

Cosmic Vocation: Sebuah Panggilan Mencintai Semesta yang Dirahmati Allah dari Perspektif Kristus Kosmis

Stepanus Ammai Bungaran¹, Merlin Brenda Angeline Lumintang²

¹Universitas Kristen Indonesia Toraja

²Institut Agama Kristen Negeri Toraja

Correspondence: stepanus.bungaran@gmail.com

Abstract: The global ecological crisis compels theology to reexamine paradigms that risk reinforcing nature's exploitation. This article critiques the anthropocentric tendency in redemption theology from Anselmus through the Reformation tradition, which narrows the God-creation relationship to the problem of human sin alone. Drawing on a constructive-qualitative method and engaging Maximus the Confessor, Athanasius, Richard Rohr, Joas Adiprasetya, and Elizabeth Johnson, this study proposes the Cosmic Christ as an alternative theological foundation for ecotheology. Christ is understood not merely as the agent of redemption but as the principle of creatureliness through whom all things are created, sustained, and directed toward fulfillment. This enables the world to be received as a sacramental world, a space continually permeated by God's presence without collapsing into pantheism. The central finding is the concept of cosmic vocation: the human calling to participate in God's love in cosmic solidarity with all creation, not as ruler or co-creator. Cosmic vocation offers a model of ecological piety, grounding the church's ethical engagement with creation's integrity.

Abstrak: Krisis ekologis global mendorong teologi untuk meninjau ulang paradigma yang berpotensi memperkuat eksploitasi alam. Artikel ini mengkritisi kecenderungan antroposentris dalam teologi penebusan sejak Anselmus hingga tradisi Reformasi yang memusatkan relasi Allah dan ciptaan pada persoalan dosa manusia semata. Dengan metode konstruktif-kualitatif dan melalui dialog dengan Maximus Sang Pengaku, Athanasius, Richard Rohr, Joas Adiprasetya, dan Elizabeth Johnson, penelitian ini menawarkan perspektif Kristus kosmis sebagai landasan teologis alternatif bagi ekoteologi. Kristus dipahami bukan hanya sebagai agen penebusan, melainkan sebagai prinsip keterciptaan yang melalui-Nya segala sesuatu diciptakan, dipelihara, dan diarahkan menuju kepenuhan-Nya. Perspektif ini memungkinkan dunia dipahami sebagai *sacramental world*, yakni ruang yang terus dire-sapi oleh kehadiran Allah tanpa terjatuh ke dalam panteisme. Hasil penelitian ini adalah konsep *cosmic vocation*, yaitu panggilan manusia untuk berpartisipasi dalam karya kasih Allah secara solidaritas kosmis bersama seluruh ciptaan, bukan sebagai penguasa atau *co-creator*. *Cosmic Vocation* menawarkan model kesalehan ekologis sebagai dasar etis bagi keterlibatan gereja dalam merawat keutuhan ciptaan.

Keywords: ecological stewardship, environmental ethics, *imago Dei*, sustainability,
(Kata kunci) theological anthropology, antropologi teologis, etika lingkungan,
stewardship ekologis



DOI: <https://doi.org/10.46929/graciadeo.v9i1.294>

PENDAHULUAN

Dalam *No Matter What: Crisis and the Spirit of Planetary Possibility*, Catherine Keller membuat pernyataan memilukan dengan mengidentifikasi krisis planet sebagai kelindan antara perubahan iklim, kapitalisme global, dan politik. Ia menyebutnya sebagai "creeps of the apocalypse" untuk menandakan bahwa sistem planet kita tidak lagi mampu menahan eksploitasi yang terus berlanjut.¹ Persoalan ini semakin buruk karena perubahan iklim, kapitalisme global, dan politik yang mematikan kehidupan bisa dilegitimasi melalui teologi. Dalam politik, misalnya, agama bisa menjadi corong untuk menyerukan teologi politik yang dominan dan eksploitatif.² Catatan Keller ini tampak sejalan dengan gugatan yang menuding agama, khususnya Kristen, sebagai sumber masalah. Monoteisme, pemisahan radikal antara spiritual dan material, eskatologi yang didasarkan pada teks 2 Petrus 3:10, dan antroposentrisme kerap dirujuk sebagai legitimasi teologi atas krisis ekologi.³

Tuduhan-tuduhan terhadap teologi bisa saja sangat sepihak dan gagal melihat teologi secara utuh ketika mempercakapkan relasi antara Tuhan, manusia, dan alam semesta. Akan tetapi, tuduhan-tuduhan tersebut tidak perlu menempatkan teologi dalam posisi defensif terhadap kritik. Tesis Lynn White tentang kekristenan sebagai agama antroposentris, misalnya, tidak perlu dilihat sebagai serangan terhadap Protestantisme, khususnya calvinisme.⁴ Tuduhan-tuduhan tersebut dapat dipandang sebagai desakan bagi teologi untuk mengambil bagian dalam upaya mengurai krisis ekologi. Para pegiat lingkungan telah menawarkan solusi dengan mendasarkan aksinya, pertama-tama, pada penolakan terhadap antroposentrisme. Arne Naess, misalnya, menyerukan perlawanan terhadap antroposentrisme dengan menawarkan konsep *deep ecology* (ekologi dalam).⁵ Dengan *deep ecology*, Naess menggeser pusat perhatian dari manusia ke seluruh makhluk hidup. Proposal Naess tersebut menggemakan harapan besar. Alam akan lestari selama manusia mau mengubah paradigma tentangnya. Paradigma yang dimaksud bukan lagi paradigma instrumentalisme, melainkan paradigma baru yang disebut Naess sebagai ekософи. Relasi manusia dengan alam mewujudkan dalam sebuah kearifan untuk hidup dalam keterkaitan dan ketergantungan satu sama lain sebagai sebuah rumah tangga.⁶ Lalu, bagaimana dengan teologi?

