuk mencerminkan karakter Allah yang penuh kasih dan pemeliharaan terhadap ciptaan-Nya.[54]

Secara historis manusia dianggap sebagai subjek sementara alam dianggap sebagai objek untuk memenuhi kebutuhan manusia. Kesadaran ini telah menyebabkan manusia membangun hierarki atas alam. Sepanjang waktu, manusia memiliki hubungan dan kesatuan dengan lingkungan hidupnya. Teks-teks Alkitab yang dibaca secara *antroposentris* telah memengaruhi sikap manusia terhadap alam. Alam dipandang sebagai objek, sementara manusia sebagai subjek yang memiliki hak penuh untuk mengelola dan mengeksploitasi alam.[55] Mengelola dan mengeksploitasi merupakan dua hal yang berbeda secara substansi. Namun, dalam kadar pemanfaatan sumber daya alam, maka perlu diimbangi dengan praktik pengelolaan alam yang bijaksana dengan mempertimbangkan *sustainability* ekosistem alam. Menurut Lefebur, dunia tidak diberikan kepada manusia untuk dieksploitasi atau dikuasai melainkan agar kita menghormati semua makhluk hidup, apapun keberadaannya.[56]

Manusia yang dianggap sebagai subjek ternyata sangatlah terbatas. Namun, dengan adanya perkembangan pengetahuan modern dan kemajuan teknologi, manusia merasa tidak terbatas. Misalnya terletak pada kebiasaan dalam bersikap tidak peduli dengan sekitar khususnya lingkungan alam, atau dengan kata lain pengelolaan sumber dari alam sering mengalami kerusakan. Menurut Singgih, kerusakan lingkungan merupakan akibat dari alam yang menjadi sasaran kekuatan manusia yang menganggap dirinya tidak terbatas. Namun, kerusakan ini menunjukkan keterbatasan manusia. Krisis ekologi memaksa manusia harus kembali pada hati nurani dan perenungan diri kepada Tuhan sebagai Sang Pencipta.[57] Manusia yang sebenarnya komponen kecil dari lingkungan hidup ini berperan kecil saja dalam

[54] Hehanussa, "Menghidupi Ciptaan Allah", 5

[55] Vilma Vielda Ayhuan, Nancy Novitra Souisa, and Monike Hukubun, "Alam Sebagai Baileo Kehidupan: Suatu Kajian Teologi," *Arumbae: Jurnal Ilmiah Teologi Dan Studi Agama* 3, no. 2 (2021): 122–41, https://doi.org/10.37429/arumbae.v3i2.702.

[56] Leo D. Lefebure, *Pernyataan Allah, Agama dan Kekerasan,* (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2023), 242

[57] Singgih, *Pengantar Teologi Ekologi*, 23.

menjaga keseimbangan ekologi. Namun, realitas saat ini menjadikan manusia melampaui keberadaan kualitatifnya di bumi dan menimbulkan persoalan ekologi kontemporer.[58]

Pandangan yang menempatkan manusia sebagai subjek utama dan alam sebagai objek komoditas ekonomi serta alat pemuas kebutuhan akan bermuara pada tindakan eksploitasi terhadap alam. Pandangan ini memperlihatkan bahwa bumi sesungguhnya sedang mengalami proses marginalisasi dan berusaha melakukan perlawanan (*resistance*). Namun, perbedaannya terletak pada kemampuan manusia untuk menyuarakan penderitaannya, sementara alam tidak memiliki suara yang dapat langsung didengar. Berangkat dari persoalan ini, terlihat bahwa rendahnya kesadaran manusia untuk mendengarkan "suara" alam disebabkan oleh terbatasnya sensitivitas terhadap keberadaan suara makhluk ciptaan non-manusia. Kesadaran manusia modern yang berpusat pada logika antroposentris telah menyingkirkan pemahaman bahwa alam pun memiliki suara dan nilai intrinsik untuk dihargai sebagai bagian dari kehidupan yang setara.

Dengan pandangan bahwa Allah menciptakan alam beserta seluruh komponennya agar saling terhubung, bergantung, dan hidup harmonis, Allah dalam melaksanakan penciptaan-Nya yang berkelanjutan (*continuing creation*) berkenan menjadikan manusia dan alam sebagai alat-Nya. Alam dan manusia menjadi bagian dari partisipasi dalam karya penciptaan berkelanjutan yang dikerjakan oleh Allah. Dengan demikian, proses penciptaan adalah karya Allah yang terus berlanjut hingga saat ini. Dalam proses penciptaan yang berkelanjutan ini, manusia berperan sebagai mitra Allah.[59] Proses berkelanjutan melibatkan alam dan manusia yang berarti alam bukan diciptakan hanya untuk kepentingan ekonomi manusia, melainkan subjek. Alam sebagai subjek yang secara harfiah berarti meyakini alam mempunyai kedudukan, nilai tersendiri yaitu nilai intrinsik, di hadapan Allah.

