

Bumi yang Mengerang, Kelas yang Mendengar: Ekoteologi sebagai Horizon Baru Pendidikan Kristiani di Tengah Krisis Iklim Nusantara

Desi Arisandi Laga Nguru¹, Evinta Hotmarlina²

¹Sekolah Tinggi Agama Kristen Teruna Bhakti, Yogyakarta

²Sekolah Tinggi Teologi Internasional Harvest, Tangerang

Corresponding author: dessylaganguru3188@gmail.com

Abstract

The climate crisis in the Indonesian archipelago, marked by massive deforestation, rising sea levels along coastal regions, and the degradation of island ecosystems, demands a theological response that moves beyond charitable categories. Christian education in Indonesia remains predominantly anthropocentric, treating ecological issues as supplementary themes rather than a formative horizon. This article aims to formulate an ecotheological pedagogical framework for contextual Christian education in Indonesia. The research employs a qualitative approach, drawing on literature review and theological construction methods, integrating Sallie McFague's ecotheology (the earth as the Body of God), Jürgen Moltmann's ecological pneumatology, and Stephen Bevans' synthesis model. The findings show that ecotheology can function as a new horizon for Christian education through four pedagogical axes: the recovery of cosmic awareness; the formation of a spirituality of place (sense of place), learning grounded in local ecological wounds, and the praxis of cross-species solidarity. This article contributes to the development of an ecological, contextual, and transformative Christian education curriculum for learners who live amid the climate vulnerability of the Indonesian archipelago.

Abstrak

Krisis iklim di Nusantara, yang ditandai oleh deforestasi masif, kenaikan muka air laut di kawasan pesisir, dan kerusakan ekosistem kepulauan, menuntut respons teologis yang melampaui kategori karitatif. Pendidikan Kristiani di Indonesia masih cenderung antroposentris dan menempatkan isu ekologis sebagai tema pelengkap, bukan sebagai horizon formatif. Artikel ini bertujuan merumuskan kerangka ekoteologi pedagogis bagi Pendidikan Kristiani kontekstual Indonesia. Penelitian menggunakan pendekatan kualitatif dengan metode studi kepustakaan dan konstruksi teologis, mengintegrasikan ekoteologi Sallie McFague (bumi sebagai Tubuh Allah), pneumatologi ekologis Jürgen Moltmann, serta model sintesis Stephen Bevans. Hasil penelitian menunjukkan bahwa ekoteologi dapat berfungsi sebagai horizon baru Pendidikan Kristiani melalui empat poros pedagogis, yaitu pemulihan kesadaran kosmis, pembentukan spiritualitas tempat (*sense of place*), pembelajaran berbasis luka ekologis lokal, dan praksis solidaritas lintas spesies. Artikel ini berkontribusi pada pengembangan kurikulum PK yang ekologis, kontekstual, dan transformatif bagi peserta didik yang hidup di tengah kerentanan iklim Nusantara.

Keywords: christian education; climate crisis; contextual pedagogy; ecological spirituality; ecotheology; ekoteologi; krisis iklim; pedagogi kontekstual; pendidikan kristiani; spiritualitas ekologis



DOI: <https://doi.org/10.52220/sikip.v6i2.478>

Pendahuluan

Indonesia adalah negara kepulauan tropis yang berdiri di garis depan krisis iklim global. Laporan Intergovernmental Panel on Climate Change menempatkan kawasan Asia Tenggara, khususnya negara kepulauan, sebagai wilayah dengan kerentanan iklim tinggi akibat kombinasi kenaikan muka air laut, intensifikasi badai tropis, dan tekanan terhadap keanekaragaman hayati.¹ Di tingkat nasional, deforestasi yang berlangsung selama beberapa dekade telah mengubah lanskap ekologis Nusantara secara drastis, sementara kawasan pesisir utara Jawa, kepulauan kecil di timur Indonesia, dan komunitas pertanian dataran tinggi menghadapi tekanan ekologis yang kian akut.² Krisis ini bukan sekadar persoalan teknis lingkungan, melainkan persoalan eksistensial yang menyentuh struktur kehidupan, jaringan ekonomi, ikatan kultural, dan imajinasi spiritual masyarakat.

Dalam konteks demikian, gereja dan komunitas teologis di Indonesia tidak dapat lagi menempatkan isu ekologis di pinggir wacana iman. Robert Borrong sejak lama menegaskan bahwa keterlibatan gereja dalam isu lingkungan merupakan tanggung jawab teologis yang lahir dari pemahaman tentang Allah Pencipta dan tanggung jawab manusia sebagai bagian dari ciptaan.³ Akan tetapi, gerakan ekoteologi di kalangan akademisi belum secara konsisten diterjemahkan ke dalam praksis Pendidikan Kristiani (selanjutnya disingkat PK), baik di gereja maupun di lembaga pendidikan formal. Kurikulum PK Indonesia, baik di tingkat sekolah maupun di lingkungan jemaat, masih cenderung mengangkat tema ekologis sebagai pelengkap moral, bukan sebagai horizon formatif yang membentuk imajinasi teologis peserta didik.

Kecenderungan ini berakar pada paradigma antroposentris yang lama mendominasi teologi Kristen Barat dan diwarisi oleh tradisi pendidikan Kristen di Indonesia. Lynn White Jr., dalam tulisan klasiknya, menunjukkan bahwa pembacaan dominasionis terhadap Kejadian 1:28 telah memberi legitimasi ideologis bagi eksploitasi alam selama berabad-abad.⁴ Meskipun tesis White telah dikritik dan diperhalus,⁵ kritiknya mengenai akar teologis krisis ekologis tetap relevan sebagai cermin bagi praktik pendidikan iman. Selama PK terus mereproduksi imajinasi tentang manusia sebagai pusat ciptaan dan alam sebagai latar belakang sejarah keselamatan, peserta didik akan kesulitan mengembangkan responsibilitas ekologis yang berakar dalam iman.

