

Submitted: 12 Juli 2020	Accepted: 29 September 2020	Published: 25 April 2021
-------------------------	-----------------------------	--------------------------

**Pohon Keramat dan Pohon Pengetahuan:  
Studi Etno-Teologi tentang *Atoni Pah Meto* dan Kejadian 2:16-17**

**Hendrikus Nayuf<sup>1</sup>; John C. Simon<sup>2\*</sup>**

STT Intim Makassar<sup>12</sup>

*tajaksebakal@gmail.com\**

**Abstract**

*The story of environmental preservation begins with the community's perspective on nature and the environment. Each group of people always has a different perspective on nature, the environment and their relations. This paper showed the two community groups in their efforts to preserve the environment. The Atoni Pah Meto community preserve nature and its environment by respecting its traditional wisdom in cutting down the trees. There are sacred trees that supposed not to cut down. Likewise with the story in Genesis 2: 16-17, God forbade humans consuming the fruit of the tree of knowledge. These two stories were then examined using qualitative methods. The results of the study were analyzed ethnographically and theologically. This approach is referred to as ethnotheological studies. Through this study, it could be concluded that local wisdom can help the understanding to the biblical text in order to find theological basis for nature preservation efforts.*

**Keywords:** *environment; sacred tree; tree of knowledge; ethno-theology; Genesis 2:16-17*

**Abstrak**

Cerita tentang pelestarian lingkungan hidup berawal dari cara pandang masyarakat tentang alam dan lingkungan hidupnya. Setiap kelompok masyarakat selalu memiliki cara pandang yang berbeda tentang alam, lingkungan dan relasi keduanya. Tulisan dalam artikel ini melihat dua kelompok masyarakat dalam upaya melestarikan lingkungan hidup. Komunitas masyarakat *Atoni Pah Meto* melestarikan alam dan lingkungan hidupnya dengan menghargai kearifan tradisionalnya dalam menebang pohon. Ada pohon itu dimaknai sebagai pohon keramat, yang tidak boleh ditebang. Begitu juga dengan cerita dalam Kejadian 2:16-17, Allah memerintahkan kepada manusia agar tidak memakan buah dari pohon pengetahuan. Kedua kisah ini kemudian diteliti dengan menggunakan metode kualitatif. Hasil penelitian tersebut dianalisis secara etnografis dan teologis. Pendekatan ini disebut sebagai studi etnotheologis. Melalui kajian tersebut dapat disimpulkan bahwa kearifan lokal dapat membantu pemaknanaan terhadap teks Alkitab dalam rangka menemukan dasar teologis bagi upaya pelestarian alam.

**Kata Kunci:** lingkungan hidup; pohon keramat; pohon pengetahuan; etno-teologi; *Atoni Pah Meto*; Kejadian 2:16-17

## PENDAHULUAN

Tulisan ini lahir dari pengalaman saya ketika berusia sekitar 14 tahun. Saat itu, saya menjalani liburan di kampung. Suatu ketika ayah mengajak saya untuk bersamanya membuka lahan baru menyambut musim tanam. Saya kemudian bersama ayah menuju ke lokasi yang akan dipersiapkan menyambut musim tanam. Di lokasi tersebut, ayah menebas beberapa batang pohon dan rumput yang tumbuh subur. Ketika tiba pada sebuah pohon, ayah memanggil saya dan menyampaikan, bahwa jika saya mene-mui jenis pohon tersebut, tidak boleh ditebang. Saya mengangguk, tanda setuju. Ayah kemudian menjelaskan bahwa jenis pohon itu disebut sebagai pohon keramat (*hau le'u*). Menurut ayah, terdapat penjaga pada pohon tersebut. Jika pohon tersebut ditebang, kami akan mendapatkan malapetaka, sakit penyakit bahkan gagal panen.

Selain pengalaman di atas, sebuah catatan tentang salah satu jenis kayu keramat telah diceritakan oleh Kraye van Alts, seorang misionaris Belanda, pada bulan November tahun 1918. Kisah tersebut terjadi di kampung Lotas (saat ini menjadi bagian dari Desa Lotas, Kecamatan Kokbaun, Kabupaten Timor Tengah Selatan – NTT). Van Alts menuliskan pengalamannya ketika

menyaksikan sebuah mezbah, altar tempat pengorbanan, tempat yang sakral dan keramat, yakni *hauteas* (kayu keras – kayu keramat).<sup>1</sup> Dalam dialog dengan seorang warga Lotas, van Alts menemukan jawaban, bahwa warga Lotas percaya kepada *hauteas*. Roh-roh datang dan tinggal di *hauteas*. “Kami membawakan berbagai hadiah untuk roh-roh di *hauteas*,” demikian jawaban seorang warga Lotas kepada van Alts. Sang warga kemudian melanjutkan, “Roh-roh pastilah marah kepada kami. Hadiah-hadiah itu kami bawa untuk meredakan amarah mereka.” Ketika ditanya bagaimana caranya mendamaikan diri dengan roh-roh yang sementara marah? Warga Lotas menjawab, “Kami meneteskan darah, memercik darah pada *hauteas*. Kami meletakkan potongan daging, di atas batu datar yang besar. Jagung dan nasi juga kami letakkan di situ.”<sup>2</sup>

Terkait dengan *hau le'u* (kayu keramat) dan juga *hauteas* (kayu keras = salah satu jenis kayu keramat) tidak disebutkan jenis pohon yang dikategorikan sebagai *hau le'u* atau *hauteas*. Walau demikian, menurut Ebenhaizer I. Nuban Timo, terdapat dua pohon yang secara umum tidak boleh ditebang, yakni pohon beringin (Lat. *Vicus benyamina*) dan pohon asam (Lat.

<sup>1</sup> Kraye van Alts, *Surat-Surat Dari Kapan, Benih Cinta Kasih Allah Dalam Budaya Atoni*, trans.

Ebenhaizer I. Nuban Timo (Salatiga: Fakultas Teologi UKSW, 2016), 176.

<sup>2</sup> Ibid, 176.

*Tamarindus indica*).<sup>3</sup> Nuban Timo menyebutkan bahwa pelarangan menebang kedua pohon tersebut erat kaitannya dengan pandangan masyarakat *Atoni Pah Meto* tentang hidup sesudah mati. Kematian, menurut pandangan *Atoni Pah Meto*, merupakan peristiwa di mana seseorang pergi ke belakang kayu dan bersembunyi di belakang batu (*nao anbi hau bian ma fatu bian*). Karena itu, menurut Nuban Timo memusnahkan semua kayu dan batu sama artinya dengan merusak tempat berteduh bagi jiwa yang kelelahan pada saat kematian. Ini sebuah tragedi yang perlu dihindari.<sup>4</sup>

Pengalaman dan kisah yang dinarasikan di atas, kemudian menginspirasi saya untuk menulis artikel ini dengan tema di atas. Tema ini mengandung dua pertanyaan: Pertama, “Mengapa ayah saya menunjuk pohon tertentu sebagai pohon keramat?” Kedua, “Apakah pohon keramat di Timor ada kaitannya dengan larangan Tuhan bagi manusia untuk memakan buah pengetahuan dalam kisah Kejadian 2:16-17?” Kedua pertanyaan ini akan dijawab dengan pendekatan etnografi dan teologis. Pendekatan etnografi menunjuk pada nilai dan cara pandang

(*world view*) masyarakat *Atoni Pah Meto*, terhadap lingkungan hidupnya. Sedangkan pendekatan teologis menunjuk pada upaya mendialogkan cara pandang masyarakat *Atoni Pah Meto* dengan kisah larangan Tuhan untuk memakan buah pengetahuan dalam kitab Kejadian.

## METODE PENELITIAN

Metode penelitian yang digunakan untuk memperoleh data bagi tulisan ini adalah metode kualitatif. Secara paradigmatis metode ini dipicu oleh pemahaman bahwa gejala kehidupan terdiri atas dua unsur yang berbeda, yaitu unsur yang terindra dan tak terindra.<sup>5</sup> Kedua unsur tersebut kemudian diklasifikasi menjadi jasmani – rohani, fisik – non fisik, konkrit – abstrak, kasar – halus, nyata – tidak nyata. Kedua gejala tersebut selalu dan secara terus menerus memengaruhi kehidupan manusia. Bahkan, manusia itu sendiri terbentuk atas dasar kedua gejala tersebut.<sup>6</sup> Gejala-gejala inilah yang kemudian diteliti dan dideskripsikan secara etnografis. Hasil penelitian yang dideskripsikan secara etnografis mengandung dua makna, yakni mempelajari masyarakat sekaligus

<sup>3</sup> Eben I. Nuban Timo, *Sidik Jari Allah Dalam Budaya, Upaya Menjajaki Makna Allah Dalam Perangkat Budaya Suku-Suku Di Nusa Tenggara Timur* (Maumere: Penerbit Ledalero, 2005), 37.

