

EKOTEOLOGIS
Perspektif Agama-Agama

Widiarto
Kementerian Agama Kota Pekanbaru
Email: widiarto@gmail.com

Wilaela
Jurusan Studi Agama-Agama Fakultas ushuluddin UIN Sultan Syarif Kasim Riau
Email: wilaela@uin-suska.ac.id

Abstrak

Kepunahan beberapa spesies seperti burung Dodo (Raphus cuculatus) di Pulau Mauritius, harimanu Bali (Panthera tigris balica) sebagai bentuk berkurangnya keragaman hayati, polusi udara, air, suara, dan tanah, serta pembalakan hutan (deforestation) secara massif telah menyebabkan pemanasan global (global warming) yang memberi dampak buruk pada kehidupan di bumi merupakan potret dari berbagai ketidakarifan manusia dalam mengelola alam sebagai karunia Tuhan. Respon teologis atas krisis lingkungan serupa telah disuarakan dalam tradisi agama Abrahamik, baik dalam agama Yahudi, Kristen, maupun Islam serta tradisi Hinduistik dan Budhisme. Perlunya masyarakat untuk merumuskan kembali pandangan teologi mereka tentang penciptaan sebagai tanggapan terhadap perkembangan sains seperti kosmologi, biologi, genetika dan ekologi pada dunia baru yang kemudian dikenal dengan istilah ekoteologi. Penelitian ini mengeksplorasi peran potensial yang mungkin dimainkan oleh penganut agama dalam pembuatan kebijakan perlindungan lingkungan. Dengan metode hermenetika teks dan menggunakan pendekatan teologi artikel ini menjelaskan dua masalah yang mensinergikan antara agama dengan sains dalam pemanfaatan sumber alam. Pertama, bahwa pluralitas agama baik formal maupun tribal memuat landasan moral bagi etika lingkungan yang ramah dan kedua, pemanfaatan sumber daya alam yang minus spiritualitas telah mengakibatkan berbagai bentuk bencana lingkungan. Sinergitas agama dan sains menjadi harapan bagi keberlangsungan ekologi, bagi bumi yang ramah, dan kabar gembira bagi kehidupan mendatang.

Kata kunci; *Agama, spiritualitas, kesadaran ekoteologi, krisis ekologi*

Pendahuluan

Salah satu permasalahan moral terbesar saat ini adalah krisis ekologi (Kuper & Kuper, 2001:108). Hal ini ditandai dengan hilangnya beberapa spesies dalam khazanah keanekaragaman hayati, perubahan iklim global, menurunnya kualitas udara, salinisasi

tanah dan didakwakan sebagai kecerobohan manusia yang merelatifkan permasalahan moral. Bencana ekologi tersebut menuntut kita untuk menata kembali tanggung jawab moral kita terhadap krisis yang telah mengepung kita. Apa yang dilihat Seyyed Hossein Nasr pada dunia Barat adalah begitu

destruktifnya pemisahan antara alam dari yang suci. Semua berhulu pada sains modern Barat yang mewarisi semangat humanisme renaissance yang meletakkan manusia sebagai sentral (antroposentris). Kesetiaan rasionalitas manusia hanya diabdikan bagi dirinya sendiri. Pendewaan proses sejarah dalam kerumitan argumentasi metafisik, kosmologi, religius, logika, matematis, biologi dan paleontologis telah begitu perkasa hingga pada banyak ruh kerumitan itu telah menggantikan agama dan menutupi tabir realitas pola dasar. Nilai spiritual alam telah hancur dan dunia alam hanya dapat diselamatkan kembali dengan menemukan yang suci di alam (Hope & Young, 1994).

Untuk itu, keterlibatan ahli-ahli agama (teolog) berkontribusi dalam dialog membahas bagaimana implikasi teologis merefleksikan tradisi agama dalam memandang lingkungan berdasarkan teks suci mereka dengan sains merespon krisis yang dihadapi umat manusia berangkat dari perspektif ilmiah baru tentang dunia alami yang telah berkembang selama beberapa abad terakhir sangat diperlukan.

Ekoteologi Dan Krisis Ekologi

Meski ada keyakinan bahwa bumi memiliki kemandirian untuk mengatasi dirinya sendiri guna mencapai

keseimbangan atas kerusakan yang ada pada sendiri, namun hal tersebut bukan berarti kita dapat melakukan eksploitasi secara tidak terkendali atas sumber-sumber yang ada padanya. Kekhawatiran kenaikan suhu bumi pada besaran angka 1,5° C hingga 3°C bukan semata angka-angka di atas kertas, akan tetapi bencana pada biosfer itu telah menanti kita di depan apabila tidak ada kebijakan yang berarti untuk meurungkannya. Laporan baru menegaskan bahwa pada tahun 2050 bencana akan sangat parah sehingga bisa berarti menjadi "akhir" peradaban global manusia seperti yang kita kenal. Singkatnya, efek perubahan iklim semakin jelas, dan peluang kita untuk mencegah perubahan proporsi bencana sangatlah terbatas (Ahmed, 2020).

Ekoteologi sebagai integrasi perspektif ilmiah baru tentang dunia alami dengan konsep teologis tradisional, menghasilkan paradigma teologis baru bagi keberlanjutan ekologis ekonomi kita. Eko-teologi berangkat dari perspektif ilmiah baru tentang dunia alami yang telah berkembang selama beberapa abad terakhir. Pengetahuan baru ini, terutama dari ilmu-ilmu kosmologi, biologi, genetika, ekologi dan evolusi, telah secara radikal mengubah pemahaman kita tentang hubungan manusia dengan alam.

Berbagai rumusan secara perseorangan sebagaimana dilakukan oleh H. Paul Santmire yang dianggap sebagai salah dari teolog ekologi Kristen pertama.

Menurutnya, ekoteologi merupakan wacana teologis yang menyoroti ciptaan Tuhan khususnya alam sebagai suatu sistem yang saling terkait. Pada tahun 1993, John Haught menyebutnya sebagai pendekatan yang bersifat sakramen terhadap lingkungan dengan menggabungkan pengetahuan ilmiah yang bersumber dari alam itu sendiri sebagai teks utama wahyu. Sementara itu, Jay McDaniel dengan meminjam landasan pemikiran Alfred North Whitehead, memaknai ekologi-teologi bukan sebagai gerakan teologis melainkan gerakan kehidupan secara keseluruhan daripada sekedar upaya peningkatan pertumbuhan ekonomi berkelanjutan yang bertentangan dengan konsumerisme dan fundamentalisme (Troster, 2013).

Keterkaitan antara teologi dengan ekologi ditegaskan dalam sebuah premis bahwa keduanya secara intrinsik berhubungan. Baik teologi maupun ekologi keduanya merupakan upaya manusia dalam memahami sumber dan makna dari keberadaan. Bila teologi memulainya dari gagasan tentang Tuhan, maka ekologi mengambil titik berangkat

dari pengamatan terhadap alam. Kedua titik berangkat tersebut memungkinkan untuk sampai kepada pemahaman yang dikehendaki.

Konflik antara agama dengan sains di Barat pada setengah abad belakangan ini memperlihatkan hasil sains dan keyakinan agama berada pada posisi saling bertentangan tanpa ada jalan keluar kecuali dengan meninggalkan salah satu di antara keduanya. Betapa tidak, pada tahun 553 M, seorang pendeta bernama Cosmas dengan pengalaman melakukan penjelajahan ke India dan Etiopia membuat tulisan berjudul *Christian Topografi*. Tulisan yang disandarkan pada pemahaman teks Bibel secara literer tersebut menegaskan bahwa dunia adalah paralelogram rata dan memanjang sekaligus menolak antipoda*. Kemudian pada abad ke-17 doktrin tentang gerak bumi mendapat kutukan dari pengadilan Katholik. Keduanya hanya contoh-contoh di mana kontroversi ini memposisikan agama sebagai pihak yang selalu salah (Whitehead, 2005).