Penelitian terdahulu telah mulai menjawab kesenjangan ini, namun masih dengan keterbatasan tertentu. Sejumlah studi membahas teologi ekologis dalam terang kearifan lokal Indonesia, seperti konsep *tondi* dalam tradisi Batak Toba atau tatanan kosmis Toraja, dan menawarkan pembacaan kontekstual atas relasi manusia dengan alam.⁶ Studi lain mengangkat eksegesis ekologis terhadap teks-teks Perjanjian Lama maupun Perjanjian Baru sebagai dasar etika lingkungan Kristen. Namun, sebagian besar kajian tersebut berhenti pada level wacana

¹ IPCC, *Climate Change 2022: Impacts, Adaptation, and Vulnerability. Contribution of Working Group II to the Sixth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change*, ed. Hans-Otto Pörtner et al. (Cambridge: Cambridge University Press, 2022), 1457–1579.

² David L. A. Gaveau et al., “Four Decades of Forest Persistence, Clearance and Logging on Borneo,” *PLoS ONE* 9, no. 7 (2014): e101654.

³ Robert P. Borrong, *Etika Bumi Baru: Akses Etis Penanggulangan Krisis Lingkungan* (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2003), 112.

⁴ Lynn White Jr., “The Historical Roots of Our Ecologic Crisis,” *Science* 155, no. 3767 (1967): 1203–1207.

⁵ Willis Jenkins, “After Lynn White: Religious Ethics and Environmental Problems,” *Journal of Religious Ethics* 37, no. 2 (2009): 283–309.

⁶ Geovanius Wilson Parassa, “Teologi Tanah: Perspektif Kristen terhadap Ketidakadilan Sosio-ekologis di Indonesia,” *LOKO KADA TUO: Jurnal Teologi Kontekstual dan Oikumenis* 3, no. 1 (2026): 95–104.

teologis dan belum menerjemahkan temuan teologis ke dalam kerangka pedagogis yang konkret bagi PK. Ruang antara ekoteologi sebagai diskursus akademis dan PK sebagai praksis pembentukan iman masih lebar dan belum tergarap secara sistematis.

Artikel ini berargumen bahwa ekoteologi tidak hanya layak menjadi tema dalam PK, melainkan harus diposisikan sebagai horizon baru yang membingkai keseluruhan praksis pendidikan iman di Indonesia. Istilah "horizon" di sini dipakai dalam pengertian hermeneutis Hans-Georg Gadamer, yaitu cakrawala pemahaman yang menentukan apa yang dapat dilihat, dirasakan, dan dipertanyakan oleh subjek.⁷ Memindahkan ekoteologi dari posisi tema pelengkap menjadi horizon berarti membiarkan kesadaran ekologis membentuk seluruh komponen pedagogis, mulai dari tujuan pembelajaran, pemilihan teks, metode interaktif, hingga evaluasi formasi iman peserta didik.

Untuk membangun kerangka tersebut, artikel ini mengintegrasikan tiga sumber teologis utama. Pertama, ekoteologi Sallie McFague yang merumuskan metafora bumi sebagai Tubuh Allah. Bagi McFague, metafora ini bukan sekadar kiasan puitis, melainkan model teologis yang mengubah cara umat Kristen membayangkan kehadiran Allah di dunia.⁸ Kedua, pneumatologi ekologis Jürgen Moltmann yang menempatkan Roh Kudus sebagai *Spiritus Creator* yang menghidupkan, memperbarui, dan menyatukan seluruh ciptaan.⁹ Ketiga, model sintesis Stephen Bevans dalam teologi kontekstual yang memungkinkan dialog kritis antara teks, tradisi, dan konteks lokal tanpa menundukkan salah satu kepada yang lain.¹⁰ Tiga sumber ini dipilih karena menyediakan kerangka yang sekaligus konstruktif (McFague), pneumatologis (Moltmann), dan metodologis (Bevans), sehingga memungkinkan terjemahan dari teologi ke pedagogi.

Berdasarkan latar belakang tersebut, artikel ini merumuskan tiga pertanyaan penelitian. Pertama, bagaimana paradigma antroposentris terartikulasi dalam praksis PK Indonesia kontemporer dan apa implikasinya bagi pembentukan kesadaran ekologis peserta didik? Kedua, bagaimana sintesis ekoteologi McFague, pneumatologi Moltmann, dan model kontekstual Bevans dapat menjadi dasar bagi kerangka ekoteologi pedagogis? Ketiga, poros-poros pedagogis apa yang dapat dirumuskan agar PK Indonesia berfungsi sebagai ruang formatif bagi solidaritas ekologis di tengah kerentanan iklim Nusantara?

Tujuan penelitian ini adalah merumuskan kerangka ekoteologi pedagogis bagi PK kontekstual Indonesia. Kerangka ini diharapkan menyediakan landasan teologis sekaligus arahan pedagogis bagi guru PK, pendidik di komunitas jemaat, perancang kurikulum, dan dosen pendidikan Kristen di perguruan tinggi keagamaan. Kontribusi artikel ini bersifat ganda; secara teoretis, artikel memperkaya wacana ekoteologi Indonesia dengan menyediakan jembatan sistematis antara ekoteologi konstruktif dan pedagogi Kristen, dan secara praktis, artikel menawarkan empat poros pedagogis yang dapat diterjemahkan ke dalam desain pembelajaran konkret, yaitu pemulihan kesadaran kosmis, pembentukan spiritualitas tempat, pembelajaran berbasis luka ekologis lokal, dan praksis solidaritas lintas spesies.

⁷ Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, ed. ke-2 rev., terj. Joel Weinsheimer dan Donald G. Marshall (London: Continuum, 2004), 301–306.

⁸ Sallie McFague, *The Body of God: An Ecological Theology* (Minneapolis: Fortress Press, 1993), 131–140.

⁹ Jürgen Moltmann, *The Spirit of Life: A Universal Affirmation*, terj. Margaret Kohl (Minneapolis: Fortress Press, 1992), 8–14, 111–125.

¹⁰ Stephen B. Bevans, *Models of Contextual Theology*, ed. rev. dan exp. (Maryknoll, NY: Orbis Books, 2002), 88–90.

Metode Penelitian

Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan metode studi kepustakaan dan konstruksi teologis. Pendekatan kualitatif dipilih karena pertanyaan penelitian bersifat inter-pretatif dan konstruktif, yaitu berupaya memahami pola pemikiran teologis dan merumuskan kerangka pedagogis baru. Studi kepustakaan dilakukan untuk mengumpulkan, membaca, menganalisis, dan menafsirkan sumber-sumber tertulis yang relevan dengan ekoteologi, pedagogi Kristen, dan konteks ekologis Indonesia. Konstruksi teologis berfungsi sebagai langkah lanjut yang menghubungkan temuan literatur dengan rumusan kerangka pedagogis yang ditawarkan artikel ini.