<sup>4</sup> Ibid, 37.

<sup>5</sup> Timothy Harvie, “A Politics of Connected Flesh: Public Theology, Ecology, and Merleau-Ponty,” *International Journal of Public Theology* 13, no. 4

(December 9, 2019): 494–512, accessed April 22, 2021, [https://brill.com/view/journals/ijpt/13/4/article-p494\\_7.xml](https://brill.com/view/journals/ijpt/13/4/article-p494_7.xml). Nyoman Kutha Ratna, *Metodologi Penelitian, Kajian Budaya Dan Ilmu Sosial Humaniora Pada Umumnya* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2016), 78.

<sup>6</sup> Ratna, *Metodologi Penelitian, Kajian Budaya Dan Ilmu Sosial Humaniora Pada Umumnya*, 90.

belajar dari masyarakat.<sup>7</sup> Mempelajari masyarakat dan belajar dari masyarakat dalam konteks tulisan ini disebut sebagai kajian etno-teologi.

Pendekatan etno-teologi ini mengandung tiga dimensi, yakni: interpretatif, hermeneutis dan konstruktivisme sosial.<sup>8</sup> John Haba menjelaskan bahwa tindakan manusia itu perlu dipahami melalui interpretasi atau memberikan makna terhadap tindakan tersebut.<sup>9</sup> Melalui interpretasi, demikian Haba, kita memperhatikan *indexicality* and *reflexivity*. *Indexicality* berhubungan dengan prinsip yang mendorong terjadinya sebuah tindakan atau perilaku dalam konteks tertentu. Sementara *reflexivity* berkaitan dengan makna tindakan terhadap orang lain.<sup>10</sup> Sedangkan dimensi hermeneutis memberi penekanan pada peran peneliti dalam memberi makna bahkan menggandakan makna. Dimensi konstruksi lebih menitikberatkan pada aspek wacana (*discourse*) yang berhubungan dengan berbagai isu.<sup>11</sup> Wacana, seperti yang disebutkan oleh Nyoman Kutha Ratna, terkait dengan gejala kehidupan yang terdiri atas dua unsur yang berbeda, yaitu unsur yang terindra dan tak

terindra, jasmani – rohani, fisik – non fisik, konkrit – abstrak. Gejala-gejala ini dapat ditafsirkan dari perspektif teologi lingkungan. Pendekatan kualitatif dengan arah pada pemberian makna atas perilaku atau tindakan kiranya menolong kita untuk memahami unsur-unsur tersebut.

## HASIL DAN PEMBAHASAN

### Cara Pandang *Atoni Pah Meto* mengenai Alam

Secara sederhana kita dapat melacak masyarakat suku *Atoni Pah Meto* dengan menggunakan pendekatan bahasa daerah yang digunakan oleh masyarakat. Misalnya, masyarakat yang ada di Kabupaten Timor Tengah Selatan (TTS), Kabupaten Timor Tengah Utara (TTU) dan Kabupaten Kupang menggunakan bahasa daerah yang sama, yakni *uab meto* (harafiah = bicara kering). *Uab meto* sebagai bahasa daerah dominan di tiga kabupaten tersebut ditujukan sebagai keterangan atas sapaan bagi masyarakat suku *Atoni Pah Meto* sebagai pemilik *uab meto*. *Uab meto* merupakan satu klaster dalam memberi penjelasan terkait *Atoni Pah Meto* (*atoni* = orang; *pah meto* = tanah

<sup>7</sup> James P. Spradley, *Metode Etnografi* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2007), 4. Marianne Moyaert, "Ricoeur and the Wager of Interreligious Ritual Participation," *International Journal of Philosophy and Theology* 78, no. 3 (May 27, 2017): 173–199, accessed April 22, 2021, <https://www.tandfonline.com/action/journalInformation?journalCode=rjpt20>.

<sup>8</sup> John Haba, "Pendekatan Kualitatif: Sebuah Pengantar," in *Prosiding Studi Institut Dan Metodologi Riset Ilmu Teologi*, ed. Robert Setio et al. (Jakarta – Tomohon: Persetia – Fakultas Teologi UKIT Tomohon, 2012), 8-9.

<sup>9</sup> Ibid, 8.

<sup>10</sup> Ibid, 8-9.

<sup>11</sup> Ibid, 9.

atau negeri kering); lalu laki-laki suku *Atoni Pah Meto* disebut sebagai *atoin* (laki-laki) *meto* (kering) dan perempuannya disebut *bife* (perempaun) *meto* (kering). Itu berarti *Atoni Pah Meto* secara harafiah berarti masyarakat (di) tanah kering. Penyebutan ini terkonfirmasi dengan topografi ketiga kabupaten yang termasuk dalam suku *Atoni Pah Meto* yang dominan kering dengan curah hujan yang sangat singkat (November – Maret).

Terdapat dua catatan yang perlu diperhatikan dalam rangka mengenal suku *Atoni Pah Meto*. Pertama, catatan berupa studi yang dilakukan oleh Ebenhaizer I. Nuban Timo. Menurut Nuban Timo, orang Timor sendiri yang memberi nama *pah meto* untuk pulau tempat tinggalnya. *Pah meto* artinya negeri kering.<sup>12</sup> Pilihan nama *pah meto* menurut Schulte Nordholt, sebagaimana dikutip oleh Nuban Timo, berkaitan dengan kemungkinan letak kawasan permukiman penduduk asli pulau Timor yakni di kawasan pegunungan yang jauh dari pantai atau laut.<sup>13</sup> Walau demikian, Nuban Timo merasa perlu ada penjelasan lain berdasarkan data-data etnografi yang meluas di seluruh Timor.

Menurut Nuban Timo, nama *pah meto* mengindikasikan kekurangan hujan

terutama musim Timur yang berlangsung dari April – November.<sup>14</sup> Pada rentang waktu itu kekeringan terjadi di mana-mana. Kekeringan kemudian menjadi salah satu label yang dipakai orang-orang Timor sebagai predikat bagi identitasnya. Selain menyebut pulaunya sebagai negeri kering (*pah meto*), nama untuk bahasa orang Timor adalah *uab meto* (ucapan kering), adat istiadatnya adalah *lasi meto* (hukum atau peradaban orang-orang Timor),<sup>15</sup> laki-laknya disebut *atoin meto* (laki-laki kering), perempuannya disebut *bife meto* (perempuan kering). Jadi, menurut Nuban Timo, penyebutan nama pulau *pah meto* dengan atribut *meto* (kering) lainnya telah menjadi predikat bagi identitas asli Pulau Timor. Penyebutan itu lebih berhubungan dengan kondisi geografi dan topografi yang dicirikan oleh kekeringan dan kerinduan akan air.<sup>16</sup> Ciri ini kemudian terkonfirmasi dengan legenda munculnya Pulau Timor.

Kedua, catatan berupa mitos asal-usul Pulau Timor. Salah satu penelusuran tentang asal-usul Pulau Timor dapat ditelusuri melalui berbagai karya seni tradisional, seperti motif kain tenun ikat, ukiran pada tempat sirih pinang (*oko-mama*), tempat kapur dan tembakau (*tiba*). Menurut Nuban Timo, citra atau simbol cecak atau buaya

<sup>12</sup> Ebenhaizer I. Nuban Timo, "Mitos Asal-Usul Nama Pulau Timor," accessed May 3, 2019, [https://www.academia.edu/30987663/Mitos\\_Asal\\_Usul\\_Nama\\_Pulau\\_Timor](https://www.academia.edu/30987663/Mitos_Asal_Usul_Nama_Pulau_Timor).

<sup>13</sup> Ibid, 1.

<sup>14</sup> Ibid.

<sup>15</sup> Ibid.

