

**MODAL RELIGIUS DALAM INKLUSI SOSIAL
KEAGAMAAN DI DESA KEPUNG, KECAMATAN KEPUNG,
KABUPATEN KEDIRI**

DISERTASI

Diajukan Untuk Memenuhi Sebagian Syarat
Memperoleh Gelar Doktor Dalam Program Studi Studi Islam



Oleh:
Asyhabuddin
NIM. F530415040

PASCASARJANA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL
SURABAYA
2020

PERNYATAAN KEASLIAN

Yang bertanda tangan di bawah ini

Nama : Asyhabuddin

NIM : F53

Program : Doktor (S3)

Institusi : Pascasarjana UIN Sunan Ampel Surabaya

dengan sungguh-sungguh menyatakan bahwa DISERTASI ini secara keseluruhan adalah hasil penelitian atau karya saya sendiri, kecuali pada bagian-bagian yang dirujuk sumbernya.

Surabaya, 15 Mei 2020

Saya yang menyatakan,

A yellow postage stamp with a green border and a blue signature over it. The stamp features the text "METERAI TEMPEL" at the top, a serial number "ACBAHF317805178" in the middle, and the value "6000" at the bottom, followed by "RUPIAH". There is also a small emblem on the right side of the stamp.

Asyhabuddin

PERSETUJUAN PROMOTOR

Disertasi berjudul “Modal Religius dalam Inklusi Sosial Keagamaan di Desa
Kepung Kecamatan Kepung Kabupaten Kediri” yang ditulis oleh Asyhabuddin ini
telah disetujui pada tanggal 15 Mei 2020

Oleh

PROMOTOR

A handwritten signature in black ink, appearing to read 'Masdar Hilmy', with a horizontal line underneath the name.

Prof. Masdar Hilmy, S.Ag., M.A, Ph.D.

PROMOTOR

A handwritten signature in black ink, appearing to read 'Wahidah Zein Br. Siregar', with a horizontal line underneath the name.

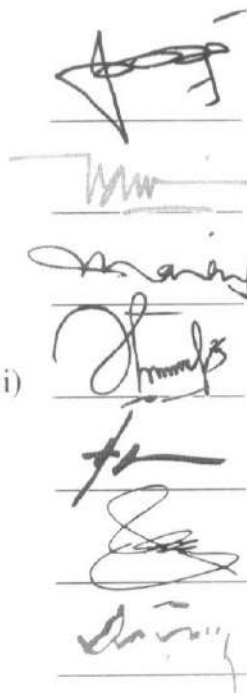
Dra. Wahidah Zein Br. Siregar, M.A., Ph.D

PERSETUJUAN TIM PENGUJI

Disertasi berjudul “Modal Religius dalam Inklusi Sosial Keagamaan di Desa Kepung, Kecamatan Kepung, Kabupaten Kediri” yang ditulis oleh Asyhabuddin ini telah diuji pada Ujian Disertasi Terbuka pada tanggal 8 Mei 2020.

Tim Penguji:

1. Prof. Dr. Aswadi, M.Ag (Ketua/Penguji)
2. Dr. Rofhani (Sekretaris/Penguji)
3. Prof. H. Masdar Hilmy, M.A., Ph.D (Promotor/Penguji)
4. Dra. Hj. Wahidah Zein Br. Siregar, M.A., Ph.D. (Promotor/Penguji)
5. Prof. Dr. H.Syamsul Arifin, M.Si. (Penguji Utama)
6. Prof. Akh. Muzakki, Grad. Dip, SEA, PHD (Penguji)
7. Dr. Phil. Khoirun Niam (Penguji)



Surabaya, 15 Mei 2020



Direktur,

Prof. Dr. H. Aswadi, M.Ag.

NIP. 19604121994031001

LEMBAR PERNYATAAN PERSETUJUAN PUBLIKASI
KARYA ILMIAH UNTUK KEPENTINGAN AKADEMIS

Sebagai sivitas akademika UIN Sunan Ampel Surabaya, yang bertanda tangan di bawah ini, saya:

Nama : Asyhabuddin
NIM : F530415040
Fakultas/Jurusan : Pasca Sarjana / Studi Islam
E-mail address : papa_dyah@yahoo.com

Demi pengembangan ilmu pengetahuan, menyetujui untuk memberikan kepada Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya, Hak Bebas Royalti Non-Eksklusif atas karya ilmiah :

☐ Sekripsi ☐ Tesis ☐ Desertasi ☐ Lain-lain (.....)
yang berjudul :

**MODAL RELIGIUS DALAM INKLUSI SOSIAL KEAGAMAAN DI DESA KEPUNG
KECAMATAN KEPUNG KABUPATEN KEDIRI**


beserta perangkat yang diperlukan (bila ada). Dengan Hak Bebas Royalti Non-Eksklusif ini Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya berhak menyimpan, mengalih-media/format-kan, mengelolanya dalam bentuk pangkalan data (database), mendistribusikannya, dan menampilkan/mempublikasikannya di Internet atau media lain secara **fulltext** untuk kepentingan akademis tanpa perlu meminta ijin dari saya selama tetap mencantumkan nama saya sebagai penulis/pencipta dan atau penerbit yang bersangkutan.

Saya bersedia untuk menanggung secara pribadi, tanpa melibatkan pihak Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya, segala bentuk tuntutan hukum yang timbul atas pelanggaran Hak Cipta dalam karya ilmiah saya ini.

Demikian pernyataan ini yang saya buat dengan sebenarnya.

Surabaya,

Penulis



(Asyhabuddin)
nama terang dan tanda tangan

Abstrak

Judul : Modal Religius dalam Inklusi Sosial Keagamaan di Desa Kepung
Kecamatan Kepung Kabupaten Kediri
Nama : Asyhabuddin (F530415040)
Promotor : Prof. Masdar Hilmy, S.Ag., M.A., Ph.D.
Dra. Wahidah Zein Br. Siregar, M.A., Ph.D

Kata Kunci: Modal Religius, Inklusi Sosial Keagamaan

Penelitian ini mengkaji modal religius yang dimiliki oleh warga desa Kepung, kecamatan Kepung, kabupaten Kediri, dalam praktik inklusi sosial oleh umat Islam, sebagai kelompok keagamaan mayoritas, kepada para pemeluk agama lain, yakni Katolik, Kristen dan Hindu. Penelitian ini mengkaji tiga hal: bentuk, faktor pembentuk dan pelestari dan pengaruh modal religius dalam inklusi sosial keagamaan desa Kepung. Untuk mendapatkan hasil yang reliable, penelitian ini menggunakan metode kualitatif dengan pendekatan multi-disipliner, yang menggabungkan bidang sosiologi agama, studi agama, fenomenologi agama dan antropologi agama. Data didapatkan dengan melakukan pengamatan dan wawancara mendalam. Penelitian ini menemukan bahwa terdapat dua faktor yang menopang praktik inklusi sosial keagamaan di desa Kepung, yaitu pengajaran keagamaan yang positif dan pengalaman kehidupan beragama yang positif. Kedua faktor tersebut mampu menumbuhkan rasa saling percaya, norma timbal balik dan jejaring sosial antar pemeluk beragam agama. Kedua faktor inilah yang disebut modal religius, yakni pengetahuan keagamaan dan pengalaman keberagaman yang menopang tumbuhnya rasa saling percaya, norma timbal balik dan jejaring sosial antar pemeluk agama. Modal religius dibentuk dan dilestarikan melalui dua jalan, yaitu pembiasaan melalui pengajaran agama dan keterbiasaan melalui interaksi sosial antar umat beragam beragama. Modal religius memiliki peran penting dalam mempersempit atau bahkan menghapuskan *ethnic distance* di desa Kepung. Secara teoretis, penelitian ini memperluas domain modal religius, dari individual ke sosial, dan mengubah persepsi tentang konflik keagamaan, dari agama sebagai korban ke agama sebagai faktor penentu.

Abstract

Title : Religious Capital in Religious Social Inclusion in Kepung Village, Kepung Subdistrict, Kediri District)
Name : Asyhabuddin (F530415040)
Promoters : Prof. Masdar Hilmy, S.Ag., M.A., Ph.D.
Dra. Wahidah Zein Br. Siregar, M.A., Ph.D

Keywords: Religious Capital, Religious Social Inclusion

This study examines the religious capital held by the villagers of Kepung, Kepung Subdistrict, Kediri District, in the social inclusion practiced by Muslims, as the majority religious group, to the adherents of other religions, those are Catholics, Christians and Hindus. This study examines three aspects: the shape, the forming and preserving factors and the influence of religious capital in the religious social inclusion practiced in Kepung village. To obtain reliable findings, this study uses a qualitative method with a multi-disciplinary approach, combining religious sociology, religious studies, religious phenomenology and religious anthropology. Data are collected by observations and in-depth interviews. This study found that there are two factors supporting the practice of religious social inclusion in Kepung village, those are positive religious teaching and positive religious life experiences. Both of these factors are able to foster mutual trust, norms of reciprocity and social networking among adherents of various religions. These two factors are referred to here as religious capital, which are religious knowledge and religious experiences that sustain the growth of mutual trust, norms of reciprocity and social networking among adherents of various religions. Religious capital is formed and preserved through two ways, those are habituation through religious teaching and familiarity through social interaction between religious communities. Religious capital plays a significant role in narrowing or even eliminating ethnic distance in Kepung village. Theoretically, this research expands the domain of religious capital, from the individual to the social, and changes the perception on religious conflict, from religion as a victim to religion as a determining factor.

الملخص

عنوان : الرأس المالي الديني في الانفتاح الاجتماعي الديني بقرية كيونغ ناحية
كيونغ منطقة كيديري

الباحث : أشهب الدين (F530415040)

المشرف : الأستاذ الدكتور مصدر حلمي الماجستر

الدكتورة وحيدة زين سيريجار الماجستر

الكلمات المفتاحية : رأس المالي الديني, الانفتاح الاجتماعي الديني

درس البحث عن الرأس المالي الديني لسكان قرية كيونغ ناحية كيونغ منطقة كيديري في ممارسة المسلمين منهم للشمول الاجتماعي, كاعتبارهم الأغلبية للفرق الدينية إلى الأقلية—الكاتوليكية والنصرانية و الهندوسية. ودرس البحث على ثلاثة أشياء: عن هيئة الانفتاح الاجتماعي الديني بتلك القرية وعن عامل تكوينه و عن حفاظه و تأثيره. ولنيل النتيجة الموثوقة, استخدم البحث الطريقة النوعية بنهج تعدد التخصصات التي انضمّ فيه علم الاجتماع الديني و الدراسة الدينية و المظاهر الدينية و علم أنثروبولوجيا الدين. وكانت بياناته تنال بالملاحظة والحوار العميق. واستنتج البحث على أن هناك عاملان يدعمان ممارسة الانفتاح الاجتماعي الديني بها, يعنى التعليم الديني الإيجابي وانفعال الحياة الدينية الإيجابية. واستطاع العاملان تنمية روح الثقة المتبادلة بين سكان القرية وكذلك قواعد السلوك المتبادلة والشبكة الاجتماعية بين معتنقي الأديان. وكان الرأس المالي الديني يكون و يحافظ بسبيلين, وهما التعويد من خلال التعليم الديني والتعويد من خلال المعاملة الاجتماعية بين معتنقي الأديان. وكان لرأس لمالي الديني دور كبير لتضييق المسافة العرقية فيها أو إغائها. ومن الناحية النظرية, قد وسّع البحث مجال الرأس المالي الديني من الناحية الفردية إلى الناحية الاجتماعية, وقد غير أيضا التصورات عن الصراع الديني, من كون الدين كضحية إلى كون الدين كمقرر.

DAFTAR ISI

Halaman

Halaman Judul	i
Halaman Prasyarat	ii
Pernyataan Keaslian	iii
Persetujuan Promotor	iv
Persetujuan Penguji	v
Pedoman Transliterasi	vi
Abstrak	vii
Ucapan Terima Kasih	x
Daftar Isi	xi
Daftar Tabel, Bagan dan Gambar	xiv
 BAB I. PENDAHULUAN	 1
A. Latar Belakang Masalah	1
B. Identifikasi dan Batasan Masalah	22
C. Rumusan Masalah	24
D. Tujuan Penelitian	25
E. Kegunaan Penelitian	25
F. Penelitian Terdahulu	26
G. Metode Penelitian	34
1. Jenis dan Pendekatan Penelitian	34
2. Obyek dan subyek penelitian	35
3. Jenis dan Sumber Data	36
4. Teknik Pengumpulan Data	38
5. Teknik Analisis Data	43
H. Sistematika Pembahasan	45
 BAB II. MODAL RELIGIUS DAN INKLUSI SOSIAL KEAGAMAAN ..	 48
A. Modal Religius	48
1. Modal Religius dan Modal Spiritual	48
2. Religius dan Religiusitas: Definisi dan Pengukuran	49
3. Dari Modal Sosial ke Modal Religius	57
4. Habitus, Arena dan Modal Religius	67
B. Inklusi Sosial Keagamaan	75
1. Definisi Inklusi Sosial Keagamaan	75
2. Pilar dan Indikator Inklusi Sosial Keagamaan	77
3. Masyarakat Aktif dan Inklusi Sosial Keagamaan	81

C. Peran Modal Religius dalam Inklusi Sosial Keagamaan	86
BAB III. DEMOGRAFI DESA KEPUNG	97
A. Kewilayahan dan Kependudukan	97
B. Pendidikan	99
C. Sosial	103
1. Nilai Sosial	103
2. Stratifikasi Sosial	106
D. Ekonomi dan Ketenagakerjaan	108
E. Keagamaan	110
1. Perbandingan Jumlah Pemeluk Agama	110
2. Kegiatan Keagamaan	111
3. Interaksi dan Partisipasi Lintas Agama	114
BAB IV. INKLUSI SOSIAL KEAGAMAAN DI DESA KEPUNG	122
A. Pengantar	122
B. Wujud Inklusi Sosial Keagamaan	123
1. Kebijakan Sosial Keagamaan	123
2. Penerimaan Sosial	130
3. Akses dan Partisipasi bagi Kelompok Minoritas	150
C. Strategi Pencapaian Inklusi Sosial Keagamaan	153
1. Menanamkan Pandangan Bahwa Inklusi Sosial Keagamaan adalah sebuah Kebutuhan	153
2. Melakukan Internalisasi Orientasi Dakwah	154
3. Memperkuat Pemahaman Keagamaan Inklusif	156
4. Penyadaran Bahwa Inklusi Sosial sebagai Upaya Timbal Balik	164
D. Faktor Inklusi Sosial Keagamaan	166
1. Pengalaman Hidup Beragama Positif	166
2. Pengajaran Nilai Keagamaan Positif	168
E. Aktor Inklusi Sosial Keagamaan	173
1. Tiga Aktor Inklusi Sosial Keagamaan	173
a. Pemuka Agama	173
b. Masyarakat Akar Rumpun	177
c. Pemerintah	178
BAB V. MODAL RELIGIUS DALAM INKLUSI SOSIAL KEAGAMAAN DI DESA KEPUNG	182
A. Pengantar	182
B. Arena, Habitus, Pertaruhan dan Modal dalam Inklusi Sosial Keagamaan	183
C. Bangunan Modal Religius	187

1. Mendefinisikan Ulang Modal Religius	187
2. Unsur-unsur Modal Religius	194
a. Pengalaman Keberagamaan dan Pengetahuan Keagamaan	194
b. Rasa Percaya, Norma Timbal-Balik dan Jejaring Sosial	198
3. Jenis Modal Religius	204
a. Modal Religius Perekat (<i>Bonding Religious Capital</i>)	204
b. Modal Religius Perantara (<i>Bridging Religious Capital</i>)	205
D. Pembentukan dan Pelestarian Modal Religius	207
1. Pembentukan Modal Religius	208
a. Keterbiasaan (<i>Familiarity</i>)	209
b. Pembiasaan	211
c. Masa Pembentukan Modal Religius	216
2. Pelestarian Modal Religius	218
E. Peran Modal Religius dalam Inklusi Sosial Keagamaan	220
F. Sisi Lain Modal Religius	226
 BAB VI. KESIMPULAN	 233
A. Kesimpulan	233
B. Rekomendasi	235
C. Implikasi Teoritis	239
 DAFTAR PUSTAKA	 241
BIOGRAFI PENULIS	248

UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

DAFTAR TABEL DAN BAGAN

Halaman

Tabel

Tabel 3.1. Data Sekolah Formal Non-Keagamaan	102
Tabel 3.2. Data Sekolah Formal Keagamaan	103
Table 3.3. Data Ketenagakerjaan Warga Desa Kepung	109
Tabel 5.1. Empat Perilaku Keberagamaan Berdasarkan Pengalaman dan Pengetahuan Keagamaan	198

Bagan

Bagan 4.1 Tingkatan Penerimaan Sosial	146
Bagan 5.1. Modal Religius dan Koeksistensi	214
Bagan 5.2 Pembentukan Modal Religius	202
Bagan 5.3 Sarana Pelestarian Modal Religius	220
Bagan 5.4. Siklus Rasa Percaya dan Toleransi	223

Gambar

Gambar 1 Denah Masjid Sabilul Huda dan Tempat Ibadah Katolik Fungsional	141
---	-----

UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Selain fungsinya sebagai pedoman hidup bagi pemeluknya, agama¹ merupakan sumber motivasi dan identitas.² Para ahli mengakui bahwa agama merupakan sebuah kekuatan yang mampu memberi dampak besar pada kehidupan, baik positif maupun negatif.³ Oleh karena itu, agama bisa menjadi sumber kohesi sosial atau, sebaliknya, menjadi sumber konflik sosial.⁴ Pada tataran lebih lanjut, agama bisa dipupuk untuk menjadi modal religius⁵ dalam mendorong terwujudnya inklusi sosial atau, sebaliknya, bisa juga digunakan sebagai alat legitimasi untuk tindakan eksklusi sosial. Bahkan ketika dunia sudah semakin “menyatu” dengan globalisasi dan

UIN SUNAN AMPEL
SURABAYA

¹ Kata agama (*religion*) memiliki banyak definisi. Untuk keperluan penulisan disertasi ini, peneliti mengacu pada Zinnbauer, sebagaimana dikutip oleh Ceryl L. Holt dkk., yang mendefinisikan agama sebagai sebuah sistem terorganisir yang melibatkan keyakinan dan praktik, yang mencakup peribadatan yang terorganisir. Lihat Ceryl L. Holt dkk., “Assessment of Religious and Spiritual Capital in African American Communities”, *Journal of Religion and Health*, Nomor 51 (2012), 1062.

² Malise Ruthven, *Fundamentalism: The Search for Meaning* (Oxford: Oxford University Press, 2004), 4-5.

³ N. T. Feather, “Values, Religion and Motivation”, dalam *Motivation and Religion*, ed. Martin L. Maehr dan Stuart A. Karabenick (New York: Elsevier, 2005), 35

⁴ Robert Furbey *et. al.*, *Faith as Social Capital: Connecting or Dividing?* (Bristol: The Policy Press, 2006), 10.

⁵ Definisi modal religius dibahas di bab II.

berbagai kemudahan yang diciptakan olehnya, masih banyak orang yang rela “mati demi agama”⁶ daripada hidup berdampingan dalam keragaman.

Dimensi agama yang pertama dan utama, menurut Glock dan Stark, adalah ideologi atau keyakinan.⁷ Keyakinan memotivasi pemeluknya. Ia mampu menggerakkan kehidupan. Keyakinan membuat seseorang, sebuah kelompok, komunitas atau masyarakat mampu menjalankan fungsinya dengan baik.⁸

Keyakinan terhadap kemampuan diri sendiri, yang sering disebut sebagai kepercayaan diri, memberi energi yang sangat besar kepada seseorang untuk menjalani atau mengerjakan sebuah tugas. Orang yang tidak percaya diri, yang kurang memiliki keyakinan terhadap kemampuan dirinya sendiri, cenderung kesulitan untuk menyelesaikan tugas dan fungsi yang dibebankan padanya. Demikian juga, kepercayaan terhadap orang lain akan memberi dorongan kepada orang untuk mampu bergerak bersama dengan orang lain yang dia percayai untuk mengerjakan tugas dan fungsi bersama untuk menuju tujuan akhir bersama.

Kepercayaan terhadap nilai-nilai mulia, misalnya kejujuran dan kemurahan hati, merupakan modal yang sangat kuat bagi seseorang untuk

⁶ Madawi Al-Rasheed dan Marat Shterin, “Between Death of Faith and Dying for Faith: Reflections on Religion, Politics, Society and Violence”, dalam, *Dying for Faith: Religiously Motivated Violence in the Contemporary World*, ed. Madawi Al-Rasheed dan Marat Shterin (London: I.B. Tauris & co., 2009), xvii.

⁷ Rodney Stark dan Charles Y. Glock, *American Piety: the Nature of Religious Commitment* (Berkeley: University of California Press, 1968), 14.

⁸ Martin Dowson, “Metaphysical Motivation: an Expectancy-Value Perspective on What Religious Believe Motivate”, dalam *Motivation and Religion*, ed. Martin L. Maehr dan Stuart A. Karabenick, (New York: Elsevier, 2005), 11.

berlaku hidup mulia di dunia ini. Senada dengan tersebut di atas, keyakinan terhadap ajaran agama, misalnya adanya kehidupan di akhirat setelah kematian, akan mampu memotivasi orang yang meyakinkannya untuk melakukan tindakan-tindakan tertentu yang diyakininya akan mampu memberinya jaminan kesejahteraan kehidupan di akhirat.

Agama dipandang oleh banyak ilmuwan sebagai sumber motivasi paling kuat dibandingkan keyakinan-keyakinan lainnya,⁹ seperti keyakinan politik atau keyakinan budaya. Atas nama agama, orang bisa lebih tergerak untuk membantu sesamanya, merelakan sebagian hartanya demi kehidupan yang lebih baik bagi orang lain. Dalam beberapa penelitian ditemukan bahwa agama mampu memotivasi orang untuk percaya kepada sesama manusia. Karena nilai-nilai di dalam agamanya, seorang pemeluk agama tertentu bisa sangat percaya untuk menerima sesuatu dari atau memberikan sesuatu kepada saudaranya seagama. Ini karena adanya keyakinan bahwa seorang yang beriman tidak akan membohongi saudaranya seiman.¹⁰ Sebaliknya, agama juga bisa memotivasi pemeluknya untuk mengobarkan perang, membenci dan menyakiti kaum beriman lain yang berbeda dengannya, atau mendiskriminasi dan melakukan eksklusi terhadap seorang atau sekelompok pemeluk agama yang berbeda dengannya, baik seagama maupun berbeda agama.

⁹ Ibid., 19

¹⁰ Misalnya penelitian yang dilakukan oleh Christopher Candland dan Gloria B. Frederick. Untuk uraian lebih lengkap tentang kedua penelitian tersebut, lihat Bab 1 sub-bab F.

Menurut Martin Dowson, ada dua alasan mengapa agama mampu memberikan motivasi yang sangat kuat kepada pemeluknya untuk melakukan suatu tindakan tertentu. Pertama, tindakan-tindakan yang didasarkan pada motif agama memberikan hasil atau ganjaran yang sangat berharga (*valued outcomes*) bagi pelakunya.¹¹ Hasil atau ganjaran tersebut mewujud dalam dua kategori.¹² Kategori hasil yang pertama dan paling berharga adalah hasil atau ganjaran yang akan didapatkan oleh kaum beriman setelah kematian, di kehidupan berikutnya setelah berakhirnya episode kehidupan mereka di dunia.¹³ Hasil tersebut adalah surga, sebuah kehidupan sangat sejahtera yang dipenuhi dengan kenikmatan. Masuk surga atau ganjaran lain yang sejenis merupakan tujuan akhir orang beragama. Semua aktivitas yang dilakukan oleh kaum beriman yang didasarkan pada agamanya dilakukan demi untuk mendapatkan surga dengan segala kenikmatan yang dijanjikan oleh agama yang dipeluk. Kategori hasil kedua akan didapatkan sebelum kematian, di kehidupan dunia ini,¹⁴ yang biasanya berkisar di sekitar makna dan tujuan hidup di dunia. Orang beragama akan merasa memiliki kehidupan yang penuh makna dan memiliki tujuan dalam hidup bila mereka menjalani kehidupan dengan mengikuti bimbingan agama.

Alasan kedua mengapa agama mampu memberikan motivasi yang sangat kuat kepada pemeluknya untuk melakukan suatu tindakan tertentu

¹¹ Dowson, "Metaphysical Motivation", 19, 22-24.

¹² Ibid., 22-23.

¹³ Ibid.

¹⁴ Ibid.

adalah adanya mekanisme dan proses yang bisa menjamin dicapainya hasil yang berharga tersebut.¹⁵ Agama memberikan petunjuk melalui ajarannya yang bisa diikuti oleh pemeluknya agar dalam bertindak di dalam kehidupan sehari-hari mereka menjalani secara benar dan akan benar-benar mengantarkan mereka menuju surga yang telah dijanjikan. Petunjuk semacam itu biasanya diberikan dalam bentuk aturan-aturan yang cukup terperinci. Dengan adanya petunjuk tersebut, kaum beriman akan lebih termotivasi dalam melakukan tindakan-tindakan tertentu, karena dengan demikian surga yang dijanjikan pasti akan didapatkan.

Beberapa contoh petunjuk semacam itu bisa ditemui di dalam berbagai agama. Islam, misalnya, memiliki Rukun Islam dan Rukun Iman. Di dalam agama Hindu diajarkan Tiga Jalan yang harus ditempuh oleh seseorang untuk bisa *moksha*, yaitu terlepas dari siklus kelahiran kembali. Ketiga jalan tersebut adalah Jalan Karya (*karma marga*), Jalan Pengetahuan, dan Jalan Ketaatan (*bhakti*). Agama Budhha mengajarkan Delapan Tingkat Jalan Pencerahan yang bisa dilalui oleh pemeluknya untuk mencapai Nirwana. Yahudi memiliki Sepuluh Perintah Tuhan. Sedangkan Kristen mengajarkan Penerimaan Ketuhanan Yesus Kristus.¹⁶ Kesemua ajaran tersebut merupakan mekanisme dan proses yang harus diikuti agar jaminan surga akan benar-benar didapatkan. Dengan kata lain, jika ingin benar-benar mendapatkan hasil atau ganjaran yang sangat berharga, yakni surga, kaum beriman harus menjalani kehidupan sesuai ajaran agamanya.

¹⁵ Ibid., hlm 23-24.

¹⁶ Ibid.

Dalam kaitannya dengan inklusi sosial keagamaan, agama-agama mengajarkan kasih-sayang dan mengklaim diri sebagai rahmat bagi semesta alam. Dalam ranah ini agama merupakan sumber motivasi yang mendorong umatnya untuk menjalin hubungan dengan siapapun dan memupuk inklusifitas dalam kehidupan sosial. Di dalam Islam, misalnya, terdapat konsep *ukhuwwah*, yang secara harfiah bermakna persaudaraan. Terkadang ia juga disebut dengan istilah *ukhuwwah Islamiyyah*,¹⁷ atau persaudaraan Islami atau persaudaraan berdasarkan ajaran Islam. Ini adalah sebuah konsep yang mengajarkan agar pemeluk Islam menebarkan rasa persaudaraan terhadap sesamanya. Terdapat tiga macam *ukhuwwah Islamiyyah*, yaitu *ukhuwwah diniyyah* (persaudaraan sebagai sesama umat Islam), *ukhuwwah waṭaniyyah* (persaudaraan sebagai sesama warga negara) dan *ukhuwwah bashariyyah* (persaudaraan sebagai sesama umat manusia). Ketiga macam persaudaraan ini memiliki peluang yang sama untuk masuk dalam kategori *ukhuwwah Islamiyyah* (persaudaraan Islami) selama memenuhi persyaratannya, yaitu didasarkan pada nilai-nilai keislaman.

Dalam konteks kerukunan antar manusia, agama Kristen memiliki ajaran “Kasih”. Dalam ajaran ini dinyatakan bahwa terdapat dua hukum, yakni hukum kasih kepada Allah dan kasih kepada sesama yang dilambangkan dengan salib. Garis vertikal melambangkan rasa kasih kepada

¹⁷ Konsep ini dicetuskan oleh KH. Ahmad Siddiq, lihat Martin Van Bruinessen, *NU: Tradisi, Relasi-relasi Kuasa, Pencarian Wacana Baru*, terj. Farid Wajdi (Yogyakarta: LkiS, 1994), 131-132.

Allah dan garis horizontal melambangkan rasa kasih kepada sesama.¹⁸

Dalam Perjanjian Baru disebutkan,

Jawab Yesus kepadanya: "Kasihilah Tuhan, Allahmu, dengan segenap hatimu dan dengan segenap jiwamu dan dengan segenap akal budimu. Itulah hukum yang terutama dan yang pertama. Dan hukum yang kedua, yang sama dengan itu, ialah: Kasihilah sesamamu manusia seperti dirimu sendiri. Pada kedua hukum inilah tergantung seluruh hukum Taurat dan kitab para nabi."¹⁹

Di dalam ajaran Hindu, ada tiga konsep penting yang mengajarkan kerukunan antar manusia. *Pertama*, "Tattwam Asi" adalah ajaran yang mengajarkan bahwa "Saya adalah kamu, dan sebaliknya kamu adalah saya", dan segala makhluk adalah sama sehingga menolong orang lain berarti menolong diri sendiri dan menyakiti orang lain berarti pula menyakiti diri sendiri. *Kedua*, "Karma Phala" adalah hukum sebab akibat atau aksi dan reaksi. Apapun yang dilakukan, baik dengan sengaja maupun tidak sengaja, akan menimbulkan dampak. Setiap sebab akan membawa akibat. *Ketiga*, "Ahimsa" berarti tanpa kekerasan, yakni tidak membunuh dan tidak menyakiti makhluk hidup lainnya. Ada konsep yang menyatakan bahwa "*Ahimsa parama dharmah*", yang berarti tidak menyakiti adalah kebajikan yang utama atau dharma tertinggi. Dengan demikian, hendaknya setiap perjuangan membela kebenaran tidak dilakukan dengan perusakan, karena sifat merusak, menjarah, memaksakan, mengancam, menteror, membakar dan lain sebagainya sangat bertentangan dengan ahimsa karma, termasuk

¹⁸ Nur Syarifah, "Kerukunan Antar Umat Beragama (Studi Hubungan Antar Umat Beragama: Islam, Katolik, Kristen Protestan, dan Buddha di RW 02 Kampung Miliran, Kelurahan Muja-muju, Kecamatan Umbulharjo, Yogyakarta)", *Religi*, vol. IX, No. 1 (2013), 121-140.