Salah satu kecenderungan konstruksi ekologi Barat yang hanya mengaitkan pada ilmu pengetahuan dan teknologi tanpa menyertakan unsur ketuhanan antara lain sebagaimana dikatakan Pastor Dermot A. Lane (2005:2) bahwa gereja gagal untuk mengikuti perkembangan ilmu

pengetahuan. Semakin akrabnya kalangan intelektual muda dengan kemajuan yang dicapai oleh sains kontemporer berikut kosmologi barunya seringkali dianggap tidak ramah bagi iman Kristen.

Ini berawal dari gerakan renaissance yang melahirkan peradaban modern Barat di mana orang-orang Italia menjadi yang pertama yang lahir di dunia modern. Dengan semangat yang menggebu, mereka melewati “*Abad Pertengahan dan berusaha menghubungkan kembali diri mereka ke dunia kuno*”. Gerakan Renaissance telah mengubah sikap pikiran terhadap manusia dan lingkungannya dengan mencampakkan konsepsi usang abad pertengahan tentang manusia sebagai orang yang berdosa untuk kemudian beralih kepada manusia sebagai makhluk yang indah di dunia dan menarik (Sellery, 1965).

Agama dan Moralitas Lingkungan

Pada dasarnya, agama memuat potensi untuk menjadi sadar ekologis dan efektif secara etis sangatlah besar. Alam tidak dilihat semata sebagai sekumpulan hal-hal yang terisolasi. Konsep tauhid dalam Islam misalnya mengisyaratkan kesatuan sumber dalam keberagaman di alam semesta. Semua unsur alam mengarahkan segenap kepatuhan dirinya kepada Yang Maha Pencipta hingga

mewujud dalam tatanan keseimbangan dan harmoni. Kekuatan moral agama sangat memungkinkan menjadi instrumen pengingat bagi pemeluknya sekaligus mengingatkan resiko yang akan menimpa planet ini dari aktivitas industrialisasi dan penggunaan sumber daya secara serampangan dan tidak terkendali. Dimensi kosmologi yang dimiliki baik oleh sains maupun agama memungkinkan untuk didialogkan guna mengarahkan manusia hidup di alam semesta yang penuh makna dan misteri ini. Visi demikian diharapkan dapat menyatukan temuan ilmiah evolusi dengan kepekaan religius sebagai salah satu opsi integrasi. Dengan tidak melihat kosmologi agama sebagai mitos, magis ataupun tahayul dan hanya menerima kebenaran pengetahuan rasionalistik berarti kita telah menghindari pendekatan dualistik dalam dimensi kosmologi, justru sebaliknya melihat agama dan sains laksana matematika dan sastra yang saling melengkapi (Kellert & Fanham, 2002:67).

Oleh karenanya, bagi Palmquist (2000:17), diperlukan sikap sebagaimana filsuf yang berdiri di tengah-tengah antara pujangga yang tidak mempertanyakan makna eksplisit dari mitos dengan ilmuwan yang menolak mitos dan menganggapnya sebagai “cerita bohong,” namun

sebaliknya filsuf masih berupaya mencari kebenaran di dalamnya.

Tawaran agar manusia kembali kepada akar spiritualitasnya memberi harapan kepada manusia untuk tidak tenggelam ke dalam kehidupan materi semata dan memiliki pandangan dunia (*weltanschauung*) yang menyeluruh tentang dirinya, tentang alam dan tentang dunianya, dan agama-agama telah lama ditawarkan spiritualitas tersebut.

Sebagaimana agama-agama pada umumnya, Islam tidak terlepas dari anggapan sebagai rujukan bagi masalah-masalah yang berkaitan dengan spiritual. Namun dalam perjalanan sejarahnya, Islam telah menapaki jalan yang berbeda. Tidak semata permasalahan spiritual, Islam juga memberikan respon atas kondisi historis pada bidang religio-kultural maupun sosio-ekonomi. Lebih dari itu, keterlibatan Islam dalam berbagai bidang kehidupan dengan memperlakukannya bukan hanya sebagai bagian integral dari doktrin Islam, namun nyaris juga sebagai hal yang suci (Engineer, 2000:118).

Di dalam al-Quran, terdapat lebih dari 750 ayat terkait fenomena alam. Hampir di semua ayat itu memerintahkan manusia untuk memperhatikannya agar lebih dekat dengan Sang Penciptanya.

Adalah fakta bahwa keseimbangan merupakan landasan bagi gerak alamiah karena Tuhan menciptakan dengan ketentuan dan ukuran yang tepat. Alam diciptakan memuat tujuan-tujuan yang benar, memiliki manfaat, yang diatur oleh hukum alam, sehingga menjadikannya bermakna.

Dalam Islam, penyerahan kewenangan pre-eksistensial kepada manusia merupakan dasar ontologi bagi keterkaitan manusia dalam mengelola karunia Tuhan sebagai wakil Tuhan di Bumi. Terkait relasi manusia dengan Tuhan ini, Islam menggambarkan Tuhan dalam dua sisi yang sangat indah. Di satu sisi, Tuhan dalam ayat-ayat yang dikenal dengan tahta Tuhan atau ‘ayat kursi’:

‘Allah, tidak ada Tuhan (yang berhak disembah) melainkan Dia, Yang Hidup dan kekal lagi terus menerus mengurus (makhluknya); tidak mengantuk dan tidak tidur. Kepunyaan-Nya apa yang ada di langit dan di bumi. Tiada yang dapat memberi syafa’at di sisi Allah tanpa izin-Nya? Allah mengetahui apa-apa yang ada dihadapan mereka dan di belakang mereka, dan mereka tidak mengetahui apa-apa dari ilmu Allah melainkan apa yang dikehendaki-Nya. Kursi Allah meliputi langit dan bumi. Dan Allah tidak merasa berat memelihara keduanya dan Allah Mahatinggi lagi Mahabesar’. (Q.S. [2]:255).

Di sisi lain, Tuhan menegaskan kedekatannya kepada manusia lebih dekat dari pada urat lehernya sebagaimana dinyatakan dalam al-Qur'an Q.S. [50]:16 dan tanda-tanda kehadiran-Nya terbentang di ufuk-ufuk langit (Q.S. [51]:20-21): *“Allah menunjukkan pada tanda-tanda (kekuasaan-Nya) di ufuk-ufuk langit dan dalam dirimu sendiri, apakah kau tidak memperhatikannya?”*

Adapun bumi sebagai karunia Tuhan adalah satu untuk semua, bumi adalah milik Tuhan sekaligus adalah Penciptanya, sedangkan manusia hanya mewarisi. Penyerahan itu disertai dengan keistimewaan manusia dalam ciptaan-Nya sehingga menempatkan manusia pada hirarki teratas dalam struktur ekologi. Potensi fisiologis dan ruhani yang dapat dikembangkan menjadi modalitas utama sebagaimana disebutkan dalam al-Qur'an.

