

BAB 2

KONTUR RUANG PUBLIK INDONESIA DAN PRAKSIS KAUM INJILI

Memaparkan ruang publik di Indonesia serta bagaimana orang Kristen dan secara khusus kaum injili sudah terlibat di dalamnya bukanlah hal yang mudah. Memetakan sebuah kondisi kultural yang sudah terbentuk secara progresif sepanjang sejarah sangat mungkin berujung pada kompleksitas. Namun, hal ini tetap diperlukan karena rekonstruksi teologi publik tidak pernah bisa dilepaskan dari konteks yang mengikatnya. Konteks inilah yang akan memengaruhi bagaimana kaum injili akan merespons dengan praksis hidupnya di ruang publik.

Untuk itu, penulis akan membagi bab 2 ini ke dalam dua bagian utama. Bagian pertama akan membahas tentang kontur ruang publik di Indonesia. Hal ini dicapai dengan melihat identitas Indonesia sebagai sebuah bangsa yang majemuk dan berideologi Pancasila. Selain itu, di dalam bagian ini juga penulis akan melakukan survei historis perihal konflik antar agama dalam ruang publik di Indonesia serta yang menjadi tantangan di dalamnya. Bagian yang kedua akan berfokus tentang praksis kaum injili di Indonesia. Penulis akan memulai bagian kedua dengan melihat respons atau sikap orang-orang Kristen menghadapi tantangan di ruang publik tersebut. Lalu, penulis akan melihat secara lebih spesifik bagaimana selama ini kaum injili yang juga adalah bagian dari kekristenan selama ini berkuat dengan ruang publik di Indonesia.

Kontur Ruang Publik Indonesia

Multikulturalisme sebagai Identitas Bangsa

Pergumulan di kancah ruang publik Indonesia harus kembali kepada hal yang hakiki, yakni identitas Indonesia itu sendiri sebagai sebuah bangsa. Apa yang menjadi ciri-ciri Indonesia sebagai sebuah bangsa? H.A.R. Tilaar pernah menjelaskan, “identitas bangsa Indonesia tidak terlepas dari keberadaan bangsa Indonesia yang *bhinneka*.”⁴³ Hal ini jelas tidak perlu diragukan lagi karena Indonesia sebagai negara kepulauan terbesar di dunia dikenal sebagai negara yang multikultural, kaya akan keragaman etnis, budaya, maupun agama.⁴⁴

Sebelum Soekarno mendeklarasikan kemerdekaan Indonesia, pergerakan perjuangan kemerdekaan selalu terbatas pada wilayah atau teritori tertentu. Perjuangan sporadis ini baru mulai menyatukan diri setelah munculnya gerakan-gerakan berskala nasional seperti terbentuknya organisasi Budi Utomo yang menjadi momentum kebangkitan nasional.⁴⁵ Perjuangan nasional ini tidak didasari oleh kesamaan daerah, budaya, etnis, maupun agama, melainkan dititikberatkan pada visi untuk memiliki satu bangsa yang utuh yang dikenal dengan Indonesia.⁴⁶ Hal ini pun membuahkan sebuah deklarasi berskala nasional dalam peristiwa sumpah pemuda 28 Oktober 1928 silam. Terbukti, orang-orang yang menjadi pelopor dari kesatuan tanah

⁴³H.A.R. Tilaar, *Mengindonesia: Etnisitas dan Identitas Bangsa Indonesia* (Jakarta: Rineka Cipta, 2007), xvi. Penekanan oleh penulis.

⁴⁴Penulis tidak membedakan antara *bhinneka*, pluralitas, kemajemukan, keberagaman, ataupun multikulturalisme. Istilah-istilah ini merujuk kepada hal yang sama.

⁴⁵*Ibid.*, 31.

⁴⁶Kaelan, *Negara Kebangsaan Pancasila*, 17.

air, bangsa, dan bahasa Indonesia ini terdiri dari latar belakang yang berbeda: diketuai orang Muslim keturunan Jawa, dibantu oleh orang keturunan Tionghoa, didukung orang Ambon beragama Kristen, dan masih banyak lagi.⁴⁷

Fakta di atas menunjukkan bahwa identitas kemajemukan yang melekat pada diri bangsa Indonesia ini bukanlah dampak dari kolonialisasi negara Barat, melainkan sebuah realitas yang sudah ada jauh sebelum itu.⁴⁸ Keragaman yang ada di tanah air sudah mendarah daging bahkan sebelum bangsa Indonesia terbentuk. Keragaman inilah yang dihayati dalam persatuan Indonesia sebagai suatu bangsa (*nation*), yakni “suatu kesatuan solidaritas dari seseorang terhadap tujuan bersama masyarakat Indonesia.”⁴⁹

Identitas multikultural ini juga berarti bahwa etnis tidak selalu identik dengan agama tertentu. Identitas-identitas ini selalu berbeda satu sama lain, tetapi dapat disatukan justru oleh pengakuan akan adanya persamaan status sebagai seorang Indonesia dalam perbedaan itu sendiri.⁵⁰ Dalam konteks Indonesia, bagi Azyumardi Azra, identitas multikulturalisme ini mengakui bahwa pada dasarnya ada kultur mayoritas yang dominan baik dari segi budaya, politik, etnis maupun agama, tetapi tetap memberikan ruang bagi kultur minoritas untuk menyuarakan keberadaannya.⁵¹

⁴⁷Lih. Tilaar, *Mengindonesia*, 31.

⁴⁸Adiprasetya, “In Search,” 105. Indikasi kesatuan ini sebetulnya sudah terbentuk sejak zaman kerajaan di Indonesia, terutama kerajaan Majapahit yang membawa visi untuk menyatukan nusantara, walaupun perjuangan mereka pun masih berfokus pada sentralisasi satu kultur kerajaan saja.

⁴⁹Tilaar, *Mengindonesia*, 31.

⁵⁰Thoby Mutis, Trubus Rahardiansah, dan H.A. Prayitno, *Keadaban Publik: Menata Masyarakat Multikultural yang Santun* (Jakarta: Penerbit Universitas Trisakti, 2007), 77, 84.

⁵¹Azyumardi Azra, *Merawat Kemajemukan, Merawat Indonesia* (Yogyakarta: Impulse, 2007), 16. Identitas masyarakat plural ini memang menjadi ciri utama kultur yang ada di Asia Tenggara, terutama di Indonesia, Malaysia, dan Singapura (lih. Robert W. Hefner, ed., *The Politics of Multiculturalism: Pluralism and Citizenship in Malaysia, Singapore, and Indonesia* [Honolulu:

Dalam kaitannya dengan ruang publik, multikulturalisme ini ingin mengatakan “bahwa dengan segala perbedaannya itu mereka adalah *sama di ruang publik*.”⁵²

Identitas kebangsaan inilah yang kemudian ingin dilestarikan sejak bangsa Indonesia berdiri. Sebagai sebuah realitas, keberagaman ini tentu harus diwadahi secara sah di dalam proses kenegaraan. Hal ini terlihat jelas dalam semboyan *Bhinneka Tunggal Ika* yang selalu menghiasi lambang negara garuda Pancasila.⁵³ Frasa yang diambil dari Empu Tantular, seorang pujangga masa kerajaan ini memiliki dua sisi seperti mata uang yang tidak terpisahkan satu sama lain, yakni *bhinneka* (“beda”) dan *tunggal* (“satu”).⁵⁴ Kejelasan dari frasa ini sebetulnya terlihat pada kelanjutannya, yakni *tan Hana Dharmma Mangrwa* yang berarti “tiada kebenaran yang mendua.”⁵⁵ Tidak ada dualisme atau pemisahan dari kedua aspek utama yang mengikat identitas bangsa Indonesia ini.⁵⁶ Azra menyuarakan hal ini dengan jelas, “Tak akan ada sebuah entitas bangsa dan negara yang bernama Indonesia, jika tidak

University of Hawai’i Press, 2001]). Hal ini berbeda dengan negara barat yang cenderung menekankan politik monokulturalisme sehingga menghilangkan aspek perbedaan.

⁵²Mutis, Rahardiansah, dan Prayitno, *Keadaban Publik*, 87.

⁵³Semboyan *Bhinneka Tunggal Ika* sebetulnya hanyalah salah satu dari sekian banyak identitas nasional Indonesia. Selain semboyan ini, ada beberapa bentuk identitas nasional Indonesia yang dirumuskan oleh Tilaar, seperti Pancasila sebagai dasar filsafat negara, konsitusi UUD 1945 amandemen, bentuk negara kesatuan, konsep wawasan nusantara, serta kebudayaan daerah yang diterima sebagai budaya nasional (Tilaar, *Mengindonesia*, 181). Namun, dalam konteks ini, penulis lebih menyoroti semboyan ini karena berkaitan erat dengan konsep multikulturalisme di Indonesia.

⁵⁴Peter Suwadi Wong, “Kultur *Bhinneka Tunggal Ika* sebagai Karakteristik Bangsa Indonesia di Era Globalisasi: Sebuah Tinjauan Injili,” *Stulos* 6, no. 1 (April 2007): 88. Bdk. Kaelan, *Negara Kebangsaan Pancasila*, 13.

⁵⁵Yudi Latif, *Negara Paripurna: Historisitas, Rasionalitas, dan Aktualitas Pancasila* (Jakarta: Gramedia, 2011), 267.