¹⁹ Matius 22: 37-40.

menyakiti hati umat lain dengan niat yang tidak baik, atau dengan berkata-kata kasar, pedas dan mengumpat.²⁰

Di dalam ajaran Buddha, untuk membina dan memupuk sikap hidup rukun, sang Buddha mengajarkan,

..... enam Dharma yang bertujuan agar kita saling mengingat, saling mencintai, saling menghormati, saling menolong, saling menghindari percekocokan, yang akan menunjang kerukunan persatuan dan kesatuan. Keenam Dharma itu adalah: (1) Memancarkan cinta kasih (metta) dalam perbuatan kita sehari-hari, maka kedamaian, keharmonisan dan kerukunan dan persatuan akan terwujud, (2) Menggunakan cinta kasih dalam setiap ucapan berbicara dengan etiket baik, tak menyebarkan isu, gossip dan fitnahan, (3) Selalu mengarahkan pikiran pada kebajikan, sama sekali tidak menginginkan orang lain celaka, (4) Menerima buah karma yang baik, kebahagiaan, berusaha tidak serakah dan membagikan kebahagiaan tersebut pada orang lain dan rasa kepedulian sosial, (5) Melaksanakan moral (sila), etika dengan sungguh-sungguh dalam pergaulan bermasyarakat. Tidak berbuat sesuatu yang melukai perasaan orang lain, (6) Mempunyai pandangan yang sama, yang bersifat membebaskan diri dari penderitaan dan membawanya berbuat sesuai dengan pandangan tersebut, hidup harmonis, tidak bertengkar karena perbedaan pandangan.²¹

Selain sebagai sumber motivasi, agama juga merupakan sumber identitas. Identitas dianggap sebagai salah satu faktor penting pemicu timbulnya konflik di masyarakat. Para ilmuwan bidang sosial dan perilaku dalam beberapa dekade terakhir menekankan semakin pentingnya memperhatikan masalah peran identitas dalam analisis terhadap sebab dan

²⁰ I Wayan Wirta, "Perspektif Kerukunan Hidup Umat Beragama Menurut Hindu", dalam <https://www.forum.or.id/threads/dharma-wacana-renungan.33323/> [3 Agustus 2017]

²¹ Dharmaji Chowmas, "Kerukunan Umat Beragama dalam Pandangan Agama Buddha", *Toleransi*, Vol. 1 No. 2 (2009), 156-167.

akibat konflik antar kelompok. Henri Tajfel, sebagaimana dikutip oleh Jussim, Ashmore dan Wilder, mendefinisikan identitas sosial sebagai “...bagian dari konsep diri seseorang yang diserap dari pengetahuannya tentang keanggotaannya di dalam sebuah kelompok (atau beberapa kelompok) sosial, yang disertai dengan nilai dan pemaknaan emotif yang dilekatkan pada keanggotaan tersebut”.²² Jadi, identitas sosial di dalam definisi tersebut mengandung dua unsur, yaitu (1) keyakinan sebagai bagian dari sebuah kelompok tertentu, dan (2) arti penting keanggotaan di kelompok tersebut baginya. Misalnya, (1) “Saya orang Indonesia”, dan (2) “Saya harus membela negara ini apapun situasinya”.

Kedua unsur di dalam identitas tersebut mengandung penegasan akan kesamaan dan sekaligus perbedaan.²³ kesamaan dengan orang lain sesama anggota kelompok yang sama, dan perbedaan dengan orang lain di luar kelompoknya. Perasaan sama dan sekaligus berbeda yang ditimbulkan oleh identitas semacam ini kemudian akan berujung pada sikap cinta dan pengutamaan kelompok sendiri yang, pada saat yang sama, disertai oleh sikap permusuhan kepada kelompok lain yang dianggap sebagai saingan. Sikap cinta kepada kelompok sendiri yang disertai sikap benci kepada

²² Lee Jussim, Richard D. Ashmore, dan David Wilder, “Introduction: Social Identity and Intergroup Conflict” dalam *Social Identity, Intergroup Conflict, Conflict Reduction*, ed. Lee Jussim, Richard D. Ashmore, dan David Wilder (New York: Oxford University Press, 2001), 6.

²³ Jack Citrin, Cara Wong, dan Brian Duff, “The Meaning of American National Identity: Patterns of Ethnic Conflict and Consensus”, dalam *Social Identity, Intergroup Conflict, Conflict Reduction*, ed. Lee Jussim, Richard D. Ashmore, dan David Wilder (New York: Oxford University Press, 2001), hlm.25.

kelompok lain semacam ini oleh William Graham Sumner, sebagaimana dikutip oleh Martin Dowson, disebut sebagai “etnosentrisme”.²⁴

Etnosentrisme menurut Sumner merupakan karakteristik umum kelompok sosial umat manusia. Di dalam konsep etnosentrisme, orang melakukan kategorisasi untuk mencari perbedaan antara “diri kita/kelompok kita” (*in-group*) dengan “orang lain/kelompok mereka” (*out-group*). Orang-orang yang berada di dalam “kelompok kita” hidup secara damai, berdampingan dan saling membantu. Sementara hubungan dengan “kelompok mereka” adalah hubungan permusuhan. Cara pandang etnosentrisme memandang “kelompok kita” sebagai pusat dari segala sesuatu, bahwa kelompok kita merupakan kelompok paling baik dan paling ideal. Pada saat yang sama, “kelompok mereka” dibaca, dinilai dan disifati dengan mengacu kepada “kelompok kita”.²⁵

Dari paparan di atas, terdapat empat prinsip yang mencirikan etnosentrisme: (1) prinsip kategori sosial. Kelompok-kelompok sosial di masyarakat terdiri dari kategori *in-group* dan *out-group* yang tidak sama. (2) prinsip positività *in-group*. Orang memberikan penilaian terhadap anggota *in-group*-nya secara positif dan menjalin hubungan kerjasama yang positif dengan sesama anggota *in-group*. (3) prinsip Pembandingan antar-kelompok. Pandangan positif atau positività *in-group* akan semakin

²⁴ Marilynn B. Brewer, “Ingroup Identification and Intergroup Conflict”, dalam *Social Identity, Intergroup Conflict, Conflict Reduction*, ed. Lee Jussim, Richard D. Ashmore, dan David Wilder (New York: Oxford University Press, 2001), 17-18.

²⁵ Ibid.

menebal dengan dilakukannya perbandingan dengan *out-group*, di mana hasil evaluasi perbandingan tersebut menyatakan bahwa kualitas *in-group* lebih baik dan lebih unggul dari pada kualitas *out-group*. Dan (4) prinsip permusuhan terhadap *out-group*. Hubungan antara *in-group* dan *out-group* dipenuhi dengan permusuhan, konflik dan saling curiga.²⁶

Cara pandang etnosentris semacam inilah yang kemudian menjadikan identitas sebagai faktor penting pemicu timbulnya konflik antar kelompok yang marak terjadi di dunia. Yang perlu dicermati lebih lanjut adalah fakta bahwa identitas bukanlah sebuah entitas tunggal dalam diri seorang manusia, tetapi merupakan entitas jamak yang berkumpul dalam satu orang atau kelompok yang sama.

Dalam kehidupan sosial, agama merupakan salah satu dari sekian sumber identitas bagi orang. Ada sumber-sumber lain yang juga bisa dijadikan sebagai acuan yang memberi identitas, misalnya suku, kebangsaan/kewarganegaraan dan jenis kelamin. Maka, satu orang yang sama, selain sebagai penganut agama tertentu, dia juga merupakan bagian dari suku tertentu, berkebangsaan tertentu dan berjenis kelamin tertentu pula. Contohnya, seseorang beridentitas sebagai orang Islam bila dipandang dari sudut agama, sekaligus orang Jawa bila dilihat dari sudut kesukuan, sekaligus orang Indonesia bila dilihat dari sudut kebangsaan/kewargaan dan juga merupakan seorang laki-laki bila dilihat dari jenis kelaminnya. Kita

²⁶ Ibid., 19.

bisa menambahkan deretan identitas ini pada diri orang tersebut sepanjang dan semampu kita menemukan sumber identitasnya.

Identitas jamak dalam diri satu orang semacam ini bisa menimbulkan masalah,²⁷ baik di tingkat kehidupan pribadi maupun di tingkat kehidupan sosial.²⁸ Di tingkat pribadi, beragam identitas yang dimiliki oleh satu individu ini bisa saling bersaing satu sama lain, yang mendorong untuk saling menegasikan eksistensi masing-masing. Dalam episode selanjutnya adalah adanya salah satu identitas yang menjadi semakin menguat saat berhadapan dengan identitas lain yang semakin melemah atau bahkan terhapuskan. Ketika menjalani kehidupannya, seseorang dengan banyak identitas semacam itu terkadang dihadapkan pada satu situasi di mana dia didorong untuk memilih memprioritaskan salah satu identitas dirinya atas identitas dirinya yang lain.

Ada perdebatan populer di masyarakat yang dipicu oleh fakta multi identitas yang dimiliki oleh tiap individu, yaitu apakah seseorang yang beragama Islam dan berkewarganegaraan Indonesia itu adalah “seorang muslim yang merupakan warga Indonesia” ataukah “orang Indonesia yang merupakan Muslim”? Apakah identitas keagamaan seseorang harus lebih diutamakan dari pada identitas kebangsaannya ataukah sebaliknya? Apakah dalam menjalani kehidupan di masyarakat, seseorang harus mengutamakan

²⁷ Ihsan Ali-Fauzi dkk., *Mengelola Keragaman: Pemolisian Kebebasan Beragama di Indonesia* (Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 2012), 16

²⁸ Richard Jenkins, *Social Identity*, edisi ketiga (Oxon: Routledge, 2008), 5.

membantu saudaranya seiman ataukah saudaranya sebangsa dan setanah air?

Persaingan identitas semacam itu akan semakin kompleks ketika dalam kehidupan sosial sehari-hari di masyarakat, seseorang dengan banyak identitas ini bertemu seseorang lain yang juga memiliki banyak identitas. Dan kemudian bertemu seseorang lain yang juga memiliki satu atau lebih identitas yang berbeda dengan dirinya. Inilah yang disebut dengan keragaman identitas di tingkat kehidupan sosial.

Keragaman identitas yang ada di dalam kehidupan sosial semacam ini seringkali menciptakan benturan antar anggota masyarakat. Meskipun sama-sama berkebangsaan Indonesia, dengan perspektif etnosentrisme orang-orang di sebuah masyarakat bisa merasa saling berbeda dan berada dalam situasi persaingan satu sama lain karena adanya perbedaan agama atau suku.

Maka, meskipun dari sisi ajarannya agama dipandang sebagai entitas suci yang menganjurkan pemeluknya untuk selalu menebarkan rahmat bagi sesama manusia, namun karena sifatnya yang bisa menjadi sumber identitas, pemeluk agama seringkali menciptakan batas-batas antara mereka dengan pemeluk agama lain atau dengan pengikut sekte lain dalam agama yang sama. Pada ranah ini, agama diposisikan sebagai pemberi identitas yang berfungsi sebagai sekat antar pemeluk agama atau antar sekte dalam satu agama yang sama. Pada tataran inilah, agama memiliki potensi

besar sebagai sumber eksklusi sosial, yakni, ketika pemeluk suatu agama tertentu, yang biasanya mayoritas di suatu daerah tertentu, tidak mengakui keberadaan dan berupaya menghalangi pelibatan, keterlibatan dan partisipasi aktif kelompok-kelompok pemeluk agama, kepercayaan atau sekte lain.

Dengan demikian, secara sosiologis, agama memiliki potensi untuk tampil dalam dua wujud yang saling bertolak belakang. Di satu sisi, agama bisa tampil sebagai pendorong pemeluknya untuk merangkul sesama manusia yang beragama dalam sebuah koeksistensi kehidupan. Tetapi, di sisi lain, agama bisa juga tampil sebagai sekat identitas yang mendorong pemeluknya untuk menegaskan eksistensi sesama manusia.

Dua potensi yang saling bertolak belakang tersebut bisa dipicu oleh satu ajaran yang sama. Misalnya, konsep *ukhuwwah* bisa dijadikan sebagai dalih untuk dua hal yang saling bertentangan: inklusi dan eksklusi sosial. Sebagian muslim menggunakan konsep *ukhuwwah* sebagai prinsip dan dasar untuk bergaul dengan berbagai kalangan orang tanpa memandang keyakinan dan memposisikan setiap orang sama sebagai makhluk Allah yang harus dijunjung tinggi kehormatannya. Bagi kalangan ini, konsep *ukhuwwah* bukan hanya mendorong persaudaraan antar umat Islam, tetapi juga menjangkau keluar ke umat-umat lain sesama umat manusia. Jika atas nama agama seorang muslim mencintai dan bersedia menerima keberadaan saudara muslim lain, meskipun memiliki identitas-identitas lain yang berbeda, maka atas nama agama juga seorang muslim hendaknya bersedia

menerima saudaranya sesama umat manusia meskipun memiliki identitas keagamaan berbeda.

Sebaliknya, sebagian muslim lain menggunakan konsep *ukhuwwah* untuk mempertebal garis pembatas antara dirinya dan kelompoknya dengan orang lain yang berbeda keyakinan atau yang berbeda penafsiran atau pemahaman ajaran agama. Konsep *ukhuwwah* yang mendorong persaudaraan menjadi legitimasi untuk menafikan keberadaan orang lain yang berbeda identitas secara agama. Bagi kelompok ini, *ukhuwwah* berlaku untuk teman seagama atau, lebih sempit lagi, teman seagama yang memiliki mazhab atau penafsiran keagamaan yang sama.

Perspektif yang selalu menebalkan perbedaan, dan bukannya mencari titik persamaan semacam ini sangat rentan untuk menciptakan masalah di dalam kehidupan beragama. Dari cara pandang semacam ini bisa muncul perang, tindak kekerasan, diskriminasi, atau eksklusi sosial atas nama agama, yang kesemuanya bisa disebut secara generik sebagai konflik agama.

Istilah “konflik agama” merupakan istilah yang mengundang perdebatan. Sebagian orang bisa menerima penggunaan istilah tersebut untuk mendefinisikan sebuah konflik yang melibatkan kelompok-kelompok beragama berbeda, baik dalam satu agama yang sama maupun dari agama yang berbeda. Mereka yang bisa menerima penggunaan istilah ini membangun argumen bahwa konflik semacam itu, bagaimanapun juga,

dibangkitkan dan dikembangkan oleh sentimen keagamaan yang didasarkan pada elemen-elemen tertentu yang diambil dari ajaran agama. Maka dari itu, sebuah konflik yang melibatkan dua kelompok agama layak disebut sebagai konflik agama.

Haedar Nashir memasukkan agama sebagai salah satu faktor yang mampu memicu konflik sosial di masyarakat. Konflik berbasis agama dimaksud bisa mewujudkan dalam dua wajah, yaitu konflik yang bersifat laten dan konflik yang bersifat manifes.²⁹ Konflik keagamaan laten adalah potensi konflik yang muncul di suatu masyarakat yang memiliki kemajemukan agama. Konflik laten ini tercipta ketika kelompok-kelompok agama saling membangun garis antara dirinya dengan kelompok lain. Konflik laten ini, pada tataran selanjutnya, bisa memicu konflik yang bersifat manifes, yaitu konfrontasi, perang antar agama maupun diskriminasi dan eksklusi sosial terhadap kelompok agama minoritas.

Menurut Nashir, agama berpotensi besar menjadi sumber konflik yang bisa meledak kapan saja. Potensi tersebut muncul karena kegagapan yang dialami oleh para pemeluk agama saat mereka harus menghadapi kenyataan bahwa mereka hidup di dunia yang majemuk.³⁰

Ada dua alasan, menurut Nashir, mengapa para pemeluk agama cenderung gagap saat hidup dalam kemajemukan agama. Pertama, agama

²⁹ Haedar Nashir, *Agama & Krisis Kemanusiaan Modern* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997), 81-82.

³⁰ Ibid., 83-86.

digunakan oleh para pemeluknya sebagai pandangan hidup yang menjelaskan keberadaan manusia di dunia, sehingga agama menjadi satu-satunya bagian dari kebudayaan yang menjelaskan arah dan tujuan hidup manusia. Kedua, agama tidak hanya mengatur hubungan manusia dengan Tuhan, tetapi juga mengatur hubungan antara manusia dengan sesamanya.³¹

Sebaliknya, sebagian orang yang lain menolak istilah konflik agama. Bagi mereka agama merupakan sebuah entitas suci. Tidak ada agama yang mendorong umatnya untuk berkonflik. Agama tidak mungkin terlibat dalam sebuah konflik.³² Sehingga, ketika terjadi konflik antar kelompok agama, baik itu dalam bentuk konfrontasi, marginalisasi, ataupun eksklusi sosial, mereka yang menolak istilah konflik agama ini berupaya mencari akar penyebab yang musti berada di luar ajaran agama itu sendiri: sebuah kepentingan yang memprovokasi kelompok beragama untuk melakukan tindakan-tindakan yang “bertentangan” dengan ajaran agama tersebut. Konflik agama seringkali dianalisis dengan menggunakan pendekatan ekonomi atau pendekatan politik.

Dengan kedua pendekatan semacam itu, agama dipinggirkan di dalam analisis konflik tersebut. Agama bukanlah faktor yang layak dikaji untuk mengurai konflik, karena ia hanyalah topeng atau baju yang membungkus eksistensi konflik. Ekonomi dan politik merupakan faktor sesungguhnya di dalam konflik semacam itu. Ujungnya, analisis dengan

³¹ Ibid., 93-94.

³² Rumadi, *Renungan Santri: Dari Jihad hingga Kritik Wacana Agama* (Jakarta: Erlangga, 2009), 95.

kedua pendekatan tersebut kemudian merekomendasikan penyelesaian konflik dengan menghapuskan ketimpangan ekonomi yang terjadi di masyarakat atau membongkar kepentingan politik dan para aktornya. Jika ketimpangan ekonomi dan kepentingan politik mampu diselesaikan dengan baik, maka konflik juga akan terpecahkan dan terselesaikan.

Penggunaan pendekatan semacam itu tidak salah. Akan tetapi, setidaknya terdapat dua argumentasi yang bisa dibangun mengapa penggunaan pendekatan ketimpangan ekonomi dan kepentingan politik tidak cukup memadai untuk melihat sebuah konflik antar agama secara utuh.

Pertama, di dalam sebagian besar konflik keagamaan, meskipun dipandang cukup signifikan, ketimpangan ekonomi dan kepentingan politik hanyalah faktor pemicu timbulnya konflik, bukan faktor yang melanggengkan keberlangsungan konflik. Oleh karena itu, langkah-langkah penyelesaian konflik yang didasarkan pada kedua pendekatan tersebut di atas seringkali berjalan lambat dan tidak mampu mengakhiri konflik secara substantif. Gejala konflik di permukaan, misalnya tindakan kekerasan atau eksklusi sosial, mungkin bisa dihapuskan, akan tetapi kecurigaan dan ketidaksukaan antar kelompok yang terlibat dalam konflik tersebut masih akan bertahan dan akan mudah melahirkan konflik baru jika ada ketimpangan ekonomi atau intrik politik baru yang memicunya.

Kedua, pendekatan ekonomi dan politik semacam itu meminggirkan—untuk tidak mengatakan mengabaikan—dunia individual

subyektif para pemeluk agama di hadapan dunia sosial obyektif mereka. Beragama artinya adalah memeluk sebuah keyakinan. Maka, terasa sangat aneh jika mengatakan bahwa orang-orang yang beragama dengan mudah disetir oleh ketimpangan ekonomi atau oleh intrik politik untuk terlibat di dalam sebuah konflik yang bertentangan dengan nilai-nilai yang diusung oleh agama yang menjadi keyakinan mereka.

Berangkat dari dua argumen di atas, pendekatan modal religius untuk menganalisis konflik antar agama perlu diintrodusir untuk melengkapi – bukan menggantikan – pendekatan ekonomi dan politik dalam menganalisis faktor-faktor yang mendorong terjadinya serta memperbesar skala dan memperpanjang durasi konflik antar agama dan merekomendasikan penyelesaian konflik tersebut.

Berdasar latar belakang di atas, peneliti mengkaji modal religius dalam inklusi sosial keagamaan yang berlangsung di masyarakat desa Kepung, Kecamatan Kepung, Kabupaten Kediri, Provinsi Jawa Timur. Terdapat tiga alasan mengapa desa ini dipilih untuk menjadi lokasi penelitian, yaitu keragaman agama, kebebasan beragama dan religiositas warganya.

Warga desa Kepung beragam dalam hal pemeluk agama. Mayoritas warga desa ini (98,23%) menganut agama Islam. Agama Kristen berada di urutan kedua dalam hal jumlah pemeluk, yang mencapai 1,37%.

Agama Katolik dipeluk oleh 0,31% dan pemeluk agama Hindu di desa ini adalah sebesar 0,05%.³³

Data pemeluk agama sebagaimana tersebut di atas menunjukkan bahwa komposisi pemeluk agama di desa Kepung adalah sangat timpang. Pemeluk agama Islam menjadi kelompok keagamaan yang sangat unggul dalam hal jumlah. Sementara pemeluk tiga agama yang lain memiliki anggota yang sangat kecil. Komposisi yang timpang semacam ini bisa menjadi ancaman bagi warga non muslim. Melihat jumlahnya yang sangat besar, kaum muslim memiliki kemampuan untuk menguasai segala sendi kehidupan di desa ini, mulai dari urusan pemerintahan hingga urusan-urusan yang berkaitan dengan keagamaan, misalnya pelaksanaan peribadatan atau pendirian rumah ibadah. Keunggulan ini merupakan potensi yang besar untuk mengeksklusi penganut agama minoritas.

Akan tetapi, fenomena yang terjadi desa Kepung berbeda. Meskipun sangat timpang dalam hal komposisi pemeluk agama, namun umat muslim, sebagai mayoritas, tampak tidak menggunakan keunggulan jumlahnya untuk mengeksklusi warga non muslim. Ini tampak dari keberadaan tempat ibadah milik komunitas keagamaan non muslim di desa ini. Menurut penelitian yang dilakukan oleh Ihsan Ali-Fauzi dkk., keberadaan rumah ibadah bisa dijadikan sebagai parameter inklusi sosial keagamaan. Menurut data yang dipaparkan oleh penelitian tersebut, antara

³³ Pemerintah Desa Kepung, "Profil Desa Kepung", <http://desakepong.com/profil-desa-kepung-kabupaten-kediri/>, (16 - 02 - 2018)

tahun 1969 – 2006, terjadi lebih dari 1000 kasus konflik antar agama yang menjurus pada kekerasan akibat pendirian gereja di Indonesia.³⁴

Saat ini, di desa Kepung terdapat beragam tempat ibadah. Selain keberadaan banyak masjid, sekurang-kurangnya satu di setiap dusun, dan lebih banyak lagi musholla, di desa ini juga terdapat dua gereja Kristen dan satu gereja fungsional untuk peribadatan pemeluk Katolik. Keberadaan rumah ibadah milik kelompok keagamaan minoritas yang berfungsi aktif mengindikasikan bahwa kebebasan beragama berjalan dengan baik di desa Kepung. Pelaksanaan ibadah oleh kelompok keagamaan minoritas tidak mendapatkan penolakan atau hambatan oleh kaum mujslim sebagai kelompok mayoritas. Ini tampak dalam pelaksanaan peribadatan di dua gereja Kristen pada hari Minggu pagi dan di gereja fungsional Katolik pada hari rabu sore.

Faktor lain yang juga menjadi pertimbangan pemilihan desa Kepung sebagai lokasi penelitian ini adalah religiositas warganya. Di desa ini banyak berdiri kelompok-kelompok pengajian. Di setiap dusun terdapat kelompok pengajian ibu-ibu. Kelompok-kelompok pengajian ini secara rutin menggelar pengajian sekali atau dua kali dalam satu minggu. Selain itu, acara-acara peringatan hari-hari besar agama juga sering diadakan. Fenomena ini penting dijadikan sebagai bahan pertimbangan untuk memastikan bahwa inklusi sosial keagamaan yang terjadi di desa ini terjadi

³⁴ Ihsan Ali-Fauzi dkk., *Kontroversi Gereja di Jakarta* (Yogyakarta: CRCS, 2011), 21.

bukan karena ketidakpedulian kaum muslim, sebagai pemeluk agama mayoritas, terhadap ajaran-ajaran agamanya.

Meskipun beragam secara agama, dan juga keragaman tempat ibadah yang ada, desa Kepung merupakan desa yang hingga saat ini tidak pernah mengalami konflik antar agama. Di desa ini juga tidak pernah terjadi marjinalisasi atau tindakan diskriminatif terhadap komunitas keagamaan minoritas.

Dengan latar belakang demikian, Penelitian ini berupaya melihat bagaimana bangunan modal religius dalam praktik inklusi sosial keagamaan di desa Kepung. Selain itu, penelitian ini juga hendak mengungkap bagaimana pembentukan dan pelstarian serta pengaruh modal religius dalam praktik inklusi sosial keagamaan tersebut. Selain itu, dengan memfokuskan pada modal religius, penelitian ini akan mempromosikan satu pendekatan alternatif untuk mendekati fenomena kerukunan atau konflik antar agama di masyarakat.

B. Identifikasi dan Batasan Masalah

Masalah-masalah yang terkait dengan modal religius dalam inklusi sosial keagamaan di desa Kepung dapat diidentifikasi sebagai berikut ini:

1. Keragaman agama di desa Kepung sesungguhnya menyajikan ancaman bagi keharmonisan kehidupan warganya mengingat bahwa keragaman agama merupakan konflik laten yang sewaktu-waktu bisa berubah menjadi konflik manifes.

2. Inklusi sosial keagamaan yang dipraktikkan oleh warga desa Kepung menunjukkan bahwa mereka memiliki nilai-nilai inklusifitas yang cukup memadai untuk menjaga keharmonisan dalam kehidupan beragama mereka.
3. Nilai-nilai inklusifitas yang berkembang di masyarakat menunjukkan bahwa mereka memiliki modal religius yang terus diciptakan dan dijaga dalam interaksi sosial mereka sehari-hari.
4. Modal religius memiliki peran yang cukup signifikan dalam menciptakan dan menjaga inklusi sosial keagamaan yang dipraktikkan selama bertahun-tahun oleh masyarakat desa Kepung.

Kajian modal religius dalam program inklusi sosial ini dibatasi pada tiga tema utama, yaitu bangunan, pembentukan dan pelestarian dan penerapan modal religius dalam program tersebut, sebagai berikut:

1. Bangunan modal religius

Yang dimaksud dengan “bangunan” adalah unsur-unsur modal religius yang terdapat dalam praktik inklusi sosial keagamaan. Dengan demikian diharapkan akan ditemukan sebuah bangunan keilmuan yang mungkin khas untuk kasus Islam di Indonesia, mengingat kajian modal religius selama ini dibangun dalam konteks agama Katolik dan Kristen di negara-negara Eropa dan Amerika Utara.

2. Pembentukan dan pelestarian modal religius

Tema ini penting juga untuk dikaji dalam penelitian ini untuk mendapatkan gambaran nyata bagaimana dan melalui apa modal religius terbentuk dan terinternalisasi oleh para pelaku yang terlibat dalam program inklusi sosial.

3. Pengaruh modal religius terhadap inklusi sosial keagamaan

Pengaruh modal religius juga penting dikaji untuk memberikan contoh nyata bagaimana agama memainkan peran penting dalam inklusi social keagamaan yang dipraktikkan oleh masyarakat.

C. Rumusan Masalah

Ada dua pertanyaan yang akan dijawab oleh penelitian ini, yaitu:

1. Bagaimana bangunan (konstruk) modal religius masyarakat desa Kepung terkait dengan inklusi sosial keagamaan?
2. Bagaimana modal religius terbentuk dan dilestarikan di masyarakat dan oleh masyarakat desa Kepung?
3. Bagaimana peran modal religius dalam praktik inklusi sosial keagamaan di desa Kepung?

D. Tujuan Penelitian

Tujuan yang hendak dicapai oleh penelitian ini adalah:

1. Untuk mengetahui bangunan modal religius dalam praktik inklusi sosial keagamaan di desa Kepung.
2. Untuk mengetahui bagaimana modal religius terbentuk dan dilestarikan oleh masyarakat desa Kepung.
3. Untuk mengetahui bagaimana peran modal religius dalam praktik inklusi sosial keagamaan di masyarakat desa Kepung.

E. Kegunaan Penelitian

Penelitian ini diharapkan memiliki kegunaan untuk:

1. Memberikan uraian tentang modal religius dalam proses dan aktivitas inklusi sosial keagamaan yang akan bermanfaat sebagai bahan pembuatan kebijakan di bidang keagamaan maupun di bidang sosial bagi pemegang otoritas publik.
2. Memberikan contoh inklusi sosial keagamaan yang bisa dijadikan sebagai bahan acuan dalam perumusan program bagi aktivis pengembangan masyarakat
3. Memberikan contoh studi kasus penyelesaian konflik keagamaan sebagai model bagi para tokoh dan anggota masyarakat untuk menjaga perdamaian dan kerukunan antar umat beragama.
4. Memberikan kontribusi keilmuan yang bermanfaat bagi para pengkaji disiplin ilmu pengembangan masyarakat Islam.

5. Membuka jalan bagi pengkajian modal religius di Indonesia, yang selama ini masih sangat jarang, atau mungkin belum, dilakukan oleh para akademisi.

F. Penelitian Terdahulu

Meskipun sudah banyak dilakukan di banyak wilayah di dunia, penelitian tentang modal religius belum pernah dilakukan di Indonesia. Demikian juga dengan penelitian inklusi sosial keagamaan di Indonesia. Namun demikian, terdapat banyak penelitian dengan setting Indonesia yang memiliki tema serupa, yakni kerukunan beragama, harmonisasi kehidupan beragama dan keberagamaan inklusif.

Kunawi Basyir meneliti tentang hubungan umat Hindu dan Muslim di Bali melalui kerjasama dan dialog kebudayaan antar kelompok masyarakat berbeda agama tersebut. Dengan menggunakan metode penelitian kualitatif dengan pendekatan fenomenologi, penelitian ini berupaya memahami, menganalisa dan menggali pola hubungan umat Hindu-Muslim di Bali. Penelitian ini menemukan bahwa masyarakat Bali hidup penuh harmoni dalam struktur sosial yang multi-kultur, multi-etnik dan plural. Salah satu konsep penting yang mendorong terbangunnya harmoni antar iman adalah “*Tat Twam Asi*” (Aku adalah Engkau) dan “*Yama Niyama Brata*” (Engkau adalah aku). Dengan konsep ini, masyarakat Bali berpandangan bahwa jika kita mencintai diri sendiri, maka kita juga harus berkata dan berbuat kepada orang lain sebagaimana kita lakukan

kepada diri kita sendiri.³⁵ Untuk bisa membangun dialog antara kultur Hindu dan Muslim, terdapat berbagai jalan yang ditempuh, yaitu (1) politik melalui kebijakan-kebijakan pemerintah kota Denpasar dan peraturan Gubernur Bali Nomor 32 tahun 2008 tentang Forum Kerukunan Umat Beragama (FKUB), (2) Budaya, dengan meningkatkan kesadaran akan budaya bali yang agung, yaitu “*menyama brama*”, (3) Sosial, dengan mempererat interaksi antar individu atau antar kelompok di masyarakat kota Denpasar.³⁶

Sholihul Huda melakukan penelitian tentang model toleransi di desa Balun, Lamongan untuk melihat bagaimana masyarakat desa ini mengelola perbedaan agama yang ada untuk membangun dan memelihara budaya toleransi. Terdapat tiga hal yang ingin diungkap oleh penelitian tersebut, yaitu (1) Bagaimana pandangan komunitas keagamaan (Islam, Kristen, Hindu) di Balun tentang toleransi ditengah perbedaan agama. (2) Bagaimana latar belakang sikap toleransi komunitas keagamaan (Islam, Kristen, Hindu) ditengah perbedaan agama di Desa Balun. (3) Bagaimana model toleransi beragama yang dibangun oleh Komunitas keagamaan (Islam, Kristen, Hindu) ditengah perbedaan agama di Desa Balun. Penelitian ini menyimpulkan bahwa toleransi yang terbangun di desa Balun bisa terwujud karena paradigma pemahaman agama masyarakat desa ini adalah paradigma substantif-inklusif. Adapun faktor yang melatarbelakangi

³⁵ Kunawi Basyir, “Cultural Cooperation and Dialogue between Muslims and Hindus in Bali”, *Prajna Vihara*, Vol. 19 No. 1 (Januari-Juni, 2018), 44.