Sumber data terdiri atas dua kategori. Sumber primer mencakup karya-karya kunci McFague, terutama *The Body of God: An Ecological Theology* dan *A New Climate for Theology*, karya Moltmann, *God in Creation* dan *The Spirit of Life*, serta *Models of Contextual Theology* karya Bevans. Sumber sekunder meliputi literatur ekoteologi Indonesia, kajian pedagogi Kristen oleh Thomas Groome, Maria Harris, dan Parker Palmer, serta laporan ilmiah dan dokumen kebijakan terkait kondisi ekologis Nusantara.

Analisis data dilakukan dalam empat tahap. Tahap pertama adalah analisis tematik atas sumber primer untuk mengidentifikasi konsep-konsep kunci, yaitu metafora Tubuh Allah, pneumatologi *Spiritus Creator*, dan model sintesis kontekstual. Tahap kedua adalah analisis komparatif untuk menemukan titik temu dan ketegangan di antara ketiga kerangka sehingga sintesis dapat dibangun secara koheren. Tahap ketiga adalah konstruksi teologis pedagogis yang menerjemahkan konsep-konsep teologis ke dalam empat poros pedagogis. Tahap keempat adalah kontekstualisasi temuan ke dalam realitas ekologis Nusantara dengan mempertimbangkan keragaman kultural, kerentanan ekologis lokal, dan praksis pendidikan Kristen yang berlangsung di Indonesia.

Pembahasan

Paradigma Antroposentris dalam Praksis Pendidikan Kristiani Indonesia Kontemporer

Diagnosis terhadap praksis PK Indonesia kontemporer menunjukkan bahwa paradigma antroposentris masih bekerja secara diam-diam pada tiga lapis praksis pedagogis, yaitu lapis imajinasi teologis, lapis konstruksi kurikulum, dan lapis metode pembelajaran. Tiga lapis ini saling menopang dan menghasilkan ekosistem pendidikan iman yang menempatkan manusia sebagai pusat tunggal sejarah keselamatan, sementara ciptaan nonmanusia direduksi menjadi latar belakang naratif atau sumber daya etis pasif.

Pada lapis imajinasi teologis, antroposentrisme terartikulasi melalui pembacaan dominan atas Kejadian 1:26–28 yang menafsirkan mandat "radah" and "kabash" sebagai kekuasaan eksploitatif manusia atas alam. Pembacaan ini telah lama menjadi sasaran kritik. Norman C. Habel, dalam proyek *The Earth Bible*, menunjukkan bahwa pembacaan dominasionis tersebut mengabaikan suara bumi sebagai subjek teologis dalam narasi penciptaan dan menggantikannya dengan suara manusia sebagai pengelola tunggal.¹¹ Dalam konteks Indonesia, Robert Borrong menegaskan bahwa pembacaan dominasionis telah memberi kontribusi pada legitimasi spiritual bagi proyek-proyek ekstraktif yang merusak ekosistem, terutama ketika logika "menaklukkan bumi" diterjemahkan tanpa kritik ke dalam etos kerja dan

¹¹ Norman C. Habel, ed., *Readings from the Perspective of Earth*, The Earth Bible 1 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000), 38–43.

etos misi gereja.¹² Imajinasi teologis, meskipun jarang diajarkan secara eksplisit, terinternalisasi melalui katekese, khotbah, lagu rohani, dan bahan ajar yang mengulang-ulang motif “manusia sebagai mahkota ciptaan” tanpa mempersoalkan implikasi ekologisnya.

Pada lapis konstruksi kurikulum, antroposentrisme tampak dalam komposisi tematik yang masih didominasi oleh tema soteriologis individual, etika personal, dan relasi interpersonal. Analisis terhadap kurikulum PK di sekolah menunjukkan bahwa tema lingkungan, ketika muncul, biasanya hadir sebagai unit pelajaran terpisah yang berdiri sendiri pada satu atau dua pertemuan, bukan sebagai benang merah yang menjalin seluruh struktur kurikulum.¹³ Akibatnya, peserta didik dapat menyelesaikan pendidikan iman selama bertahun-tahun tanpa pernah menerima formasi yang memadai mengenai relasi teologis manusia dengan tanah, air, hutan, laut, dan makhluk nonmanusia. Tema ekologis berfungsi sebagai pelengkap moral, bukan sebagai struktur pembentuk imajinasi teologis. Stephen Bevans menyebut pola semacam ini sebagai gejala teologi yang “gagal kontekstual,” karena kurikulum mengabaikan tantangan eksistensial paling mendesak dari konteks tempat pendidikan iman berlangsung.¹⁴

Pada lapis metode pembelajaran, antroposentrisme terartikulasi melalui dominasi metode verbal-tekstual yang berlangsung di ruang kelas tertutup. Pembelajaran PK kerap berpusat pada penjelasan doktrin, hafalan ayat, diskusi kasus interpersonal, dan refleksi spiritual yang berorientasi pada kehidupan batin individu. Parker Palmer mengkritik pola pengajaran semacam ini sebagai bentuk *epistemology of distance* yang memisahkan subjek belajar dari dunia material di sekitarnya.¹⁵ Dalam konteks Indonesia, dominasi metode verbal-tekstual menjadi semakin problematis ketika peserta didik tinggal di kawasan yang sedang mengalami transformasi ekologis dramatis, seperti komunitas pesisir yang kehilangan garis pantai, masyarakat dataran tinggi yang menyaksikan deforestasi, atau warga kota yang menghirup udara yang kian memburuk. Realitas ekologis tersebut tidak menjadi bahan formatif dalam pembelajaran iman, sehingga peserta didik mengalami pemisahan antara iman yang dipelajari di kelas dan dunia ekologis yang dialami di luar kelas.

