

Gereja, Politik Nilai, dan Tantangan Disintegrasi

Kajian Etika Politik Kristen di Indonesia Kontemporer

Dr. Chris Sorongan, M. A., M.Th.^{1*}, Dr. Yosep Heristyo E. B, M. Pd², Immanuel Widjaja M. H., M. Th³, Maria Wesley, A. Md., M.Th⁴, Deo D. A. Pangestu⁵

^{1,3-4}Sekolah Tinggi Teologi Magelang, Indonesia

^{2,5}Sekolah Tinggi Agama Kristen Teruna Bhakti, Indonesia

E-mail: chris_jrs@yahoo.com¹, yhsd0509@gmail.com², immanuelmagelang@gmail.com³, marwesly@gmail.com⁴, deodatusagungpangestu@gmail.com⁵

*Penulis Korespondensi: chris_jrs@yahoo.com

Abstract. *This revised manuscript expands a reflective essay on the relationship between the Church, value politics, and the threat of national disintegration in contemporary Indonesia. The study addresses previous concerns regarding an underdeveloped methodology, repetitive rhetoric, and limited academic support by framing the article as a qualitative literature-based study with contextual theological analysis. This article argues that the Church is not called to function as an instrument of political legitimation but rather as a public conscience that maintains critical distance from all political powers. By examining the history of church-state relations, the dynamics of identity politics in Indonesia, and key works in Christian political ethics, the study proposes three practical orientations: deconstructing a defensive minority mentality, strengthening value politics based on justice and the common good, and transforming the Church into an inclusive public space that promotes interfaith dialogue and civic solidarity. The conceptual conclusion highlights that the Church's response to polarization should not be characterized by apathy or pragmatic alignment with political elites, but through a disciplined, prophetic, and constructive witness in public life.*

Keywords: *Christian Political Ethics; Disintegration; Indonesian Church; Public Theology; Value Politics.*

Abstrak. Naskah revisi ini mengembangkan esai reflektif mengenai hubungan antara Gereja, politik nilai, dan ancaman disintegrasi bangsa dalam konteks Indonesia kontemporer. Kajian ini menjawab berbagai catatan sebelumnya terkait metodologi yang belum berkembang, pengulangan narasi, dan keterbatasan perangkat akademik dengan memposisikan artikel sebagai penelitian kualitatif berbasis studi literatur dengan analisis teologi kontekstual. Artikel ini berpendapat bahwa Gereja tidak dipanggil untuk menjadi instrumen legitimasi politik, melainkan sebagai suara hati publik yang menjaga jarak kritis terhadap seluruh kekuatan politik. Dengan mengkaji sejarah relasi gereja dan negara, dinamika politik identitas di Indonesia, serta karya-karya utama dalam etika politik Kristen, artikel ini menawarkan tiga orientasi praktis, yaitu dekonstruksi mentalitas minoritas yang defensif, penguatan politik nilai yang berakar pada keadilan dan kebaikan bersama, serta transformasi Gereja menjadi ruang publik yang inklusif dalam mendorong dialog lintas iman dan solidaritas kewargaan. Kesimpulan konseptual utama menunjukkan bahwa respons Gereja terhadap polarisasi tidak seharusnya diwujudkan melalui sikap apatis maupun keberpihakan pragmatis kepada kelompok elite politik, melainkan melalui kesaksian publik yang disiplin, profetis, dan konstruktif dalam kehidupan bermasyarakat.

Kata kunci: Disintegrasi; Etika Politik Kristen; Gereja Indonesia; Politik Nilai; Teologi Publik.

1. PENDAHULUAN

Indonesia memasuki fase demokrasi yang semakin kompleks. Reformasi politik yang semula diharapkan menghasilkan pendewasaan kewargaan justru diikuti oleh meningkatnya polarisasi, segregasi sosial, dan pertarungan identitas yang kerap dibungkus bahasa moral maupun agama. Dalam banyak kasus, agama tidak tampil sebagai sumber pendamaian, melainkan mudah diinstrumentalisasi oleh elite untuk membangun kubu, mengonsolidasikan dukungan, atau mengalihkan perhatian publik dari isu-isu substantif seperti ketimpangan, korupsi, kerusakan lingkungan, dan pelemahan institusi hukum (Cavanaugh, 2009). Situasi ini

menimbulkan pertanyaan mendasar: bagaimana Gereja harus hadir di ruang publik agar setia pada Injil tanpa terjebak dalam politik kekuasaan?

Naskah awal yang menjadi dasar revisi ini sudah memiliki tesis yang penting, yakni bahwa Gereja tidak boleh tinggal diam di hadapan ketidakadilan dan ancaman disintegrasi. Di dalamnya terdapat orientasi konseptual yang cukup tajam: Gereja dipanggil bergeser dari politik partisan menuju politik nilai, menjaga jarak kritis terhadap semua kekuatan politik, dan bertransformasi menjadi tenda bangsa atau ruang publik alternatif yang inklusif. Namun, sebagaimana dicatat reviewer, gagasan-gagasan tersebut masih disajikan dengan gaya yang lebih reflektif dan retorik daripada format jurnal yang sepenuhnya matang. Karena itu, revisi ini tidak mengubah tesis pokok, melainkan menstrukturkan ulang argumen, memperjelas metodologi, mengurangi repetisi, serta menempatkan klaim pada kerangka akademik yang lebih dapat dipertanggungjawabkan.

Secara normatif, artikel ini bertolak dari asumsi bahwa iman Kristen tidak pernah dipanggil untuk hidup dalam ruang privat semata. Sejak awal, kesaksian biblis memperlihatkan bahwa Allah peduli pada tatanan publik: keadilan, perlindungan terhadap yang lemah, integritas pemimpin, dan kebenaran dalam relasi sosial. Para nabi Ibrani tidak sekadar berbicara mengenai moralitas individual, tetapi mengkritik struktur sosial yang menindas (Brueggemann, 2001). Yesus pun menghadirkan Kerajaan Allah bukan sebagai pelarian dari dunia, melainkan sebagai pembaruan yang menyentuh hati, komunitas, dan tata kehidupan bersama (Yoder, 1994). Karena itu, pembacaan etika politik Kristen di Indonesia harus dimulai dari pertanyaan tentang kesaksian publik, bukan sekadar kesalehan internal (Stott & Wyatt, 1998).

Di sisi lain, realitas minoritas yang dialami banyak komunitas Kristen di Indonesia menghadirkan kompleksitas tersendiri (Darmaputera, 1988). Ketakutan historis terhadap diskriminasi dapat mendorong gereja-gereja untuk mencari perlindungan instan melalui kedekatan dengan elite politik tertentu. Dalam jangka pendek, strategi ini tampak aman; namun dalam jangka panjang, ia mudah menggerus daya kenabian Gereja. Gereja yang terlalu bergantung pada patronase kekuasaan berisiko kehilangan kebebasan moralnya. Karena itu, penelitian ini menempatkan masalah '*minority complex*' bukan sebagai kelemahan identitas, melainkan sebagai problem etika dan sosiologi agama yang perlu ditangani secara serius (Volf, 1996).

