

GEREJA DAN NEGARA DI RUANG PUBLIK MINAHASA

Analisis Eklesiologi John Howard Yoder dan Konsep Pluralisme Kewargaan terhadap Hubungan Gereja dan Negara di Minahasa

DESLY KAUNANG

Universitas Kristen Duta Wacana, Yogyakarta

kaunangdesly026@gmail.com

DOI: 10.21460/aradha.2023.43.1342

Abstract

This article examines the interaction between church and state and its impact on the lives of multicultural communities in North Sulawesi, particularly in Minahasa. The main focus of the study is to understand the church's role in diverse public contexts, including its involvement in practical politics through religious actors and community organizations connected to the church. Using John Howard Yoder's ecclesiological framework, this study explores the ideal concept of church-state relations theologically and applies the concept of civic pluralism to analyze the dynamics of diverse communities. Through a qualitative approach that includes observation and literature review, the results of the study show that the church has a significant influence on social dynamics, especially because of the church's dominance in the public sphere. Political contestation often involves religious identity, which can influence public perceptions of prospective leaders. However, the impact of this relationship on inter-religious relations is often overlooked. This study aims to analyze the influence of church and state on the public sphere in Minahasa, as well as how religious identity influences public political support. This situation has the potential to disrupt inter-religious harmony and trigger conflict, both between different religions and between denominations in a diverse society.

Keywords: church and state, public space, Minahasa, John Howard Yoder, civic pluralism.

Abstrak

Artikel ini mengkaji interaksi antara gereja dan negara serta dampaknya terhadap kehidupan masyarakat multikultural di Sulawesi Utara, khususnya di Minahasa. Fokus utama penelitian adalah untuk memahami peran gereja dalam konteks publik yang beragam, termasuk keterlibatannya dalam politik praktis melalui aktor agama dan organisasi masyarakat yang terhubung dengan gereja. Dengan menggunakan kerangka eklesiologi John Howard Yoder, penelitian ini menggali konsep ideal mengenai hubungan gereja dan negara secara teologis, serta menerapkan konsep pluralisme kewargaan untuk menganalisis dinamika masyarakat yang beragam. Melalui pendekatan kualitatif yang meliputi observasi dan kajian literatur, hasil penelitian menunjukkan bahwa gereja memiliki pengaruh signifikan dalam dinamika sosial, terutama karena dominasi gereja di ruang publik. Kontestasi politik seringkali melibatkan identitas agama, yang dapat mempengaruhi persepsi masyarakat terhadap para calon pemimpin. Namun, dampak dari hubungan ini terhadap relasi antar-agama sering kali terabaikan. Penelitian ini bertujuan untuk menganalisis pengaruh gereja dan negara terhadap ruang publik di Minahasa, serta bagaimana identitas agama mempengaruhi dukungan politik masyarakat. Situasi ini berpotensi mengganggu kerukunan antar-agama dan memicu konflik, baik di antara agama yang berbeda maupun di antara denominasi yang ada dalam masyarakat yang beragam.

Kata-kata kunci: gereja dan negara, ruang publik, Minahasa, John Howard Yoder, pluralisme kewargaan.

Pendahuluan

Berbicara tentang Indonesia, beberapa hal terlintas di benak setiap masyarakat, mulai dari keragaman yang ada di setiap daerah seperti keragaman bahasa, budaya, dan nilai-nilai kehidupan, hingga terpisahnya setiap daerah karena kepulauan, negara demokrasi, dan perbedaan agama serta penganutnya. Secara sederhana, beberapa hal mewakili pandangan umum tentang Indonesia dan semuanya termasuk dalam pembentukan sebuah identitas. Jürgen Habermas memandang ruang publik sebagai ruang (*sphere* atau *locus*) yang mengatasi ruang-ruang privat serta seolah-olah membentuk ruang publik. Dalam hal ini, kaum Borjuis kemudian mengklaim bahwa ruang publik mempunyai otoritas khusus di atas otoritas publik lainnya, di mana mereka bisa terlibat dalam diskursus yang menentukan tentang peraturan-peraturan yang berlaku (Habermas 1992, 27). Ruang publik memungkinkan setiap elemen masyarakat untuk turut berpartisipasi dalam pembentukan sebuah opini publik bahkan

memungkinkan terjadinya perubahan paradigma dan praktik sosio-politis melalui reformasi hukum dan politik. Habermas membayangkan proyek Pencerahan melalui rasionalitas kritis dapat terus tumbuh seiring semakin mapannya ruang publik melalui jalan dialog dan pada gilirannya membangkitkan rasionalitas publik. Dalam hal ini, setiap elemen masyarakat (warga-warga privat) dapat mencapai sebuah pemahaman bersama atau konsensus yang disebut opini publik melalui keterbukaan pada logika (*reason*) dan pendapat (*argument*) dalam dialog. Proses dialog ini diandaikan terjadi secara setara, mandiri, dan terbebas dari jerat otoritas kekuasaan dan pasar, serta dijamin dengan tidak adanya sensor. Ruang publik dengan demikian adalah semua wilayah kehidupan yang memungkinkan terjadinya pembentukan opini publik melalui dialog atau bahkan debat.

Dalam ruang publik, tidak ada satu agama atau budaya mana pun yang dapat mengklaim atau mendominasi komitmen etisnya sebagai norma yang harus diterima oleh semua pihak. Ruang publik bisa menjadi ruang pertemuan antara idea, pendapat, nilai etis, bahkan klaim-klaim yang majemuk itu dan dapat menyelaraskannya melalui komunikasi deliberatif (musyawarah yang setara) menuju sebuah konsensus bersama (Widjaja, Wibowo, and Geovasky 2021). Dengan demikian ruang publik dapat mendorong terwujudnya solidaritas dan kesetaraan sosial di tengah kemajemukan dalam masyarakat. Hal ini dimungkinkan dengan prasyarat bahwa budaya-budaya atau agama-agama itu mempergunakan bahasa publik yang sama serta mengikuti konsistensi logis dan semantis yang dapat dimengerti oleh semua pihak. Artinya setiap budaya dan agama harus mampu menerjemahkan dan mentransformasikan simbol-simbol dan atribut ke dalam bahasa publik yang bisa dipahami bersama sehingga terjadi dialog yang setara dan konstruktif. Hal ini diharapkan akan memicu masing-masing kelompok masyarakat untuk mengalami perubahan paradigma yang memungkinkannya memahami orang dan kelompok lain yang berbeda dari dirinya. Jika hal ini secara konsisten dilakukan oleh agama-agama maka akan terbentuk suatu relasi sosial yang baik dan solidaritas bersama.

Berdasarkan fenomena hubungan gereja dan negara di Minahasa, terdapat sejumlah pertanyaan mendasar, yaitu bagaimana hubungan gereja dan negara mempengaruhi relasi antar kelompok yang berbeda di ruang publik Minahasa yang beragam? Selain itu, dalam dinamika tersebut, apakah masih tersedia ruang dialog dalam upaya mewujudkan kehidupan yang damai, di mana hak-hak setiap orang dan kelompok identitas tetap terjamin? Bagaimana wujud dari hubungan gereja dan negara yang mengarah pada kehidupan masyarakat plural Minahasa? Dengan demikian, tulisan ini akan memperlihatkan bagaimana hubungan gereja dan negara di Minahasa. Kehadiran kekristenan mengusung identitas keagamaan masyarakat di Minahasa dan mempengaruhi relasi antara kelompok-kelompok yang berbeda di ruang publik.