⁵⁶Bambang Ruseno Utomo, *Hidup Bersama di Bumi Pancasila: Sebuah Tinjauan Hubungan Islam dan Kristen di Indonesia* (Malang: Pusat Studi Agama dan Kebudayaan, 1993), 19.

ada kemajemukan. Tidak akan ada Indonesia, jika yang ada hanyalah ke-*ika*-an, ketunggalan atau monokulturalisme.”⁵⁷

Pancasila sebagai Ideologi Bangsa

Semboyan kesatuan dalam perbedaan (*unity in diversity*) ini kemudian diikatkan oleh para pendiri bangsa di bawah naungan ideologi negara yang dikenal dengan Pancasila. Karena itu, multikulturalisme dapat dikatakan sebagai *kausa materialis* dari Pancasila itu sendiri.⁵⁸ Dalam rangka mempersiapkan berdirinya Negara Kesatuan Republik Indonesia, para *founding fathers* sibuk memikirkan dengan seksama apa yang akan menjadi dasar pijakan dari negara yang akan resmi terbentuk.⁵⁹

Diskusi-diskusi yang terjadi pada masa ini sebetulnya melibatkan dua kelompok ideologi besar yang saling berperang, yakni kelompok liberalisme sekuler yang dibawa oleh negara barat lewat kolonialisasi dan kelompok religius yang mendesak berdirinya negara agama.⁶⁰ Kelompok yang pertama menginginkan Indonesia menjadi negara yang sekuler, bebas dari pengaruh atau dominasi agama apapun. Kelompok ini berkaca dari dunia barat yang mengalami kemajuan pesat sebagai akibat modernisasi yang berkembang.⁶¹ Sedangkan, kelompok yang kedua

⁵⁷Azra, *Merawat Kemajemukan Merawat Indonesia*, 5.

⁵⁸Kaelan, *Negara Kebangsaan*, 191.

⁵⁹Dewantara, “Pancasila dan Multikulturalisme,” 111.

⁶⁰Latif, *Negara Paripurna*, 60. Utomo sebetulnya sependapat dengan Hary J. Benda bahwa sebetulnya ada satu kelompok lagi, yakni kelompok priyayi yang menjadi penguasa administratif. Namun, kelompok ini kehilangan kuasanya pada masa pemerintahan Jepang (Utomo, *Hidup Bersama*, 23).

⁶¹Latif, *Negara Paripurna*, 60-62.

menuntut Indonesia dibangun di atas dasar negara agama. Tuntutan Indonesia untuk menjadi negara agama waktu itu disuarakan keras oleh kaum nasionalis Islam karena ketakutan mereka akan pemisahan antara agama dan negara yang dapat menghilangkan peran agama dari ruang publik (dalam konteks ini pengaruh Islam).⁶² Ketegangan ini jelas terlihat dalam sidang-sidang yang dilaksanakan oleh BPUPKI dalam menentukan dasar dan bentuk negara.⁶³

Setelah melalui pembahasan yang panjang, maka untuk memecah ketegangan ini dibentuklah Panitia Sembilan yang berfokus merumuskan jalan damai bagi kedua belah pihak. Dari kesepakatan ini akhirnya lahirlah “Piagam Jakarta,” nama yang diberikan M. Yamin untuk hasil kesepakatan yang terbentuk. Rancangan Pembukaan UUD ini sebetulnya sudah sama dengan Pembukaan UUD 1945 yang dikenal sekarang. Namun, pada saat itu tujuh kata “dengan kewajiban menjalankan syariat Islam bagi pemeluk-pemeluknya” dari rancangan itu dipermasalahkan karena hanya berpihak pada golongan nasionalis Islam saja.⁶⁴ Desakan ini juga diperkuat oleh orang-orang non-Islam yang datang dari luar Jawa karena Pancasila versi Piagam Jakarta ini tidak sesuai dengan identitas bangsa Indonesia yang menjunjung kesatuan dan kesetaraan dalam perbedaan.⁶⁵ Akhirnya, tujuh kata ini dihilangkan untuk

⁶²Syaiful Arif, “Islam, Radikalisme dan Deradikalisasi Berbasis Pancasila,” *Societas Dei* 3, no. 2 (Oktober 2016): 253. Dalam konteks ini, suara kaum Islam paling terdengar karena masyarakat yang mayoritas bergama Islam.

⁶³Utomo, *Hidup Bersama*, 23.

⁶⁴Kaelan, *Negara Kebangsaan*, 184. Sebetulnya yang dipermasalahkan bukan hanya kata ini saja, tetapi juga tuntutan untuk mensyaratkan bahwa presiden Indonesia juga harus beragama Islam.

⁶⁵Utomo, *Hidup Bersama*, 25.

menjaga kesatuan Indonesia. Pancasila yang pada akhirnya menjadi penengah kedua kubu ini pun akhirnya terbentuk untuk menjaga harmoni.⁶⁶

Bagi Soekarno, Pancasila merupakan *philosophische Grondslag* (dasar, filsafat, atau jiwa) atau *Weltanschauung* (dasar dan filsafat hidup) dari Indonesia.⁶⁷ Artinya, Pancasila ditetapkan sebagai dasar negara yang mengatur seluruh aspek penyelenggaraan berbangsa dan bernegara. Dengan kata lain, Pancasila adalah yang membuat “Indonesia menjadi Indonesia.”⁶⁸ Pancasila menyentuh setiap lapisan kehidupan masyarakat, pribadi ataupun kelompok yang mengaku dirinya orang Indonesia. Karena *kausa materialis* Pancasila adalah masyarakat multikultural, maka Pancasila juga adalah jati diri bangsa Indonesia.⁶⁹ Dengan menempatkan Pancasila sebagai dasar filsafat negara dan pandangan hidup bangsa, maka Pancasila juga menjadi diskursus umum (*public discourse*) pemersatu yang dihayati oleh semua golongan yang hidup di tanah air.⁷⁰ Pancasila menjadi nilai etika bersama yang

⁶⁶Arif, “Islam, Radikalisme dan Deradikalisasi,” 253. Damanik menambahkan juga bahwa Pancasila adalah *the politically defining moment* yang sangat penting karena Pancasila itu sendiri menjadi tolak ukur dalam berbangsa dan bernegara (Damanik, “Pancasila sebagai Agama Sipil,” 120). Keunikan Pancasila ini banyak diapresiasi oleh para ahli dari luar negeri, seperti George McTurner Kahin, Bertrand Russell, dan Rutges (lih. Kaelan, *Negara Kebangsaan*, 4-5).

⁶⁷Dewantara, “Pancasila dan Multikulturalisme Indonesia,” 113. Sebetulnya ada banyak kedudukan dan fungsi Pancasila, seperti Pancasila sebagai pandangan hidup, dasar filsafat, ideologi bangsa, dan masih banyak lagi. Kedudukan dan fungsi Pancasila ini sebetulnya bisa dirangkum menjadi dua, yakni dasar filsafat negara dan pandangan hidup bangsa Indonesia (Kaelan, *Negara Kebangsaan*, 39).

⁶⁸Kaelan, *Negara Kebangsaan*, 49-50.

⁶⁹Ibid., 39.

⁷⁰Tilaar, *Mengindonesia*, 185. Mariska Lauterboom juga menambahkan bahwa “Pancasila hadir sebagai ‘filosofi politik multikultural dan poskolonial’ yang mempersatukan, bukan menyeragamkan, semua elemen bangsa” (Mariska Lauterboom, “Berteologi dalam Dialog dan Praksis di Konteks Multikultur-Poskolonial Indonesia,” dalam *Nyantri Bersama John Titaly: Menakar Teks, Menilai Sejarah dan Membangun Kemanusiaan Bersama*, ed. Steve Gaspersz dan Tedi Kholiludin [Salatiga: Satya Wacana University Press], 222).

mendasari praksis hidup setiap golongan di Indonesia.⁷¹ Setiap kehidupan masyarakat dari golongan apapun di Indonesia harus mengacu kepada standar dari cita-cita bangsa yang ada di dalam Pancasila.

Hal ini juga terlihat jelas dalam pemahaman Pancasila sebagai “agama sipil” (*civil religion*). Agama sipil ini bukan berarti menghilangkan identitas religius yang unik dari tiap agama, melainkan sebuah keyakinan pemersatu dari tiap identitas yang berbeda itu sendiri.⁷² Hubungan antara agama dan negara inilah yang menjadi “toleransi kembar” (*twin toleration*), di mana satu sisi negara tetap melindungi, menghargai, dan mengakomodasi pengamalan agama dalam kehidupan bernegara, namun juga di sisi lain agama tidak berhak memaksakan dominasinya terhadap negara.⁷³ Dengan menjadi negosiator antara negara sekuler dan negara agama, Pancasila melarang pemojokan agama di dalam ruang privat sekaligus melarang hegemoni agama secara eksklusif.⁷⁴ Dengan kata lain, pengaruh agama di ruang publik diperhitungkan setara oleh negara tanpa memandang mayoritas ataupun minoritas. Pancasila menjadi jembatan bagi masyarakat multikultural di Indonesia

⁷¹Priana, “Pemahaman dan Pemaknaan Pancasila,” 5.

⁷²Damanik, “Pancasila sebagai Agama Sipil,” 131. Damanik memberikan sintesa pemaknaan agama sipil ini dari 3 tokoh, yakni Jean Jacques Rousseau, John A. Coleman, dan Robert N. Bellah. Ia menilai bahwa dimensi religius dan dimensi sosial politik memiliki tempat yang berbeda namun tidak terpisahkan secara hakiki dalam kehidupan manusia.

⁷³Arif, “Islam, Radikalisme dan Deradikalisasi,” 254. Arif mengambil istilah “toleransi kembar” ini dari Alfred Stepan.

