**UMAT KRISTIANI DAN POLITIK
DI INDONESIA:
DARI POLITIK MINORITAS KE
POLITIK PLURALISME**

Martin Lukito Sinaga
Sekolah Tinggi Teologi Jakarta

ABSTRACT: Theological attitude and political position of Christians in Indonesia is ambivalent, which cause these people to be cornered as minority parasite. This situation needs to be addressed, and deeper understanding of Reformed heritage and Sam Ratulangi's struggle in the dire era of Indonesian birth in 1945 can inspire a new mode of theology and Indonesian Christian political presence today. In this light, the strategic direction of Christian politics lies in the pluralism political movement.

KEYWORDS: *incognito, civil obedience, minority politics, majoritarianism, politics of citizenship plurality.*

ABSTRAK: Sikap teologis dan posisi politis umat kristiani di Indonesia tampak samar-samar, dan keadaan ini menciptakan mudahnya ia dipojokkan sebagai benalu minoritas. Keadaan ini perlu diatasi, dan pendalaman warisan Reformasi serta pergulatan Sam Ratulangi di era genting kelahiran Indonesia tahun 1945 itu akan memberi inspirasi bagi modus baru teologi dan kehadiran politis umat Kristen Indonesia saat ini. Dalam terang itu maka arah strategis politik Kristen ada pada gerakan politik pluralisme.

KATA KUNCI: *incognito, ketaatan sipil, politik minoritas, mayoritarianisme, politik pluralisme kewarganegaraan.*

SETELAH Pilpres 2014 berlalu, keterbelahan sikap politis umat kristiani Indonesia cukup terlihat di tengah masyarakat kita. Banyak pendeta dan lembaga gerejawi secara terang-terangan mendukung satu calon, dan cara mendukungnya ada yang sampai memakai segala daya teologis membenar-benarkan kandidat yang dijagokannya. Malah ada yang secara absurd melakukan ibadah syukur merayakan kemenangan, padahal pengumuman resmi dari KPU belum terjadi¹. Di pihak lain, Persekutuan Gereja-gereja di Indonesia (PGI) secara tegas menggugat visi-misi salah satu kandidat yang dianggap akan membatasi kebebasan beragama. Karena gugatan tersebut, Tim Sukses pemenang salah satu calon tersebut perlu datang ke kantor PGI dan mencoba menjelaskan duduk perkaranya: malah berjanji akan mencoret klausul "pemurnian agama" sebagai misi pasangan calon presiden dan wakilnya tersebut². Tentu banyak lagi berita seputar sikap gereja Indonesia dalam pilpres barusan, namun bagaimanapun juga, dengan ini semua tampaknya umat Kristen Indonesia menjalankan peran politisnya secara serampangan, tanpa

¹ Lihat Martahan Lumban Gaol, "Rayakan Kemenangan, Tim Prabowo-Hatta Ibadah Ucapan Syukur", *Satu Harapan.com*, 19 Juli 2014, diakses 28 Juli 2014. <http://www.satuharapan.com/read-detail/read/rayakan-kemenangan-tim-prabowo-hatta-ibadah-ucapan-syukur>.

² Lihat "KIRA Sambangi Kantor PGI Klarifikasi Soal Manifesto Gerindra", *Persekutuan Gereja-Gereja Indonesia (PGI)*, diakses pada 28 Juli 2014. <http://pgi.or.id/archives/1556>.

perspektif bersama yang jelas.

Menurut Saut Sirait, ada memang sebetulnya *incognito* kehadiran politik Kristen di Indonesia, semacam sikap samar-samar yang diambil umat kristiani akibat ketidakmantapan posisi dan ketidakjelasan tradisi ataupun doktrin politik yang dianut oleh gereja-gereja di Indonesia³. Menurut beliau kesamaran tersebut cukup lama menjadi modus politik orang Kristen; seputar tahun 1970-an istilah "incognito" di atas mengemuka, latarnya antara lain ialah suatu sikap bahwa "gereja biarlah tetap gereja" sehingga yang di luar gereja dihadapi secara situasional saja. Sikap ini selanjutnya diwujudkan dalam sebetulnya seruan ekumenis yang dari sudut politis tetap tersamar, yaitu "partisipasi gereja dalam pembangunan".

Posisi samar ini, selanjutnya, telah pula membuat orang Kristen tidak tangkas menghadapi gejala baru politik di Indonesia terkait dengan posisi orang Kristen: "yaitu "peminoritasan" yang cukup meluas menyimpannya. Semakin kerap pula kita mendengar akhir-akhir ini pemojokan secara politis posisi umat kristiani dengan ungkapan minoritas tersebut. Gejala kasat mata yang muncul itu ialah sebetulnya kampanye hitam yang diharapkan akan memojokkan kandidat presiden tertentu kalau mencapnya beragama Kristen!

³ Lihat artikel Saut Sirait, "Peranan dan Tanggungjawab Gereja dalam Politik di Indonesia tahun 2014," (Makalah pada ceramah yang disampaikan pada Rapat Pendeta GKPS, Pematangsiantar, 15 Januari 2014).

Maka memang ikhtiar menegaskan sebetulnya posisi teologis dan model kehadiran politis gereja di Indonesia sungguh mendesak sebagai agenda dalam pemikiran gereja-gereja masa kini⁴. Artikel ini mencoba menyumbang pada pembentukan teologi atau pemikiran politik gereja-gereja di Indonesia tersebut, dan secara khusus akan pula mengupayakan kemungkinan gerak politiknya yang melangkaui jebakan minoritas di atas.

WARISAN TEOLOGIS

Walaupun bermakna sedikit, setidaknya warisan teologis yang umat Kristen dapatkan dari para pendahulunya memberi sekedar arah pada "political positioning" yang diambilnya di Indonesia. Secara mendasar—khususnya kalau garis ditarik dari warisan alkitabiah—ada posisi dialektis (bahkan kadang mendua) dari umat beriman terhadap yang politik: antara ketaatan pada tatanan politik yang berlaku, sampai sekaligus menawarnya (dan kalau perlu menggangsirnya) dengan keyakinan bahwa ketaatan mutlak hanya pada Tuhan saja (antara catatan Alkitab pada Roma 13 dan Kisah Rasul 5:29). Dalam ungkapan yang lebih Agustinian maka sikap politis umat kristiani ialah tinggal dalam konteks "kota sementara" yang harus dihidupi dan dibangunnya, tetapi itu dikerjakannya selaku warga ultim dari "kota Allah" nun di sana.