Artikel ini kemudian membahas kerangka teologis untuk pemahaman Yoder tentang hubungan gereja dan negara, di dalamnya menempatkan negara dalam kosmologi Pauline tentang ‘kerajaan dan kekuasaan’. Dalam hal ini, gereja sebagai polis – melalui perwujudan praktik-praktik tertentu – yang berfungsi sebagai antisipasi analogis Kerajaan Allah. Yoder menguraikan hubungan Kristen dengan negara yang ditandai baik oleh subordinasi sebagai serta ketidaktaatan sesekali, ketidaktaatan yang termasuk partisipasi dalam aksi langsung tanpa kekerasan. Yoder menolak dualisme gereja-negara yang tetap, dengan berpendapat bahwa gereja, melalui penggunaan “aksioma tengah”, dapat menarik negara dalam hal yang dinyatakannya norma sendiri dan dengan demikian mendekatkan negara ke norma cinta. Yoder mengartikulasikan landasan teologis untuk “komunitas alternatif” gereja, yang akan berusaha mengatur kehidupan gereja dengan cara-cara selain dari kekerasan dan paksaan. Yoder menguraikan visi gereja sebagai *polis* yang hidup sebagai contoh tandingan misionaris terhadap politik kekerasan negara-bangsa, sebuah visi yang menarik banyak orang Kristen. Bahkan ketika dia menggambarkan “politik tubuh” dari gereja yang bersaksi, Yoder juga memberikan pembenaran teologis untuk partisipasi Kristen dalam aksi tanpa kekerasan seperti demonstrasi dan aksi duduk serta untuk keterlibatan terbatas dalam politik pemilu dan legislatif.

Tulisan ini juga akan menunjukkan konsep pluralisme kewargaan sebagai upaya mewujudkan kehidupan bersama di ruang publik yang menjamin hak-hak setiap elemen masyarakat yang beragam untuk dapat berelasi secara setara dan adil. Dalam hal ini, dibutuhkan rekonstruksi identitas dan dialog.

Dalam rangka untuk menjelaskan fenomena tersebut, maka tulisan ini akan difokuskan pada analisis hubungan gereja dan negara di Minahasa, khususnya melalui peran gereja-gereja, dan pengaruhnya terhadap kehidupan masyarakat multikultur di Minahasa. Penelitian dalam rangka penulisan ini dilakukan secara kualitatif dengan menggunakan metode fenomenologi dan digunakan melalui studi literatur. Temuan-temuan ini kemudian dideskripsikan dan dianalisis lalu dirumuskan menjadi beberapa rumusan pokok argumen advokasi.

Gambaran Hubungan Gereja dan Negara di Minahasa

Isu politik identitas juga menguat di Minahasa melalui identitas keagamaan, khususnya kekristenan. Perjumpaan kekeristenan dan masyarakat lokal Sulawesi Utara telah terjadi sejak abad ke-16 melalui kedatangan misionaris Katolik. Ketika *Vereenigde Oostindische Compagnie* (VOC) datang ke Minahasa abad ke-17, mereka juga membawa zendeling Protestan, meski Protestantisme belum berkembang. Pada pertengahan abad ke-19, ketika badan zending *Nederlansche Zendeling Genostchap* (NZG) mengirim para zendeling, kristenisasi mulai

masif di kalangan masyarakat lokal Sulawesi Utara, khususnya di Minahasa. Pada akhir abad ke-19, hampir semua orang Minahasa sudah beragama Kristen (de Jonge, Parengkuan, and Steenbrink 2008). Namun, di sejumlah komunitas tertentu Islam sudah hadir sejak abad ke-17, lalu pertengahan abad ke-19 terbentuk beberapa komunitas Islam, seperti masyarakat Kampung Jawa, Tondano. Identitas Kristen di Sulawesi Utara terus mengalami perkembangan. Berdasarkan data dari Badan Pusat Statistik (BPS) tahun 2022, agama Kristen Protestan (62,95%) masih menjadi pemeluk agama terbanyak di Sulawesi Utara (termasuk Bolaang Mongondow dan kepulauan Sangihe–Talaud), diikuti oleh Islam (31,80%), Katolik (4,43%), Hindu (0,59%), Buddha (0,14%), dan Konghucu (0,02%) (Badan Pusat Statistik, n.d.).

Dalam konteks masyarakat Sulawesi Utara, keragaman itu kompleks dan rumit namun juga menyimpan gesekan-gesekan dan potensi-potensi konflik berbasis agama dan etnis. Namun begitu, narasi bersama yang selalu berupaya mereka bangun dan narasi itu yang mempertemukan kelompok-kelompok yang berbeda agama. Narasi itu sudah membentuk sejarah hidup bersama lebih dari satu abad, yakni bahwa Sulawesi Utara merupakan ruang hidup bersama yang harus dijaga dan itu diletakkan pada bingkai sebagai sesama warga negara Indonesia (Pinontoan 2018, 110). Merujuk pada fenomena kerukunan antar-umat beragama di Sulawesi Utara yang tergolong baik, bukan berarti hubungan internal di dalam satu kelompok agama berjalan mulus. Kuantitas anggota gereja terbesar di Sulawesi Utara menjadikan GMIM terlihat mendominasi aspek ekonomi, politik, pemerintahan (birokrasi), dan sosial-kemasyarakatan. Adanya sikap dominan di segala bidang tersebut, akhirnya melahirkan berbagai prasangka negatif kelompok denominasi *peripheral stream* (arus pinggir) terhadap GMIM. Adanya dominasi salah satu denominasi terlihat jelas dalam panggung politik praktis dan birokrasi pemerintahan. Hal ini mewarnai hampir semua jabatan penting dan strategis di politik, birokrasi, hingga organisasi massa.

Berdasarkan hal-hal di atas, kehadiran dan perkembangan kekristenan membentuk suatu konstruksi identitas masyarakat lokal yang menjadikan agama sebagai tolok-ukur kehidupan masyarakat lokal dalam berbagai aspek. Di samping itu, identitas keagamaan digunakan dalam sebagai bentuk politik identitas di ranah politik praktis. Oleh sebab itu, politik identitas keagamaan dapat memunculkan toleransi dan kebebasan, jika dimaknai sebagai pengakuan terhadap keberagaman. Meski demikian, politik identitas juga memunculkan pola-pola intoleransi, kekerasan verbal-fisik, serta pertentangan etnik, jika dimaknai dan diterapkan secara sempit dan fanatik. Perpecahan, dampak dari sikap intoleransi, dapat menjadi ancaman bagi kehidupan masyarakat, apabila sejumlah pihak secara sengaja menggunakan strategi emosi dan elemen psikologis terhadap politik identitas yang menyangkut elemen simbol etnik, agama, maupun kedaerahan dalam politik praktis maupun dalam kehidupan bermasyarakat.

Konstruksi identitas di Minahasa saat ini tidak terlepas dari jejak masa lalunya. Modernisasi yang dibawa masuk kolonialisme terutama dalam hal agama sangat berpengaruh dalam konstruksi identitas, bahkan konstruksi struktur sosial, masyarakat Minahasa saat ini. Dominasi demografis pemeluk agama Kristen di Minahasa adalah hal yang mencolok. Dalam hal ini, identitas Kristen – melalui institusi keagamaan seperti pergerakan sejumlah denominasi gereja – berpengaruh dalam aspek kehidupan masyarakat. Secara khusus, GMIM mendominasi jumlah anggota gereja di Minahasa, saat ini mencapai 830 ribu jiwa tahun 2023 (BPMS GMIM, n.d.). Pada perkembangannya, GMIM menjadi gereja yang memiliki sumber daya paling menjanjikan, disertai dengan pelayanan gereja di bidang kesehatan, pendidikan, wirausaha dan lembaga sosial, yang menjadi faktor pendukung dalam pengaruh gereja terhadap kehidupan masyarakat.

Bagi Denni Pinontoan, identitas keagamaan, khususnya identitas Kristen, tidak selalu dapat dipakai untuk mengidentifikasi secara tepat masyarakat Minahasa dalam hal etnisitas (Pinontoan 2018). Dalam dinamika sosial, politik, dan ekonomi, identitas tersebut menjadi problematik. Akan tetapi, secara kultural, identitas etnisitas Minahasa digaungkan pada saat-saat tertentu, contohnya pada masa pergolakan Permesta atau upaya-upaya merespons berbagai masalah politik nasional yang membutuhkan mobilisasi massa besar. Permesta diproklamasikan di Makassar pada Maret 1957. Sejumlah jenderal dan intelektual Minahasa mengatur gerakan ini untuk menuntut keadilan ekonomi pada pemerintah pusat. Konsekuensi yang tak dapat dihindari adalah perang antara tentara Permesta dengan tentara pusat yang menyebabkan pergolakan di Minahasa. Dalam proses politik praktis, identitas keagamaan, secara tidak langsung, digunakan untuk mengumpulkan para pendukung. Hal ini dapat diamati melalui proses politik praktis di Sulawesi Utara. Dalam hal ini, jika terdapat beberapa calon menggaungkan identitas etnis Minahasa, maka identitas keagamaan, secara tidak langsung, disisipkan dalam proses politik praktis.