Implikasi dari paradigma antroposentris ini bagi pembentukan kesadaran ekologis peserta didik bersifat ganda dan saling terkait. Secara epistemologis, peserta didik dibentuk untuk berpikir tentang iman dengan cara yang abstrak dan ahistoris, sehingga sulit mengaitkan keyakinan teologis dengan tanggung jawab ekologis konkret di tempat mereka tinggal. Secara afektif, peserta didik dibentuk untuk mengembangkan empati terhadap sesama manusia, namun jarang diberi ruang untuk mengembangkan empati terhadap ciptaan nonmanusia, padahal Douglas Christie menunjukkan bahwa pembentukan afektif terhadap dunia yang lebih luas dari manusia merupakan inti dari spiritualitas ekologis yang autentik.¹⁶ Secara praksis, peserta didik tidak dipersiapkan untuk membaca tanda-tanda zaman ekologis, mengambil keputusan etis berbasis ekologis, atau terlibat dalam aksi solidaritas lintas spesies sebagai bagian dari panggilan iman mereka.

¹² Borrong, *Etika Bumi Baru*, 145–162.

¹³ Cherry Carolina Napitupulu, Nurliani Siregar, dan Hersakso Sinurat, “Analisis Implementasi Kurikulum Merdeka dalam Pembelajaran PK untuk Meningkatkan Efektivitas Pembelajaran Siswa Kelas XI di Sekolah SMA Negeri 1 Selesai,” *Jurnal Kajian Ilmu Pendidikan (JKIP)* 6, no. 3 (2025): 1301–1325.

¹⁴ Bevans, *Models of Contextual Theology*, 3–15.

¹⁵ Parker J. Palmer, *To Know as We Are Known: Education as a Spiritual Journey* (San Francisco: HarperSanFrancisco, 1993), 21–30.

¹⁶ Douglas E. Christie, *The Blue Sapphire of the Mind: Notes for a Contemplative Ecology* (New York: Oxford University Press, 2013), 10–18.

Lebih lanjut, paradigma antroposentris menghasilkan dampak kontekstual yang spesifik bagi Indonesia. Nusantara adalah wilayah yang sejak lama memiliki kosmologi lokal yang kaya akan relasi spiritual antara manusia, tanah, leluhur, dan makhluk nonmanusia. Kosmologi Toraja mengenai *deata*, kosmologi Batak mengenai *tondi*, kosmologi Dayak mengenai relasi sungai dan hutan, serta kosmologi pesisir mengenai laut sebagai ruang sakral, semuanya menyediakan modal kultural yang dapat berdialog secara teologis dengan ekoteologi Kristen.¹⁷ Sayangnya, paradigma antroposentris yang diwarisi dari teologi Kristen Barat justru sering memarginalkan sumber-sumber lokal ini, memperlakukannya sebagai sisa-sisa animisme yang harus disingkirkan, alih-alih sebagai mitra dialog teologis. Akibatnya, PK kehilangan kesempatan untuk menjadi ruang formatif yang mengintegrasikan iman Kristen dengan kepekaan ekologis kultural Nusantara.

Diagnosis ini menegaskan bahwa krisis ekologis di Indonesia bukan sekadar krisis lingkungan, melainkan juga krisis pendidikan iman. Selama paradigma antroposentris terus mendominasi imajinasi, kurikulum, dan metode PK, peserta didik akan terus dibentuk dalam horizon teologis yang tidak memadai untuk merespons kerentanan iklim Nusantara. Oleh karena itu, dibutuhkan pergeseran paradigmatis yang mendasar, bukan sekadar penambahan tema lingkungan ke dalam silabus. Pergeseran ini memerlukan kerangka teologis yang mampu memikirkan ulang relasi Allah, manusia, dan ciptaan secara koheren. Bagian berikut akan membangun kerangka tersebut melalui sintesis ekoteologi Sallie McFague, pneumatologi ekologis Jürgen Moltmann, dan model kontekstual Stephen Bevans.

Sintesis Teologis: Tubuh Allah, Roh yang Menghidupkan, dan Model Kontekstual sebagai Fondasi Ekoteologi Pedagogis

Diagnosis pada bagian sebelumnya menunjukkan bahwa pergeseran paradigmatis PK Indonesia memerlukan kerangka teologis yang sekaligus konstruktif, pneumatologis, dan kontekstual. Tiga karakter ini sulit dipenuhi oleh satu sumber tunggal, sehingga artikel ini menawarkan sintesis dari tiga pemikir, yaitu Sallie McFague yang menyediakan model konstruktif tentang relasi Allah dengan ciptaan, Jürgen Moltmann yang menyediakan kedalaman pneumatologis, dan Stephen Bevans yang menyediakan metode kontekstualisasi. Sintesis ini bukan eklektisisme yang mencampur konsep secara longgar, melainkan integrasi yang membaca ketiganya sebagai lapisan teologis yang saling melengkapi pada level metaforis, pneumatologis, dan metodologis.

Sallie McFague: Bumi sebagai Tubuh Allah dan Imajinasi Inkarnatoris yang Diperluas

Kontribusi pertama dari sintesis ini adalah pergeseran imajinasi teologis melalui metafora bumi sebagai Tubuh Allah yang diajukan Sallie McFague. Dalam *The Body of God*, McFague mengusulkan bahwa metafora teologis bukan sekadar ornamen retorik, melainkan model yang membentuk cara umat Kristen membayangkan kehadiran Allah di dunia.¹⁸ Selama berabad-abad, metafora dominan dalam teologi Kristen Barat menempatkan Allah sebagai raja, hakim, atau tuan, yang berimplikasi pada relasi hierarkis antara Allah, manusia, dan alam. Metafora bumi sebagai tubuh Allah menggeser imajinasi tersebut dengan menempatkan ciptaan sebagai ruang sakramental kehadiran ilahi, sehingga merusak bumi berarti melukai tubuh tempat Allah hadir secara nyata.

¹⁷ Emanuel Gerrit Singgih, *Dari Eden ke Babel: Sebuah Tafsir Kejadian 1–11* (Yogyakarta: Kanisius, 2011), 67–89; Bdk. Andreas A. Yewangoe, “Pluralisme dan Teologi Kontekstual di Indonesia,” dalam *Iman, Agama, dan Masyarakat dalam Negara Pancasila* (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2002), 112–128.

¹⁸ McFague, *The Body of God*, vii–xii.