Dan sesungguhnya telah Kami muliakan anak-anak Adam. Kami angkut mereka di daratan dan di lautan, Kami beri mereka rezki dari yang baik-baik dan Kami lebihkan mereka dengan kelebihan yang sempurna atas kebanyakan makhluk yang telah Kami ciptakan. (Q.S. {[17]: 70})

Hal senada juga dijumpai dalam Alkitab yang mengakui keunikan manusia, baik pada kenyataan mereka sebagai satu-satunya dari semua makhluk ciptaan

Tuhan diciptakan menurut 'rupa'-Nya, maupun dalam kenyataan bahwa Tuhan secara tersurat memberikan manusia posisi prioritas. dalam ciptaan (Kejadian 1:29, 2:9 dst.; Mazmur 65:9, 104:15, dll.). Memang, kita mengenal adanya 'prinsip antropik', dalam ilmu pengetahuan yang menunjukkan bahwa dalam beberapa hal kondisi awal pada awal mula alam semesta dalam teori Big Bang diatur sedemikian rupa sehingga menghasilkan kondisi yang relatif baru di mana kehidupan manusia di planet bumi telah dimungkinkan.

Perlu untuk digarisbawahi adalah bahwa penciptaan tidaklah untuk kepentingan manusia semata. Perjanjian Lama memberinya nilai dalam hubungannya dengan secara langsung, untuk memuliakan Dia dan untuk menyenangkan Dia. Bahwa penciptaan itu baik dan indah terlepas dari kehadiran kita di dalamnya dan kemampuan kita untuk mengamatinya. Ini setidaknya sebagian dari intisari firman Tuhan dalam Ayub 38-39 dengan uraiannya yang agung tentang keagungan dan keingintahuan yang diciptakan, beberapa di antaranya bahkan tidak diamati oleh manusia, apalagi untuk kepentingan mereka, setidaknya secara langsung (lih. 38:25 dst.). Tidak kalah pentingnya bahwa penegasan 'Itu baik' yang termuat dalam Kitab Kejadian ayat 1

tidak dibuat oleh Adam dan Hawa dalam narasi penciptaan tetapi oleh Tuhan sendiri. Artinya, kebaikan ciptaan (termasuk di dalamnya keindahannya) secara teologis dan kronologis mendahului pengamatan manusia. Kebaikan dan keindahan itu gagasan yang Tuhan 'lihat' sebelum manusia dalam hal ini Adam dan Hawa ada untuk melihatnya. Jadi kebaikan penciptaan bukan sekedar respon refleksif manusia terhadap pemandangan yang menyenangkan di hari yang cerah. Ini lebih merupakan persetujuan Ilahi pada seluruh alam.

Secara misiologis di sini juga ada poin penting yaitu apabila penciptaan semata-mata untuk kepentingan manusia daripada terutama untuk kemuliaan dan kesenangan Tuhan, maka kepedulian aktif terhadap ciptaan dapat dituduh sebagai bentuk lain dari pelayanan diri manusia. Memang benar bahwa dalam merawat ciptaan kita pada akhirnya juga melakukan yang terbaik untuk kemanusiaan, tetapi tugas itu juga memiliki legitimasinya tersendiri. Dalam melayani tatanan ciptaan non-manusia kita juga melayani Tuhan dan memenuhi amanah yang tidak pernah dicabut.

Kembali kepada ajaran Islam, bagi seorang muslim, hidup merupakan perjuangan (jihad), dan dan jihad terbesar

dalam Islam dikenal dengan istilah *jihad al-nafs*, yaitu pengendalian diri sendiri dari nafsu serakah yang bersemayam dalam diri manusia. Sebagai '*living Qur'an*', Nabi Muhammad saw telah meneladani pengendalian diri itu di atas "sains hati" (*science of heart*) yang mendalam hingga terbangun dalam berbagai model aliran spiritualitas yang hadir selama berabad-abad (Renard, 2000:1-20).

Selain itu, manusia dinyatakan dalam al-Qur'an sebagai umat yang satu (Q.S. [2]:213) meski kemudian egosentrisme telah menceraiberaikan mereka. Keterceraiberaian itu dapat berujung bahagia melalui upaya saling berlomba dalam berbuat kebajikan, sebagaimana firman-Nya. "Maka berlomba-lombalah berbuat kebajikan. Hanya kepada Allah-lah kamu semua kembali, lalu diberitahukan-Nya kepadamu apa yang telah kamu perselisihkan." (Q.S. [5]:48.

Pembenaran Alkitabiah bagi prioritas manusia dalam tatanan ciptaan ditolak sebagai 'spesiesisme' oleh beberapa Ahli Ekologi. Dalam, hal ini harus dipertahankan oleh etika Kristen, baik dalam kaitannya dengan masalah lingkungan maupun pertanyaan emotif tentang hak-hak hewan. Keunikan manusia berdasarkan sifat definitif mereka sebagai diciptakan menurut rupa Allah

berarti bahwa di mana pun ada konflik antara kebutuhan manusia dan bagian-bagian lain dari makhluk hidup atau mati - konflik yang tidak dapat diselesaikan secara memuaskan dengan memenuhi kebutuhan keduanya secara bersamaan – maka dalam kasus ini manusialah yang diutamakan. Prinsip ini tidak perlu dicemooh sebagai jenis antroposentrisme yang memberi kita izin untuk menyalahgunakan, mengabaikan, memperkosa atau merusak lingkungan alam (Wright, 1999).

Dalam bentang sejarahnya yang panjang, orang-orang Yahudi telah bersentuhan dengan berbagai budaya besar dari yang kuno hingga modern. Interaksi yang berkelanjutan telah mereka lakukan baik yang ramah maupun bermusuhan. Identitas dan komitmen keimanan mereka terpusat dalam pemahaman masyarakat Yahudi terhadap perjanjian mereka dengan Tuhan. Mereka memulainya dari Ibrahim as dan diakhiri dengan *theophany ephocal* di Gunung Sinai, 150 hari setelah pembebasan orang-orang Yahudi dari perbudakan oleh orang-orang Mesir yang dipimpin oleh Musa as. Sebagian besar orang Yahudi menerima konstruksi *tripartite* dari orang Yahudi tentang Tuhan. Alasan utama penerimaan ini adalah dari liturgi yang mengajarkan

mereka untuk melihat Tuhan dalam tiga peran utama-Nya, yaitu sebagai Pencipta, Pemberi wahyu dan Penebus. Sebagai Pencipta, Tuhan adalah dasar bagi seluruh keberadaan dunia beserta isinya termasuk keberadaan manusia di dalamnya. Setiap minggu, *Sabbath* merayakan Penciptaan Tuhan tersebut sebagai pemahaman utama wawasan Ilahi. Tuhan telah menciptakan manusia menurut citra-Nya. Pada sebagian ataupun keseluruhannya, Taurat dihubungkan dengan Tuhan sebagai pemberi wahyu yang mengajarkan dan memberi petunjuk bagaimana menjalani hidup bersama Tuhan dan dengan sesama manusia di dunia ciptaan-Nya ini. Wahyu adalah dasar yang menumbuhkan nilai-nilai yang dihadirkan dalam moral dan unsur-unsur bangunan ritual. “Langit adalah singgahsana Tuhan dan bumi sebagai alas kaki-Nya,” demikian sabda Isahiah. Dalam kepercayaan monoteisme Yudaisme, moralitas adalah ajaran pokok yang tidak terpisahkan. Ketika Tuhan dipahami sebagai Yang Unik, maka tidak ada jalan untuk lari dari sumber Yang Satu itu (Schaalman, 2000).