Perspektif alam dilihat sebagai subjek mengarahkan kepada cara *listening* (mendengar) suara alam. Dalam upaya ini, perlu disadari bahwa bencana alam seperti gempa bumi, letusan gunung, tsunami, abrasi dan lain-lain, merupakan bagian dari cara alam membaharui dirinya. Terlepas dari itu, bencana alam dapat dilihat sebagai cara alam melawan ketidakadilan yang diakibatkan oleh ulah manusia yang secara keliru mengeksploitasi alam semesta yang juga merupakan ciptaan Allah yang baik, sehingga menimbulkan bencana (Kejadian 1:17; 6:5-7; Ulangan 32:35; Ayub 15:35; Efesus 2:16; Kolose 1: 20-22; Wahyu 21:21). Mengapa alam dipakai untuk menegur dan membaharui kehidupan sesama ciptaan? Allah yang berbaur di

[58] Ibid, 36.
[59] Borrong, *Etika Bumi Baru*, 195.

dalam alam dan membagikan kekuasaan "*sharing power"*-Nya kepada ciptaan untuk terlibat di dalam pembaharuan (*the continuity of creation*). [60]

William E. Gibson, sebagaimana dikutip oleh Mojau mengatakan bahwa pada awal tahun 1980-an, menulis tentang terapi "pantologi ekologis" dengan konsep keadilan ekologis (*eco-justice/ecological-justice*). Konsep ini bertujuan untuk mengartikulasikan pemahaman dan penghayatan mengenai gambar Allah yang lebih relasional dan menekankan tanggung jawab etis manusia agar memperhatikan keseimbangan kesejahteraan manusia dan kelestarian bumi dengan segala isinya. Sejak saat itu diskusi tentang gambar Allah pun terus berkembang. Sumbangsih penting dari perkembangan diskusi tersebut adalah terjadinya pergeseran pemahaman dan penghayatan gambar Allah yang lebih ke arah pemahaman dan penghayatan relasional dan menekankan tanggung jawab etis manusia sebagai gambar Allah di tengah-tengah krisis ekologis.[61]

MacFaque mengatakan bahwa gereja dan teologi harus melakukan radikalisasi dari imanensi Allah, di mana Allah yang hadir dalam alam ini telah menderita dan terluka karena krisis ekologi dan bencana alam melalui "salib" dan kematianNya yang terus-menerus berlangsung. Dengan maksud bahwa tubuh Allah di dalam alam yang terluka haruslah dibebaskan.[62] J. H. Oldham dari Dewan Gereja Sedunia menyerukan pentingnya agenda kehidupan yang adil, partisipatoris, dan berkesinambungan serta solider, agar tercipta rekonsiliasi antara manusia dan alam.[63] Moltmaan melihat bahwa kematian Allah di atas kayu salib sebagai kematian keilahian-Nya, maka dalam perspektif penghancuran dan kematian ekologis dari alam ini, kehidupan inti dari Allah dan Roh sebagai satu kesatuan dalam alam ini telah turut menderita.[64] Ada asumsi moral di dalam pandangan ini merujuk pada *compassion* (menderita dengan) adalah *passion* dari kehidupan itu sendiri, sama seperti kesukacitaan. Keduanya adalah akibat yang wajar dari fakta bahwa satu-satunya jalan kita dapat menjadi manusia adalah menjadi manusia bersama-sama dan dengan makhluk ciptaan lain; dan keterhubungan yang integral ini mencakup penderitaan dari hubungan yang tidak diperdamaikan itu.

---

[60] Margaretha Martha Anace Apituley, *Teologi Laut (Mendialogkan Makna Laut dalam Keluaran 14-15. Berdasarkan Kosmologi Masyarakat Titawaai di Pulau Nusalaut – Maluku dengan kosmologi Israel kuno*, (Yogyakarta: BPK Gunung Mulia, 2021), 477.

[61] Mojau, "Keadilan Ekologis Di Tengah Intipan Keadilan Utilitarianisme"*,* 232.