⁴ Saya menyambut usaha besar Yayasan Oase Intim dalam memetakan teologi dan posisi politik Kristen, lihat kompilasi lokakarya untuk ini dalam Zakaria Ngelow, et.al., *Teologi Politik: Panggilan Gereja di Bidang Politik Pasca Orde Baru* (Makassar:Oase Intim, 2013).

Posisi dialektis ini, oleh seorang tokoh Reformasi Protestan—untuk mengambil satu contoh konkret—yaitu Luther, diterjemahkan dengan semacam sikap skeptis dan realistis atas politik dan pemerintah. Luther misalnya berkata ketus bahwa para penguasa suka menyatakan bahwa siapa pun yang mengkritik mereka adalah pemberontak, sebagai pihak yang melawan otoritas yang mereka daku diurapi Allah. Luther menyebut cara ini sebagai “taktik baru”, namun taktik ini sudah sangat tua sekaligus sangat kini. Lanjutnya, “their ultimate desire is to be able to do whatever they wish, without hindrance and rebuke, without shame and fear, and with honor and glory, so that they become that noble, praiseworthy folk”. Di pihak lain Luther menyadari selalu ada bahaya anarki yang mengendus dalam masyarakat, yaitu bahaya dari situasi di mana pemerintah tidak memiliki wewenang dan kekuasaan untuk memberikan kedamaian dan keadilan kepada warganya. Orang yang tidak memiliki hukum dan pedang, tulisnya, “would be loosing the ropes and chains of the savage wild beasts and letting them bite and mangle everyone.”⁵

⁵ Martin Luther, “Temporal Authority: To What Extent It Should Be Obeyed, 1523”, dalam *Luther’s Works*, Vol. 45, ed. Helmut T. Lehmann (Philadelphia: Muhlenberg Press, 1962), h. 91. Terjemahan Indonesia, “nafsu tertinggi mereka adalah bagaimana melakukan apapun yang diinginkan, tanpa halangan atau kritik, tanpa rasa malu atau rasa takut, tapi dengan kehormatan dan kemuliaan, sehingga mereka menjadi kaum terhormat, pantas dipuji.” Terjemahan atas kutipan ke dua, “akan kehilangan tali dan rantai binatang-binatang yang liar dan buas, lalu membiarkan mereka menggigit dan mencabik-cabik semua orang.”

Maka, secara *negatif*, posisi politik Kristen warisan seorang tokoh Reformasi di atas dapat dikatakan sebagai gerak realistik “mencegah tirani” sekaligus “mencegah anarki”. Secara *positif*, Luther bisa juga memuji otoritas sekuler yang bisa menyimpan makna konstruktif bagi kehidupan politik. “After the Gospel or ministry”, lantunnya, “there is on earth no better jewel, no greater treasure, nor richer alms, no fairer endowment, no finer possession than a ruler who makes and preserves just laws”⁶. Luther dapat memuji pemerintah yang adil sebab ia yakin dan mengajarkan bahwa pemerintah adalah karya Allah sendiri untuk menata kehidupan di masyarakat. Bahkan orang bisa mengenal kehendak Allah melalui hukum yang adil dan berkat sejati yang berwujud pemerintah. “Lawful civil ordinances are good works of God and [...] Christian are permitted to participate in them.”⁷ Dengan nalar serta naluri wajib berbuat benar dan menghindar berbuat salah yang bagaimanapun merupakan anugerah-Nya, Allah memampukan dan mengharapkan manusia (melalui institusi sekuler) untuk menata kehidupan bersama secara adil. Dalam konteks inilah Luther mendorong agar masyarakat dan gereja

⁶ Luther, *Luther's Works*, Vol. 45, hal. 54, terjemahan Indonesia, “Setelah Injil dan pelayanan, di bumi tidak ada perhiasan, atau harta karun yang lebih berharga, amal yang lebih luhur, bakat alam yang lebih adil, pemilikan yang lebih baik dibanding penguasa yang menetapkan dan memelihara hukum yang adil”.

⁷ “The Augsburg Confession -Latin Text-Articles XVI: Civic Affairs”, dalam *The Book of Concord: The Confessions of the Evangelical Lutheran Church*, eds. Robert Kolb dan Timothy Wengert (Minneapolis: Fortress, 2000), h. 49. Terjemahan Indonesia, “Pemerintah sipil yang taat hukum adalah karya baik Allah dan [...] umat Kristen boleh berpartisipasi di dalamnya.”

boleh secara sukarela menjalani apa yang disebutnya sebagai “ketaatan sipil”.⁸

Dalam pada itu pemerintah (sebagai pemegang politik negara) adalah lembaga yang perlu atau niscaya ada dalam kehidupan manusia karena dosa melahirkan kecenderungan yang merusak diri masyarakat. Jika manusia menjadikan dirinya, dan bukan Allah, sebagai pusat kehidupan, mereka bisa mengabaikan, mengancam, atau menyakiti sesama mereka. Allah menunjuk pemerintah untuk memerintah dengan hukum dan pedang, yang berarti sedikit banyak memakai langkah-langkah koersif yang absah, untuk membatasi ruang gerak pelaku kejahatan dan melindungi orang-orang bermoral, sehingga masyarakat dapat hidup relatif damai (Rm. 13). Dengan demikian, pemerintah ataupun ketersediaan kerangka politik yang efektif dilihat sebagai “pelayan Allah” (Rm. 13:4).

Tetapi sekali lagi ini harus tetap dibaca secara dialektis—selalu ada catatan yang lain: Pemerintah, yang ditunjuk dengan maksud membatasi pengaruh dosa tersebut, ternyata juga dicemari dosa. Karena itu, akan ada tindakannya yang jahat dan yang baik. Pemerintah juga bisa mengingkari atau menggenapi maksud Allah. Bahkan pemerintah pun mungkin menghancurkan

⁸ “Ketaatan sipil”, “yang dipahami oleh nalar” berhubungan dengan “titah loh batu kedua” dari Dasatitah. Lihat “Pembelaan terhadap Pengakuan Iman Augsburg, Pasal IV:Pembenaran”, dalam *The Augsburg Confession, Latin Text - The Book of Concord: The Confessions of the Evangelical Lutheran Church*, eds. Robert Kolb dan Timothy Wengert (Minneapolis: Fortress, 2000), h. 125..

masyarakat yang harus dilindungi dan dilayaninya (Why. 13)⁹. Menghadapi hal ini, umat Kristen perlu yakin bahwa tirani bukanlah kata akhir tentang pemerintahan, sebab semua pemerintah berada dalam naungan penghakiman dan pengampunan Allah; pemerintah juga bertanggung jawab kepada Allah atas apa yang berhasil atau gagal dilakukannya dalam menjamin dan mengembangkan tata yang adil.