Metafora ini memiliki tiga implikasi teologis yang relevan bagi PK. Pertama, secara kristologis, inkarnasi diperluas dari peristiwa partikular dalam diri Yesus Kristus menjadi pola universal yang menegaskan bahwa Allah memilih untuk hadir secara material dalam dunia.¹⁹ Kedua, secara antropologis, manusia tidak lagi dipandang sebagai puncak ciptaan yang berdiri di luar alam, melainkan sebagai bagian dari tubuh kosmis yang lebih luas, yang turut bertanggung jawab atas keutuhan tubuh tersebut. Ketiga, secara etis, kerusakan ekologis tidak dapat lagi diperlakukan sebagai persoalan teknis lingkungan, melainkan sebagai persoalan teologis yang menyentuh sakralitas kehadiran ilahi dalam materi.

Bagi PK Indonesia, metafora ini menyediakan bahasa teologis yang segar untuk menjelaskan mengapa kerusakan hutan di Kalimantan, pencemaran laut di Teluk Jakarta, atau hilangnya pulau-pulau kecil di timur Indonesia bukan sekadar tragedi ekologis, melainkan luka pada tubuh tempat Allah berkenan hadir. Metafora ini juga membuka ruang dialog dengan kosmologi lokal Nusantara yang sejak lama memandang tanah, air, dan hutan sebagai ruang yang sarat dengan kehadiran spiritual.²⁰

Jürgen Moltmann: Roh sebagai *Spiritus Creator* dan Imajinasi Pneumatologis Ekologis

Kontribusi kedua datang dari pneumatologi ekologis Jürgen Moltmann yang memperdalam imajinasi inkarnatoris McFague dengan menempatkan Roh Kudus sebagai prinsip kehidupan yang menjalin Allah dengan seluruh ciptaan. Dalam *God in Creation*, Moltmann menolak pemisahan dualistik antara Allah dan dunia yang khas modernitas Barat dan mengusulkan model pneumatologis yang melihat Roh sebagai *Spiritus Creator* yang terus-menerus menghidupkan, memperbarui, dan mempertahankan ciptaan.²¹ Dalam *The Spirit of Life*, Moltmann mengembangkan tesis ini dengan menegaskan bahwa pengalaman akan Roh tidak terbatas pada pengalaman religius batiniah, melainkan terjadi di mana saja kehidupan dipulihkan, ditegaskan, dan dirayakan, termasuk dalam pemulihan ekosistem dan solidaritas dengan ciptaan yang menderita.²²

Tiga elemen dari pneumatologi Moltmann sangat relevan bagi sintesis ini. Pertama, prinsip imanensi Roh dalam ciptaan memberi dasar teologis bagi pengakuan bahwa setiap pengalaman akan keindahan, kelimpahan, dan kerentanan ekologis adalah ruang potensial bagi perjumpaan dengan Allah. Kedua, eskatologi pneumatologis Moltmann menempatkan harapan ekologis bukan sebagai utopia naif, melainkan sebagai partisipasi dalam karya Roh yang sedang memperbarui segala sesuatu.²³ Ketiga, dimensi profetik pneumatologi ini memberi dasar bagi kritik teologis terhadap struktur ekonomi dan politik yang menghasilkan kerusakan ekologis, sehingga ekoteologi tidak terjebak dalam spiritualitas privat yang apolitis.

Bila McFague menyediakan metafora yang membentuk imajinasi, Moltmann menyediakan kerangka pneumatologis yang menjelaskan bagaimana Allah hadir dan bekerja dalam ciptaan secara dinamis. Bagi PK Indonesia, integrasi keduanya membuka ruang bagi pendidikan iman yang bersifat sakramental sekaligus profetik, yaitu pendidikan yang mengajar-

¹⁹ Sallie McFague, *A New Climate for Theology: God, the World, and Global Warming* (Minneapolis: Fortress Press, 2008), 75–94.

²⁰ Si Luh Nyoman Seriadi, *Sakti Penjaga Bumi di Negeri Cintamani: Kepemimpinan Spiritual Perempuan Penjaga Kesadaran dan Alam Batur* (PT Dharma Pustaka Utama, 2026), 41–48.

²¹ Jürgen Moltmann, *God in Creation: A New Theology of Creation and the Spirit of God*, terj. Margaret Kohl (Minneapolis: Fortress Press, 1993), 9–14.

²² Moltmann, *The Spirit of Life*, 17–38.

²³ Jürgen Moltmann, *The Coming of God: Christian Eschatology*, terj. Margaret Kohl (Minneapolis: Fortress Press, 1996), 259–280.

kan peserta didik untuk mengenali jejak Roh dalam ekosistem Nusantara dan, pada saat yang sama, memberanikan mereka untuk menamai kekuatan-kekuatan yang mengkhianati karya Roh tersebut.

Stephen Bevans: Model Sintesis dan Metode Kontekstualisasi

Kontribusi ketiga datang dari model sintesis Stephen Bevans yang menyediakan metode bagi kontekstualisasi ekoteologi Nusantara. Dalam *Models of Contextual Theology*, Bevans memetakan enam model teologi kontekstual, yaitu model penerjemahan, antropologis, praksis, sintesis, transendental, dan kontra-kultural.²⁴ Model sintesis dipilih untuk artikel ini karena memungkinkan dialog kritis antara tiga sumber, yaitu pesan Injil sebagaimana dinarasikan dalam tradisi alkitabiah dan teologis, tradisi kekristenan global yang lebih luas, dan konteks lokal sebagai sumber teologis yang sah.²⁵ Berbeda dengan model penerjemahan yang cenderung memprioritaskan teks dan menundukkan konteks, atau model antropologis yang memprioritaskan konteks dan dapat melemahkan tradisi, model sintesis berupaya menjaga ketegangan kreatif di antara ketiga sumber.

Bagi proyek ekoteologi pedagogis Indonesia, model sintesis Bevans menawarkan tiga keuntungan metodologis. Pertama, model ini memungkinkan ekoteologi McFague dan pneumatologi Moltmann diperlakukan sebagai mitra dialog, bukan sebagai cetak biru yang harus diterjemahkan secara literal ke dalam konteks Indonesia. Kedua, model ini memberi legitimasi teologis bagi kosmologi lokal Nusantara untuk hadir sebagai sumber teologis yang sah, bukan sekadar ilustrasi kultural. Kosmologi *tondi* Batak, *deata* Toraja, atau filosofi *gotong royong* terhadap tanah dan air dapat menjadi mitra dialog yang memperkaya kategori-kategori ekoteologi global. Ketiga, model ini secara prosedural mengarahkan teolog dan pendidik untuk menjaga kepekaan kontekstual sambil tetap setia pada inti tradisi alkitabiah dan teologis.