³⁶ *Ibid.*, 47-53.

munculnya paradigma substantif-inklusif tersebut adalah: (1) pemahaman agama yang substantif-inklusif, (2) kebijakan politik pluralis, (3) tradisi sosio kultural yang toleran, (4) tradisi perkawinan beda agama yang terjaga. Sementara itu, terdapat empat model toleransi di desa ini, yaitu struktur (perangkat) desa yang plural, keluarga multikultural, kenduri multikultural dan dakwah inklusif.³⁷

Arifuddin Ismail meneliti tentang pola kerukunan umat beragama di tiga provinsi, yaitu Jawa Tengah, Bali dan Kalimantan Barat. Penelitian dengan menggunakan metode kualitatif ini bertujuan untuk mengkaji bentuk kerukunan umat beragama di Indonesia dan dimensi sosial yang mempengaruhi bentuk kerukunan umat beragama di Indonesia. Dari ketiga provinsi tersebut ditemukan bahwa kerukunan antar agama hanya bisa dilakukan melalui dialog budaya, dengan syarat bahwa budaya masyarakat setempat mampu menciptakan sarana pertemuan di luar konteks agama.³⁸

Christopher Candland³⁹ melakukan penelitian terhadap empat organisasi keagamaan di wilayah Asia Tenggara dan Asia Selatan. Empat organisasi tersebut meliputi Nahdlatul Ulama di Indonesia, Jama'ati Islami di Pakistan, Lanka Jathika Sarvodaya Shramadana Sangamaya di Srilanka dan Santi Asok di Thailand. Pertanyaan yang diajukan di dalam penelitian

³⁷ Sholihul Huda, "Kampung Inklusif: Model Tolerransi antar Agama di Balun Lamongan", *Alhikmah: Jurnal Studi Agama-agama*, Vol. 1, No. 1 (2015),

³⁸ Arifuddin Ismail, "RefleksiPola Kerukunan Umat Beragama: Fenomena Keagamaan di Jawa Tengah, Bali dan Kalimantan Barat", *Analisa*, Vol. XVII, No. 02 (Juli-Desember, 2010), 175-185.

³⁹ Christopher Candland, "Faith as Social Capital: Religion and Community Development in Southern Asia", *Policy Sciences*, Vol. 33 No. 3,4 (2000), 355-374.

tersebut adalah “Seberapa penting nilai-nilai [keagamaan] yang dipegang oleh para organisator dan masyarakat yang terlibat terhadap pembentukan modal sosial?” Setelah melakukan penelitian tersebut, Candland sampai pada satu kesimpulan bahwa agama berperan penting dalam pembentukan modal sosial. Dalam salah satu kata penutupnya Candlad menyatakan,

Iman bisa menjadi modal sosial, Komunitas kaum yang beriman tidak perlu berulang kali harus berinteraksi secara langsung untuk dapat membangun rasa saling percaya satu sama lain. Sebagai seorang muslim kata-katanya adalah jaminannya, karena apapun yang dia pikir, katakan dan perbuat diketahui oleh Allah dan akan dimintai pertanggungjawaban pada hari perhitungan (kiamat).⁴⁰

Gloria B. Frederick melakukan penelitian untuk penulisan disertasi terhadap program pengembangan masyarakat di lingkungan jemaat gereja kaum Afrika-Amerika. Penelitian ini dilakukan untuk mencari jawaban atas pertanyaan, “Bagaimana peran tradisi keagamaan dalam pengembangan kemitraan masyarakat Afrika-Amerika dan dampaknya bagi para administrator publik dalam pelaksanaan pengembangan masyarakat dan layanan sosial berbasis agama”. Penelitian ini menemukan bahwa program pengembangan masyarakat berdasar gereja merupakan kendaraan yang efektif untuk memobilisasi para jemaat untuk berpartisipasi di dalam program tersebut.⁴¹ Selain itu ia juga mampu menumbuhkan modal sosial baru dan memfasilitasi pembangunan masyarakat melalui *partnership* yang melibatkan para politisi, pebisnis dan masyarakat umum. Oleh karena itulah,

⁴⁰ Ibid.

⁴¹ Gloria B. Frederick, “Faith-Based Community Organization”, *Spectrum: the Journal of State Government*, Winter 2003 (2003), 30-33.

dengan nada heran dia berujar: “Agak mengherankan bahwa kurang ada perhatian yang diberikan kepada iman sebagai basis bagi pembentukan modal sosial”.⁴²

Robert Wuthnow melakukan penelitian untuk menjawab pertanyaan, “apakah ada dasar empiris bahwa keterlibatan dalam kegiatan keagamaan bisa mendorong pada kepemilikan teman atau kenalan dari kalangan orang berpengaruh?”. Dengan pertanyaan tersebut, Wuthnow ingin mengkaji apakah orang yang berasal dari kelompok sosial rendah bisa menjalin hubungan dengan orang-orang dari kelompok sosial yang lebih tinggi akibat dari keterlibatan mereka dalam kegiatan keagamaan bersama. Atau dengan kata lain, Wuthnow ingin melihat apakah keterlibatan bersama dalam kegiatan keagamaan mampu “menjembatani” orang-orang yang berbeda secara kelas sosial. Untuk menjawab pertanyaan tersebut, Wuthnow mengkaji data dari *Religion and Politics Survey* (RPS) tahun 2000, yang menggunakan sampel 5.603 responden. Beberapa pertanyaan yang dicakup oleh survei tersebut antara lain: seberapa sering mereka menghadiri kegiatan peribadatan keagamaan; apakah mereka merupakan anggota tempat ibadah tersebut; berapa kira-kira banyaknya jemaat di tempat ibadah tersebut, dan apakah mereka menduduki posisi pimpinan dalam jemaat mereka. Penelitian ini menemukan bahwa keterlibatan dalam kegiatan atau lembaga keagamaan

⁴² Ibid.

menjadi sumber penting *status-bridging social capital* (modal sosial yang menjembatani secara status).⁴³

Robert Furbey et. al. Mengadakan penelitian untuk menjawab pertanyaan, “bagaimana organisasi keagamaan dan anggotanya memberikan sumbangsih pada modal sosial”. Penelitian ini dilakukan dengan menggunakan pendekatan kualitatif, dengan tiga sumber data, yaitu wawancara semi terstruktur, bukti dokumentasi dan pengamatan. Melalui penelitian ini, Furbey dan rekan-rekan penelitiannya menemukan bahwa agama bisa menjadi bukan hanya *bonding social capital*, tetapi juga *bridging* dan *linking social capital*. Tetapi, temuan ini, sebagaimana diakui oleh para peneliti, baru terbukti di sebagian kecil organisasi keagamaan.⁴⁴ Selain itu, tidak dijelaskan di dalam artikel tersebut apakah modal sosial yang terbentuk bersifat substansial ataukah sekadar “kosmetik” belaka.

Temuan penelitian-penelitian di atas secara tegas menyatakan bahwa agama bisa menjadi modal sosial, yang mampu menumbuhkan rasa percaya antar anggota masyarakat yang, pada gilirannya, mendorong terwujudnya kerjasama antar mereka.

Namun begitu, ada satu topik dalam tema ini yang belum tersentuh oleh penelitian-penelitian tersebut. Penelitian yang dilakukan oleh Candland dan penelitian disertasi Frederick menemukan agama menjadi modal sosial

⁴³ Robert Wuthnow, “Religious Involvement and Status-Bridging Social Capital”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 41, No. 4 (2002), 681-682.

⁴⁴ Furbey et.al., *Faith as Social Capital*, 50.

dalam tataran “*bonding*”, yakni agama sebagai perekat antar pemeluknya sendiri. Penelitian mereka berdua baru menyentuh modal sosial berbasis agama yang dimiliki oleh suatu komunitas keagamaan tertentu. Modal sosial tersebut adalah wujud *ukhuwwah dīniyyah*.

Penelitian Wuthnow mengklaim telah menemukan bukti kemampuan agama untuk menjadi entitas yang menjembatani, atau *bridging*. Akan tetapi, sebagaimana dinyatakan secara jelas oleh Wuthnow, modal sosial *bridging* yang terbangun atas dasar agama tersebut adalah *status-bridging*⁴⁵, bukan *identity-bridging*.⁴⁶ Dalam konteks kajian modal religius dan hubungan atau konflik antar agama, modal sosial *status-bridging* lebih dekat pada modal sosial *bonding*. Selain itu, dalam konsep *ukhuwwah*, persaudaraan yang terbangun masih dalam tataran *ukhuwwah dīniyyah*.

Penelitian Furbey dkk. Menyatakan bahwa agama terbukti mampu menjadi *bridging social capital* atau bahkan *linking social capital*. Akan tetapi, ada dua kelemahan yang bisa dilihat pada kesimpulan ini. *Pertama*, dasar yang digunakan untuk menarik kesimpulan tersebut di atas tidak terlalu kuat. Hanya karena tinggal di lingkungan atau satu gedung yang sama, atau saling bekerja-sama dalam berbagai kegiatan masyarakat lintas identitas tidak serta merta menunjukkan bahwa orang-orang dari beragam

⁴⁵ Istilah *status-bridging* digunakan oleh Wuthnow untuk menyebut kerjasama yang terbangun antar kelompok yang dibedakan oleh faktor-faktor pembeda yang bersifat vertikal, misalnya kekuasaan dan kekayaan yang melahirkan kelas sosial sebagai faktor pembeda.

⁴⁶ Istilah *identity-bridging* digunakan untuk menyebut kerjasama antar kelompok yang dibedakan oleh faktor-faktor budaya, tradisi dan gaya hidup yang bersifat horisontal. Yang termasuk dalam faktor pembeda ini misalnya ras, etnis, agama dan preferensi seksual.

latar belakang agama tersebut diikat oleh semangat keberagaam yang sama, yang mewujudkan menjadi modal religius di antara mereka. Mungkin saja ada faktor-faktor non-religius yang mendorong munculnya modal sosial tersebut. *Kedua*, sebagaimana diakui sendiri oleh para peneliti, rasa keterikatan dan rasa percaya kepada sesama anggota masyarakat dalam semangat *bridging* dan *linking* lebih sering muncul di kalangan minoritas di masyarakat yang diteliti. Artinya, modal sosial religius yang ditemukan oleh Furbey mungkin lebih bisa dikatakan sebagai upaya “penyelamatan diri” kelompok minoritas dengan melakukan “pendekatan” kepada kelompok mayoritas.

Penelitian-penelitian di atas masih menyisakan celah untuk mengkaji modal religius lebih lanjut. Modal religius lintas agama yang mampu menjembatani (*bridging*) komunitas antar agama di masyarakat. Keempat penelitian di atas masih berfokus pada modal religius dalam konteks intra-agama (*ukhuwwah diniyyah*), belum cukup menunjukkan eksistensi modal religius dalam konteks inter-agama (*ukhuwwah waṭaniyyah/bashariyyah*).

Di celah yang masih bisa dieksplorasi lebih jauh inilah, penelitian ini ingin mengeksplorasi lebih jauh melalui kasus praktik inklusi sosial yang dijalankan oleh anggota masyarakat di lokasi penelitian, di mana kelompok keagamaan mayoritas Muslim berupaya merangkul kelompok minoritas Kristiani. Di dalam praktik inklusi sosial keagamaan tersebut, kelompok mayoritas di dalam masyarakat bersangkutan berupaya membangun

jembatan dengan kelompok minoritas dalam semangat *ukhuwwah waṭaniyyah/bashariyyah*.

G. Metode Penelitian

1. Jenis dan Pendekatan Penelitian

Penelitian ini bertujuan untuk mengungkap seluk-beluk modal religius yang ada di masyarakat dengan menggunakan kasus inklusi sosial keagamaan. Untuk mencapai tujuan tersebut, penelitian ini menggunakan jenis penelitian kualitatif, dengan pendekatan multidisiplin.

Jenis penelitian kualitatif dipilih karena dianggap paling sesuai untuk mengeksplorasi dan memahami makna yang, oleh sejumlah individu atau sekelompok, dianggap berasal dari masalah sosial atau kemanusiaan.⁴⁷ Dalam penelitian ini, jenis penelitian kualitatif digunakan untuk menggali dan memahami modal religius yang, secara sadar ataupun tidak, dibangun, dipupuk dan dikembangkan serta diterapkan dalam kehidupan sehari-hari oleh anggota masyarakat yang menjadi subyek penelitian ini.

Pendekatan utama yang digunakan di dalam penelitian ini adalah pendekatan Sosiologi Agama. Pendekatan ini digunakan untuk menganalisa data-data sosiologis dalam interaksi antar individu atau antar kelompok yang berlangsung di masyarakat. Selain pendekatan

⁴⁷ John W. Cresswell, *Research Design: Pendekatan Kualitatif, Kuantitatif dan Mixed*, Edisi Keriga (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010), 4.

sosiologi agama, penelitian ini juga menggunakan beberapa pendekatan lain sebagai alat analisis. Pendekatan-pendekatan lain tersebut digunakan ketika data yang didapatkan menuntut penggunaan pendekatan lain untuk memahaminya. Beberapa pendekatan tersebut meliputi pendekatan fenomenologi agama, studi agama dan antropologi agama. Pendekatan fenomenologi agama digunakan untuk memberikan deskripsi utuh dan mendalam tentang pengalaman keberagamaan yang dialami oleh individu dalam praktik inklusi sosial keagamaan. Pendekatan studi agama digunakan untuk menggali lebih dalam ajaran-ajaran keagamaan yang mendasari perilaku masyarakat. Pendekatan antropologi agama digunakan untuk mengkaji, misalnya, tradisi-tradisi yang tercipta dan berkembang berkembang di masyarakat terkait dengan kehidupan sosial keagamaan masyarakat desa Kepung.

2. Obyek dan subyek penelitian

a. Obyek Penelitian

Obyek penelitian ini adalah modal religius. Obyek penelitian ini difokuskan pada 3 (tiga) fokus kajian, yaitu bangunan (konstruk), pembentukan dan pelestarian, dan pengaruh modal religius terhadap praktik inklusi sosial keagamaan yang berjalan di masyarakat.

Bangunan modal religius adalah unsur-unsur yang membentuk modal religius sebagai sebuah konsep. Konsep ini dikaji dengan memperhatikan dan mengkaji berbagai fakta terkait sikap inklusif masyarakat desa Kepung dalam hal keberagamaan.

Pembentukan dan pelestarian modal religius adalah aktivitas atau proses sosial yang dilaksanakan oleh anggota masyarakat subyek penelitian ini, baik secara sadar maupun tidak, yang membantu terbentuknya dan terlestariannya modal religius di masyarakat tersebut.

Pengaruh modal religius terhadap praktik inklusi sosial keagamaan adalah dampak yang ditimbulkan oleh modal religius terhadap praktik inklusi sosial di masyarakat. Pengaruh modal religius juga berarti suatu kondisi yang ditimbulkan oleh modal religius yang mendorong terjaganya praktik sosial inklusi sosial keagamaan.

b. Subyek penelitian

Subyek penelitian ini adalah semua pihak yang terlibat dalam penerapan modal religius dalam praktik inklusi sosial keagamaan di masyarakat. Pihak-pihak tersebut bisa dikategorisasikan ke dalam 4 (empat) kelompok, yaitu

- 1) anggota masyarakat, yakni warga masyarakat desa Kepung, dengan berbagai latar belakang keagamaannya, yang

menerapkan modal religius dalam praktik inklusi sosial keagamaan dalam kehidupan sehari-hari mereka;

- 2) tokoh atau pemuka agama, yakni para ustadz atau kyai, pendeta dan pastur) atau orang-orang di luar kategori tersebut yang diposisikan oleh masyarakat sebagai pemuka agama, yang memimpin dan menjadi panutan masyarakat di bidang keagamaan; dan
- 3) aparat pemerintahan, yakni para pejabat pemerintah yang memiliki wewenang terhadap pengelolaan tata kehidupan keagamaan masyarakat, termasuk Kaur Pemerintahan, Kaur Kesejahteraan Masyarakat, Kepala Desa dan camat setempat;

Terkait dengan subyek penelitian ini, lokasi penelitian atau masyarakat yang diteliti dipilih berdasarkan suatu kriteria tertentu. Kriteria tersebut dibuat dengan 2 pertimbangan, yaitu (1) penelitian ini menggunakan inklusi sosial keagamaan sebagai kasus untuk diteliti, dan inklusi sosial akan bisa dilihat secara menonjol bila terdapat hubungan mayoritas-minoritas di masyarakat bersangkutan, dan (2) penelitian ini berupaya mengeksplorasi dan memahami modal religius. Berdasarkan pertimbangan di atas, maka kriteria masyarakat yang dipilih adalah sebuah masyarakat yang:

- 1) memiliki komposisi masyarakat yang memeluk lebih dari satu agama (pemeluk agama Islam dan agama lain),
- 2) diantara agama-agama yang ada, pemeluk agama Islam menjadi mayoritas dan pemeluk agama lain adalah minoritas.
- 3) Pemeluk agama minoritas memiliki tempat ibadah sebagai pusat keagamaan mereka di tengah-tengah masyarakat bersangkutan.

3. Teknik Pengumpulan Data

Untuk mendapatkan data yang mampu menjawab pertanyaan-pertanyaan yang terangkum di dalam rumusan masalah di atas, penelitian ini menggunakan:

a. Observasi

Observasi dilakukan untuk mengamati secara langsung aktivitas atau proses inklusi sosial keagamaan yang terjadi di masyarakat. Melalui observasi ini pula peneliti bisa mengamati dan merekam bangunan, pembentukan dan pelestarian, serta peran yang dimainkan oleh modal religius dalam aktivitas atau proses inklusi sosial keagamaan di masyarakat, misalnya pelaksanaan ritual dan tradisi keagamaan, forum pengajian, nilai-nilai ajaran agama yang disampaikan oleh para pemuka agama. Kehadiran penulis di dalam aktivitas-aktivitas masyarakat tersebut

adalah sebagai pengamat tanpa perlu melibatkan diri dengan mengambil peran aktif. Hasil dari observasi ini, yang membutuhkan telaah lebih lanjut, kemudian diklarifikasi dan diverifikasi melalui wawancara dengan beberapa informan.

b. Wawancara

Wawancara digunakan untuk menggali informasi dari informan kunci terkait dengan topik penelitian ini. Wawancara juga digunakan untuk mengklarifikasi dan memverifikasi temuan-temuan observasi, serta untuk mempertanyakan beberapa informasi penting yang tidak ditemukan di dalam observasi tersebut. Wawancara difokuskan terutama pada tiga fokus penelitian ini. Pertama, bangunan (konstruk) modal religius. Mengenai topik pertama ini, pertanyaan-pertanyaan yang diajukan kepada informan berkaitan dengan pengalaman mereka dalam berinteraksi antar umat beragama dan ajaran-ajaran agama yang mereka ketahui yang bisa dijadikan sebagai rujukan untuk interaksi semacam itu. Kedua, pembentukan dan pelestarian modal religius. Dalam hal ini, pertanyaan-pertanyaan yang diajukan kepada informan mencakup berbagai hal yang berkaitan tentang bagaimana modal religius terbentuk, dan bagaimana modal religius dilestarikan antar generasi di desa Kepung sehingga inklusi sosial yang terjadi tetap bertahan dan semakin berkualitas. Ketiga, peran yang dimainkan oleh modal religius

dalam aktivitas atau proses inklusi sosial keagamaan di masyarakat.

Mengenai pemilihan informan untuk penggalan data penelitian ini, peneliti menggunakan metode *snowball sampling*, yaitu mengidentifikasi beberapa informan kunci dan kemudian berdasarkan informasi yang diberikannya menggaet lebih banyak informan lainnya.⁴⁸ Ada dua informan awal yang penulis gunakan sebagai pintu masuk untuk menemukan informan-informan lain yang sesuai untuk penggalan informasi terkait penelitian ini. Nara sumber yang pertama adalah seorang guru dan tokoh agama Islam yang tinggal di dusun Karangdinoyo. Dari informan ini, penulis kemudian dipertemukan dengan seorang ulama desa Kepung yang merupakan tokoh penting dalam organisasi keagamaan, Nahdlatul Ulama (NU) desa Kepung. Beliau adalah seorang ulama yang pandangan keagamaannya dijadikan sebagai rujukan utama kehidupan beragama kaum muslim desa Kepung, terutama warga Nahdliyyin. Dari beliau kemudian beberapa informan penting dari kaum muslim bisa diidentifikasi, yaitu beberapa imam masjid dan aktivis muda organisasi keagamaan Islam, yaitu Sekretaris GP Ansor Desa Kepung.

⁴⁸ Lihat C. Marlow, *Research Methods for Generalist Practice*. (3rd ed). (Toronto: Brooks/Cole, 2001), 143.

Sementara informan kedua adalah pimpinan tertinggi pemerintahan desa Kepung, yakni Bapak Kepala Desa Kepung. Informasi awal tentang kegiatan keagamaan dan kehidupan sosial keagamaan di desa ini didapatkan. Dari informan kedua ini, dua informan penting lain dari pihak pemerintah desa teridentifikasi, yaitu Kepala Urusan Kesejahteraan Rakyat (Kaur Kesra) dan Kepala Urusan Pemerintahan. Dari dua orang Kaur desa Kepung ini, penulis akhirnya bisa mengidentifikasi informan-informan lain, yaitu beberapa tokoh agama selain Islam dan kelompok penghayat kepercayaan.

Selain dari dua kelompok informan tersebut, tokoh agama dan pejabat pemerintah, penulis juga mendapatkan informasi tentang hubungan sosial antar umat beragama dari informan-informan pendukung lainnya yang didapatkan secara acak. Mereka adalah warga masyarakat yang terlibat dalam hubungan sosial sehari-hari. Informasi didapatkan dari mereka melalui percakapan yang tidak diatur sebagai sebuah wawancara resmi. Percakapan-percakapan ini terjadi dalam beberapa *setting*, yaitu di beranda masjid selepas jama'ah shalat, di warung, dan juga di sebuah rumah sakit di kota Kediri.

Dari ketiga kategori tersebut, berbagai informasi didapatkan. Kepada pejabat pemerintah, pertanyaan utama yang diajukan adalah tentang (1) data demografi dan (2) kebijakan

pemerintah desa yang mengatur kehidupan beragama di desa Kepung. Kepada pemuka agama pertanyaan utama yang ditanyakan adalah tentang (1) interaksi sosial umat beragama, (2) arti penting inklusi sosial keagamaan, (3) peran yang dimainkan oleh pemuka agama dalam proses inklusi sosial keagamaan dan (4) nilai-nilai keagamaan terkait dengan kerukunan antar umat beragama. Kepada anggota masyarakat umum, diajukan pertanyaan-pertanyaan tentang (1) kondisi hubungan antar agama, (2) bagaimana mereka mengenal keragaman agama di desa mereka, dan (3) apa yang mendorong mereka bertoleransi dengan komunitas keagamaan lain.

c. Kajian Dokumen

Kajian Dokumen dilakukan bersamaan dengan observasi dan wawancara untuk melihat berbagai keterangan dan bukti tertulis mengenai topik penelitian ini. Selain itu, kajian dokumen juga bisa digunakan untuk memverifikasi segala informasi yang didapatkan dari metode wawancara dan observasi. Beberapa dokumen yang bisa dikumpulkan meliputi dokumen publik, misalnya berita surat kabar, majalah, laporan pemerintah dan sebagainya baik tercetak maupun dalam bentuk halaman web, dan dokumen privat, misalnya data kegiatan sosial komunitas keagamaan tertentu.

4. Teknik Analisis Data

Mengikuti Miles dan Huberman, penelitian ini menggunakan tiga langkah analisis data kualitatif⁴⁹ sebagai teknik analisis. Ketiga langkah tersebut adalah reduksi data, penyajian data, dan penarikan kesimpulan dan verifikasi.

Reduksi data adalah proses memilih dan memilah, memfokuskan, menyederhanakan, mengabstraksi dan mentransformasi data yang telah dirangkum sebelumnya dalam bentuk catatan atau transkripsi. Reduksi data dilakukan secara berkelanjutan selama proses penelitian. Tujuan reduksi data ini adalah agar peneliti secara berkesinambungan bisa mempertajam, memilah, memfokuskan, menyingkirkan data yang tidak relevan sehingga bisa mempermudah dalam menarik dan memverifikasi kesimpulan akhir untuk dituangkan di dalam laporan akhir.

Penyajian Data merupakan langkah selanjutnya setelah dilakukan reduksi data. Penyajian data adalah pengelompokan berbagai data yang telah mengalami pemilahan, pemfokusan dan penyederhanaan, tetapi masih terlalu banyak dan berserakan, dari proses reduksi data, dalam sebuah matriks, misalnya, sehingga data tersebut akan lebih “terbaca”, karena data-data yang ada tertata ke kolom atau lajur yang tepat. Penyajian data ini akan membantu

⁴⁹ Matthew B. Miles dan A. Michael Huberman, *Qualitative Data Analysis*, Second Edition (California: Sage Publication, 1994), 10-12.

peneliti memahami apa yang sebenarnya terjadi dan apa yang musti dilakukan. Dengan penyajian data ini, peneliti bisa memutuskan apakah data yang diperlukan sudah mencukupi untuk dilakukan analisis lebih mendalam ataukah harus ada upaya lain untuk lebih memperkaya data. Penyajian data ini penting dilakukan karena data yang berserakan akan mudah menyesatkan peneliti kepada kesimpulan yang salah.

Penarikan Kesimpulan dan Verifikasi merupakan langkah selanjutnya. Penarikan kesimpulan bukanlah satu langkah terakhir, ia dilakukan berulang-ulang sejak awal pengumpulan data. Ini karena proses pengumpulan data merupakan sebuah proses yang berkelanjutan. Dengan demikian, kesimpulan yang dibuat oleh peneliti akan selalu bersifat terbuka untuk diverifikasi ulang berkali-kali sehingga didapatkan sebuah kesimpulan akhir, yang sesungguhnya tetap terbuka untuk diverifikasi lagi oleh peneliti itu sendiri ataupun oleh peneliti lain.

Dalam pandangan Miles dan Huberman, tiga langkah analisis data tersebut adalah saling terkait dan ketiganya berkaitan erat dengan proses pengumpulan data.⁵⁰ Jadi, proses pengumpulan data dan analisis data merupakan sebuah siklus yang bersifat interaktif. Pada saat melakukan pengumpulan data, peneliti melakukan *coding* di dalam proses reduksi data. Hasil dari *coding* tersebut akan memberi

⁵⁰ Ibid., 12.

serangkaian data untuk disajikan di dalam matriks penyajian data. Proses ini bisa berulang kembali bila ada data yang perlu direduksi kembali dan kemudian disajikan kembali. Jika matriks penyajian data sudah terisi penuh, maka kesimpulan pertama bisa diambil. Kemudian verifikasi dilakukan terhadap kesimpulan tersebut, dan peneliti bisa kembali ke proses pengumpulan data kembali. Gambar di bawah ini menunjukkan tautan tersebut.

H. Sistematika Pembahasan

Sistematika penyusunan laporan hasil penelitian ini dibuat sebagai berikut:

Bab I Pendahuluan. Bab ini menguraikan latar belakang masalah, yang merupakan *rationale* mengapa penelitian ini penting untuk dilakukan; identifikasi dan batasan masalah, yang mendeskripsikan berbagai kemungkinan pendekatan penelitian terkait topik yang dibahas di disertasi ini, termasuk juga bagaimana masalah tersebut dibatasi untuk menghindari melebar nya pembahasan; rumusan masalah yang memfokuskan pada tiga masalah yang akan dijawab oleh penelitian ini; tujuan dan kegunaan penelitian ini, yang menguraikan manfaat apa yang ingin dicapai oleh penelitian ini; Penelitian terdahulu, yang menguraikan berbagai penelitian yang relevan dengan topik pembahasan penelitian ini, yang pernah dilakukan oleh orang lain, serta posisi penelitian ini di antara penelitian-

penelitian terdahulu; dan metode penelitian yang digunakan di dalam penelitian ini.

Bab II Modal Religius dan Inklusi Sosial. Bab ini menguraikan berbagai teori dan konsep modal religius dan inklusi sosial keagamaan yang dibangun oleh para pakar dan ahli teori modal religius dan inklusi sosial keagamaan, termasuk juga bagaimana dan sejauh mana modal religius memiliki pengaruh terhadap perwujudan dan keberlangsungan inklusi sosial keagamaan di masyarakat.

Bab III Demografi Desa Kepung. Bab ini menyajikan gambaran demografi desa Kepung. Di bab ini diuraikan tentang data dasar demografis masyarakat setempat, kondisi sosial, ekonomi dan kehidupan beragama anggota masyarakat desa tersebut.

Bab IV Inklusi Sosial Keagamaan. Bab ini mendeskripsikan inklusi sosial keagamaan yang dipraktikkan oleh masyarakat desa Kepung. Deskripsi tersebut dipilah ke dalam empat tema, yaitu wujud, dampak, faktor, dan aktor inklusi sosial keagamaan di desa Kepung.

Bab V Modal Religius dalam Inklusi Sosial Keagamaan: Kasus desa Kepung. Bab ini memaparkan modal religius berdasarkan analisis terhadap inklusi sosial yang dipraktikkan oleh masyarakat desa Kepung. Uraian di bab ini difokuskan pada tiga tema utama yang hendak diungkap oleh penelitian ini, yaitu bangunan (konstruk) modal religius, pembentukan

dan pelestarian modal religius, dan peran modal religius dalam praktik inklusi sosial.

Bab VI Kesimpulan. Bab ini berisi simpulan yang ditarik dari pembahasan di bab IV dan V, rekomendasi dan implikasi teoritis kajian modal religius.



BAB II

MODAL RELIGIUS DAN INKLUSI SOSIAL KEAGAMAAN

A. Modal Religius

1. Modal Religius dan Modal Spiritual

Istilah modal religius seringkali digunakan dalam makna yang sama dengan istilah modal spiritual. Namun begitu, kata “religius” dan “spiritual” memiliki makna yang berbeda. Kata spiritual dikaitkan dengan sesuatu yang bersifat “personal, intim, batiniyah dan pengalaman” yang diposisikan berseberangan dengan kata religius yang dikaitkan dengan sifat “resmi, lahiriyah dan kelembagaan” dan seringkali berkonotasi negatif dengan sifat “hirarkis dan kependetaan”.¹ Jadi, kata spiritualitas diucapkan dalam konteks pengalaman batin dalam beragama atau mistisisme dan seringkali juga digunakan untuk menunjukkan posisi yang keluar dari batas-batas resmi agama.²

Zinnbauer dkk. sebagaimana dikutip oleh Cheryl L. Holt dkk., mendefinisikan religiositas sebagai sebuah sistem terorganisir yang melibatkan keyakinan dan praktik, yang mencakup peribadatan yang terorganisir, sementara spiritualitas adalah sebuah konstruk yang

¹ Matthew J. Guest, “In Search of Spiritual Capital: the Spiritual as a Cultural Resource”, *The Sociology of Spirituality* (2007), 181.