[62] Karel Phil Erari, "Gereja Di Tengah Abad Ecocida: Sebuah Respons dalam Rangka Membangun Teologi Bencana di Indonesia", dalam *Teologi Bencana: Pergumulan Iman dalam Konteks Bencana Alam dan Bencana Sosial,* Peny. Zakaria Ngelow, dkk., (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2019), 311.

[63] Ibid, 312

[64] Ibid, 304-305

Thomas Berry menekankan bahwa, gereja supaya melakukan artikulasi atas hubungan ekologi dan teologi. Artinya, manusia dipanggil untuk membebaskan sesama dan lingkungan hidup dari penindasan. Baginya, pembebasan atas lingkungan merupakan artikulasi hubungan ekologi dan teologi: teologi yang membebaskan ekologi dari bencana dan kehancuran.[65] Oleh karena itu, hubungan yang tidak seimbang antara manusia dan alam, yang cenderung memandang alam hanya sebagai objek yang bisa dirusak kapan saja, di mana saja, dan oleh siapa saja, perlu direvitalisasi dengan membangun pola hubungan harmonis yang dicirikan oleh keterbukaan dan rasa hormat. Dengan demikian alam sebagai unsur ciptaan Allah, sebagai representasi Allah, membutuhkan sentuhan yang lebih adil.

KESIMPULAN

Mengingat krisis presepsi yang menimbulkan pelbagai problem dan krisis global di satu sisi, dan sisi lainnya mengingat alam sebagai satu keutuhan ciptaan dengan manusia, maka sejauh ini interpretasi dan pembahasan tentang Mazmur 8: 1-10 dan Kolose 1: 15-23 dengan tegas ingin memperlihatkan bahwa perlu adanya ruang-ruang perdamaian antara manusia dan alam. Mazmur 8 dibaca dalam bingkai keutuhan ciptaan, bahwa alam bukanlah objek dan manusia sejatinya bisa membantu buatan tangan Allah lainnya untuk menghidupi hidupnya. Begitu juga dengan Kolose 8 dengan konsep Kristus-Kosmis, pandangan ekologi restoratif mampu menjembatani jurang tersebut. Krisis ekologis jelas sekali membutuhkan visi dan cara pandang yang holistik agar krisis itu dapat diselesaikan pada akar masalahnya. Dengan demikian, alam bukanlah ancaman atau objek eksploitasi manusia, melainkan mitra dan subjek yang memiliki nilai setara dalam mendukung sistem kehidupan bersama seluruh ciptaan Allah.

DAFTAR PUSTAKA

Apituley, Margaretha Martha Anace Apituley. *Teologi Laut: Mendialogkan Makna Laut dalam Keluaran 14-15 Berdasarkan Kosmologi Masyarakat Titawaai di Pulau Nusalaut-Maluku dengan Kosmologi Israel kuno.* Yogyakarta: BPK Gunung Mulia, 2021.

Armada Riyanto, *Menjadi-Mencintai,* https://www.academia.edu/41691411/Menjadi_Mencintai_Armada_Riyanto_CM, (diakses 29 Desember 2024.)

[65] Ibid, 310

Aman, Peter C., "Refleksi Teologis Tentang Tanah," dalam *Teologi Tanah: Perspektif Kristen terhadap Ketidakadilan Sosio-Ekologis di Indonesia*, Peny. Zakharia L. Ngelow dan Lady Raula R. Mandalika, 311-317. Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2022.

Brueggeman, Walter, *The Prophetic Imagination*. Philadelpia: Fortess Press, 2001.

Baru, Armand. *Surat Kolose: Tafsir Alkitab Kontekstual-Oikumenis*. Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2018.

Borong, Robert, *Etika Bumi Baru: Akses Etika dalam Pengelolaan Lingkungan Hidup*. Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1999.

Coote, Robert B. dan Coote, Mary P., *Kuasa Politik dan Proses Pembuatan Alkitab*. Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2019.

Dominggus, Dicky. "Kedudukan Kristus Dalam Penciptaan Menurut Kolose 1:15-20 (Tanggapan Kristologi Saksi Yehuwa". *Jurnal Religi: Jurnal Studi Agama-Agama* 16, no. 1 (2020): 42-63. https://doi.org/10.14421/rejusta.2020.1601-03

Erari, Karel Phil, "Gereja Di Tengah Abad Ecocida: Sebuah Respons dalam Rangka Membangun Teologi Bencana di Indonesia," dalam *Teologi Bencana: Pergumulan Iman dalam Konteks Bencana Alam dan Bencana Sosial*, Peny. Zakharia Ngelow, dkk., 294-313. Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2019.