⁷⁴Intan, “‘Public Religion’ and the Pancasila,” 31. Di sinilah Pancasila sebetulnya tidak terjebak antara privatisasi dan separasi, melainkan kepada diferensiasi. Yang dimaksud adalah ruang sosial dengan ruang religius harus ditaruh pada tempat dan fungsi yang berbeda, namun tetap mengakui keberadaan maupun keterkaitan satu sama lain (Latif, *Negara Paripurna*, 105-109).

dalam membangun dialog karya untuk kepentingan bersama.⁷⁵ Dengan merangkum Pancasila dalam prinsip “gotong royong,” Soekarno ingin menegaskan bahwa

. . . tidak ada lagi klaim-klaim golongan, pribadi, dan kelompok apapun yang hendak memperjuangkan kepentingan mereka sendiri di atas kepentingan bersama. Artinya, sebenarnya tidak boleh ada klaim mayoritas atas minoritas! Tidak boleh ada klaim warga pribumi atas peranakan! Tidak boleh ada klaim-klaim kaya atas kaum miskin!⁷⁶

Di sini penulis sependapat dengan Intan yang mengutip T.B. Simatupang bahwa Pancasila yang menjadi identitas bangsa ini merupakan keunikan yang hanya dimiliki oleh bangsa Indonesia yang multikultural dan tidak pernah ada di bangsa-bangsa lain.⁷⁷ Dari konsep Pancasila di atas, penulis setidaknya menyoroti beberapa hal berkaitan dengan agama dan ruang publik. Pertama, Pancasila sebagai agama sipil merupakan identitas bersama dari ruang publik Indonesia yang majemuk. Kedua, Pancasila memberi kebebasan ruang bagi agama untuk menunjukkan identitasnya di ruang publik demi cita-cita bersama. Ini berarti peran agama sangat krusial mengingat Indonesia adalah bangsa yang religius. Ketiga, kebebasan itu dijamin Pancasila tanpa ada diskriminasi (baik mayoritas ataupun minoritas) dalam bentuk apapun, sehingga melarang upaya hegemoni agama yang satu terhadap yang lainnya.

Tantangan Kristen dalam Ruang Publik Indonesia

Pengesahan Pancasila sebagai ideologi pemersatu negara yang final tidak serta merta membentengi bangsa Indonesia dari masalah maupun tantangan yang ada.

⁷⁵Ruang yang diberikan oleh Pancasila ini sebetulnya bukan hanya ada pada sila pertama yang memang berhubungan erat dengan identitas religius, melainkan juga pada empat sila lain yang menekankan kesetaraan dan toleransi.

⁷⁶Dewantara, “Pancasila dan Multikulturalisme Indonesia,” 14.

⁷⁷Intan, “‘Public Religion’ and the Pancasila,” 32.

Sebaliknya, keunikan ideologi yang terkandung di dalam Pancasila justru membuatnya semakin tidak mudah untuk dijalankan.⁷⁸ Harus diakui, keagungan nilai-nilai yang terkandung dalam Pancasila harus dinodai oleh sejarah kelam ruang publik bangsa yang penuh dengan masalah. Masalah dalam ruang publik Indonesia ini sebetulnya bersifat multidimensional dan saling terjalin, seperti problem sosial maupun ekonomi yang akhirnya mengarah kepada problem SARA (Suku, Agama, dan Ras).

Sebut saja salah satu masalah sosial yang cukup kental di Indonesia: kemiskinan. Berdasarkan data Badan Pusat Statistik (BPS) tentang profil kemiskinan di Indonesia pada September 2016, orang miskin di Indonesia mencapai 10,7% dari total populasi Indonesia.⁷⁹ Ini berarti 27,76 juta orang Indonesia masih hidup di bawah garis kemiskinan. Orang-orang ini tidak mampu memenuhi tiga kebutuhan utama dalam mereka: kesehatan, pendidikan, dan kualitas kehidupan.⁸⁰ Jumlah ini hanya menurun sedikit selama lima tahun dari jumlah 28,71 juta orang miskin yang ada di Indonesia pada September 2012 yang lalu.⁸¹ Ini hanyalah angka yang tidak dapat berbicara banyak. Kesenjangan sosial di Indonesia jauh lebih nyata terlihat di dalam kehidupan sehari-hari dalam bermasyarakat.

Masalah ini sebetulnya merupakan dampak dari globalisasi yang memengaruhi kehidupan sosial di masyarakat multikultural.⁸² Globalisasi ini mengakibatkan

⁷⁸Ibid.

⁷⁹Badan Pusat Statistik, "Profil Kemiskinan di Indonesia September 2016," *Berita Resmi Statistik*, 3 Januari 2017, diakses 31 Januari 2017, <http://bps.go.id/index.php/brs/1378>.

⁸⁰Badan Pusat Statistik, *Penghitungan dan Analisis Kemiskinan Makro Indonesia 2016* (Jakarta: Badan Pusat Statistik, 2016), 22.

⁸¹Ibid.

⁸²Lih. Mamahit, "Globalisasi, Gereja Injili dan Transformasi Sosial," 255.

timbulnya polarisasi sehingga adanya ketimpangan di dalam pembangunan yang tidak merata oleh pemerintah.⁸³ Di dalam proses globalisasi inilah fundamentalisme pasar yang memberikan ruang bagi kapitalisme membuat kaum miskin semakin terpinggirkan secara ekonomi oleh negara karena ketergantungan terhadap pasar secara global.⁸⁴ Hal ini tidak bisa dipandang sebelah mata karena aspek ekonomi inilah yang kemudian dapat menimbulkan masalah sosial yang juga merambah ke dalam isu konflik antar agama di Indonesia.⁸⁵

Sayangnya, kemiskinan hanyalah salah satu “wajah” dari sekian banyak isu-isu sosial yang merebak di Indonesia. Isu keadilan sosial, SARA, HAM (Hak Asasi Manusia), korupsi, sudah mewarnai kehidupan bangsa ini sejak lama dan bahkan masih ada yang belum tuntas sampai saat ini. Indonesia mengalami rekam jejak sejarah yang sangat kelam berkaitan dengan pelanggaran HAM pada era Orde Baru yang dipimpin oleh Soeharto (1965-1997), belum lagi dampak-dampaknya yang memicu konflik yang melibatkan agama di era reformasi.⁸⁶ Alih-alih menjadi sebuah berkah, kemajemukan di Indonesia pada masa ini justru menjadi kutuk yang membinasakan.

Peristiwa G30S/PKI pada tahun 1965 menjadi salah satu saksi bisu bagaimana di bumi Pancasila ini budaya konflik yang berujung kekerasan menjadi sebuah

⁸³Rolan P. Sihombing, “Gereja dan Tanggung Jawab dalam Mengupayakan Pembangunan Kesejahteraan Sosial,” *Jurnal Transformasi* 10, no. 1 (Juni 2014): 62.

⁸⁴J.B. Banawiratma, “Teologi Lokal dalam Konteks Global,” *Gema Teologika* 1, no. 1 (April 2016): 55-56.

⁸⁵Ketidakstabilan ekonomi yang terjadi pasca krisis moneter tahun 1997 telah membuat kesenjangan sosial yang sayangnya banyak digunakan sebagai alat untuk menyerang golongan agama tertentu (lih. Sudianto Manullang, “Konflik Agama dan Pluralisme Agama di Indonesia” *Te Deum* 4, no. 1 (Juli-Des 2014): 106.

⁸⁶Binsar Pakpahan, “Sharing a Common Story for an Indonesian Context,” *Journal of Reformed Theology* 2 (2008): 64.

momok menakutkan yang mengancam kesatuan tanah air. Daftar ini pun masih dapat terus berlanjut: pembunuhan di Tanjung Priuk (1984), penyerangan kantor PDI (1996), maupun penculikan aktivis Trisakti (1998).⁸⁷ Dalam hal ini, negara pun bukan hanya saksi, tetapi juga menjadi eksekutor untuk melegitimasi kekuasaan.⁸⁸

Kekerasan horizontal ini selalu tidak pernah berjalan sendirian. Konflik selalu memunculkan konflik lainnya, secara khusus konflik antar golongan. Etnis Dayak berperang habis-habisan dengan etnis Madura sebagai pendatang di Kalimantan sehingga menyisakan luka yang dalam. Etnis Tionghoa menjadi “kambing hitam” dari peristiwa G30S/PKI sekaligus korban dari tragedi Mei 1998.⁸⁹ Dampak dari konflik itu masih dirasakan sampai saat ini.

Agama pun tidak luput dari konflik ini. J.B. Banawiratma menyebutkan bahwa pada 1995-1997 telah terjadi puncak kekerasan kolektif yang melibatkan agama.⁹⁰ Hal ini diindikasikan dari pembakaran maupun penghancuran tempat-tempat ibadah. Dalam kasus yang melibatkan orang Kristen, Darmaputera mengutip

⁸⁷Ibid.

⁸⁸Hal ini bisa dilihat, misalnya, dari peristiwa G30S PKI. Pada masa Orde Baru, pelajaran-pelajaran di sekolah mengajarkan sejarah G30S PKI yang dibuat-buat dan sangat bias. PKI dianggap sebagai kelompok yang paling bertanggung jawab atas peristiwa penculikan dan pembunuhan 6 jenderal ini. Padahal, ada banyak cerita-cerita dari saksi yang mengatakan sebaliknya. Kasus ini pun sampai sekarang seakan ditutup-tutupi dan tidak pernah diselesaikan oleh pemerintah (lih. Binsar Pakpahan, “To Remember Peacefully: A Christian Perspective of Theology of Remembrance as a Basis of Peaceful Remembrance of Negative Memories,” *International Journal of Public Theology* 11, no. 2 (2017): 239-240).

⁸⁹Lih. Benny G. Setiono, *Tionghoa dalam Pusaran Politik* (Jakarta: Elkasa, 2002).