² Laurence R. Iannacone dan Jonathan Klick, *Spiritual Capital: An Introduction and Literature Review*, Draft awal makalah untuk Spiritual Capital Planning Meeting, 9-10 Oktober 2003, Cambridge, Massachusset, Amerika Serikat, 2.

lebih luas yang menyangkut kepemilikan hubungan dengan sang maha agung (Tuhan), tetapi tidak musti terikat dalam suatu agama tertentu.³

Chris Baker dan Jonathan Miles-Watson mendefinisikan kata religius dengan kata tanya “apa”, yaitu tindakan nyata dan sumber daya yang disumbangkan oleh kelompok kaum beriman terhadap masyarakat sipil. Sementara itu, kata spiritual didefinisikan dengan kata tanya “mengapa”, yaitu keyakinan yang memberikan energi dan motivasi bagi kehidupan etik dan publik kita.⁴

Karena perbedaan semacam itulah, modal religius dan modal spiritual lebih sering digunakan dalam arti yang berbeda. Modal religius lebih sering digunakan untuk menyebut modal yang diderivasi dari keterikatan seseorang dengan suatu agama tertentu, sementara modal spiritual digunakan untuk menyebut modal yang bersifat intrinsik dan tidak terikat dengan suatu agama tertentu.⁵

2. Religius dan Religiositas: Definisi dan Pengukuran

Kata Religius dalam bahasa Indonesia seringkali disebut juga dengan kata “beragama”, yaitu memeluk, meyakini atau mengamalkan

³ Ceryl L. Holt dkk., “Assessment of Religious and Spiritual Capital in African American Communities”, *Journal of Religion and Health*, Nomor 51 (2012), 1062.

⁴ Chris Baker dan Jonathan Miles-Watson, “Faith and Traditional Capitals: Defining the Public Scope of Spiritual and Religious Capital-A Literature Review” *Implicit Religion* Vol. 13 No. 1 (2010), 18-19

⁵ Ibid., 29-32.

ajaran agama dalam kehidupan sehari-hari.⁶ Seseorang yang religius atau beragama adalah seseorang yang mencerminkan penghayatan agama di dalam menjalani kehidupannya sehari-hari. Kondisi hidup secara religius ini disebut dengan religiositas atau keberagamaan.

Menurut Kevin Huber, sebagaimana dikutip oleh Sandra Hubert, religiositas bisa dipahami sebagai konstruk personal yang bergantung pada dua parameter: sentralitas dan konten. Pengalaman dan perilaku religius seseorang itu ditentukan oleh kekuatan atau sentralitas konstruk religius di dalam kepribadiannya, di satu sisi, dan di sisi lain oleh konten teologis dan pola penafsiran yang aktif di dalamnya.⁷

Definisi Huber ini didasarkan pada konsep konstruk personal yang diperkenalkan oleh George Kelly. Menurut Kelly, “proses-proses [yang dijalani oleh] seseorang itu diarahkan secara psikologis oleh cara dia mengantisipasi kejadian”.⁸ Yang dimaksud dengan proses di dalam pernyataan tersebut adalah, misalnya, pengalaman, pemikiran, persepsi dan perilaku. Jadi bagaimana seseorang berpikir, mempersepsi dan berperilaku di dalam kehidupan sehari-hari diarahkan oleh konstruksi subyektifnya atas realitas. Konstruksi

⁶ Badan Pengembangan dan Pembinaan Bahasa Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan, *KBBI Daring*, dalam <https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/beragama>

⁷ Sandra Hubert, *The Impact of Religiosity on Fertility: A Comparative Analysis of France, Hungary, Norway and Germany* (Bochum: Springer VS, 2015), 43-44.

⁸ Ibid., 44.

subyektif ini disebut sebagai konstruk personal. Fungsi utama konstruk personal ini adalah untuk mengantisipasi dan mengevaluasi kejadian dengan menafsirkan replikasi kejadian tersebut.⁹ Jadi, konstruk personal itu didasarkan pada pengalaman atau pengamatan yang dilakukan seseorang di dalam kehidupannya sehari-hari. Artinya, konstruk tersebut terbentuk melalui proses kehidupan sehari-hari dan akan terus mengalami penyesuaian bila ada pengalaman baru dan berbeda yang dialami.

Sebagaimana disebut di atas, jenis dan tingkat konstruk personal seseorang itu ditentukan oleh sentralitas (kekuatan dan kedalaman) dan konten (isi atau kandungan) yang membentuk konstruk. Maka dari itu, konstruk personal memiliki banyak ragam, tergantung pada konten, yakni sesuatu yang digunakan untuk menginterpretasi kejadian yang dialami. Berdasarkan kontennya, maka konstruk personal bisa berupa konstruk politis, konstruk budaya, konstruk ekonomi dan, tentu saja, konstruk religius. Konstruk politis adalah konstruk personal yang konten analisisnya adalah pengalaman, pemikiran, persepsi dan perilaku yang bersifat politis. Demikian pula, bila seseorang menanggapi kejadian di dalam hidupnya secara budaya, maka konstruk personalnya adalah konstruk budaya. Sementara itu, konstruk religius adalah konstruk personal di mana konten sebagai sumber interpretasi kejadian di dalam kehidupan bersandar atau

⁹ Ibid.

bersumber dari pemikiran dan persepsi keagamaan atau disandarkan pada Tuhan.

Sementara itu, tinggi rendahnya konstruk personal seseorang tergantung pada sentralitas konstruk tersebut. Seseorang disebut sangat politis bila konstruk politis sentral atau sangat kuat dalam upayanya mengantisipasi kejadian dalam kehidupan. Demikian pula, seseorang yang religius akan terlihat di dalam cara dia mengantisipasi dan mengevaluasi kejadian di dalam kehidupannya. Bila konstruk religius sentral di dalam proses tersebut, maka dia adalah orang yang sangat religius.

Pemikiran lain tentang religiositas, tetapi senada dengan model konstruk personal yang ditawarkan oleh Huber berdasarkan Kelly tersebut di atas, di kemukakan oleh Gordon W. Allport. Menurutnya, “religiositas adalah sebuah nilai yang bisa tertanam secara berbeda di dalam kepribadian seseorang”.¹⁰ Kata kunci untuk memahami definisi ini, ada pada frasa “tertanam secara berbeda (*differently anchored*)”. Yakni, apakah nilai religius menjadi nilai sentral bagi kepribadian seseorang tersebut ataukah tidak; apakah nilai religius menjadi motivasi pendorong tindakan tertentu ataukah justru ada nilai lain yang lebih sentral; apakah agama memainkan peran penting dalam kehidupan seseorang.

¹⁰ Ibid., 45.

Dari definisi tersebut, Allport kemudian membedakan orientasi religiusitas ke dalam dua kategori yang saling bertolak belakang, yaitu orientasi religiusitas intrinsik dan orientasi religiusitas ekstrinsik.¹¹ Kategorisasi ini dibangun berdasarkan orientasi seseorang dalam keberagamaannya. Dalam kehidupan sehari-hari, orang dengan orientasi religiusitas intrinsik “menjalankan” agamanya, yakni menjalankan kehidupan religius sebagai hasil dari penghayatannya terhadap agama, sehingga dia menjadikan agama sebagai bagian sentral dan integral di dalam laku kehidupannya sehari-hari. Sebaliknya, orang dengan orientasi religiusitas ekstrinsik “memanfaatkan” agamanya, yakni menjalankan kehidupan religius karena dorongan motif-motif lain, misalnya motif ekonomi, politik atau status sosial. Misalnya, ibadah haji bagi orang yang berorientasi religiusitas intrinsik merupakan ekspresi dari penghayatan nilai-nilai agama dan akan semakin mempertebal religiusitasnya. Sebaliknya, ibadah haji bagi orang dengan orientasi religiusitas ekstrinsik adalah aktivitas yang harus dilaksanakan atas dasar kepantasan sosial dan untuk meninggikan status sosial orang tersebut di masyarakat.

Hal yang membedakan antara religiusitas ekstrinsik dan intrinsik adalah bahwa pada diri orang yang religius secara intrinsik muncullah suatu sistem motivasi religius yang berfungsi secara otonom. Sistem motivasi ini memiliki tiga ciri, yaitu (1) penghayatan

¹¹ Ibid.

keagamaan (*religious self-perception*), (2) pengaruh yang kuat pada bidang kehidupan lain (non-religius), dan (3) pengalaman dan perilaku keberagamaan yang sangat kuat.¹² Sistem motivasi ini disebut berfungsi secara otonom dalam arti bahwa dorongan motivasi tersebut tidak bergantung atau tidak terpengaruh oleh kondisi lingkungan sekeliling. Artinya, dorongan motivasi untuk berperilaku religius di dalam kehidupan sehari-hari memang muncul dari dalam batin yang memang ingin berperilaku secara religius, bukan karena ada motif-motif lain yang bersifat eksternal yang mendorong seseorang untuk bertindak secara religius.

Pertanyaannya kemudian adalah, bagaimana religiositas seseorang bisa diukur? Bagaimana bisa diketahui apakah seseorang itu memiliki konstruk religius yang sentral, sebagaimana disebutkan oleh Huber, atau sistem motivasi religius yang berfungsi secara otonom, sebagaimana dipostulatkan oleh Allport?

Terkait dengan pengukuran religiositas tersebut, teori religiositas yang dibangun oleh Charles Y. Glock dan Rodney Stark bisa digunakan. Religiositas, menurut Glock dan Stark, didefinisikan sebagai tingkat konsepsi dan komitmen seseorang terhadap agama yang dipeluknya.¹³ Menurut keduanya, religiositas itu multi dimensi.

¹² Ibid.

¹³ Rodney Stark dan Charles Y. Glock, *American Piety: the Nature of Religious Commitment* (Berkeley: University of California Press, 1968), 11.

Religiositas memiliki lima dimensi yang masing-masing bersifat otonom, tetapi saling bergantung. Artinya, lima dimensi tersebut tidak selalu ada di dalam diri seseorang secara utuh. Tingkat religiositas seseorang tergantung seberapa utuh lima dimensi keberagamaan menjadi komitmen laku kehidupan seseorang. Kelima dimensi tersebut adalah dimensi iman (*belief*), dimensi praktik (*practice*), dimensi pengalaman (*experience*), dimensi pengetahuan (*knowledge*) dan dimensi dampak (*consequences*).

Dimensi iman adalah ekspektasi bahwa seseorang yang religius akan memeluk suatu keimanan tertentu, yakni pengakuan terhadap kebenaran ajaran-ajaran agama yang diikutinya. Menurut Glock dan Stark setiap agama pasti mengajarkan serangkaian keimanan yang harus dipeluk oleh pemeluknya, meskipun keduanya juga yakin bahwa isi dan cakupan keimanan tersebut beragam, bahkan di dalam satu agama yang sama.¹⁴

Dimensi praktik terdiri dari dua kategori, yaitu ritual dan ketaatan (*devotion*). Yang dimaksud dengan istilah ritual oleh Glock dan Stark adalah serangkaian peribadatan atau laku keagamaan formal yang diatur oleh agama tertentu untuk dilaksanakan oleh pemeluknya. Sedangkan ketaatan (*devotion*), didefinisikan oleh Glock dan Stark, sebagai laku peribadatan dan kontemplasi personal yang bersifat

¹⁴ Ibid., 14.

relatif spontan, informal dan biasanya pribadi.¹⁵ Contoh ritual di dalam Islam adalah rukun Islam, yakni Syahadat, Shalat, Zakat, Puasa, dan Haji yang wajib dilaksanakan oleh pemeluk Islam, sementara ketaatan mencakup, misalnya, shalat tahajud, dzikir, membaca al-Qur'an, menghadiri pengajian dan lain sebagainya, yang tidak bersifat wajib, tetapi dianjurkan untuk dilakukan untuk meningkatkan religiositas.

Dimensi penghayatan adalah suatu pengalaman keagamaan di mana seorang pemeluk agama merasakan kehadiran Tuhannya atau hal-hal gaib yang terkait dengan keberagamaannya. Dimensi ini berkaitan dengan pengalaman keagamaan yang berupa perasaan, persepsi dan sensasi yang dialami oleh seorang atau sekelompok pemeluk agama yang merasa mengalami semacam komunikasi dengan Tuhan.¹⁶

Dimensi pengetahuan mengacu kepada ekspektasi bahwa seseorang yang religius akan memiliki pengetahuan dasar tentang ajaran agamanya, yakni iman, ibadah dan juga kitab suci serta tradisinya. Bagi Glock dan Stark, pengetahuan sangat terkait dengan iman, karena pengetahuan merupakan prasyarat penting bagi seseorang untuk bisa mencapai keimanan.¹⁷

¹⁵ Ibid., 15

¹⁶ Ibid.

¹⁷ Ibid., 16

Dimensi dampak di dalam rumusan Glock dan Stark bisa dikatakan sebagai puncak dari religiositas seorang pemeluk agama. Dimensi ini adalah pembuktian akan iman, praktik, penghayatan dan pengetahuan religius seorang pemeluk agama di dalam kehidupannya sehari-hari.¹⁸ Seseorang yang memiliki keyakinan kuat akan cenderung untuk melaksanakan segala ritual yang diwajibkan oleh keyakinannya tersebut. Pelaksanaan ritual secara sungguh-sungguh akan membawa seorang pemeluk agama pada penghayatan terhadap keyakinannya. Pengetahuan/pemahaman merupakan dimensi berikutnya, di mana seseorang yang ingin optimal di dalam tiga dimensi sebelumnya membutuhkan pengetahuan dan pemahaman yang “benar” tentang keyakinan yang dipeluknya. Kuatnya empat dimensi tersebut akan berdampak pada sikap dan perilaku seorang pemeluk agama dalam menjalani kehidupannya di dunia sosial.

3. Dari Modal Sosial ke Modal Religius

Bagi John Field, teori modal sosial adalah teori yang paling tidak berbelit-belit. Ia adalah “*relationship matter*”,¹⁹ soal hubungan. Demikian juga, bagi Nan Lin, modal sosial adalah modal yang didapat melalui hubungan sosial.²⁰ Artinya, dengan membangun hubungan dalam sebuah jaringan, yang didasari oleh kesamaan nilai, sehingga

¹⁸ Ibid.

¹⁹ John Field, *Social Capital* (London: Routledge, 2003), 1.

²⁰ Nan Lin, *Social Capital: a Theory of Social Structure and Action* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001) 19.

orang-orang bisa melakukan berbagai hal yang tidak bisa dilakukannya sendiri, dan menjaganya agar tetap langgeng, sesungguhnya orang-orang yang terlibat di dalam hubungan tersebut sudah memiliki modal sosial. Atau dengan kata lain, hubungan itulah modal sosial.

Terdapat tiga aliran besar dalam studi modal sosial yang diwakili oleh tiga tokoh kajian modal sosial, Pierre Bourdieu, James Coleman dan Robert D. Putnam.

Pierre Bourdieu merupakan pemikir modal sosial yang berperspektif Eropa.²¹ Dia mendasarkan pemahamannya tentang modal sosial pada analisis kelas sosial neo-marxis. Menurutnya, posisi seseorang di sebuah masyarakat bergantung pada seberapa banyak modal atau aset yang dimilikinya,²² dan di antara beberapa macam modal yang ada, modal ekonomi merupakan “akar dari semua jenis modal lain”.²³

Bersanding dengan modal ekonomi adalah modal budaya. Bourdieu melihat bahwa orang-orang yang memiliki modal ekonomi yang kuat juga memiliki modal lain yang mampu semakin memperkuat posisi mereka di masyarakat. Modal tersebut adalah

²¹ Field, *Social Capital*, 13 ; lihat juga Chris Baker dan Jonathan Miles-Watson, “Faith and Traditional Capitals”, 21

²² Baker dan Miles-Watson, “Faith and Traditional Capitals”, 21-22.

²³ Field, *Social Capital*, 15

modal budaya, yaitu pengetahuan yang didapatkan melalui pendidikan dan kemampuan untuk memahami, memberikan sumbangsih dan mungkin juga menentukan norma dan nilai budaya di masyarakat.²⁴ Orang yang memiliki modal budaya akan memiliki posisi yang lebih kuat dibandingkan orang-orang yang hanya menjadi konsumen budaya.

Karena modal budaya didapatkan melalui pendidikan yang baik, maka orang-orang yang tidak mampu secara finansial untuk mendapatkan pendidikan yang baik untuk bisa mendapatkan modal budaya yang memadai untuk masuk ke kelompok elit di masyarakat. Maka, sistem pendidikan dianggap memberikan sumbangsih dalam melanggengkan ketimpangan di masyarakat. Dalam konteks seperti inilah, bisa dipahami mengapa banyak orang tua dari kelas menengah di Perancis²⁵ pada waktu itu melakukan ‘strategi investasi budaya’ dengan cara mengorbankan banyak modal ekonomi mereka untuk memastikan anak-anak mereka bisa mendapatkan pendidikan di sekolah-sekolah mahal guna untuk menjamin bahwa anak-anak mereka akan bisa melompat dari kelas menengah ke kelas atas di masyarakat.

Berdasarkan itu, modal sosial dideskripsikan sebagai serangkaian hubungan (koneksi) yang *mendukung* modal budaya.

²⁴ Baker dan Miles-Watson, “Faith and Traditional Capitals”, 21-22.

²⁵ Field, *Social Capital*, 17-18.

Seseorang yang sudah memiliki modal budaya yang didapatnya dari pendidikan harus membangun modal sosialnya, yakni koneksi yang erat dan langgeng, agar memiliki kepercayaan diri untuk masuk ke lingkaran elit. Tanpa modal sosial semacam itu, modal budaya kemudian menjadi tidak terlalu “berguna” bagi pemiliknya, yang cenderung akan menimbulkan “*credential deflation*”.²⁶

Teori modal sosial Bourdieu dikritik karena memandang bahwa modal sosial merupakan hak milik eksklusif lingkaran elit masyarakat, yang diupayakan guna untuk mengamankan posisi mereka di masyarakat.²⁷ Dalam konteks ini, menarik untuk melihat teori modal sosial yang dicetuskan oleh James Coleman. Terdapat perbedaan yang cukup signifikan antara kedua teoritikus modal sosial ini dalam memandang individu pemilik modal sosial.

James Coleman memandang bahwa modal sosial bukan hanya milik kaum elit, tetapi masyarakat miskinpun memilikinya. Modal sosial semacam itu dilihatnya pada murid-murid di sekolah-sekolah di komunitas marjinal yang mampu menunjukkan prestasi akademik dan perilaku yang meningkat. Menurutnya norma-norma yang dipegang oleh komunitas orang tua dan teman sebaya sang murid-lah yang bisa mendukung ekspektasi guru.

²⁶ Ibid.

²⁷ Ibid., 18.

Coleman mendefinisikan modal sosial sebagai “norma, jaringan sosial dan hubungan antara orang dewasa dan anak-anak yang berharga untuk perkembangan anak... modal sosial ada di dalam keluarga, tetapi juga di luar keluarga, di masyarakat”.²⁸ Maka, modal sosial itu berharga, bukan hanya untuk memperoleh *credential* sosial dan budaya belaka, tetapi juga untuk perkembangan kognitif dan evolusi identitas diri pada anak-anak.²⁹

Coleman membangun teori modal sosialnya dengan menggunakan perspektif teori modal manusia (*human capital*) dan teori pilihan rasional.³⁰ Teori modal manusia melihat keluarga sebagai sebuah kuasi-perusahaan, di mana komoditas yang diperlukan oleh keluarga tersebut diproduksi. Untuk keperluan produksi tersebut, keluarga memerlukan pengetahuan, alat atau keterampilan dan kerjasama antar anggota keluarga.³¹ Sementara teori pilihan rasional menegaskan bahwa setiap individu biasanya mengejar kepentingan masing-masing, maka, jika terjadi kerjasama antar individu, itu adalah demi untuk kepentingan masing-masing.³² Maka modal sosial tidaklah merupakan hasil dari pilihan yang diambil secara sengaja oleh

²⁸ Ibid., 20.

²⁹ Baker dan Miles-Watson, “Faith and Traditional Capitals”, 23-24.

³⁰ Ibid.

³¹ Laurence R. Iannacone, “Religious Practice: A Human Capital Approach”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 29 No. 3 (1990), 297-298.

³² Field, *Social Capital*, 21.

individu-individu, tetapi lebih merupakan produk sampingan (*by-product*) dari kegiatan yang dilakukan untuk mencapai tujuan lain.

Robert D. Putnam mendefinisikan modal sosial dalam pernyataannya berikut ini, “yang saya maksud dengan modal sosial adalah fitur-fitur dalam kehidupan sosial—jaringan, norma dan rasa percaya yang mendorong para partisipan untuk bertindak bersama secara lebih efektif untuk meraih tujuan bersama”.³³ Teori modal sosial Putnam menekankan pada “norma, rasa percaya dan jaringan”. Teori ini beririsan dengan teori modal sosial Coleman yang juga menekankan pada “norma, jaringan dan hubungan”.

Namun, tidak seperti Bourdieu dan Coleman yang memandang modal sosial pada level individu (Bourdieu) atau keluarga (Coleman), Putnam meletakkan teori modal sosialnya pada jaringan sosial, sebuah nilai yang berdampak pada produktivitas individu dan kelompok di masyarakat.³⁴

Modal sosial dalam perspektif Putnam memiliki dua jenis. Pertama, modal sosial yang mengikat (*bonding social capital*). Ini adalah norma dan rasa percaya yang sangat kuat yang ditemukan di dalam sebuah kelompok homogen, dan cenderung memperkuat eksklusifitas dan homogenitas. Modal sosial semacam ini juga disebut sebagai modal sosial eksklusif, yang bisa menjadi pondasi untuk

³³ Robert D. Putnam, “Bowling Alone: America’s Declining Social Capital”, *Journal of Democracy*, vol. 6 No. 1 (1995), 56.

³⁴ Baker dan Miles-Watson, “Faith and Traditional Capitals”, 25-26.

pertukaran timbal balik dan memobilisasi solidaritas di dalam kelompok. Putnam menyebutnya “lem super sosiologis”.³⁵

Kedua, modal sosial yang menjembatani (*bridging social capital*). Ini adalah modal sosial yang menjembatani atau menghubungkan antar kelompok. Artinya, sebuah kelompok yang mampu membangun hubungan dengan kelompok lain di luar dirinya, berarti kelompok tersebut memiliki cukup banyak modal sosial jenis ini. Modal sosial ini disebut juga modal sosial inklusif, yang bermanfaat untuk meningkatkan produktivitas dan kreativitas serta keragaman di dalam masyarakat. Putnam menyebutnya “WD-40 sosiologis”.³⁶

Michael Woolcock mengembangkan tipologi modal sosial yang dikemukakan oleh Putnam dengan menambahkan satu jenis modal sosial lain, yaitu modal sosial yang menghubungkan (*linking social capital*). Modal sosial ini mengatasi perbedaan kekuasaan yang ada di dalam masyarakat. Dengan modal sosial, kelompok marginal akan bisa terhubung dengan kelompok-kelompok pemegang kekuasaan di masyarakat.³⁷

Dari teori modal sosial inilah, teori modal religius dibangun oleh para ahli. Sesuai dengan teori modal sosial, di mana terdapat

³⁵ Robert D. Putnam, *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*. (New York: Simon and Schuster, 2000), 25.

³⁶ *Ibid.* WD-40 adalah merk pelumas semprot serbaguna yang biasa digunakan untuk, salah satunya, memper lancar rantai sepeda atau sepeda motor yang berkarat.

³⁷ Baker dan Miles-Watson, “Faith and Traditional Capitals”, 26-27.

tiga aliran besar, teori modal religius juga dibangun mengikuti tiga aliran besar tersebut. Maka, di dalam teori modal religius akan ditemukan tiga perspektif berbeda, yaitu modal religius berperspektif modal manusia Coleman, modal religius berperspektif modal kultural/budaya Bordieu dan modal religius berperspektif modal sosial Putnam.

Laurence R. Iannacone mendefinisikan modal religius dalam perspektif modal manusia, di mana praktik keagamaan dipandang sama seperti sebuah proses produksi dalam rumah tangga.³⁸ Sebagaimana Coleman yang menolak perspektif elitis modal kultural Bourdieu, Iannacone juga menolak pandangan elitis yang memandang bahwa pengetahuan keagamaan secara eksklusif hanya dimiliki oleh para pendeta atau ilmuwan keagamaan. Menurutnya, pendekatan produksi rumah tangga mempostulatkan bahwa anggota gereja biasa juga bisa memupuk keterampilan dan pengalaman religius mereka sendiri.

Berdasarkan pandangan tersebut, Iannacone mendefinisikan modal religius, atau disebutnya juga sebagai modal manusia religius (*religious human capital*), sebagai “pengetahuan, ritual atau doktrin dan pertemanan dengan sesama pemeluk agama³⁹ [yang sama dalam satu jemaat]”, yang akan membantu seseorang mampu memproduksi

³⁸ Iannacone, *Religious Practice*, 299.

³⁹ Ibid.

komoditas keagamaan yang menurutnya berharga. Modal religius semacam ini menjadi prasyarat dan sekaligus konsekuensi dari sebagian besar kegiatan keagamaan.⁴⁰ Untuk bisa terlibat dalam kegiatan keagamaan secara memuaskan, seseorang harus memiliki modal religius dan, sebaliknya, keterlibatan dalam kegiatan keagamaan semakin memperkaya modal religius yang dimilikinya.

Rod Stark dan Roger Finke, sebagaimana dikutip oleh Roger Finke,⁴¹ menawarkan revisi terhadap definisi yang dibuat oleh Iannacone. Ada dua revisi yang ditawarkan, yaitu menghapuskan unsur pertemanan dan menambahkan unsur keterikatan emosi. Stark dan Finke menghapuskan unsur pertemanan karena menurut mereka berdua unsur pertemanan itu adalah wilayah modal sosial, bukan modal religius. Sementara keterikatan emosi ditambahkan karena keterikatan emosi sangat penting untuk meningkatkan kapasitas reproduktif modal religius.

Definisi modal religius yang disusun oleh kedua pakar ini berbunyi, “penguasaan atas dan keterikatan dengan budaya religius tertentu”.⁴² Definisi ini dibangun dalam perspektif modal kultural yang cenderung elitis dan bernuansa perebutan kuasa.

⁴⁰ Ibid.

⁴¹ Roger Finke, *Spiritual Capital: Definitions, Applications, and New Frontiers*, Makalah untuk Spiritual Capital Planning Meeting, 10-11 Oktober 2003. (Tidak diterbitkan). 2-3.

⁴² Ibid., 3

Untuk tujuan penulisan ini, sebuah definisi baru akan disusun. Definisi modal religius baru ini didasarkan pada pandangan bahwa agama semestinya menjadi bagian atau subset dari modal sosial. Hal ini didasarkan pada fakta bahwa agama merupakan sumber motivasi yang mendorong pemeluk agama menjadi orang yang siap untuk membantu dan berkorban untuk orang lain, alih-alih berupaya menundukkan dan menguasai orang lain melalui penguasaan atas pengetahuan dan budaya keagamaan. Ajaran agama mendorong mereka untuk mengulurkan tangan merangkul dan menjangkau orang lain dalam sebuah kerjasama untuk meraih kebaikan bersama di masyarakat. Dengan dasar pemikiran, modal religius mustinya dibangun dalam perspektif modal sosial.

Sebuah definisi modal religius dalam perspektif modal sosial dibuat oleh Joanna Maselko, Cayce Hughes dan Rose Cheney, yaitu “sumber daya sosial yang tersedia bagi individu maupun kelompok melalui koneksinya dengan sebuah komunitas religius”.⁴³ Definisi ini kurang memadai karena koneksi dengan komunitas keagamaan, atau bahkan keterlibatan sebagai anggota di dalamnya belaka, kurang memadai untuk menumbuhkan norma dan rasa percaya. Diperlukan adanya pengetahuan dan tradisi yang memupuk rasa itu.

⁴³ Joanna Maselko, Cayce Hughes dan Rose Cheney, “Religious social capital: Its measurement and utility in the study of the social determinants of health”, *Social Science and Medicine*, Vol. 73, Edisi 5 (September, 2011), 760.

Menurut hemat penulis, modal religius bersumber dari religiositas. Jadi modal religius adalah modal sosial yang ditimbulkan oleh religiositas. Oleh karena itu, kita bisa menyebutnya sebagai modal sosial religius (*religious social capital*). Jadi modal religius bisa didefinisikan sebagai “*religiositas yang menciptakan rasa saling percaya (trust) dan norma timbal balik (norms of reciprocity) dan jejaring untuk mencapai tujuan bersama secara efektif*”.

Empat dimensi pertama di dalam konsep religiositas Glock dan Stark merupakan modal utama yang mempengaruhi tinggi rendahnya konstruk religius seorang pemeluk agama. Konstruk religius yang tinggi kemudian akan menciptakan dampak yang berupa rasa percaya (*trust*), norma timbal-balik (*norms of reciprocity*) dan jejaring antar pemeluk agama, baik dalam agama yang sama maupun antar agama.

4. Habitus, Arena dan Modal Religius

Sebagaimana diuraikan di atas, modal religius secara sederhana bisa didefinisikan sebagai “religiositas yang menciptakan modal sosial” atau “modal sosial yang berasal dari religiositas”. Dari cara pandang tersebut, modal religius juga bisa dipandang, meminjam pandangan George Kelly, sebagai konstruk personal. Yakni persepsi, pemikiran dan pengalaman yang digunakan oleh seseorang untuk mengantisipasi dan menerjemahkan kejadian-kejadian di dalam kehidupan sehari-hari. Konstruk personal ini, pada gilirannya akan

menjadi konstruk sosial ketika, melalui interaksi sosial, ia dibawa dan digunakan sebagai sarana individu-individu untuk mengarahkan bagaimana dia bersikap dalam interaksi tersebut.

Keyakinan, praktik, penghayatan dan pengetahuan/pemahaman keagamaan merupakan dimensi yang bersifat internal. Keempat dimensi tersebut terinternalisasi di dalam diri seorang pemeluk agama melalui interaksinya dengan dunia sosial keagamaan yang, pada gilirannya, membentuk persepsi dan kecenderungan batin dalam beragama.

Bagaimana seseorang beragama dan melaksanakan agamanya dalam kehidupan sehari-hari diarahkan oleh apa yang dialami dan dipelajarinya sejak masa kanak-kanak hingga masa dewasa. Seseorang yang terbiasa dengan cara beragama yang inklusif dan mendapatkan pendidikan agama yang inklusif akan menjalankan agamanya secara inklusif. Inklusifitas dalam beragama kemudian menjadi persepsi dan kecenderungan dalam laku beragamanya. Persepsi dan kecenderungan internal tersebut, dalam bahasa Bourdieu, dikenal sebagai habitus, yang didefinisikannya sebagai sesuatu yang dimiliki (*property*) agen sosial (individu, kelompok atau lembaga) yang berisi struktur yang terstruktur dan yang menstruktur. Ia “terstruktur” oleh kondisi masa lalu dan saat ini, misalnya pengasuhan di keluarga atau pengalaman pendidikan. Ia “menstruktur” dalam arti bahwa habitus membantu seseorang membentuk praktiknya saat ini dan di masa depan. Struktur

tersebut terdiri dari sebuah sistem disposisi yang menghasilkan persepsi, apresiasi dan praktik.⁴⁴

Istilah disposisi digunakan dengan tiga makna, yaitu (1) *result of an organizing action* (hasil dari tindakan menata) yang maknanya dekat dengan kata struktur, (2) *way of being* (cara menjadi) atau *habitual state* (kondisi habitual), dan (3) tendensi, kecondongan, atau kecenderungan.⁴⁵

Habitus adalah sejumlah disposisi, skema tindakan atau persepsi yang diterima oleh seseorang dari pengalamannya menjalani kehidupan di dunia sosial. Pengalaman-pengalaman dari kehidupan bermasyarakat tersebut perlahan-lahan dan dalam jangka waktu yang relatif lama akan membentuk cara berpikir tentang sesuatu atau kecenderungan dalam bereaksi terhadap realitas sosial yang dihadapinya. Habitus menyatukan struktur sosial yang obyektif dan pengalaman pribadi yang obyektif. Ia adalah “dialektika antara internalisasi eksternalitas dan eksternalisasi internalitas”.⁴⁶

Habitus adalah kecenderungan yang membuat seseorang mampu bereaksi secara tepat terhadap realitas sosial yang dihadapinya dalam menjalani kehidupan di dunia sosial. Inilah yang disebut

⁴⁴ Karl Maton, “Habitus”, dalam *Pierre Bourdieu: Key Concepts*, ed. Michael Grenfell (Durham: Acumen, 2008), 51

⁴⁵ Richard Jenkins, *Pierre Bourdieu* (London: Routledge, 1992), 47.