Pengaruh identitas GMIM juga berpengaruh pada peran aktor pemerintah di tingkat desa dan kelurahan. Dalam hal ini, masyarakat akan memilih setiap kepala desa maupun lurah yang memiliki peran dalam jemaat atau setidaknya pernah menjadi Pelayan Khusus minimal satu periode. Hal ini kemudian menggambarkan konteks politik di Sulawesi Utara erat kaitannya dengan politik identitas keagamaan, khususnya identitas GMIM. Ketika anggota jemaat GMIM mencalonkan diri dalam pemilihan kepala daerah atau calon anggota legislatif, hampir semua anggota jemaat memilih kandidat bakal calon tersebut. Sejauh ini, anggota jemaat GMIM selalu terlihat satu suara memilih kandidat bakal calon asal GMIM. Namun, tentu saja, hal tersebut tidak berlaku bila sejumlah bakal calon sama-sama berasal dari anggota jemaat GMIM.

Selain itu, kehadiran dan perkembangan ormas Panji Yosua, dibentuk oleh Komisi Pria/Kaum Bapa (PKB) dan Badan Pekerja Majelis Sinode (BPMS) GMIM sebagai induknya, menjadi

salah satu faktor menguatnya identitas keagamaan di kalangan masyarakat Sulawesi Utara. Keanggotaan Panji Yosua tersebar di semua wilayah pelayanan GMIM, bahkan di luar tanah Minahasa. Namun, pada dasarnya bukan jumlah kuantitas anggota yang membuat Panji Yosua penting di ruang publik Sulawesi Utara, melainkan tentang tingkat pengaruhnya. Hampir di setiap kabupaten/kota wilayah pelayanan GMIM terdapat pejabat birokrasi, legislatif, maupun Polri dan TNI sebagai anggota PKB GMIM yang dapat diasumsikan juga mendukung atau bahkan menjadi anggota aktif Panji Yosua.

Panji Yosua mengambil nama salah satu tokoh dalam Alkitab yang dikisahkan sebagai pemimpin pengganti Musa yang dengan gagah berani telah meruntuhkan tembok-tembok Kota Yerikho dan mengalahkan semua orang di kota itu. Dalam penjelasan tentang nama di buku panduan, ditekankan tentang Yosua sebagai “panglima perang”. Dari nama yang dipilih setidaknya telah menjelaskan “ideologi” yang dianut oleh Panji Yosua, yaitu “heroisme” atau kepahlawanan. Dengan begitu, Panji Yosua seolah makin menegaskan konstruksi gender tentang apa yang diidentifikasi sebagai laki-laki/maskulinitas, yaitu ‘berani’ dan ‘kuat’, sehingga anggota PKB GMIM digambarkan seperti ‘serdadu’ perang atau pahlawan. Konstruksi gender ini semakin tampak pada kepengurusan yang hierarkis, yaitu tertinggi diduduki oleh seorang yang disebut ‘panglima’ sementara di tingkat jemaat dijabat oleh seorang ‘komandan’. Tanpa perlu ada tafsiran lebih, sudah tergambar jelas bahwa Panji Yosua meniru struktur kepemimpinan dalam dunia militer. Meski demikian, Panji Yosua bukanlah ‘pasukan perang Kristen’. Visi dan misinya lebih memberi perhatian pada religiusitas dan moralitas, khususnya laki-laki dan anggota GMIM pada umumnya.

Secara ideologis, disadari atau tidak, Panji Yosua makin mengukuhkan dominasi kaum laki-laki terhadap perempuan. Heroisme, pengendalian kekuatan fisik dan massa (struktur kelembagaan yang kuat dan aksi-aksi *show force* bela diri) yang dianut oleh Panji Yosua membawa implikasi kepada publik secara kultural. Publik Sulawesi Utara, lebih khusus perempuan memiliki penilaiannya terhadap kehadiran Panji Yosua dan ormas-ormas lainnya di Sulawesi Utara. Ormas-ormas ini dinilai makin melanggengkan kekuasaan dan kekuatan (fisik dan superioritas). Dikhawatirkan nanti akan berdampak pada lestariannya pemahaman bahwa, perempuan hanyalah sebatas pelengkap saja yang dapat memperdayakan bukan memberdayakan kaum perempuan. Terhadap keberagaman, kehadiran ormas-ormas tersebut dinilai mengganggu nilai-nilai *aksebilitas* orang Sulawesi Utara terhadap keragaman (Pinontoan 2018, 120).

Dalam praktiknya, Panji Yosua memang banyak berbeda dengan ormas-ormas adat, tetapi kedua tipe ormas ini memiliki pemahaman yang sama, yaitu menolak intoleransi. Secara normatif dasar penolakan mereka terhadap intoleransi adalah Pancasila, UUD 45, dan Bhinneka Tunggal Ika. Selain itu, salah satu tujuan Panji Yosua adalah “... menanggulangi kemiskinan,

kekerasan, radikalisme, kerusakan lingkungan, serta mencegah dan menanggulangi penyakit sosial masyarakat”.¹ Namun hingga kini, terutama sikap kritis terhadap penyebab kerusakan lingkungan hidup yang antara lain disebabkan oleh kegiatan penambangan dalam skala besar oleh perusahaan-perusahaan transnasional belum tampak dari Panji Yosua. Di samping itu, Panji Yosua lebih spesifik memiliki kecenderungan menegakkan identitas dan berorientasi untuk kepentingan institusi GMIM. Pada pertengahan Juli 2016, salah satu media daring memberitakan pernyataan Panglima Panji Yosua, Brian Waleleng, yang mana ia menginstruksikan kepada seluruh anggota untuk mengawal kasus gedung Kanisah (pos pelayanan) Boulevard Manado yang terancam digusur (Rumeen 2021). Meski Panji Yosua berbeda banyak hal dengan ormas-ormas adat, namun keduanya adalah gejala dari suatu upaya menegakkan identitas di tengah keragaman ruang publik Sulawesi Utara.

Deskripsi di atas menggambarkan kontestasi dan upaya penegakan identitas di tengah keragaman Sulawesi Utara. Polarisasi Kristen-Islam, Minahasa-pendatang, laki-laki-perempuan menguat di ruang publik dengan kehadiran ormas-ormas yang mengusung identitas Minahasa-Kristen. Polarisasi identitas ini menggambarkan adanya ketegangan dan konflik tertutup maupun terbuka di antara kelompok-kelompok yang berbeda di ruang publik. Potensi ketegangan-ketegangan di ruang publik ini muncul melalui fondasi ideologi dan pilar-pilar sosial, politik, dan ekonomi yang rapuh. Kerapuhan ini berkorelasi langsung dengan kelemahan pihak-pihak yang mengisi ruang publik tersebut dalam mengelola ruang bersama itu. Hal ini akan menjadi lebih jelas jika dianalisis dengan prinsip pengelolaan ruang publik yang beragam atau diistilahkan dengan “pluralisme kewargaan”, yaitu pertama, rekognisi atau pengakuan, yaitu saling mengakui dan menerima yang di dalamnya terdapat dialog aktif merespons persoalan-persoalan yang mengganggu kepentingan dan kebutuhan bersama. Kedua, representasi atau keterwakilan di ruang publik. Ketiga, redistribusi atau pemerataan, yaitu keadilan dalam penguasaan dan pengelolaan ruang-ruang ekonomi (Bagir et al. 2011, 16).