Keller membuat pergeseran menarik ketika menyebut *responsibility* (tanggung jawab) atas krisis ekologi sebagai sebuah *response-ability* (kemampuan memberi respons).⁷ Manusia telah menjadi bagian dari krisis ekologi, tetapi sekecil apa pun dampaknya, manusia tetap memiliki kapasitas untuk meresponsnya. Pada titik inilah krisis menjadi kairos. Dalam bahasa Yunani, krisis adalah *krinein* yang bisa dimaknai sebagai momentum pengambilan keputusan. Di sanalah teologi diundang untuk memberikan respons. Robert P. Borrong menawarkan gagasan teosentris untuk menegaskan bahwa ciptaan Allah yang baik dikuduskan

¹ Catherine Keller, *No Matter What: Crisis and the Spirit of Planetary Possibility* (New York: Fordham University Press, 2025), 11–12.

² Keller, *No Matter What*, 69.

³ Jan S. Aritonang, ed., *Teologi-Teologi Kontemporer* (Jakarta: BPK Gunung Mulia dan Unit Publikasi dan Media STFT Jakarta, 2018), 206–207.

⁴ Emanuel Gerrit Singgih, *Pengantar Teologi Ekologi* (Yogyakarta: Kanisius, 2021), 94.

⁵ Arne Naess, "The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement: A Summary," dalam *The Ethics of the Environment* (London: Routledge, 2017), 115–120.

⁶ A. Sonny Keraf, *Etika Lingkungan Hidup* (Jakarta: Penerbit Buku Kompas, 2010), 96.

⁷ Keller, *No Matter What*, 1.

dalam penebusan Kristus dan berada dalam pengawasan dan pemeliharaan Allah.⁸ Gagasan ini menarik karena menggeser pusat keberpihakan pada alam, bukan pada alam itu sendiri sebagaimana usul Naess, melainkan pada pemeliharaan Allah. Akan tetapi, pijakannya pada konsep penebusan tetap menempatkan ekologi pada persoalan dosa. Sementara itu, Dewan Gereja-gereja Dunia (DGD) merujuk pada Yohanes 3:16, “Karena begitu besar kasih Allah akan dunia ini sehingga Ia telah mengaruniakan anak-Nya yang tunggal” sebagai titik tolak penting untuk menegaskan bahwa sikap pertama dan utama Allah kepada dunia adalah kasih.⁹ Respons yang lebih progresif diusulkan oleh Abel K. Aruan dan Seoyoung Kim. Keduanya mengusulkan ekoteologi sebagai sebuah teologi politik yang bersentuhan langsung dengan hidup sehari-hari (*political life*).¹⁰

Artikel ini merupakan upaya untuk mengambil bagian dalam undangan guna memberikan respons atas krisis lingkungan. Kami menggunakan perspektif Kristus kosmis sebagai solusi atas kuatnya antroposentrisme dalam doktrin penebusan sekaligus menegaskan dimensi kasih yang dimaksud dalam dokumen DGD dan ekoteologi sebagai kehidupan politik. Kami berargumen bahwa gagasan Kristus kosmis melahirkan kesadaran ekologi yang perlu direspons dengan sikap hidup (*way of life*) yang disebut sebagai *cosmic vocation*.

METODE PENELITIAN

Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan metode konstruktif yang pertama-tama dimulai dengan membangun kesadaran bahwa Gereja-gereja sungguh membutuhkan sebuah perspektif teologi yang tidak melulu melihat dunia sebagai ciptaan yang rusak oleh dosa. Kedua, tulisan ini menawarkan gagasan tentang Kristus kosmis sebagai alternatif teologis. Dua hal yang ditekankan dari gagasan ini adalah Kristus sebagai prinsip keterciptaan segala sesuatu dan dunia sebagai ciptaan yang, melalui-Nya, kehadiran Allah dikenali. Ketiga, artikel ini menawarkan upaya konstruktif: sebuah ajakan untuk merawat ciptaan sebagai sebuah panggilan (*vocation*) harus dibangun dalam kesadaran relasional antara Allah dan manusia, manusia dan sesamanya, dan manusia dan ciptaan lainnya.

PEMBAHASAN

Anselmus dan Teologi Penebusan: Sebuah Persoalan bagi Ekoteologi?

Melalui buku *Cur Deus Homo?* Anselmus, Uskup Agung Canterbury, memperkenalkan sebuah gagasan untuk memaknai peristiwa salib. Gagasan yang dimaksud lazim dikenal sebagai *satisfaction theory* (teori pengembalian). Melalui teori ini, Anselmus memberi perhatian khusus kepada dosa. Menurutnya, tugas pokok manusia adalah memuliakan Allah. Dosa membuat manusia mengabaikan tugas pokok tersebut. Dengan kata lain, dosa membuat manusia tidak lagi memuliakan Allah. Dalam konteks ini, penebusan dimaknai sebagai upaya manusia memuliakan Allah kembali. Hanya saja, upaya manusia dalam seluruh proses tidak pernah tuntas. Manusia tidak pernah tiba pada “fitrahnya” sebagai makhluk yang memuliakan Allah. Katakanlah bahwa dosa membuat manusia hanya membayar hutang-hutang dosa yang tidak pernah lunas karena ia harus membayar utang dosa ter-

⁸ Robert P. Borrong, *Etika Bumi Baru* (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2019), 189.