⁴⁶ Maton, “Habitus”, 53

sebagai “*practical sense*”,⁴⁷ yakni semacam indera yang membuat orang mampu memberikan reaksi praktis terhadap situasi sosial yang dihadapi. Dengan habitus, seseorang mampu memproduksi banyak praksis baru yang berbeda-beda tergantung pada realitas dunia sosial yang ada di hadapannya.

Habitus bisa dianalogikan dengan pengetahuan dan pemahaman tentang tata bahasa atau kemampuan (*skill*) bermain sepakbola yang dimiliki oleh seseorang. Kemampuan semacam ini disebut sebagai logika permainan (*feel for the game*). Di dalam bukunya, *The Logic of Practice*, sebagaimana dikutip oleh Karl Maton, Bourdieu menyatakan,

Anda bisa menggunakan analogi permainan untuk mengatakan bahwa serangkaian orang turut serta dalam kegiatan yang diikat oleh aturan (*rule-bound activity*), sebuah kegiatan yang, tanpa harus menjadi produk ketaatan terhadap aturan, *mentaatai regularitas tertentu . . .* Haruskah ada orang yang membacakan aturannya? Ya dan tidak. Anda bisa melakukannya dengan syarat Anda membedakan antara *aturan* dan *regularitas*. Permainan sosial itu diregulasi, ia adalah lokus regularitas tertentu.⁴⁸

Seorang pemain sepakbola yang berpengalaman atau seorang pengguna bahasa yang sudah mahir tidak perlu berulang kali mengacu aturan, karena aturan sudah terinternalisasi menjadi semacam keteraturan (*regularity*). Kemampuan tata bahasa atau kemampuan

⁴⁷ Pierre Bourdieu, *Arena Produksi Kultural: Sebuah Kajian Sosiologi Budaya* (Bantul: Kreasi Wacana, 2010, xvi.

⁴⁸ Maton, “Habitus” 54

bermain sepakbola akan menuntun seseorang yang memilikinya untuk bereaksi terhadap situasi tertentu yang dihadapinya. Seorang yang sudah menguasai tata bahasa akan mampu memproduksi banyak kalimat tanpa harus mengulang-ulang kalimat yang sama. Demikian juga, pemain sepak bola yang memiliki *skill* yang tinggi akan mampu menyuguhkan cara memainkan bola secara tepat dan tidak terduga, tergantung pada situasi permainan dan lawan yang di hadapinya dan faktor-faktor lain yang mempengaruhi di arena permainan.

Habitus merupakan hasil dari suatu proses pencekohan (*process of inculcation*) yang panjang sejak masa kanak-kanak dan berlanjut hingga dia dewasa. Pencekohan tersebut kemudian membantuk apa yang disebut sebagai *second sense* atau *second nature*.⁴⁹

Berdasarkan uraian di atas, disposisi-disposisi yang direpresentasikan oleh habitus memiliki sifat, (1) bertahan lama, dalam arti mampu bertahan dalam rentang waktu tertentu dalam episode kehidupan seseorang, (2) bisa dialih-pindahkan, dalam arti mampu memproduksi praktik baru di berbagai macam arena, (3) merupakan struktur yang distrukturkan, dalam arti mengikutsertakan kondisi-kondisi sosial obyektif pembentukannya. Karena sifat ini, maka bisa tercipta habitus yang sama pada orang yang memiliki kelas

⁴⁹ Bourdieu, *Arena Produksi Kultural*, xvi.

sosial (arena aktivitas) yang sama, dan (4) merupakan struktur yang menstrukturkan, dalam arti mampu memproduksi struktur-struktur yang sesuai dengan situasi khusus dan tertentu.⁵⁰

Habitus itu menghubungkan dunia individual dan sosial. Ini karena pengalaman yang didapatkan oleh seseorang di dalam perjalanan hidupnya mungkin memang unik dalam hal konten tertentu, tetapi sebagai struktur pengalaman tersebut dimiliki bersama dengan orang lain yang berasal dari kelas sosial, gender, suku, jenis kelamin, pekerjaan, kebangsaan, wilayah dan termasuk juga agama yang sama.⁵¹ Setiap orang merupakan satu bagian yang unik dari kekuatan sosial, tetapi kekuatan tersebut adalah sosial. Jadi, meskipun kita adalah individu dan “berbeda” dengan individu lain, tetapi kita bertindak dengan cara yang secara sosial teratur.

Habitus, sebagai sebuah struktur, agar bisa distrukturkan (*structured*) atau menstruktur (*structuring*) struktur atau habitus baru, maka diperlukan adanya arena (*field*), yaitu sebuah ruang sosial (*social space*) tempat terjadinya interaksi, transaksi dan kejadian.⁵²

Untuk memahami konsep ini, Bourdieu, sebagaimana dikutip oleh Patricia Thomson, menganalogikannya dengan lapangan

⁵⁰ Ibid.

⁵¹ Maton, “Habitus” 53

⁵² Patricia Thomson, “Field”, dalam *Pierre Bourdieu: Key Concepts*, ed. Michael Grenfell (Durham: Acumen, 2008), 64.

sepakbola (*football field*). Lapangan sepakbola adalah sebuah arena tempat dimainkannya permainan sepakbola. Lapangan ini memiliki pembagian ruang secara internal, yang mengatur di mana posisi masing-masing pemain, dan batas-batas eksternal, yang membatasi tempat dimainkannya permainan sepakbola oleh para pemain.⁵³

Dengan memahami posisi yang diduduki, seorang pemain bisa mengerti apa yang bisa dilakukannya dan di mana dia seharusnya berada. Sementara itu, bagaimana permainan berjalan juga dipengaruhi oleh kondisi lapangan, apakah basah, kering, berlumpur ataukah memiliki rumput yang halus dan rata.⁵⁴ Seorang pemain baru, yang belum banyak bermain, harus mempelajari aturan-aturan yang ada dalam permainan, agar tidak salah dalam memainkan peran yang diemban dalam posisi dia bermain. Selain itu, dia juga harus melatih keterampilan bermain bola, agar mampu memahami dan menaklukkan kondisi-kondisi tertentu yang diciptakan oleh pemain yang sudah berpengalaman dan berketerampilan tinggi maupun oleh kondisi lapangan tertentu.

Di dalam konteks inklusi sosial keagamaan, arena ini adalah interaksi sosial yang terjalin antar pemeluk agama—pada level individual ataupun kelompok. Di dalam interaksi tersebut, setiap orang, baik secara individual ataupun sebagai bagian dari kelompok,

⁵³ Ibid, 68-69.

⁵⁴ Ibid.

menempati posisinya masing-masing dan, tentu saja, membawa habitus atau disposisinya masing-masing. Pemahaman mengenai posisi yang ditempati sangat penting bagi setiap pemeluk agama. Dengan memahami posisi, maka dia mampu memainkan posisinya secara tepat dan mampu melakukan manuver tertentu bila muncul kondisi tertentu terkait interaksi antar pemeluk agama tersebut.

Sebagaimana disebutkan di atas, bahwa habitus merupakan bekal yang dibawa orang untuk bisa bermain dengan baik di dalam arena atau ruang sosial. Di dalam arena, dengan relasi antar posisi-posisi di dalamnya, habitus diasah melalui upaya mempelajari aturan-aturan spesifik yang berlaku di arena bersangkutan dan melalui peningkatan keterampilan secara terus-menerus. Habitus yang terasah dengan baik (*well-formed habitus*) menciptakan modal,⁵⁵ yakni sumberdaya atau kepentingan yang dipertaruhkan di dalam arena.⁵⁶

Keberadaan arena berfungsi untuk menjelaskan dan menciptakan keyakinan para pemain yang terlibat di dalam permainan di arena bersangkutan tentang legitimasi dan nilai modal yang dipertaruhkan tersebut.⁵⁷ Di dalam pemikiran Bourdieu, modal tidak terbatas pada sumberdaya ekonomi, yang memiliki nilai moneter yang bisa dipertukarkan secara nyata, belaka. Modal juga bisa berupa modal

⁵⁵ Robert Moore, "Capital" dalam *Pierre Bourdieu: Key Concepts*, ed. Michael Grenfell (Durham: Acumen, 2008), 102-103

⁵⁶ Bourdieu, *Arena Produksi Kultural*, xx.

⁵⁷ Jenkins, *Pierre Bourdieu*, 124-125.

simbolis, yakni modal yang nilainya bersifat immaterial, bisa dirasakan tetapi tidak mewujudkan secara nyata.⁵⁸

Di setiap arena, terdapat kepentingan yang dipertaruhkan dan juga ada modal yang diinvestasikan oleh seluruh aktor (agen) yang terlibat di dalam “permainan” yang berlangsung di arena tersebut. Semua aktor mengikuti permainan di arena karena ingin memenangkan sesuatu. Kepentingan dan investasi yang dipertaruhkan di arena di atas adalah untuk mendapatkan “laba” atau keuntungan yang sebesar-besarnya dari permainan tersebut.⁵⁹

B. Inklusi Sosial Keagamaan

1. Definisi Inklusi Sosial Keagamaan

Ada banyak upaya untuk mendefinisikan inklusi sosial. Hillary Silver mendefinisikan inklusi sosial sebagai “proses yang mendorong interaksi sosial antar orang yang memiliki atribut sosial berbeda, atau mekanisme kelembagaan untuk membuka akses bagi partisipasi di segala bidang kehidupan tanpa memandang siapa yang menjadi subyeknya (*impersonal*).⁶⁰

Sementara Gary Bouma mendefinisikan inklusi sosial sebagai “proses, struktur dan kebijakan yang dilembagakan oleh sebuah

⁵⁸ Robert Moore, “Capital”, 103-105.

⁵⁹ Bourdieu, *Arena Produksi Kultural*, hlm. xxi-xxii.

⁶⁰ Hilary Silver, *The Context of Social Inclusion: DESA Working Paper No. 144* (New York: Department of Economic and Social Affairs PBB, 2015), 2-3.

masyarakat untuk mendorong munculnya kohesi sosial yang diperlukan agar bisa cukup produktif untuk mencapai kondisi keberlanjutan”.⁶¹

Department of Economic and Social Affairs (DESA) Perserikatan Bangsa-Bangsa mendefinisikan inklusi sosial sebagai “proses meningkatkan partisipasi di masyarakat bagi orang-orang yang kurang beruntung atas dasar usia, jenis kelamin, disabilitas, ras, suku, asal-usul, agama, atau ekonomi atau status lain, melalui peningkatan peluang, akses ke sumberdaya, suara dan penghormatan terhadap hak”.⁶²

Ketiga definisi tersebut menekankan dua hal. Pertama, inklusi sosial adalah sebuah proses. Artinya inklusi sosial bukanlah merupakan kondisi yang bisa dengan sendirinya muncul di masyarakat. Inklusi sosial harus diupayakan, baik itu di tingkat warga ataupun di tingkat kebijakan. Kedua, inklusi sosial mendorong tercapainya suatu kadar “kebersamaan” tertentu di masyarakat. Istilah-istilah yang digunakan di ketiga definisi tersebut, yaitu interaksi sosial, kohesi sosial dan partisipasi sosial, kesemuanya mengacu pada satu makna yang sama, yakni rasa kebersamaan, senasib sepenanggungan, antar seluruh warga masyarakat.

⁶¹ Gary Bouma, “Religious Diversity and the Challenge of Social Inclusion” *Social Inclusion*, Volume 4, Edisi 2 (2016), 1.

⁶² Department of Economic and Social Affairs, *Leaving No One Behind: The Imperative of Inclusive Development* (New York: Department of Economic and Social Affairs PBB, 2016), 20.

Definisi inklusi sosial oleh DESA PBB di atas secara eksplisit menegaskan bahwa agama merupakan salah satu faktor yang bisa menciptakan “ketidak-beruntungan” orang, dalam arti bahwa agama bisa menjadi salah satu dasar untuk melakukan eksklusi oleh mayoritas atas minoritas. Maka dari itu, dengan menggunakan definisi tersebut, inklusi sosial keagamaan bisa didefinisikan sebagai “proses meningkatkan partisipasi di masyarakat bagi orang-orang yang kurang beruntung atas dasar agama melalui peningkatan peluang, akses ke sumberdaya, suara dan penghormatan terhadap hak”.

2. Pilar dan Indikator Inklusi Sosial Keagamaan

Dalam penjelasan lebih lanjut terhadap definisi inklusi sosial yang dirumuskannya, DESA PBB menyatakan bahwa “proses meningkatkan partisipasi di masyarakat” itu membutuhkan dua hal, pertama, upaya untuk menangani beberapa pendorong terjadinya eksklusi sosial, yang meliputi kebijakan dan lembaga tertentu dan sikap dan perilaku masyarakat yang diskriminatif. Kedua, upaya aktif untuk membuka akses untuk semua orang.⁶³ Terdapat tiga prasyarat penting untuk menciptakan masyarakat inklusif, yaitu penghormatan terhadap hak asasi setiap orang, kebebasan, dan penegakan hukum.⁶⁴ Ketiga prasyarat ini, jika terpenuhi, akan mampu menciptakan rasa keamanan (*sense of security*) pada diri semua orang di sebuah

⁶³ Ibid., 22.

⁶⁴ Bourdieu, *Arena Produksi Kultural*, xxi.

lingkungan tertentu, yang akan mendorong timbulnya perasaan akan inklusi (*feeling of inclusion*) pada diri masing-masing orang dan atmosfer partisipasi di masyarakat.⁶⁵

Harris, Enfield dan Oxfam, dalam analisisnya tentang penciptaan kota inklusif untuk penyandang disabilitas, sebagaimana dikutip oleh Arif Maftuhin, menyatakan bahwa terdapat tiga hambatan untuk menciptakan sebuah kota yang inklusif bagi penyandang disabilitas. Ketiga hambatan tersebut meliputi, pertama, hambatan terkait sikap (*attitudinal*), yakni sikap-sikap yang ditunjukkan oleh masyarakat, baik warga masyarakat secara umum, maupun para pemegang otoritas, kepada penyandang disabilitas, baik dalam bentuk kekhawatiran atau ketakutan atau ketidakpedulian terhadap mereka. Kedua, hambatan terkait lingkungan (*environmental*), yakni lingkungan yang tidak ramah terhadap disabilitas, misalnya layanan publik, bangunan atau transportasi yang tidak dirancang untuk bisa diakses oleh penyandang disabilitas. Dan Ketiga, hambatan terkait kelembagaan (*institutional*), yakni hukum yang mendiskriminasi penyandang disabilitas terkait hak-hak mereka dalam kehidupan publik.⁶⁶

⁶⁵ Department of Economic and Social Affairs, *Creating an Inclusive Society: Practical Strategies to Promote Social Integration* (New York: Department of Economic and Social Affairs PBB, 2009), 9.

⁶⁶ Arif Maftuhin, "Mendefinisikan Kota Inklusif: Asal-usul, Teori dan Indikator", *Tata Kelola*, Volume 19, Nomor 2 (2017), 100.

Dengan demikian, inklusi sosial bisa terwujud bila tiga hambatan – sikap, lingkungan dan kelembagaan – bisa dieliminasi. Atau, dengan kata lain, inklusi sosial dibangun di atas tiga pilar, yaitu penerimaan sosial (sikap), penyediaan akses dan partisipasi (lingkungan), dan kebijakan sosial (kelembagaan). Artinya, inklusi sosial bisa ditegakkan bila tiga pilar sebagaimana tersebut di atas bisa diwujudkan.

Pilar pertama, penerimaan sosial. Sikap dan perilaku diskriminatif menghalangi terwujudnya inklusi sosial dan, sebaliknya, mendorong terwujudnya eksklusif sosial di masyarakat. Sikap dan perilaku diskriminatif muncul karena adanya prasangka terhadap kelompok lain. Prasangka semacam ini biasanya tercipta karena kurangnya sosialisasi antar kelompok. Etnosentrisme, sebuah pandangan yang selalu berupaya mencari perbedaan antara kita (*in-group*) dan mereka (*out-group*), menghalangi pembauran antar kelompok dan menciptakan sekat antar kelompok. Oleh karena itu, penerimaan sosial, dalam arti upaya untuk mengenal dan memahami yang disertai kemauan untuk hidup bersama dengan kelompok lain, akan mendorong terwujudnya inklusi sosial.

Pilar kedua, kebijakan sosial. Hingga kadar tertentu, kebijakan sosial menentukan aturan main untuk interaksi sosial dan pembagian kekuasaan, status dan kendali atas sumberdaya. Oleh karena itu, kebijakan hingga kadar tertentu ikut mendorong terjadinya

eksklusi sosial. Kebijakan sosial memiliki potensi untuk membatasi partisipasi kelompok masyarakat tertentu di dalam kehidupan sosial. Contohnya, kebijakan pemerintah yang hanya mengakui enam agama resmi di Indonesia menciptakan munculnya banyak “agama tidak resmi” di Indonesia, sehingga para pemeluk agama tidak resmi tersebut kehilangan hak kependudukan, mengingat di Indonesia agama harus dicantumkan di Kartu Tanda Penduduk (KTP). Kebijakan sosial mencerminkan bagaimana sikap pemegang otoritas (pemerintah) terhadap kelompok tertentu – dalam konteks disertasi ini, pemeluk agama minoritas. Kadar penerimaan sosial oleh pemerintah terhadap kelompok sosial tertentu akan menentukan bagaimana kebijakan yang diambil terkait dengan mereka. Semakin tinggi penerimaan sosial oleh pemerintah, maka kebijakan sosial yang diambil akan semakin ramah terhadap mereka.

U
S
Pilar ketiga, penyediaan akses ke sumberdaya dan partisipasi. Pilar ketiga ini merupakan konsekuensi dari pilar pertama dan kedua. Sebagaimana disebutkan di atas, bahwa kebijakan sosial serta sikap dan perilaku yang diskriminatif menghambat terwujudnya inklusi sosial di masyarakat. Kebijakan dan sikap yang diskriminatif itu menghalangi orang-orang dari kelompok minoritas yang tereksklusi secara sosial untuk bisa mengakses sumberdaya yang ada di masyarakat. Kesulitan mengakses sumberdaya merupakan salah satu pendorong utama eksklusi sosial. Oleh karena itu, membuka peluang

yang sama bagi seluruh anggota masyarakat, baik melalui kebijakan pemerintah maupun sikap menerima oleh warga masyarakat, merupakan pilar penting untuk terwujudnya inklusi sosial di masyarakat. Termasuk juga di dalam penyediaan akses ini adalah upaya untuk mendorong partisipasi yang lebih luas bagi kelompok-kelompok minoritas, yang bisa dilakukan dengan langkah-langkah afirmatif, yakni langkah-langkah yang memang dimaksudkan untuk memberi kelompok-kelompok minoritas untuk bisa lebih berpartisipasi dalam proses-proses sosial dalam kehidupan mereka di masyarakat.

Tegaknya 3 (tiga) pilar inklusi sosial tersebut akan membantu mendorong terwujudnya inklusi sosial. Dalam konteks inklusi sosial keagamaan, diperlukan tegaknya 3 (tiga) pilar yang sama: penerimaan sosial oleh kelompok agama mayoritas terhadap kelompok agama minoritas di masyarakat, terbukanya akses ke sumber-sumber sosial, politik dan ekonomi tanpa memandang agama, dan kebijakan di bidang agama yang inklusif.

3. Masyarakat Aktif dan Inklusi Sosial Keagamaan

Sebagaimana disebut di atas, bahwa upaya mewujudkan inklusi sosial keagamaan di masyarakat akan bisa dilakukan dengan menegakkan 3 (tiga) pilar inklusi sosial keagamaan, yaitu kebijakan di bidang agama yang inklusif, penerimaan sosial oleh kelompok agama

mayoritas atas kelompok agama minoritas di masyarakat, serta terbukanya akses ke sumber-sumber sosial, politik dan ekonomi tanpa memandang agama.

Kebijakan sosial merupakan bagian penting dalam upaya mewujudkan inklusi sosial. Kebijakan merupakan dasar tempat berpijak bagi anggota masyarakat. Dengan kebijakan, maka anggota masyarakat akan bisa melangkah bersama karena kebijakan menyediakan semacam koridor untuk dilalui bersama. Tanpa kebijakan, berbagai kelompok di masyarakat akan bergerak sendiri-sendiri ke arah yang diinginkan oleh masing-masing kelompok tersebut.

Tetapi, kebijakan tanpa penerimaan atau konsensus oleh masyarakat akan menciptakan masyarakat yang tertindas. Kebijakan harus sedapat mungkin mendengarkan keinginan masyarakat dalam perumusannya, sehingga kebijakan yang pada dasarnya merupakan pijakan tidak justru menjadi alat pengekang bagi masyarakat. Maka sikap dan perilaku masyarakat juga perlu dibangun untuk menciptakan masyarakat yang tertata (oleh kebijakan) tetapi bebas (bisa bersikap dan berperilaku).

Masyarakat yang tertata tetapi bebas disebut sebagai masyarakat aktif oleh Amitai Etzioni.⁶⁷ Etzioni membangun teori masyarakat aktif dengan menggunakan dua dimensi, yaitu kendali dan konsensus. Kendali mengacu pengarahannya yang dilakukan oleh elit masyarakat atas anggotanya. Kendali bisa berupa kebijakan, aturan ataupun undang-undang yang mengatur tata kehidupan masyarakat. Sementara konsensus mengacu pada kesepakatan warga yang didapat melalui mekanisme atau struktur pembentukan konsensus tertentu. Kendali yang baik didasarkan pada konsensus masyarakatnya, sehingga kendali tersebut bisa dijalankan secara efektif oleh para pemegang otoritas di masyarakat..

Dengan menggunakan dimensi kendali dan konsensus Etzioni mengkategorikan masyarakat ke dalam 4 (empat) jenis masyarakat, yaitu masyarakat aktif, masyarakat pasif, masyarakat *overmanaged* (terlalu diatur), masyarakat *drifting* (mengapung/tanpa pijakan).

Masyarakat aktif dan masyarakat pasif adalah masyarakat yang menunjukkan keseimbangan tingkat kendali dan konsensus. Sebuah masyarakat disebut masyarakat aktif bila memiliki kendali dan konsensus yang sama-sama tinggi. Sementara masyarakat yang

⁶⁷ Amitai Etzioni, "Toward a Theory of Societal Guidance", *American Journal of Society*, Vol. 73, No. 2 (1967), 183.

menunjukkan tingkat kendali dan konsensus sama-sama rendah disebut dengan masyarakat pasif.⁶⁸

Masyarakat *overmanaged* dan masyarakat *drifting* adalah masyarakat yang menunjukkan kesenjangan antara kendali dan konsensus, yakni ada perbedaan yang cukup menonjol antara kendali oleh pihak pemegang otoritas dan konsensus oleh anggota masyarakat. Masyarakat *overmanaged* memiliki kendali tinggi oleh pemegang otoritas dan konsensus rendah oleh masyarakat dan, sebaliknya, masyarakat *drifting* adalah masyarakat dengan tingkat kendali rendah dan tingkat konsensus tinggi.⁶⁹

Masyarakat aktif, menurut Etzioni, merupakan masyarakat yang ideal,⁷⁰ karena di masyarakat jenis ini, pemegang otoritas, atau pemerintah, di satu sisi, mampu menjalankan kendali yang efektif terhadap warganya melalui peraturan dan kebijakannya yang, tentu saja, mencerminkan kehendak masyarakat dan bisa diterima dengan baik oleh mereka. Sementara di sisi lain, warga masyarakat juga memiliki mekanisme pembentukan konsensus yang juga efektif, misalnya melalui forum-forum rembug warga, yang membuat anggota masyarakat terlibat aktif dalam proses penentuan arah masyarakat tersebut. Dengan keseimbangan ini, maka tercipta hubungan yang

⁶⁸ Ibid., 183.

⁶⁹ Ibid., 184.

⁷⁰ Ibid.

saling menguatkan dan saling melengkapi antara kendali oleh pemerintah dan konsensus oleh anggota masyarakat.

Masyarakat aktif bukan hanya memerlukan kendali dan konsensus yang tinggi. Masyarakat aktif juga memerlukan tingkat aktivasi yang tinggi dan tingkat alienasi yang rendah di masyarakatnya.⁷¹ Tingkat aktivasi adalah tingkat pemahaman dan, dengan demikian, keterlibatan anggota masyarakat terhadap proses-proses sosial kemasyarakatan, termasuk arah dan tujuan proses-proses tersebut. Sebaliknya, tingkat alienasi adalah tingkat ketidaktahuan, dan dengan demikian ketidakterlibatan, anggota masyarakat terhadap proses-proses sosial di masyarakatnya termasuk arah dan tujuan proses-proses tersebut. Tingkat pembentukan konsensus yang tinggi hanya bisa dicapai jika suatu masyarakat berada pada tingkat aktivasi yang tinggi, karena hanya dengan pemahaman dan keterlibatan yang tinggi, sejumlah besar dan beragam tujuan bersama, yang memerlukan partisipasi dan dukungan seluruh anggota masyarakat bisa diwujudkan.

Mewujudkan beragam tujuan bersama masyarakat semacam itu tidak akan bisa dilakukan hanya dengan meningkatkan kendali sosial, karena kendali yang efektif memerlukan dukungan pihak-pihak yang akan dikendalikan. Dengan demikian, agar peningkatan tingkat

⁷¹ Ibid.

kendali sosial tidak mengakibatkan timbulnya alienasi di masyarakat, diperlukan kapasitas yang tinggi untuk membangun konsensus. Di tingkat ini, diperlukan anggota masyarakat yang memiliki kepedulian tinggi terhadap lingkungan tempat mereka saling berinteraksi satu sama lain dan juga kemauan yang kuat dari mereka untuk berpartisipasi dalam berbagai mekanisme untuk penentuan arah kehidupan bersama seluruh anggota masyarakat. Dengan demikian, sebuah masyarakat disebut masyarakat aktif bila memiliki tingkat kendali dan konsensus yang tinggi, dan didukung oleh tingkat aktivasi yang tinggi juga, tetapi rendah tingkat alienasinya.

C. Peran Modal Religius dalam Inklusi Sosial Keagamaan

Inklusi sosial terwujud di sebuah masyarakat bila tiga pilarnya, yakni penerimaan sosial (sikap), kebijakan (kelembagaan), serta akses dan partisipasi (lingkungan),⁷² sudah ditegakkan di masyarakat bersangkutan. Dalam konteks keagamaan, kehidupan beragama yang inklusif juga dipandang dari ketiga pilar tersebut. Sebuah masyarakat bisa dipandang sebagai masyarakat inklusif di bidang keagamaan (*religiously inclusive society*) bila, pertama, terjadi penerimaan sosial terhadap kelompok-kelompok keagamaan minoritas oleh penganut agama mayoritas, yang meliputi keberadaan/eksistensi dan kebebasan mereka dalam menjalani kehidupan keberagamaan mereka; kedua, terdapat kebijakan-kebijakan di

⁷² Arif Maftuhin, "Mendefinisikan Kota Inklusif: Asal-usul, Teori dan Indikator", 100.

bidang sosial keagamaan yang inklusif dan tidak diskriminatif terhadap pemeluk agama minoritas; dan ketiga, terbangun sebuah lingkungan kehidupan sosial keagamaan yang menjamin akses dan partisipasi bagi para pemeluk agama minoritas.

Untuk menghadirkan sikap, kebijakan dan lingkungan yang inklusif sebagaimana tersebut di atas, diperlukan rasa percaya (*trust*)⁷³ antar kelompok sosial yang hidup berbagi ruang sosial yang sama di masyarakat. Kegagalan membangun rasa percaya (*trust*) antar kelompok sosial di masyarakat akan mendorong timbulnya eksklusi sosial. Sikap eksklusif, yang berujung pada penolakan sosial terhadap terhadap kelompok-kelompok minoritas di masyarakat, terbentuk karena adanya *ethnic distance*, atau kecenderungan untuk menolak berhubungan dengan kelompok minoritas.⁷⁴ *Ethnic distance* secara harfiah bermakna jarak etnik. Ini adalah suatu kondisi di mana antar kelompok sosial, yang mayoritas dan yang minoritas, terdapat suatu jarak yang memisahkan mereka, yang menghambat terjadinya proses saling mengenal dan saling memahami harapan dan tuntutan masing-masing pihak untuk sebuah interaksi sosial yang harmonis.

Ethnic distance terbentuk karena adanya ketidaksesuaian harapan (ekspektasi) antar kelompok sosial yang tinggal dan berbagi ruang yang

⁷³ Richard H. Dees, *Trust and Toleration* (Oxfordshire: Routledge, 2004), 33-35.

⁷⁴ Dave Dean Capucio, *Religion and Ethnocentrism: an Empirical-Theological Study*, (Lewiden: Brill, 2010), 163-166.

sama di sebuah area. Di satu sisi, kelompok mayoritas mengharapkan agar kelompok minoritas menyesuaikan diri dengan cara hidup atau budaya mayoritas yang sudah mapan agar terwujud kehidupan bermasyarakat yang serasi, sementara di sisi lain, kelompok minoritas menginginkan agar mereka diterima sebagai bagian dari masyarakat apa adanya, tanpa harus ada keharusan untuk menyesuaikan cara hidup dan budaya mereka.⁷⁵ Dengan kata lain, masing-masing kelompok tidak mau atau tidak mampu memenuhi harapan dari pihak lain dan cenderung menginginkan terpenuhinya harapannya sendiri. Ketidaksesuaian harapan ini, pada tingkat tertentu, kemudian memunculkan *stereotyping* atau pelabelan dan prasangka antar kelompok yang kemudian berujung pada situasi tidak saling mempercayai satu sama lain (*mutual distrust*). Ketidakpercayaan satu sama lain mendorong kelompok mayoritas enggan memberikan akses dan membuka ruang partisipasi kepada kelompok minoritas. Sebaliknya, kelompok minoritas enggan melibatkan diri dalam kehidupan sosial di masyarakat. Tentang ini, seorang guru di kota Ambon yang pernah menjadi bagian dari sejarah konflik kekerasan berbasis agama menulis, “....Sebab lain kita sulit menerima orang lain ialah karena kita selalu punya harapan/tuntutan terhadap orang lain. Saat orang lain tidak bisa memenuhi harapan kita, kita menolak kehadiran mereka”.⁷⁶

⁷⁵ Ibid.

⁷⁶ Elsin Elisabeth Latuheru, “Menghidupkan Perdamaian Membangun Kemanusiaan”, dalam *Pendidikan untuk Perubahan: Sepotong Catatan tentang Cerita Motivasi dan Inspirasi dari Ambon*, ed. Budhy Munawar-Rahman, Moh. Shofan dan Siti Nurhayati (Jakarta: PUSAD Paramadina, 2015), 15.