Singkatnya: politik atau pemerintah yang mendatangkan kesejahteraan perlu dihargai, tapi sekaligus perlu diingat bahwa kemaslahatan yang bisa didatangkan oleh politik itu tetap bersifat *penultimate*, artinya hal itu selalu sementara, parsial, perlu senantiasa diwaspadai, dan tergantung pada sesuatu yang lain.

MODEL POLITIK SAM RATULANGI

Seperti telah saya catat di bagian awal, mengutip gagasan Saut Sirait, keadaan *incognito* atau samar-samar ini

⁹ Posisi dialektis yang khas Reformasi Protestan ini tampaknya dilanjutkan oleh gereja-gereja di Indonesia, sebagaimana dicatat dalam "Pokok-pokok Tugas Panggilan Bersama", sedemikian, "Umat Tuhan ditempatkan Tuhan di bumi, dan secara khusus di dalam sebuah masyarakat dan /atau negara untuk hidup bersama dan bergaul dengan sesama warga masyarakat/warga negara. Karena itu umat Tuhan diserukan untuk berdoa bagi "kota" dan ikut mengusahakan kesejahteraan "kota", sebab kesejahteraannya adalah pula kesejahteraan umat Tuhan (Yer. 29:7). Inilah dasar bagi umat Tuhan untuk membangun dan hidup bersama di dalam "kota" (polis). Umat Tuhan juga diperintahkan untuk menghormati pemerintah, selama pemerintah mengemban pedang keadilan bagi kesejahteraan bersama (Rm.13). Tetapi kritik juga harus disampaikan apabila pemerintah bertindak zalim (bdk. Why.13). Lihat Persekutuan Gereja-Gereja di Indonesia, *Dokumen Keesaan Gereja 2009-2014* (Jakarta: PGI, 2010), h. 87.

perlu lebih diperjelas lagi—ini adalah ikhtiar yang semakin mendesak dikerjakan sekarang—dan tampaknya, orang seperti Sam Ratulangi (yang hidup antara tahun 1890-1949) dapat menjadi sumber inspirasi umat kristiani kini untuk menetapkan posisi politisnya. Ratulangi telah menempuh sebetuk langkah politis yang kurang lebih menerjemahkan prinsip kritis dan realistis dari Alkitab dan Protestantisme di atas. Dan selanjutnya darinya bisa dipetik pelajaran mengenai kehadiran politik Kristen yang lebih eksplisit, yang menurut saya jangkauan perubahan atau transformasi akibat posisi dan "manuver" politiknya akan dapat menjadi model bagi umat Kristen kini, dan juga bagi Indonesia terutama dalam mendudukkan hubungan yang pas dengan Islam, yang pada gilirannya akan membawa kekristenan keluar dari jebakan politik minoritas tersebut.

Mohamad Hatta, dalam keterbukaannya pada suara tegas agar 7 kata dalam "Piagam Djakarta" dicoret, mencatat tentang orang ini:

Masalah Indonesia Timur diserahkan kepada saya oleh seorang pejabat Kaigun yang mencintai sebuah Indonesia merdeka, setelah membuat janji ketemu melalui Shigetada Nishijima. Pejabat Kaigun ini mewakili kaum Protestan dan Katolik Indonesia Timur.¹⁰

¹⁰ Lihat Gerry van Klinken, *5 Penggerak Bangsa yang Terlupa: Nasionalisme Minoritas Kristen* (Yogyakarta: LKis, 2010), h. 348.

Catatan simpatik itu dibuat oleh Hatta mengenai Ratulangi mencerminkan sebuah konklusi atas pergulatan seorang politisi awam Kristen, yang dibesarkan dalam pola bergereja tradisional *Volkskirche*, dan memiliki kombinasi pendidikan Barat namun juga romantisisme kedaerahan. Ada yang universal yang ia dapatkan dari agamanya, yaitu modernitas yang masuk lewat misi Kristen, dan yang telah membuatnya yakin pada janji emansipatoris akibat menjadi Kristen dan belajar berbagai ilmu di Barat.

Pada usia 22 tahun, ia studi di Amsterdam, Belanda. Dalam studinya, ia bersimpati pada gerakan Sarekat Islam, dan banyak menulis mengenai nasionalisme dan Islam (pada tahun 1913 ia menulis di Belanda, traktat berjudul *Sarikat Islam*). Secara gamblang ia mengatakan bahwa kini "kita berada pada titik balik sejarah kolonial. Inilah saat yang genting"¹¹. Bagi Ratulangi bukannya *kerstening politiek* atau "kristenisasi" ala birokrasi kolonial Gubernur Jenderal Idenburg yang tepat, tetapi politik berwawasan kebangsaan yang melihat Islam dan kekuatan-kekuatan warga Indonesia lainnya sebagai bagian dan pelopornya.

Dalam studinya yang meluas itu, ia selanjutnya melihat konteks perubahan di Asia-Pasifik sebagai bahan studi yang serius, dan ia pun terpikat pada "spirit" *Bushido* Jepang yang baginya telah memberi roh kebangkitan pada bangsa

¹¹ Lihat Th. Sumartana, "Titik Balik Sejarah Wawasan Kebangsaan, Bercermin pada Pemikiran Sam Ratulangie," dalam *Agama-Agama Memasuki Milenium Ketiga*, ed. Martin L. Sinaga (Jakarta, Grasindo: 2000), h. 164-193.

Jepang, yang semua itu dapat menjadi metode baru kebangunan Asia, di era pasca-kolonial yang akan menyinggung itu. Dalam terang itu pulalah ia melihat kemungkinan bangkitnya "spirit" Minahasa bagi kebangunan warga asalnya. Makanya ia bisa berkata tegas bahwa "keterpesonaan kepada Eropa telah selesai. Orang Indonesia sekarang berdiri di hadapan Anda bukan lagi sebagai pengemis, melainkan berpijak pada kodrat terdalamnya yaitu pada hak-haknya sendiri; kami telah berdiri bangga, sejajar dengan Anda"¹².