<sup>16</sup> Ibid, 2.

sangat dominan dalam berbagai karya seni tradisional. *Oko-mama, tiba*, dan motif pada kain tenun didominasi oleh cicak dan buaya.<sup>17</sup> Terdapat beberapa data yang dikemukakan oleh Nuban Timo maupun oleh Krayner van Alts, seorang misionaris Belanda yang bekerja di pedalaman Pulau Timor dalam kurun waktu 1917-1922 terkait mitos-mitos tersebut.<sup>18</sup> Dalam studi terkait simbol-simbol dalam karya seni masyarakat Timor, Ebenhaizer I. Nuban Timo menyatakan, buaya menempati tempat yang unik dalam keyakinan religius suku atoni (*Atoni Pah Meto*).<sup>19</sup> Kesimpulan Nuban Timo sangat dekat dengan mitologi munculnya Pulau Timor. Berikut cerita tentang mitologi tersebut.

“... seekor anak buaya dalam keadaan sekarat di suatu tempat kering karena tidak tahu jalan ke laut. Seorang anak merasa iba. Ia mengambil anak buaya itu lalu membawanya ke pantai. Pada waktu buaya itu masuk ke dalam air, laut menjadi naik sehingga tidak ada lagi daratan. Hidup anak laki-laki itu terancam. Sebagai ungkapan terimakasih, buaya itu menawarkan punggungnya kepada si anak dari segala bahaya. Buaya itu menjadi semakin tua. Ketika ajalnya mendekat, ia berenang ke suatu tempat. Dia meminta anak itu dan keturunannya untuk tetap tinggal di atas punggungnya. Mereka boleh menikmati apa saja yang

tersedia di punggung serta di dalam tubuh sang buaya. Buaya itu kemudian mati. Bangkai tubuhnya segera berubah menjadi daratan, yakni Pulau Timor yang kini didiami oleh suku Meto.”<sup>20</sup>

Dalam kaitan dengan mitos di atas, Gregor Neonbasu memberi perhatian khusus pada tradisi lisan dan mitos tersebut. Neonbasu mengawali catatannya terkait tradisi lisan dan mitos Pulau Timor dengan sebuah pertanyaan: “Siapakah yang pertama mendiami Pulau Timor?” Neonbasu kemudian memberikan penjelasan secara mitologis, bahwa ada sebuah mitologi di sekitar Gunung Mutis (representasi wilayah Barat Pulau Timor) dan Gunung Laka’an (representasi wilayah Timur Pulau Timor) yang menyebut nama *Tsutai Neno* (menjunjung langit) yang kemudian menikah lalu melahirkan empat putri dan satu putra: Taku Kesnai dengan Belu Mau; Balakan Kesnai menikah dengan Sabu Mau; Roera Kesnai menikah dengan Rote Mau; Surasi Kesnai menikah dengan Nai Neno. Putra Tunggal adalah Neno Kesnai menurunkan Tefnai, Funai, Nesnai, Balnai, Olnai, Seunai dan Teunai yang kemudian menyebar ke seluruh Pulau Timor Barat.<sup>21</sup>

<sup>17</sup> Ibid, 4.

<sup>18</sup> van Alts, *Surat-Surat Dari Kapan, Benih Cinta Kasih Allah Dalam Budaya Atoni*, 228-235; 525-539.

<sup>19</sup> Timo, *Sidik Jari Allah Dalam Budaya, Upaya Menjajaki Makna Allah Dalam Perangkat Budaya Suku-Suku Di Nusa Tenggara Timur*, 142-143.

<sup>20</sup> Ibid, 142. Legenda ini juga diceritakan oleh Nyoman Suarjana dalam buku *Cerita Rakyat dari*

Timor-Timur, terbitan PT. Gramedia Widiasarana Indonesia (Jakarta: Grasindo, 1993), yang kemudian disarikan dan dikutip oleh penulis dalam Nyoman Suarjana, “Mitologi Asal-Usul Pulau Timor,” last modified 2013, accessed March 6, 2019, <http://daunlontar.blogspot.com/2013/04/mitologi-asal-usul-pulau-timor-.html>.

<sup>21</sup> Gregor Neonbasu, “Sebuah Agenda Untuk Mengkaji Timor (Refleksi Antropologis),” in

Penjelasan-penjelasan di atas menegaskan dua hal. Pertama, *Atoni Pah Meto* menunjuk pada masyarakat yang mendiami tiga kabupaten sebagaimana disebut di atas. Dan kedua, *Atoni Pah Meto* mencakup seluruh wilayah Pulau Timor, termasuk Timor Leste. Kesimpulan kedua ini, kurang diterima secara umum. Sebab, masyarakat di Kabupaten Malaka dan Kabupaten Belu lebih cenderung menyebut diri mereka sebagai orang Malaka (*ema Malaka*) atau orang Belu (*ema Tetun*). Sementara yang sering disebut sebagai *Atoni Pah Meto* adalah masyarakat yang mendiami ketiga kabupaten yang ada di Timor Barat. Sementara itu, Kota Kupang sulit dikategorikan sebagai salah satu lokasi persebaran *Atoni Pah Meto*. Sebab, tradisi yang justru dominan di Kota Kupang dan sebagian Kupang Barat adalah tradisi suku Helong dan Rote.

Setelah mengetahui siapa yang dimaksud *Atoni Pah Meto*, pada bagian berikut akan diperlihatkan pandangan *Atoni Pah Meto* terhadap alam. Beberapa hasil studi akan dijadikan sebagai referensi dalam bagian ini. Piet Manehat dalam tulisan yang berjudul “Pandangan Orang Timor terhadap Alam Sekitar” memberi perhatian kepada cara orang Timor (*Atoni Pah Meto*)

memandang alam secara keseluruhan. Manehat menyebut hutan, menanam, panen, laut, hujan, api, bulan, air, batu dan burung, kera atau monyet, pohon sebagai aspek-aspek penting bagi *Atoni Pah Meto* dalam memandang alam semesta.<sup>22</sup> Dalam kaitan dengan tulisan ini, kita akan melihat secara khusus catatan Manehat tentang hutan dan pohon.

Manehat menjelaskan bahwa masyarakat *Atoni Pah Meto* menganggap hutan sebagai tempat bersemayam makhluk-makhluk halus yang jahat yang biasa dikenal dengan nama *nainna* (jin), *atoisa* (hantu) dan *diabu – santuaf* (setan). Hutan tidak boleh diganggu atau dirusak oleh manusia, sebab penghuni hutan akan marah dan bakal mendatangkan penderitaan dan kematian.<sup>23</sup> Konsep ini juga dijumpai oleh van Alts dalam perjalanan misinya di Kampung Lotas. Ketika masyarakat *Atoni Pah Meto* mengganggu ekosistem hutan, maka penghuni hutan yang dijelaskan oleh Manehat sebagai makhluk halus akan marah. Karena itu, dalam dialog antara van Alts dengan warga di Lotas, dijumpai jawaban bahwa perlu persembahan khusus, agar makhluk-makhluk halus tidak lagi marah. Tempat persembahan diletakkan disebut sebagai

---

*Kebudayaan: Sebuah Agenda Dalam Bingkai Pulau Timor Dan Sekitarnya*, ed. Gregor Neonbasu (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2013), 7-8.

<sup>22</sup> Piet Manehat, “Pandangan Orang Timor Terhadap Alam Sekitar,” in *Kebudayaan: Sebuah Agenda*

*Dalam Bingkai Pulau Timor Dan Sekitarnya*, ed. Gregor Neonbasu (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2013), 76-87.

<sup>23</sup> *Ibid*, 77.

*hauteas*, yang oleh Yermia Djeffri Manafe disebut sebagai tiang pemujaan atau penyembahan bagi *Atoni Pah Meto* dalam melaksanakan berbagai ritual.<sup>24</sup> Manehat juga memberi klasifikasi hutan dalam perspektif *Atoni Pah Meto*, yakni hutan keramat dan hutan tidak keramat. Hutan keramat harus diperlakukan secara khusus, seperti tidak boleh dijadikan sebagai lokasi lahan pertanian. Sementara hutan yang tidak keramat dapat dijadikan sebagai lahan pertanian.

Terkait dengan hutan keramat, terdapat berbagai versi penjelasan. Manafe menolong kita dengan hasil penelitiannya yang menyebutkan tiga dimensi, yaitu *faut kanaf* (*faut* = batu dan *kanaf* = suku), *oe kanaf* (*oe* = air dan *kanaf* = suku), *hauteas* (kayu keras) atau *hau monef* (kayu laki-laki). Manafe menjelaskan bahwa bagi masyarakat *Atoni Pah Meto*, *faut kanaf* dan *oe kanaf* dipahami sebagai batu atau gunung batu karang atau sumber air yang suci dan sakral.<sup>25</sup> Keduanya menjadi simbol yang memiliki kesaktian dan kekuatan magis religius. Karena itu disebut sebagai gunung batu atau sumber air yang dikeramatkan.<sup>26</sup> Gunung batu dan sumber air yang dikeramatkan seringkali dikaitkan dengan adanya

hutan keramat dan pohon keramat yang tidak boleh ditebang atau bahkan memangkas beberapa ranting pohon pun tidak diperkenankan. Dari pohon keramat itulah kemudian dijadikan sebagai *hauteas* atau *haukanaf* sebagaimana dijumpai dalam penelitian Manafe.