Artikel ini berargumen bahwa jalan tengah yang paling bertanggung jawab bukanlah apolitisme, melainkan keterlibatan publik yang terarah pada nilai. Politik nilai di sini berarti keterlibatan dalam ruang kebijakan berdasarkan substansi etis: keadilan sosial, perlindungan

martabat manusia, akuntabilitas, keberpihakan kepada yang rentan, dan komitmen terhadap *bonum commune* (Hollenbach, 2002). Dalam bahasa yang lebih sederhana, Gereja dipanggil untuk menilai politik bukan dari partai mana yang berbicara, melainkan dari apakah kebijakan itu sungguh menolong kehidupan bersama (Magnis-Suseno, 2016). Kerangka inilah yang dijadikan dasar untuk menafsir ulang peran Gereja dalam konteks Indonesia kontemporer.

2. KAJIAN TEORITIS

Gereja, Negara, dan Politik Nilai

Hubungan Gereja dan negara dalam sejarah kekristenan selalu mengandung ketegangan (H. R. Niebuhr, 1951). Di satu sisi, Gereja tidak dapat melepaskan diri dari dunia sosial-politik karena Injil berbicara tentang manusia konkret yang hidup dalam struktur tertentu. Di sisi lain, Gereja tidak boleh dilebur ke dalam logika kekuasaan sehingga kehilangan kebebasan rohaninya. Tegangan inilah yang membuat etika politik Kristen menjadi bidang yang penting: ia tidak menolak politik, tetapi menolak politik yang menempatkan kuasa sebagai tujuan akhir (R. Niebuhr, 1932).

Dalam sejarah, dua ekstrem terus muncul. Pertama, kekuasaan politik yang menundukkan Gereja sehingga ibadah, ajaran, dan struktur organisasi gereja diarahkan demi kepentingan negara. Tradisi ini sering disebut *caesaropapisme*, yaitu keadaan ketika Kaisar atau penguasa duniawi mengendalikan urusan agama (O'Donovan, 1996). Kedua, kebalikan dari itu adalah kecenderungan teokratis, ketika institusi agama mengklaim supremasi mutlak atas negara dan memaksakan kehendaknya dengan legitimasi sakral. Keduanya sama-sama bermasalah karena meniadakan kebebasan nurani dan membuka jalan bagi penyalahgunaan kuasa (Calvin, 1960).

Di tengah dua ekstrem tersebut, etika politik Kristen kontemporer mengajukan gagasan *critical distance* atau jarak kritis (Bonhoeffer, 1995). Gereja tidak dipanggil untuk menjadi oposisi permanen terhadap negara, tetapi juga tidak menjadi pengikut buta pemerintah. Gereja menilai kebijakan berdasarkan orientasi moralnya, bukan identitas partisan aktor politiknya. Dengan kata lain, Gereja dapat mendukung pemerintah ketika kebijakannya melayani kebaikan bersama, dan mengkritik pemerintah ketika kebijakannya melukai martabat manusia (Paul II, 1991). Prinsip ini dekat dengan semangat profetik Amos 5:24 (Brueggemann, 2001), tetapi juga sejalan dengan pembacaan kritis terhadap Roma 13 yang menegaskan fungsi ketertiban publik tanpa memberi otoritas mutlak kepada negara.

Konsep politik nilai yang dipakai dalam artikel ini bertumpu pada gagasan bahwa partisipasi Kristen dalam politik harus dinilai dari isi etis, bukan dari simbol kekuasaan (Hauerwas, 1981). Politik nilai menolak sikap pragmatis yang menjadikan Gereja sekadar alat elektoral. Sebaliknya, Gereja dipahami sebagai komunitas moral yang mengingatkan masyarakat bahwa kebijakan publik harus dapat dipertanggungjawabkan di hadapan Allah dan sesama (Wolterstorff, 2008). Karena itu, politik nilai mencakup keberpihakan kepada keadilan, penghormatan terhadap pluralitas, pembelaan bagi yang rentan, dan pengawasan terhadap kekerasan struktural.

Kerangka teoretis ini juga menolak dikotomi palsu antara iman dan ruang publik (Newbiggin, 1989). Dalam banyak tradisi gerejawi, kesalehan sering direduksi menjadi urusan liturgi dan moral pribadi, sedangkan dunia politik dianggap kotor atau sekadar urusan teknis. Artikel ini menolak reduksi tersebut. Iman Kristen justru memanggil umat untuk hadir di ruang publik dengan integritas (Smith, 2009). Karena manusia diciptakan sebagai makhluk relasional, maka pelayanan Gereja tidak berhenti di altar; ia bergerak ke sekolah, parlemen, jalanan, media, ekonomi, dan perjumpaan lintas agama.

Jejak Relasi Gereja dan Kekuasaan

Pembacaan historis penting karena konflik antara iman dan kuasa bukan persoalan baru (Aritonang & Steenbrink, 2008). Dalam Kekristenan awal, jemaat hidup sebagai komunitas kecil yang rentan di bawah kekaisaran. Ketika Kekristenan kemudian menjadi agama yang diakui negara, relasi kekuasaan berubah: Gereja memperoleh perlindungan, tetapi sekaligus menghadapi godaan untuk mengidentifikasi diri terlalu dekat dengan struktur imperium (Augustine, 2003). Sejak saat itu, sejarah Gereja tidak pernah steril dari tarik-menarik antara kesaksian Injil dan kepentingan politik.

Pada masa Bizantium, relasi Gereja-negara sering ditandai oleh intervensi penguasa terhadap urusan gerejawi. Dalam konteks itu, Gereja berisiko menjadi alat pembenaran kekaisaran. Sementara itu, di Eropa Barat abad pertengahan, muncul pula bentuk kebalikan, yakni klaim supremasi kepausan yang tidak jarang bertabrakan dengan otoritas sipil. Kontroversi penunjukan jabatan, konsolidasi politik gerejawi, dan konflik mengenai legitimasi kekuasaan menunjukkan bahwa masalah utama bukan hanya siapa yang memimpin, tetapi bagaimana otoritas itu digunakan (Maritain, 1951).

Reformasi Protestan mengingatkan kembali bahwa institusi gerejawi dapat menyimpang ketika kuasa, uang, dan klaim sakral bersatu tanpa koreksi. Kritik terhadap indulgensi, nepotisme, dan absolutisme gerejawi bukanlah penolakan terhadap Gereja sebagai tubuh Kristus, melainkan penolakan atas penyalahgunaan otoritas (Calvin, 1960). Pelajaran

historis ini penting bagi konteks Indonesia: ketika gereja lokal terlalu bernaftu mendekat pada elite untuk memperoleh rasa aman, ia berisiko mengulang logika yang sama, yakni menukar kebebasan moral dengan kenyamanan institusional.