Ia pun bergabung dalam Partai NIVB (Perserikatan Pemikir Bebas Hindia-Belanda), lalu menjadi anggota *Volksraad*. Dalam banyak kesempatan ia mengkampanyekan bahwa agama Kristen adalah gerakan emansipasi kultural bagi orang Minahasa, dan ini menjelaskan mengapa ia menjadi anggota gereja KGPM¹³. Ia pun mulai bersentuhan dan mengambil sikap kritis atas partai Islam PSI, yang mengusulkan negara Islam.

Dalam karakter kosmopolitan namun lokalnya yang khas itu, Ratulangi terus memperdalam pengetahuannya tentang Jepang, dan mulailah surat kabar "Nationale Commentaren" diterbitkannya. Mulai pula koneksinya

¹² Van Klinken, *Penggerak Bangsa yang Terlupa*, h. 144.

¹³ Di Minahasa ada dua gereja arus utama dan secara umum masyarakat mengenal bahwa gereja KGPM bercorak nasionalistis, dan itu secara kasat mata tampak karena bendera merah-putih ditaruh di dalam ruang ibadah.

dengan pihak Jepang terbentuk, dan dalam pada itu, tokoh propaganda Jepang, Hitoshi Shimizu, menganggap Ratulangi sebagai wakil politis kaum Kristen. Pada tahun 1942 diadakanlah Natal pertama "gereja Asia" di Jakarta, dan secara mengejutkan Ratulangi mengupayakan sebetuk liturgi "kontekstual" untuk Kaum Kisten Asia Timur Raya.

Ratulangi pun mendapat tugas di Makassar (1943), yaitu menjadi jembatan antara Jepang dan aristokrasi Sulawesi Selatan. Pada Januari 1945, Komandan Armada Barat Daya berkehendak melakukan mobilisasi rakyat, dan Ratulangi bersama aktivis lainnya mulai membangun organisasi mobilisasional di bagian Timur Indonesia ini. Di Sulawesi dibentuklah suatu brigade guna mempertahankan Sulawesi dari kemungkinan serangan sekutu. Ratulangi lantas menjadi wakil wilayah Angkatan Laut (Kaigun) Sulawesi untuk Komite Kemerdekaan.

Dalam perkembangan selanjutnya, di tengah merebaknya perang di Asia Pasifik, Komite 62 di Jakarta telah pula secara cepat menetapkan dasar-dasar kemerdekaan Indonesia, dan "7 kata" (yang mencantumkan kewajiban melaksanakan syariat Islam bagi pemeluknya) telah pula masuk ke dalamnya. Pada 14 Agustus 1945, delegasi Kaigun ditemui oleh atasannya Ratulangi, Laksamada Maeda. Pada hari-hari yang sangat menentukan itu, Ratulangi mengorganisir teman-teman dari Indonesia bagian Timur agar rapat pertama Komite Kemerdekaan (PPKI), 18 Agustus 1945, membahas lagi "7 kata" itu. Sehari

sebelumnya, Ratulangi bersama OE Engelen menegaskan bahwa soal 7 kata akan diperhadapkan dengan langkah sendiri dan tegas dari orang di Indonesia Timur! Dengan bantuan perwira Jepang, mereka secara khusus minta bertemu dengan Hatta. Dan keesokan harinya, pagi tanggal 18 Agustus, Hatta pun menegaskan ketidaksetujuannya pada sebuah negara sakral berdasarkan Islam, lalu bertemu meminta dukungan dengan sejumlah tokoh Islam, seperti Wahid Hasjim dan Kasman Singodimedjo. Dan dihilangkanlah 7 kata itu pada pleno sesi 1 rapat Komite tadi.

Dalam pergulatan ataupun komunikasi politik Ratulangi – Hatta itu, sesungguhnya secara mendasar hendak dicegah kemungkinan munculnya prinsip mayoritarianisme di Indonesia; penetapan dasar negara yang inklusif yang memberi ruang bekerjanya "bhinneka tunggal ika" adalah cara politisnya. Pada saat yang bersamaan peran strategis Islam dalam menjaga dan memelihara kemerdekaan Indonesia tidak disangkal, Hatta sendiri mencatat bahwa semangat Islam dalam perpolitikan Indonesia tidak hilang sekalipun 7 kata itu dicoret.¹⁴

Menurut saya sepak terjang politik Ratulangi, ditambahkan dengan prinsip dialektis Protestan di atas, dapat memberi inspirasi bagi model politik Kristen ke depan

¹⁴ Lihat Yudi Latif, *Negara Paripurna: Historisitas, Rasionalitas, dan Aktualitas Pancasila* (Jakarta: Kompas-Gramedia, 2011), h. 85.

ini. Padanya ada posisi kritis terhadap kemungkinan pemakaian agama secara total ke dalam isu negara, tapi tanpa menghilangkannya sama sekali. Di pihak lain, kerangka yang inklusif diajukannya agar dalam konteks itu masih dimungkinkan munculnya sebetuk kesepakatan lintasagama. Secara pribadi, itu semua antara lain karena adanya kosmopolitanisme dalam diri Ratulangi (juga Hatta yang terbuka padanya), yang diperkuat dengan kultur terpelajar pada dirinya.

Kini tentu, kalau kita hendak menimba inspirasi darinya, maka ada ihwal yang sungguh perlu ditekankan dan dikukuhkan lagi: setelah basis non-diskriminatif dari negara ditegaskan, maka kini perlulah disediakan kerangka-kerangka politik bersama yang tidak memojokkan umat Kristen selaku benalu minoritas. Sebelum hal itu diretas, di bawah ini akan diuraikan terlebih dulu politik minoritas yang agaknya semakin menguat dari perpolitikan di negeri kita.

POLITIK MINORITAS

Langkah politik jenius Ratulangi di atas, yang disambut oleh Hatta, setidaknya telah mendorong terciptanya kerangka atau basis agar Indonesia—secara konstitusional—adalah republik yang inklusif dan non-diskriminatif. Dalam terang inilah sekarang umat Kristen (tentu bersama saudara muslimnya) perlu membangun ulang kerangka bersama politik di Indonesia. Hal ini saya

catatkan karena perubahan ataupun lanskap politik atau kehadiran agama-agama di Indonesia terus terbebani (dan tersandung) pada logika politik mayoritas-minoritas.