Secara historis, *faut kanaf* dan *oe kanaf* merupakan cikal bakal terbentuknya sebuah suku. Eben Nuban Timo dalam eksperimen transposisi tentang kebangkitan dilihat dari asal usul terbentuknya sebuah kampung dan bahkan kota menjelaskan bahwa sebuah dusun (lingkungan) awalnya merupakan tempat asal usul marga (*kanaf*).<sup>27</sup> Itu berarti dari *faut kanaf* dan *oe kanaf* (marga) kemudian terbentuklah sebuah kampung. Dari kampung itu pula lalu berkembang menjadi sebuah kota. Sebuah proses yang berawal dari kelompok masyarakat terkecil lalu membentuk komunitas masyarakat yang jauh lebih besar. Dari komunitas yang homogen kemudian berkembang menjadi heterogen. Dimensi keramat dari sebuah *faut kanaf* dan *oe kanaf* dilihat dari lokasi kampung tersebut. Nuban Timo menyebut salah satu cirinya adalah letak sebuah kampung, yakni di atas puncak

<sup>24</sup> Yermia Manafe Djeffri Manafe, "Cara Pandang (World View) Orang *Atoni Pah Meto* dalam Perspektif Komunikasi Ritual," *Scriptura* 6, no. 2 (December 1, 2016): 48–56, accessed April 23, 2021, <https://scriptura.petra.ac.id/index.php/iko/article/view/20236>.

<sup>25</sup> Ibid.

<sup>26</sup> Ibid.

<sup>27</sup> Ebenhaizer I Nuban Timo, *Pemberitaan Firman Pencinta Budaya, Mendengar Dan Melihat Karya Allah Dalam Tradisi* (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2005), 94.

gunung. Letak kampung ini erat kaitannya dengan hasil penelitian Manafe yang menegaskan dimensi keramat dari keberadaan sebuah marga (*kanaf*). Menurut Manafe, *faut kanaf* dan *oe kanaf* (marga) bagi masyarakat *Atoni Pah Meto* adalah sebuah awal keberadaan sebuah suku, sehingga menjadi keyakinan dasar, dan mereka percaya bahwa *faut kanaf* dan *oe kanaf* sebagai sumber kekuatan bagi keberlangsungan hidup masing-masing suku.<sup>28</sup>

Selain pandangan di atas, Nuban Timo dalam catatan yang lain menegaskan bahwa *Atoni Pah Meto* merupakan masyarakat pecinta lingkungan hidup (baca: alam). Hal ini terlihat dari proses penebasan hutan untuk membuka lahan pertanian. Ketika hendak membuka lahan pertanian, tidak semua pohon dirobohkan. Membiarkan pohon-pohon tertentu pada saat menebas hutan punya hubungan dengan pandangan masyarakat *Atoni Pah Meto* tentang hidup sesudah mati. Kematian, menurut pandangan mereka, merupakan peristiwa di mana seseorang pergi ke belakang kayu dan bersembunyi di balik batu (*nao anbi hau bian ma faut bian*). Memusnahkan semua kayu dan batu sama artinya dengan merusak tempat berteduh bagi jiwa yang keletihan pada saat

kematian.<sup>29</sup> Penjelasan ini memberi makna bahwa dimensi “keramat” pada pohon tertentu tidak hanya berbicara tentang asal usul marga, yang oleh Manafe disebut sebagai *faut kanaf* dan *oe kanaf*, tetapi juga berorientasi pada kehidupan setelah kematian. Jadi, di sini kita menjumpai aspek religius dalam pandangan *Atoni Pah Meto* tentang pohon yang dikeramatkan.

Di samping itu, Nuban Timo juga menyampaikan sebuah catatan penting terkait pandangan *Atoni Pah Meto* terhadap alam, yakni prinsip menahan diri. Nuban Timo mengatakan, perempuan dan laki-laki *Atoni Pah Meto* boleh makan dari alam, tetapi tidak boleh menghancurkan alam.<sup>30</sup> Prinsip ini adalah bentuk kearifan lokal, yang secara teoritis merupakan ekspresi kritis terhadap paradigma antroposentrisme yang menempatkan manusia sebagai pengendali alam. Dalam prinsip ini secara praksis, *Atoni Pah Meto* memaknai alam sebagai sebuah rantai makanan yang mesti dikelola secara bertanggung jawab.

### **Pohon Keramat dan Pohon Pengetahuan sebagai Strategi Pelestarian Alam**

Dalam bagian ini kita akan berbicara secara khusus tentang studi etno-teologis. Studi etno-teologis adalah dialektika antara

<sup>28</sup> Manafe, “Cara Pandang (World View) Orang *Atoni Pah Meto* dalam Perspektif Komunikasi Ritual.”

<sup>29</sup> Nuban Timo, *Sidik Jari Allah Dalam Budaya, Upaya Menjajaki Makna Allah Dalam Perangkat Budaya Suku-Suku Di Nusa Tenggara Timur*, 37.

<sup>30</sup> Ibid.

struktur masyarakat yang meyakini sistem nilai tertentu lalu didiskusikan dengan pandangan teologi yang menekankan aspek refleksi manusia terhadap Tuhan. Kayu keramat dengan segala kisah yang ada di sekitarnya menjadi fokus bagi masyarakat *Atoni Pah Meto* dalam menata dan menjaga kelestarian lingkungan hidupnya. Bahkan, dalam catatan Nuban Timo, kayu keramat tidak berbicara tentang realitas hari ini, tetapi mengandung makna kehidupan setelah kematian. Di sinilah kombinasi pandangan B. Mallinowski dan A.R. Radcliffe-Brow tentang etnografi menjadi relevan. James P. Spradley mengombinasikan pandangan keduanya dengan penekanan bahwa penelitian etnografi adalah penelitian yang bertujuan untuk mendeskripsikan dan membangun struktur sosial dan budaya suatu masyarakat.<sup>31</sup> Hal yang menguat dalam gagasan ini adalah tentang struktur dan jaringan yang dibangun dalam komunitas *Atoni Pah Meto*. Struktur dan jaringan itu kemudian diberi label “keramat” yang secara tidak langsung mengandung dimensi mistik-religius. Bagaimana dengan gagasan teologis dari narasi Kitab Kejadian 2:16 yang menempatkan Pohon Pengetahuan sebagai “kayu keramat” bagi Adam saat mengelola Taman Eden? Mari kita membedahnya satu per satu.

Kayu keramat yang diceritakan ayah saya dan kemudian beberapa hasil penelitian menunjukkan bahwa *Atoni Pah Meto* memberi perhatian serius terhadap larangan untuk menebang atau merusak pohon keramat, baik pohon-pohon yang dikategorikan sebagai pohon keramat maupun lokasi sekitar pohon keramat. Dua jenis pohon yang disebutkan Nuban Timo, yakni pohon beringin dan pohon asam, sebagai pohon yang dikategorikan “pohon keramat” memiliki nilai bagi konservasi alam dan juga memiliki nilai ekonomis (pohon asam). Walau demikian, nilai konservasi alam dan nilai ekonomis justru tidak dijadikan referensi utama. Karena ketika dikatakan bahwa kedua jenis pohon tersebut dijaga oleh roh-roh halus, maka masyarakat *Atoni Pah Meto* akan menaati setiap larangan yang disampaikan oleh kepala suku. Jadi, masyarakat *Atoni Pah Meto* menempatkan alam sebagai penopang utama keberlanjutan hidup mereka. Merusak salah satu pohon yang dikeramatkan, sesungguhnya merupakan pengingkaran terhadap nilai yang dianut oleh *Atoni Pah Meto*. Pengingkaran tersebut dapat mendatangkan malapetaka bagi yang melakukan pengrusakan alam bahkan akan mendatangkan wabah bagi suku tersebut.