Hubungan Gereja dan Negara dari Perspektif John Howard Yoder

Gereja bagi Yoder adalah komunitas minoritas yang unik, yang ditandai dengan adanya pengakuan iman yang kuat, dengan iman kepada Yesus Kristus sebagai Tuhan (Yoder 1994, 108). Teologi Yoder begitu signifikan berpengaruh dalam gereja-gereja di Amerika. Dalam hal ini etika politik Yoder didasarkan pada ketaatan tanpa kompromi kepada Yesus Kristus sebagai Tuhan yang tersalib dan mengeksplorasi secara radikal keteladannya di tengah dunia (Yoder 1994, 10). Tidak hanya berbasis pada etika kemanusiaan secara umum, tetapi berpijak kepada keteladanan Yesus secara radikal. Bagi Yoder, teologi inkarnasi menjadi pewahyuan tertinggi

¹ Buku Panduan Panji Yosua PKB GMIM 2015 dikutip dari (Pinontoan 2018).

dari sifat Allah dalam upaya-Nya berada pada sejarah dunia. Salib adalah puncak dan hasil yang tak ter-hindarkan dari tindakan Yesus yang mengajarkan nilai kepada dunia serta memiliki makna pewahyuan tertinggi. Salib tidak boleh menjadi simbol ahistoris tentang pengorbanan yang terjadi di masa lampau, atau sekedar sebagai hukuman yang menggantikan dosa manusia (substitusi) saja atau hanya sebagai simbol tentang keberdosaan manusia yang menyedihkan.

Dasar pemahaman Yoder tentang politik Kristen adalah visi eklesiologisnya. Menurut Yoder, gereja adalah sebuah *polis*, yakni sebuah komunitas yang berkumpul yang melalui praktiknya secara analogi mengantisipasi Kerajaan. Dalam hal ini, bentuk utama kesaksian politik gereja harus menjadi perwujudan cara hidup baru tanpa kekerasan di dunia. Tugas gereja adalah hidup sebagai ‘buah sulung’ kerajaan, yakni “umat Allah dipanggil untuk menjadi hari ini sesuai panggilan dunia pada akhirnya” (Yoder 2001, ix). Memahami karakter eklesiologis yang fundamental politik Yoder akan sangat penting untuk interpretasi yang benar dari pandangan Yoder tentang saksi politik Kristen, karena hanya dengan begitu seseorang dapat menemukan advokasi Yoder tentang partisipasi Kristen dalam aksi tanpa kekerasan dan untuk membatasi keterlibatan Kristen dalam politik negara, sebagai keterlibatan *ad hoc* dengan dunia dari gereja yang merupakan entitas politiknya sendiri.

Dalam *The Christian Witness to the State*, Yoder memperlihatkan bagaimana praktik internal gereja berfungsi sebagai bentuk utama dari kesaksian politik, dalam hal ini “gereja itu sendiri adalah sebuah [bagian dalam] masyarakat dan keberadaan dan hubungan persaudaraan anggotanya merupakan cara mereka menghadapi perbedaan dan kebutuhan mereka, atau lebih tepatnya merupakan demonstrasi tentang apa arti cinta dalam hubungan sosial” (Yoder 2002, 17). Dengan menekankan istilah gereja (Ibrani: *qahal* dan Yunani: *ekklesia*) awalnya mengacu pada politik majelis deliberatif, Yoder mengklaim bahwa gereja “lebih benar-benar politis, yaitu komunitas yang lebih benar dan lebih tertata dengan baik daripada negara” (Yoder 2002, 18). Secara khusus dalam *Body Politics*, Yoder menekankan bahwa “perbedaan antara gereja dan negara atau antara gereja yang setia dan yang tidak setia, bukanlah yang satu bersifat politis dan yang lainnya tidak, tetapi bahwa keduanya bersifat politis dengan cara yang berbeda” (Yoder 2001, ix).

Yoder menyebutkan tiga cara di mana gereja, dalam kehidupan batinnya, dapat menjadi model cara hidup yang berbeda bagi dunia. Pertama, dalam desakannya pada keragaman pelayanan, gereja merusak struktur hierarkis dalam masyarakat (I Kor. 13). Kedua, praktik teguran timbal balik gereja berfungsi sebagai model pertanggungjawaban bagi organisasi non-gereja (*misalnya*, Mat. 18:15-20). Ketiga, praktik gereja untuk sampai pada keputusan melalui ‘konsensus yang meyakinkan’ dalam pertemuan terbuka di mana setiap anggota memiliki suara (I Kor. 14) memiliki analogi sekuler dalam pertemuan balai kota dan gaya manajerial dan pendidikan yang mengutamakan pertimbangan bebas (Yoder 2002, 18–19). Dalam hal ini,

“Gereja mana pun yang ada tidak hanya bisa salah tetapi sebenarnya bisa dicela, [dan] itulah sebabnya perlu ada potensi konstan untuk reformasi dan dalam situasi yang lebih dramatis kesiapan untuk reformasi bahkan menjadi ‘radikal’” (Yoder 1984, 5).

Yoder memperluas cara di mana kehidupan batin gereja memodelkan kemungkinan politik baru bagi masyarakat luas menjadi lima, menambahkan baptisan sebagai contoh penerimaan dan persekutuan antar-etnis sebagai bentuk konkret solidaritas ekonomi untuk keragaman pelayanan, saling teguran, dan pertemuan terbuka. Ekaristi sebagai bentuk solidaritas ekonomi yang diwujudkan secara sosial adalah salah satu dari dua motif utama alkitabiah yang diangkat Yoder untuk membahas karakter ekonomi gereja. Yang lainnya adalah Yobel dalam Imamat 25, sebuah visi redistribusi ekonomi bergema dalam perikop kenabian seperti Yesaya 61 dan diangkat dalam khotbah Yesus di Nazaret (Luk. 4) (Yoder 1994, 5). Yoder memilih istilah “praktik” yang netral secara teologis untuk fungsi-fungsi gereja ini daripada istilah yang lebih khusus tradisi seperti “sakramen” atau “tata cara”. Akan tetapi, pemahamannya tentang praktik-praktik Kristen memiliki karakter sakramental yang jelas. Praktik “adalah tindakan Tuhan, di dalam dan dengan, melalui dan di bawah apa yang pria dan wanita lakukan. Di mana itu terjadi, umat Tuhan itu nyata di dunia (Yoder 2001, 72–73). Lima praktik ini semuanya dapat digambarkan sebagai proses sosial dan dapat diucapkan. dalam istilah semata-mata non-agama. Menurut Yoder,

Beraneka ragam karunia adalah model pemberdayaan yang rendah hati dan akhir hierarki dalam proses sosial. Dialog di bawah Roh Kudus adalah dasar dari gagasan demokrasi. Nasihat untuk mengikat atau melepaskan pada titik pelanggaran adalah dasar untuk penyelesaian konflik dan peningkatan kesadaran. Pembaptisan memberlakukan penerimaan sosial antar-etnis, dan memecahkan roti merayakan solidaritas ekonomi (Yoder 2001, 72).

Maka, cara yang paling mendasar bagi gereja untuk menjadi politis dan sekaligus menjadi misionaris adalah mewujudkan cara hidup tertentu yang terstruktur di sekitar praktik-praktik sentral yang dapat berfungsi sebagai model bagi masyarakat yang lebih luas.

Yoder menyebut praktik-praktik ini dengan cara normatif daripada deskriptif. Umat Kristiani saling membagi kekayaan mereka dan solidaritas ekonomi ini diwujudkan dalam persekutuan. Semua orang Kristen harus diberdayakan untuk mengklaim pelayanan tertentu di dalam gereja. Gereja-gereja saat ini terlalu sering dalam pelayanan yang telah diturunkan ke elite terlatih secara profesional, yang telah mencerminkan divisi etnis, ras, dan kelas. Hal ini harus ditafsirkan bukan sebagai kekurangan dari praktik-praktik gereja, tetapi sebagai kegagalan moral yang menuntut pertobatan, reformasi, dan pembaharuan.

Selain menggambarkan cara-cara di mana “politik tubuh” gereja dapat berfungsi sebagai saksi bagi dunia yang menyaksikan, Yoder juga menguraikan bagaimana gereja berkontribusi pada perbaikan masyarakat sekitar. Dalam hal ini, gereja telah menciptakan “cara-cara baru

secara eksperimental untuk memenuhi kebutuhan sosial yang, setelah kegunaannya terbukti, dapat dilembagakan dan digeneralisasikan di bawah otoritas kekuatan sekuler”, seperti sekolah, rumah sakit, dan pekerjaan bantuan internasional yang dimulai di gereja akhirnya diambil alih oleh otoritas sekuler (Yoder 2002, 19–20). Yoder kemudian menempatkan kegiatan eksperimental gereja ini di bawah rubrik gereja sebagai ‘pelopor’. Selain itu, gereja memberi kontribusi kepada masyarakat melalui partisipasi hati nurani dari kaum awamnya dalam berbagai profesi.