Hehanussa, Josef. "Menghidupi Ciptaan Allah, Tanggung Jawab Manusia atas Ciptaan Allah Berdasarkan Mazmur 8". Jurnal KENOSIS 3, no. 1, (2017): 1-19. http://dx.doi.org/10.37196/kenosis.v3i1.42

Hukubun, Monike, *Nuhu-Met Sebagai Tubuh Kristus Kosmis: Perjumpaan Makna Kolose 1:15-20 Dengan Budaya Sasi Umum di Kei—Maluku Hermeneutik Kosmis*. Yogyakarta: Kanasius, 2023.

Hukubun, Monike, "Keadilan dan Kesetaran Bagi Seluruh Ciptaan Tafsir Sosio Historis Kolose 1: 15-20". Dalam *Berteologi Untuk Keadillan dan Kesetaraan* Buku Penghargaan Pdt (Em.) Dr. Margaretha Maria Hendriks-Ririmasse, Peny. Rosa de Lima, 236-258. Yogyakarta: Kanasius, 2022.

Hubbard, W. S. Lasor, *Pengantar Perjanjian Lama 1* (Taurat Sejarah). Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2014.

Hooker, M. "Were there false teachers in Colossae?" dalam B. Lindars dan S. S. Smalley (Peny.), *Christ and Spirit in the New Testament*. Cambridge: At the University Press, 1973.

Lusi, Astrid Bonik. *Keutuhan Kristus terhadap Masa Depan Ciptaan (Suatu Studi Hermeneutik terhadap Koloese 1: 15-23 dan Kontribusinya bagi Rekonstruksi Ekologi*). Program Studi Teologi FTEO-UKSW, 2013, http://repository.uksw.edu/handle/123456789/6839. (diakses 01 November 2023)

MacDonald, Margaret Y., *Colossians, Ephesians,* Sacra Pagina Vol. 17 yang diedit oleh Daniel J. Harrington. Minnesota: Liturgical Press, 2000.

Mojau, Julianus. "Keadilan Ekologis Di Tengah Intipan Keadilan Utilitarianisme," dalam *Gereja Eksistensial: Paradigma Berteologi secara Kontekstual di Bumi Indonesia*, Peny. Fredrik Y. A. Doeka dan Isakh A. Hendrik, 231-251. Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2022.

O'Brien, Peter T., *Colossians, Philemon, Word Biblical Commentary* Vol. 44. Nashville: Thomas Nelson, 2000.

Pope, Stephen J., "Neither Enemy nor Friend: Nature as Creation in the Theology of Saint Thomas Aquinas", *Zygon* 32, no. 2. (June 1997): 219-230.

Saputro, Anon Dwi. "Makna Pujian Atas Ciptaan Dalam Mazmur 8: Kajian Teologis Dan Perbandingan Dengan Mitologi Kanaan", *Jurnal PENGGERAK* 6, no. 2. https://doi.org/10.62042/jtp.v6i2.96

Sarimole & Tuasela."Berteologi Bersama Anak Jalanan: Kritik Ideologi Amos 5:1-17 Dengan Perspektif Kaum Marginal", *Arumbae: Jurnal Ilmiah Teologi Dan Studi Agama* 5, no. 2 (2023): 309-29. https://ojs.ukim.ac.id/index.php/arumbae/article/viewFile/1113/pdf.

Singgih, Emanuel Gerrit. *Dunia Yang Bermakna: Kumpulan Karangan Tafsir Perjanjian Lama*. Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2019.

Stambaugh, John dan Balch, David. *Dunia Sosial Kekristenan Mula-Mula,* diterjemahkan oleh Stephen Suleeman, (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1994).

Tuasela, Juliana Agustina, "An Intertextual Interpretation of Jeremiah 12: 1-17 and Psalm 29:1-11 From Ecological Perspective and Its Relebance In Indonesian Contexts" Disertasi Republic of Korea: Hoseo University, 2021.

Turalely, Edward Jakson, dkk. "Keberpihakan kepada Kaum Miskin: Tafsir Ideologi Ulangan 15: 1-11." Dalam *Jurnal Arumbae.* 5, no. 1, (2023): 35-58. https://doi.org/10.37429/arumbae.v5i1.1008

Trebilco, Paul. "The Province and Cities of Asia", dalam Joel B. Green dan Lee Martin McDonald (Peny), *The World of The New Testament: Cultural, Social, and Historical Context* (Grand Rapids, Michigan: Baker Academic Publishing, 2013).