Perhatian yang serius terhadap pohon bagi masyarakat *Atoni Pah Meto*, tidak

---

<sup>31</sup> Spradley, *Metode Etnografi*, xi.

terlepas dari alam dan geografi daerah Timor yang berbatu-batu dengan musim hujan yang relatif singkat. Nuban Timo mendeskripsikan kondisi alam dan geografi pulau Timor berdasarkan “anggapan orang luar” terhadap alam Pulau Timor, sebagai berikut:

Banyak pegawai dari Jakarta yang menolak ditugaskan di Timor, karena pada kunjungan pertama, ngeri melihat keadaan alam Timor yang penuh batu karang. Menurut pendapat mereka, tidak ada yang diharapkan di tanah Timor. Alamnya “keras.” Tidak mungkin ada kehidupan yang baik di pulau itu. Curah hujannya sangat minim. Suhu udaranya panas. Cadangan air tanah sedikit sekali... Timor yang berbatu-batu, [menimbulkan kesan] “batu yang bertanah-tanah” sebagai ganti “tanah yang berbatu-batu.” Ungkapan ini tidak berlebihan. Timor sesungguhnya adalah sebuah atol (pulau karang), dan unsur tanahnya hanya sedikit. Tanah negeri Timor ini kering. Sebagian besar tanah dari jenis margalitik yang mengeras di musim panas dan sulit ditembusi air di musim hujan.<sup>32</sup>

Kondisi yang digambarkan tersebut kemudian menjadi “nazar” bagi para leluhur untuk memikirkan keberlanjutan generasi orang Timor dengan memberi perhatian pada konservasi alam. Perhatian ini sekaligus merupakan doa yang terus meneruskan dilantunkan oleh setiap generasi *Atoni Pah*

*Meto*. Doa yang tiada henti itu dikonkritkan melalui pemberian nama bagi kampung di Timor yang secara umum, kurang lebih 75%, diawali dengan kata *oe* (air) atau *fatu* (batu). Nama pertama *oe* mengekspresikan kerinduan orang Timor akan air. Nama kedua *fatu* mengungkapkan kenyataan tanah mereka yang berbatu-batu.<sup>33</sup>

Hal berikut yang perlu diperhatikan adalah gagasan teologis yang muncul dari narasi Kejadian 2:16-17 dalam kaitan dengan konsep *Atoni Pah Meto* tentang pohon keramat. Tidak dipungkiri bahwa narasi dalam Kejadian 2:16-17 sangat bernuansa etnografis. Hal ini dijelaskan secara baik dalam sebuah karya bersama Jan Christian Gertz, Angelika Berlejung, Konrad Schmid dan Markus Wittee. Mereka menyampaikan dua catatan penting terkait dengan bagian ini, yakni pengaruh antropomorfis dan etnografis<sup>34</sup> Walau dengan penegasan pada kesadaran akan pentingnya harmoni, ketentraman dan kedamaian, Robert B. Coote dan David Robert Ord mempertegas argumentasi keempat penulis di atas, bahwa aspek antropomorfis yang kemudian dituangkan dalam laporan etnografis sangat menguat dalam narasi Kejadian 2:16-17.<sup>35</sup> Teolog

<sup>32</sup> Nuban Timo, *Pemberitaan Firman Pencinta Budaya, Mendengar Dan Melihat Karya Allah Dalam Tradisi*, 1.

<sup>33</sup> Ibid.

<sup>34</sup> Jan Christian Gertz et al., *Purwa Pustaka: Eksplorasi Ke Dalam Kitab-Kitab Perjanjian Lama*

*Dan Deuterokanonika*, trans. Robert Setio and Atdi Susanto (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2017), 72-78.

<sup>35</sup> Robert B. Coote and David Robert Ord, *Sejarah Pertama Alkitab, Dari Eden Hingga Kerajaan Daud Berdasarkan Sumber Y*, trans. Nico Likumahuwa and Donna Hattu (Jakarta – Salatiga: BPK Gunung Mulia – UKSW, 2015), 118-121.

Indonesia Gerrit Singgih pun menekankan aspek antropomorfis dengan menyebut bahwa dalam pasal 2:15-17 hakikat Tuhan digambarkan sebagai *deus faber*, Allah yang bekerja, sebagaimana hakikat manusia sebagai *homo faber*.<sup>36</sup> Secara kontekstual dikatakan bahwa Allah digambarkan sebagai Petani dan kebun Eden sebagai sawah pertama yang digarap oleh Tuhan, Sang Petani. Manusia yang bekerja di kebun, tidak sekadar bekerja, melainkan memelihara dengan melestarikan kebun tersebut. Di pihak lain dikatakan bahwa oleh karena buah-buahan di pelbagai pohon sudah tersedia untuk dimakan dan karena itu logis kalau manusia belum berpeluh. Kedua manusia bergembira dikelilingi oleh binatang-binatang yang tidak takut pada mereka tentu memberi kesan bahwa manusia pertama adalah *homo ludens*, manusia yang kerjanya hanya bermain-main.<sup>37</sup> Kalau manusia ditugaskan untuk bertanggung jawab atas kebun atau taman itu, maka manusia yang adalah *homo ludens* itu sekaligus adalah *homo faber* atau *homo laborans*, manusia yang bekerja. Manusia ideal dalam narasi Adam dan Hawa adalah manusia yang menghayati sekaligus keduanya. Di sinilah bertemu aspek antropomorfis sekaligus etnografis.

<sup>36</sup> Emanuel Gerrit Singgih, *Dari Eden Ke Babel: Sebuah Tafsir Kejadian 1-11* (Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 2011), 82, 89.

<sup>37</sup> Emanuel Gerrit Singgih, *Dunia Yang Bermakna: Kumpulan Karangan Tafsir Perjanjian Lama* (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2019), 100-101.

Keempat penulis di atas Gertz, Berlejung, Schmid dan Wittee, memberi penekanan pada premis-premis awal terbentuknya Israel maupun Kanaan. Sementara Coote dan Ord lebih mengeksplorasi tradisi Y dalam menjelaskan narasi Kejadian 2, baik secara umum maupun khusus, menekankan pada hak dan kewajiban manusia di Taman Eden demi keberlangsungan ekosistem taman. Aspek keselarasan (harmoni) juga disampaikan oleh W.S. LaSor, D.A. Hubbard, F.W. Bush.<sup>38</sup> Aspek keselarasan dalam gagasan LaSor dan kawan-kawan tidak terlepas dari peran manusia di tengah-tengah Taman Eden. Dalam kaitan dengan penempatan manusia ini, LaSor dan kawan-kawan memberi perhatian pada cara Allah menghadirkan manusia. Dalam proses ini, Allah dilukiskan sebagai penjunan yang “membentuk” manusia dari “debu” tanah.<sup>39</sup> Jadi, terdapat “pembauran” antara yang rapuh dan yang kekal. Di sinilah kemudian muncul penjelasan teologis yang menarik, bahwa “kiasan ini tidak saja menekankan hubungan yang erat antara manusia dengan tanah, tetapi juga kelemahan manusia, sifatnya yang fana. Ia dibuat dari tanah dan harus kembali ke tanah. Allah menghembuskan “nafas kehidupan” dalam bentuk yang

<sup>38</sup> W.S. Lasor, D.A. Hubbrad, and F.W. Bush, *Pengantar Perjanjian Lama 1: Taurat Dan Sejarah* (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2015), 124.

<sup>39</sup> Ibid, 125.

mati itu, sehingga manusia itu “menjadi makhluk hidup.”<sup>40</sup> Dalam hubungan ini terdapat pembatasan “hak dan kewajiban” dari manusia yang mesti diperhatikan. Manusia berhak atas semua yang ada dalam Taman Eden demi kesejahteraan. Pada saat yang bersamaan, manusia juga berkewajiban untuk menjaga keselarasan (harmoni) dalam Taman Eden. Karena itu, kemudian muncul “pohon keramat” dari Tuhan agar manusia tidak boleh memakan buah dari pohon pengetahuan, sebab “... pada hari engkau memakannya, pastilah engkau mati” (Kejadian 2:17b). Namun, karena dalam narasi selanjutnya terbaca bahwa setelah makan buah itu, baik Adam maupun Hawa tidak langsung mati, maka timbul tiga penafsiran terhadap ayat 17b, yaitu: pertama, mati secara rohani di mana hubungan rohani dengan Tuhan putus; kedua, manusia kehilangan kekekalan sehingga manusia menjadi bisa mati (*mortal*); dan ketiga yang diikuti oleh Singgih, yakni ancaman berupa sanksi yang amat berat, yaitu hukuman mati. Kemudian ternyata manusia tidak langsung mati setelah makan buah, menurut Singgih memper-

lihatkan suatu karakter Tuhan yang oleh narator digambarkan positif daripada negatif. Bahwa demi kepentingan manusia, Tuhan dapat saja melakukan yang berlawanan dengan yang diamanatkan-Nya semula.<sup>41</sup> Inilah yang disebut sebagai konstruksi budaya yang kemudian dideskripsikan berdasarkan tradisi kultus-religius yang berkembang pada saat itu. Ketika mendeskripsikan pengalaman budaya itu dalam bentuk narasi, maka hal itulah yang dimaknai sebagai laporan etnografis. Lalu, ketika terdapat muatan muatan mistis-religius dengan sentuhan tradisi-tradisi penulisan Alkitab yang direfleksikan melalui hermeneutik imajinatif yang apik,<sup>42</sup> maka sesungguhnya tersaji pemaknaan atas realitas sosial hingga memunculkan refleksi teologis dan aksi konkret. Dalam konteks inilah, pemaknaan etno-teologis menjadi penting.