Pemeriksaan tentang sentralitas eklesiologi dan politik Kristen secara organik mengarah pada pertimbangan “Konstantinisme”, yaitu gereja tidak boleh memikul tanggung jawab atas struktur moral masyarakat non-Kristen. Dengan kata lain, kehidupan masyarakat plural tidak dapat mengacu pada salah satu moral agama yang tertinggi atau yang diutamakan. Di samping itu, jika gereja mengutamakan penataan kehidupan internalnya, maka ‘Konstantinisme’ mengalihkan perhatian dari tugas membangun polis khusus gereja demi membangun polis ideal di beberapa tempat yang seharusnya memiliki tingkat yang lebih luas. Istilah ini menunjukkan suatu fenomena pergeseran dari agama minoritas ke agama negara, sama seperti masa pemerintahan Kaisar Konstantinus pada abad ke-4 M. Untuk menjelaskan lebih jauh mengenai istilah ini, Yoder memisahkan dua unsur dasar ‘Konstantinisme’ dalam berbagai bentuknya. Pertama, ‘Konstantinisme’ menekankan bahwa “makna sebenarnya dari sejarah, lokus keselamatan yang sebenarnya, ada di dalam kosmos dan bukan di dalam gereja. Apa yang sebenarnya dilakukan Tuhan dilakukan terutama melalui kerangka masyarakat secara keseluruhan dan bukan dalam komunitas Kristen” (Yoder 1984, 198). Kedua, pola pikir ‘Konstantinian’ mengasumsikan “bahwa jika umat ikut serta dan membantu, itu akan menjadi mungkin karena tidak akan sebaliknya untuk mencapai dunia keselamatan penuh yang sudah dalam perjalanan untuk dicapai dengan sendirinya” (Yoder 1984, 198). Kedua elemen ini hadir di mana pun orang Kristen berpaling dari gereja ke dunia yang dianggap lebih luas sebagai lokus utama kesaksian politik.

Dalam budaya yang semakin pluralistik, kritik Yoder terhadap Konstantinianisme semakin meyakinkan. Yoder menekankan bahwa tanggung jawab mendasar gereja bagi masyarakat adalah untuk mengelolanya tatanan publik (Yoder 1994, 240). Tanpa eklesiologi yang kuat, umat Kristen sangat rentan terhadap godaan ‘Konstantinian’. Jika gereja dianggap hanya sebagai aglomerasi individu, tempat di mana spiritualitas individu diperkuat, bukan sebagai badan politik baru, maka orang Kristen pasti akan menginvestasikan energi mereka di aspek dan elemen publik yang lain. Dalam hal ini, “ketidakcukupan organisasi gerejawi saat ini membawa orang pada pengunduran diri daripada secara kreatif menemukan struktur baru kesetiaan Kristen” (Yoder 1997, 113–14). Yoder mencatat bahwa “keraguan tentang kegunaan struktur gereja yang ada berkontribusi pada pendekatan Konstantinian yang diperbarui,

di mana seluruh masyarakat dan struktur non-gereja saat ini di mana kami berharap untuk melihat transformasi manusia dan masyarakat berhasil” (Yoder 1997, 113–14). Kritik Yoder terhadap ‘Konstantinisme’ berkaitan dengan sikapnya yang mendukung sekaligus kritis terhadap berbagai teologi pembebasan. Dalam hal ini, Yoder meyakini bahwa Injil, khususnya etika Yobel, tertanam dalam khotbah Yesus di Nazareth (Lukas 4) dan menjadi berita yang baik dan membebaskan orang miskin (Yoder 1994, 14–15).

Yoder menekankan gereja harus menjadi entitas yang terpisah dari negara, dan bahwa orang Kristen tidak boleh ikut serta dalam kekerasan atau perang. Hal ini memperlihatkan bahwa gereja harus menjadi polis, atau komunitas dengan praktik dan cara hidupnya sendiri yang berbeda, yang berfungsi sebagai antisipasi analogis Kerajaan Allah. Visi Yoder tentang gereja sebagai sebuah polis menawarkan sebuah alternatif bagi pemahaman politik utilitarian dan agonal. Dalam hal ini, negara memiliki kewajiban untuk memerhatikan segala kepentingan agama-agama, termasuk gereja, tetapi juga mengakui bahwa umat beragama, termasuk orang Kristen, perlu terlibat dalam ketidaktaatan, dalam hal ini tindakan langsung tanpa kekerasan (Weaver 1999).

Selain itu, Yoder menolak kekristenan yang dipaksakan negara dan malah menyerukan pengembangan budaya Kristen sebagai komunitas minoritas saksi yang patuh. Dalam hal ini, Yoder membedakan antara tiga bentuk Kristendom, dalam hubungannya dengan negara, yakni Kristendom yang ditegakkan oleh negara, Kristendom budaya sukarela, dan budaya Kristen di dalam gereja sebagai komunitas minoritas saksi yang taat. Penolakan Yoder terhadap kekristenan yang dipaksakan oleh negara sejalan dengan panggilan Reformed, yang juga menyerukan pemisahan gereja dan negara. Namun, tidak seperti Yoder, panggilan Reformed menuntut umat Kristiani untuk bekerja ke arah kekristenan sukarela dalam masyarakat yang lebih luas jika memungkinkan (Schoorman 2007).

Konsep Pluralisme Kewargaan di Ruang Publik

Dalam proses analisis hubungan antara gereja dan negara, pemahaman mengenai politik kewargaan digunakan untuk menelusuri hubungan ini yang mengarah pada kebaikan bersama (*common good*). Dalam hal ini, Engin Isin berpendapat bahwa kewarganegaraan bukan hanya status hukum atau seperangkat hak, tetapi praktik politik yang terus-menerus diperebutkan dan didefinisikan ulang. Isin menekankan peran perjuangan politik dalam membentuk makna dan praktik kewarganegaraan. Ia berpendapat bahwa kewarganegaraan bukanlah sesuatu yang diberikan atau diberikan oleh negara, melainkan dikonstruksikan melalui tindakan individu dan kelompok yang menegaskan haknya dan menantang batas-batas inklusi dan eksklusi (Isin 2002). Bagi Isin, politik kewarganegaraan melibatkan perebutan siapa yang memiliki

dan siapa yang tidak, dan kondisi di mana individu dan kelompok diberikan atau ditolak hak kewarganegaraannya. Hal ini dapat mencakup perdebatan tentang kebijakan imigrasi dan naturalisasi, serta perjuangan untuk pengakuan dan inklusi kelompok-kelompok yang terpinggirkan seperti pengungsi, minoritas, dan masyarakat adat. Hal ini juga menekankan pentingnya praktik kewarganegaraan sehari-hari, seperti memilih, berpartisipasi dalam kehidupan publik, dan terlibat dalam aktivisme politik. Isin berpendapat bahwa praktik-praktik ini sangat penting untuk konstruksi kewarganegaraan, karena memungkinkan individu untuk menegaskan hak-hak mereka dan menantang batas-batas eksklusif. Secara keseluruhan, karya Isin tentang politik kewarganegaraan menyoroti sifat kewarganegaraan yang dinamis dan diperebutkan, serta pentingnya perjuangan politik dalam membentuk makna dan praktiknya.

Gerry van Klinken dan Ward Berenschot mengemukakan pendekatan pasca-kolonial untuk mempelajari kewarganegaraan di Indonesia. Dalam hal ini, hubungan negara-warga pasca-kolonial memiliki realitas yang tidak sepenuhnya ditangkap oleh citra ideal warga negara yang otonom, individualistis, dan mengklaim hak. Hal tersebut memperhatikan ekonomi politik, sejarah pembentukan negara, dan informalitas. Berdasarkan pengamatan van Klinken dan Berenschot, sifat kewarganegaraan di Indonesia saat ini bukan hanya produk hukum dan perundang-undangan formal, tetapi juga kualitas hubungan pribadi dan jaringan informal (lih. Klinken and Brenschot 2018, 151–62). Sebagai akibat dari sifat institusi negara yang terlembagakan secara sosial dan lemah, warga negara secara teratur bergantung pada koneksi pribadi untuk mewujudkan hak dan membengkokkan aturan demi kepentingan mereka. Ketergantungan mereka pada koneksi pribadi membungkam pengalaman tentang “hak”. Sebaliknya, warga terus menegosiasikan hubungan mereka dengan mereka yang berkuasa. Alih-alih bersifat hukum, hubungan bersifat antarpribadi, terkadang antagonis, singkatnya, politis. Kewarganegaraan yang dimediasi sangat dibedakan. Ada perbedaan kelas yang kuat antara warga negara yang bisa dan yang tidak bisa dengan mudah mengakses manfaat layanan negara setiap hari.