⁹ Dewan Gereja-gereja Dunia, *Gereja Menuju Sebuah Visi Bersama*, trans. Joas Adiprasetya (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2018), 57.

¹⁰ Abel K. Aruan and Seoyoung Kim, “Ecotheology beyond Adjective: Editorial Introduction to Special Issue,” *Indonesian Journal of Theology* 13, no. 2 (2025): 143–155. <https://doi.org/10.46567/ijt.v13i2.776>.

dahulu, sementara ia sendiri terus berdosa.¹¹ Karena itu, manusia dengan segala upayanya tidak pernah mampu melunasi dosa secara sempurna. Akan tetapi, bagaimanapun, harus manusialah yang melakukan pelunasan karena manusialah yang berdosa. Dalam hal inilah Allah menyatakan kasih-Nya. Penebusan "hutang dosa" dilakukan oleh Yesus Kristus, Allah sejati dan manusia sejati.¹²

Teori pengembalian dari Anselmus kemudian diteruskan oleh John Calvin dengan sedikit modifikasi, namun berimplikasi banyak. Ia tidak lagi melihat penebusan sebagai tindakan pengembalian kemuliaan Allah, melainkan sebagai penghukuman atas dosa. Hanya saja, polanya tetap sama. Dosa membuat relasionalitas Allah dan manusia rusak, bahkan terputus. Sebagai oknum yang memicu dalam kerusakan tersebut, maka manusia harus bertanggung jawab. Calvin lalu menempatkan tanggung jawab tersebut dalam skema hukuman.¹³ Manusia harus bertanggung jawab dengan cara dihukum, namun manusia yang sudah berdosa tidak layak menjadi "yang terhukum" untuk penebusan dosa. Korban penghapusan dosa haruslah manusia yang tidak berdosa. Allah, lalu, menggantikan manusia sebagai yang terhukum (*penal substitution*) melalui penyaliban Yesus, Allah sejati dan manusia sejati.¹⁴

Elisabeth Johnson, seorang teolog ekofeminis, melihat bahwa konsep penebusan yang ditawarkan oleh Anselmus sangat bermasalah secara teologis. Ia menganggap Anselmus telah mengecilkan karya penebusan itu hanya pada persoalan dosa dan salib. *Satisfaction theory* yang digagasnya dianggap telah menampilkan wajah Allah yang penuh kemarahan atas keberdosaan manusia. Johnson, misalnya, mengatakan demikian:

In the hands of lesser preachers over time, however, the theory came across as though God's anger over sin needed to be appeased by a bloody death and as though Christ's sacrifice was necessary to win divine favor. In subsequent centuries, theology used this theory to interpret the cross in a largely legal, juridical way; penitential practices in the church put this interpretation into vigorous practice. It is worth noting that in this construal of the cross, neither the ministry of Jesus nor the resurrection of the crucified play a significant role in the good news of salvation. Obviously, too, the natural world is not in the picture. The focus is narrowed down to human sin and the cross.¹⁵

Jauh sebelum Johnson, keberatan terhadap konsep penebusan Anselmus sudah ada sejak zaman para teolog Fransiskan. Mereka menyaloanya dalam terang inkarnasi Kristus. Mereka lalu menegaskan bahwa inkarnasi pertama-tama bukan untuk menyelesaikan persoalan dosa. Inkarnasi pertama terjadi pada peristiwa penciptaan. Dengan cara ini, para teolog Fransiskan menunjukkan bahwa cinta kasih Allah pertama-tama terwujud lewat penciptaan.¹⁶

Keberatan teolog-teolog Fransiskan dan Johnson terhadap konsep penebusan yang ditawarkan oleh Anselmus bisa dilihat sebagai gugatan terhadap mengentalnya antropo-

¹¹ Anselm, *The Major Works*, ed. Brian Davies and G. R. Evans, Oxford World's Classics (Oxford; New York: Oxford University Press, 1998), 322.

¹² Anselm, 321.

¹³ Charles Partee, *The Theology of John Calvin* (Westminster John Knox Press, 2010), 161.

¹⁴ Partee, *The Theology of John Calvin*, 161.

¹⁵ Elisabeth A. Johnson, *Ask the Beasts: Darwin and the God of Love* (London: Bloomsbury Continuum, 2015), 222.

¹⁶ Ilia Delio, "Revisiting the Franciscan Doctrine of Christ," *Theological Studies* 64, no. 1 (2003): 3-23, <https://doi.org/10.1177/0040563903064001>.

sentrisme dalam teologi. Seluruh persoalan semesta seolah diletakkan dalam kegagalan manusia menaati perintah Allah. Dengan kata lain, relasi Allah dengan seluruh semesta dikerdilkan dalam relasi Allah dan manusia semata. Karena itu, penebusan Allah terhadap seluruh semesta dimaknai sangat sempit dalam konteks penebusan dosa. Dalam semangat yang sama, Dennis Edward menegaskan bahwa gugatan terhadap konsep penebusan bukanlah gugatan atas konsep keselamatan itu sendiri, melainkan atas mengentalnya antroposentrisme di dalamnya.¹⁷

Kemudian, Johnson menawarkan alternatif untuk memaknai penebusan. Ia menyebutnya sebagai *cosmic redemption*. Dalam konsep ini, Johnson tidak menafikan dosa sama sekali. Ia, lalu, merujuk teologi Ortodoks yang lebih fokus pada kematian daripada dosa untuk menampilkan konsep penebusan yang merengkuh seluruh makhluk.¹⁸ Dengan cara ini, Johnson melepaskan konsep penebusan dari antroposentrisme.