Secara teologis, Perjanjian Baru memberi fondasi yang berbeda. Yesus menolak logika Mesianik yang digerakkan oleh kekuatan politik. Ia tidak membangun Kerajaan Allah dengan pedang, melainkan dengan pengajaran, pelayanan, pengorbanan, dan pembebasan (Gutiérrez, 1988; Yoder, 1994). Ketika berhadapan dengan pertanyaan tentang pajak dan Kaisar, Yesus menempatkan negara pada batasnya: ada kewajiban sipil, tetapi ada wilayah yang hanya milik Allah. Respons itu bukan ajakan untuk menjauhi kehidupan publik, melainkan penegasan bahwa otoritas politik tidak boleh menguasai seluruh totalitas kehidupan manusia.

Rasul-rasul juga tidak membangun komunitas iman sebagai gerakan sektarian tertutup. Jemaat mula-mula hidup di tengah kekaisaran, tetapi mereka membaca realitas publik dengan lensa moral baru: kebenaran, kasih, keadilan, kesaksian, dan pengharapan eskatologis (Moltmann, 1993). Surat-surat Paulus memperlihatkan bahwa ketaatan kepada pemerintah selalu harus dibaca bersama dengan kesetiaan kepada Kristus. Artinya, ketika perintah negara bertentangan dengan Injil, iman tidak boleh menyerah kepada ketakutan. Dari sini tampak bahwa sejarah dan teologi sama-sama menolak absolutisasi kuasa duniawi.

Analisis Konteks Kontemporer Indonesia

Konteks Indonesia kontemporer memperlihatkan bahwa polarisasi tidak terjadi secara spontan. Ia diproduksi, dipelihara, dan dimobilisasi melalui jaringan kepentingan yang luas. Dalam ruang demokrasi yang belum sepenuhnya matang, identitas agama, etnis, wilayah, dan afiliasi politik sering dipakai untuk membentuk batas-batas simbolik antara 'kita' dan 'mereka' (Darmaputera, 1988). Akibatnya, perdebatan publik mudah bergeser dari diskusi kebijakan menuju pertarungan sentimen. Proses ini memperlemah kemampuan warga untuk menilai realitas secara rasional.

Politik identitas menjadi problem serius ketika elite menemukan bahwa mobilisasi berbasis afeksi jauh lebih efektif daripada penjelasan program (Cavanaugh, 2009). Di tengah tekanan ekonomi, ketimpangan akses, dan ketidakpuasan sosial, seruan identitas terasa lebih cepat menyatukan massa. Namun, efek jangka panjangnya merusak kohesi sosial. Ketika kelompok-kelompok warga terus diajak melihat sesama sebagai ancaman, kepercayaan sosial menurun, jaringan komunitas melemah, dan demokrasi berubah menjadi kompetisi memperebutkan rasa takut (Volf, 1996). Dalam situasi seperti ini, Gereja tidak boleh ikut menyalakan api fragmentasi.

Selain level nasional, ada pula dinamika regional. Otonomi daerah memang membuka kesempatan bagi partisipasi lokal, tetapi juga bisa melahirkan oligarki kecil, patrimonialisme, dan politik transaksional yang kuat. Dalam sejumlah daerah, relasi sosial yang semula berbasis kekerabatan atau komunitas agama dapat dikomodifikasi untuk kepentingan proyek, lahan, jabatan, atau konsesi. Ketika kepentingan ekonomi terselubung di balik bahasa identitas, konflik sosial menjadi lebih mudah dipicu. Maka, pembacaan etika politik Kristen harus cukup sensitif untuk melihat bahwa masalah disintegrasi tidak hanya datang dari pusat, tetapi juga dari pertemuan antara elite lokal dan jaringan patronase.

Pada level global, Indonesia berada dalam medan geopolitik yang tidak sederhana. Arus kapital, kompetisi sumber daya, perang narasi digital, dan pengaruh lintas batas dapat memperkeras polarisasi domestik. Di era media sosial, konten yang memancing emosi cenderung bergerak lebih cepat daripada klarifikasi. Karena itu, komunitas beriman perlu mengembangkan literasi digital dan moral yang lebih baik (Smith, 2009). Gereja tidak cukup hanya berkata 'jangan percaya hoaks'; ia perlu membentuk umat yang mampu menilai informasi, memeriksa motif, dan membaca dampak sosial dari setiap narasi yang beredar.

Dalam konteks demikian, Gereja sering mengalami *minority complex*, yaitu keadaan psikologis dan sosiologis ketika komunitas minoritas merasa dirinya selalu terancam (Darmaputera, 1988). Perasaan ini dapat dimengerti secara historis, tetapi jika dibiarkan, ia melahirkan dua reaksi ekstrem: penarikan diri dari ruang publik atau kedekatan yang berlebihan dengan penguasa yang dianggap aman. Keduanya membuat Gereja kehilangan kemandirian moral (Volf, 1996). Revisi ini menekankan bahwa penyembuhan atas *minority complex* tidak berarti menolak kerendahan hati, melainkan menolak ketakutan yang melumpuhkan kesaksian.

3. METODE PENELITIAN

Artikel ini menggunakan pendekatan kualitatif berbasis studi kepustakaan (*library research*) dan analisis teologis-kontekstual (Bevans, 2002; Schreiter, 1985). Sebagai artikel konseptual, tujuan penelitian bukanlah menguji hipotesis secara statistik, melainkan membangun argumentasi normatif yang koheren tentang peran Gereja dalam ruang publik Indonesia. Karena objek kajiannya bersifat ide, norma, dan tafsir, metode yang paling sesuai adalah pembacaan literatur yang dialogis, yaitu mempertemukan teks-teks teologi, etika politik, ilmu sosial agama, dan refleksi kontekstual tentang Indonesia.

Sumber utama penelitian ini terdiri atas tiga kelompok. Pertama, sumber normatif-teologis, yakni teks Alkitab yang menjadi fondasi refleksi etika Kristen, terutama tradisi kenabian Perjanjian Lama, ajaran Kerajaan Allah dalam Injil, serta surat-surat rasuli mengenai relasi jemaat, otoritas, dan kesaksian publik. Kedua, sumber teoretis, yakni karya-karya klasik dan kontemporer dalam etika politik Kristen, teologi publik, dan *ecclesiology* (Dulles, 2002; Moltmann, 1993). Ketiga, sumber kontekstual, yakni literatur mengenai politik identitas, polarisasi sosial, demokrasi Indonesia, dan relasi agama-negara di ruang publik nasional (Darmaputera, 1988; Magnis-Suseno, 2016).

Analisis dilakukan melalui empat langkah. Langkah pertama adalah identifikasi tema sentral dalam draft awal dan pengelompokan ulang gagasan yang sebelumnya tersebar. Langkah kedua adalah penajaman kerangka konseptual dengan membedakan secara tegas antara institusi Gereja, kaum awam, dan ruang politik praktis. Langkah ketiga adalah penelusuran analogi historis, misalnya relasi Gereja-negara pada era Bizantium, Reformasi, dan modernitas demokratis, untuk menunjukkan bahwa persoalan otoritas publik selalu berulang dalam bentuk yang berbeda. Langkah keempat adalah sintesis normatif, yaitu merumuskan prinsip-prinsip praksis yang dapat dipakai sebagai pedoman pelayanan Gereja dalam masyarakat majemuk.