Hal lain yang perlu diberi perhatian dalam bagian ini adalah gagasan teologis yang dikembangkan oleh J.A. Telnoni. Telnoni mengemukakan dua gagasan teologis, yakni penempatan manusia dan amanat mengusahakan dan memelihara ta-

<sup>40</sup> Ibid, 124.

<sup>41</sup> Singgih, *Dari Eden Ke Babel: Sebuah Tafsir Kejadian 1-11*, 91.

<sup>42</sup> Hermeneutik imajinatif berarti tugas penafsiran atas teks dan realitas yang tidak sekadar memberi makna berupa refleksi tetapi juga aksi konkret. Lihat Saulias Geniusas, “Against the Sartrean Background: Ricoeur’s Lectures on Imagination,” *Research in Phenomenology* 46, no. 1 (February 19, 2016): 98–116, accessed April 23, 2021, [https://brill.com/view/journals/rip/46/1/article-p98\\_6.xml](https://brill.com/view/journals/rip/46/1/article-p98_6.xml).

Paul Ricoeur, “From Proclamation to Narrative,” *The Journal of Religion* 64, no. 4 (October 22, 1984): 501–512, accessed April 23, 2021, <https://www.journals.uchicago.edu/doi/abs/10.1086/487170>. Sanford Schwartz, “Hermeneutics and the Productive Imagination: Paul Ricoeur in the 1970s,” *The Journal of Religion* 63, no. 3 (July 22, 1983): 290–300, accessed April 23, 2021, <https://www.journals.uchicago.edu/doi/abs/10.1086/487037>.

man.<sup>43</sup> Gagasan pertama, Telnoni berbicara tentang peran Tuhan dalam mengambil (Ibrani: *wayyiqqakh*) dan menempatkan (Ibrani: *wayyannikhehu*) manusia untuk mengelola taman itu. Gagasan ini mengandung makna menanam, menata, mengambil, dan menempatkan sesuai kehendak Tuhan. Itu berarti manusia hadir di tengah taman itu karena kehendak Tuhan. Dalam kaitan dengan keberadaannya di tengah-tengah taman, dalam gagasan Telnoni, manusia berkewajiban menjaga keberlanjutan generasi berikutnya. Telnoni mengatakan, “Manusia hadir sesuai dengan cara yang ditunjukkan Tuhan, yaitu membangun, memelihara dan menjaga kelangsungan kehidupannya dan alam raya.”<sup>44</sup> Jika dilihat dari perspektif etno-teologi, tindakan Tuhan yang menempatkan manusia sebagai sentral pengelola kebun atau taman itu bersifat antropomorfis. Sebab, ada aspek budaya kerja yang mesti dilakukan oleh manusia sehingga manusia disebut *homo faber* atau *homo laborans*. Aspek kerja itu tidak hanya untuk generasi saat ini, tetapi demi generasi berikutnya. Walau demikian, catatan kritis yang perlu diperhatikan adalah gagasan ini memungkinkan manusia bertindak sewenang-wenang yang justru mengabaikan pesan Tuhan bagi dirinya sendiri.

Gagasan kedua dari Telnoni adalah amanat mengusahakan (Ibrani: *le'abedah*) dan memelihara (Ibrani: *uleshomerah*) taman itu. Gagasan ini menarik, sebab manusia diminta untuk kreatif dalam mengelola taman itu. Telnoni menegaskan bahwa gagasan ini tidak hanya memperhatikan kepentingan konsumtif belaka, melainkan kepentingan produktif demi kemaslahatan bersama. Telnoni mengatakan, “Kreatifitas manusia itu bersifat konstruktif sehingga perannya menjamin kelangsungan kehidupan dari semua makhluk ... kehadiran manusia yang konstruktif juga harus produktif sehingga terjaminlah kelangsungan hidup semua makhluk itu.”<sup>45</sup> Terdapat dua aspek yang diberi perhatian khusus oleh Telnoni dalam gagasan kedua ini, yakni aspek mengusahakan yang terkait dengan kondisi tandus dan kering yang digambarkan pada awal kisah penciptaan ini (Kejadian 2:5). Agar keluar dari kondisi ketidakcukupan kebutuhan hidupnya manusia diminta untuk berusaha sungguh-sungguh sambil memberi perhatian pada kehidupan yang lain. Telnoni menggunakan frasa yang menarik, “memberi perhatian dan menjaga dengan kepedulian yang tinggi.”<sup>46</sup> Jika dikenakan pada pembahasan sebelumnya tentang kondisi alam Pulau Timor, maka penggunaan

<sup>43</sup> J.A. Telnoni, *Citra Manusia Yang Diciptakan Allah, Telaah Atas Kesaksian Perjanjian Lama* (Kupang: Artha Wacana Press, 2015), 45.

<sup>44</sup> Ibid.

<sup>45</sup> Ibid, 46.

<sup>46</sup> Ibid.

frasa ini tidak terlepas dari konteks alam Pulau Timor sebagaimana digambarkan oleh Nuban Timo, sebagai daerah dengan alam yang perlu ditata secara kreatif dan dengan perhatian yang sungguh-sungguh agar manusia bertahan hidup (*survive*). Catatan penting yang diperhatikan oleh Telnoni adalah terkait dengan pohon pengetahuan. Pengetahuan (Ibrani: *da'at*) dalam teks ini berakar pada kata Ibrani *yada'* yang berarti mengenal dengan sebaik-baiknya dan sedekat-dekatnya. Artinya, apa yang dilukiskan sebagai “batas” bagi perilaku manusia itu diperkenalkan dengan sebaik mungkin sehingga manusia mengetahui dengan baik.<sup>47</sup> Ketika manusia mengetahuinya ia dapat membatasi diri, sehingga harmoni dan keselaran tetap terpelihara di taman itu.

### **Melestarikan Alam Merawat Masa Depan: Etika Lingkungan Hidup Atoni Pah Meto**

Tidak dipungkiri bahwa alam merupakan rumah bersama (*oikos*) makhluk hidup. Tanpa alam manusia tidak bermakna apa-apa. Sebaliknya, alam juga membutuhkan manusia untuk menata dan mengusahakan potensi yang ada di dalamnya sebagai cadangan pakan demi kesejahteraan bersa-

ma. Alam dalam gagasan ekosistem merupakan rantai pakan yang saling terkait satu terhadap yang lain.<sup>48</sup> Jika salah satu elemen dari alam berhenti bergerak, maka sistem alam semesta pun berhenti berputar. Ketika semua berhenti berputar, maka akan ada kekacauan. Di sinilah makna pelarangan menebang pohon tertentu merupakan bagian dari strategi orang Timor dalam melestarikan alam.

Menarik untuk memperhatikan catatan A. Sonny Keraf dalam salah satu bab dari buku “Etika Lingkungan Hidup” yang secara khusus bicara tentang “Kembali ke Alam: Belajar dari Etika Masyarakat Adat.” Dalam bab itu, Keraf menunjukkan bahwa paradigma biosentrisme (berpusat pada makhluk hidup) dan ekosentrisme (berpusat pada ekosistem) sesungguhnya telah dipraktikkan oleh banyak masyarakat adat. Keraf menyampaikan hal ini sebagai sebuah catatan kritis terhadap paradigma antroposentrisme yang dipelopori oleh paradigma ilmu pengetahuan modern yang Cartesian (tokohnya Rene Descartes) yang secara sadar menjauhkan manusia dari alam sekaligus bersifat eksploitatif, mekanistik-reduksionistik-dualistik.<sup>49</sup> Inti dari catatan

<sup>47</sup> Ibid, 47.