Antroposentrisme dalam teologi telah menjadi persoalan tersendiri apabila kita menyoal isu-isu ekologi secara teologis. Tafsiran yang berwatak antroposentris terhadap teks Alkitab, misalnya Kejadian 1:26-28 dan Yohanes 1, telah menjadi pijakan untuk melegitimasi superioritas manusia di hadapan ciptaan lainnya. Dengan kata lain, Allah seolah hanya berurusan dengan manusia semata, sementara urusan dengan ciptaan lainnya menjadi tanggung jawab manusia. Dalam hal ini, manusia menempatkan dirinya sebagai *co-creator* Allah. Pada satu sisi, gagasan ini bisa saja menumbuhkan peran sosial Gereja (orang percaya) dalam upaya menjaga keutuhan ciptaan. Akan tetapi, perspektif teologi seperti ini menjadi sangat bermasalah. Watak antroposentrisnya menciptakan hierarki di antara ciptaan. Hilda P. Koster, menukil pemikiran Kathrin Tanner tentang transendensi radikal Allah, mempersoalkan antroposentrisme dan hierarki ciptaan dengan mengatakan,

“God is beyond the distinctions and contrasts characteristic of ordinary categories of being, God can be said to be present to *all* of created existence in an equally direct and intimate manner. While a mosquito may express the fullness of God’s super-abundance in a different way than a human being, this says nothing whatsoever about God’s presence to it. And while it may be true that higher grades of life experience God’s presence more intensely, this too does not mean that God is present to it in a way different than God can be said to be present to a lower form of life.”¹⁹

Beberapa teolog telah berupaya menghapus watak antroposentrisme dalam relasi antara Allah dan ciptaan. Mereka, misalnya, mengusulkan supaya *logos* yang menjadi *sarx* tidak sempit dilekatkan pada manusia saja, melainkan pada seluruh ciptaan.²⁰ Dengan demikian, jika konsep penebusan memainkan peran penting dalam teologi Kristen, maka kita tidak lagi berbicara tentang penebusan manusia saja, melainkan penebusan seluruh semesta. Akan tetapi, penolakan terhadap antroposentrisme dalam teologi tetap saja menyisakan persoalan pelik. Bagaimana kita harus membahas kedudukan manusia dalam seluruh tatanan semesta? Atas pertanyaan ini, *cosmic redemption* yang ditawarkan oleh Johnson perlu

¹⁷ Denis Edwards, *Deep Incarnation: God’s Redemptive Suffering with Creatures, Duffy Lectures in Global Christianity* (Maryknoll, New York: Orbis Books, 2019), 1.

¹⁸ Johnson, *Ask the Beasts*, 224.

¹⁹ Hilda P. Koster, “Questioning Eco-Theological Panentheisms: The Promise of Kathryn Tanner’s Theology of God’s Radical Transcendence for Ecological Theology,” *Scriptura: Journal for Contextual Hermeneutics in Southern Africa* 111, no. 1 (2012): 385–394, <https://doi.org/10.7833/111-1-21>.

²⁰ Johnson, *Ask the Beasts: Darwin and the God of Love*, 195; bdk. Richard Rohr, *The Universal Christ: How a Forgotten Reality Can Change Everything We See, Hope for, and Believe* (New York: Convergent Books, 2019), 5.

didiskusikan lebih jauh dengan mempertimbangkan peran manusia di dalamnya. Dalam tulisan ini, peran tersebut disebut sebagai panggilan kosmik.

Kristus kosmis: Kristus sebagai Prinsip Keterciptaan Segala Sesuatu

Gagasan Kristus kosmis menawarkan pendasaran ontologis bagi diskursus ekoteologi. Gagasan ini dianggap bisa menjadi pijakan yang kuat bagi diskursus ekoteologi karena wataknya yang non-antroposentris. Richard Rohr, seorang teolog Fransiskan, menyebut gagasan ini sebagai tradisi *abadi*.²¹ Maksudnya, wacana Kristus kosmis telah muncul dalam diskursus teologi di kalangan bapa-bapa Gereja. Origenes, Justinus Martir, dan Maximus Sang Pengaku bisa dirujuk sebagai tokoh gereja mula-mula yang bicara tentang Kristus kosmis. Origenes, dalam *On First Principle*, misalnya, mengatakan bahwa "Just as one soul holds together the 'many members' of our 'one body, Christ the power and reason of God is like a soul holding together that vast and enormous living being, the universe."²² Di kemudian hari, beberapa hal dalam pemikiran Origenes ditolak oleh Maximus. Sekalipun demikian, keduanya telah menggumuli polemik *the One and the many* dalam relasi antara Pencipta dan ciptaan sebagai sebuah persoalan yang sangat khas dalam gagasan Kristus kosmis. Sementara itu, gagasan Kristus kosmis dalam pemikiran Justinus Martyr, sebagaimana dikutip oleh Marian Hillar, tampak ketika ia mengidentifikasi Sang *Logos* sebagai *pneumatic being* yang berperan sebagai penyata Sang Bapa.²³