Ketersandungan ini semakin serius, dan hal ini sesungguhnya menyangkut hal yang lebih luas dan kontemporer¹⁵: dalam studi dan survei global akhir-akhir ini, ternyata pemerintah-pemerintah di Asia (termasuk Indonesia) mengambil preferensi mengutamakan atau mengistimewakan kelompok yang dianggapnya mayoritas, sehingga memang pihak yang minoritas (dalam hal ini umumnya orang Kristen) kini semakin terjepit dan merasa perlu bergerak menagih janji kesetaraan diri di depan konstitusi atau hukum negara-negara tersebut. Dengan kata lain, posisi minoritas Kristen di Asia (bisa juga kita katakan di Indonesia) adalah posisi yang terutama tercipta karena kebijakan politik kontemporer, bukan karena alasan-alasan demografis semata.

Pemerintah-pemerintah di Asia (dan Indonesia) itu bekerja diskriminatif melalui dukungan berlebihan pada kelompok yang besar: dengan mengakui dan mengistimewakan satu kelompok (agama tertentu) sambil membatasi ruang gerak atau peran kelompok (agama) yang kecil.¹⁶ Untuk lebih rinci lagi beginilah peta utamanya: ada 18 negara/pemerintahan yang melarang terjadinya alih-agama (konversi) di Asia ini. Dalam 14 negara di

¹⁵ Mengenai politik minoritas lihat Martin Sinaga, "Problem Minoritas Kristen di Indonesia/Asia," *Jurnal MAARIF*, Vol 7/1 (Desember 2012).

¹⁶ Lihat Jonathan Fox, *A World Survey of Religion and the State* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), h. 353.

Asia bahkan ada pembatasan untuk mendirikan rumah ibadah, yang berakar pada semacam perasaan terancam kalau terjadi proses alih-agama di atas. Dan di situ pemerintahan dari masing-masing negara itu mendefinisikan bahwa ancaman tadi juga ancaman terhadap situasi aman dan harmoni dari negara tersebut.

Khususnya di Asia, batasan dan larangan tadi dialamatkan kepada agama Kristen; kehadiran gereja dianggap sebagai masalah khususnya dalam soal konversi tersebut. Sekalipun negara itu mendaku sebagai komunis (seraya mendorong agar para biksunya membaca karya-karya Marx dan Lenin, seperti di Laos), pemerintahannya secara konsisten membatasi kehadiran gereja Protestan¹⁷. Sekalipun negaranya sudah menganut prinsip liberalisme politik Barat (seperti Jepang dan Korea Selatan), tetap saja ada hak pengawasan negara (terhadap sejumlah sekte) dan hak melindungi kelompok-kelompok agama tertentu. Hampir semua negeri berpenduduk mayoritas Islam di Asia—kecuali Indonesia—menetapkan satu agama sebagai agama resmi negaranya. Di Afganistan, untuk melindungi Islam dibentuklah undang-undang yang keras terhadap penodaan Islam dan alih-agama dari Islam. Di Malaysia, alih-agama hampir tidak mungkin dan bisa menjadi isu kriminal. Di Indonesia, perkawinan antarpenganut agama yang berbeda hampir tidak mungkin. Di Sri Lanka dan Thailand, ditetapkan bahwa tugas negara dan raja ialah melindungi dan memelihara agama Buddha. Di India, pemerintah yang dimenangkan oleh partai BJP ikut

¹⁷ Fox, *A World Survey of Religion and the State*, h. 189.

mempropagandakan proses “re-convert” bagi warganya yang kini tidak menganut agama Hindu lagi.

Atas merebaknya syak politik yang memojokkan kelompok minoritas tadi, dan sambil memakai konteks politik Indonesia, ada sebuah usul menarik yang datang dari Franz Magnis Suseno¹⁸. Dan menurut saya ini sebetulnya solusi kultural, yang diharapkan dalam jangka panjang akan berakibat atau berdaya positif bagi perubahan konstelasi politik Indonesia. Menurut Magnis-Suseno, dalam terang kesepakatan mendasar saat Indonesia mencanangkan Pancasila selaku dasar negara, maka perlulah dilanjutkan dengan kesediaan umat-umat dari berbagai agama mengkonsensuskan sebuah cara hidup bersama di mana semua komunitas diperlakukan sama dan melihat hal itu sebagai milik bersama. Demokrasi membutuhkan kultur konsensual yang datang dari komunitas agama-agama. Dan dari agama-agama bisa diminta kompromi agar pandangannya yang eksklusif, fundamentalis dan totaliter tidak perlu diberlakukan di ranah publik.

Umumnya di Indonesia, demikian Magnis-Suseno, banyak ketegangan antarumat beragama lahir dari naluri komunalistik, yaitu rasa terancam. Dalam masyarakat Islam, ada ketakutan bahwa tanpa negara Islam sekularisime akan melarutkan keislaman dan membuka pintu pada kristenisasi. Sebaliknya umat

¹⁸ Disampaikannya dalam diskusi yang diselenggarakan oleh MADIA (Masyarakat Dialog Antar Agama). MADIA, “Politisasi Agama dan Masa Depan Demokratisasi di Indonesia”, *Proklamasi: Jurnal Teologi*, no. 4 (Februari, 2003), h.56-63.

Kristen, senantiasa takut terhadap Islam karena retorika politik Islam tampak seperti sebetuk tekanan frontal kepada mereka. Mengatasi ini, maka, catat Magnis-Suseno, perlu:

...minoritas dituntut agar ia tahu diri. Minoritas harus menjadi lebih peka terhadap apa yang oleh mayoritas dirasakan sebagai provokasi. Provokasi politik yang mencoba memberi kesan bahwa orang-orang Kristen mencoba memanipulasikan mayoritas dan mencari pengaruh yang tidak seimbang, atau hal proporsionalitas. Betul, tidak ada prinsip proporsionalitas dalam Undang-undang Dasar 1945. Undang-undang Dasar 1945 tidak membenarkan pembedaan atas dasar agama, misalnya dalam hal caleg atau calon pegawai negeri. Tetapi prinsip itu hanya bisa jalan apabila minoritas tahu diri. Dalam semua sistem politik, pertimbangan proporsionalitas tentu selalu ada, meski tidak secara resmi. Minoritas sendiri mesti peka, jangan *overacting*. Perlu kepekaan untuk bisa menyaring isyarat-isyarat tidak langsung dari mayoritas agar menghindari kelakuan yang membuat mayoritas curiga, kaget, marah.