Dari segi penulisan, revisi ini juga menerapkan dua koreksi metodologis yang penting. Pertama, istilah-istilah yang berpotensi terlalu retorik, seperti '*Caesaropapisme mini*', dijelaskan secara konseptual agar tidak muncul sebagai slogan. Kedua, pernyataan-pernyataan yang sebelumnya terdengar terlalu umum atau absolut dipertegas dengan argumentasi literatur. Dengan cara ini, tulisan tidak kehilangan kekuatan profetiknya, tetapi memperoleh kedalaman akademik yang lebih layak untuk naskah jurnal.

Metode ini memiliki keterbatasan. Karena berbasis studi pustaka, artikel ini belum menyajikan data lapangan berupa wawancara, observasi partisipan, atau studi kasus lokal yang terverifikasi secara empiris. Namun, untuk tujuan artikel konseptual teologi publik, keterbatasan itu tidak mengurangi relevansi analitisnya. Justru dengan membangun fondasi konseptual yang jelas, artikel ini dapat menjadi dasar bagi penelitian lanjutan yang lebih empiris di tingkat sinode, jemaat, atau komunitas lintas iman.

4. HASIL DAN PEMBAHASAN

Reorientasi Peran Gereja

Berdasarkan kerangka di atas, artikel ini menegaskan bahwa peran Gereja di Indonesia harus direorientasi pada tiga level: batin institusi, partisipasi publik, dan solidaritas lintas batas.

Pada level batin, Gereja perlu keluar dari mentalitas bertahan hidup yang terlalu defensif. Traumatika minoritas harus diakui, tetapi tidak boleh dibiarkan mengatur seluruh imajinasi politik Gereja (Volf, 1996). Ketika rasa takut menentukan keputusan, Gereja mudah tergoda untuk menukar prinsip dengan perlindungan semu. Padahal, kesetiaan kepada Injil menuntut keberanian untuk hadir tanpa harus menguasai.

Dekonstruksi mentalitas minoritas menuju mentalitas kontributif berarti perubahan orientasi: dari 'bagaimana kita selamat sebagai kelompok' menjadi 'bagaimana kita memberi kontribusi bagi kemanusiaan bersama' (Bosch, 1991). Ini penting karena Gereja bukan komunitas yang hidup untuk dirinya sendiri; ia dipanggil menjadi saksi kasih Allah di tengah masyarakat majemuk (Newbigin, 1989). Dengan demikian, ukuran keberhasilan Gereja tidak semata-mata jumlah anggota atau kedekatan dengan pejabat, melainkan kualitas kontribusinya bagi keadilan, perdamaian, dan pemulihan relasi sosial.

Pada level partisipasi publik, politik nilai perlu dipahami sebagai kompas moral yang konkret (Magnis-Suseno, 2016). Gereja tidak diundang untuk mengelola kursi kekuasaan, tetapi untuk menguji kebijakan publik secara etis. Dalam praksis, itu berarti Gereja mendukung kebijakan yang memperluas akses pendidikan, kesehatan, perlindungan sosial, pemberantasan korupsi, keberlanjutan ekologis, dan perlindungan minoritas (Sider, 1997). Sebaliknya, Gereja berkewajiban mengkritik kebijakan yang melukai warga, memperdalam ketimpangan, atau memperdagangkan identitas untuk keuntungan elektoral. Kritik demikian bukan sikap oposisi politik, melainkan kesetiaan pada kebenaran yang membebaskan.

Jarak kritis (*critical distance*) menjadi konsep penting karena ia mencegah dua penyimpangan. Pertama, ia mencegah gereja menjadi mesin legitimasi negara (Kuyper, 1931). Kedua, ia mencegah gereja berubah menjadi oposisi ideologis yang otomatis menolak semua kebijakan pemerintah. Jarak kritis yang sehat bukan berarti sikap dingin atau apatis, melainkan kemampuan menilai setiap kebijakan dari perspektif moral yang konsisten. Gereja dapat mendukung pemerintah ketika kebijakannya adil, dan tetap menolak ketika kebijakannya tidak manusiawi (Bonhoeffer, 1995). Dalam bahasa etika Kristen, ini adalah kesetiaan kepada Allah yang diwujudkan melalui keberpihakan pada sesama.

Dalam literatur teologi publik, Gereja sering disebut sebagai ruang antara (*in-between space*): ia berada di tengah masyarakat, bukan di atasnya (Tracy, 1981). Karena itu, Gereja idealnya menjadi mediator, bukan sekadar peserta perebutan kuasa. Sebagai mediator, Gereja dapat membuka percakapan ketika konflik terjadi, memfasilitasi pertemuan ketika polarisasi memuncak, dan menghadirkan bahasa moral ketika diskursus publik didominasi kalkulasi.

Fungsi ini sangat relevan di Indonesia yang plural. Gereja tidak harus menjadi pusat semua solusi, tetapi dapat menjadi penghubung yang memperlancar proses rekonsiliasi sosial.

Gagasan Gereja sebagai tenda bangsa mengekspresikan peran tersebut secara simbolik. Tenda menunjukkan ruang yang sementara tetapi ramah, terbuka tetapi terarah, mudah dibongkar tetapi cukup kokoh untuk melindungi orang yang berlindung di dalamnya. Dalam konteks kebangsaan, tenda bangsa berarti Gereja menyediakan ruang aman bagi dialog, pelayanan kemanusiaan, dan kolaborasi lintas iman. Tenda bukan tembok; ia tidak dibangun untuk menutup orang lain, melainkan untuk meneduhkan pertemuan (Volf, 1996). Karena itu, metafora ini tepat untuk menjelaskan bagaimana Gereja dapat berkontribusi pada integrasi sosial tanpa kehilangan identitasnya.

Praktik tenda bangsa juga menuntut kemampuan membedakan peran institusi dan peran warga (Kuyper, 1931). Institusi Gereja, sinode, dan klerus harus berhati-hati agar tidak berubah menjadi alat kampanye. Fungsi mereka adalah membentuk moralitas, memelihara persatuan, memberi bimbingan rohani, dan mengeluarkan suara kenabian ketika keadilan dilanggar. Sementara itu, kaum awam—termasuk mahasiswa Kristen—dapat masuk ke arena politik praktis, birokrasi, organisasi masyarakat, dan gerakan sosial dengan membawa nilai-nilai Kristiani seperti integritas, keberanian moral, disiplin, dan empati (Stott & Wyatt, 1998). Pembedaan ini penting agar kesaksian Gereja tetap jernih.

Reorientasi di atas juga memerlukan penguatan literasi politik di internal gereja. Banyak umat mengira bahwa iman yang dewasa berarti pasrah pada keadaan atau sebaliknya sangat agresif dalam politik partisan. Keduanya tidak memadai. Pendidikan jemaat perlu menolong umat membaca struktur kekuasaan, memahami cara kerja propaganda, mengenali bahasa kebencian, dan menilai kebijakan secara etis. Tanpa literasi seperti ini, Gereja mudah diperalat oleh simbol dan narasi yang tampak religius tetapi sesungguhnya pragmatis (Smith, 2009). Karena itu, pembinaan yang menyatukan spiritualitas, etika, dan kewargaan merupakan kebutuhan mendesak.