⁹⁰“On 9 June 1996 ten churches in the East Java harbour town of Surabaya were seriously damaged or totally destroyed. 10 October 1996 not less than 23 churches and schools were destroyed in a planned and orchestrated action in the East Javanese town of Simbondo. 26 December 1996 very serious riots took place in Tasik-malaya, Western Java, in many aspects resembling the Simbondo events” (“The Fragile Harmony of Religions in Indonesia,” *Exchange* 27, no. 4 [Oktober 1998]: 360). Kekerasan ini bukan hanya terjadi antar agama yang berbeda, tetapi juga secara internal dalam agama itu sendiri, seperti konflik Islam Sunni dan Syiah maupun Ahmadiyah. Konflik antar agama yang terjadi di dalam masa kegelapan ini pada umumnya terjadi di antara kalangan Islam dan Kristen (lih. Manullang, “Konflik Agama,” 101-102).

hasil penelitian FKKI (Forum Komunikasi Kristen Indonesia) perihal pembakaran gedung-gedung gereja dalam kurun waktu 50 tahun sebagai berikut:

Tabel 1. Data Pembakaran Gedung Gereja (1945-1997)

Periode	Jumlah	Persentase	Rata-rata/tahun
1945-1954	0	0	0
1955-1964	2	0	0.2
1965-1974	46	13	4.2
1975-1984	89	24	8.9
1985-1994	132	35	13.2
1996-1997	105	28	52.5

Sumber: Eka Darmaputera, "Pancasila Sebagai Satu-satunya Asas dalam Kehidupan Bermasyarakat, Berbangsa dan Bernegara: Sebuah Evaluasi Ulang," dalam *Agama-agama Memasuki Milenium Ketiga*, ed. Martin L. Sinaga (Jakarta: Gramedia, 2000), 148.

Peningkatan yang tajam ini merupakan masalah riil yang dihadapi oleh orang-orang Kristen dalam ruang publik di Indonesia.

Era reformasi pun pada akhirnya tidak imun dari fenomena ini. Kerusuhan di Maluku utara pada tahun 1999 awalnya dimulai dari konflik antar suku di Halmahera yang terlibat dalam konflik kepentingan tambang dan tanah. Perseteruan ini meluas ketika perang saudara ini membawa kepentingan agama Islam dan Kristen.⁹¹ Alhasil, kira-kira 2500 orang menjadi korban jiwa karena melibatkan agama. Hal yang sama

⁹¹Susanta, "Hospitalitas," 292-293.

terjadi di Poso, Sulawesi Tengah, di mana penganut Islam dan Kristen hampir berimbang namun harus terusik karena konflik warga yang berbeda agama dan berujung pada polarisasi masyarakat.⁹²

Fakta-fakta di atas senada penelitian Binsar Hutabarat dan Hans Panjaitan pada Februari-Maret 2016 mengenai tingkat toleransi antar agama di Indonesia. Mereka mendapati bahwa Indonesia berada pada indeks 3,89 dari 6 dalam hal toleransi antar umat beragama. Angka ini sebetulnya menunjukkan bahwa sampai saat ini pun konflik antar agama di Indonesia yang tergolong toleran dan demokratis masih tergolong cukup tinggi (lebih dari 50%).⁹³ Budaya konflik ini sudah begitu melekat di dalam kehidupan sosial masyarakat Indonesia yang majemuk.

Walaupun pemicu awalnya bukan agama, akan tetapi sejarah memperlihatkan bahwa agama sangat efektif dipakai sebagai alat pemecah belah bangsa. Pada masa Orde Baru, pemerintah banyak melakukan represi terhadap kemajemukan di Indonesia dengan dalih menjaga stabilitas negara dan menjamin kemajuan bangsa. Semangat multikulturalisme pun diganti menjadi monokulturalisme.⁹⁴ Agama pun seakan tidak mendapat tempat di ruang publik karena dianggap dapat membahayakan keamanan.⁹⁵ Imbas dari represi yang dilakukan adalah ketika jatuhnya rezim Orde Baru, politik identitas semakin menguat dan agama sebagai identitas eksklusif mulai menunjukkan taringnya. Menoh menyebut ini sebagai semangat komunitarianisme di

⁹²Ibid.

⁹³Hutabarat dan Panjaitan, "Tingkat Toleransi," 23-24. Penelitian ini dilakukan pada 5 organisasi kemahasiswaan berbasis agama, seperti GMKI, HIKMAHBUDHI, HMI, KMHDI, dan PMKRI.

⁹⁴Dewantara, *Pancasila dan Multikulturalisme*, 14.

⁹⁵Gusti A.B. Menoh, *Agama dalam Ruang Publik: Hubungan antara Agama dan Negara dalam Masyarakat Postsekuler menurut Jürgen Habermas* (Jogjakarta: Kanisius, 2015), 37.

mana masyarakat melihat dirinya sebagai *ethos* (bersifat lokal) daripada *citizen* (warga negara) sehingga polarisasi masyarakat pun semakin tajam.⁹⁶

Kendati sebetulnya Pancasila sebagai ideologi memberikan ruang bagi agama untuk saling berinteraksi di ruang publik secara seimbang, kenyataan hidup yang dihadapi oleh agama-agama di Indonesia sangat jauh dari cita-cita Pancasila. Fakta-fakta di atas menunjukkan bahwa semua konflik itu merupakan penyimpangan dari ideologi Pancasila sebagai agama publik. Banawiratma menjelaskan kondisi relasi antar agama di Indonesia ini dengan sangat jelas, “*Unfortunately, the collective violence over the last years involving religion—whatever the main reason was—has shown how inter-religious harmony in Indonesia is still fragile.*”⁹⁷

Penulis menilai setidaknya ada dua hal yang menjadi penyebab konflik antar agama di Indonesia. Pertama, agama dan politik yang saling memanfaatkan untuk kepentingan golongan tertentu. Intan menyebut hal ini sebagai “politisasi agama” (*politicization of religion*) dan “agamaisasi politik” (*religionization of politics*).⁹⁸ Politisasi agama merujuk kepada pemanfaatan agama untuk kepentingan tertentu. Dalam hal ini, konflik yang pada akhirnya bernuansa agama merupakan salah satu contoh riil dari politisasi agama. Agama diprivatisasi menjadi kendaraan politik guna menghalalkan kepentingan yang sebetulnya tidak berkaitan dengan agama tersebut.⁹⁹ Salah satu contoh kasus yang kontroversial adalah pilkada DKI Jakarta pada 2017

⁹⁶Ibid., 9-10. Hal ini sejalan dengan semangat primordialisme yang semakin bertambah sebagai mekanisme pertahanan diri terhadap arus globalisasi yang kian mengikis keberakaran seseorang (A.A. Yewangoe, *Agama dan Kerukunan* [Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2006], 15).

⁹⁷J.B. Banawiratman, “Religions in Indonesian Pluralistic Society in Era of Globalization: A Christian Perspective” *Voices* 22, no. 1 (Juni 1999): 44.

⁹⁸Intan, “‘Public Religion’ and the Pancasila,” 33.

⁹⁹Ibid.

yang sarat dengan unsur SARA. Basuki Tjahaja Purnama atau Ahok sebagai petahana tersandung kasus penistaan agama yang sarat ditunggangi maksud politis agar ia tidak terpilih kembali.¹⁰⁰

Sebaliknya, politisasi agama ini dapat berujung kepada pemanfaatan kedua, yakni agamaisasi politik. Bukannya diprivatisasi, dalam hal ini agama malah mencoba menunjukkan dominasinya atas ruang publik dan mendiskriminasi orang lain yang tidak seiman. Hal ini dapat terlihat sebetulnya dari kasus-kasus radikalisme di Indonesia yang mencoba mendesak negara untuk kepentingan agama tertentu saja. Misalnya, kasus gereja HKBP Filadelfia dan GKI Yasmin yang disegel massa karena ketidaksetujuan kaum Islam atas keberadaan gereja sekitar mereka. Pemerintah setempat dalam hal ini mendapat tekanan untuk mendukung agama tertentu saja.¹⁰¹

Penyebab yang kedua—seperti yang ditegaskan oleh Martin L. Sinaga—adalah adanya logika politik mayoritas-minoritas.¹⁰² Walaupun Pancasila menunjung tinggi kesetaraan dan keadilan di muka umum tanpa melihat mayoritas, skema politik Indonesia cenderung berpihak kepada kaum mayoritas. Hal ini diperkuat oleh survei global bahwa pemerintah-pemerintah di Asia lebih mengutamakan mayoritas. Misalnya, pemerintah-pemerintah yang cenderung melarang konversi ke agama lain ataupun penyulitan dalam pendirian rumah ibadah. Akibatnya, posisi agama-agama (termasuk agama Kristen sebagai minoritas di

¹⁰⁰Hutabarat dan Panjaitan, “Tingkat Toleransi,” 13. Kasus ini sebetulnya menyiratkan bahwa seringkali agama dan etnis yang minoritas seringkali dikait-kaitkan, seperti keturunan Tionghoa yang dikaitkan dengan Kristen ataupun Buddha ataupun sebaliknya (lih. A.A. Yewangoe, *Iman, Negara dan Masyarakat dalam Negara Pancasila* [Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2002], 43).

¹⁰¹Ibid.

¹⁰²Sinaga, “Umat Kristiani dan Politik,” 175.

Indonesia) semakin terjepit dan tidak bisa bersuara.¹⁰³ Logika politik yang seperti ini justru malah memberi ruang bagi kaum mayoritas untuk mendominasi dan bahkan mengklaim ruang publik secara eksklusif.

Memang setiap agama memiliki potensi ambivalensi sehingga kekerasan seakan-akan dilegitimasi oleh keberadaan agama tersebut.¹⁰⁴ Namun, penulis secara khusus melihat bahwa pergumulan Kristen di Indonesia tidak pernah lepas dari konflik dengan kaum Islam sebagai mayoritas.¹⁰⁵ Kutut Suwondon menaruh perhatian pada hal ini secara jelas, bahwa “pembahasan konflik gereja dengan agama-agama lain di Indonesia sebenarnya tidak dapat dipisahkan dari adanya konflik pertama antara kelompok Islam dengan kelompok non-Islam saat penyusunan dasar negara Indonesia.”¹⁰⁶

Kekristenan memang kerap mendapatkan stigma sosial dari masyarakat sebagai agama kolonial di Indonesia. Hal ini memang tidak dapat dihindari karena masuknya agama Kristen ke Indonesia memang berjalan seiring dengan penjajahan bangsa Portugis dan Belanda di Indonesia. Harus diakui, pada masa itu penginjilan yang dilakukan oleh *zending-zending* yang menanam gereja-gereja di Indonesia kerap dijadikan modus oleh pemerintah kolonial untuk menundukkan masyarakat setempat

¹⁰³Ibid.