Sintesis Ketiga Sumber: Tiga Lapis Fondasi bagi Pedagogi

Tiga sumber ini, ketika dibaca bersama, membentuk fondasi tiga lapis bagi ekoteologi pedagogis. Lapis pertama adalah lapis metaforis yang disediakan McFague, yaitu metafora bumi sebagai Tubuh Allah yang membentuk imajinasi peserta didik tentang relasi Allah, manusia, dan ciptaan. Lapis kedua adalah lapis pneumatologis yang disediakan Moltmann, yaitu pengakuan akan Roh sebagai *Spiritus Creator* yang menghidupkan dialog antara peserta didik dengan ekosistem tempat mereka tinggal. Lapis ketiga adalah lapis metodologis yang disediakan Bevans, yaitu model sintesis yang mengatur dialog antara tradisi alkitabiah, ekoteologi global, dan kosmologi lokal Nusantara.

Tiga lapis ini bukan tiga tahap berurutan, melainkan tiga dimensi yang bekerja secara simultan dalam praksis pedagogis. Imajinasi metaforis tanpa kedalaman pneumatologis berisiko menjadi puitis tetapi dangkal. Pneumatologi tanpa metode kontekstual berisiko menjadi abstrak dan sulit diterjemahkan ke dalam realitas lokal. Metode kontekstual tanpa fondasi metaforis dan pneumatologis berisiko kehilangan substansi teologisnya. Hanya ketika ketiganya bekerja bersama, kerangka ekoteologi pedagogis dapat berfungsi sebagai horizon yang utuh bagi PK kontekstual Indonesia.

Sintesis ini menyediakan dasar teologis yang dibutuhkan untuk merumuskan empat poros pedagogis sebagai operasionalisasi konkret dari ekoteologi pedagogis bagi PK Indonesia. Empat poros tersebut, yaitu pemulihan kesadaran kosmis, pembentukan spiritualitas

²⁴ Bevans, *Models of Contextual Theology*, 31–137.

²⁵ Bevans, *Models of Contextual Theology*, 88–102.

tempat, pembelajaran berbasis luka ekologis lokal, dan praksis solidaritas lintas spesies, akan dibahas pada bagian berikutnya.

Empat Poros Pedagogis: Operasionalisasi Ekoteologi sebagai Horizon Pendidikan Kristiani Nusantara

Sintesis teologis yang dibangun pada bagian sebelumnya menuntut terjemahan pedagogis yang konkret agar tidak berhenti pada level wacana akademis. Bagian ini merumuskan empat poros pedagogis yang berfungsi sebagai operasionalisasi ekoteologi pedagogis bagi PK kontekstual Indonesia. Keempat poros tersebut, yaitu pemulihan kesadaran kosmis, pembentukan spiritualitas tempat, pembelajaran berbasis luka ekologis lokal, dan praksis solidaritas lintas spesies, dirumuskan sebagai dimensi pedagogis yang saling melengkapi, bukan tahap-tahap yang berurutan secara linier. Setiap poros menerjemahkan satu atau lebih elemen sintesis teologis ke dalam praksis pembelajaran yang dapat diterapkan oleh guru PK, pendidik di komunitas jemaat, dan perancang kurikulum.

Poros pertama merespons paradigma antroposentris dengan memulihkan kesadaran peserta didik bahwa mereka adalah bagian dari komunitas ciptaan yang lebih luas, bukan pusat tunggal sejarah keselamatan. Pemulihan ini berakar pada metafora McFague mengenai bumi sebagai Tubuh Allah yang menempatkan manusia sebagai bagian dari tubuh kosmis tempat Allah hadir.²⁶ Secara pedagogis, kesadaran kosmis dibangun melalui tiga gerakan, yaitu pembacaan ulang teks alkitabiah dengan kepekaan ekologis, kontemplasi atas keluasan ciptaan, dan pengakuan akan keterhubungan ekologis manusia dengan makhluk nonmanusia.

Pembacaan ulang teks alkitabiah dilakukan dengan menempatkan ciptaan sebagai subjek teologis yang aktif, bukan sekadar latar belakang sejarah keselamatan. Mazmur 104, Ayub 38–41, Kolose 1:15–20, dan Roma 8:18–25 dapat dibaca ulang dengan pertanyaan hermeneutis baru, yaitu bagaimana teks ini menampilkan suara, kerentanan, dan pengharapan ciptaan nonmanusia. Pendekatan ini sejalan dengan proyek hermeneutis *The Earth Bible* yang menempatkan bumi sebagai mitra hermeneutis dalam pembacaan teks suci.²⁷ Kontemplasi atas keluasan ciptaan dapat dipraktikkan melalui pengamatan langit malam, perjalanan reflektif ke ekosistem lokal, atau perenungan atas siklus musim, yang membantu peserta didik mengalami posisi mereka dalam jaringan kosmis yang lebih luas.

Poros kedua menerjemahkan pneumatologi Moltmann dan model sintesis Bevans ke dalam pembentukan spiritualitas tempat, yaitu kepekaan teologis terhadap ruang ekologis tertentu tempat peserta didik hidup. Norman Wirzba menegaskan bahwa iman Kristen yang autentik selalu bersifat *placed*, yaitu berakar dalam tanah, air, udara, dan komunitas tertentu, bukan abstraksi yang melayang di atas geografi.²⁸ Spiritualitas merupakan tempat menolak imajinasi religius yang ahistoris dan menggantikannya dengan imajinasi yang mengakui bahwa Roh Kudus bekerja dalam ekosistem yang konkret.

Bagi peserta didik di Indonesia, pembentukan spiritualitas tempat berarti mengenali bahwa formasi iman mereka tidak dapat dipisahkan dari sawah Bali, hutan Kalimantan, laut Maluku, Danau Toba, atau pegunungan Toraja. Pedagogi yang berakar pada tempat menolak pendidikan iman yang mereduksi geografi Nusantara menjadi sekadar ilustrasi kultural. Sebaliknya, geografi tersebut menjadi ruang formatif tempat peserta didik belajar mengenali

²⁶ McFague, *The Body of God*, 159–195.