Begitu pula *mayoritas harus tahu diri*. Justru karena mayoritas, dia tidak perlu takut secara berlebihan. Mayoritas diharapkan berbesar hati, memberikan perasaan terlindungi kepada minoritas, membuat minoritas kerasan di antaranya, menjamin agar minoritas dapat beribadat di tengah-tengah mayoritas. Semakin mayoritas mantap dan percaya diri, makin ia dapat bersikap besar hati terhadap minoritas.

Prinsip kultural ini (saya ringkaskan: *minoritas tahu diri, mayoritas percaya diri*) perlu diajukan agar, lanjut Magnis Suseno, kita bisa

keluar dari kungkungan persepsi *win-lose* atau *lose-win*. Minoritas hanya dapat mantap dalam jangka panjang apabila mayoritas tidak merasa terancam dalam kemajuan kaum minoritas. Begitu pun mayoritas yang masih ragu akan dirinya sendiri akan cepat merasa terganggu oleh kiprah menonjol saudara minoritasnya.

Atas usulan kultural ini, apakah kekristenan di Indonesia bisa menghidupi sebetulnya proses komunal yang tahu diri itu? Atau malah bukan ini jalannya yang diambil oleh umat kristiani di hadapan politik minoritas tadi? Ada usul “self understanding” kristiani yang menurut saya cukup menarik, yang dihidupi oleh komunitas di seputar institusi bernama Universitas Kristen Satya Wacana (UKSW), Salatiga. Proses tahu diri itu dinamai pengagasnya—Oerip Notohamidjojo (1915-1985)—sebagai “creative minority”.

Bagi Notohamidjojo, identitas keminoritasan Kristen adalah hal yang wajar yang perlu dihayati secara positif. Dan dalam keadaan inilah umat Kristen perlu berperan di tengah bangsa Indonesia. Peran itu dimulai oleh golongan inteligensia Kristen yang menurut Notohamidjojo perlu bekerja menggalang kekuatan mempersatukan umat Kristen sebagai sebuah kekuatan “minoritas kreatif nasional” demi menghidupi demokrasi Pancasila di Indonesia. Sebab dengan demikian, gereja dan umat Kristen tidak kehilangan identitasnya sebagai komunitas iman dalam Kristus yang mempunyai kewajiban untuk menegakkan hukum *Kerajaan Allah* (baca=ajaran Injil tentang keadilan dan kasih), dengan ikut mendukung seruan menegakkan demokrasi Pancasila

sebagai pilihan penataan sosial politik di Indonesia¹⁹.

Tampaknya Notohamidjojo menggemakan posisi kritis warisan Protestantisme di sini, baginya gereja perlu terus-menerus bekerja mencegah negara agar tidak jatuh menjadi lembaga tirani, tapi menjadi institusi pemberi kedamaian bagi warganya.

Gagasan ini ditolak oleh Eka Darmaputera dengan dua sebab. *Pertama*, bahwa gagasan minoritas kreatif mengandung di dalam dirinya sikap arogansi kekristenan yang mau menyatakan bahwa sekalipun umat Kristen secara kuantitatif minoritas, tetapi secara kualitatif adalah mayoritas. *Kedua*, pada kenyataannya mutu banyak kader Kristen dewasa ini sangat merosot. Itulah sebabnya Eka menyangsikan apa yang diharapkan oleh Notohamidjojo seperti diuraikan di atas.²⁰

Julianus Mojau dalam analisis mendalamnya atas pemikiran dan debat ini²¹ berpendapat bahwa ide minoritas kreatif masih bisa dipakai selama ia dilihat sebagai

¹⁹ Lihat Notohamidjojo, *Tanggung Jawab Gereja dan Orang Kristen di Bidang Politik* (Jakarta: Badan Penerbit Kristen, 1972), h. 79-81. Istilah "demokrasi Pancasila" seharusnya diletakkan dalam konteks Orde Baru di mana ungkapan ini telah menjadi kosa kata utama perpolitikan kala itu.

²⁰ Bdk. Eka Darmaputera, "Mencari Sosok Baru Kehadiran Kristen di Indonesia", dalam *Pergulatan Kehadiran Kristen di Indonesia Teks-Teks Terpilih Eka Darmaputera*, eds. Martin L. Sinaga, et.al. (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2001), h. 316.

²¹ Julianus Mojau, "Mempertimbangkan Teologi-Politik Minoritas Notohamidjojo: Telaah Kasuistik di Awal Konsolidasi Kekuasaan Hegemonik Rezim Orde Baru", dalam *Proklamasi: Jurnal Teologi*, no 4, (Februari 2003), h 78-93.

kesadaran pelayanan umat Kristen yang perlu nyata dan mumpuni dalam dunia pendidikan yang diselenggarakannya, seperti niat warga kampus UKSW di atas. Juga kiranya gagasan tadi tidak dihayati secara eksklusif (tidak hanya terjadi dari orang-orang Kristen saja melainkan juga meliputi semua golongan intelektual di dalam masyarakat Indonesia yang akan berperan sebagai pengimbang kekuasaan negara).

POLITIK PLURALISME

Saya masih tetap merasakan bahwa bermain dalam ruang "mayoritas-minoritas"—sekalipun ada upaya adaptasi kultural atasnya—tetap akan menyandera dan membuat perubahan sosial kreatif di Indonesia tetap buntu. Kalau kita kembali ke konteks besar Asia, sebenarnya ada cantelan strategis yang bisa dipakai untuk sintas secara politik dan setara di depan hukum, yaitu kuatnya janji kebebasan beragama dalam konstitusi-konstitusi di negara Asia dan dunia (ada 133 negara yang menjamin—dalam berbagai variasinya—kebebasan beragama dan beribadah)²². Memang selalu ada persoalan antara yang tertera di konstitusi dan pelaksanaannya di lapangan, namun "platform" ini sungguh instrumental dalam ikhtiar umat Kristen Asia (dan khususnya Indonesia) untuk mengajukan strategi kesetaraan warga. Dan secara khusus di Indonesia, proses lama yang disebut sebagai

²² Fox, *A World Survey of Religion and the State*, h. 360.

“nation buiding” dapat pula dimanfaatkan secara positif agar menjadi landasan memperoleh kesederajatan sosial. Di situ umat Kristen secara konsisten dapat membangun kontrak yang lebih “fair” dalam proses membangun bangsa dan negara Indonesia yang kuat. Dan tampaknya proses politik di Indonesia masih memiliki ruang bagi kontrak-kontrak politik yang adil dan “fair” tersebut. Di samping itu, proses demokratisasi politik pasca Reformasi 1998 jelas-jelas membuka ruang bagi partisipasi penuh umat Kristen di Indonesia.