Implikasi Praktis dan Rekomendasi

Dari pembahasan di atas, terdapat sejumlah implikasi praktis. Pertama, pimpinan gereja perlu menyusun pedoman etika publik yang jelas agar institusi tidak terseret ke dalam dukungan partisan. Pedoman ini sebaiknya menegaskan bahwa mimbar tidak digunakan untuk kampanye, simbol gerejawi tidak dipakai untuk legitimasi politik praktis, dan pernyataan publik gereja harus berangkat dari isu keadilan, bukan dari kepentingan kandidat. Langkah ini menjaga integritas institusi sekaligus melindungi kebebasan hati nurani jemaat.

Kedua, lembaga pendidikan teologi perlu memperkuat kurikulum teologi publik, etika sosial, dan analisis kebijakan. Mahasiswa teologi tidak cukup hanya belajar dogmatika dan pastoral, tetapi juga memahami cara kerja negara, logika pembangunan, dan dinamika masyarakat majemuk. Dengan demikian, calon pemimpin gereja akan lebih siap berbicara di ruang publik secara cerdas dan tidak naif. Pembinaan teologi yang terpisah dari realitas sosial cenderung menghasilkan gereja yang saleh di dalam gedung tetapi gagap di hadapan problem warga.

Ketiga, Gereja lokal dapat mengembangkan program lintas iman yang berbasis pelayanan nyata. Kerja sama dalam penanggulangan kemiskinan, bantuan bencana, perlindungan lingkungan, kesehatan masyarakat, dan pendidikan warga akan memperkuat rasa saling percaya (Hollenbach, 2002). Dialog lintas agama yang tidak ditopang kerja bersama sering kali mudah menguap; sebaliknya, kolaborasi konkret menciptakan pengalaman bersama yang lebih tahan lama. Dalam konteks Indonesia, tindakan semacam ini jauh lebih efektif daripada sekadar seruan toleransi yang normatif.

Keempat, kaum awam Kristen perlu melihat partisipasi publik sebagai panggilan, bukan sekadar pilihan karier. Masuk ke DPRD, birokrasi, organisasi kemasyarakatan, media, atau gerakan sosial bukan berarti meninggalkan iman, melainkan membawa iman ke ruang yang memang membutuhkan etika (Stott & Wyatt, 1998). Namun, partisipasi ini harus dibingkai oleh prinsip pelayanan, bukan dominasi kelompok. Warga gereja tidak diutus untuk memprivatisasi negara bagi kepentingan gereja, melainkan untuk menghadirkan kejujuran, belas kasih, dan tanggung jawab dalam sistem bersama.

Kelima, gereja perlu membangun mekanisme pendampingan bagi umat yang mengalami tekanan sosial-politik. Di banyak daerah, keberanian moral untuk berbicara sering dibayar mahal dengan stigma atau intimidasi. Dalam situasi seperti itu, komunitas iman harus memiliki jaringan dukungan yang nyata: dukungan hukum, psikologis, pastoral, dan sosial. Gereja yang hanya menuntut keberanian dari anggotanya tetapi tidak menyediakan perlindungan pastoral akan kehilangan kredibilitas. Oleh karena itu, spiritualitas publik harus disertai solidaritas internal.

Akhirnya, perlu ditegaskan bahwa keterlibatan Gereja dalam ruang publik tidak identik dengan ambisi untuk menang. Kesaksian Kristen lebih sering berupa keberlanjutan nilai daripada kemenangan sesaat. Dalam banyak keadaan, Gereja mungkin tidak berhasil menghentikan semua bentuk politisasi agama atau disintegrasi sosial. Namun, ia tetap dipanggil untuk setia menjaga api kecil kesadaran moral. Tugas itu mungkin tampak sederhana,

tetapi justru di situlah kekuatan Gereja: bukan pada dominasi, melainkan pada kesetiaan yang tahan uji.

Membaca Tiga Godaan Gereja di Ruang Publik

Salah satu koreksi terpenting dari reviewer adalah perlunya mempertegas logika argumen agar artikel tidak hanya terdengar kuat secara moral, tetapi juga kokoh secara akademik. Di titik ini, perlu ditekankan bahwa persoalan utama dalam relasi Gereja dan politik bukan sekadar apakah Gereja 'terlibat' atau 'tidak terlibat' dalam urusan publik. Pertanyaan yang lebih mendalam ialah: dalam bentuk apa keterlibatan itu berlangsung, apa motif etisnya, dan bagaimana Gereja menjaga agar partisipasi publik tidak berubah menjadi penundukan rohani. Dengan pertanyaan semacam ini, perdebatan tidak lagi berhenti pada slogan, melainkan bergerak menuju analisis struktur.

Godaan pertama yang harus dihindari ialah apatisme rohani. Apatisme muncul ketika Gereja merasa bahwa dunia politik terlalu kotor untuk disentuh, sehingga gereja hanya memusatkan energi pada ibadah internal, pembinaan moral privat, dan pelayanan sakramental. Sikap ini tampak aman, tetapi secara teologis justru bermasalah karena ia memutus iman dari realitas sosial. Dalam tradisi biblis, tidak ada pemisahan absolut antara penyembahan kepada Allah dan tanggung jawab terhadap sesama. Nabi-nabi tidak menegur penyembahan berhala semata-mata karena aspek liturgisnya, melainkan karena penyembahan yang salah selalu melahirkan ketidakadilan dalam hidup bersama (Brueggemann, 2001). Karena itu, Gereja yang apatis terhadap ruang publik sejatinya kehilangan salah satu dimensi kesaksian Kristen.

Godaan kedua adalah politisasi institusional. Ini terjadi ketika Gereja memosisikan dirinya sebagai pemain politik formal, mendekat pada kandidat tertentu, atau menjadikan simbol keagamaan sebagai alat mobilisasi elektoral. Dalam keadaan seperti ini, Gereja mungkin merasa sedang melindungi kepentingan umat; tetapi yang sering terjadi justru sebaliknya: Gereja menukar otoritas moral dengan akses kuasa jangka pendek. Pada saat yang sama, keberagaman di dalam tubuh jemaat sendiri mudah diabaikan. Tidak semua warga Gereja memiliki pilihan politik yang sama, dan tidak semua warga Gereja ingin identitas imannya dipakai untuk mendukung agenda partisan. Karena itu, institusi Gereja harus sangat berhati-hati agar tidak mengaburkan batas antara pembinaan moral dan mobilisasi politik.

Godaan ketiga adalah kompromi simbolik. Bentuknya lebih halus daripada politisasi terang-terangan. Gereja tidak harus secara eksplisit mengajak memilih kandidat tertentu; cukup dengan hadir dalam lingkaran kekuasaan, menerima fasilitas, atau memberi panggung simbolik bagi elite tertentu, ia sudah dapat berubah menjadi stempel legitimasi. Dalam ilmu politik, legitimasi simbolik semacam ini sangat efektif karena ia membuat keputusan publik tampak

sah dan religius. Namun, dari sudut pandang etika Kristen, tindakan itu berbahaya bila tidak disertai kebebasan untuk mengkritik. Gereja yang tidak bebas untuk menegur pada akhirnya bukan penafsir moral, melainkan ornamen kuasa. Artikel ini menolak pola tersebut dan mengusulkan model kehadiran publik yang tetap otonom.