¹⁰⁴Susanta, “Hospitalitas,” 286.

¹⁰⁵Indonesia saat ini memegang status sebagai negara dengan populasi Muslim terbanyak di dunia. Dari sensus penduduk tahun 2010, jumlah orang yang mengaku beragama Islam sebesar 207.176.162 atau sekitar 87% dari jumlah penduduk Indonesia. Sedangkan, orang-orang Kristen berjumlah 16.528.513 atau sebanyak 7% (lih. Badan Pusat Statistik, *Kewarganegaraan*, 10).

¹⁰⁶Kutut Suwondon, “Gereja dan Kemajemukan: Gereja dalam Konflik dengan Agama-agama lain (Jalan Baru Menuju Terbentuknya ‘Civil Society’),” dalam *Visi Gereja Memasuki Milenium Baru: Bunga Rampai Pemikiran*, ed. Weinata Sairin (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2002), 87.

di bawah kekuasaan mereka.¹⁰⁷ Orang-orang Kristen dianggap sebagai agama pendatang yang turut memaksakan budaya kolonialisme asing dan mengancam budaya setempat. Identitas kolonial inilah yang melekat pada diri kekristenan di Indonesia sehingga orang-orang Kristen disandingkan sebagai musuh bersama.¹⁰⁸

Sebaliknya, Islam mulai berkembang di Indonesia melalui perdagangan yang dilakukan oleh pedagang-pedagang dari Arab. Selain itu, Islam mistik yang berkembang di awal-awal pun bisa berbaur dengan mudahnya di tengah masyarakat yang masih terikat animisme. Bisa dikatakan, dakwah Islam pada mulanya disebarakan dengan jalan damai sehingga perkembangannya sangat pesat.¹⁰⁹ Kekuatan Islam pun mulai terlihat setelah para Islam yang nasionalis memperjuangkan tanah mereka dari para penjajah dengan membawa identitas agama mereka. Kebangkitan politik Islam di Indonesia pun terus melejit, mulai dari seiring dengan terbentuknya organisasi pada masa pra-kemerdekaan seperti Serikat Islam (SI) sampai kepada golongan nasionalis Islam yang memperjuangkan syariat Islam sebagai dasar negara.¹¹⁰

Orang-orang Islam sebetulnya tidak begitu puas dengan kepemimpinan Orde Baru yang cenderung tidak berpihak bagi perkembangan misi Islam karena orang-

¹⁰⁷Penulis mengakui bahwa ada motif-motif seperti ini dalam penyebaran Injil di Indonesia. Namun, tidak semua utusan-utusan ini “dicemari” oleh kepentingan kolonialisme penjajah sehingga tidak bisa digeneralisasi.

¹⁰⁸Julianus Mojau, *Meniadakan atau Merangkul?: Pergulatan Teologis Protestan dengan Islam Politik di Indonesia* (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2012), 1-2. Untuk penjelasan lebih lanjut tentang sejarah kekristenan di Indonesia, lih. Th. Van Den End, *Ragi Carita*, jilid 1 (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1980); Th. Mueller-Krueger, *Sedjarah Geredja-geredja di Indonesia* (Djakarta: Badan Penerbit Kristen, 1959).

¹⁰⁹Utomo, “Hidup Bersama,” 36-39.

¹¹⁰Ibid., 43-44.

orang ekstrem kanan dari Islam dibungkam oleh negara.¹¹¹ Usaha membangun kembali Masyumi sebagai partai Islam ditolak oleh pemerintah. Partai Persatuan Pembangunan (PPP) pun juga terkesan dikontrol pemerintahan.¹¹² Selain itu, seakan-akan selalu ada anggapan juga bahwa ketika Islam ditekan maka pintu bagi orang Kristen terbuka lebar.¹¹³ Praksis gereja-gereja di Indonesia pun dianggap sejalan dengan visi Orde Baru.¹¹⁴ Hal ini diperparah karena pasca peristiwa G30S PKI diperkirakan sekitar 2,5 juta orang Muslim *abangan* menjadi Kristen.¹¹⁵ Kaum Islam merasa bahwa mereka telah lengah dan membiarkan orang-orang Kristen berkembang dan melakukan “kristenisasi.” Selain itu, orang-orang Islam juga tertekan secara ekonomi sehingga orang-orang Kristen keturunan Tionghoa (secara khusus pasca kejadian 1965) kerap menjadi korban kekerasan karena dijadikan kambing hitam.¹¹⁶

Kekuatan Islam baik sebelum maupun sesudah kemerdekaan membuat gerakan Islam sebetulnya semakin masif. Gerakan Islam yang radikal pasca kemerdekaan sebetulnya sudah dimulai sejak pemberontakan Darul Islam/Tentara Islam Indonesia (DI/TII) maupun partai-partai Islam yang mengupayakan berdirinya

¹¹¹Arif, “Islam, Radikalisme dan Deradikalisasi,” 242.

¹¹²Zakaria Ngelow, “Islam dan Kristen dalam Politik di Indonesia,” dalam *Meretas Jalan Teologi Agama-Agama*, 127.

¹¹³Sinaga, “Umat Kristiani,” 177.

¹¹⁴Mojau, *Meniadakan atau Merangkul*, 4.

¹¹⁵Benyamin F. Intan, “The Ministry of Religion and the Rights of the Minority: The Witness of Protestant Christianity in Indonesia,” *Unio Cum Christo* 1, no. 1-2 (2015): 269. Sebetulnya pada peristiwa G30S/PKI itu sendiri orang-orang Islam dari NU dan Muhammadiyah ikut berperang melawan komunis dan banyak merenggut korban jiwa. Namun, hal ini justru berdampak buruk bagi Islam sendiri karena orang-orang komunis Islam *abangan* ini justru tidak mau berkomitmen kembali kepada agama Islam dan menganut agama lain (Intan, “Misi Kristen,” 353-355).

¹¹⁶Suwondon, “Gereja dan Kemajemukan,” 89-90.

khilafah atau negara Islam di Indonesia.¹¹⁷ Namun, karena upayanya untuk menjadikan Islam sebagai agama tunggal di Indonesia ini gagal seiring dengan diubahnya Piagam Jakarta, kaum Islam mencoba memberikan pengaruh-pengaruhnya sebagai agama mayoritas kepada pemerintah, baik secara halus ataupun tidak.¹¹⁸

Upaya ini dapat terlihat dari peraturan-peraturan pemerintah yang berat sebelah dan menguntungkan Muslim sebagai mayoritas. Misalnya, Soekarno membentuk Kementerian Agama sebagai kompensasi bagi orang Islam yang menganggap diri mereka kalah setelah revisi dari Piagam Jakarta.¹¹⁹ Walaupun tadinya lembaga ini hanya mengatur hukum Islam saja, namun pada akhirnya aturan yang dibuat oleh Kementerian Agama ini diterapkan bagi kalangan non-Muslim. Eksistensi dari Kementerian Agama ini sebetulnya membuka celah bagi diskriminasi terhadap non-Muslim sebagai minoritas.¹²⁰

¹¹⁷Arif, "Islam, Radikalisme dan Deradikalisasi," 242. Arif memberikan empat ciri Islam yang bisa disebut radikal, yakni (1) menolak pemerintahan nasional, (2) menolak paham keislaman *mainstream* di sebuah negeri, (3) menolak ideologi politik nasional, dan (4) menolak partisipasi politik mayoritas Muslim dalam sistem demokrasi (Ibid., 245).

¹¹⁸Pertempuran ideologi negara Islam dengan ideologi nasionalis sebetulnya bukan hanya dipengaruhi oleh faktor dalam, tetapi juga faktor dari luar negeri. Hal ini dapat terlihat sebetulnya dari upaya PBB (Persekutuan Bangsa-Bangsa yang dahulu disebut Liga Bangsa-Bangsa) yang ingin "mengontrol" Indonesia supaya tidak menjadi negara Islam seperti Timur Tengah. Misalnya, ketika Belanda melancarkan agresi militernya pasca kemerdekaan, PBB yang dipengaruhi negara adikuasa seperti Amerika justru cenderung berpihak pada Belanda karena sumber daya alam Indonesia yang masih dibutuhkan oleh negara Barat. Walaupun pada akhirnya PBB menjadi pihak pendamai antara Belanda dan Indonesia, sebetulnya upaya ini memperlihatkan ketakutan mereka terhadap fundamentalisme Muslim ataupun paham komunisme (yang dianut Uni Soviet pada waktu itu) yang dapat membuat Indonesia menjadi anti terhadap negara Barat yang menganut demokrasi liberal (lih. Garland Evan Hopkins, "We Have Failed Indonesia!" *The Christian Century*, 18 Februari 1948, 202-203; Winburn T. Thomas, "U.S. Prestige in Indonesia Fades," *The Christian Century*, 2 April 1952, 410-411).

¹¹⁹Sebenarnya, banyak upaya yang dilakukan oleh kalangan Muslim untuk memperjuangkan kembali Piagam Jakarta setelah kemerdekaan, seperti melalui pemilu 1955 maupun pada 1968 melalui Sidang Umum MPRS (lih. Manullang "Konflik Agama," 104-106).

¹²⁰Intan, "The Ministry of Religion," 264-265. Intan melihat bahwa SKB ini justru yang membuka celah bagi penutupan gereja-gereja secara masif di era Orde Baru.