Injil menggambarkan manusia sebagai yang diciptakan lebih dari dalam kebaikan, namun diciptakan dalam citra Tuhan yang sesungguhnya. Manusia yang sama mengalami berbagai penderitaan,

kehilangan, keputusan dan memerlukan penebusan bagi penyembuhannya. Inkarnasi adalah proses pertama dari penyembuhan tersebut dan diakhiri dengan kematian dan kebangkitan Yesus Kristus. Hal ini berarti bahwa penganut Katholik memandang, baik diri mereka maupun manusia pada umumnya, melalui perspektif biblis yang diverifikasi dengan pengalaman mereka sendiri. Spiritualitas Katholik cenderung memfokuskan diri pada praktik-praktik. Kecenderungan praktik-praktik dalam dirinya sendiri ini adalah baik. Dalam Matius 25, Tuhan berfirman, “*Sekecil apapun kebaikan yang kamu lakukan terhadap saudara-saudaramu (dan saudari-saudarimu) berarti kamu melakukannya untuk-Ku*”. Dari waktu ke waktu, pelayanan yang mendalam ini tumbuh dan berkembang yang dimulai dengan sensitivitas terhadap kebutuhan-kebutuhan individu. Dengan dorongan ajaran-ajaran sosial Gereja, sensitibilitas Katholik Barat berkembang dari “bermurah hati” kepada orang-orang yang malang menjadi sebuah komitmen bagi upaya pemberantasan secara sistemik terhadap sebab-sebab ketidakadilan yang terjadi dalam masyarakat (Cameli, 2000).

Hinduisme merupakan naungan bagi berbagai agama dan sub agama yang berbeda. Hinduisme kaya akan mitologi.

Terdapat 330 juta dewa yang kesemuanya adalah manifestasi dari satu Rajadewa; Brahman. Upacara peribadatan *puja* sebagai bentuk persembahan kosmik dan pengorbanan yang dilakukan di kuil-kuil memuat unsur-unsur api, air, udara (dalam bentuk kemenyan) dan tanah dalam bentuk buah-buahan. Dalam Hinduisme dapat dijumpai pula kelompok asketik dan petapa yang disebut (*sanyasi*). Mereka menjalankan kontemplasi murni dalam upaya menemui Yang Mutlak. Banyak dari kalangan para *sanyasi* adalah *advaitin*; yaitu orang-orang nondualis yang merasakan persatuan diri mereka dengan Brahman, Nondualitas ini berarti bukan dua dan bukan pula satu atau penyatuan semu. Kaum *advaitin* juga didominasi oleh kalangan terpelajar dan di antara interpretasi-interpretasi mereka ada yang memiliki kedekatan dengan Yahudi, Kristen maupun Islam. Fokus kedalaman kontemplatif mereka adalah semangat kehidupan batin dalam kesederhanaan dalam gambaran *guha*, relung hati di mana Tuhan mereka bersemayam.

Realitas Ilahi, yaitu Brahman, merupakan kategori sakral yang melingkupi segalanya. Segala hal dalam pengalaman India adalah sakral sehingga tidak menyisakan sesuatupun yang profan. Tidak ada sesuatu yang bisa dianggap

sekular. Seluruh kosmos, bumi, alam pepohonan, gunung, sungai, berbagai jenis binatang termasuk di dalamnya manusia adalah sakral. Semuanya berpartisipasi dalam karakter alam yang sakral karena segala sesuatu adalah manifestasi dari realitas Ilahi yang menyatu dalam ajaran trinitas Brahman, Athman dan Purusha. Brahman adalah sumber yang absolut, transenden, sementara Athman adalah imanensi Tuhan Brahman dalam segala sesuatu. Sedangkan Purusha adalah Tuhan kosmik, realitas Ilahi sebagai diri (*a person*), dimensi *logos* dari realitas mutlak (Tasdate, 2000).

Dalam Budhisme, spiritualitas mereka menempati berbagai kebajikan dan kearifan serta kasih sayang yang berasal dari teladan Sang Budha Shakyamuni sendiri. Kearifan itu diekspresikan dalam Empat Kebenaran Tertinggi; *dukkha* yaitu penderitaan atau lebih tepatnya “tidak memuaskan”, karena segala kesenangan akan berakhir pada perpisahan. Kemudian *tanha*, lebih luas dimaknai sebagai hasrat, bahwa keinginan untuk memiliki telah memenjarakan manusia dalam penderitaan yang tiada berguna. Selanjutnya Nirwana, merupakan pemadaman api hasrat dan keinginan untuk memiliki. Hal ini bukan berarti pelarian dari dunia namun lebih dari upaya ketenangan dari hingar-bingar

kecanduan yang mendistorsi. Terakhir penunjukkan jalan yang kongkrit guna mendapatkan kebebasan dari ketidakpuasan; Delapan Jalan Kebenaran melalui meditasi (*samadhi*) dan memuncak pada kearifan (*prajna*). Eksistensi manusia dalam pandangan Budha adalah ajaran bahwa tidak ada yang disebut diri (*anatta anatman*). Identitas manusia tidak dibangun dalam sebuah unit yang merdeka, terisolasi, tetapi lebih merupakan proses berkesinambungan dari interaksi konstan dengan wujud-wujud lain disekitarnya.

Para penganut Budha memandang manusia sebagai bagian integral dari seluruh kosmos. Oleh karenanya untuk memahami umat manusia adalah sifat saling ketergantungan dari seluruh alam semesta. Manusia memiliki tempat khusus di dalam kosmos karena dapat lari dari lingkaran kelahiran kembali dan penderitaan. Namun demikian, tidak berarti ia secara intrinsik lebih tinggi dari wujud-wujud lainnya dalam kosmos. Seluruh makhluk harus dinilai sebagaimana adanya. Dunia tidak diberikan kepada manusia untuk dikuasai dan dieksploitasi sebaliknya diperintahkan untuk menghormati kehidupan dari setiap makhluk hidup apapun keadaan eksistensinya. Hukum karma adalah sebuah penderitaan berkaitan dengan

sebab akibat yang tidak terhindarkan. Doktrin karma mengajarkan bahwa kita dapat membentuk kehidupan kita sendiri meski akibat dari kejahatan kita di masa lalu tidak terelakkan, kita secara radikal dapat melakukan reorientasi pikiran maupun tindakan kita untuk memperoleh berbagai kebaikan di masa datang (Lefebure, 2000).

Ekologi Tanpa Spiritualitas

Gagasan Nietzsche (dalam Gillespie, 2016:43) tentang ‘Teologi Kematian Tuhan’ turut berkontribusi bagi kegersangan ekologi di Barat. Kondisi masyarakat Ilmiah Barat modern yang mengembangkan teologi tersebut notabene menjadi institusi tumbuh dan berkembangnya masyarakat ekologi dalam arus ketidakhadiran Tuhan dalam hubungannya dengan lingkungan.

Hal ini, disebabkan oleh adanya pandangan bahwa sebagian besar filsuf agama Kontinental Kontemporer mengambil rujukan “Tuhan sudah mati” dari Nietzsche, namun interpretasi yang mereka lakukan tidak terkait dengan Nietzsche, melainkan Hegel. Adapun Hegel lebih kurang 80 tahun sebelumnya, telah lebih dahulu menyebut kematian Tuhan dan *Kritische Journal der Philosophie*. Namun, pernyataan itu bukanlah bersifat

definitif melainkan representasi dari sentiment zaman, krisis teologi filosofis dan “ateisme alasan teoretis” Transisi yang dilakukan atas Hegel adalah cara baru berbicara dan berpikir tentang Tuhan sebagai Yang Mutlak. Filsafat Agama Kontinental kontemporer hidup dalam bayang-bayang kematian Tuhan merupakan titik rujuk kearifan para teolog/teologi yang dekonstruktif hingga kemunculan kembali kaum *religious* pada pikiran Postodern (Gall, 2013:29-38).