Di sini penting untuk menegaskan bahwa jarak kritis bukanlah netralitas kosong. Banyak orang menyalahpahami netralitas sebagai tidak punya pendapat, padahal netralitas institusional yang sehat justru bertujuan melindungi kebebasan moral agar Gereja dapat menilai setiap kebijakan secara jujur. Jarak kritis memungkinkan Gereja mendukung satu kebijakan tanpa menjadi bagian dari mesin politik yang mengusungnya. Ia juga memungkinkan Gereja menolak kebijakan lain tanpa harus berubah menjadi musuh negara. Dengan demikian, jarak kritis adalah bentuk kedewasaan, bukan keraguan. Ia menuntut kecermatan membedakan antara penghormatan kepada otoritas dan kepatuhan tanpa pertimbangan.

Dalam kerangka *public theology*, Gereja juga perlu belajar menggunakan bahasa yang dapat dipahami oleh masyarakat majemuk (Tracy, 1981). Bahasa iman tentu tetap penting, tetapi ketika Gereja masuk ke ruang publik, ia tidak boleh hanya berbicara untuk dirinya sendiri. Ia harus mampu menerjemahkan keyakinan spiritualnya ke dalam alasan-alasan moral yang masuk akal bagi warga yang berbeda iman (Newbiggin, 1989). Ini bukan bentuk pengkhianatan terhadap doktrin, melainkan bentuk kesetiaan pada kasih yang mau hadir dalam bahasa yang dapat dimengerti sesama. Karena itu, artikel ini memandang politik nilai sebagai jembatan antara keyakinan gerejawi dan tanggung jawab kewargaan.

Konteks Indonesia menuntut pendekatan demikian karena keberagaman bukan teori, melainkan kenyataan hidup (Darmaputera, 1988). Di satu lingkungan, Gereja bisa berdampingan dengan umat Muslim, Hindu, Buddha, Konghucu, atau kelompok kepercayaan lokal; di tempat lain, Gereja mungkin hidup di tengah mayoritas agama lain dan harus membangun hubungan sosial harian yang sensitif. Dalam keadaan seperti itu, kesaksian publik tidak bisa dibangun hanya dengan istilah besar. Ia harus tampak dalam tindakan kecil: kejujuran administrasi, keterbukaan terhadap tetangga, partisipasi dalam kerja bakti, dukungan bagi korban bencana, dan kemampuan menahan diri dari ujaran yang memecah belah. Politik nilai dimulai dari etika keseharian sebelum menjadi kebijakan besar.

Salah satu dimensi paling penting dari elaborasi ini adalah hubungan antara politik dan formasi karakter. Dalam banyak tradisi Kristen, kesalehan pribadi dan tanggung jawab publik dipahami terpisah. Namun, justru karakter pribadi itulah yang menentukan apakah seseorang mampu menjalankan tanggung jawab publik tanpa korupsi. Ketika jemaat dibentuk untuk jujur, sabar, berbelas kasih, dan disiplin, maka keterlibatan mereka dalam politik atau birokrasi akan

berbeda secara kualitas (Smith, 2009). Karena itu, pembinaan spiritual dan pendidikan kewargaan harus berjalan bersama. Gereja yang ingin memengaruhi ruang publik harus terlebih dahulu membentuk orang-orangnya secara moral.

Implikasinya bagi pelayanan pastoral juga signifikan. Pendeta dan pemimpin sinodal perlu peka bahwa banyak warga jemaat hidup dengan ketegangan sosial yang nyata: ketakutan, kecemasan ekonomi, trauma diskriminasi, kelelahan digital, dan kebingungan terhadap informasi politik. Maka, pelayanan Gereja tidak cukup berupa nasihat umum. Gereja perlu menyediakan ruang pendengaran, pendampingan, dan diskusi yang aman agar umat mampu memproses realitas publik secara sehat. Dengan begitu, warga gereja tidak mudah tertarik pada narasi ekstrem yang menjanjikan kepastian palsu. Pelayanan pastoral yang baik justru menumbuhkan daya pikir dan daya tahan moral.

Di saat yang sama, perlu ada keberanian untuk mengatakan bahwa tidak semua bentuk 'pembelaan umat' adalah tindakan gerejawi yang benar. Kadang-kadang, apa yang disebut pembelaan umat hanya menyembunyikan kepentingan kelas, etnis, atau jaringan patronase tertentu. Gereja harus berani mengoreksi dirinya sendiri dan bertanya apakah tindakan yang diambil sungguh memuliakan Allah atau hanya mengamankan posisi kelompok. Koreksi diri semacam ini penting agar Gereja tidak jatuh ke dalam pencitraan moral. Kesetiaan pada Injil selalu menuntut pertobatan internal sebelum kritik eksternal.

Pada akhirnya, seluruh elaborasi ini menegaskan bahwa kekuatan Gereja bukanlah pada besarnya pengaruh politik formal, melainkan pada kemampuannya membentuk imajinasi moral masyarakat. Gereja yang setia akan selalu lebih berguna ketika ia mampu menghadirkan kebenaran, belas kasihan, disiplin, dan pengharapan ke ruang publik. Dalam arti ini, politik nilai bukan konsep abstrak; ia adalah cara Gereja hidup, berbicara, dan bekerja sehingga masyarakat dapat melihat bahwa iman Kristen tidak memecah-belah kehidupan bersama, melainkan menuntun manusia menuju keutuhan.

Untuk memperkaya manuskrip ini menuju standar jurnal yang lebih tinggi, perlu juga disoroti bahwa peran Gereja di ruang publik tidak identik dengan dominasi moral atas masyarakat. Gereja bukan lembaga yang mengklaim monopoli kebenaran sosial, melainkan komunitas yang belajar terus-menerus membaca tanda-tanda zaman (Bosch, 1991). Dalam hal ini, kesadaran akan keterbatasan justru merupakan sumber kekuatan. Gereja yang sadar bahwa ia bukan pusat negara akan lebih mampu bekerja sama dengan pihak lain tanpa kehilangan identitas. Sebaliknya, gereja yang menganggap dirinya sebagai pemilik tunggal moralitas publik cenderung rentan pada absolutisme internal dan benturan dengan warga lain.

Literatur etika sosial Kristen menegaskan bahwa *common good* atau *bonum commune* tidak boleh dipahami secara *utilitarian* semata. Kebaikan bersama bukan sekadar jumlah kepentingan individual yang dikompromikan, tetapi kondisi sosial di mana setiap orang dapat berkembang sebagai pribadi bermartabat (Hollenbach, 2002). Di sini, Gereja memiliki kontribusi khas: ia mengingatkan bahwa manusia tidak pernah boleh direduksi menjadi angka, suara, atau komoditas. Karena itu, politik yang sehat harus diuji bukan hanya melalui efisiensi, tetapi juga melalui penghormatan pada martabat, relasi, dan tanggung jawab antargenerasi (Maritain, 1951). Revisi ini sengaja memasukkan horizon tersebut agar argumen tidak berhenti pada oposisi Gereja-negara, tetapi bergerak ke pertanyaan lebih luas tentang kemanusiaan bersama.