Langkah paling kontroversial yang pernah diambil oleh Kementerian Agama adalah diterbitkannya Surat Keputusan Bersama (SKB) antara Menteri Agama dan Menteri Dalam Negeri (No.01/BER/MDN-MAG/1969) perihal pendirian rumah ibadah. Langkah ini sebetulnya merupakan respons dari desakan Muslim terhadap pemerintah yang dianggap membiarkan “kristenisasi” Muslim *abangan* yang terlanjur terjadi.¹²¹ Walaupun tujuan dari keputusan ini dikatakan untuk menjamin kebebasan beragama maupun keamanan nasional, SKB ini sangat diskriminatif karena mensyaratkan rumah ibadah untuk memperoleh izin dari pemerintah setempat yang juga disetujui oleh wakil organisasi keagamaan dan pemimpin agama setempat.¹²² Dengan kata lain, peraturan ini ingin berkata bahwa jika non-Muslim (minoritas) ingin mendirikan rumah ibadah, izin itu harus disetujui oleh orang Muslim sekitar (yang secara otomatis adalah mayoritas) agar keputusannya sah secara hukum. Revisi yang dilakukan pemerintah pada 2006 yang dinamakan “Peraturan Bersama” pun tidak berdampak banyak pada pola diskriminatif ini.¹²³

Lebih lanjut, pemerintah pun semakin “kecolongan” dengan membiarkan hukum-hukum yang berunsur Islami masuk ke dalam undang-undang yang seharusnya netral dan tidak diskriminatif, seperti UU Perkawinan, UU Peradilan Agama, Bank Islam, dan lain-lain.¹²⁴ Peraturan-peraturan daerah pun mulai dibuat sesuai hukum syariah Islam dengan dalih menciptakan harmoni antara Muslim dan

¹²¹Ditambah lagi, sebagai respon terhadap konversi besar-besaran ini, pada tahun 1978 Kementerian Agama mengeluarkan keputusan yang melarang misionaris-misionaris dari luar negeri untuk bekerja di Indonesia (ibid.).

¹²²Intan, “Misi Kristen,” 356-357.

¹²³Intan, “The Ministry of Religion,” 266; bdk. Hutabarat dan Panjaitan, “Tingkat Toleransi,” 29. Sebetulnya, pada masa SKB Menteri tahun 1969 DGI dan MAWI (sekarang PGI dan KWI) sudah melayangkan protes terhadap peraturan yang berpihak kepada mayoritas ini (lih. Yewangoe, *Tidak ada Ghetto*, 7-8).

¹²⁴Manullang, “Konflik Agama,” 105.

non-Muslim.¹²⁵ Manullang memandang keputusan-keputusan ini sebagai “gambaran akan kecemasan Islam akan pertumbuhan atau perkembangan kekristenan di masyarakat.”¹²⁶

Titik kebangkitan Islam di era reformasi sekarang ini sebetulnya dapat ditemukan pada akhir pemerintahan Soeharto yang oleh Adiprasetya disebut sebagai *Islamic turn*.¹²⁷ Berlawanan dengan gaya Orde Baru yang selama ini cenderung tidak memihak, langkah Soeharto ini justru malah mengakomodir Islam fundamentalis untuk muncul di muka publik. Gagasan ini dijalankan dengan membentuk Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia (ICMI) yang anggotanya juga terdiri dari yang disebut oleh Robert W. Hefner sebagai “Islam politik,” yakni kaum Islam yang berjuang melakukan “islamisasi” di bangsa Indonesia.¹²⁸ Dengan politisasi kaum Islam di ruang publik yang seperti ini, Soeharto ingin mempertahankan kekuasaannya, kali ini dengan “tameng” Islam sebagai mayoritas.¹²⁹ Hefner mengutarakan keemasannya pada masa-masa ini dengan berkata,

The danger here is not merely that the mass of ordinary citizens, Muslim and non-Muslim, are being excluded from civic life. It is that, in addition, such

¹²⁵Intan, “‘Public Religion’ and the Pancasila,” 35. Hal ini dapat terlihat di provinsi Nangroe Aceh Darussalam yang menganut hukum syariah. Sebaliknya, di Manokwari yang mayoritas Kristen pun terdapat peraturan-peraturan daerah yang menguntungkan agama Kristen. Dari sini dapat terlihat bahwa hukum-hukum di Indonesia masih banyak yang bertentangan dengan asas yang terdapat di UUD 1945 (Ibid.).

¹²⁶Manullang, “Konflik Agama,” 106. Di sini, penulis tidak ingin melakukan generalisasi bahwa semua Islam di Indonesia memiliki natur seperti ini. Sebaliknya, salah satu keunikan Islam di Indonesia adalah Islam moderat yang inklusif dan toleran, seperti pendiri Muhammadiyah maupun Nadhatul Ulama dan bahkan presiden Abdurrahman Wahid yang menentang Islam yang ekstrem dan radikal (lih. Alwi Shihab “Indonesia: A Model of Moderate Islam,” *Dialogue & Alliance* 29, no. 2 [2015]: 13).

¹²⁷Adiprasetya, “In Search,” 55.

¹²⁸Robert W. Hefner, “Islamization and Democratization in Indonesia,” dalam *Islam in an Era of Nation-States: Politics and Religious Renewal in Muslim Southeast Asia*, ed. Robert W. Hefner dan Patricia Horvatic (Honolulu: University of Hawai’i Press, 1997), 77, 79.

¹²⁹Ibid., 100. Bdk. Mojau, *Meniadakan atau Merangkul*, 3.

*corporatist centralization will smother what is most remarkable in Indonesian Islam, its rich tradition of independence, pluralism, and tolerance.*¹³⁰

Pergerakan inilah yang sebetulnya menyulut kembali semangat kaum Islam yang mencoba mendominasi ruang publik, sehingga konflik dengan non-Muslim pun tidak terhindarkan sampai saat ini.

Dari paparan di atas, penulis melihat bahwa kontur ruang publik Indonesia sangat kompleks dan multidimensional. Walaupun identitas multikultural Indonesia sudah ditanamkan melalui Pancasila sebagai dasar negara, namun justru konflik-konflik yang terjadi di ruang publik merupakan penyimpangan ke “kiri” (sekularisasi) ataupun ke “kanan” (agamaisasi) dari Pancasila yang berada di “tengah-tengah.” Agama dan negara yang saling memanfaatkan, mendominasi, dan mencampur aduk mengakibatkan konflik sebagai budaya yang melekat dalam pertemuan antar identitas (termasuk agama) di ruang publik. Akibatnya, budaya ruang publik di Indonesia menjadi seperti yang dikatakan oleh René Girard sebagai “siklus kekerasan yang dibumbui oleh jiwa balas dendam.”¹³¹ Siklus saling membalas antara mayoritas dan minoritas (dalam kasus ini Muslim dan non-Muslim) inilah yang menjadi “lingkaran setan” yang tidak pernah berujung di Indonesia.

¹³⁰Hefner, “Islamization,” 115.

¹³¹Lucien van Lier, “Gestures of the Evil Mind: Interpreting Religion-Related Violence in Indonesia after 9/11,” *Exchange* 38 (2009): 251.

Kaum Injili dalam Ruang Publik di Indonesia

Kekristenan dalam Ruang Publik di Indonesia

Penulis telah memaparkan bagaimana kontur ruang publik Indonesia yang dibentuk oleh identitas bangsa namun diwarnai oleh masalah-masalah yang kompleks. Orang-orang Kristen sebagai bagian dari identitas bangsa yang multikultural ini tentu memiliki cara pandang maupun cara hidup tertentu di sepanjang sejarah bangsa Indonesia. Sebelum beranjak kepada praksis kaum injili secara spesifik, perlu untuk dilihat terlebih dahulu bagaimana selama ini orang-orang Kristen berkuat dalam ruang publik di Indonesia. Penulis secara umum melihat ada tiga sikap yang diberikan oleh orang-orang Kristen menyikapi ruang publik Indonesia, yakni opresi, represi, dan toleransi.¹³²

Pertama, opresi merupakan sikap gereja yang menekan dan mencoba mendominasi ruang publik di Indonesia. Sebetulnya hal ini terlihat dari sikap kekristenan pada masa-masa pra-kemerdekaan, seperti masa penjajahan Belanda (era VOC). Pada tahapan awal ini, sikap orang-orang Kristen di ruang publik terkait erat dengan identitas kolonial yang disematkan oleh masyarakat. Pemerintah Belanda menggunakan kewajiban agama (memberitakan Injil) sebagai perpanjangan tangan dari kegiatan perdagangan yang dipimpin oleh VOC.¹³³ Pada saat itu, misi yang dianut oleh orang Kristen adalah *cuius regio eius religio* (siapa memerintah,

¹³²Walaupun penulis memakai istilah yang berbeda, tiga respon ini diambil dari Martin L. Sinaga, "Meretas Jalan Teologi Agama-agama di Indonesia," dalam *Meretas Jalan*, 4. Mengutip Sinaga, Adrianus Yosia juga melihat hal yang sama juga dapat dikaitkan sebagai respon dari orang-orang Kristen yang ada di Indonesia (lih. Adrianus Yosia, "Mendramakan Doktrin sebagai Bentuk Partisipasi Kaum Injili pada Dialog Antar-Iman di Indonesia" [skripsi, STT SAAT, 2017], 9-11).