Selain itu, rezim kewarganegaraan yang dijelaskan pada bagian pertama muncul dari ekonomi politik tertentu dan sejarah pembentukan negara di Indonesia. Secara ekonomi, hal ini tumbuh dari demografi pedesaan dan kota kecil yang dominan pada masa kolonial. Secara politis, itu adalah hasil dari perjuangan politik yang memuncak pada saat-saat kritis tertentu. Desentralisasi menimbulkan kerugian besar bagi kualitas kewarganegaraan, khususnya bagi mayoritas penduduk yang miskin. Karakter kewarganegaraan yang dimediasi di Indonesia menghalangi warga negara dari upaya bersama untuk mendorong negara menuju realisasi hak yang lebih penuh. Ironi dari demokratisasi Indonesia adalah bahwa banyak perjuangan kewarganegaraan yang baru muncul tidak dirumuskan dalam istilah “hak” universal tetapi dalam klaim partikular (berbasis komunitas). Transformasi sosial yang lambat akibat urbanisasi dan pertumbuhan kelas menengah pada akhirnya dapat menciptakan warga negara yang lebih

menuntut dan otonom. Protes terhadap politik “korup” telah efektif di kota-kota besar di Indonesia, dan ini bisa menjadi pertanda politik “pasca-klien” di masa depan. Tampaknya tidak mungkin satu partai politik akan muncul yang dapat mengumpulkan dorongan semacam itu ke arah republik demokratis yang tersentralisasi. Tetapi pembangunan jembatan lintas kelas yang disadari antara komunitas politik di kota dan wilayah provinsi dapat menghasilkan keajaiban. Beberapa di antaranya sudah terjadi, dan kemungkinan akan tumbuh lebih kuat karena urbanisasi dan globalisasi terus mengubah lanskap sosial. Hal ini bisa menjadi awal warga negara Indonesia merebut kembali negara republik yang tersentralisasi (Klinken and Benschot 2018).

Zainal Abidin Bagir dan AA GN Ari Dwipayana menekankan bahwa perkembangan praktik demokrasi di beberapa negara menunjukkan bahwa kehidupan bersama dalam masyarakat majemuk bisa berdiri jika ditopang oleh beberapa pilar, yaitu konstitusi yang menjamin hak masyarakat dan kultur yang dihidupi masyarakat secara umum. Selain itu, kualitas ruang publik dalam masyarakat majemuk itu, bisa diukur dengan dua hal. Pertama, dilihat dari tingkat inklusivitasnya, seberapa banyak keragaman dapat ditampung dalam ruang publik. Kedua, bagaimana deliberasi dilakukan di ruang publik dan apa produknya. Partisipasi warga negara itu dilangsungkan dalam mekanisme yang beradab dan non-koersif, sehingga semua ragam identitas dan kepentingan dapat tertampung dan deliberasi dilakukan dengan bebas dan aman. Di sini ide mengenai pluralisme kewargaan (*civic pluralism*) bertemu dengan masyarakat sipil (*civil society*). Dalam hal ini, masyarakat sipil memiliki tempat sentral dalam demokrasi. Hal ini dapat dilihat dari sejauh mana keragaman itu dapat ditampung dalam ruang publik masyarakat yang pluralis. Pengelolaan keragaman dengan demikian memiliki beberapa aspek (Bagir and Dwipayana 2011). Beberapa aspek itu mewakili pilar-pilar penopang dalam membangun keadilan: Politik Rekognisi: pengakuan (*recognition*) dan penghargaan pada yang lain dan berbeda adalah dasar utama pluralisme kewargaan. Politik Representasi: dalam mengelola keragaman, demokrasi menawarkan beberapa model, yakni melalui partisipasi dan kompetisi. Partisipasi menyangkut keterlibatan warga negara dalam proses pengambilan keputusan tentang hidup bersama, dan setelah itu diikuti dengan kontestasi ide-ide yang akan dipilih melalui mekanisme pemilihan. Politik Redistribusi: ketika berbicara nalar publik, nalar kewargaan atau dialog, efektivitasnya bergantung pada akses yang dimiliki setiap warga dan kelompok kepada ruang publik.

Salah satu penanda utama pluralisme kewargaan adalah perbedaan budaya diungkapkan dalam kerangka budaya kewargaan bersama yang berdasar pada nilai-nilai bersama, yang terungkap dalam pemaknaan baru atas identitas politik. Selain itu, tugas negara dalam masyarakat yang menghidupi pluralisme kewargaan, yaitu bertanggung jawab menjaga ruang publik, sebagai sarana partisipasi masyarakat, memastikan jaminan kebebasan beragama dan pengakuan kemajemukan agama-agama, dan mengakomodasi keragaman.

Hubungan Relasional di Ruang Publik

Dalam menilai relasi antara gereja dan negara serta pengaruhnya terhadap ruang publik, sikap kritis terhadap orang-orang Kristen yang mempunyai keyakinan bahwa peran politis yang paling penting di ruang publik adalah mengupayakan “rekayasa sosial” menjadi sangat penting (Yoder 1997, 104–5, 184). Dalam hal ini, orang-orang Kristen memahami peran politis di ruang publik terpusat pada persoalan-persoalan keputusan institusional dan struktur sosial, dan kemudian mereka mengabaikan dimensi-dimensi interpersonal dari hubungan antar manusia. Dilandasi oleh pemahaman yang keliru seperti itu, Paulus Sugeng Widjaja menekankan bahwa orang-orang Kristen ini berkeyakinan bahwa panggilan publik yang paling terhormat bagi mereka adalah untuk menanamkan pengaruh politik atas masyarakat, dan bahwa opini publik merupakan senjata yang paling ampuh (Yoder 1984, 154). Di samping itu, aktivitas politik umat Kristen dalam masyarakat luas kemudian juga terpusat pada persoalan bagaimana mereka bisa mendapatkan kuasa untuk memimpin dan mengendalikan masyarakat. Orang-orang Kristen yang memegang posisi kekuasaan dalam masyarakat, apalagi ikut terlibat sebagai penyelenggara negara, kemudian dipandang sebagai agen-agen perubahan masyarakat yang paling utama.

Persoalan ini diperparah oleh kenyataan bahwa metafora Alkitabiah yang sering kali digunakan oleh orang-orang Kristen dalam aktivitas politiknya di ruang publik adalah metafora “garam dunia” (Widjaja 2014). Hal ini membuat orang-orang Kristen yang meyakini bahwa tugas utama mereka dalam kesaksian publiknya adalah untuk menggarapi dunia. Alasan ini pula digunakan untuk melegitimasi keterlibatan orang-orang Kristen dalam aktivitas politik di ruang publik. Oleh sebab itu, peran yang harus dijalankan oleh orang-orang Kristen, bersamaan dengan peran sebagai garam, adalah peran sebagai terang yang bukan saja menerangi orang-orang di sekitar kita, tetapi juga dilihat oleh mereka (Widjaja 2014). Hal ini yang sering kali dilupakan oleh orang-orang Kristen yang terlibat dalam aktivitas politik di ruang publik.