Ethnic distance semakin melebar bila juga disertai dengan prasangka minoritas (*minority prejudice*), yakni prasangka yang dikembangkan oleh kelompok sosial minoritas di sebuah masyarakat kepada kelompok sosial mayoritas bahwa mereka akan dikambinghitamkan atau dikorbankan atas semua masalah sosial yang terjadi di masyarakat.⁷⁷ Prasangka minoritas biasanya terbangun di dalam diri kelompok minoritas dari pengalaman akan penindasan oleh mayoritas yang mereka alami sendiri atau yang dialami oleh sesama mereka di tempat lain. Prasangka semacam ini akan semakin memperlebar jarak kesenjangan antar etnis karena ia menciptakan dan memupuk rasa tertindas dan terdiskriminasi pada diri kelompok sosial minoritas, sebuah rasa yang memicu resistensi kelompok minoritas terhadap harapan kelompok mayoritas atas mereka. Sehingga, bukannya berusaha memahami dan memenuhi harapan kelompok mayoritas untuk kehidupan bersama yang harmonis, kelompok minoritas justru mengembangkan sikap membangkang sebagai tanda bahwa mereka tidak bisa diperlakukan semena-mena.

Untuk membangun sikap inklusif yang diperlukan adalah rasa saling percaya dan norma timbal balik untuk menutup kesenjangan yang tercipta oleh *ethnic distance*. Rasa saling percaya akan menghapuskan prasangka dan kecurigaan terhadap kelompok lain, terutama kekhawatiran kelompok minoritas akan menjadi korban persekusi dan diskriminasi oleh

⁷⁷ Dave Dean Capucao, *Religion and Ethnocentrism*, 166.

kelompok mayoritas. Sementara itu, norma timbal-balik yang dipupuk dengan baik akan mampu mendekatkan ekspektasi masing-masing pihak, sehingga ketidaksesuaian ekspektasi masing-masing pihak bisa dikurangi. Dengan demikian, di satu sisi kelompok sosial mayoritas tidak menekankan perlunya kelompok minoritas menyesuaikan diri dengan tatanan mereka dan mau menghormati budaya yang dibawa oleh kelompok minoritas dan, di sisi lain, kelompok sosial minoritas bersedia memahami tatanan yang sudah mapan di masyarakat dan belajar untuk menghormati dan menyesuaikan diri dengan tatanan yang sudah ada.

Agama dikenal sebagai faktor utama dalam banyak konflik yang terjadi dunia pasca perang dingin, sebagaimana dinyatakan oleh Malise Ruthven, “It is the religious factor, not the conflict of interests that threatens to prevent a settlement”.⁷⁸ Tetapi, di sisi lain, Agama juga diyakini merupakan faktor utama yang mempengaruhi munculnya sikap saling percaya dan inklusi sosial.⁷⁹ Dua peran penting yang saling bertolak belakang ini, menurut para ahli, ditentukan oleh pola pikir (*mindset*) para pemeluk agama dalam menjalani kehidupan keberagamaan mereka. Sebagaimana yang dikatakan oleh McTernan, sebagaimana dikutip oleh Robert Furbey, dkk.,

⁷⁸ Malise Ruthven, *Fundamentalism: the Search for Meaning* (Oxford: Oxford University Press, 2004), 3.

⁷⁹ Christopher Candland, “Faith as Social Capital: Religion and Community Development in Southern Asia” *Policy Sciences*, Vol. 33 No. 3,4 (2000), 355-374; Kelechi Samuel dan Silk Ugwu Ogbu, “social institutions and human development: exploring the relevance of religion in the pursuit of social inclusion in nigeria”, *Global Journal of Arts, Humanities and Social Sciences*, Vol. 5, No. 9, (October, 2017), 34

Whatever the psychological, social and political factors that trigger violence in fringe or mainstream religious bodies, the religious mindset is itself an important factor that needs to be acknowledged and understood if durable solutions are to be found for many current conflicts.⁸⁰

Menurut McTernan, meskipun ada beragam faktor – psikologi, sosial atau politik – yang bisa memicu kekerasan oleh dan terhadap kelompok-kelompok keagamaan, namun untuk bisa mendapatkan jalan penyelesaian yang mampu bertahan lama, pola pikir (*mindset*) keagamaan merupakan faktor penting yang harus diakui dan dipahami. Dengan kata lain, sikap keberagamaan dalam kehidupan sosial keagamaan merupakan unsur penting dalam menentukan warna kehidupan beragama seseorang atau sekelompok orang. Sikap keberagamaan yang terbuka mendorong kepada warna kehidupan beragama yang inklusif, sebaliknya sikap keberagamaan yang tertutup dan sempit mendorong kepada warna kehidupan beragama yang eksklusif. Sikap keberagamaan yang terbuka semacam itulah yang membangun modal religius.

Modal religius menyediakan sumberdaya rasa saling percaya dan norma timbal-balik yang diperlukan untuk tegaknya pilar-pilar yang menopang inklusi sosial keagamaan. Agama, sebagaimana ditunjukkan oleh banyak penelitian, memiliki potensi besar untuk menghapuskan kesenjangan antar kelompok sosial di masyarakat. Ini karena agama

⁸⁰ Robert Furbey, dkk., *Faith as Social Capital: Connecting or Dividing?* (Bristol: The Policy Press, 2006), 10.

mengajarkan persaudaraan, kerukunan dan kasih sayang kepada sesama.⁸¹ Dengan penanaman ajaran agama semacam itu melalui pendidikan kepada para pemeluk agama dan disertai dengan pengalaman berbagi ruang dalam menjalani kehidupan berdampingan (koeksistensi) antar pemeluk agama, maka agama bisa menjadi perekat dan penghubung antar orang. Pengetahuan keagamaan dan pengalaman keberagamaan positif semacam itu bisa memfasilitasi tumbuhnya rasa saling percaya dan norma timbal balik yang berujung pada kesediaan masing-masing kelompok keagamaan untuk saling berinteraksi dalam sebuah jejaring sosial akan mengikis habis *ethnic distance* yang potensial tercipta di sebuah masyarakat yang beragam secara keyakinan, akibatnya inklusi sosial keagamaan akan tercipta.

Berbagai penelitian di Amerika Serikat (AS), sebagaimana dikutip oleh Kelechi Samuel dan Silk Ugwu Ogbu mengkonfirmasi bahwa agama mendorong inklusi sosial bagi para imigran yang datang ke negara tersebut. Agama membuat pemeluknya bisa menawarkan persaudaraan dan pertemanan kepada orang yang bahkan baru dikenalnya dan berasal dari suku bangsa, ras dan kelas sosial yang berbeda.⁸² Sejarah Islam memiliki contoh yang sangat terkenal mengenai hal ini, yaitu saat penduduk muslim Madinah mengangkat para imigran muslim dari Makkah sebagai sudaranya dan siap berbagi harta mereka dan memberikan dukungan kepada saudara baru mereka dari ancaman kelompok pagan Makkah.

⁸¹ Tatiana Podolska dan Tomas Hrustic, *Religion as a Path to Change?: the Possibilities of Social Inclusion of the Roma in Slovakia* (Slovakia: Friedrich Ebert Stiftung, t.th.), 36.

⁸² Samuel dan Ogbu, "social institutions and human development", 34

Senada dengan Samuel dan Ogbu, Robert Wuthnow mengemukakan bagaimana keterlibatan dalam kegiatan keagamaan mampu membangun apa yang disebutnya dengan *status-bridging social capital*, atau modal sosial yang menjembatani status orang. Menurutnya, ada dua mekanisme bagaimana keterlibatan dalam kegiatan keagamaan bisa menciptakan modal sosial semacam itu, yaitu *selective affiliation* dan *participation effect*.⁸³ Mekanisme yang kedua inilah yang bisa membangun rasa percaya dan jejaring antar orang dari suku bangsa, ras dan status sosial berbeda. Cara kerja mekanisme yang kedua, sebagaimana dijelaskan oleh Wuthnow, adalah bahwa posisi seseorang sebagai anggota sebuah jemaat gereja, misalnya, memiliki dampak, baik langsung ataupun tidak langsung, terhadap dirinya. Dampak langsung bisa berupa bertemu dengan orang yang memiliki status sosial tinggi atau berasal dari kelompok sosial terhormat, atau berasal dari ras superior atau orang dengan ketiga macam status tersebut. Pertemuan rutin yang difasilitasi oleh keikutsertaan dalam jemaat gereja semacam ini menimbulkan rasa persaudaraan dan pertemanan (*sense of fellowship and friendship*) antar orang dari status yang berbeda. Rasa persaudaraan dan pertemanan semacam inilah yang disebut sebagai *status-bridging social capital*. Dengan rasa persaudaraan dan pertemanan semacam ini, maka *ethnic distance* akan menyempit dan bahkan tertutup sama sekali. Tertutupnya *ethnic distance* berarti terbangunnya inklusi sosial terhadap orang-orang

⁸³ Robert Wuthnow, "Religious Involvement and Status-Bridging Social Capital", *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 41, No. 4 (2002), 671.

yang memiliki status yang dalam kehidupan di luar jemaat rentan terhadap alienasi dan diskriminasi.

Hal ini, menurut para ahli, adalah karena agama membekali pemeluknya dengan rasa percaya kepada saudara seagamanya. Rasa percaya yang menjadikan iman dan Tuhan sebagai jaminannya, sebagaimana dikatakan oleh Christopher Candland,

Faith can be social capital. A community of believers need not have repeated face-to-face interactions to place trust in one another. A shared faith may allow believers to trust in each other. As a Muslim, one's word is one's guarantee, for all that one thinks, says and does is known to Allah and will be examined on Judgement Day.⁸⁴

Pernyataan-pernyataan di atas menunjukkan bahwa para ahli kajian agama dan modal sosial bersepakat bahwa agama bisa menjadi sumber modal sosial perekat (*bonding social capital*) yang akan mendorong tumbuhnya inklusi sosial antar pemeluk dalam satu agama yang sama. Agama bahkan juga bisa merekatkan orang-orang yang berasal dari status – yakni suku bangsa, ras dan kelas sosial – yang berbeda ke dalam satu jemaat yang penuh dengan rasa persaudaraan dan pertemanan akibat munculnya rasa saling percaya satu sama lain atas dasar iman dan jaminan dari Tuhan.

Akan tetapi, Samuel dan Ogbu mengingatkan bahwa agama juga bisa menjadi sumber konservatisme yang mendorong terus berlangsungnya

⁸⁴ Candland, "Faith as Social Capital", 367.

budaya dan lembaga penindasan. Meskipun ajaran-ajaran bisa membangkitkan rasa percaya dan rasa persaudaraan dan pertemanan, akan tetapi keyakinan dan doktrin keagamaan yang eksklusif merupakan motivator yang kuat bagi seorang pemeluk agama untuk tidak menerima atau mengalienasi orang yang memiliki iman berbeda dengannya dan, dengan demikian, mendorong tumbuhnya eksklusi sosial.⁸⁵

Jadi, Pertanyaannya kemudian adalah, apakah agama bisa membawa pengaruh positifnya tersebut keluar dari lingkup dirinya sendiri? Apakah rasa percaya dan rasa persaudaraan dan pertemanan yang dibangkitkan oleh ajaran dan interaksi antar orang di dalam kelompok keagamaan yang sama juga bisa berlaku untuk orang-orang yang berada di dalam kelompok keagamaan yang lain. Pertanyaan-pertanyaan semacam inilah yang hendak dicari jawabannya di dalam penelitian ini. Yakni, apakah agama bisa menjadi modal sosial yang bisa menjembatani orang-orang dari beragam agama dengan berbagai budaya dan cara hidup berbeda yang tinggal dan berbagi ruang di sebuah area yang sama.

Menurut Tatiana Podolska dan Tomas Hrustic, agama memang memiliki potensi untuk menjadi modal sosial yang menjembatani (*bridging social capital*). Hanya saja, seringkali yang terjadi adalah

⁸⁵ Samuel dan Ogbu, "social institutions and human development", 36

pemeluk agama seringkali tidak mampu memunculkan potensi modal sosial semacam ini dalam kehidupan sosial mereka.⁸⁶

Oleh karena itu, menurut Polska dan Hrustic, yang terpenting adalah bagaimana agama, melalui pemeluknya, dirasakan dan dipandang oleh orang luar yang bukan merupakan pemeluknya. Jika sebuah agama memiliki bobot (*weight*) dan nama baik (*prestige*) tertentu, maka agama tersebut akan memberi cukup modal sosial bagi pemeluknya untuk berpartisipasi dalam kegiatan yang bahkan berada di luar lingkup agamanya.⁸⁷ Dengan kata lain, seberapa mampu agama menjadi jembatan bagi pemeluknya dengan anggota masyarakat lain yang memiliki identitas keagamaan berbeda tergantung pada bagaimana agama tersebut ditampilkan oleh pemeluknya, yang menjadi cermin *mindset* para pemeluk berdasarkan ajaran keagamaan yang diterima dan pengalaman keberagamaan yang dijalani dalam kehidupan bermasyarakat mereka sehari-hari.

⁸⁶ Podolska dan Hrustic, *Religion as a Path to Change?*, 36.

⁸⁷ Ibid.

BAB III

DEMOGRAFI DESA KEPUNG

A. Kewilayahan dan Kependudukan

Desa Kepung merupakan salah satu desa terluas di Kabupaten Kediri. Desa ini memiliki wilayah seluas 1.243 Hektar, yang terletak di koordinat bujur 112.266994 dan koordinat lintang -7.808349, dengan ketinggian 320 meter di atas permukaan laut (mdpl).¹

Secara administrasi pemerintahan, Desa Kepung terbagi ke dalam 11 (sebelas) Dusun, yaitu Dusun Kepung Timur; Dusun Kepung Tengah; Dusun Kepung Barat; Dusun Purworejo; Dusun Karangdinoyo; Dusun Jatimulyo; Dusun Sukorejo; Dusun Krembangan; Dusun Sumber Pancur; Dusun Sumbergayam dan Dusun Karang. ² Di antara 11 dusun tersebut, lima dusun dilewati oleh jalan utama di kecamatan Kepung, yaitu jalan Harinjing. Sementara enam dusun lainnya berada di pinggiran desa yang dipisahkan oleh area persawahan dengan dusun-dusun yang membentang di jalan utama tersebut. Keempat dusun yang dilintasi oleh jalan utama tersebut adalah dusun Karangdinoyo, dusun Purworejo, dusun Kepung Barat, dusun Kepung Tengah dan dusun Kepung Timur.

Penelitian ini difokuskan pada 3 dari 5 dusun yang berada di lintasan jalan utama tersebut, yaitu Dusun Karangdinoyo, Dusun Kepung Tengah dan Dusun Kepung Timur. Tiga dusun tersebut dipilih sebagai fokus penelitian ini

¹ Pemerintah Desa Kepung, "Profil Desa Kepung", <http://desakepong.com/profil-desakepong-kabupaten-kediri/>, (16 - 02 - 2018)

² Ibid.

karena di ketiga dusun tersebut terdapat tempat ibadah agama minoritas (Kristen dan Katolik) yang aktif digunakan untuk melaksanakan ibadah pada waktu-waktu tertentu, terutama pada hari Minggu dan Rabu Sore.

Berdasarkan data Pemerintah Desa, jumlah kepala keluarga di desa Kepung pada tahun 2016 adalah 4777 KK. Sementara secara perorangan, jumlah penduduk desa Kepung adalah 16.295 jiwa. Dengan demikian, kepadatan penduduk desa Kepung adalah 1.310 jiwa per Km.³

Desa Kepung merupakan salah satu nominator Inovasi Terbaik Bidang Administrasi Masyarakat dalam Anugerah Desa 2016.⁴ Salah satu inovasi yang digulirkan di desa ini adalah e-layanan publik, yaitu layanan pendaftaran dan pemberian surat keterangan untuk empat bidang kependudukan, yaitu pengajuan permohonan kartu tanda penduduk (KTP), pendaftaran pernikahan, pengajuan permohonan surat keterangan kematian dan surat keterangan kelahiran.⁵

Selain layanan kependudukan secara daring (*online*), warga desa Kepung juga bisa mengunduh formulir pendaftaran dan pengajuan permohonan surat keterangan secara luring (*offline*). Layanan kependudukan secara luring, tetapi formulirnya disediakan juga secara daring, meliputi lebih banyak bidang kependudukan. Selain empat bidang di atas, yakni KTP, kelahiran, kematian dan pernikahan, bidang-bidang lain yang disediakan

³ Ibid.

⁴ Pemerintah Desa Kepung, “Desa Kepung Nominasi Administrasi Terbaik”, <http://desakepong.com/portfolio-item/anugerah-desa-2016-desa-kepung-nominasi-administrasi-terbaik/>, (16 – 02 – 2018)

⁵ Pemerintah Desa Kepung, “e-formulir”, <http://e-formulir.desakepong.com/>, (16 – 02 – 2018)

secara luring adalah formulir keluarga miskin Jaminan kesejahteraan daerah (Jamkesda), formulir kredit masyarakat, formulir perizinan, formulir permohonan pindah alamat, dan formulir permohonan surat keterangan lain.⁶

B. Pendidikan

Secara umum, tingkat pendidikan masyarakat desa Kepung termasuk dalam kategori rendah, terutama berkenaan dengan kelompok masyarakat yang berada dalam kategori usia produktif (18-56 tahun). Dari 11.193 orang yang termasuk di dalam kategori ini, terdapat 2.177 orang (19,45%) yang pernah bersekolah tetapi tidak tamat sekolah dasar (SD).⁷

Dalam kelompok usia produktif ini, mayoritas warga memiliki tingkat pendidikan sekolah dasar (SD), yaitu sebanyak 5.927 orang (40,73%). Sebaliknya, warga yang tamat pendidikan tinggi, baik Diploma I, Diploma II maupun Diploma III, merupakan minoritas dalam kategori usia ini. Masing-masing tingkat pendidikan tersebut ditamatkan oleh 31 orang (0,28%) untuk Diploma I, 48 orang (0,43%) untuk Diploma II dan 85 orang (0,76%) untuk Diploma III.

Meskipun demikian, kondisi sosial masyarakat dalam aspek pendidikan jauh lebih baik untuk kategori usia sekolah (7-18 Tahun). Dalam kategori ini, 100% atau 3.265 anak sedang bersekolah. Kondisi ini menunjukkan bahwa pada masa mendatang sumberdaya manusia (SDM) dalam kelompok usia

⁶ Ibid.

⁷ Lihat Potensi Sumberdaya Manusia 2016 dalam Pemerintah Desa Kepung, "Wilayah Desa" <http://desakepung.com/wilayah-desa/>, (16 – 02 – 2018)

produktif di desa Kepung akan jauh lebih baik dibandingkan kondisinya pada saat ini.

Meskipun dalam hal tingkat pendidikan warga dewasa (berusia 18-56 tahun) di desa Kepung masih tergolong rendah, lembaga pendidikan formal di desa Kepung tersedia secara memadai dari pra-sekolah dasar hingga pendidikan menengah atas. Ini menunjukkan bahwa kesadaran akan pendidikan di desa Kepung pada saat ini meningkat pesat. Selain itu, cukup banyaknya lembaga pendidikan yang tersedia bisa memastikan akses anak-anak desa Kepung ke pendidikan yang baik dan berkualitas.

Terdapat dua jenis lembaga pendidikan formal di Desa Kepung, yaitu lembaga pendidikan non-keagamaan yang bisa diakses oleh siswa dengan latar belakang agama apapun dan lembaga pendidikan keagamaan yang hanya bisa diakses oleh anak-anak muslim.

Lembaga pendidikan keagamaan juga terdiri dari dua jenis. Pertama, lembaga pendidikan formal keagamaan yang diakui setara atau sederajat dengan pendidikan formal non-keagamaan (umum), yaitu Raudlatul Athfal (RA) yang setara dengan taman kanak-kanak (TK), Madrasah Ibtidaiyyah (MI) yang setara dengan sekolah dasar (SD), Madrasah Tsanawiyah (MTs) yang setara dengan sekolah menengah pertama (SMP) dan madrasah Aliyah (MA) yang setara dengan sekolah menengah umum (SMU) atau sekolah menengah kejuruan (SMK). Dikatakan setara atau sederajat karena lembaga pendidikan jenis pertama ini selain mengajarkan ilmu-ilmu keagamaan seperti fiqih, al-Qur'an dan hadits, dan Aqidah dan Akhlaq, juga mengajarkan ilmu-

ilmu non-keagamaan yang lazim ditemukan di sekolah umum, misalnya matematika, kimia, fisika, sosiologi dan lain sebagainya. Selain itu, lembaga pendidikan formal keagamaan jenis ini juga menerbitkan ijazah yang diakui dan bisa diterima oleh lembaga pendidikan formal non-keagamaan, atau sebaliknya. Artinya lulusan sekolah formal keagamaan bisa diterima di sekolah formal non-keagamaan pada tingkat lebih tinggi dan sebaliknya. Contohnya lulusan MI bisa diterima baik di MTs ataupun di SMP, demikian juga lulusan SD.

Kedua, Jenis lembaga pendidikan keagamaan non-formal. Lembaga pendidikan jenis ini biasanya disebut dengan istilah madrasah diniyyah, yaitu jenis lembaga pendidikan yang hanya mengajarkan bidang studi keagamaan saja tanpa ada bidang studi non-keagamaan sama sekali. Maka dari itu, ijazah yang diterbitkan oleh lembaga pendidikan formal keagamaan jenis ini tidak bisa diterima di sekolah-sekolah formal non-keagamaan.

Sekolah non-keagamaan di desa ini hanya tersedia hingga pendidikan dasar sesuai dengan program wajib belajar 9 tahun. Jadi, lembaga pendidikan non-keagamaan yang tersedia adalah lembaga pendidikan pra-sekolah dasar, sekolah dasar dan sekolah lanjutan tingkat pertama. Untuk pendidikan menengah atau lanjutan tingkat atas dan pendidikan tinggi ditempuh oleh anak-anak desa Kepung di lembaga pendidikan yang tersedia di daerah-daerah terdekat baik di kecamatan yang sama atau di kecamatan lain di kabupaten Kediri atau di kabupaten lain.

Meskipun mayoritas warga desa Kepung adalah pemeluk muslim, namun sekolah formal keagamaan Islam, yang hanya bisa diakses oleh anak-anak Muslim, tersedia dalam jumlah terbatas dibandingkan dengan lembaga pendidikan umum non-keagamaan yang setara. Misalnya, lembaga pendidikan formal keagamaan pra-sekolah dasar, yang disebut sebagai Raudlatul Atfal (RA), hanya ada 1 berbanding dengan 8 sekolah yang setara, yaitu Taman Kana-kanak (TK). Sementara itu, MI di desa Kepung ada 2 berbanding dengan 7 SD.

Terbatasnya jumlah lembaga pendidikan formal keagamaan dibandingkan dengan lembaga pendidikan formal non-keagamaan menarik untuk dicermati. Meskipun ada banyak faktor yang mempengaruhi kondisi tersebut, tetapi data tersebut mungkin bisa menjadi salah satu indikator bahwa masyarakat desa Kepung kurang *concerned* dengan eksklusifitas agama dalam hal pendidikan.

Tabel 3.1. Data Sekolah Formal Non-Keagamaan⁸

Sekolah	Jumlah	Jumlah Tenaga Pengajar	Jumlah Siswa
TK	8	20	160
SD	7	42	700
SMP	3	21	502

⁸ Pemerintah Desa Kepung, "Pendidikan", <http://desakepung.com/pendidikan/>, (16 – 02 – 2018)

Tabel 3.2. Data Sekolah Formal Keagamaan⁹

Sekolah	Jumlah	Jumlah Tenaga Pengajar	Jumlah Siswa
Sekolah Islam	2	12	178
Raudhatul Athfal	1	15	50
Ibtidayah	2	12	178
Tsanawiyah	2	40	183
Aliyah	1	12	66

C. Sosial

1. Nilai Sosial

Dalam aspek nilai sosial, beberapa nilai sosial, seperti kerukunan, gotong-royong dan keadilan terlihat menonjol di desa Kepung. Kerukunan antar warga di desa ini terlihat terjaga dengan baik, meskipun desa ini menyimpan sebuah potensi konflik, yaitu kemajemukan agama.¹⁰ Kerukunan ini juga terjaga pada saat-saat tertentu di mana sebuah peristiwa politik – misalnya pemilihan kepala desa atau pemilihan kepala pemerintahan di tingkat yang lebih atas lainnya – membelah warga desa ini menjadi beberapa kubu. Kepala Urusan Kesejahteraan Rakyat (Kaur Kresra) desa Kepung, Nurhadi, mengakui adanya fakta munculnya perkubuan dan keterbelahan warga desa Kepung saat pemilihan kepala

⁹ Ibid.

¹⁰ Menurut Haedar Nashir, kemajemukan agama merupakan sebuah konflik laten, yang berpotensi menjadi sebuah konflik terbuka. Lihat Haedar Nashir, *Agama & Krisis Kemanusiaan Modern* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997), 81-82.

desa diselenggarakan di desa itu. Akan tetapi, dengan cukup bangga beliau menyatakan bahwa perkubuan dan keterbelahan itu akan cepat menghilang dan hubungan antar warga kembali mencair pasca pemilihan kepala desa dilangsungkan dan kepala desa sudah terpilih.¹¹ Fakta ini juga disampaikan oleh informan lain dan merupakan salah satu hal yang cukup membanggakan bagi warga desa ini.¹² Di dalam pemilihan kepala desa terkini di desa Kepung yang diselenggarakan pada paruh pertama tahun 2019 perkubuan dan keterbelahan ini juga terlihat.

Menurut penulis, faktor utama mengapa perkubuan dan keterbelahan warga desa Kepung bisa cepat mencair adalah karena persaingan, perkubuan dan keterbelahan yang terjadi tidak melibatkan agama sebagai faktor utamanya. Di dalam pemilihan kepala desa tahun 2019, penulis mendapati fakta bahwa agama tidak menjadi faktor penting dalam menentukan kepada siapa suara seorang warga akan diberikan.

Dua fakta bisa digunakan untuk mendukung pernyataan ini. Pertama, dua kandidat dalam pemilihan kepala desa tersebut memeluk agama yang sama, yakni Islam. Sehingga tidak ada alasan bagi warga non muslim untuk memilih salah satu kandidat berdasarkan agama. Kedua, para informan, baik dari kalangan muslim maupun pemeluk agama lain, berdasarkan pengamatan penulis dan pernyataan mereka secara langsung maupun tidak langsung, memilih kandidat yang berbeda. Tidak ada perkubuan berdasarkan agama. Menurut salah satu informan, faktor yang

¹¹¹²

paling berperan dalam mempengaruhi pilihan warga adalah lokasi geografis. Menurut informan tersebut, hampir setiap kali terjadi pemilihan kepala desa di desa ini, masyarakat terbelah ke dalam blok utara dan blok selatan, di mana masing-masing dari kedua blok ini diisi oleh para pemuka agama apapun. Perkubuan yang tidak didasarkan pada agama semacam inilah yang menurut penulis membuatnya tidak berkelanjutan dan segera memudar.

Nilai gotong-royong juga merupakan salah satu nilai yang terjaga dengan baik di desa ini. Salah satu wujud nilai gotong-royong di desa ini adalah adanya kegiatan bedah rumah, yaitu upaya dari swadaya warga masyarakat yang didukung oleh pemerintah desa untuk memperbaiki rumah sebagian warga yang tidak layak huni. Dalam kegiatan yang diinisiasi oleh pemerintah desa Kepung ini, warga secara bergotong-royong membantu sebagian warga lain yang kurang mampu agar memiliki hunian yang layak.

Selain kegiatan bedah rumah, terdapat banyak kejadian atau kegiatan masyarakat desa Kepung yang menegaskan bagaimana nilai gotong-royong masih dijunjung tinggi oleh warga desa ini. Contoh kejadian atau kegiatan tersebut adalah kematian warga desa. Dalam kejadian semacam ini, warga desa Kepung dari latar belakang agama apapun akan bergotong royong mempersiapkan upacara penguburan. Contoh lainnya adalah ritual bersih desa yang dipusatkan di situs sumur Mbui, sebuah sumur yang dianggap sebagai cikal bakal desa ini. Di situs

ini para warga melibatkan diri dalam berbagai peran berbeda untuk mensukseskan ritual tersebut. Sebagian pemuda berperan mengatur lalu lintas, mengelola parkir kendaraan dan menjaga keamanan dan kelancaran kegiatan.

Sementara nilai keadilan di desa ini tercermin, salah satunya, dalam sikap dan perilaku warga desa yang bersedia memberikan kesempatan dan akses yang sama bagi seluruh warga untuk berkiprah di dalam upaya bersama membangun dan memajukan desa, tanpa memandang latar belakang agama maupun aspek lain dalam identitas seseorang. Satu contohnya adalah fakta bahwa jabatan wakil ketua Badan Permusyawaratan Desa (BPD) dan ketua Tim Pelaksana Kegiatan (TPK), yakni tim yang bertanggung-jawab atas pelaksanaan pembangunan desa, diduduki oleh seorang tokoh agama Kristen Protestan di desa yang lebih dari 98% penduduknya adalah muslim ini. Pemilihan personel untuk jabatan strategis ini lebih didasarkan pada kecakapan dan kemampuan seseorang ketimbang pada faktor-faktor lain yang tidak memiliki hubungan langsung dengan jabatan yang akan didudukinya, misalnya agama atau jenis kelamin.

2. Stratifikasi Sosial

Sebagaimana disebutkan di atas, warga desa Kepung masih memegang nilai-nilai sosial seperti kerukunan, gotong-royong dan

keadilan sosial. Nilai-nilai itu pula yang mendasari interaksi sosial yang terjalin antar warga di desa ini.

Namun demikian, ada orang-orang tertentu di desa ini yang mendapatkan penghormatan lebih dari warga lain di dalam hubungan sosial antar warga. Ada dua kelompok warga yang menduduki posisi relatif lebih tinggi di masyarakat ini, yaitu (1) tokoh masyarakat, yakni orang-orang yang memiliki kelebihan dalam hal politik maupun harta, misalnya pejabat pemerintahan desa atau tokoh politik dan orang kaya, dan (2) tokoh agama, misalnya imam masjid, ustadz, pendeta dan sebagainya.

Di antara dua kategori ini, tokoh agama lebih mendapatkan penghormatan dari warga desa Kepung. Di kalangan kaum muslim desa Kepung, penghormatan lebih terhadap tokoh agama ini adalah karena mayoritas warga muslim desa Kepung merupakan muslim tradisional yang berafiliasi ke organisasi Nahdlatul Ulama (NU). Salah satu nilai yang dipegang teguh oleh komunitas muslim tradisional semacam itu adalah penghormatan yang tinggi terhadap kyai atau ulama yang memiliki otoritas keilmuan agama. Di desa Kepung, para kyai yang merupakan imam masjid di tiap dusun dan sekaligus juga menjalankan fungsi sebagai pengajar ilmu-ilmu keagamaan, baik di madrasah maupun di masjid, dipandang sebagai panutan yang menjadi rujukan bagi masyarakat, bukan hanya mengenai persoalan yang terkait dengan agama tetapi juga persoalan kehidupan sosial di masyarakat. Oleh karena itu,

para kyai biasanya juga diminta pendapatnya oleh pejabat pemerintah desa Kepung bila pemerintah desa hendak mengeluarkan kebijakan tertentu. Selain itu, para kyai dan juga pemuka agama lain juga menjadi tokoh sentral yang menjaga keharmonisan dan kerukunan kehidupan beragama di desa Kepung.

D. Ekonomi dan Ketenagakerjaan

Petani, baik sebagai petani penggarap lahan maupun buruh tani, merupakan pekerjaan yang digeluti oleh mayoritas warga desa Kepung. Data ketenagakerjaan desa Kepung menunjukkan bahwa 90,92% penduduk desa Kepung yang bekerja¹³ berprofesi sebagai petani, yang terdiri dari 42, 92% petani penggarap lahan dan 48% buruh tani.