¹³³Utomo, *Hidup Bersama*, 99.

agamanya yang dianut).¹³⁴ Ngelow mengatakan bahwa ada kerjasama “3M” (*merchants, militaries, dan missionaries*) demi mencapai “3G” (*gold, glory, God*).¹³⁵ Motif perdagangan VOC inilah yang membuat kekristenan berkembang dengan cara yang agresif, menarik paksa seseorang keluar dari keberakarannya dan memasukkannya dalam budaya baru yang dibawa. Walaupun dalam taraf yang berbeda, usaha dominasi ini juga masih ada di daerah mayoritas Kristen saat ini, seperti “Perda Injil” yang dijalankan di Manokwari, Papua.¹³⁶ Akhirnya, kesan yang timbul dalam relasi Islam-Kristen, seperti ungkapan Sinaga, adalah “hubungan yang terjajah dengan yang dijajah.”¹³⁷

Respons kedua orang Kristen dalam menyikapi ruang publik adalah represi, yakni sikap menutup diri. Sikap seperti ini ditunjukkan dengan memisahkan diri dari ruang publik sehingga gereja kurang berperan serta di dalam masyarakat luas, baik secara organisasi maupun individu. Respons ini mungkin sekali terjadi mengingat latar belakang kekristenan di Indonesia yang dipenuhi konflik maupun kekerasan sehingga timbul luka dan trauma yang sulit dihilangkan. Gereja melakukan “represi” sehingga luka-luka itu dipendam dan tidak diungkit-ungkit lagi. Akibatnya, gereja cenderung membangun tembok yang tinggi, membangun *ghetto* sendiri, dan menutup mata maupun telinga terhadap kondisi sosial di mana gereja itu berada.¹³⁸

Respons yang ketiga adalah toleransi. Pada tahap ini, gereja berusaha melihat dirinya sebagai bagian dari bangsa yang majemuk, sehingga semua teologi maupun

¹³⁴Intan, “Misi Kristen,” 329.

¹³⁵Ngelow, “Islam dan Kristen,” 123.

¹³⁶Intan, “‘Public Religion’ and the Pancasila,” 35.

¹³⁷Sinaga, “Meretas Jalan,” 7.

¹³⁸Lih. Yewangoe, *Tidak Ada Ghetto*, viii.

praksis gereja diarahkan pada kesadaran akan “yang lain” (*the other*). Perkembangan ini juga menuntut refleksi teologis dari gereja sehingga dialog dengan agama-agama lain di ruang publik terus dijalankan. Tujuannya adalah supaya ada kebaikan bersama (*common good*) yang bisa terus dihasilkan di tengah ruang publik yang penuh dengan konflik. Praksis dari pemahaman ini adalah gereja menyadari bahwa kekristenan memiliki kontribusi atau peran tertentu di ruang publik.¹³⁹ Namun, di samping itu, ketika prinsip kasih dan toleransi ditekankan, penginjilan menjadi sesuatu yang tabu bagi orang-orang Kristen karena dianggap bersikap agresif terhadap agama lain dengan melakukan proselitisasi.¹⁴⁰

Sebetulnya, sepanjang sejarah bangsa, kekristenan memiliki banyak peran yang krusial. Pada masa perjuangan melawan penjajah, Pattimura sebagai salah seorang pahlawan nasional beragama Kristen menjadikan Mazmur 17 sebagai dasar perjuangannya demi keadilan untuk melawan pemerintahan Belanda yang menindas rakyat.¹⁴¹ Ketika gerakan nasionalis mulai terbentuk, gereja yang masih ada di bawah

¹³⁹Misalnya, Susanta mengembangkan hospitalitas sebagai alternatif gereja untuk membangun persahabatan dengan relasi Islam-Kristen. Dalam hal ini, prinsip persahabatan, keramah-tamahan, dan keterbukaan menjadi prinsip penting yang harus didahulukan agar terjalin “jembatan kasih” di antara kedua agama (Susanta, “Hospitalitas dalam Relasi Islam-Kristen,” 300-305). Bdk. Olaf H. Schumann, *Dialog Antarumat Beragama* (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2008). Pada sebelumnya, prinsip dialog ini mengutamakan praksis atau etika bersama yang bisa dilakukan oleh semua agama. Caranya adalah dengan mencari titik pijak yang bisa dimaklumi oleh semua agama, seperti kasih, keadilan, dan lain sebagainya. Pluralisme agama pun ditonjolkan di sini. Namun, sekarang teologi agama-agama ini beragkat lebih jauh, bukan lagi *interreligious*, melainkan *intra-religious*, yakni sebuah kesediaan mengubah diri dari titik pijak masing-masing namun dengan melihat pola teologis tradisi agama lain yang bisa ditemukan di dalam tradisi agama Kristen, misalnya dengan studi teologi komparatif (lih. Joas Adiprasetya, “Pemahaman-Diri Kristiani di Tengah Kemajemukan Agama,” *Penuntun* 16, no. 27 (2015): 109.

¹⁴⁰Lih. Emanuel Gerrit Singgih, *Iman dan Politik dalam Era Reformasi di Indonesia* (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2000), 29-30.

¹⁴¹T.B. Simatupang, “Christian Presence in War, Revolution and Development: The Indonesian Case,” *The Ecumenical Review* 37, no. 1 (Jan 1985): 79. Artikel ini kemudian dikembangkan menjadi buku yang melihat peranan orang Kristen dalam sejarah bangsa Indonesia (lih. T.B. Simatupang, *Kehadiran Kristen dalam Perang, Revolusi dan Pembangunan: Berjuang Mengamalkan Pancasila dalam Terang Iman* [Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1995).

otoritas Belanda belum dapat bergerak secara serempak, sehingga gerakan pemuda-pemudi Kristen bersifat sporadis dan cenderung ditempatkan di luar gereja. Pemuda-pemuda ini berperan besar di dalam perpolitikan Indonesia, seperti Amir Syarifudin, Dr. Johannes Leimena, Dr. Mulia, Dr. Tambunan, dan Dr. Sam Ratulangi.¹⁴² Selain itu, kegerakan gereja banyak disuarakan oleh gerakan ekumenikal di bawah naungan Persekutuan Gereja-gereja di Indonesia (PGI) yang banyak membahas isu-isu ruang publik, secara khusus bagaimana dapat berdialog dengan orang-orang dari agama lain.

Salah satu peran Kristen dalam ruang publik adalah dengan terbentuknya partai-partai berbasis Kristen, seperti Partai Kristen Indonesia (Parkindo) di era Orde Lama dan Partai Damai Sejahtera (PDS) yang berakhir pada tahun 2004. Namun, harus diakui partai-partai ini terbilang gagal karena pada akhirnya tidak dianggap signifikan dan justru malah menunjukkan wajah kekristenan yang semakin redup. Orang Kristen akhirnya jatuh ke dalam logika politik mayoritas-minoritas sehingga terjebak dalam mentalitas *minority complex* yang membuat partai-partai ini menjadi “a permanent minority party.”¹⁴³

Kaum Injili dalam Ruang Publik di Indonesia

Walaupun identitas injili sendiri memiliki banyak keberagaman, namun secara umum injili atau evangelikalisme dicirikan oleh pengakuan terhadap aspek-aspek

¹⁴²Ibid., 80. Bdk. Sinaga yang melihat secara khusus model politik dari Sam Ratulangi sampai sumbangsuhnya menghilangkan 7 kata di Piagam Jakarta (lih. “Umat Kristiani,” 169-174). Untuk lebih lengkapnya tentang kekristenan dan pergerakan nasionalisme di Indonesia, lih. Zakaria J. Ngelow, *Kekristenan dan Nasionalisme: Perjumpaan Umat Kristen Protestan dengan Pergerakan Nasional Indonesia, 1900-1950* (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1994).

¹⁴³Sinaga, “Umat Kristiani,” 182-183.

penting: (1) Alkitab sebagai firman Allah yang memiliki otoritas tertinggi; (2) penekanan pada konversi/pertobatan; dan (3) penebusan dosa melalui Yesus Kristus sebagai satu-satunya Tuhan dan Juruselamat.¹⁴⁴ Di Indonesia sendiri, istilah “injili” cukup membingungkan karena gereja-gereja (GMIT, GMIM, GMIH, dsb.) memakai istilah ini sebagai nama gereja walaupun mereka sendiri tidak dapat digolongkan ke dalam kaum injili.¹⁴⁵ Namun, selain pengakuan-pengakuan teologis di atas, di Indonesia kaum injili sendiri diwadahi dalam organisasi seperti Persekutuan Gereja-gereja dan Lembaga-Lembaga Injili Indonesia (PGLII) Persekutuan Gereja-gereja Pentakosta Indonesia (PGPI).

Dari sikap orang-orang Kristen terhadap ruang publik di Indonesia, penulis menilai kaum injili masih cenderung jatuh kepada sikap yang kedua, yakni sikap menarik dan menutup diri. Setidaknya, ada beberapa pengamatan yang menjadi dasar penulis. Pertama, tradisi injili di Indonesia sangat erat dipengaruhi oleh pietisme Belanda. Ketika gereja-gereja Indonesia mulai mencari warna teologi kontekstual yang lebih ramah dan harmonis, tradisi injili yang juga berakar dari gerakan pietisme turunan Belanda tetap mempertahankan identitasnya. Akibatnya, injili di Indonesia sangat menekankan konversi dan iman secara individu yang sangat memengaruhi misi gereja melalui penginjilan.¹⁴⁶ Kesucian pribadi yang ditekankan ini mengakibatkan gereja injili yang seringkali dikenal dengan teologi *salvific* ini hanya mengurus soal

¹⁴⁴Injili sendiri banyak dibentuk oleh pengakuan-pengakuan iman yang butir-butirnya dapat berbeda satu sama lain. Namun, terdapat kesatuan yang kohesif di dalamnya yang bagi orang-orang injili sangat fundamental (lih. J.I. Packer dan Thomas Oden, *Satu Iman: Konsensus Injili* [Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2011], 9-11; bdk. Chris Marantika, *Kaum Injili Indonesia Masa Kini* [Surabaya: Yakin, t.t.], 12-16).

¹⁴⁵Jan S. Aritonang, *Berbagai Aliran di Dalam dan di Sekitar Gereja* (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2001), 227-228.