Pertanyaannya ialah bagaimanakah kelompok-kelompok masyarakat dapat ikut serta dalam demokratisasi Indonesia tanpa harus bermain dalam politik mayoritas-minoritas tersebut (mengingat justru dalam konteks transisi demokratisasi ini apa yang disebut “politik identitas” malah sedemikian bertumbuhnya di Indonesia)? Pada pihak umat kristiani, ada memang eksperimen memakai partai politik untuk ikut dalam demokratisasi tadi. Tapi segera orang sadar bahwa sejak adanya Partai Kristen Indonesia (Parkindo) yang aktif di era Orde Lama, dan di era Orde Baru dipaksa fusi ke dalam Partai Demokrasi Indonesia (PDI), sampai Partai Damai Sejahtera (PDS) yang hanya sebentar—tahun 2004—ikut meramaikan pemilu, tapi gagal melanjut karena tidak memenuhi ambang batas pemilih), maka nasib mereka selalu berada di bawah logika statistik yang dengan mudah disimpulkan: partai-partai Kristen akan mengalami dirinya selaku “a permanent minority party”. Dan tampaknya dalam lintasan sejarah di negeri ini, kehadiran partai Kristen bukan hanya membuktikan lagi dan lagi bahwa jumlah kursinya tidak

signifikan, tetapi malah pada gilirannya menggiring umat Kristen sendiri ke dalam mentalitas “minority complex”. Mentalitas serba cemas muncul juga karena aktivitas partai kecil itu, dengan memompa sentimen minoritas sambil mendaku mewakili kepentingan Kristen; tentulah sentimen teologis akan pula dipakai secara manipulatif membenarkan urgensi partai kecil itu menampilkan diri selaku juru selamat kaum minoritas tadi.

Padahal kalau *politik Kristen* dipahami dengan maknanya yang luas, maka ia adalah horison kehadiran Kristen di mana peran dirinya dapat mendorong transformasi seluruh kehidupan. Politik dalam arti yang luas tidak hanya sekadar perebutan kekuasaan (*power*), tetapi juga penegasan arah etis demi pemberdayaan (*empower*) kehidupan bersama. Kalau belajar dari Ratulangi maka bisa kita tandaskan bahwa politik berarti terbukanya ruang partisipasi bersama, di mana elemen-elemen dalam masyarakat dapat dengan leluasa memberi peran transformatifnya melalui kekuasaan yang diberikan padanya, tanpa menjadikan kekuasaan itu suatu basis diskriminatif. Kala itu komunitas kristiani bisa menawarkan kekuasaan agar terbuka dan rela dikoreksi oleh prinsip-prinsip mendasar agamanya, dan melalui koreksi itu kerangka inklusif jadi terbuka yang dengannya kehidupan bersama akan lebih mudah dikerjakan demi keadilan dan kesejahteraan; diam-diam pemikiran dan tindakan politik Ratulangi telah menjauhkan politik identitas ataupun komunalisme merebak di negeri ini. Dan ini sesungguhnya bermakna besar bagi Indonesia dan juga umat Islam.

Maka dapatlah ditegaskan sekali lagi di sini, dalam kasus umat Kristen, telah terjadi penyempitan ekspresi politiknya kalau pilihan jatuh semata-mata pada kendaraan partai politik tersebut. Ia, selain hanya menghasilkan suara minoritas (lalu mengulang dan mengabadikan politik mayoritas-minoritas di atas), juga akan mendorong *kelembaman* (inertia) umat Kristen sendiri dalam mencari modus kreatif kehadirannya. Di samping itu, tabiat minoritas yang cenderung menumpang ke dalam struktur kekuasaan mayoritas (agar sintas secara politik), pada gilirannya akan melanggengkan “complex minority” tadi, dan juga memblokode kemungkinan lahirnya terobosan politik di era transisi menuju demokrasi saat ini.

Maka memang, politik Kristen dalam rangka demokratisasi ini perlu memanfaatkan ruang yang lebih leluasa, yaitu ruang *civil society*. Sehingga politik Kristen kini dapat secara konsisten dibangun agar terus meluas, dengan ia masuk dalam arus baru bernama *politik pluralisme kewargaan*²³ itu: suatu *politic of influence* di mana kekristenan tidak lagi dilihat sebagai sumber kuasa di kotak suara tetapi sebagai inspirasi perubahan masyarakat karena

²³ Studi lapangan Bambang Budijanto tentang keterlibatan publik gereja (dalam hal ini yang berlatar teologi Injili) di Surakarta mencatat bahwa gereja-gereja di situ mulai mencerna kosakata politik kewargaan baru tersebut dan membangun aliansi lintas-agama untuk pengembangannya. Lihat Bambang Budijanto, “Evangelicals and Politics in Indonesia: The case of Surakarta”, dalam *Evangelical Christianity and Democracy in Asia*, ed. David Lumsdaine (Oxford: Oxford Univ Press: 2009), h. 155-183. Dalam kerangka yang lebih lintas agama atas kemungkinan politik model ini dicatat oleh Zainal Abidin Bagir. Lihat Zainal Abidin Bagir et al., *Pluralisme Kewargaan: Arah Baru Politik Keragaman di Indonesia* (Yogyakarta: CRCs/Mizan, 2011).

pengorganisasian rakyatlah yang menjadi fokusnya. Dan tentu dari situ secara khusus yang diupayakan ialah ketersediaan ruang-ruang kebebasan demi pengerahan pengaruh agar sampai kepada perubahan kebijakan politik dan struktur politik negara. Dan kedua, kalau memang tabiat menumpang di kekuasaan malah akan mencelakakan diri sendiri, maka kini tiba saatnya umat Kristen mencari *rallying point* dalam pergerakan sosial baru (New Social Movement), di mana berkumpul seluruh elemen-elemen demokratis yang akan mempercepat transisi demokratisasi ini menemukan format baru yang tidak lagi bergerak diskriminatif akibat bersumbukan politik mayoritas-minoritas tersebut.