Pesan kuat dari gagasan Kristus kosmis adalah menempatkan Kristus sebagai sosok penting dalam penciptaan dan dalam relasi antara Allah dan ciptaan. Terkait hal ini, gagasan Maximus, Sang Pengaku, menarik untuk diperhatikan. Ia menyebut Kristus sebagai Sang *Logos* dan ciptaan sebagai *logoi*. Sang *Logos* menjadi prinsip dari keterciptaan (*the one*), sedangkan *logoi* adalah ciptaan (*the many*). Dengan kata lain, Sang *Logos* adalah energi kreatif Allah melalui-Nya segala sesuatu tercipta. Bagi Maximus, Sang *Logos* membuat ciptaan memiliki dimensi ilahi (*logoi*) tanpa pernah menjadikan ciptaan itu sama dengan Sang *Logos* itu sendiri.²⁴ Pandangan Maximus tentang Kristus sebagai prinsip keterciptaan sesungguhnya menggemakan pengakuan Paulus dalam Kolose 1:16, "Karena di dalam Dialah telah diciptakan segala sesuatu, yang ada di bumi, yang kelihatan dan tidak kelihatan, baik singgasana maupun kerajaan, baik pemerintah maupun penguasa; segala sesuatu diciptakan oleh Dia dan untuk Dia." Dengan demikian, konsep tentang Kristus sebagai prinsip keterciptaan segala sesuatu merupakan konsep yang sangat biblis.

Adiprsetya mendialogkan pernyataan Paulus dalam Kolose 1:16 dengan Kredo Nikea dan Nikea Konstantinopel untuk menandakan bahwa keterciptaan segala sesuatu di dalam Kristus setepatnya adalah karya Allah Tritunggal.²⁵ Menurutnya, dengan munculnya frasa "Dan di dalam Roh Kudus, Tuhan dan pemberi kehidupan, yang keluar dari Sang Bapa, yang bersama dengan Sang Bapa dan Sang Anak bersama-sama disembah dan dipermulikan, yang diberitakan oleh para nabi," dalam Nikea Konstantinopel, para bapa konsili

²¹ Rohr.

²² J. A. Lyons, *The Cosmic Christ in Origen and Teilhard de Chardin: A Comparative Study* (Oxford: Oxford University Press, 1982), 143.

²³ Marian Hillar, *From Logos to Trinity: The Evolution of Religious Beliefs from Pythagoras to Tertullian* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), 175, <https://doi.org/10.1017/CBO9781139003971>.

²⁴ Maximus, *On the Cosmic Mystery of Jesus Christ: Selected Writings from St. Maximus the Confessor*, trans. Paul M. Blowers and Robert Louis Wilken (Crestwood, N.Y.: St. Vladimir's Seminary Press, 2003), 54–55.

²⁵ Joas Adiprasetya, *Berteologi dalam iman: dasar-dasar teologi sistematika-konstruktif* (Jakarta, Indonesia: BPK Gunung Mulia, 2023), 65–66.

tampak ingin menegaskan bahwa penciptaan berlangsung melalui Kristus, namun ciptaan tersebut menjadi hidup tidak lain karena karya Roh Kudus sebagai Pemberi kehidupan.²⁶

Sacramental World: Dunia yang Dirahmati Allah

Konsep Maximus tentang *Logos* dan *logoi, the One and the many*, memperlihatkan adanya relasionalitas antara Allah, melalui Sang Logos, dan ciptaan. Kristus tidak sekadar menjadi prinsip keterciptaan. Kristus yang sama juga menjadi media komunikasi antara Allah dan ciptaan-Nya. Dengan kata lain, di dalam Kristus, Allah berpartisipasi di dalam dan melalui ciptaan.

Dengan nada yang sama, Atanasius, salah seorang bapa Gereja, menandakan bahwa seluruh ciptaan mendapatkan identitasnya melalui partisipasi (*partaking of*) di dan ke dalam Kristus (Sang Firman).²⁷ Kristus, yang melalui-Nya segala sesuatu tercipta, membuat setiap sel semesta terhubung satu sama lain dan membentuk sebuah komunitas semesta. Komunitas ini terus bertumbuh dalam rengkuhan Kristus. Dalam rengkuhan ini pula Kristus, Sang Firman itu, terus menuntun, menumbuhkan, melindungi, dan menata ciptaan dengan cara yang unik, yaitu dengan hadir di dalam ciptaan.²⁸ Penegasan Atanasius ini membawa kita pada kesadaran bahwa partisipasi Allah ke dalam semesta membuat seluruh semesta terus berproses di dalam Allah. Seluruh kebaruan semesta terus berlangsung dalam kendali dan rengkuhan Allah.

Rohr menggambarkan partisipasi Kristus ke dalam dan melalui ciptaan secara provokatif dengan menyebut Kristus ada di mana-mana (*everywhere*) dan ada di dalam segala sesuatu (*everything*). Rohr menjelaskan maksudnya dengan merujuk penggunaan frasa “en christo” yang dipakai oleh Paulus dalam surat-suratnya. Menurutnya, frasa “en christo” memberikan indikasi yang sangat kuat bahwa Kristus adalah kata kunci ketika kita berbicara tentang anugerah, partisipasi Allah dalam karya keselamatan, dan kerinduan Allah untuk mengambil bagian di dalam ciptaan.²⁹ Karena itu, seseorang yang menyebut dirinya Kristen (pengikut Kristus) harus mampu melihat kehadiran Kristus dalam segala sesuatu.