<sup>48</sup> David C. McDuffie, “The Epic of Evolution and a Theology of Sacramental Ecology,” *Religions* 10, no. 4 (April 1, 2019): 244, accessed April 23, 2021, <https://www.mdpi.com/2077-1444/10/4/244>.

<sup>49</sup> A. Sonny Keraf, *Etika Lingkungan Hidup* (Jakarta: Penerbit Buku Kompas, 2006), 33-102. Catatan terkait ketiga paradigma (antroposentrisme, biosentrisme dan ekosentrisme) juga disinggung dalam bukunya yang lain. Lihat A. Sonny Keraf and Fritjof Capra, *Filsafat Lingkungan Hidup, Alam*

Keraf dibuat dalam sebuah tabel untuk membandingkan paradigma Cartesian (mekanistik) dengan cara pandang ekologis-holistik sebagai episentrum praksis etika lingkungan hidup sebagai berikut.<sup>50</sup>

---

**Cara pandang Cartesian / mekanistik**

**Inti:**

Mekanistik, reduksionis, obyektif, teknokratis

**Ciri-ciri utama:**

Fakta dan nilai tidak berhubungan  
Etika dan kehidupan sehari-hari terpisah  
Subjek dan objek terpisah  
Manusia dan alam terpisah; antara manusia dan alam ada relasi dominasi  
Ilmu pengetahuan bebas nilai, dipilah-pilah, empiris, menguasai  
Menganut konsep linear tentang waktu dan sebab akibat  
Alam dipahami sebagai terdiri dari bagian-bagian yang lepas; keseluruhan tidak lepas dari kumpulan seluruh bagiannya  
Yang ditekankan adalah aspek kuantitatif  
Yang ditekankan adalah realitas material  
Analisis adalah kunci untuk memahami  
Yang ditekankan adalah nilai instrumental  
Sedikit atau tidak mengenal batas teknis atau ekologis

**Ciri sekunder:**

Sentralisasi kekuasaan  
Spesialisasi  
Menekankan kompetisi  
Meningkatkan homogenitas dan disintegrasi  
Pertumbuhan ekonomi tidak terdiferensiasi

---

Dengan membuat klasifikasi cara pandang ini, Keraf kemudian menyimpulkan bahwa apa yang disodorkan oleh biosentrisme dan ekosentrisme (yang secara umum dideskripsikan dalam bagian kanan bagan di atas) sesungguhnya sudah sejak awal mula dipraktikkan oleh masyarakat-masyarakat adat atau masyarakat-masyarakat tradisional di berbagai belahan dunia, termasuk di Indonesia.<sup>51</sup> Pelarangan untuk menebang pohon-pohon tertentu, sebagaimana yang saya alami, memiliki makna yang sesungguhnya merupakan ekspresi integratif dari ciri-ciri yang disebutkan dalam bagan di atas. Dengan menempatkan pohon tertentu sebagai kayu keramat, *Atoni Pah Meto* sementara mempraktikkan nilai dari paradigma ekologis-holistik. Terdapat dimensi kekinian maupun aspek masa depan (akhirat) yang sementara dilestarikan oleh masyarakat *Atoni Pah Meto*. Hal ini yang disinggung oleh Keraf ketika mengaitkan antara filsafat, mitos dan kearifan tradisional.

Menurut Keraf, mitos dan kearifan tradisional adalah sebuah upaya menemukan jawaban atas persoalan yang mengherankan dan belum bisa dipahami.<sup>52</sup> Ketika dikaitkan dengan filsafat, Keraf menyimpulkan bahwa, “seperti filsafat, mitos dan

---

*Sebagai Sebuah Sistem Kehidupan* (Yogyakarta: Kanisius, 2014), 43-46.

<sup>50</sup> Keraf, *Etika Lingkungan Hidup*, 268.

<sup>51</sup> Ibid, 279.

<sup>52</sup> Keraf and Capra, *Filsafat Lingkungan Hidup, Alam Sebagai Sebuah Sistem Kehidupan*, 38.

kearifan tradisional masyarakat adat mampu menjelaskan fenomena alam, realitas kehidupan dan perilaku manusia secara masuk akal, kendati belum tentu rasional.”<sup>53</sup> Di sinilah, kearifan masyarakat *Atoni Pah Meto* yang melarang penebangan pohon tertentu yang diberi label “keramat” berkontribusi untuk menjelaskan realitas kehidupan yang sering dialami di Pulau Timor terkait dengan bencana ekologi. Pelarangan untuk menebang pohon keramat tidak dilakukan secara serampangan. Tetapi, dilaksanakan dalam tatanan yang menjadi frame bagi masyarakat *Atoni Pah Meto* dengan memperhatikan dimensi mistis-religius yang diyakini oleh masyarakat setempat. Di sinilah ditemukan makna dari apa yang disebutkan oleh Keraf sebagai inspirasi etik dari masyarakat adat. Keraf menegaskan bahwa masyarakat tradisional memiliki bentuk pengetahuan, keyakinan, pemahaman atau wawasan serta adat kebiasaan atau etika yang menuntun perilaku manusia dalam kehidupan di dalam komunitas ekologis.<sup>54</sup> Nilai-nilai itu tidak saja dimiliki, tetapi diyakini lalu dipraktikkan dalam relasi yang biosentris dan ekosentris. Tidak itu saja, keyakinan yang dipraktikkan itu diajarkan dan wariskan secara turun-temurun yang kemudian membentuk perilaku masyarakat adat

dalam memperlakukan alam dan lingkungannya.

Penjelasan-penjelasan di atas mempertegas bahwa sejak dahulu kala, *Atoni Pah Meto* telah menjadi strategi dalam melestarikan alam. Lantas bagaimana dengan berbagai krisis ekologi global? Jika ditelisik dari perspektif filsafat lingkungan hidup, maka konteks tersebut membutuhkan perubahan paradigma dalam memaknai setiap krisis ekologi yang terjadi secara global. Sony Keraf mengemukakan bahwa untuk sekian lama, konsep ekologi didominasi oleh paradigma yang mekanistik-reduksionistis dalam kerangkeng antroposentrisme.<sup>55</sup> Paradigma ini menempatkan manusia sebagai pengendali alam semesta. Manusia mengeksploitasi alam demi kepentingannya. Manusia menilai alam secara reduksional. Karena itu, Keraf mengusulkan agar terjadi perubahan paradigma. Dengan mengutip Thomas Kuhn, Keraf menyatakan bahwa yang dibutuhkan adalah sebuah pendekatan baru terhadap alam, dari dominasi dan kontrol atas alam, kepada sikap hormat, kerjasama dan bahkan dialog dengan alam untuk menangkap hakikat, keutuhan (*integrity*) dan keindahannya.<sup>56</sup> Gagasan ini sesungguhnya telah dipraktikkan oleh masyarakat *Atoni Pah Meto* dalam menjaga keber-

<sup>53</sup> Ibid.

<sup>54</sup> Keraf, *Etika Lingkungan Hidup*, 289.

<sup>55</sup> Keraf and Capra, *Filsafat Lingkungan Hidup, Alam Sebagai Sebuah Sistem Kehidupan*, 49.

<sup>56</sup> Ibid, 52.

langsungan ekosistemnya. Karena itu, gagasan ini mesti terus diajarkan lalu diwariskan secara terus menerus demi keberlanjutan lingkungan dan ekosistemnya.

Dalam kaitannya dengan narasi Kejadian 2:16-17, kita perlu memperhatikan dua hal sekaligus, yakni tujuan Allah menghadirkan manusia di Taman Eden dan tanggung jawab manusia terhadap tugas itu. Kedua hal ini sudah disinggung pada bagian pembahasan kedua di atas. Karena itu dalam bagian ini kita akan melihat ajakan Karel Phil Erari terkait dengan usulan “Etika Pemihakan atau Etika Afirmatif.”<sup>57</sup> Penekanan pertama dari Erari adalah seruan agar dibangun pemikiran teologis yang mampu memberikan sumbangan dan berperan serta dalam tanggung jawab etis di bidang penyelamatan lingkungan hidup. Mengendalikan diri untuk tidak mengeksploitasi alam merupakan bagian dari semangat itu. Inilah nilai dialektis dari cerita kayu keramat dan seruan etis-teologis dari Erari. Dalam kaitan dengan nilai etis-teologis, Erari mengajak agar membangun etika baru yang memosisikan manusia dalam berelasi dengan alam. Etika yang ditawarkan oleh Erari adalah etika pemihakan pada alam atau lingkungan sebagai bentuk pengimplementasian pemikiran teologis, secara khusus dalam konteks narasi Kejadian 2:16-17.