Selain itu, konsep pluralisme kewargaan mencakup hubungan antar komunitas yang satu dengan yang lainnya, baik antar-agama dan komunitas agama dengan negara. Dalam hal ini, pluralisme merujuk pada bentuk tanggapan atas masalah keragaman. Sedangkan istilah kewargaan *civic* mengandung ide sentral bahwa tanggapan yang diajukan berpusat pada suatu ide mengenai kewargaan, yaitu posisi individu sebagai warga negara yang setara satu sama lainnya. Hal ini juga terkait dengan ide *civil* yang mengisyaratkan bahwa persoalan yang muncul karena ada keragaman dapat diselesaikan secara beradab tanpa niat untuk mengurangi keragaman itu sendiri. Dari sinilah ide keragaman kewargaan bertemu dengan ide masyarakat sipil dalam teori demokrasi. Konsep pluralisme kewargaan menggambarkan keragaman dalam masyarakat merupakan sebagai syarat utama terbentuknya demokrasi, karena keragaman

identitas, kepentingan dan otoritas dapat mempersulit kelompok tunggal untuk memenangkan monopoli kekuasaan. Keragaman dapat bermakna dan menjadi kekuatan yang efektif jika ada budaya yang mendorong masyarakat untuk terlibat dalam masalah-masalah yang menjadi kepentingan bersama. Keterlibatan masyarakat atau warga negara tersebut harus dilakukan dalam mekanisme yang benar sehingga semua ragam identitas dan kepentingan tertampung dalam deliberasi yang dilakukan dengan bebas dan aman. Masyarakat sipil dan demokratisasi bukan hanya membutuhkan keragaman tetapi juga komitmen untuk menggumuli keragaman tersebut dengan cara pluralis dan sivik. Dengan demikian, pengelolaan keragaman memiliki keterkaitan dengan demokrasi karena pluralitas melekat dalam demokrasi yang ingin menghargai otoritas warga negara yang beragam. Di samping itu, pengelolaan keragaman harus diletakkan dalam instrumen untuk memperjuangkan tujuan bersama, yakni kesetaraan dan keadilan sosial (Bagir et al. 2011).

Pembaruan identitas mencakup peninjauan ulang bukan hanya konsep-konsep misiologis dan apologetik, tetapi juga praktik-praktik pelayanan gerejawi termasuk ritus peribadatan dan layanan pastoral yang desain aslinya mengandaikan konteks komunitas homogen. Asumsi superioritas diri dan pelaku tunggal pelayanan sama sekali tidak relevan bagi konteks masyarakat yang majemuk. Identitas yang baru perlu dilandaskan pada pengenalan pihak agama lain sebagai sahabat dalam hubungan personal yang saling berbagi, memberi dan menerima. Sang “liyan” bukan lagi kompetitor yang harus dikalahkan atau orang asing yang boleh diabaikan. Sesungguhnya dalam beberapa hal masalah yang dihadapi oleh suatu agama terdapat paralelnya dalam agama lain. Maka bagaimana suatu komunitas keagamaan mengatasi masalah itu dapat menjadi sumber pembelajaran bagi agama lain dalam menghadapi masalah serupa. Dalam bentuk persahabatan dimungkinkan bagi para pihak untuk berbagi secara jujur informasi tentang kompleksitas dan strategi menghadapi suatu masalah. Namun seorang sahabat lebih dari sekadar “mitra” dalam hubungan kontrak utilitarian melainkan rekan dalam ikatan perjanjian yang lebih bersifat permanen yang mengusung nilai-nilai komitmen serta solidaritas.²

Meski demikian, kebajikan persahabatan tidak melebur pihak-pihak terkait menjadi satu identitas yang sama sekali baru seperti dikhawatirkan oleh kalangan tertentu. Masing-masing pihak tetap menjadi dirinya sendiri dengan latar belakang sejarah dan keunikan-keunikan yang melekat pada dirinya. Persahabatan sebagai kebajikan tidak mengasingkan orang dari konteks makro budaya maupun agamanya sendiri. Frederick benar ketika menyatakan bahwa persahabatan lintas agama kehilangan marwahnya dan menjadi tidak sehat ketika larut

² Yahya Wijaya, “Persahabatan Lintas Agama dan Rekonstruksi Identitas Kristen Indonesia,” in *Agama, Kemanusiaan dan Keadaban: 65 Tahun Prof. Dr. KH. Muhammad Machasin, MA*, ed. Moch Nur Ichwan and Ahmad Rafiq (Suka-Press dan Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, 2021), 00.

dalam menikmati kesamaan sehingga tidak lagi mampu menghargai perbedaan secara positif, sebagai sumber pembaruan diri. Sesungguhnya, dengan menolong seseorang lebih mengenali diri sendiri (termasuk segi-segi budaya dan agama sendiri yang semula kurang disadari), persahabatan lintas agama mendorongnya mencapai tahap spiritual yang lebih mendalam dari agamanya sendiri.

Dengan membangun kepelbagaian agama dan menghargai nilai-nilai agama lain di ruang publik, maka yang terjadi adalah wujud iman Kristen justru diperkaya. Wajah gereja ke depan adalah model perjumpaan yang ramah dalam menyumbangkan mutu kehidupan, sehingga nilai-nilai persaudaraan dan perdamaian menjadi nilai yang serius dalam perjuangan bersama (Kristianto 2020). Dialog interreligius yang terjadi adalah dialog iman dan kehidupan, bagaimana setiap umat lintas budaya dan agama membicarakan dan mengungkapkan pengalaman iman serta penghayatannya untuk kehidupan bersama. Dari sini, terdapatlah transformasi iman dan kesadaran untuk tumbuh dengan lebih baik.

Penutup

Berdasar pada penelusuran di atas, hubungan relasional di ruang publik, khususnya di Minahasa, tidak hanya dirasa menguntungkan bagi pihak-pihak tertentu, khususnya gereja yang memiliki hubungan erat bahkan pengaruh besar di Minahasa, tetapi juga setiap komponen-komponen publik mendapatkan hak untuk kepentingan bersama. Dalam hal ini, negara dapat menjamin keberagaman dalam kehidupan di ruang publik, meski pada realitas di ruang publik masih terdapat banyak kepentingan yang berpusat pada aktor-aktor dan/atau institusi-institusi yang menjadi prioritas politik. Di sisi lain, gereja tidak hanya menjamin para pemangku atau elite-elite politik yang terlibat di ruang publik tetapi juga mampu melayani segala kebutuhan 'gereja-gereja lokal' untuk memenuhi hak mereka. Gereja di sini tidak hanya menjamin sarana internal gereja tetapi juga menjadi sarana warga jemaat di ruang publik dan menjamin hak-hak warga gereja. Sebagaimana tradisi Kristiani, kita juga mengajarkan kita bahwa Allah Tritunggal juga adalah Dia yang hatinya adalah untuk pembebasan dunia yang menderita. Karena ketiga pribadi tersebut dapat dilihat sebagai komunitas sahabat yang utama, persahabatan ilahi selalu meluas ke arah mereka yang berada di luar, mengundang yang lain untuk menjadi sahabat. Untuk itu, Allah Tritunggal bersahabat dengan umat manusia sehingga kita dapat melihat visi Allah akan dunia yang adil, manusiawi, dan damai. Umat manusia bukanlah satu-satunya tujuan keselamatan Allah. Tuhan merindukan pembebasan semua ciptaan. Tuhan mengundang kita dan berbagi dengan kita misi, sehingga dunia dapat dibebaskan dari segala perbudakan dan kerusakan. Kita adalah sahabat Tuhan – sahabat Tuhan – untuk misi pembebasan ini (Adiprasetya and Sasongko 2019).

Selain itu, institusi keagamaan memiliki peran penting dalam menegaskan bahwa agama adalah sebagai sebuah sumber untuk perdamaian, khususnya pada posisi politik identitas agama. Dalam hal ini, agama mempunyai kapasitas untuk membawa pihak-pihak yang memiliki sejumlah kepentingan duduk bersama berdasarkan rasa saling percaya. Potensi pendekatan berbasis agama untuk pencegahan konflik dan upaya transformasi, sebagai alternatif yang efektif. Pendekatan yang bisa berupa intervensi dari pihak luar yang berlatar-belakang keagamaan atau organisasi keagamaan lokal sendiri yang berperan dengan otoritas moralnya untuk meredakan ketegangan antar kelompok dan mempromosikan rekonsiliasi. Spiritualitas dan nilai-nilai agama untuk pengampunan dan perdamaian.