Partisipasi Kristus ke dalam ciptaan sebagaimana yang diperlihatkan oleh Maximus, Atanasius, dan Rohr menampilkan wajah indah dari ciptaan. Doktrin tentang dosa yang merusak seluruh ciptaan tidak bisa mengabaikan realitas ini. Rohr, misalnya, mengajak kekristenan untuk mengedepankan *original goodness*, alih-alih *original sin*.³⁰ Maksudnya, keseharian orang-orang Kristen seharusnya berfokus pada kebaikan dan keindahan indah semesta. Dari sanalah cinta kasih Allah akan dijumpai dan kerinduan menganggap penting semesta dapat terus ditumbuhkan. Dengan kata lain, seluruh semesta merupakan penyata Allah.

Gagasan tentang partisipasi Allah ke dalam ciptaan menampilkan semesta sebagai sebuah ruang sakramental (*sacramental world*). Gagasan ini, salah satunya, diperkenalkan oleh Leonardo Boff, seorang teolog pembebasan, ketika menyoal tanggung jawab sosial gereja terkait lingkungan hidup. Dengan merujuk pada Efesus 4:6, “satu Allah dan Bapa dari semua, Allah yang di atas semua, dan oleh semua dan di dalam semua”, Boff menawarkan

²⁶ Adiprasetya, 66.

²⁷ Denis Edwards, *Partaking of God: Trinity, Evolution, and Ecology* (Collegeville, MN: Liturgical Press, 2014), 22.

²⁸ Edwards and Hendrickson, *Partaking of God: Trinity, Evolution, and Ecology*, 22–23.

²⁹ Rohr, *The Universal Christ*, 43.

³⁰ Rohr, 59.

kata “transparence” (oleh semua) untuk memaknai partisipasi Allah dalam ciptaan.³¹ Kata ini sekaligus memberi dimensi kosmis bagi kehadiran Allah. Segala sesuatu yang diciptakan Allah merupakan media inkarnasi Allah, dan melaluinya kehadiran Allah dinyatakan.

Joas Adiprasetya, yang meminjam gagasan *teenpanisme* dari Torrance, menolong kita memahami kehadiran Allah di dalam ciptaan tanpa terjebak dalam memahami kehadiran itu sebagai panteisme. Adiprasetya sesungguhnya menggunakan gagasan ini untuk menampilkan watak trinitarian dari kehadiran Allah dalam ciptaan.³² Dengan menggemakan kembali konsep dua tangan Allah dari Irenaeus, Adiprasetya menampilkan Kristus dan Roh Kudus sebagai dua tangan Allah yang merangkul semesta. Dalam hal ini, Adiprasetya memakai terminologi *te-en-panisme* untuk menegaskan bahwa kehadiran Allah dalam ciptaan terjadi melalui inhabitasi Roh Kudus. Dengan demikian, semesta yang diciptakan di dalam Kristus terus diresapi oleh cinta kasih Allah melalui inhabitasi Roh Kudus.³³ Adiprasetya menandakan bahwa inhabitasi Roh Kudus ke dalam ciptaan tidak sekalipun membuat ciptaan sama dengan Allah.³⁴ Perbedaan kualitatif di antara keduanya tetap terjaga.

Penegasan Rohr dan Adiprasetya tentang semesta yang dicintai Allah lewat penciptaan dan inhabitasi Roh Kudus dalam banyak hal menolong kita untuk bersikap positif terhadap dunia. Jika di awal tulisan ini menyoal pengaruh Anselmus terhadap teologi penebusan yang berdampak juga pada klaim tentang dunia yang buruk karena dosa, maka konsep Kristus kosmis mengajak kita melihat dunia secara berbeda, yakni sebagai dunia yang dirahmati oleh cinta kasih Allah. Segala yang tampak di dalamnya menjadi media pernyataan cinta kasih Allah.

Cosmic Vocation: Sebuah Panggilan Mencintai Semesta yang Dirahmati Allah

Di awal, tulisan ini telah memperlihatkan bahwa antroposentrisme dalam teologi menjadi persoalan ketika kita menyoal isu-isu ekologi. Akan tetapi, peran penting manusia dalam tatanan semesta juga tidak dapat dikesampingkan begitu saja. Karena itu, bagian ini menawarkan konsep “panggilan” (*vocation*) untuk memaknai peran manusia dalam diskursus ekoteologi. Artikel ini menawarkan *cosmic vocation* sebagai upaya untuk memaknai “panggilan” tersebut dalam perspektif Kristus kosmis.

Panggilan (*vocation*) merupakan kata penting dalam teologi gereja-gereja Reformed terkait peran sosial gereja (orang percaya). Sayangnya, konsep “panggilan” sangat rentan terhadap kritik. Konsep ini dikaitkan dengan doktrin predestinasi, di mana seseorang diyakini telah ditetapkan untuk selamat sebelum dilahirkan. Dalam persinggungan dengan doktrin ini, panggilan diletakkan dalam upaya memastikan seseorang terpilih sebagai yang diselamatkan. Pada titik ini, konsep panggilan dianggap melanggengkan semangat kapitalisme. Konsep dosa juga berdampak pada panggilan. Gagasan Calvin tentang *total depravity* (kerusakan total) membuat konsep panggilan berada dalam bayang-bayang kecurigaan terhadap dunia yang telah terinfeksi oleh dosa. Dunia dan segala yang muncul di dalamnya

³¹ M. Kadavil, *The World as Sacrament: Sacramentality of Creation from the Perspectives of Leonardo Boff, Alexander Schmemmann, and Saint Ephrem, Textes et Études Liturgiques = Studies in Liturgy 20* (Leuven; Dudley, MA: Peeters; Abdij Keizersberg, Faculteit Godgeleerdheid, 2005), 97–98.