Alam telah mengalami banyak sekali perubahan sejak keunculan *homo sapiens* dengan kegiatan berburu mereka, membakar kawasan hutan luas dan mengubahnya menjadi padang rumput hingga memusnahkan beberapa spesies. Namun, hal itu masih dipandang seimbang dengan kekuatan regeneratif luar biasa dari bumi sehingga dampak tersebut terhitung kecil. Kerusakan biosfer yang sesungguhnya mulai terjadi sejak awal revolusi industri.

Pierre Teilhard de Chardin Pater Jesuit sekaligus paleontolog merupakan salah seorang berupaya menjembatani kesenjangan antara komunitas ilmiah dengan komunitas agama. Dalam kosmogenesinya, Teilhard mengartikulasikan saling ketergantungan antara materi dan roh. Teilhard menghapus

dikotomi antara yang sakral dengan yang profan sebagaimana dihadap-hadapkan oleh Mircea Eliade, alam diisi ulang dengan nilai religius sambil tetap mempertahankan sepenuhnya ‘realitas objektifnya’ (McDonagh, 1984).

Di Barat, pada tahun 1993 disebut-sebut sebagai permulaan pendekatan sakramental terhadap krisis lingkungan yang menggabungkan pengetahuan ilmiah modern tentang alam semesta dan melihat alam semesta sebagai teks utama wahyu. Sementara komunitas religius harus menyusun kembali teologi mereka tentang Tuhan, kemanusiaan dan ciptaan sebagai respon terhadap pandangan dunia yang baru ini. Inilah yang kemudian dikenal dengan ekoteologi (Troster, 2013).

Perspektif religius dan spiritual tentang penciptaan dibutuhkan untuk melengkapi pemahaman tentang alam. Kemitraan ini menjanjikan integritas biosfer alam kemitraan antara sains dan agama. Sains memberitahu kita tentang keterkaitan rumit alam akan konsekuensi dari krisis lingkungan dan yang harus dilakukan untuk mengatasinya; sementara agama telah memberikan petunjuk moral dalam upaya mendukung pelestarian biosfer, menghimbau orang-orang untuk memikul tanggung jawab bersama

menghargai dan melindungi semua kehidupan.

Keharusan etis untuk menerima perspektif agama dan spiritual bagi komplementaritas pemahaman tentang alam didasarkan pada banyaknya ilmuwan yang menghasilkan karya besar tentang ekologi adalah penganut keyakinan dan religius tertentu. Agama didefinisikan sebagai hasrat untuk hidup secara benar sebagai respon terhadap sifat alam sekaligus ketertundukan kepada Sang Pencipta. Oleh karena itu, harus melengkapi pemahaman ilmiah tentang alam. Agama yang secara etimologi berasal dari kata *religare* berarti mengikat, sehingga dipahami bahwa agama, sains dan etika harus ada dan saling melengkapi. Meski terdapat perbedaan di antara agama-agama namun semua agama memiliki komitmen seragam dalam kepedulian merawat lingkungan sebagaimana dituangkan dalam *The Assit Declarations* (Dewitt, 2002).

Secara umum alam dapat didefinisikan dalam dua konsep; (a) setiap entitas fisik yang tidak tercampur oleh kerja manusia dan memiliki sifat yang masuk akal serta muncul sebagai sesuatu yang dapat diidentifikasi secara tepat dan (b) totalitas yang bertujuan dari keterkaitan teleologis di antara objek-objek alam lainnya (Swindal, 2014). Hubungan timbal

balik antara komponen abiotik (komponen tidak bernyawa) dengan komponen biotik (komponen bernyawa) membentuk sebuah ekosistem. Alam sebagai manifestasi material dari kehendak terbatas Tuhan telah menyita ketertarikan manusia sejak awal keberadaannya di bumi. Sejumlah komponen biotik maupun abiotik disebutkan dalam teks suci sebagai tanda Kagungan-Nya. Dalam agama-agama semit kuno batu-batu dengan bentuk yang tidak biasa dianggap memiliki kekuatan *manna*. Mitologi tentang batu juga ditemukan dalam Islam. Batu hitam atau (*hajar aswad*) sebuah batu meteorit yang berada di sudut tenggara Ka'bah merupakan titik di mana seorang muslim berpaling dan berusaha menciumnya saat melaksanakan ibadah haji ataupun umroh. Legenda menyebutkan bahwa *hajar aswad* adalah batu praeksistensi alam semesta yang awalnya berwarna putih, namun menjadi hitam akibat dosa-dosa dari tangan orang yang menyentuhnya.

Bumi selalu dipahami sebagai kekuatan feminin sebagaimana 'Ibu Pertiwi'. Femininitas ' sebagaimana ditemukan dalam al-Qur'an antara lain "perempuan adalah ladang-ladang kalian..." (Q.S. al-Baqarah [2]:223). Manusia sendiri diciptakan dari debu (tanah) sebagaimana dalam surat Q.S.ar-

Rum 30:20 dan akan kembali menjadi debu. Debu menjadi bagian yang bersih, tatkala ketiadaan air, maka debu digunakan untuk bersuci melalui tayammum. Penghormatan kepada debu dapat dijumpai pada debu dari Karbala dan Najaf, makam Ali, makam beberapa raja Syi'ah di India, makam Mauwlan Rumi di Konya dan makam Iqbal di Lahore.

Ada yang lebih penting dari dari debu yaitu air tersebut Tuhan menghidupkan segala sesuatu dari air Q.S. al-Anbiya' [21]:30. Orang tidak dapat menghindar dari air karena kedebuannya. Bumi dianggap sebagai tempat air dalam rupa lautan. Laut di mana perahu mengarungi perjalanannya Q.S. [14]:32 dan bahaya yang dihadapinya Q.S. al-Isra' [17]:67. Namun, hujanlah yang sering disebut karena turunnya menghidupkan yang mati Q.S. al-Fussilat [41]:39. Bahkan shalat *istisqa* untuk meminta hujan telah ditemukan pada masa awal Islam.

Simbolisme cahaya digunakan Tuhan untuk menyatakan diri-Nya sebagai cahaya langit dan bumi, QS. [24]:35 dan secara berulang membawa manusia dari kegelapan kepada cahaya. Matahari menjadi manifestasi paling jelas dari cahaya yang melingkupi dan menyerap segalanya sekaligus menjadi kekuatan yang diperingatkan untuk disebarkan

sebagaimana pada kisah Ibrahim as. dalam Q.S. [42]:37. Sebagai simbol keagungan sekaligus keindahan Tuhan, matahari menyinari dunia dan menjadikan buah-buahan masak namun dapat pula menghancurkan segalanya dengan apinya.

Selain komponen abiotik, al-Quran juga menyebut banyak komponen biotik mulai dari pohon Q.S. Ibrahim [14]:24, Sapi Q.S. al-Baqarah [2]:67, agas (serangga terbang) Q.S. al-Baqarah [2]:26, onta Q.S. al-Ghashiyah [88]:17, keledai Q.S. al-Jumu'ah [62]:5, kuda pada awal surat ke-100, dunia burung Q.S. an-Nur [24]:41, anjing dalam ashabul kahfi Q.S. al-Kahfi [18]:18-22, ular dalam kisah Musa AS Q.S. al-A'raf [7]:17 dan Q.S. Thaha [20]:66 serta transformasi pendosa menjadi babi dan kera pada Q.S. al-Maidah [5]:60 (Schimmel, 1994:220). Semuanya telah diserap oleh berbagai tradisi dan meminjamnya sebagai bahasa simbol serta bagian dari totalitas yang bertujuan dari keterkaitan teleologis di antara objek-objek alam lainnya.