¹⁴⁶Intan, “Misi Kristen,” 332-333.

keselamatan di masa yang akan datang dan mengabaikan perannya di masa kini.¹⁴⁷

Kaum injili cenderung hanya *preaching grace* tanpa *doing justice* karena iman pribadi kepada Kristus lebih diprioritaskan.¹⁴⁸

Kedua, pemisahan antara kalangan injili dan ekumenis di Indonesia. Sama seperti yang terjadi di gereja secara global di mana kalangan injili memisahkan diri dari World Council of Churches (WCC) dengan membentuk World Evangelical Alliance (WEA), penulis melihat pola yang sama mendasari terbentuknya kalangan injili di Indonesia di bawah naungan PGLII.¹⁴⁹ Aritonang mengatakan bahwa gerakan injili di Indonesia ini dipersatukan oleh “musuh bersama,” yakni teologi liberal.¹⁵⁰ Dalam konteks ini, teologi liberal seringkali dikaitkan dengan gerakan ekumenis. Polarisasi ini berujung pada sikap antipati terhadap injili yang dicap fundamentalis di satu sisi dan di sisi lain mengakibatkan kaum injili “alergi” dengan gerakan-gerakan Kristen yang lebih mengutamakan pelayanan sosial ketimbang penginjilan. Selain itu,

¹⁴⁷Theodorus B. Sibarani, “Berteologi dalam Pembangunan Sosial di Indonesia,” dalam *Dari Disabilitas ke Penebusan: Potret Pemikiran Teolog-teolog Muda Indonesia*, ed. Ronald Arulangi, Hans Abdiel Harmakaputra, Nindy Sasongko, dan Abraham Silo Wilar (Jakarta: Asosiasi Teolog Indonesia, 2016), 183. Di sini penulis tidak ingin mengatakan bahwa teologi yang dipengaruhi pietisme hasil reformasi gereja adalah salah. Namun, penekanan ini pasti menghasilkan eksese-eksese tertentu yang memiliki dampak sampingan.

¹⁴⁸Intan, “Misi Kristen,” 334-335. Hal ini sejalan dengan sikap-sikap politis orang injili yang ada di Barat, seperti yang dikategorikan oleh Wayne Grudem sebagai kaum yang “*do evangelism, not politics*” karena cenderung melakukan dikotomi antara penginjilan dan berkontribusi bagi negara (Wayne Grudem, *Politics According to the Bible: A Comprehensive Resource for Understanding Modern Political issues in Light of Scripture* [Grand Rapids: Zondervan, 2010], 44-45).

¹⁴⁹PGLII sendiri menekankan di dalam pengakuannya bahwa terdapat polarisasi gerakan misi, yakni evangelikal dan ekumenikal (PGLII, “Sejarah,” diakses 14 September 2017, <https://www.pglia.or.id/profil/sejarah/>).

¹⁵⁰Aritonang, *Berbagai Aliran*, 248.

sangat sedikit praksis berlandaskan teologi dari kalangan injili yang diarahkan pada ruang publik.¹⁵¹ Simatupang melihat hal ini dengan jelas,

*When the 1971 Seventh DGI Assembly in Pematang Siantar, Sumatra, discussed the Christian task in development, questions were raised why churches, whose mission was to proclaim the gospel, should be involved in development. On the one hand, these questions were an echo of the pietistic background of many churches. On the other hand, they reflected the evangelical-versus-ecumenical and the vertical-versus-horizontal debate, which had been imported to Indonesia from some western countries, especially from the USA.*¹⁵²

Terakhir, kecenderungan inferioritas sebagai minoritas. Walaupun gereja-gereja injili sebagian besar merupakan anggota dari PGI, polarisasi ekumenis dan injili membuat gereja injili merasa tidak terwakili dengan upaya PGI memulihkan peran Kristen di ruang publik. Konflik-konflik masa lalu masih menjadi momok menakutkan yang membuat gereja-gereja injili bersikap acuh tak acuh. Contohnya, konflik-konflik kekerasan agama yang menjadikan orang Tionghoa Kristen sebagai korban banyak menimbulkan trauma dan luka di masa lalu.¹⁵³ Identitas sebagai orang Tionghoa sekaligus Kristen sama-sama dicap sebagai “identitas asing,” sehingga rasa tidak aman pasti menjadi lebih besar karena gereja berbasis Tionghoa merupakan salah satu bagian penting dalam melihat representasi kaum injili di Indonesia.¹⁵⁴

¹⁵¹ Analisis ini dibuat secara subjektif berdasarkan pengamatan penulis. Penulis melihat buku-buku yang berbicara tentang peran Kristen di ruang publik masih sangat didominasi oleh kaum ekumenis.

¹⁵² Simatupang, “Christian Presence,” 83. Penekanan dari penulis.

¹⁵³ Alex Buchan, “Riots Traumatize Chinese Christians,” *Christianity Today*, Juli 1998, 18.

¹⁵⁴ Banyaknya orang Tionghoa yang menjadi Kristen tidak lepas dari pengaruh John Sung yang melakukan gerakan penginjilan di Indonesia (lih. Hendrik Kraemer, *John Sung in Indonesia* [Singapura: Centre for the Study of Christianity in Asia, 2011]). Selain itu, Aritonang juga menyebutkan bahwa salah satu Sekolah Tinggi Teologi (STT) yang menjadi pilar gerakan injili di Indonesia adalah Seminari Alkitab Asia Tenggara (SAAT), kampus yang juga pada awalnya berbasis Tionghoa (Aritonang, *Berbagai Aliran*, 229).

Di kalangan injili Indonesia sendiri sebetulnya sudah ada orang-orang yang cukup terbebani dalam mengembangkan teologi publik, misalnya dari kalangan Reformed yang banyak dipengaruhi oleh Abraham Kuyper seperti Benyamin F. Intan. Tulisan-tulisan Intan banyak dilandaskan pada Pancasila sebagai agama publik Indonesia (*Pancasila-Based State*) yang masih memungkinkan orang-orang Kristen untuk masuk dan bergerak di dalam ruang publik di Indonesia.¹⁵⁵ Intan juga melihat secara historis bagaimana orang-orang Kristen sudah banyak berkontribusi bagi kemajuan Indonesia sambil melihat diskriminasi-diskriminasi yang terjadi terhadap Kristen sebagai minoritas.¹⁵⁶ Dalam hal ini, Intan mengaitkan Pancasila yang menjadi agama publik ini dengan konsep wilayah kedaulatan (*sphere sovereignty*) Abraham Kuyper.¹⁵⁷ Senada dengan Pancasila, Kuyper memandang bahwa gereja dan negara masing-masing memiliki “wilayahnya” masing-masing sehingga tidak boleh terjadi percampuran di dalamnya.¹⁵⁸ Namun, karena semua kedaulatan otoritas ada di tangan Allah, maka di situ masih ada kemungkinan bagi agama untuk berperan di dalam negara.¹⁵⁹ Di dalam Pancasila inilah orang percaya dapat keleluasaan bergerak dan mendampakkan praksisnya di ruang publik.

Analisis yang dipaparkan Intan mengenai Pancasila dan Kuyper sudah tepat, namun masih belum dapat menunjukkan keunikan teologi publik injili yang kemudian dapat berdampak bagi praksis hidup kaum injili di Indonesia. Selain itu, teologi publik yang dipaparkan Intan juga belum membangun model yang tepat atau

¹⁵⁵Intan, “‘Public Religion’ and the Pancasila-Based State of Indonesia,” 24.

¹⁵⁶Lih. Intan, “Misi Kristen di Indonesia,” 325-359.

¹⁵⁷Intan, “The Ministry of Religion,” 272-273.

¹⁵⁸Ibid.

¹⁵⁹Ibid.

preskriptif tentang bagaimana seharusnya kaum injili menjalankan praksis hidupnya. Jalan untuk teologi publik injili masih panjang ditempuh.

Kesimpulan

Dari pemaparan di atas, penulis dapat mengambil beberapa kesimpulan.

Pertama, mengenai kontur ruang publik Indonesia. Ruang publik Indonesia dibentuk di atas identitas bangsa yang multikultural. Identitas ini diwadahi oleh ideologi bangsa, yakni Pancasila. Pancasila menjadi agama publik yang membuka ruang bagi agama untuk menyatakan perannya di tengah bangsa. Ruang publik Indonesia yang multikultural ini juga dipenuhi oleh budaya konflik yang mengancam keharmonisan hidup antar golongan di Indonesia. Secara khusus, konflik yang melibatkan orang Kristen seringkali berhubungan erat dengan orang Islam sebagai mayoritas. Perjumpaan di ruang publik ini menghasilkan banyak konflik sekaligus memakan banyak korban.

Kedua, mengenai praksis orang injili di dalam ruang publik Indonesia. Kekristenan sebetulnya sudah memiliki banyak andil sepanjang sejarah dalam ruang publik di Indonesia. Orang-orang Kristen pun kini sudah mulai membuka diri dan membangun dialog dengan agama lain di ruang publik. Namun, kaum injili masih cenderung menutup diri dan kurang berkontribusi di ruang publik. Karena itu, jika kaum injili mengakui identitas mereka yang didasarkan pada keunikan otoritas Alkitab dan keselamatan dalam Kristus, maka sudah seharusnya dikembangkan teologi publik injili yang dibangun di atas dasar Alkitab yang kokoh sekaligus

relevan.¹⁶⁰ Hal ini merupakan sebuah keniscayaan karena teologi selalu membuka jalan bagi praksis.



¹⁶⁰J. Budziszewski mengatakan dilema yang seringkali ditemui pada kaum injili dalam membangun teologi publik adalah pemikiran tentang apakah keunikan otoritas Alkitab itu sendiri sebagai sumber teologi sudah cukup untuk membangun sebuah teologi publik injili yang kokoh dan matang (J. Budziszewski, "Introduction," *Evangelicals in the Public Square*, ed. J. Budziszewski [Grand Rapids: Baker, 2006], 23).