³² Joas Adiprasetya, “Dua Tangan Allah Merangkul Semesta: Panentheisme dan Theenpanisme,” *Indonesian Journal of Theology 5*, no. 1 (2017): 24–41, <https://doi.org/10.46567/ijt.v5i1.33>.

³³ Adiprasetya.

³⁴ Adiprasetya.

(kebaruan semesta) terus dibenturkan dengan Alkitab sebagai standar normatif untuk menilai kelayakannya sebagai sarana memuliakan Allah.

Berbagai kritik yang diajukan terhadap konsep “panggilan” dalam teologi reformed perlu menjadi catatan untuk mengkontruksi gagasan ini. Jika menilik penggunaan awalnya, John Calvin memperkenalkan vocation dalam dua pengertian. *Vocation* yang pertama merujuk pada kejadian 1:26-28 di mana manusia “diistimewakan” dan diberi mandat sebagai “penguasa” yang bertanggung jawab atas ciptaan lainnya. *Vocation* dalam pengertian lainnya dimaknai sebagai ajakan untuk menggunakan karunia-karunia khusus dari Allah guna menyatakan kemuliaan-Nya.³⁵ Keduanya, lalu, dipahami sebagai anugerah yang melaluinya Allah dimuliakan. Penekanan ini muncul sebagai respons terhadap tradisi monastik yang cenderung menarik diri dari dunia. Dalam konteks inilah, panggilan perlu dipahami sebagai ajakan untuk peduli pada dunia. Alisa J. Tigchelaar, seorang teolog feminis, mengatakan bahwa Calvin menempatkan konsep panggilan itu dalam relasi dengan Tuhan. Dengan demikian, pemaknaan akan panggilan merupakan upaya memaknai relasi manusia dengan Tuhan.³⁶ Hanya saja, pada titik ini pun antroposentrisme dalam konsep panggilan masih sangat menonjol.

Seperti yang telah disinggung sebelumnya, keberatan terhadap antroposentrisme tidak lantas mengabaikan peran manusia, khususnya dalam diskursus ekoteologi. Maximus, sebagaimana dikutip Adiprasetya, menegaskan bahwa manusia adalah wakil dari seluruh ciptaan.³⁷ Gagasan Maximus ini harus dipahami dalam bingkai partisipasi, bukan dominasi. Menurut Adiprasetya, kesatuan hipostasis insani-ilahi Kristus memberi ruang bagi seluruh ciptaan untuk direngkuh oleh Sang Anak.³⁸ Dalam konteks inilah keistimewaan manusia di hadapan ciptaan bisa dimaknai kembali tanpa terjebak pada antroposentrisme. Panggilan untuk merawat bumi tidak harus dimaknai secara fungsional, melalui mana manusia mengklaim diri sebagai *co-creator* Allah. Panggilan untuk merawat bumi justru lebih ontologis, di mana rengkuhan Allah atas kemanusiaan menciptakan ruang di mana manusia bersama seluruh ciptaan lainnya berpartisipasi di dalam Allah.

Dengan demikian, *cosmic vocation* bisa dimaknai sebagai panggilan untuk hidup dalam kesalehan ekologis. Kesalehan yang dimaksud di sini ditandai dengan sebuah sikap hidup (*way of life*) yang dibangun di atas kesadaran bahwa Kristus berinkarnasi ke dalam setiap sel semesta. Dengan meminjam istilah “Ilia Delio,” seorang teolog Fransiskan, seluruh semesta sesungguhnya merupakan *ecological Christ*.³⁹ Di dalamnya seluruh ciptaan menghidupi kerapuhan tanpa sekalipun terpisah dari Kristus. Di dalamnya, manusia menghidupi panggilannya (*cosmic vocation*) untuk hidup dalam solidaritas kosmis dengan seluruh ciptaan.

Akan tetapi, *cosmic vocation* sebagai panggilan mencintai semesta hanya dimungkinkan manakala semesta itu dilihat sebagai ruang cinta kasih Allah. Rohr mengajak kita

³⁵ Donald K. McKim, ed., *The Cambridge Companion to John Calvin, Cambridge Companions to Religion* (Cambridge, U.K.; New York: Cambridge University Press, 2004), 96.

³⁶ Alisa J. Tigchelaar, “The Theology of Vocation in Teresa of Ávila’s Reformed Convent through the Lens of “Two Very Wicked Heretics,”” *Journal of Ecumenical Studies* 54, no. 2 (2019): 186–209.

³⁷ Adiprasetya, “Dua Tangan Allah Merangkul Semesta.”

³⁸ Adiprasetya.

³⁹ Ilia Delio, “Evangelical Life Today: Living in the Ecological Christ,” *Franciscan Studies* 64 (2006): 475–506, <https://doi.org/10.1353/frc.2006.0020>.

menghayati cinta kasih Allah terhadap semesta dengan memperhatikan tindakan menghirup dan membuang napas, demikian:

“Every time you take a breath, you are repeating the pattern of taking spirit into matter and thus repeating the first creation of Adam. And every time you breathe out, you repeat the pattern of returning spirit to the material universe. In a way, every exhalation is a ‘little dying’ as we pay the price of inspiring the world.”⁴⁰

Cinta kasih Allah ini jugalah yang harus menginspirasi manusia untuk menghidupi panggilan kosmisnya. Dalam kecintaan terhadap semesta, manusia sesungguhnya menemukan dirinya turut berpartisipasi dalam Kristus yang terus memelihara dan membarui ciptaan.