Pemimpin-pemimpin agama dalam menjembatani dialog antar agama dengan membangun rasa saling percaya dan relasi yang baik untuk kolaborasi bersama dalam menyelesaikan permasalahan atau kepentingan bersama di ruang publik. Peran dan pengaruh pemimpin agama di level *grassroot* tidak dapat digantikan. Peran para pemimpin agama dan umat dalam menciptakan ruang untuk dialog antar-iman ikut andil dalam meminimalisir ketidakpedulian yang menjadi benih intoleransi dan ekstremisme. Komunitas keagamaan juga diharapkan melakukan peran penting yang sistematis dan semakin meningkat untuk perwujudan perdamaian. Lembaga inter-religius lainnya melakukan program yang serupa untuk perdamaian.

Para pemimpin, komunitas, dan institusi keagamaan dapat melakukan peran penting dalam resolusi konflik yang terjadi di dunia. Dialog antar-iman bisa menjadi cara proaktif untuk mencegah konflik dengan meminimalisir ketidakpedulian dan rasa saling curiga. Dialog antar-iman membawa kelompok-kelompok iman yang berbeda dalam sebuah percakapan bersama. Dialog bisa mempunyai bentuk dan tujuan yang bervariasi. Melalui dialog, individu dan kelompok dapat mempunyai pandangan yang lebih positif kepada tradisi iman yang berbeda dan bisa mencapai kesepakatan-kesepakatan bersama.

Pendekatan hubungan gereja dan negara dipengaruhi oleh berbagai faktor, antara lain preseden sejarah, tradisi budaya, komposisi penduduk, dan prinsip konstitusional. Keseimbangan antara kebebasan beragama dan peran negara dalam mengatur masyarakat dapat menjadi perdebatan yang kompleks dan berkelanjutan di banyak negara. Dari sisi internal komunitas keagamaan, hal yang patut dilakukan adalah dengan mulai membiasakan diri untuk berhenti menyalahkan pihak lain dan menebarkan kebencian dengan membangun opini negatif. Dengan kata lain, perlu dibangun sebuah budaya damai dalam gereja (Kreider, Kreider, and Widjaja 2005). Hal ini didasari dengan kesadaran diri (*self-awareness*) yang mengenali motif pelayanan, nilai utama, dan kebutuhan kita masing-masing di dalam bergereja. Meski demikian, upaya untuk mengembangkan budaya damai ini bukanlah hal yang instan namun perlu proses yang panjang dan komitmen bersama.

Daftar Pustaka

- Adiprasetya, Joas, and Nindyo Sasongko. 2019. "A Compassionate Space-making: Toward a Trinitarian Theology of Friendship." *The Ecumenical Review* 71 (1–2): 21–31. <https://doi.org/10.1111/erev.12416>.
- Badan Pusat Statistik. n.d. "Persentase Penduduk Menurut Kabupaten/Kota Dan Agama Yang Dianut 2020-2022." Accessed May 9, 2023. <https://sulut.bps.go.id/indicator/108/732/1/persentase-penduduk-menurut-kabupaten-kota-dan-agama-yang-dianut.html>.
- Bagir, Zainal Abidin, and AA GN Ari Dwipayana. 2011. "Keragaman, Kesetaraan, Dan Keadilan: Pluralisme Kewargaan Dalam Masyarakat Demokratis." In *Pluralisme Kewargaan Arah Baru Politik Keragaman Di Indonesia*, by Mustaghfiroh Rahayu, Trisno Sutanto, and Farid Wajidi, 37–63. Bandung: Mizan.
- Bagir, Zainal Abidin, A.A.G.N. Ari Dwipayana, Mustaghfiroh Rahayu, Trisno Sutanto, and Farid Wajidi, eds. 2011. *Pluralisme Kewargaan: Arah Baru Politik Keragaman Di Indonesia*. Yogyakarta; Bandung: CRCS UGM; Mizan. <https://crccs.ugm.ac.id/unduh-buku-pluralisme-kewargaan-2/>.
- BPMS GMIM. n.d. "Dashboard GMIM." Accessed May 29, 2023. <http://dashboard.gmim.info/>.
- Habermas, Jürgen. 1992. *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*. Translated by Thomas Burger and Frederick Lawrence. Studies in Contemporary German Social Thought. Cambridge: The MIT press.
- Isin, Engin F. 2002. *Being Political: Genealogies of Citizenship*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Jonge, Christiaan de, Arnold Fr. Parengkuan, and Karel Steenbrink. 2008. "How Christianity Obtained a Central Position in Minahasa Culture and Society." In *A History of Christianity in Indonesia*, edited by Jan S. Aritonang and Karel A. Steenbrink. Studies in Christian Mission, v. 35. Leiden ; Boston: Brill.
- Klinken, Gerry van, and Ward Benschot. 2018. "Everyday Citizenship in Democratizing Indonesia." In *Routledge Handbook of Contemporary Indonesia*, edited by Robert W. Hefner, 151–62. Routledge Handbooks. Abingdon; New York: Routledge. <https://libgen.is/book/index.php?md5=247ACE3938351131BEECA7DC2F4F064A>.
- Kreider, Allan, Eleanore Kreider, and Paulus Sugeng Widjaja. 2005. *A Culture of Peace: God's Vision for the Church*. Intercourse: Good Books.
- Kristianto, Andreas. 2020. "From Conservative Turn to Non-Violence Politics: Theo-Politik Salib John Howard Yoder." *Dunamis: Jurnal Teologi Dan Pendidikan Kristiani* 5 (1): 153–75. <https://doi.org/10.30648/dun.v5i1.397>.

- Pinontoan, Denni H.R. 2018. "Politik Identitas dalam Masyarakat Multikultural Minahasa." In *Praktik Pengelolaan Keragaman di Indonesia Konstruksi Identitas dan Eksklusi Sosial*, edited by Subandri Simbolon and Budi Asyhari-Afwan, 103–32. Yogyakarta: CRCS UGM.
- Rumeen, Angel. 2021. "Andrei Angouw Ingin Kanisah Boulevard Sakobar Jadi Ikon Wisata Manado." *Manado Post*. May 16, 2021. <https://manadopost.jawapos.com/kawanuapolis/16/05/2021/andrei-angouw-ingin-kanisah-boulevard-sakobar-jadi-ikon-wisata-manado/>.
- Schuurman, Douglas. 2007. "Vocation, Christendom, and Public Life: A Reformed Assessment of Yoder's Anabaptist Critique of Christendom." *Journal of Reformed Theology* 1 (3): 247–71. <https://doi.org/10.1163/156973107X247837>.
- Weaver, Alain Epp. 1999. "After Politics: John Howard Yoder, Body Politics, and the Witnessing Church." *The Review of Politics* 61 (4): 637–73. <https://doi.org/10.1017/S0034670500050555>.
- Widjaja, Paulus Sugeng. 2014. "Partisipasi Kristiani dalam Politik di Indonesia: Antara Mitos, Realita, dan Politik Yesus." *Gema Teologi* 38 (2). <https://journal-theo.ukdw.ac.id/index.php/gema/article/view/184>.
- Widjaja, Paulus Sugeng, Djoko Prasetyo Adi Wibowo, and Imanuel Geovasky. 2021. "Politik Identitas Dan Religiusitas Perdamaian Berbasis Pancasila Di Ruang Publik." *Gema Teologika: Jurnal Teologi Kontekstual Dan Filsafat Keilahian* 6 (1): 95. <https://doi.org/10.21460/gema.2021.61.658>.
- Yahya Wijaya. 2021. "Persahabatan Lintas Agama dan Rekonstruksi Identitas Kristen Indonesia." In *Agama, Kemanusiaan dan Keadaban: 65 Tahun Prof. Dr. KH. Muhammad Machasin, MA*, edited by Moch Nur Ichwan and Ahmad Rafiq. Suka-Press dan Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga.
- Yoder, John Howard. 1984. *The Priestly Kingdom: Social Ethics as Gospel*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- _____. 1994. *The Politics of Jesus: Vicit Agnus Noster*. 2nd ed. Grand Rapids; Carlisle: Eerdmans; Paternoster Press.
- _____. 1997. *For the Nations: Essays Evangelical and Public*. Grand Rapids: W.B. Eerdmans.
- _____. 2001. *Body Politics: Five Practices of the Christian Community Before the Watching World*. Scottdale: Herald Press.
- _____. 2002. *The Christian Witness to the State*. Scottdale: Herald Press.