²⁷ Habel, *Readings from the Perspective of Earth*, 38–53.

²⁸ Norman Wirzba, *The Paradise of God: Renewing Religion in an Ecological Age* (New York: Oxford University Press, 2003), 79–104.

jejak Roh, memahami sejarah ekologis lokal, dan mengembangkan ikatan afektif dengan ekosistem tempat mereka berada. Praksis pedagogis dapat mencakup pembelajaran berbasis lapangan, pemetaan ekologis komunitas, wawancara dengan tetua adat tentang relasi spiritual dengan tanah, serta dialog dengan kosmologi lokal seperti *tondi*, *deata*, atau filosofi pesisir mengenai laut sebagai ruang sakral.²⁹

Poros ketiga merespons realitas kerentanan iklim Nusantara dengan menjadikan luka ekologis lokal sebagai bahan formatif dalam PK. Pendekatan ini berakar pada dimensi profetik pneumatologi Moltmann yang memberi dasar bagi kritik teologis terhadap struktur penyebab kerusakan ekologis. Pembelajaran berbasis luka ekologis lokal mengundang peserta didik untuk mengenali, menamai, dan meratapi kerusakan ekologis di kawasan mereka, sekaligus mencari sumber pengharapan teologis yang autentik.

Praksis ini mengikuti pola yang ditawarkan Walter Brueggemann mengenai imajinasi profetik, yaitu kemampuan untuk meratapi yang hilang dan membayangkan yang baru.³⁰ Dalam konteks Indonesia, peserta didik di kawasan pesisir utara Jawa dapat diajak meratapi pulau-pulau kecil yang tenggelam, peserta didik di Kalimantan dapat diajak menamai luka deforestasi, peserta didik di Nusa Tenggara dapat diajak memahami tekanan kekeringan, dan peserta didik perkotaan dapat diajak membaca polusi udara sebagai persoalan teologis. *Lament* ekologis menjadi bahasa pedagogis yang sah, karena *lament* memberi legitimasi teologis kepada kesedihan ekologis kolektif tanpa terjebak dalam keputusasaan.³¹ Setelah ruang *lament* dibuka, peserta didik diajak menemukan tanda-tanda harapan ekologis, baik dalam inisiatif komunitas lokal, gerakan pemulihan ekosistem, maupun praksis ekologis tradisional yang masih hidup.

Poros keempat menerjemahkan keseluruhan sintesis teologis ke dalam praksis solidaritas yang melampaui batas spesies. Bila tiga poros sebelumnya membentuk imajinasi, kepekaan, dan kapasitas reflektif peserta didik, poros keempat memastikan bahwa formasi tersebut berbuah dalam tindakan konkret. Solidaritas lintas spesies berakar pada pengakuan bahwa Roh Kudus bekerja dalam karya pemulihan ciptaan, sehingga peserta didik dipanggil untuk berpartisipasi dalam karya tersebut sebagai bagian dari tanggung jawab iman mereka.

Praksis pedagogis poros ini dapat mengambil bentuk proyek pemulihan ekosistem lokal, advokasi terhadap kebijakan ekologis, perlindungan satwa terancam punah, kolaborasi dengan komunitas adat dalam menjaga hutan, atau partisipasi dalam jaringan ekoteologi lintas iman.³² Solidaritas lintas spesies juga mencakup transformasi gaya hidup peserta didik, terutama dalam hal konsumsi, pengelolaan sampah, dan relasi dengan makhluk nonmanusia di lingkungan terdekat. Yang terpenting, praksis ini diajarkan bukan sebagai aktivisme yang lepas dari iman, melainkan sebagai ungkapan iman yang autentik dalam konteks krisis iklim.

Empat poros ini berfungsi sebagai dimensi pedagogis yang saling menjalin, bukan modul terpisah. Pemulihan kesadaran kosmis tanpa spiritualitas berisiko menjadi abstrak. Spiritualitas, tempat tanpa pembelajaran berbasis luka ekologis, berisiko menjadi sentimental. Pembelajaran berbasis luka ekologis tanpa praksis solidaritas berisiko terjebak dalam kepu-

²⁹ Amelia Yustina Fatmawati et al., "Integrasi Nilai-Nilai Spiritual Suku Baduy ke dalam Pembelajaran Sekolah Dasar," *Didaktik: Jurnal Ilmiah PGSD STKIP Subang* 11, no. 04 (2025): 245–259.

³⁰ Walter Brueggemann, *The Prophetic Imagination*, ed. ke-2 (Minneapolis: Fortress Press, 2001), 39–58.

³¹ Cleopatriza Th. F. Ruhullessin, *Teologi Pembebasan: Praksis Berteologi dalam Konteks Penderitaan* (PT Revormasi Jangkar Philosophia, 2025), 55–62.

³² S. H. Armansyah et al., *Ekologi Leuit dan Keadilan Lingkungan: Membangun Hukum dari Kearifan Lokal Sunda* (PT Arunika Aksa Karya, 2025), 3–4.

tusasaan. Praksis solidaritas tanpa fondasi tiga poros sebelumnya berisiko menjadi aktivisme tanpa kedalaman teologis. Hanya ketika keempatnya bekerja bersama, ekoteologi dapat berfungsi sebagai horizon yang utuh bagi PK kontekstual Indonesia.

Implementasi keempat poros ini menuntut transformasi pada level kurikulum, metode, dan formasi guru. Kurikulum PK perlu direstrukturisasi, sehingga ekologi tidak lagi menjadi unit pelengkap, melainkan benang merah yang menjalin seluruh tema. Metode pembelajaran perlu diperluas dari ruang kelas tertutup ke ruang ekologis terbuka, dari verbal-tekstual ke multimodal yang mengintegrasikan kontemplasi, lapangan, dan aksi. Guru PK perlu dibekali dengan formasi ekoteologis yang memadai, agar mampu memimpin peserta didik melintasi keempat poros dengan kedalaman teologis dan kepekaan kontekstual.