KESIMPULAN

Cosmic vocation adalah sebuah jawaban untuk memaknai pernyataan Kristus dalam setiap jejaring sel semesta. Ia lahir dari kesadaran bahwa segala sesuatu diciptakan dalam Kristus. Dalam hal ini, segala sesuatu dicipta dalam cinta kasih Allah. Allah yang hakikatnya adalah kasih terus berelasi dengan ciptaan-Nya dan tidak akan pernah kehilangan cinta-Nya kepada ciptaan-Nya. Karena itu, penekanan berlebihan pada konsep dosa dan inkarnasi sebagai penebus dosa akan sangat terbatas dalam merespons isu-isu ekologis. Upaya merawat bumi perlu dibangun dari kesadaran bahwa bumi ini indah. Dalam kesadaran inilah Gereja-gereja menempatkan diri dalam solidaritas kosmis sambil terus menghidupi panggilan sosialnya untuk mencintai semesta yang dirahmati Allah. *Cosmic vocation*, dalam hal ini, bisa menjadi alternatif untuk mengekspresikan kecintaan tersebut tanpa bayang-bayang dominasi.

REFERENSI

- Adiprasetya, Joas. “Dua Tangan Allah Merangkul Semesta: Panentheisme dan Theopanism.” *Indonesian Journal of Theology* 5, no. 1 (2017): 24–41. <https://doi.org/10.46567/ijt.v5i1.33>.
- Adiprasetya, Joas. *Berteologi dalam Iman: Dasar-Dasar Teologi Sistematis-Konstruktif*. Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2023.
- Anselm. *The Major Works*. Edited by Brian Davies and G. R. Evans. Oxford World’s Classics. Oxford; New York: Oxford University Press, 1998.
- Aruan, Abel K and Seoyoung Kim. “Ecotheology beyond Adjective: Editorial Introduction to Special Issue.” *Indonesian Journal of Theology* 13, no. 2 (2025): 143–155. <https://doi.org/10.46567/ijt.v13i2.776>.
- Borrone, Robert P. *Etika Bumi Baru*. Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2019.
- Delio, Ilia. “Evangelical Life Today: Living in the Ecological Christ.” *Franciscan Studies* 64 (2006): 475–506. <https://doi.org/10.1353/frc.2006.0020>.
- _____. “Revisiting the Franciscan Doctrine of Christ.” *Theological Studies* 64, no. 1 (2003): 3–23. <https://doi.org/10.1177/0040563903064001>.
- Edwards, Denis. *Deep Incarnation: God’s Redemptive Suffering with Creatures*. Duffy Lectures in Global Christianity. Maryknoll, NY: Orbis Books, 2019.

⁴⁰ Rohr, *The Universal Christ*.

- _____. *Partaking of God: Trinity, Evolution, and Ecology*. Collegeville, MN: Liturgical Press, 2014.
- Hilliar, Marian. *From Logos to Trinity: The Evolution of Religious Beliefs from Pythagoras to Tertullian*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
<https://doi.org/10.1017/CBO9781139003971>.
- Johnson, Elizabeth A. *Ask the Beasts: Darwin and the God of Love*. London: Bloomsbury Continuum, 2015.
- Kadavil, M. *The World as Sacrament: Sacramentality of Creation from the Perspectives of Leonardo Boff, Alexander Schmemmann, and Saint Ephrem*. Textes et Études Liturgiques = Studies in Liturgy 20. Leuven; Dudley, MA: Peeters: Abdij Keizersberg, Faculteit Godgeleerdheid, 2005.
- Keller, Catherine. *No Matter What: Crisis and the Spirit of Planetary Possibility*. New York: Fordham University Press, 2025.
- Keraf, A. Sonny. *Etika Lingkungan Hidup*. Jakarta: Penerbit Buku Kompas, 2010.
- Koster, Hilda P. "Questioning Eco-Theological Panentheisms: The Promise of Kathryn Tanner's Theology of God's Radical Transcendence for Ecological Theology." *Scriptura: Journal for Contextual Hermeneutics in Southern Africa* 111, no. 1 (2012): 385–394. <https://doi.org/10.7833/111-1-21>.
- Lyons, J. A. *The Cosmic Christ in Origen and Teilhard de Chardin: A Comparative Study*. Oxford: Oxford University Press, 1982.
- McKim, Donald K. ed., *The Cambridge Companion to John Calvin*. Cambridge Companions to Religion. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2004.
- Maximus. *On the Cosmic Mystery of Jesus Christ: Selected Writings from St. Maximus the Confessor*. Translated by Paul M. Blowers and Robert Louis Wilken. Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 2003.
- Naess, Arne. "The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement: A Summary." Dalam *The Ethics of the Environment*, 115–120. London: Routledge, 2017.
- Partee, Charles. *The Theology of John Calvin*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2010.
- Rohr, Richard, *The Universal Christ: How a Forgotten Reality Can Change Everything We See, Hope for, and Believe*. New York: Convergent Books, 2019.
- Singgih, Emanuel Gerrit. *Pengantar Teologi Ekologi*. Yogyakarta: Kanisius, 2021.
- Tigchelaar, Alisa J. "The Theology of Vocation in Teresa of Ávila's Reformed Convent through the Lens of 'Two Very Wicked Heretics.'" *Journal of Ecumenical Studies* 54, no. 2 (2019): 186–209.
- Dewan Gereja-gereja Dunia. *Gereja Menuju Sebuah Visi Bersama*. Diterjemahkan oleh Joas Adiprasetya. Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2018.