Bagi pemerhati lingkungan, gagasan bahwa perusakan lingkungan adalah hal yang buruk dan sebaliknya melindunginya adalah baik menjadi motivasi mereka pada upaya perlindungan lingkungan. Selain berakar pada keyakinan agama, hal lain didasarkan pada nilai instrumen

antroposentris lingkungan dalam kaitannya dengan manusia. Ada keyakinan bahwa organisme selain manusia memiliki nilai intrinsik, setidaknya pada beberapa tingkat organisasi biotik sebagaimana dijumpai dalam al-Quran:

“Dan dia telah menciptakan binatang ternak untuk kamu; padanya ada (bulu) yang menghangatkan dan berbagai-bagai manfaat, dan sebagagiannya kamu makan. Dan kamu memperoleh pandangan yang indah padanya, ketika kamu membawanya kembali ke kandang dan ketika kamu melepaskannya ke tempat penggembalaan. (Q.S. [16]:5-6)

Dalam kajian etika lingkungan, dikenal dua mazhab dominan, yaitu ; mazhab Anglo-Amerika yang bersemayam dalam tradisi filsafat analitik dan mazhab agama yang beroperasi didasarkan pada tradisi teologis-skriptural. Yang menjadi paradigma intelektual bagi mazhab Anglo-Amerika yang sekuler adalah bercorak naturalistik dan materialistik. Dalam naturalisme, aturan yang mengatur perilaku etis bersumber dari hukum alam daripada kekuatan supranatural ataupun metafisik. Itu pula yang menjadi pembeda mazhab etika lingkungan sekuler dengan mazhab agama. Sedangkan materialisme melanjutkannya dengan klaim bahwa alam semesta beserta segala isinya terdiri dan diatur oleh kekuatan alam (atom, partikel subatomik, relatif, seleksi alam, teori

kuantum, elektromagnetisme dan seterusnya). Materialisme merupakan inti dari pandangan dunia yang sepenuhnya ilmiah sedangkan naturalisme adalah penerapan etika materialisnya.

Dalam etika lingkungan, sebagian besar pertanyaan yang diajukan adalah seputar nilai entitas nonmanusia, jika nonmanusia tidak memiliki nilai intrinsik pada beberapa tingkat organisasi ekologi, maka tidak diperlukan adanya etika lingkungan yang secara khusus terpisah dan etika lingkungan hanya diterapkan pada pengelolaan sumber daya alam. Materialisme sendiri mengandung nihilisme etis. Dengan demikian, etika lingkungan yang tidak bertumpu pada beberapa asumsi metafisik ataupun teologis tentang manusia, alam dan keterkaitan di antara keduanya tidak bersifat menentukan dalam pengertian konvensional. Alih-alih upaya untuk mendefinisikan etika yang menentukan tidak lain sekedar fungsi dari keinginan filsuf untuk mempengaruhi dunia adalah keinginan untuk berkuasa. Sedangkan etika lingkungan yang terbaik menurut ahli etika lingkungan adalah etika yang mampu meyakinkan banyak orang untuk melakukan sebagaimana yang dikehendaki oleh filsuf etika tersebut.

Darwinisme materialistik yang mengarah kepada nihilisme

mendefinisikan tiga alternatif filosofis yaitu naturalisme, nihilisme, dan intuisiisme yang sekaligus memberikan tiga pilihan bagi persoalan sumber nilai. Dalam naturalisme, nilai berasal dari sistem alam, dalam nihilisme nilai tidaklah ada dan bersifat ilusi, sedangkan pada intuisiisme, nilai berasal dari intuisi yang berkaitan dengan realitas metafisik. Intuisiisme adalah gagasan bahwa kita dapat mengetahui hal-hal tentang realitas objektif dengan menggunakan cara-cara empiris dan mencakup semua jenis teisme.

Dengan ketiadaan nilai ataupun makna objektif, etika tidak dapat pula menentukan perilaku yang benar secara objektif. Akibatnya etika terbatas pada menentukan perilaku etis secara subjektif. Dengan kata lain, ahli etika dapat berargumen bahwa “X itu baik, oleh karena itu Y,” tetapi argumen ini secara implisit didasarkan pada asumsi subjektif filsuf tentang apa yang baik. Karena ia tidak memiliki klaim objektivitas yang dapat dipertahankan, peringatan etis adalah upaya filsuf untuk memaksa subjek bertindak sesuai dengan asumsi subjektif filsuf itu sendiri tentang benar dan salah. Artinya, ini adalah latihan dalam keinginan filsuf untuk berkuasa, etika konservasi materialistik tidak pernah dapat menentukan perilaku. Mereka hanya dapat

menggambarkan nilai-nilai filsuf yang sewenang-wenang dan pada dasarnya tidak berarti (Snyder, 2017:60-61).

Bahwa materialisme yang merupakan inti dari etika lingkungan analitik pastinya memuat nihilisme etis sehingga dengan demikian etika lingkungan yang tidak didasarkan pada beberapa asumsi metafisik atau teologis tentang manusia, alam, atau keduanya, tidak bersifat preskriptif. Artinya, secara materialistis pandangan dunia, tidak ada dasar untuk nilai kehidupan baik manusia maupun nonmanusia. Karena tidak memiliki lokus nilai objektif, etika lingkungan hanya bisa subjektif, dan dengan demikian tidak bersifat preskriptif dalam pengertian konvensional. Dengan demikian, upaya untuk mendefinisikan etika preskriptif hanya merupakan fungsi dari keinginan filsuf untuk mempengaruhi dunia, yaitu keinginan untuk berkuasa.

Demikian pula, kejahatan objektif tidaklah ada. Dalam pandangan dunia materialistik Darwinian, tidak masuk akal bahwa Adolf Hitler dapat didefinisikan sebagai kejahatan, kecuali untuk mengatakan bahwa dia mungkin telah gagal untuk menyesuaikan diri dengan norma-norma prososial yang ditetapkan melalui seleksi alam. Norma-norma itu tidak baik atau buruk dalam arti absolut,

mereka memang begitu. Tentu saja, seseorang dapat menyebut Holocaust sebagai "kejahatan", tetapi ini tidak lebih berarti daripada jika seseorang mendefinisikan Holocaust sebagai "baik".

Singkatnya, seleksi alam telah menciptakan spesies kita dan telah memilih otak kita sedemikian rupa sehingga kita menyebut suatu perilaku baik dan perilaku lainnya buruk. Tetapi ini tidak menyiratkan bahwa perilaku ini secara objektif baik atau buruk secara objektif karena dua alasan. *Pertama*, materialisme tidak menyediakan sarana yang memungkinkan adanya kebaikan dan keburukan yang objektif. *Kedua*, bahkan jika kebaikan dan kejahatan objektif memang ada, daripada hanya persepsi kita tentang mereka, kita masih akan jatuh ke dalam masalah Hume yang seharusnya, di mana kita mengamati etika kita sebagaimana adanya dan berasumsi bahwa itulah yang seharusnya.