Kesimpulan

Artikel ini telah menunjukkan bahwa krisis iklim Nusantara menuntut reorientasi mendasar dalam PK Indonesia yang selama ini masih dibingkai oleh paradigma antroposentris yang bekerja pada lapis imajinasi teologis, konstruksi kurikulum, dan metode pembelajaran. Paradigma ini menempatkan tema ekologis sebagai pelengkap moral, bukan sebagai horizon formatif, sehingga peserta didik mengalami pemisahan antara iman yang dipelajari di kelas dan realitas ekologis yang dihadapi di luar kelas. Sebagai jawaban atas kondisi tersebut, artikel ini merumuskan kerangka ekoteologi pedagogis melalui sintesis tiga sumber teologis, yaitu metafora bumi sebagai Tubuh Allah dari Sallie McFague, pneumatologi ekologis Jürgen Moltmann, dan model sintesis Stephen Bevans. Tiga sumber ini membentuk fondasi tiga lapis bagi pedagogi yang sekaligus metaforis, pneumatologis, dan kontekstual. Kerangka ini kemudian dioperasionalkan melalui empat poros pedagogis yang saling menjalin, yaitu pemulihan kesadaran kosmis, pembentukan spiritualitas tempat, pembelajaran berbasis luka ekologis lokal, dan praksis solidaritas lintas spesies. Keempat poros tersebut berfungsi sebagai horizon yang membingkai keseluruhan praksis PK, mulai dari tujuan pembelajaran hingga evaluasi formasi iman. Kontribusi artikel ini bersifat ganda, yaitu memperkaya wacana ekoteologi Indonesia dengan jembatan sistematis ke pedagogi Kristen, sekaligus menyediakan arahan praktis bagi guru PK, perancang kurikulum, dan pendidik di komunitas jemaat. Penelitian lanjutan disarankan untuk menguji penerapan empat poros ini secara empiris dalam konteks regional spesifik di Nusantara, guna menilai efektivitasnya bagi pembentukan kesadaran ekologis peserta didik di tengah kerentanan iklim yang kian mendesak.

Referensi

- IPCC. *Climate Change 2022: Impacts, Adaptation, and Vulnerability. Contribution of Working Group II to the Sixth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change*. Edited by Hans-Otto Pörtner et al. Cambridge: Cambridge University Press, 2022.
- Gaveau, David L. A., et al. "Four Decades of Forest Persistence, Clearance and Logging on Borneo." *PLoS ONE* 9, no. 7 (2014): e101654.
- Borrong, Robert P. *Etika Bumi Baru: Akses Etis Penanggulangan Krisis Lingkungan*. Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2003.
- White Jr., Lynn. "The Historical Roots of Our Ecological Crisis." *Science* 155, no. 3767 (1967): 1203–1207.
- Jenkins, Willis. "After Lynn White: Religious Ethics and Environmental Problems." *Journal of Religious Ethics* 37, no. 2 (2009): 283–309.

- Parassa, Geovanius Wilson. "Teologi Tanah: Perspektif Kristen terhadap Ketidakadilan Sosio-ekologis di Indonesia." *LOKO KADA TUO: Jurnal Teologi Kontekstual dan Oikumenis* 3, no. 1 (2026): 95–104.
- Gadamer, Hans-Georg. *Truth and Method*. 2nd rev. ed. Translated by Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall. London: Continuum, 2004.
- McFague, Sallie. *The Body of God: An Ecological Theology*. Minneapolis: Fortress Press, 1993.
- Moltmann, Jürgen. *The Spirit of Life: A Universal Affirmation*. Translated by Margaret Kohl. Minneapolis: Fortress Press, 1992.
- Bevans, Stephen B. *Models of Contextual Theology*. Rev. and expanded ed. Maryknoll, NY: Orbis Books, 2002.
- Habel, Norman C., ed. *Readings from the Perspective of Earth*. The Earth Bible 1. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000.
- Napitupulu, Cherry Carolina, Nurliani Siregar, and Hersakso Sinurat. "Analisis Implementasi Kurikulum Merdeka dalam Pembelajaran PK untuk Meningkatkan Efektivitas Pembelajaran Siswa Kelas XI di Sekolah SMA Negeri 1 Selesai." *Jurnal Kajian Ilmu Pendidikan (JKIP)* 6, no. 3 (2025): 1301–1325.
- Palmer, Parker J. *To Know as We Are Known: Education as a Spiritual Journey*. San Francisco: HarperSanFrancisco, 1993.
- Christie, Douglas E. *The Blue Sapphire of the Mind: Notes for a Contemplative Ecology*. New York: Oxford University Press, 2013.
- Singgih, Emanuel Gerrit. *Dari Eden ke Babel: Sebuah Tafsir Kejadian 1–11*. Yogyakarta: Kanisius, 2011.
- Yewangoe, Andreas A. "Pluralisme dan Teologi Kontekstual di Indonesia." In *Iman, Agama, dan Masyarakat dalam Negara Pancasila*, 112–128. Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2002.
- McFague, Sallie. *A New Climate for Theology: God, the World, and Global Warming*. Minneapolis: Fortress Press, 2008.
- Seriadi, Si Luh Nyoman. *Sakti Penjaga Bumi di Negeri Cintamani: Kepemimpinan Spiritual Perempuan Penjaga Kesadaran dan Alam Batur*. PT Dharma Pustaka Utama, 2026.
- Moltmann, Jürgen. *God in Creation: A New Theology of Creation and the Spirit of God*. Translated by Margaret Kohl. Minneapolis: Fortress Press, 1993.
- Moltmann, Jürgen. *The Coming of God: Christian Eschatology*. Translated by Margaret Kohl. Minneapolis: Fortress Press, 1996.
- Wirzba, Norman. *The Paradise of God: Renewing Religion in an Ecological Age*. New York: Oxford University Press, 2003.
- Fatmawati, Amelia Yustina, et al. "Integrasi Nilai-Nilai Spiritual Suku Baduy ke dalam Pembelajaran Sekolah Dasar." *Didaktik: Jurnal Ilmiah PGSD STKIP Subang* 11, no. 04 (2025): 245–259.
- Brueggemann, Walter. *The Prophetic Imagination*. 2nd ed. Minneapolis: Fortress Press, 2001.
- Ruhullessin, Cleopatriza Th. F. *Teologi Pembebasan: Praksis Berteologi dalam Konteks Penderitaan*. PT Revormasi Jangkar Philosophia, 2025.
- Armansyah, S. H., et al. *Ekologi Leuit dan Keadilan Lingkungan: Membangun Hukum dari Kearifan Lokal Sunda*. PT Arunika Aksa Karya, 2025.