Dalam tradisi para nabi, kritik terhadap kuasa selalu berkaitan dengan pembelaan terhadap mereka yang mudah disingkirkan. Amos et al. tidak berbicara hanya tentang ritual, melainkan tentang struktur sosial yang merampas hak orang kecil (Brueggemann, 2001). Pola ini relevan bagi Indonesia karena banyak kebijakan publik tampak baik pada level retorika, tetapi menghasilkan beban paling berat bagi kelompok miskin, masyarakat adat, buruh, atau warga di pinggiran (Sider, 1997). Gereja yang mempraktikkan etika politik Kristen perlu belajar membaca dampak kebijakan dari bawah, bukan hanya dari pusat. Itu berarti setiap klaim moral harus dilengkapi sensitivitas sosial yang nyata.

Poin ini juga penting untuk merespons risiko fragmentasi digital. Polarisasi hari ini tidak hanya dibentuk lewat pidato politik, tetapi juga melalui ekosistem media sosial yang mempercepat kemarahan dan menyederhanakan kompleksitas. Dalam ruang seperti ini, Gereja dapat hadir sebagai komunitas literasi kritis. Jemaat perlu diajar menahan diri sebelum membagikan berita, memeriksa konteks, membedakan informasi dan manipulasi, serta melihat apakah suatu narasi mendorong kebencian atau membangun pemahaman (Smith, 2009). Pelayanan seperti ini mungkin tampak sederhana, tetapi ia sangat strategis bagi pemulihan ruang publik.

Salah satu koreksi penting adalah penegasan perbedaan antara bahasa profetik dan bahasa polemis. Keduanya sama-sama bisa keras, tetapi tidak sama. Bahasa profetik keras karena mencintai keadilan; bahasa polemis keras karena ingin menang. Artikel ini diarahkan pada yang pertama. Maka, ketika Gereja mengkritik elite politik, ia tidak sedang menyalurkan kebencian, melainkan mengekspresikan kasih yang menuntut pertobatan. Ketika Gereja menolak politisasi identitas, ia tidak sedang menolak partisipasi warga, melainkan menjaga agar ruang publik tidak dipenuhi manipulasi yang merusak kehidupan bersama (Volf, 1996).

Artikel ini juga ingin memperlihatkan bahwa konsep 'tenda bangsa' dapat diterjemahkan menjadi model kelembagaan. Ia bukan hanya metafora retorik. Secara institusional, tenda bangsa berarti Gereja mengembangkan tiga fungsi: pertama, fungsi *hospitable*, yaitu keterbukaan untuk perjumpaan; kedua, fungsi *mediating*, yaitu kemampuan memfasilitasi dialog ketika konflik meningkat; dan ketiga, fungsi *restorative*, yaitu daya untuk ikut memulihkan relasi yang rusak (Tracy, 1981; Volf, 1996). Ketiga fungsi itu tidak harus diwujudkan dalam struktur besar yang rumit. Ia dapat dijalankan melalui forum lintas iman, posko sosial, pendidikan warga, dan pendampingan komunitas.

Artikel ini tidak hendak menjadi netral secara moral; ia justru sengaja mengambil posisi bahwa Gereja harus berpihak pada keadilan, perdamaian, dan kebaikan bersama (Magnis-Suseno, 2016). Namun, keberpihakan itu tidak diwujudkan dengan cara yang kasar atau partisan, melainkan dengan analisis yang cermat, argumentasi yang jernih, dan orientasi yang konstruktif.

Pada titik ini, yang paling penting bukan hanya bahwa Gereja berbicara tentang politik, melainkan bahwa Gereja berbicara dengan cara yang menunjukkan kedewasaan teologis dan tanggung jawab akademik.

Sebagai penutup elaborasi konseptual, perlu ditegaskan kembali bahwa kekuatan Gereja di ruang publik tidak terletak pada kemampuan menguasai kebijakan, melainkan pada kemampuannya menjaga orientasi moral bangsa (Hauerwas, 1981). Dalam masyarakat yang mudah terbelah oleh identitas, Gereja yang sehat adalah Gereja yang tidak cepat terbakar oleh emosi kolektif, tetapi tetap mampu bersuara ketika martabat manusia dilukai (Wolterstorff, 2008). Keberanian seperti ini mungkin tidak selalu populer, namun justru di situlah kesaksian Kristen menemukan bobotnya. Gereja yang setia tidak mencari tepuk tangan, melainkan mencari kebenaran yang memulihkan.

Dalam praktiknya, kesaksian publik yang matang juga menuntut disiplin berbahasa. Kata-kata yang dipakai Gereja dapat membangun jembatan atau menggali jurang. Karena itu, pemimpin gereja perlu peka terhadap dampak retorika yang terlalu menggeneralisasi, terlalu menuduh, atau terlalu menyederhanakan lawan. Bahasa yang baik tidak sama dengan bahasa lunak tanpa isi; bahasa yang baik adalah bahasa yang memadukan kebenaran dan kasih. Bila Gereja ingin menjadi ruang perjumpaan yang sehat, maka cara berbicaranya harus sejalan dengan tujuan perjumpaan itu sendiri.

Keterlibatan jemaat dalam politik praktis juga memerlukan mekanisme pendampingan etik. Banyak orang Kristen yang masuk ke ruang publik dengan idealisme tinggi, tetapi kemudian terjebak kompromi karena tidak memiliki komunitas pembimbing yang menolong

mereka menilai keputusan-keputusan sulit. Gereja perlu menyediakan ruang refleksi etis, forum diskusi, dan pembinaan integritas bagi para profesional, birokrat, aktivis, dan politisi Kristen (Stott & Wyatt, 1998). Ini penting agar partisipasi publik tidak menjadi sekadar ambisi personal, melainkan panggilan pelayanan yang dijaga oleh komunitas iman.

Bagian level antaragama, Gereja juga harus menghindari kecenderungan defensif yang membentuk tembok psikologis. Pengalaman hidup sebagai minoritas tidak boleh menghasilkan imajinasi permusuhan permanen. Justru karena pernah rapuh, Gereja dapat menjadi ruang empati yang memahami kecemasan kelompok lain (Volf, 1996). Kolaborasi lintas iman dalam pelayanan sosial bukan taktik pencitraan, tetapi latihan kebersamaan yang mematahkan stereotip. Dalam konteks bangsa majemuk, persahabatan lintas batas sering kali lebih kuat daripada pidato toleransi yang abstrak.