Perubahan iklim menguji kapasitas budaya kita untuk membayangkan jalinan antar-konektivitas yang terpicil dan seringkali tak terlihat yang menyatukan semua komunitas manusia dan yang membuat masalah sosial dan lingkungan tidak dapat dipisahkan. Persyaratan ini, tentu saja, berarti kita membutuhkan kesadaran lingkungan yang mendalam

yang dirangsang oleh pengalaman langsung serta oleh imajinasi planet yang benar-benar mengakui realitas yang ada di luar kehidupan kita. Selain itu, perubahan iklim membutuhkan kepercayaan pada kemampuan unik manusia kita untuk hidup secara moral di dalamnya.

Sebagai fenomena kompleks yang melibatkan semua komunitas manusia dan yang telah mulai mendorong iklim secara global, perubahan iklim antropogenik belum pernah terjadi sebelumnya dalam sejarah manusia dan belum pernah terjadi sebelumnya dalam tuntutan yang membuat kita harus bertanggung jawab atas hal yang tak terlihat, kompleks, dan global atau proses degradasi. Meskipun semua agama berusaha untuk membayangkan dan menjelaskan korelasi antara perilaku manusia dan kondisi iklim, asumsi sebelumnya tentang manifestasi lingkungan dari hubungan ini sering dipahami sebagai lokal, bukan global.

Terlepas dari kecenderungan menyempit dalam etika kita, globalisasi dan perubahan iklim memberikan kesempatan unik untuk melawan efek modernitas yang mematikan secara spiritual dan memulihkan nilai-nilai dan keyakinan kita ke potensi aslinya. Jika kita lebih mampu memberikan dampak kerusakan skala besar pada planet ini, kita

juga dipanggil lebih dari sebelumnya untuk bertindak secara kolektif dan berdasarkan prinsip atas nama keluarga manusia.

Dengan banyaknya kepercayaan yang sangat tidak agamis ditanamkan ke banyak orang ke dalam kemajuan dan teknologi, maka pada gilirannya akan menumbuhkan sikap apatis atau penyangkalan keterkaitan antara kemewahan yang berlebihan dengan penderitaan yang dialami oleh kelompok miskin, atau antara hidup boros dengan konsekuensi lingkungan yang diakibatkannya. Penyangkalan atau setidaknya penangguhan bagi pertimbangan moral yang ditujukan bagi prosedur otonom pasar telah mengabaikan tanggung jawab kita kepada dunia sebagai totalitas, pada nilai-nilai dan cara hidup modern kita sekaligus prinsip-prinsip agama kita. Ketergantungan yang kuat pada gagasan pertumbuhan yang tidak terbatas tanpa inisiatif untuk mengendalikannya telah mendominasi pikiran khususnya di Amerika pasca kehancuran dan depresi berat usai Perang Dunia Kedua.

Dalam krisis ekologi, perpanjangan dalam dialektika Marx dinyatakan dengan istilah keretakan metabolik (*metabolic rift*). Alam dan masyarakat menyatu dalam suatu kesatuan nonidentitas sekaligus

biner karena di satu sisi masyarakat adalah bagian dari alam. Namun di sisi lain, masyarakat tidak bisa direduksi menjadi komponen biofisik. Kebutuhan mendesak bagi konservasi alam sebagai pendekatan ekosentris berhadapan dengan pandangan antroposentris ilmuwan sosial kritis (Napoletano, 2020). Pada sudut pandang antroposentrik, manusia diasumsikan sebagai penguasa alam yang ada untuk melayani kebutuhan mereka, termasuk di dalamnya keyakinan yang bersifat utilitarian dan rasional terkait hubungan diri dengan lingkungan. Sedangkan ekosentrisme menjunjung keyakinan bahwa manusia adalah bagian dari lingkungan bahkan melarutkan batas-batas itu.

Kelompok yang tergabung dalam “ilmuan sosial kritis” mempromosikan pandangan dunia neo-Marxis yang mendasarkan interpretasi Marxis mereka sebagai pendukung “penguasaan atas alam” dan para pendukung konservasi dianggap mengabaikan kesejahteraan manusia. Bagi marxis, metabolisme sosial kapitalisme sedang mengubah dinamika ekosistem serta siklus di seluruh biosfer. Dicontohkan bagaimana industri perikanan telah melakukan panangkapan ikan melebihi kecepatan reproduksi ikan itu sendiri. Marx sendiri sangat prihatin

dengan penderitaan sifat nonmanusia di bawah kapitalisme. Alih-alih sikap berseberangan terhadap instrumentalisme kapitalis ini dapat menjadi sesuatu yang bermakna dari kemungkinan penyatuan antara konservasi dan perjuangan anti kapitalis, juga ekologi Marxisme.

Keterlibatan lebih lanjut dengan kritik ekologis Marxis terhadap kapitalisme dapat memperkuat upaya untuk mengatasi krisis keanekaragaman dengan mengkritik "paradigma produksi" dari Tesis tentang Feuerbach. Tantangan hari ini adalah untuk menahan disposisi antroposentris dari "humanisasi alam," tanpa menyerah pada reduksionisme. Meskipun demikian, Teori Marx tentang keretakan metabolisme mengikuti dialektika materialisnya, di mana alam dan masyarakat merupakan kesatuan oposisi.

Konsep ini mungkin paling baik dipahami sebagai pengakuan bahwa manusia adalah bagian dari alam secara luas, namun hubungan yang membentuk masyarakat berbeda. Masyarakat merupakan bagian dunia yang unik dan muncul yang tidak dapat direduksi menjadi komponen biofisik, seperti sosio-biologis atau 'sifat manusia' yang telah ditentukan sebelumnya. Secara konseptual, kesatuan oposisi alam-masyarakat

membutuhkan transendensi dari biner dualisme dan monisme itu sendiri

Pembenaran tidak sepenuhnya dilayangkan kepada spiritualitas dalam kaitannya dengan penyelamatan lingkungan. Dalam penelitian empiris tentang agama dan pengaruhnya terhadap sikap kepada lingkungan, menghasilkan dua sudut pandang yang saling berlawanan; negatif dan positif. Terdapat pengaruh negatif pada ekspresi religiusitas Yahudi dan Kristen berupa ketakutan dari beberapa dimensi religiusitas non tradisional yang bisa dibilang dapat hadir tanpa kehadiran literasme alkitabiyah dan efek positif dari religiusitas yang berorientasi pada upaya pencarian dan pendekatan yang tertuju pada kesejahteraan. Tuhan yang keras daripada yang baik hati memberikan efek negatif pada kepedulian terhadap lingkungan. Ini ditemukan pada Yahudi-Kristen. Meski dalam taraf yang lebih rendah, hal sama juga ditemukan pada Protestan, dan juga dalam literatur sering menunjukkan hubungan negatif antara ortodoksi dan fundamentalisme agama yang menempatkan manusia pada posisi penguasaan atas alam. Pandangan literer pada pandangan simbolis tentang penciptaan yang terdapat pada Kejadian,

1:26 dapat dihubungkan ke tingkat rendah terhadap kepedulian lingkungan.

Bukti empiris kepercayaan literer pada Alkitab menyebabkan kepedulian yang rendah terhadap lingkungan yang rendah ini terkait dengan kepercayaan literal pada Alkitab dijumpai di Amerika Utara, Tengah dan Selatan serta di Spanyol terutama di kalangan orang-orang yang tidak konservatif yang menghadiri gereja dan yang memiliki pemahaman simbolik dari Alkitab. Secara khusus, interpretasi non literer dari Kitab Kejadian 1:26 di atas terbukti mengarah kepada sikap harmoni bahkan tunduk pada alam. Sudut pandang simbolik dan liberal ini dikaitkan dengan pengaruh agama-agama Timur seperti Hindu dan Budha (Munoz, 2014).