Di sini, Erari kemudian menyampaikan perangkat etika pemihakan seperti: memberi kepedulian, perlindungan sekaligus perawatan terhadap alam dan lingkungan yang mampu mencegah arogansi dan dominasi manusia yang bertindak tidak etis terhadap alam dan lingkungan. Etika pemihakan ini, seyogyanya merupakan kristalisasi nilai dari budaya Melanesia, sebagai inspirasi buku Erari yang di dalamnya juga budaya *Atoni Pah Meto*, yang lahir demi pelestarian alam dan lingkungannya. Jadi, nilai etis dari narasi Kejadian 2:16-17 ada pada dialog dengan alam sebagai rumah bersama (*oikos*).

## KESIMPULAN

Dari uraian di atas, kita dapat menyimpulkan beberapa hal terkait dengan studi komparatif atau etno-teologi, yakni: Pertama, setiap suku di Indonesia, bahkan dunia memiliki kearifan lokal (*local wisdom*) sebagai falsafah hidup yang menuntun masyarakatnya dalam menata kehidupannya. Kedua, kearifan tradisional yang dimiliki oleh masyarakat jika dicermati dapat memiliki kemiripan dengan cerita Alkitab, sebagaimana *Atoni Pah Meto* memiliki kemiripan dengan cerita Alkitab tentang pelarangan untuk memakan semua buah yang ada di dalam taman (baca juga: kebun) yang disediakan oleh Allah. Pelarangan itu

<sup>57</sup> Karel Phil Erari, *Spirit Ekologi Integral, Sekitar Ancaman Perubahan Iklim Global Dan Respons*

*Perspektif Budaya Melanesia* (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2017), 145-146.

menjadi semacam *frame* bagi manusia dalam mengelola kekayaan alam yang ada di sekitarnya. Ketiga, terdapat nilai etik yang berupa tanggung jawab untuk menempatkan alam dan makhluk hidup lainnya (bio-sentrisme dan ekosentrisme) secara holistik, integratif dan dialektis.

#### DAFTAR PUSTAKA

- van Alts, Krayner. *Surat-Surat Dari Kapan, Benih Cinta Kasih Allah Dalam Budaya Atoni*. Translated by Ebenhaizer I. Nuban Timo. Salatiga: Fakultas Teologi UKSW, 2016.
- Coote, Robert B., and David Robert Ord. *Sejarah Pertama Alkitab, Dari Eden Hingga Kerajaan Daud Berdasarkan Sumber Y*. Translated by Nico Likumahuwa and Donna Hattu. Jakarta – Salatiga: BPK Gunung Mulia – UKSW, 2015.
- Erari, Karel Phil. *Spirit Ekologi Integral, Sekitar Ancaman Perubahan Iklim Global Dan Respons Perspektif Budaya Melanesia*. Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2017.
- Geniusas, Saulias. “Against the Sartrean Background: Ricoeur’s Lectures on Imagination.” *Research in Phenomenology* 46, no. 1 (February 19, 2016): 98–116. Accessed April 23, 2021. [https://brill.com/view/journals/rip/46/1/article-p98\\_6.xml](https://brill.com/view/journals/rip/46/1/article-p98_6.xml).
- Gertz, Jan Christian, Angelica Berlejung, Konrad Schmid, and Marcus Witte. *Purwa Pustaka: Eksplorasi Ke Dalam Kitab-Kitab Perjanjian Lama Dan Deuterokanonika*. Translated by Robert Setio and Atidi Susanto. Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2017.
- Haba, John. “Pendekatan Kualitatif: Sebuah Pengantar.” In *Prosiding Studi Institut Dan Metodologi Riset Ilmu Teologi*, edited by Robert Setio, Julianus Mojau, Yusak Soleiman, and H. Ongirwalu. Jakarta – Tomohon: Persetia – Fakultas Teologi UKIT Tomohon, 2012.
- Harvie, Timothy. “A Politics of Connected Flesh: Public Theology, Ecology, and Merleau-Ponty.” *International Journal of Public Theology* 13, no. 4 (December 9, 2019): 494–512. Accessed April 22, 2021. [https://brill.com/view/journals/ijpt/13/4/article-p494\\_7.xml](https://brill.com/view/journals/ijpt/13/4/article-p494_7.xml).
- Keraf, A. Sonny, and Fritjof Capra. *Filsafat Lingkungan Hidup, Alam Sebagai Sebuah Sistem Kehidupan*. Yogyakarta: Kanisius, 2014.
- Keraf, A. Sony. *Etika Lingkungan Hidup*. Jakarta: Penerbit Buku Kompas, 2006.
- Lasor, W.S., D.A. Hubbrad, and F.W. Bush. *Pengantar Perjanjian Lama I: Taurat Dan Sejarah*. Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2015.
- Manafe, Yermia Manafe Djefri. “Cara Pandang (World View) Orang Atoni Pah Meto dalam Perspektif Komunikasi Ritual.” *Scriptura* 6, no. 2 (December 1, 2016): 48–56. Accessed April 23, 2021. <https://scriptura.petra.ac.id/index.php/iko/article/view/20236>.
- Manehat, Piet. “Pandangan Orang Timor Terhadap Alam Sekitar.” In *Kebudayaan: Sebuah Agenda Dalam Bingkai Pulau Timor Dan Sekitarnya*, edited by Gregor Neonbasu. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2013.
- McDuffie, David C. “The Epic of Evolution and a Theology of Sacramental Ecology.” *Religions* 10, no. 4 (April 1, 2019): 244. Accessed April 23, 2021. <https://www.mdpi.com/2077-1444/10/4/244>.
- Moyaert, Marianne. “Ricoeur and the Wager of Interreligious Ritual

- Participation.” *International Journal of Philosophy and Theology* 78, no. 3 (May 27, 2017): 173–199. Accessed April 22, 2021. <https://www.tandfonline.com/action/journalInformation?journalCode=rjpt20>.
- Neonbasu, Gregor. “Sebuah Agenda Untuk Mengkaji Timor (Refleksi Antropologis).” In *Kebudayaan: Sebuah Agenda Dalam Bingkai Pulau Timor Dan Sekitarnya*, edited by Gregor Neonbasu. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2013.
- Nuban Timo, Eben I. *Sidik Jari Allah Dalam Budaya, Upaya Menjajaki Makna Allah Dalam Perangkat Budaya Suku-Suku Di Nusa Tenggara Timur*. Maumere: Penerbit Ledalero, 2005.
- Nuban Timo, Ebenhaizer I. “Mitos Asal-Usul Nama Pulau Timor.” Accessed May 3, 2019. [https://www.academia.edu/30987663/Mitos\\_Asal\\_Usul\\_Nama\\_Pulau\\_Timor](https://www.academia.edu/30987663/Mitos_Asal_Usul_Nama_Pulau_Timor).
- Nuban Timo, Ebenhaizer I. *Pemberitaan Firman Pencinta Budaya, Mendengar Dan Melihat Karya Allah Dalam Tradisi*. Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2005.
- Ratna, Nyoman Kutha. *Metodologi Penelitian, Kajian Budaya Dan Ilmu Sosial Humaniora Pada Umumnya*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2016.
- Ricoeur, Paul. “From Proclamation to Narrative.” *The Journal of Religion* 64, no. 4 (October 22, 1984): 501–512. Accessed April 23, 2021. <https://www.journals.uchicago.edu/doi/abs/10.1086/487170>.
- Schwartz, Sanford. “Hermeneutics and the Productive Imagination: Paul Ricoeur in the 1970s.” *The Journal of Religion* 63, no. 3 (July 22, 1983): 290–300. Accessed April 23, 2021. <https://www.journals.uchicago.edu/doi/abs/10.1086/487037>.
- Singgih, Emanuel Gerrit. *Dari Eden Ke Babel: Sebuah Tafsir Kejadian 1-11*. Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 2011.
- . *Dunia Yang Bermakna: Kumpulan Karangan Tafsir Perjanjian Lama*. Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2019.
- Spradley, James P. *Metode Etnografi*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2007.
- Suarjana, Nyoman. “Mitologi Asal-Usul Pulau Timor.” Last modified 2013. Accessed March 6, 2019. <http://daunlontar.blogspot.com/2013/04/mitologi-asal-usul-pulau-timor-.html>.
- Telnoni, J.A. *Citra Manusia Yang Diciptakan Allah, Telaah Atas Kesaksian Perjanjian Lama*. Kupang: Artha Wacana Press, 2015.