Dua faktor berikut tampaknya menjadi pendorong mengapa pertanian menjadi bidang pekerjaan mayoritas warga Kepung. Pertama, kondisi desa Kepung sebagai daerah agraris yang menyediakan lahan pertanian yang cukup luas bagi warganya. Harus diingat bahwa desa Kepung merupakan salah satu desa terluas di kabupaten Kediri.

Kedua, rendahnya tingkat pendidikan mayoritas penduduk desa Kepung. Sebagaimana terlihat di dalam data pendidikan warga desa Kepung di atas, dari 11.193 orang yang berada dalam usia produktif (18-56 tahun),

¹³ Data ketenagakerjaan yang dirilis oleh pemerintah Desa Kepung hanya memuat 2.975 orang dari 16.317 atau hanya 18,23% dari jumlah keseluruhan warga desa Kepung sebagaimana yang dicantumkan dalam data yang dirilis oleh pemerintah desa Kepung berkenaan dengan aspek keagamaan. Tidak ada penjelasan yang bisa diakses oleh penulis mengenai ketimpangan data semacam ini.

11.029 diantaranya atau 98,53 persen tamat SLTP dan di bawahnya atau bahkan belum pernah tamat SD. Rendahnya tingkat pendidikan mungkin menjadi penyebab terbatasnya peluang lapangan pekerjaan bagi sebagian besar warga desa ini.

Data ketenagakerjaan ini juga menyiratkan tentang rendahnya kesejahteraan mayoritas masyarakat desa ini, mengingat bahwa mayoritas pekerja di desa ini merupakan buruh tani, yang tidak memiliki lahan sendiri dan bergantung pada tersedianya pekerjaan di bidang pertanian.

Table 3.3. Data Ketenagakerjaan Warga Desa Kepung

Jenis Pekerjaan	Laki-laki	Perempuan	Jumlah (Orang)	Persentase (%)
Petani	677	600	1.277	42,92
Buruh Tani	603	825	1.428	48,00
Pegawai Negeri Sipil	79	83	162	5,45
Peternak	56	29	85	2,86
Dokter swasta	2	1	3	0,10
Bidan swasta	2	2	4	0,13
Purnawirawan/Pensiunan	5	0	5	0,17
Pengrajin industri rumah tangga lainnya	5	6	11	0,37

Jenis Pekerjaan	Laki-laki	Perempuan	Jumlah (Orang)	Persentase (%)
Jumlah	1.429	1.546	2.975	100

E. Keagamaan

1. Perbandingan Jumlah Pemeluk Agama

Warga desa Kepung mayoritas merupakan pemeluk agama Islam. Dari 16.317 penduduk desa Kepung, 16.028 (98,23%) merupakan pemeluk Islam. Sementara Kristen Protestan berada di urutan kedua, di mana agama ini dipeluk oleh 224 orang (1,37%). Agama lain yang juga memiliki pemeluk di desa ini adalah Kristen Katolik dan Hindu. Kristen Katolik dipeluk oleh 51 orang (0,31%) dan pemeluk Hindu di desa ini adalah sebanyak 8 orang (0,05%).¹⁴

Yang menarik dari data keagamaan di desa ini adalah adanya 6 orang penduduk desa Kepung yang dikategorikan memeluk agama di luar enam agama resmi yang diakui di Indonesia.¹⁵ Bisa diduga bahwa enam orang tersebut merupakan penganut aliran kepercayaan. Tetapi, fakta ini cukup mengherankan mengingat hingga saat penelitian ini dilaksanakan, hanya enam agama saja yang diakui di Indonesia, yang berimbas pada

¹⁴ Pemerintah Desa Kepung, "Profil Desa Kepung", <http://desakepong.com/profil-desakepong-kabupaten-kediri/>, (16 - 02 - 2018)

¹⁵ Tidak ada penjelasan yang bisa diberikan oleh perangkat desa Kepung ketika dikonfirmasi tentang data ini.

kewajiban para penghayat kepercayaan untuk mencantumkan salah satu dari enam agama resmi tersebut dalam data kependudukan mereka.

Komposisi pemeluk agama semacam itu berpotensi besar menciptakan pandangan mayoritarianisme¹⁶ di kalangan kaum muslim, yakni pandangan yang menyatakan bahwa kelompok mayoritas adalah kelompok yang memiliki hak istimewa untuk menentukan tata cara kehidupan sosial di lingkungan mereka. Pandangan mayoritarianisme semacam itu rentan berujung pada situasi *ethnic distance*,¹⁷ di mana kelompok mayoritas cenderung tidak bersedia bergaul atau melibatkan kelompok minoritas dalam kehidupan sosial masyarakat.

Fakta yang teramati dan berbagai pernyataan yang disampaikan oleh pemuka agama, perangkat desa dan warga desa di tingkat akar rumput menunjukkan bahwa tirani mayoritas semacam itu tidak terjadi di desa Kepung. Sebagaimana diuraikan di atas, nilai kerukunan, gotong royong dan keadilan masih dijunjung tinggi di desa ini, sehingga kelompok mayoritas dan minoritas menjalani kehidupan sosial dalam situasi kerukunan dan saling menghormati hak dan kewajiban masing-masing. Tidak tercipta jarak yang memisahkan mereka, apalagi meminggirkan kelompok keagamaan minoritas.

2. Kegiatan Keagamaan

¹⁶ Dave Dean Capucio, *Religion and Ethnocentrism: an Empirical-Theological Study*, (Lieden: Brill, 2010), 163-166.

¹⁷ Ibid., 167-168.

Adapun kegiatan keagamaan di desa Kepung bisa dikatakan sangat semarak, terutama kegiatan yang dilaksanakan oleh organisasi keagamaan Muslimat NU. Pengurus Ranting Muslimat NU menyelenggarakan pengajian khusus perempuan dewasa (ibu-ibu) di setiap dusun di desa Kepung.¹⁸ Frekuensi pengajian rutin di tiap dusun bervariasi. Sebagian dusun menyelenggarakan pengajian dua kali dalam seminggu, sementara sebagian menyelenggarakan pengajian sekali dalam seminggu. Dari tiga dusun yang menjadi fokus penelitian ini, pengajian ibu-ibu di dusun Karangdinoyo diselenggarakan dua kali dalam sepekan, yaitu hari Jum'at dan hari Minggu pukul 14.00. Sementara di Dusun Kepung Tengah dan Kepung Timur pengajian ibu-ibu diselenggarakan sekali dalam sepekan. Hari Jum'at untuk Kepung Tengah dan hari Selasa untuk Kepung Timur.

Mengenai pengajian rutin untuk penduduk laki-laki dewasa (bapak-bapak) dilaksanakan sebulan sekali dalam format pengajian yang disebut dengan *laylat al-Ijtima'*, yang secara harfiah bermakna “malam pertemuan”. Pengajian ini dilaksanakan pada malam hari yang dipadu dengan shalat Isya' berjamaah yang kemudian dilanjutkan dengan pengajian dan tanya-jawab masalah keagamaan. Di forum pengajian ini pula, jajaran perangkat pemerintah desa Kepung, dipimpin oleh kepala Desa Kepung, ikut hadir dan memberikan sambutan yang berisi himbauan tentang kerukunan antar umat beragama.

¹⁸ Di desa ini ada 11 dusun, maka terdapat 11 kelompok pengajian ibu-ibu.

Adapun kegiatan keagamaan yang dilaksanakan secara insidental adalah pengajian dan doa berantai dalam acara bersih desa yang dilaksanakan setahun sekali pada hari Jum'at paing bulan muharrom atau bulan Suro. Selain itu pengajian dalam rangka peringatan hari besar Islam juga sering diselenggarakan di desa ini.

Mengenai kegiatan keagamaan selain agama Islam, agama Kristen Protestan dan Katolik hanya menyelenggarakan perayaan hari besar agama Kristen, yaitu Natal dan Paskah. Selain itu, peribadatan dalam bentuk kebaktian atau misa rutin dilakukan setiap hari minggu di dua gereja Kristen Protestan¹⁹ dan pada hari Rabu sore di rumah ibadah fungsional pemeluk agama Kristen Katolik.²⁰

Warga desa Kepung pemeluk agama Hindu tidak memiliki rumah ibadah untuk pusat peribadatan mereka. Akan tetapi, di dalam rumah warga Hindu ada tempat ibadah keluarga yang digunakan oleh anggota keluarga bersangkutan untuk melaksanakan ibadah harian. Adapun untuk ibadah pada hari raya agama Hindu, yakni hari raya Galungan, mereka melaksanakan peribadatan di pura yang ada di desa tetangga yang berada di wilayah kecamatan yang sama, yaitu desa Besowo. Selain karena tidak ada pura di desa Kepung, pemuka agama Hindu pun tidak ada di desa ini.²¹ Demikian pula, untuk berpartisipasi

¹⁹ Olan Kaimat, *Wawancara*, Kediri, 18 Oktober 2018; Dorkas Kartika *Wawancara*, Kediri, 18 Oktober 2018.

²⁰ Agus, *Wawancara*, Kediri, 4 Januari 2019.

²¹ Lilik Sugiarti, *Wawancara*, Kediri, 24 Agustus 2019.

dalam kegiatan doa berantai, warga Hindu desa Kepung meminta bantuan pemuka dan umat agama Hindu serta peralatan peribadatan dari Pura di desa Besowo.²²

Di desa Kepung juga berkembang pengamal aliran kebatinan, yaitu Paguyuban Ngesti Tunggal (Pangestu). Ini adalah kelompok yang beranggotakan warga dari berbagai agama. Meskipun memiliki semacam kitab suci, yang disebut Sasangga Jati, tetapi mereka mengklaim bukan sebuah agama, tetapi semacam kelompok kajian spiritual. Mereka mengadakan pertemuan untuk melakukan ritual seminggu sekali setiap Minggu malam Senin di salah satu rumah warga yang berlokasi di dusun Kepung Barat. Karena beranggotakan orang dari berbagai latar belakang agama, maka interaksi sosial lintas agama bukan menjadi masalah yang pelik bagi mereka. Bapak Suwarno, pemimpin kelompok ini menyatakan, “..kami tidak ada masalah terkait interaksi dengan pemeluk berbagai agama, karena kami memang merangkul semua agama”.²³

3. Interaksi dan Partisipasi Sosial Lintas Agama

Sebagai sebuah masyarakat yang hidup bersama di sebuah wilayah yang sama, maka tidak terelakkan bahwa warga desa Kepung akan berhubungan satu sama lain dalam sebuah interaksi dan partisipasi sosial. Interaksi dan partisipasi sosial lintas agama terjadi dalam tiga kategori kegiatan dalam kehidupan warga desa Kepung. Kategori

²² Wijaya, *Wawancara*, Kediri, 18 Oktober 2018.

²³ Suwarno, *Wawancara*, Kediri, 24 Agustus 2019.

pertama adalah kegiatan sosial non-keagamaan, yaitu kegiatan yang tidak berkaitan langsung dengan ritual atau lembaga keagamaan, misalnya interaksi sosial dalam kehidupan sosial sehari-hari, interaksi sesama rekan sekerja di sawah, interaksi dalam kepanitiaan peringatan hari besar nasional dan sebagainya. Dalam kegiatan-kegiatan semacam ini, interaksi sosial dan partisipasi masyarakat berjalan sebagaimana yang terjadi pada masyarakat pada umumnya, tanpa memandang agama atau kepercayaan yang dianut oleh warga yang terlibat. Contohnya, keluarga Bapak Sumilan merupakan satu-satunya warga penganut Kristen di lingkungannya di dusun Sumber Pancur. Dalam interaksi sosial dengan tetangga sekitar dan partisipasi dalam kegiatan sosial lingkungan tidak ada kendala apapun yang ditimbulkan oleh status beliau dan anggota keluarganya yang memeluk kepercayaan yang berbeda dengan masyarakat sekitar.²⁴ Kondisi yang sama juga dikemukakan oleh ibu Dorkas Kartika, pendeta gereja GPdI Betlehem, yang tinggal di dalam kompleks gereja bersama keluarganya. Tentang interaksi sosial dan partisipasi dalam kegiatan sosial di lingkungannya, ibu Dorkas menyatakan, "...semuanya berjalan baik-baik saja..... Pokoknya, kalau lingkungan mengadakan kegiatan sosial, kami diajak untuk ikut serta... kegiatan Agustusan juga".²⁵

Kedua, kegiatan sosial keagamaan, yaitu kegiatan sosial yang juga mengandung muatan keagamaan. Kategori kedua ini mencakup

²⁴ Nanik Sumilan, *Wawancara*, Kediri, 4 Januari 2019.

²⁵ Dorkas Kartika *Wawancara*, Kediri, 18 Oktober 2018.

semua kegiatan ritual yang bersifat sosial maupun kegiatan non-ritual yang diselenggarakan oleh lembaga keagamaan, misalnya kegiatan tahlilan yang biasanya diselenggarakan oleh warga muslim setelah terjadinya kematian salah satu anggota keluarga mereka. Dalam acara semacam itu, warga non muslim juga diundang untuk ikut serta mendoakan arwah orang yang telah meninggal.²⁶ Apabila warga non-muslim yang diundang tidak bisa hadir, maka mereka tetap mendapatkan kiriman *berkat*, bingkisan berisi makanan, yang diantarkan ke rumah mereka. Pendeta Dorkas menyatakan, “...saya biasanya tidak menghadiri acara kenduri, tetapi saya selalu dikirim *berkat* setelah acara selesai”.²⁷ Pengiriman *berkat* ini menunjukkan bahwa undangan yang disampaikan kepada warga non Muslim bukan sekadar basa-basi, tetapi mereka diperlakukan setara dengan warga Muslim. Bapak Olan Kaimat, pendeta di gereja GKIN, selalu berupaya untuk bisa menghadiri undangan tahlilan. Hal ini dilakukannya untuk memberikan keteladanan kepada jemaatnya bahwa menghadiri undangan tahlilan semacam itu adalah diperbolehkan bagi jemaat GKIN. Dalam wawancara dengan peneliti, Bapak Olan menyatakan,

“...saya juga biasa hadir dalam acara tahlilan, jika tidak ada halangan. Saya selalu memakai sarung, baju koko dan peci.... Jadi, saya tidak ada bedanya dengan warga muslim. Jemaat GKIN juga melakukan hal yang sama, karena mengikuti saya.

²⁶ Saerozi, *Wawancara*, Kediri, 16 Februari 2018.

²⁷ Dorkas Kartika *Wawancara*, Kediri, 18 Oktober 2018.

Ini penting saya lakukan agar warga paham bahwa melakukan hal-hal tersebut adalah diperbolehkan.²⁸

Di lingkungan Kepung Timur, tempat di mana rumah ibadah fungsional pemeluk Katolik berdiri, selalu ada penegasan sebelum dimulainya acara tahlilan bahwa warga non-muslim juga diharapkan ikut mendoakan arwah yang ditahlili, sesuai dengan keyakinan mereka masing-masing.²⁹ Ini dimaksudkan untuk menegaskan bahwa kehadiran mereka bukan hanya sekadar simbol kerukunan, tetapi memang diharapkan untuk berpartisipasi aktif dalam kegiatan mendoakan arwah orang yang meninggal tersebut.

Interaksi dan partisipasi lintas agama juga terlihat dalam perayaan hari besar keagamaan, di mana orang-orang dari agama berbeda saling mengunjungi.³⁰ Pada saat hari raya Idul Fitri, misalnya, masyarakat non-muslim desa Kepung ikut serta berkunjung ke rumah-rumah tetangga dan saudara mereka yang merayakan hari raya Idul Fitri untuk memberikan ucapan selamat dan ikut berbahagia. Demikian juga sebaliknya, pada saat hari raya Natal, masyarakat muslim dan masyarakat non-kristiani lainnya juga melakukan kunjungan balasan kepada tetangga dan saudara mereka yang beragama Kristen yang sedang merayakan hari raya Natal untuk mengucapkan selamat dan turut berbahagia. Saling

²⁸ Olan Kaimat, *Wawancara*, Kediri, 18 Oktober 2018.

²⁹ Kasto Imam Sobirin, *Wawancara*, Kediri, 4 Januari 2019.

³⁰ Olan Kaimat, *Wawancara*, Kediri, 18 Oktober 2018; Dorkas Kartika *Wawancara*, Kediri, 18 Oktober 2018; Andi Sumanto, *Wawancara*, Kediri, 4 Januari 2019.

berkunjung pada hari besar keagamaan semacam ini sudah menjadi tradisi yang terus dilestarikan di desa ini.

Partisipasi lintas agama dalam kegiatan sosial keagamaan lainnya adalah partisipasi masyarakat dalam pengobatan gratis yang diselenggarakan oleh Gereja Kristen Injili Nusantara (GKIN). Meskipun tidak mengandung unsur ritual, tetapi kegiatan yang diselenggarakan oleh lembaga keagamaan minoritas semacam ini biasanya rentan terhadap penolakan dan dipandang dengan penuh kecurigaan oleh warga pemeluk agama mayoritas. Akan tetapi, kegiatan serupa di desa Kepung ini tidak menimbulkan reaksi negatif dari warga minoritas. Dua kali kegiatan pengobatan gratis yang diselenggarakan oleh GKIN diikuti oleh banyak warga desa Kepung, yang sebagian besar partisipan tersebut adalah masyarakat muslim.³¹

Ketiga, kegiatan ritual keagamaan, yakni kegiatan keagamaan yang berupa ritual peribadatan dan biasanya dilaksanakan di rumah ibadah, misalnya misa Natal. Tentu saja pemeluk agama lain tidak bisa ikut serta dalam kegiatan semacam ini. Namun demikian, mereka tetap bisa berpartisipasi, misalnya penjagaan dan pengaturan ketertiban kegiatan. Contohnya adalah kegiatan pengamanan misa Natal yang

³¹ Olan Kaimat, *Wawancara*, Kediri, 18 Oktober 2018.

dilaksanakan oleh organisasi Barisan Ansor Serbaguna (Banser) desa Kepung.³²

Partisipasi lintas agama dalam kegiatan-kegiatan sosial maupun keagamaan, baik yang bersifat ritual maupun non ritual, yang diselenggarakan oleh komunitas keagamaan tertentu sebagaimana tersebut di atas menunjukkan bagaimana penghormatan dan rasa percaya (*trust*) antar agama menyebar dalam spektrum yang cukup luas di desa ini. Rasa saling percaya bukan hanya terwujud antar individu di dalam satu agama, tetapi juga antar pemeluk agama berbeda.

Interaksi dan partisipasi lintas agama menjadi sebuah kebutuhan warga di desa Kepung. Ini dikarenakan kesadaran yang mereka tanamkan dalam diri mereka bahwa cara hidup terbaik dalam situasi kemajemukan agama sebagaimana yang mereka miliki di desa mereka adalah dengan selalu menjaga agar potensi konflik tidak terjadi. Warga desa ini, baik para pemuka agama, perangkat desa maupun warga masyarakat akar rumput, memiliki jawaban yang sama ketika ditanya mengapa mereka mengembangkan cara hidup beragama yang inklusif. Menurut mereka, melakoni cara hidup yang merkatkan antar umat beragama merupakan cara terbaik untuk menciptakan kehidupan sosial yang damai. Dengan cara hidup demikianlah mereka memiliki lingkungan yang kondusif untuk membangun kehidupan politik dan ekonomi yang baik untuk

³² Nurhadi, *Wawancara*, Kediri, 16 Februari 2018; Agus Solikhin, *Wawancara*, Kediri, 16 Februari 2018; Nanik Sumilan, *Wawancara*, Kediri, 4 Januari 2019; Olan Kaimat, *Wawancara*, Kediri, 18 Oktober 2018.

kesejahteraan masyarakat. Salah satu informan menyatakan, “...Damai saja sulit cari uang, apalagi kalau kita berkonflik”,³³ Pernyataan ini menegaskan bahwa interaksi dan partisipasi lintas agama yang saling mendukung merupakan kebutuhan yang tidak terhindarkan untuk masyarakat yang hidup dalam kemajemukan seperti yang mereka jalani.

Berdasarkan kesadaran akan perlunya menciptakan kehidupan sosial yang damai semacam itu, warga desa Kepung menghindari kecenderungan untuk mendakwahkan ajaran agamanya kepada pemeluk agama lain. Mereka lebih menekankan peningkatan kualitas keberagamaan sesama agama, daripada meningkatkan kuantitas pemeluk agama mereka. Dalam konteks ini maka dakwah mereka “...lebih ditekankan untuk *ngurusi* rumah sendiri ketimbang *ngrusuhi* rumah tangga orang lain”.³⁴ Dengan kata lain, orientasi dakwah atau misi keagamaan pemuka agama di desa Kepung lebih diorientasikan ke dalam, alih-alih keluar. Dakwah dimaknai sebagai upaya berkesinambungan untuk meningkatkan pemahaman keagamaan umat secara internal, dan bukan sebagai upaya untuk mendapatkan pemeluk baru dari umat agama lain secara eksternal.

Kesadaran akan perlunya hidup damai dan orientasi dakwah ke dalam semacam itu mendapatkan legitimasi dari inklusifitas pemahaman agama warga desa Kepung, yang bersumber dari para pemuka agamanya.

³³ Risnoto, *Wawancara*, Kediri, 4 Januari 2019.

³⁴ Agus Solikhin, *Wawancara*, Kediri, 16 Februari 2018

Masyarakat desa Kepung merasa memiliki keharusan untuk menjalin interaksi damai dengan warga lain tanpa memandang apa agama mereka, karena secara teologis sikap semacam itu mendapatkan legitimasi dari ajaran agama yang diajarkan oleh para pemuka agamanya. Warga muslim desa Kepung diajarkan oleh para kyai di desa tersebut untuk memperlakukan tetangga mereka yang bukan umat muslim sebagai kaum *mu'ahad*. Sebaliknya, pendeta Kristen di desa ini mengajarkan konsep “Beragama Luwes” yang memberi legitimasi religius kepada pemeluk Kristen untuk bersikap dan berperilaku dalam interaksi sosial mereka dengan warga muslim, termasuk di antaranya adalah bila mereka diundang dalam sebuah kegiatan sosial yang memiliki unsur ritual misalnya kegiatan tahlilan yang lazim diselenggarakan setelah meninggalnya seorang warga muslim.³⁵

Konsep *mu'ahad* dan Beragama Luwes yang diajarkan masing-masing oleh kyai dan pendeta sebagaimana tersebut di atas, menegaskan bahwa upaya untuk menciptakan kehidupan sosial yang damai dan rukun, yang mendorong munculnya interaksi dan partisipasi antar umat beragama sesungguhnya merupakan upaya timbal balik. Semua pihak berupaya secara aktif mengasah “habitus” mereka untuk dibawa sebagai bekal dalam “permainan sosial” kehidupan sehari-hari mereka di “arena interaksi sosial keagamaan” desa Kepung.

³⁵ Uraian lebih rinci mengenai konsep *mu'ahad* dan Beragama Luwes lihat bab IV.



UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

BAB IV

INKLUSI SOSIAL KEAGAMAAN DI DESA KEPUNG

A. Pengantar

Sebagaimana disebutkan di bab sebelumnya bahwa keragaman agama merupakan konflik laten. Dalam perspektif ini, keragaman agama merupakan sebuah kondisi sosial yang bisa menjadi pemicu munculnya konflik sosial. Artinya, sebuah masyarakat dengan heterogenitas agama lebih rentan terhadap munculnya konflik dibandingkan masyarakat dengan keberagaman yang homogen.

Namun demikian, terdapat beberapa masyarakat dengan keberagaman yang heterogen mampu mencegah potensi konflik yang dihadirkan oleh heterogenitas keberagaman warganya meletus menjadi konflik sosial terbuka. Masyarakat semacam ini mampu mengelola potensi konflik yang ada, sehingga mereka bisa hidup berdampingan dalam inklusi sosial keagamaan. Desa Kepung merupakan salah satu desa yang mampu mengelola potensi konflik, sehingga warganya menjalani kehidupan dalam suasana penuh kerukunan meskipun terdapat beragam agama di desa ini.

Bab ini menguraikan dan menganalisis inklusi sosial keagamaan di desa Kepung. Ada empat topik utama yang dibahas di bab ini, yaitu wujud inklusi sosial keagamaan, dampak inklusi sosial terhadap beberapa aspek

keberagaman masyarakat, faktor yang mendorong terciptanya dan terpeliharanya kehidupan keagamaan yang inklusif, dan aktor/pelaku yang berperan penting di dalam inklusi sosial keagamaan di desa tersebut.

B. Wujud Inklusi Sosial Keagamaan

Wujud inklusi sosial bisa dilihat pada tiga aspek, yaitu kelembagaan, sikap dan lingkungan. Dari sisi kelembagaan bisa dilihat dari apakah terdapat kebijakan sosial yang non-diskriminatif ataukah tidak. Dari sisi sikap misalnya bisa ditilik bagaimana penerimaan masyarakat terhadap kelompok minoritas. Sedangkan dari sisi lingkungan adalah bagaimana akses yang diberikan oleh masyarakat kepada kelompok minoritas ini. Sebuah masyarakat bisa disebut inklusif bila ketiga aspek tersebut mewujudkan di dalam kehidupan sosial mereka. Fakta-fakta yang peneliti lihat di desa Kepung mengindikasikan bahwa inklusi sosial keagamaan berjalan dengan baik di desa tersebut. Sebab, ketiga aspek ini hadir di desa Kepung, sehingga desa ini dapat disebut sebagai sebuah desa yang inklusif secara sosial keagamaan.

Berikut ini adalah uraian tentang bentuk inklusi sosial keagamaan yang terjadi di desa Kepung berdasarkan ketiga aspek di atas.

1. Kebijakan Sosial keagamaan

Bapak Nurhadi, Kepala Urusan Kesejahteraan Rakyat (Kaur Kesra) desa Kepung, dan Bapak Hariono Kepala Urusan Pemerintahan (Kaur Pemerintahan) Desa Kepung, mengatakan bahwa desa Kepung tidak mengeluarkan kebijakan khusus terkait dengan interaksi sosial antar

komunitas pemeluk agama. Menurut mereka kehidupan sosial keagamaan di desa Kepung sudah sangat harmonis, sehingga tidak lagi dibutuhkan kebijakan-kebijakan tertentu yang dimaksudkan untuk mengaturnya.

Namun, mereka menjelaskan bahwa, pemerintah desa Kepung, terus berusaha menjaga kerukunan hidup di masyarakat dengan berusaha semaksimal mungkin menghindarkan sikap diskriminatif terhadap seluruh agama. Contoh sikap non-diskriminatif yang dipraktikkan oleh pemerintah desa Kepung adalah upaya mereka untuk menghadiri setiap kegiatan keagamaan yang diselenggarakan oleh komunitas keagamaan tertentu sepanjang ada undangan resmi yang disampaikan oleh penyelenggara kegiatan kepada pemerintah desa Kepung.¹

Dari pernyataan yang disampaikan oleh kedua perangkat desa Kepung di atas dapat diketahui bahwa meskipun tidak ada kebijakan yang secara eksplisit mengatur tentang inklusi sosial antar komunitas keagamaan yang dikeluarkan oleh pemerintah desa Kepung, terdapat kebijakan tidak tertulis atau tradisi yang dibuat oleh pemerintah desa untuk memupuk sikap inklusif pada diri warga desa Kepung.

¹ Nurhadi, *Wawancara*, Kediri, 16 Februari 2018; Hariono, *Wawancara*, Kediri, 16 Februari 2018.

Selain itu terdapat juga tradisi lain yang menunjukkan keberadaan inklusi sosial keagamaan, yaitu doa berantai² dan penataan administrasi perpindahan agama warga desa.

Doa berantai adalah sebuah kearifan lokal yang sangat unik. Doa berantai adalah doa yang dilakukan oleh masyarakat desa Kepung yang berbeda agama secara bergantian di tempat yang sama, yaitu halaman balai desa Kepung, tetapi dalam waktu berbeda: pemeluk agama Kristen mendapat giliran berdoa mulai pukul 10.00 pagi hingga pukul 12.00 siang, pukul 13.00 hingga 15.00 sore disediakan wadah untuk komunitas pemeluk agama Katolik, Warga pemeluk Hindu mendapatkan jatah waktu untuk melaksanakan ritual doa mulai pukul 15.30 hingga 17.00 sore,³ dan malam hari selepas shalat Isya untuk komunitas Muslim. Dengan demikian, setiap komunitas agama yang ada di desa Kepung, yaitu Islam, Protestan, Katolik dan Hindu, diberi kesempatan yang sama untuk memanjatkan doa dan menjalankan ritual sesuai dengan tradisi agama mereka masing-masing demi untuk keselamatan dan kemakmuran desa mereka.

Kegiatan doa berantai merupakan sebuah kearifan lokal yang mengindikasikan dipraktikannya inklusi sosial keagamaan di desa Kepung. Dengan melihat kegiatan ini, orang akan memiliki

² Istilah doa berantai merupakan nama yang diperkenalkan oleh pemerintah desa Kepung untuk menyebut keraifan lokal yang mereka ciptakan dalam hal kegiatan doa yang dilaksanakan oleh pemeluk berbagai agama untuk satu tujuan yang sama.

³ Warga pemeluk Hindu tidak setiap tahun memanfaatkan kesempatan yang diberikan ini, karena mereka tidak memiliki pemuka agama dan peralatan yang diperlukan untuk melaksanakan ritual doa. Wawancara dengan mas Wijaya, salah seorang panitia kegiatan bersih desa di desa Kepung.

pemahaman bahwa desa ini merupakan desa yang sudah berada dalam tingkat lanjut dalam hal inklusi sosial keagamaan. Hal ini karena kegiatan ini secara gamblang menampilkan bagaimana penerimaan sosial dipraktikkan oleh kaum muslim, yang merupakan kelompok keagamaan mayoritas, terhadap kelompok-kelompok keagamaan lain yang ada di desa Kepung. Selain itu, kegiatan ini juga menunjukkan bagaimana partisipasi dalam kegiatan bersama dibuka seluas-luasnya untuk seluruh anggota masyarakat tanpa memandang latar belakang agama mereka.

Kegiatan ini bisa disebut sebagai cara cerdas masyarakat desa Kepung merayakan keragaman agama yang mereka miliki. Warga desa Kepung tidak perlu mencari titik persamaan sebagai alasan untuk bisa menerima keberadaan orang berbeda agama dan mendorong partisipasi mereka dalam kehidupan sosial masyarakat. Mereka tidak perlu lagi berupaya menemukan *kalimatun sawa* untuk bisa saling mengakui dan menerima keberadaan serta memberikan rasa percaya kepada pemeluk agama lain di lingkungan mereka. Satu-satunya persamaan mereka adalah bahwa mereka merupakan sesama penduduk desa Kepung. Satu persamaan ini sudah cukup bagi mereka untuk mempraktikkan penerimaan sosial dan mendorong partisipasi sosial satu sama lain.

Kemauan untuk mengakui dan menerima keberadaan *liyan* dan membuka akses untuk partisipasi mereka tanpa perlu mencari-cari

titik temu semacam inilah yang membuat peneliti menyebut doa berantai sebagai pencapaian besar warga desa Kepung dalam konteks inklusi sosial keagamaan. Dengan pola doa berantai semacam ini, ada tiga keuntungan yang bisa didapatkan dibandingkan doa bersama. Pertama, pelaksanaan doa oleh masing-masing komunitas agama bisa menjadi lebih khusuk, karena doa yang mereka panjatkan tidak terinterupsi oleh doa-doa yang dipanjatkan oleh agama lain. Ini karena hanya satu komunitas agama yang ada di dalam arena berdoa dalam satu waktu, dan segera meninggalkan arena berdoa – bukan meninggalkan lokasi acara – begitu mereka selesai berdoa. Demikian seterusnya hingga semua komunitas agama yang ada selesai memanjatkan doa masing-masing.