Gerakan politik Kristen masa kini ialah mengenai proses berkelanjutan demi tersedianya kerangka hidup bagi warga negara yang bebas dan setara namun juga adil, sambil mengakui pengaruh yang menetap dari berbagai agama yang umumnya berdasar pada doktrin-doktrin komprehensif itu. Atau dengan kata lain, yang diupayakan ialah bagaimanakah dalam konteks keragaman kekuatan-kekuatan sosial politik, yang mau tak mau bernuansa agama, dengan segala persaingan kepentingan itu, dikelola secara tepat kerangka hidup bersama agar menumbuhkan transformasi yang menguntungkan Indonesia. Bagaimanakah, bertolak dari percakapan teologis kristiani dan kerja sosial gereja di ruang masyarakat sipil, tetap dimungkinkan suatu perubahan transformatif di ranah politik Indonesia?

Di sini jelaslah isunya ialah soal negosiasi identitas-identitas sosial, dan itu dilakukannya guna menembus ruang politik, demi pemberdayaan. Dengan kata lain fokus keterlibatan

politis Kristen sekarang ialah "religiously informed civic pluralism", atau upaya *membentuk ulang wilayah publik tanpa mengabaikan garis ke-ragam-an dan keber-agama-an di negeri ini*. Jelas-jelas di sini kita sedang bergerak keluar dari basis politik minoritas-mayoritas ke arah politik demokratis yang majemuk. Dan saya optimis bahwa umat kristiani dapat dihitung sebagai pelopor terbentuk realitas politik baru.

Dalam proyek besar demokrasi yang non-diskriminatif dari Denny J.A²⁴., maka secara eksplisit dikatakannya bahwa demokrasi di Indonesia akan terkonsolidasi dan sintas kalau ada 3 prinsip dan mekanisme selaku pilarnya. Yang pertama ialah kebebasan, dalam arti setiap individu boleh mengekspresikan pikirannya tanpa dituduh sesat ataupun subversif. Yang kedua, kalau pluralisme dilihat sebagai realitas sehari-hari, di mana penghormatan dan penghargaan akan kemajemukan dapat dijaga dan dimuliakan. Ketiga, kalau toleransi tumbuh di mana keragaman dibiarkan berkembang memperkaya kehidupan bersama. Kepeloporan umat kristiani kiranya dapat mulai dengan ruang pluralisme di atas, yang menurut saya, kalau diperjuangkan dan diberi kerangka politisnya maka aspek toleransi dan kebebasan akan turut berkembang.

Kalau mengacu pada pendekatan yang lebih sosiologis maka catatan Jose Casanova²⁵ membantu kita merumuskan

²⁴ Lihat Denny J.A., *Menjadi Indonesia tanpa Diskriminasi* (Jakarta: Inspirasi, 2014), h. 30.

²⁵ Lihat Jose Casanova, *Public Religion in the Modern World* (Chicago: 1994), h.57-58

adanya 3 kondisi yang agama (dalam hal ini Kristen) harus terima dalam komunikasi identitasnya di ranah publik dengan semangat pluralisme kewarganegaraan itu: (1) Agama memasuki dunia publik haruslah membela tidak hanya kebebasannya tetapi juga kebebasan kelompok agama yang lain (jadi agama dihayati secara majemuk); dengan demikian agama-agama mencegah lahirnya absolutisme negara atas nama satu agama; (2) Agama-agama tersebut secara aktif mempersoalkan absolutisme dunia sekuler, namun kali ini tidak dengan keinginan menggantikan ataupun menentukan jalannya negara sedemikian (sebab nanti ia akan menjadi absolut lagi), tetapi menggugat realitas sekuler itu secara etis; (3) Dalam ia membela “traditional/religious life world” terhadap penetrasi ataupun kolonisasi dunia teknis dan administrasi negara modern (yang anonim itu), ia tidak perlu melamun mengimpikan suatu “Gemeinschaft” (paguyuban) negeri ideal agamanya yang lama yang hendak dibawa hadir saat ini, tetapi menjadikan “dunia kehidupan tradisinya” yang khas itu sebagai sebuah wacana yang terbuka dan didebatkan secara publik.

Dalam bahasa politik, maka memang yang terutama bukan “politik identitas” (politics of presence) yang terpantul darinya, tetapi “politik pengaruh” (politics of ideas). Kalau begitu, yang kita bayangkan ialah bagaimana komunitas kristiani meneruskan proses pembelajarannya dari gerakan feminisme. Padanya ada dimensi pengakuan identitas: “*particularist side focusing on identity. Alternative values and the overturning concrete forms of life marked by male monopolies*”; tetapi juga ada dimensi

pengaruh gagasannya: “*universalistic foundations of morality and laws with equal right*”. Belajar dari situ dapatlah kita katakan bahwa dalam hal gerakan politik umat kristiani ini identitas *partikularnya* tidak diabaikan (demikian juga identitas-identitas agama-agama lain, kalau kembali ke pertemuan "Ratulangi-Hatta", maka *spirit* agama tidak diabaikan sebab ia niscaya dalam negara yang "berketuhanan"), tetapi hal itu dipertemukan secara lintas komunitas di ruang yang terbuka yang non-diskriminatif, dan di situlah ia mendorong pengaruh *universalnya* demi transformasi dan kemaslahatan masyarakat²⁶.

²⁶Kalau sekali lagi meminjam pola gerakan feminis sebagai model, maka dapat pula diacu apa yang khas dari “gerakan identitas perempuan” ini: “By insisting that women be recognized as individuals, persons, and citizens as well as situated women, the contemporary feminist movement brings together the values of universalism, plurality and difference. By implication, the concept of equality before the law itself is being altered, for it can no longer mean that equal rights and non-discrimination apply only to those who are similarly situated. This is because women and men can never be similarly situated when it comes to the question of abortion or reproductive rights generally. Terjemahan Indonesia, “Dengan bersikeras bahwa wanita diakui sebagai individu, seseorang dan warga negara, seperti sebagai ‘wanita-bersituasi’, gerakan feminis kontemporer mempersatukan nilai-nilai universalisme, pluralis dan perbedaan. Mengikuti implikasinya, konsep persamaan di hadapan hukum sendiri menjadi diubah, karena hal itu tidak lagi berarti persamaan hak dan non-diskriminasi diaplikasikan hanya kepada mereka yang berada dalam situasi yang sama. Ini karena para wanita dan pria tidak akan pernah bisa disamakan dalam situasi mereka ketika hal ini berhubungan dengan pertanyaan mengenai aborsi atau hak reproduksi pada umumnya.” Lihat Cohen dan Arato, *Civil Society and Political Theory* (Massachusetts: MIT Press, 1996), h. 731.