Agama dan spiritualitas juga tidak luput dari kritik di mana pada ekologi spiritual faktor agama dan spiritual mengambil bagian dari perusakan lingkungan seperti pembakaran sekitar 50 hingga 60 juta pohon per tahun yang digunakan untuk pembakaran jenazah umat Hindu di India berikut emisi karbon yang diakibatkannya. Penghormatan agama Hindu terhadap Sungai Gangga merupakan potret yang jauh dari upaya untuk mengembalikan degradasi sungai. Meskipun dirasakan sulit untuk menilai seberapa banyak kegagalan ekologi

spiritual dibandingkan dengan keberhasilannya, kalkulasi atas kegagalan tersebut menjadi catatan untuk menilai potensi ekologi spiritual dalam menangani masalah lingkungan (Vayda, 2014).

Penutup

Tiap agama formal maupun tribal memuat spiritualitas yang mengajarkan nilai-nilai yang berkaitan dengan hubungan antara manusia, Pencipta dan alam semesta. Semua agama mengingatkan kesadaran penganutnya akan kepemilikan dan keberlangsungan sekaligus kemungkinan buruk yang akan menimpa planet ini. Hilangnya berbagai spesies dari muka bumi dan berbagai bencana lingkungan akibat manusia meninggalkan nilai-nilai agama tersebut dan menggantinya atas nama keserakahan dengan balut utilitarianitas dan hedonitas. Meski terdapat perbedaan di antara agama-agama namun semua agama memiliki komitmen seragam dalam kepedulian merawat lingkungan.

Di sisi lain, kepercayaan yang meminggirkan agama yang ditransplantasikan ke dalam klaim kemajuan dan teknologi telah merangsang tumbuhsuburnya sikap apatis bahkan penafian keterkaitan antara kemewahan

yang diperoleh di satu sisi dan penderitaan orang miskin di sisi lainnya, atau antara hidup boros dengan konsekuensi lingkungan yang diakibatkannya. Penyangkalan atau setidaknya penanggungan untuk pertimbangan moral yang ditujukan bagi prosedur otonom pasar telah mengabaikan tanggung jawab kita kepada dunia sebagai totalitas, pada nilai-nilai dan cara hidup modern kita sekaligus prinsip-prinsip agama kita. Bencana ekologi yang akan datang hanya dapat dihindari antara lain apabila cara-cara produksi kapitalis diakhiri dengan tindakan progresif. Sinergitas agama dan sains dalam ekoteologi menjadi harapan bagi keberlangsungan ekologi, bagi biosfer yang ramah yang akan diterima sebagai warisan suci bagi penghuni bumi di masa datang.

DAFTAR PUSTAKA

- Ahmed, Saladin "The Ecological Crisis, Apocalypticism, and the Internalization of Unfreedom, dalam *World Review of Political Economy*, Spring 2020, Vol. 11, No. 1 (Spring 2020), h. 116
- Bagus, Loren , 2000, "*Kamus Filsafat*, " Jakarta : PT. Gramedia
- Dewitt, Calvin B., 2002, "Spiritual and Religious Perspective of Creation and Scientific Understanding of Nature." dalam Stephen Kellert & Timothy J. Farnham (eds), *The God in Nature and Humanity*, (Washington DC: Island Press.
- Engineer, Asghar Ali, 2000," *Islam And Liberation Theology*, Penerjemah Agung Prihantoro, Yogyakarta: Pustaka Pelajar
- Gall, Robert S., 2013, "Faith in Doubt In The End", dalam *International Journal for Philosophy and Religion*, Vol. 73, No. 1
- Gillespie, John H., 2016, " Sartre and the Death of God," dalam *Sartre Studies International*, Vol. 22, No. 1. 43.
- Hope, Marjorie & James Young, 1994, 'Islam and Ecology," dalam *Cross Current*, Vol 44, No. 2, 180-192.
- Kellert, Stephen R & Tomothy J. Farnham (eds.), 2002, "*The Good in Nature and Humanity*, Washington DC: Island Press.
- Kuper, Adam & Jessica Kuper, 2001, "*The Social Science Encyclopedia*," New York : Routledge,. 108.
- Kuper, Jessica 2001, *The Social Science Encyclopedia*, New York: Routledge,
- Lane, Dermot A., 2005,"Ecology and Theology", dalam *The Forrow*, Vol. 56, No. 5, 2.
- Lawrence Troster, 2013, "What Is Eco-Theology?," dalam: *CrossCurrents, Toward An Eco-Theology* ,Vol. 63, No. 4,382
- Lefebure, Leo D., 2000, "Budhisme dan Spiritualisme Katholik," dalam Ruslani (eds.), *Wacana Spiritualitas Timur dan Barat*, (Yogyakarta: Penerbit Qalam.
- Louis J.Cameli, 2000., "Spiritualitas Dalam Tradisi Katholik Barat", dalam Ruslani (eds.), *Wacana Spiritualitas Timur dan Barat*, Yogyakarta: Penerbit Qalam,
- McDonagh, Sean, 1984, "The Good Earth: Reflection on Ecology and Theology", dalam *The Furrow*, Vol 35, No. 7. 434-435
- Munoz, Antonio , 2014, "Religion and Environmental Concern in Europe," dalam *Archiv fur Religionspsychology / Archive for the Psychology of Religion*, Vol 36, No, 3, h. 323-324.
- Napoletano, Brian M., , 2020, "Ecological Marxist Response to Half-Earth Project", dalam *Conservation and Sociology*, Vol. 18, No. 1. . 37-49.
- Renard, John, 2000 , "Spiritualitas Islam" dalam Ruslani (eds.), *Wacana Spiritualitas Timur dan Barat*, Yogyakarta: Penerbit Qalam.
- Schaalman, Herman S., 2000, "Spiritualitas Yahudi." dalam Ruslani (eds.), *Wacana Spiritualitas Timur dan Barat*, (Yogyakarta: Penerbit Qalam.,
- Sellery, George Clarke, 1965, "*The Ranaissance Its Nature and Origin*, London: The University of Winconsin Press.
- Schimmel, Annemarie, 1994, "*Deciphering The Signs of God, A Phenomenological Approach to Islam*, Albany: State University of New York Press

- Snyder Brian F., 2017, "The Darwinian Nihilist Critique of Environmental Ethics", dalam *Ethics and Environmental*, Vol. 22, No. 2. 60-61.
- Stephen Palmquist, "Filsafat Mawas, 2000, " Muhammad Shodiq (pen.), Hong Kong: Philosophy Press.
- Sudrajat, Adjat (eds.), 2007, "*Ministry of Forestry, Sustainable Forest Development As Reflection of Faith and Piety: Ministry of Forestry UN Climate Change Conference* The Ministry of Forestry And Estate Crops, second edition .
- Swindal, James, 2014, "Marx on Nature", dalam *Frontiers of Philosophy in China*, Vol. 9, No.(3). 358-369
- Teasdate, Wayne, 2000 "Agama Eternal: Spiritualitas Dalam Hinduisme," dalam Ruslani (eds.), *Wacana Spiritualitas Timur dan Barat*, (Yogyakarta: Penerbit Qalam.
- Wright, Chris, 1999, "Theology And Ethics Of The Land," dalam : *Transformation, Christian Approach to the Environment* Vol. 16, No. 3. 81-86.