Akhirnya, artikel ini ingin menunjukkan bahwa teologi publik bukan mata pelajaran tambahan, melainkan cara Gereja membaca panggilannya di dunia (Bosch, 1991). Ketika Gereja memahami dirinya sebagai tubuh Kristus yang hidup di tengah sejarah, maka ia tidak akan sibuk mengamankan diri dari dunia, tetapi belajar melayani dunia dengan hikmat. Keutuhan bangsa, keadilan sosial, dan solidaritas kemanusiaan bukanlah tema yang asing bagi iman Kristen; semuanya merupakan medan tempat kasih Allah menjadi nyata. Karena itulah, Gereja yang matang selalu memikirkan dua hal sekaligus: kesetiaan pada Allah dan kebermanfaatan bagi sesama.

Namun Gereja tidak dipanggil untuk menjadi penonton pasif di tengah disintegrasi, tetapi juga tidak dipanggil menjadi alat politik yang kehilangan kebebasan moral. Ia dipanggil menjadi komunitas yang memelihara jarak kritis, menghidupi politik nilai, dan membuka ruang perjumpaan yang memulihkan. Dengan bingkai ini, Gereja dapat berkontribusi bukan hanya pada perdebatan teologis internal, tetapi juga pada kesehatan demokrasi, keutuhan sosial, dan pendidikan moral warga bangsa.

5. KESIMPULAN DAN SARAN

Artikel revisi ini menegaskan bahwa Gereja di Indonesia berada pada persimpangan penting. Di satu sisi, ia menghadapi godaan untuk bersembunyi di balik keamanan semu yang ditawarkan elite politik. Di sisi lain, ia dipanggil untuk tetap hadir secara profetik di tengah masyarakat yang rentan terpecah oleh identitas, ketakutan, dan kepentingan. Jalan yang paling setia kepada Injil bukanlah apatisme, juga bukan koalisi pragmatis, melainkan politik nilai yang dijalankan dengan jarak kritis, keberanian moral, dan komitmen pada *bonum commune*.

Secara konseptual, revisi ini memperbaiki kelemahan naskah awal dengan menambahkan metodologi yang jelas, mempertegas kerangka teoretis, memperluas dialog dengan literatur internasional dan nasional, serta menata ulang alur pembahasan agar lebih sistematis. Secara substantif, tesis pokok tetap dipertahankan: Gereja harus bergeser dari politik kekuasaan partisan menuju kesaksian publik yang konstruktif. Namun, pergeseran itu kini dijelaskan melalui bahasa akademik yang lebih terukur, sehingga lebih siap dibawa ke forum ilmiah dan proses review jurnal.

Pada tingkat praksis, artikel ini menyimpulkan bahwa gereja-gereja di Indonesia perlu mengembangkan ekologi publik yang sehat: sadar sejarah, cerdas secara politik, rendah hati secara spiritual, dan tegas secara etis. Gereja yang demikian tidak menutup mata terhadap ketidakadilan, tetapi juga tidak menjadikan dirinya bagian dari masalah. Sebaliknya, ia menjadi ruang pertemuan, pendidikan moral, dan penggerak solidaritas. Dalam masyarakat yang mudah terbelah, fungsi ini bukan tambahan, melainkan kebutuhan mendasar bagi keberlangsungan kebersamaan nasional.

Keterbatasan artikel ini adalah belum adanya data empiris lapangan. Karena itu, penelitian lanjutan disarankan menggunakan pendekatan studi kasus pada sinode, majelis jemaat, komunitas mahasiswa, atau forum lintas iman di beberapa wilayah Indonesia. Dengan demikian, refleksi konseptual ini dapat diuji, diperkaya, dan diterjemahkan ke dalam strategi pastoral dan kebijakan yang lebih operasional. Meski demikian, sebagai artikel teologi publik, manuskrip ini sudah menawarkan kerangka analitis yang cukup kuat untuk menjawab tantangan disintegrasi kontemporer.

DAFTAR REFERENSI

- Aritonang, J. S., & Steenbrink, K. A. (2008). *A history of Christianity in Indonesia*. Brill. <https://doi.org/10.1163/ej.9789004170261.i-1004>
- Augustine. (2003). *The city of God*. Penguin Classics.
- Bevans, S. B. (2002). *Models of contextual theology* (Rev. ed.). Orbis Books.
- Bonhoeffer, D. (1995). *Ethics*. Touchstone.
- Bosch, D. J. (1991). *Transforming mission: Paradigm shifts in theology of mission*. Orbis Books. <https://doi.org/10.1177/009182969101900203>
- Brueggemann, W. (2001). *The prophetic imagination* (2nd ed.). Fortress Press.
- Calvin, J. (1960). *Institutes of the Christian religion*. Westminster John Knox Press.
- Cavanaugh, W. T. (2009). *The myth of religious violence: Secular ideology and the roots of modern conflict*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195385045.001.0001>

- Darmaputera, E. (1988). *Pancasila and the search for identity and modernity: An Indonesian perspective*. Gunung Mulia. <https://doi.org/10.1163/9789004644489>
- Dulles, A. (2002). *Models of the church* (Expanded ed.). Image.
- Gutiérrez, G. (1988). *A theology of liberation: History, politics, and salvation*. Orbis Books.
- Hauerwas, S. (1981). *A community of character: Toward a constructive Christian social ethic*. University of Notre Dame Press.
- Hollenbach, D. (2002). *The common good and Christian ethics*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511606380>
- Kuyper, A. (1931). *Lectures on Calvinism*. Eerdmans Publishing Company.
- Magnis-Suseno, F. (2016). *Etika politik: Prinsip-prinsip moral dasar kenegaraan modern*. Gramedia Pustaka Utama.
- Maritain, J. (1951). *Man and the state*. University of Chicago Press.
- Moltmann, J. (1993). *The church in the power of the spirit: A contribution to messianic ecclesiology*. Fortress Press.
- Newbigin, L. (1989). *The gospel in a pluralist society*. Eerdmans Publishing Company.
- Niebuhr, H. R. (1951). *Christ and culture*. Harper & Row.
- Niebuhr, R. (1932). *Moral man and immoral society: A study in ethics and politics*. Charles Scribner's Sons.
- O'Donovan, O. (1996). *The desire of the nations: Rediscovering the roots of political theology*. Cambridge University Press.
- Paul II, J. (1991). *Centesimus annus*. Libreria Editrice Vaticana.
- Schreiter, R. J. (1985). *Constructing local theologies*. Orbis Books.
- Sider, R. J. (1997). *Rich Christians in an age of hunger* (3rd ed.). Word Publishing.
- Smith, J. K. A. (2009). *Desiring the kingdom: Worship, worldview, and cultural formation*. Baker Academic.
- Stott, J. R. W., & Wyatt, J. (1998). *Issues facing Christians today* (4th ed.). Zondervan.
- Tracy, D. (1981). *The analogical imagination: Christian theology and the culture of pluralism*. Crossroad. <https://doi.org/10.1017/S0360966900018983>
- Volf, M. (1996). *Exclusion and embrace: A theological exploration of identity, otherness, and reconciliation*. Abingdon Press.
- Wolterstorff, N. (2008). *Justice: Rights and wrongs*. Princeton University Press. <https://doi.org/10.1515/9781400828715>
- Yoder, J. H. (1994). *The politics of Jesus* (2nd ed.). Eerdmans Publishing Company.