Kedua, akidah terjaga tetapi kebersamaan tetap terbina. Dengan berdoa secara berantai, di mana komunitas-komunitas agama yang ada di desa Kepung berdoa secara terpisah tetapi berurutan, maka akidah masing-masing komunitas tetap terjaga, karena satu komunitas tertentu tidak harus mengikuti doa dari agama lain. Meskipun, tentu saja, harus dicatat bahwa akidah belum tentu terkotori oleh doa bersama. Namun, meskipun demikian, kebersamaan sebagai warga desa Kepung tetap terbina karena mereka memiliki tujuan bersama di dalam acara doa berantai tersebut, yaitu bersama-sama berdoa agar desa mereka terhindar dari bencana dan diberikan kemakmuran oleh Tuhan.

Ketiga, dominasi mayoritas terhindarkan. Dalam sebuah doa bersama, komunitas agama mayoritas di suatu masyarakat biasanya mendapatkan prioritas dibandingkan komunitas minoritas: mereka biasanya diberi kesempatan pertama, atau bila waktu acara berdoa bersama tersebut terbatas, hanya mereka yang diberi kesempatan, sementara yang lain menyesuaikan atau berdoa sendiri-sendiri secara bersamaan. Model berdoa semacam ini diskriminatif bagi komunitas agama minoritas. Maka, doa berantai sebagaimana yang dipraktikkan di desa Kepung bisa menghindarkan dominasi mayoritas dalam pelaksanaan doa bersama berbagai komunitas agama.

Tradisi lainnya yang menunjukkan berjalannya inklusi sosial keagamaan dengan baik di desa Kepung adalah pengadministrasian perpindahan agama warganya. Desa Kepung merupakan sebuah desa yang jarang mengalami perpindahan keyakinan atau konversi agama. Satu-satunya alasan perpindahan keyakinan yang terjadi di dalam⁴ desa ini adalah terjadinya pernikahan antar pemeluk agama berbeda.⁵ Untuk perpindahan agama yang terjadi, warga desa Kepung diharuskan mengajukan penerbitan surat keterangan pindah keyakinan kepada pemerintah desa, sehingga hal-hal administratif lainnya terkait pendaftaran pernikahan bisa diproses.

⁴ Kata “di dalam” ditekankan di sini untuk membatasi tempat terjadinya konversi agama, yakni tidak termasuk konversi agama oleh penduduk desa ini yang terjadi di luar desa. Hal ini penting karena ada sepasang suami dan istri, di mana sang istri merupakan warga asli desa Kepung, yang berpindah keyakinan dari Muslim menjadi pemeluk Kristen, saat mereka tinggal di kota Malang, dan kemudian berpindah ke desa Kepung saat mereka pensiun. Jadi, sepasang suami-istri ini meninggalkan desa sebagai Muslim dan kembali ke desa sebagai pemeluk Kristen.

⁵ Nurhadi, *Wawancara*, Kediri, 16 Februari 2018.

Dalam hal administrasi perpindahan agama, pihak pemerintah desa mensyaratkan kepada pemohon penetapan perpindahan agama tersebut agar melampirkan surat perpindahan agama yang dikeluarkan oleh pengurus masjid atau pengurus gereja tempat di mana perpindahan agama terjadi. Surat perpindahan agama menjadi dasar bagi pihak pemerintah desa Kepung untuk menerbitkan keterangan penetapan pindah agama warga tersebut.

Kebijakan semacam ini dibuat guna untuk menghindari timbulnya konflik antar agama akibat perpindahan pemeluk suatu agama ke agama lain. Menurut Kaur Kesra Desa Kepung, kebijakan sebagaimana disebut di atas menghindarkan terjadinya perpindahan agama secara diam-diam tanpa diketahui oleh keluarga pelaku perpindahan agama, sehingga perpindahan agama yang terjadi tidak menimbulkan dampak buruk di belakang hari.

Selain itu, kebijakan ini juga mencegah petugas administrasi di pemerintahan desa Kepung mengembangkan sikap diskriminatif terkait dengan administrasi perpindahan agama. Artinya, petugas administrasi di kantor pemerintahan desa Kepung dipastikan akan melaksanakan proses administrasi perpindahan agama yang diajukan kepadanya meskipun, misalnya, di dalam hatinya dia tidak rela dengan perpindahan tersebut.

2. Penerimaan Sosial

Ada tiga fakta dalam kehidupan sosial di desa Kepung, yang menandai tingginya penerimaan sosial masyarakat terhadap perbedaan agama, yaitu kebebasan beribadah, keberadaan rumah ibadah dan interaksi sosial antar pemeluk agama. Tiga fakta tersebut diuraikan di bawah ini.

a. Kebebasan Beribadah

Melaksanakan ibadah merupakan kebutuhan pemeluk agama. Melaksanakan ibadah secara bebas tanpa gangguan merupakan salah satu unsur dalam kebebasan beragama yang harus dihormati oleh siapapun.⁶ Pandangan semacam ini diterima dan dipraktikkan secara luas oleh warga desa Kepung. Selama puluhan tahun berada dalam kemajemukan agama, belum pernah sekalipun terjadi pembatasan, apalagi penolakan, terhadap pelaksanaan ibadah oleh pemeluk agama tertentu di desa ini.

Peribadatan dilaksanakan dalam dua domain, yaitu domain individu dan domain kelompok. Ibadah di domain individu meliputi peribadatan yang dilaksanakan secara pribadi oleh seseorang atau sebuah keluarga di rumah mereka sendiri

⁶ Kebebasan beragama itu memiliki dua dimensi dalam pengertiannya, yaitu (1) kebebasan badan atau organisasi tertentu, atau rumah ibadah, lembaga-lembaga agama, dan seterusnya, bukan individual, dan (2) kebebasan seseorang di dalam menjalankan praktik-praktik agama – beribadah, berpakaian, berdakwah. Lihat Ihsan Ali-Fauzi, “Mengukur Kebebasan Beragama”, dalam, *Merawat Kebersamaan: Polisi, Kebebasan Beragama dan Perdamaian*, ed. Rizal Panggabean dan Ihsan Ali-Fauzi (Jakarta: Paramadina, 2011), 57.

atau di tempat lain, baik peribadatan yang bersifat berkala maupun peribadatan untuk momen tertentu. Misalnya, shalat yang dilaksanakan secara individual oleh satu orang atau secara berjama'ah oleh para anggota sebuah keluarga atau upacara sembahyangan atau ibadah penghiburan yang dilaksanakan oleh sebuah keluarga pemeluk Kristen atau Katolik karena kematian salah satu anggota keluarganya. Sementara ibadah dalam domain kelompok adalah peribadatan yang dilaksanakan secara bersama, bukan pribadi, oleh sekelompok pemeluk agama tertentu sebagai sebuah kelompok keagamaan, baik di sebuah rumah ibadah resmi maupun di sebuah tempat yang difungsikan sebagai rumah ibadah. Contoh ibadah dalam domain kelompok ini adalah shalat berjama'ah di musholla lingkungan, ibadah shalat Jum'at di masjid, atau pelaksanaan kebaktian di gereja.

Kategorisasi domain peribadatan semacam ini penting karena perbedaan domain peribadatan berpengaruh terhadap penerimaan oleh pihak lain. Hal ini terutama terjadi pada kelompok minoritas di sebuah wilayah tertentu. Kasus pengawasan dan pelarangan terhadap pemeluk agama minoritas untuk melaksanakan ibadah, sekalipun dalam domain ranah individu, terjadi di beberapa wilayah di Indonesia.⁷ Di wilayah

⁷ Salah satu contohnya adalah sebuah surat yang dikeluarkan dan diberlakukan untuk para warga di lingkungan sebuah Rukun Warga (RW) tertentu di sebuah perumahan di Kabupaten Tangerang, yang terjadi pada tahun 2017. Di dalam surat tersebut ada empat poin "Peraturan dan Ketentuan

lain, di mana pemeluk agama bebas melaksanakan ibadah secara individual, juga mengalami hambatan dan pelarangan untuk melaksanakan ibadah sebagai sebuah kelompok, yang bersama-sama melaksanakan ibadah secara rutin di sebuah tempat tertentu, baik rumah ibadah maupun sebuah tempat lain yang difungsikan sebagai rumah ibadah.⁸ Secara umum, penerimaan terhadap pelaksanaan ibadah oleh pemeluk agama tertentu sebagai sebuah kelompok mengindikasikan penerimaan pelaksanaan ibadah secara individual. Sebaliknya, pembiaran terhadap peribadatan individual tidak mesti berarti pembolehan pelaksanaan ibadah pemeluk agama sebagai kelompok.

Pemeluk agama di desa Kepung menikmati kebebasan beribadah sebagai kelompok. Artinya, setiap kelompok pemeluk

Kegiatan Non Muslim”, yang salah satu poinnya mengatur tentang ketentuan bagi warga non muslim terkait pelaksanaan peribadatan di rumah tinggal, yaitu “...tak mengalihfungsikan rumah menjadi tempat ibadah. Kemudian jika ada kegiatan keagamaan dilarang mengundang tamu dari luar perumahan, tak menggunakan pengeras suara, serta tak membawa pemuka agama”. Lihat <https://www.cnnindonesia.com/nasional/20171207164347-20-260863/polisi-surat-larangan-ibadah-di-tangerang-tak-berlaku>, (20 Desember 2017).

⁸ Contoh yang pernah viral dan belum terselesaikan hingga saat ini dalam hal ini adalah kasus Jemaat Gereja Kristen Indonesia (GKI) Taman Yasmin di Bogor. Pada tahun 2012, jemaat GKI Yasmin terpaksa beribadah di luar bangunan gereja setelah gereja mereka disegel oleh Pemerintah kota Bogor atas desakan sebuah kelompok tertentu. Karena mendapatkan intimidasi dari kelompok tersebut, akhirnya mereka memindah peribadatan di seberang istana Kepresidenan. Lihat <http://nasional.kompas.com/read/2017/11/12/22395911/curahan-hati-jemaat-gki-yasmin-terusir-dari-gerejanya-sendiri?page=all>, (20 Desember 2017); Kasus lain penolakan ibadah warga minoritas sebagai kelompok yang juga viral adalah kasus Jemaat Gereja Injili di Tanah Jawi (GITJ) di Desa Dermolo, Kec. Kembang, Kab. Jepara Jawa Tengah. Gereja yang sudah berdiri, dengan mengantongi Izin Mendirikan Bangunan (IMB), sejak tahun 2002 dan dihentikan penggunaannya oleh pemerintah Kabupaten dengan alasan adanya keberatan oleh warga sekitar. Agak lebih beruntung dibanding Jemaat GKI Yasmin, meskipun tidak diperbolehkan menggunakan bangunan gerejanya sebagai tempat beribadah, warga tidak menghalangi jemaat beribadah di belakang rumah sang pendeta, Theofilus Tumijan. Lihat <http://nasional.tempo.co/read/552534/ditolak-warga-gereja-dermolo-kesulitan-izin>, (20 Desember 2017)

agama diakui keberadaannya sekaligus diberi kebebasan untuk melaksanakan peribadatan mereka masing-masing. Namun demikian, kebebasan beribadah yang berlaku bukannya tanpa batas. Ada upaya-upaya oleh masing-masing kelompok keagamaan untuk menjaga kebebasan beribadah tetap berjalan sebagaimana mestinya.

Kelompok-kelompok keagamaan di desa Kepung mengembangkan sikap timbal balik dalam upaya mereka untuk menjaga kebebasan beribadah yang sudah sekian lama berkembang di desa ini. Kelompok muslim, sebagai kelompok mayoritas di desa ini, mengembangkan sikap mengayomi dan menjamin kebebasan kelompok-kelompok minoritas dalam melaksanakan ibadah. Sebaliknya, kelompok-kelompok pemeluk agama minoritas mengembangkan sikap penghormatan terhadap hak kelompok muslim untuk menikmati ketenangan dalam melaksanakan ibadah. Mayoritas mengayomi hak-hak minoritas dan minoritas menghormati hak-hak mayoritas.

Sikap mengayomi dan menjamin kebebasan beribadah dipraktikkan oleh, salah satunya, para anggota Barisan Ansor Serba Guna (Banser), yang merupakan organ kepemudaan organisasi keagamaan Nahdlatul Ulama (NU). Anggota Banser secara sukarela melakukan pengamanan di saat kelompok Kristen atau Katolik sedang melaksanakan ibadah di rumah

ibadah mereka masing-masing, pada saat perayaan hari besar keagamaan mereka, misalnya hari Natal.

Sebaliknya, sikap menghormati hak kelompok muslim untuk melaksanakan ibadah secara khusyuk dan tenang dipraktikkan oleh Komunitas Kristen. Ada kebijakan yang dibuat oleh pemeluk Kristen untuk mengupayakan agar bagian dari ibadah mereka yang menggunakan suara keras, misalnya sesi menyanyikan lagu rohani di dalam kebaktian, tidak berlangsung bersamaan dengan berkumandangnya azan dari musholla atau masjid yang berada dekat gereja tersebut. Dengan kebijakan ini, pihak gereja secara cermat menghitung kapan peribadatan harus dimulai untuk menghindarkan sesi menyanyi lagu rohani di dalam kebaktian berbarengan dengan waktu azan. Jika dalam suatu kebaktian terjadi sesuatu hal sehingga peribadatan tidak bisa dimulai sesuai dengan waktu yang direncanakan, maka peribadatan akan dihentikan sejenak hingga lantunan azan, shalawat, iqomat dan pelaksanaan shalat dan wirid selesai dilakukan.⁹ Dengan kebijakan ini, maka tidak akan terjadi perang suara ibadah antar agama.

⁹ Menurut Pendeta Olan Kaimat dari GKIN dan Bapak Sumilan, Ketua Badan Musyawarah Antar gereja (BAMAG) se-Kecamatan Kepung, kebijakan ini dibuat oleh BAMAG se-Kecamatan Kepung dan berlaku untuk gereja-gereja Kristen yang berada di wilayah kecamatan Kepung; Sumilan, *Wawancara*, Kediri, 16 Februari 2018.

Cara serupa juga dipraktikkan oleh komunitas Katolik dalam peribadatan mereka di rumah ibadah Katolik di dusun Kepung Timur. Rumah ibadah ini bersandingan dengan Masjid Sabilul Huda. Antara Rumah Ibadah Fungsional Komunitas Katolik dan Masjid tersebut dipisahkan oleh sebuah tembok pendek, sehingga suara yang ditimbulkan oleh pelaksanaan ibadah di rumah ibadah Katolik dan di masjid akan saling terdengar, dan akan saling mengganggu bila dilaksanakan secara bersama. Maka dari itu, pihak komunitas Katolik mengatur sedemikian rupa agar peribadatan mereka tidak berbenturan dalam hal waktu dengan peribadatan komunitas Muslim. Sebagaimana komunitas Kristen, bila suatu kondisi memaksa mereka melaksanakan peribadatan yang berbenturan dengan waktu kaum Muslim melaksanakan peribadatannya, maka mereka akan menghentikan sejenak peribadatan mereka untuk kemudian dilanjutkan kembali saat komunitas Muslim sudah selesai melaksanakan peribadatan mereka. Sikap ini, menurut Imam Masjid Sabilul Huda, diambil oleh komunitas Katolik atas kesadaran mereka sendiri, tanpa ada permintaan atau desakan dari pihak komunitas Muslim.¹⁰

Sikap kelompok mayoritas, yang mengayomi dan menjamin kebebasan beribadah kelompok minoritas, dan sikap

¹⁰ Kasto Imam Sobirin, *Wawancara*, Kediri, 4 Januari 2019.

kelompok minoritas, yang menghormati hak kelompok mayoritas untuk melaksanakan ibadah secara tenang, mengindikasikan adanya pengakuan warga desa Kepung terhadap kemajemukan agama di desa mereka. Pengakuan terhadap kemajemukan merupakan salah satu sikap awal dalam penerimaan sosial. Pengakuan akan kemajemukan berarti tidak ada penolakan dan penyangkalan terhadap eksistensi kelompok berbeda di dalam lokalitas yang sama.

b. Keberadaan Rumah Ibadah Komunitas Keagamaan Minoritas

Pengakuan terhadap kemajemukan pada gilirannya akan diikuti oleh kesediaan untuk hidup berdampingan antar warga tanpa melihat apa agama yang dipeluk oleh warga yang ada di lingkungan sekitar. Kesediaan hidup berdampingan ini ditunjukkan oleh kesediaan warga desa Kepung untuk menerima keberadaan rumah-rumah ibadah berbagai agama berbeda, terutama rumah ibadah kelompok keagamaan minoritas, di lingkungan mereka.

Keberadaan rumah ibadah di desa Kepung merupakan indikasi penerimaan sosial terhadap umat beragama di desa ini. Rumah ibadah merupakan bagian penting sebuah agama. Dengan keberadaan rumah ibadah, peribadatan sebagai manifestasi penting keberagamaan seorang pemeluk agama bisa berjalan secara lebih sempurna. Sekelompok muslim, misalnya,

membutuhkan rumah ibadah untuk bisa menjalankan shalat berjamaah. Demikian pula, komunitas Kristen membutuhkan gereja untuk bisa menjalankan kebaktian.

Keberadaan rumah ibadah banyak dijadikan sebagai salah satu indikator kebebasan beragama oleh berbagai lembaga.¹¹ Rumah ibadah merupakan simbol eksistensi formal sebuah agama. Pemeluk sebuah agama masih mungkin beraktifitas dan menjalankan kewajiban agamanya tanpa harus memiliki rumah ibadah di lingkungan mereka. Mereka bisa beribadah di rumah masing-masing atau di rumah ibadah yang ada di lokasi lain. Akan tetapi, beribadah di rumah atau di lokasi lain mengaburkan eksistensi pemeluk agama tertentu di lingkungan tersebut. Itulah mengapa pemeluk agama berpandangan bahwa kebebasan beribadah saja tidaklah cukup bagi mereka. Keberadaan rumah ibadah juga merupakan hak yang juga harus dihormati dan dijunjung tinggi dalam konteks kebebasan beragama.

Dengan begitu pentingnya posisi rumah ibadah bagi keberagamaan para pemeluk agama, di banyak tempat rumah ibadah seringkali menjadi pemicu konflik antar umat

¹¹ Ihsan Ali-Fauzi dkk., *Kontroversi Gereja di Jakarta* (Yogyakarta: CRCS, 2011), 21.

beragama.¹² Keberadaan rumah ibadah komunitas agama minoritas seringkali ditolak atau dipermasalahkan oleh kelompok agama mayoritas dengan berbagai alasan.

Dengan demikian, keberadaan sebuah rumah ibadah merupakan indikasi kesediaan untuk hidup berdampingan dan menerima eksistensi formal pemeluk agama tertentu yang ditandai dengan dibangunnya rumah ibadah agama-agama yang ada di lingkungan tersebut.

Terdapat tiga rumah ibadah kelompok minoritas di desa ini, yaitu Gereja Panatekosta di Indonesia (GPdI) Betlehem di dusun Karangdinoyo dan Gereja Kristen Injili Nusantara (GKIN) di dusun Kepung Tengah, yang merupakan tempat peribadatan warga pemeluk agama Kristen, dan sebuah rumah ibadah fungsional di dusun Kepung Timur, yang menjadi pusat peribadatan anggota masyarakat yang beragama Kristen Katholik. Rumah ibadah pemeluk agama Kristen Katholik ini, meskipun menjalankan fungsi sebagaimana sebuah gereja, bukanlah sebuah gereja resmi. Rumah ibadah fungsional ini merupakan satu bagian dari rumah tempat tinggal pemuka agama Katolik.

¹² Ibid., 13. Menurut data di buku tersebut, antara tahun 1969 – 2006, terjadi lebih dari 1000 kasus konflik antar agama yang menjurus pada kekerasan akibat pendirian gereja di Indonesia.

GPdI Betlehem berada di dusun Karang Dinoyo. Lokasi gereja ini berada di tengah perkampungan yang merupakan pemeluk agama Islam. Tidak ada pemeluk agama Kristen di lingkungan tempat berdiri gereja ini, kecuali ibu Dorkas Kartika, pendeta gereja ini, dan dua puteranya yang tinggal di rumah yang ada di dalam lokasi gereja. Namun demikian, tidak satupun dari warga sekitar yang berkeberatan dengan keberadaan gereja tersebut. Mereka memberikan kebebasan terhadap pelaksanaan peribadatan di gereja tersebut, termasuk memperbolehkan difungsikannya sebagian badan jalan yang berada di depan gereja tersebut sebagai tempat parkir mobil-mobil jemaat yang sedang mengikuti peribadatan.

Hal serupa juga terjadi berkenaan dengan rumah ibadah fungsional komunitas Katolik. Rumah ibadah ini terletak di halaman belakang rumah pemuka agama Katolik, Bapak Murjoko, bersebelahan dengan masjid Sabilul Huda. Kedua kompleks bangunan tersebut dipisahkan oleh sebuah tembok pendek, setinggi sekitar 1 meter. Rumah ibadah ini rutin digunakan untuk peribadatan komunitas Katolik pada hari Rabu sore. Pada saat peribadatan digelar, akan ada banyak kendaraan roda empat yang datang dan memerlukan tempat parkir. Karena jalan di depan masjid dan rumah ibadah ini tidak terlalu lebar, maka pengurus masjid Sabilul Huda mempersilahkan para

jemaat menggunakan halaman masjid sebagai lahan parkir bagi kendaraan para jemaat. Semua berlangsung secara damai dan diliputi rasa saling membantu dan saling percaya antar komunitas keagamaan.

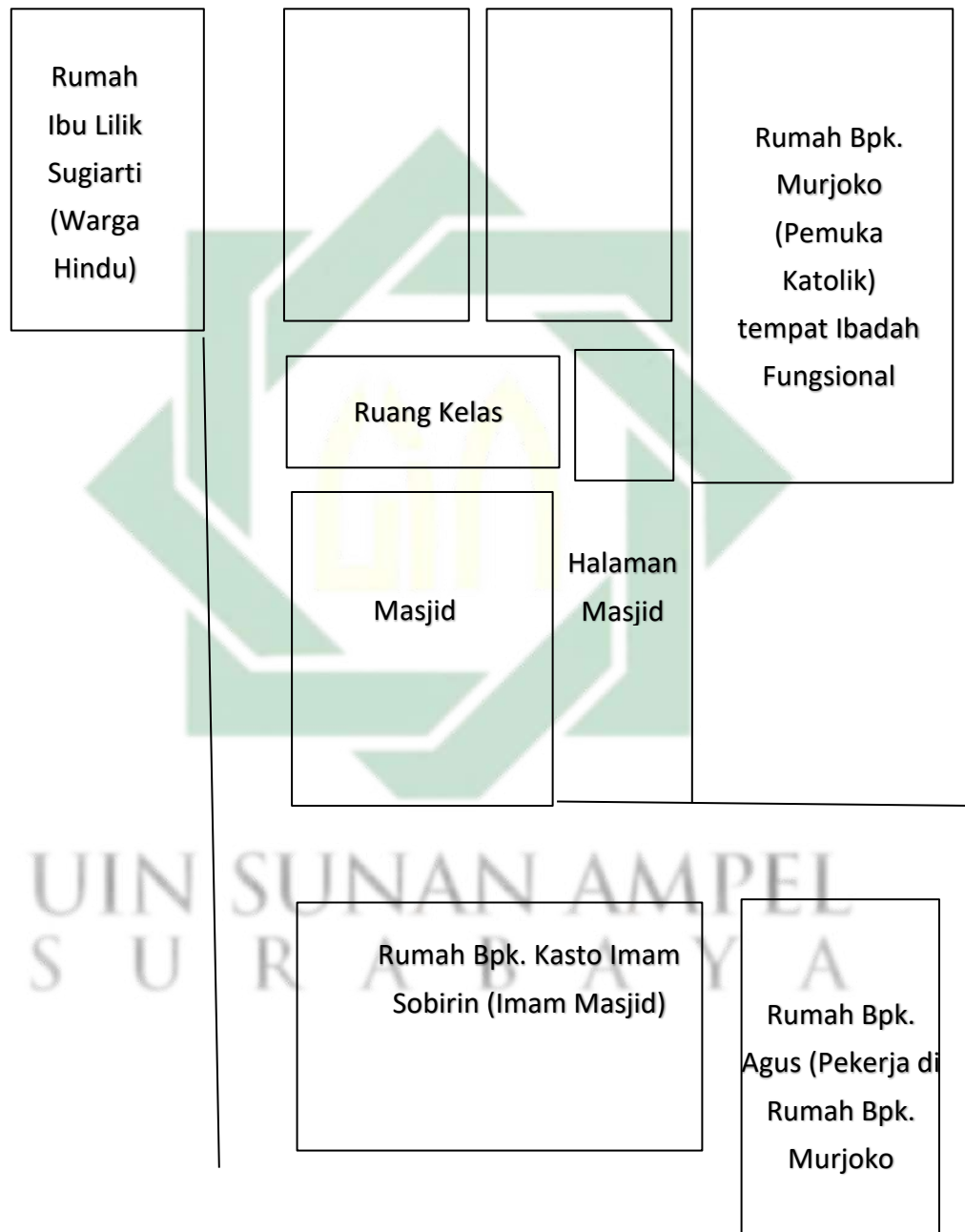
Posisi kedua tempat ibadah tersebut dapat dilihat di denah pada gambar 1 di bawah.

c. Interaksi Sosial

Interaksi sosial antar pemeluk agama merupakan fakta selanjutnya bagaimana inklusi sosial keagamaan terwujud di desa Kepung. Interaksi sosial antar pemeluk agama di desa Kepung bisa dipilah ke dalam dua jenis, yaitu pertama, interaksi formal. Interaksi formal mengacu pada interaksi yang terjalin antar pemeluk agama berbeda karena keanggotaan mereka dalam suatu lembaga tertentu. Contoh interaksi semacam ini adalah interaksi antar pemeluk agama berbeda yang sama-sama menduduki jabatan tertentu dalam pemerintahan desa Kepung, interaksi antara para guru di sebuah sekolah tertentu atau interaksi antar anak-anak berbeda agama yang merupakan teman sekelas dan interaksi-interaksi sejenis lainnya. Dalam hal ini, jabatan atau pekerjaan yang diemban oleh seseorang memberinya kesempatan atau keharusan untuk bertemu dan

Gambar 1

Denah Masjid Sabilul Huda dan Tempat Ibadah Katolik Fungsional



berinteraksi atau berkomunikasi dengan orang lain yang berbeda agama. Interaksi yang terjadi antara ketua Tim Pelaksana Kegiatan (TPK) yang merupakan pemeluk agama Kristen dan kepala desa Kepung yang merupakan seorang Muslim termasuk dalam kategori interaksi formal ini.

Kedua, interaksi informal sehari-hari, yakni interaksi yang terjalin antar orang yang berbeda agama dalam pergaulan sosial sehari-hari mereka di masyarakat. Interaksi antar tetangga, interaksi sesama langganan warung kopi atau interaksi seorang anak dengan teman-teman sepermainan merupakan contoh interaksi informal sehari-hari.

Menurut Ashutosh Varshney, berdasarkan hasil penelitiannya mengenai konflik antar agama di India, ikatan antar orang berlatar belakang agama berbeda yang timbul dari interaksi formal lebih kokoh dari pada ikatan yang ditimbulkan oleh interaksi informal sehari-hari. Menurutnya, ikatan dari interaksi informal sehari-hari lebih mudah terputus bila ada faktor eksternal, misalnya kampanye politik, mengganggu ikatan tersebut.¹³ Interaksi formal menciptakan ikatan yang jauh lebih kuat dibandingkan interaksi sehari-hari.

¹³ Ashutosh Varshney, *Ethnic Conflict and Civic Life: Hindus and Muslims in India* (New Haven: Yale University Press, 2002), 3-4.

Desa Kepung memberikan fakta berbeda dari pernyataan Varshney tersebut. Interaksi sehari-hari yang terjalin antar pemeluk agama berbeda terbukti menimbulkan perasaan keterikatan yang juga sangat kuat. Dalam perbincangan dengan beberapa warga selepas shalat dluhur berjamaah di masjid Baitul Huda, dusun Kepung Tengah, beberapa pernyataan dan komentar yang disampaikan oleh warga desa Kepung mengindikasikan kesediaan mereka untuk mendukung salah satu tetangga mereka yang sedang mencalonkan diri menjadi anggota legislatif di tingkat kabupaten. Kesediaan ini muncul karena mereka merasa sebagai sesama warga desa Kepung, tanpa harus memandang agama.¹⁴

Contoh di atas menunjukkan bahwa interaksi sehari-hari mampu menyingkirkan perasaan akan perbedaan (*sense of difference*), karena keragaman agama, dan justru memperkuat perasaan akan kesamaan (*sense of similarity*) sebagai sesama warga Kepung yang memiliki kewajiban untuk menjaga kedamaian kehidupan di desa mereka. Kebersamaan dalam kegiatan desa, terutama dalam acara bersih desa bersama, saling melindungi dan menghormati kebebasan beribadah, penerimaan rumah ibadah, keikutsertaan dalam kegiatan sosial yang

¹⁴ Andi Sumanto, *Wawancara*, Kediri, 4 Januari 2019; Tukiran, *Wawancara*, Kediri, 4 Januari 2019; Risnoto, *Wawancara*, Kediri, 4 Januari 2019; Bapak Ismijan, *Wawancara*, Kediri, 4 Januari 2019.

diselenggarakan oleh komunitas agama tertentu, dan masih banyak lagi contoh bagaimana ikatan persaudaraan antar warga terjalin dengan sangat kuat. Hingga saat ini, tidak ada pihak-pihak eksternal yang mampu memecah-belah persatuan warga desa ini, termasuk juga hiruk pikuk pemilihan umum nasional yang sedang dilaksanakan di seluruh wilayah Indonesia. Interaksi sehari-hari antar warga yang terjalin dalam suasana ketetanggaan tanpa memandang agama masing-masing pihak semacam ini mengindikasikan tingkat yang lebih lanjut dari penerimaan sosial.

Akan tetapi, meskipun secara umum masyarakat desa Kepung mempraktikkan tiga penerimaan sosial keagamaan—kebebasan beribadah, keberadaan rumah ibadah, dan interaksi/komunikasi antar komunitas keagamaan—sebagaimana tersebut di atas, ada beberapa orang yang menolak untuk mempraktikkan penerimaan sosial dalam keseluruhannya sebagaimana di atas. Dalam wawancara dengan beberapa warga Muslim di dusun Kepung Tengah, salah seorang narasumber memberikan informasi bahwa seorang tetangganya mengembangkan pemikiran bahwa mengucapkan selamat hari raya agama lain adalah haram hukumnya. Oleh karena itu, orang tersebut tidak lagi bersedia mengucapkan selamat Natal dan mengunjungi tetangganya yang beragama Kristen dan Katolik, sebagaimana yang lazim mereka

lakukan selama berpuluh tahun. Namun demikian, orang tersebut tetap bersedia mengakui keberadaan komunitas agama lain dan juga tidak mempersoalkan keberadaan gereja yang ada. Hanya saja, orang tersebut berusaha membatasi diri dari interaksi dalam hal keagamaan dengan komunitas agama lain.¹⁵

Fakta ini mengungkapkan bahwa penerimaan sosial keagamaan bukanlah sebuah fakta tunggal. Penerimaan sosial keagamaan bervariasi dan bertingkat-tingkat tergantung seberapa jauh seseorang bersedia menerima keberadaan dan partisipasi pemeluk agama lain, baik sebagai individu ataupun sebagai komunitas keagamaan, dalam kehidupan sosial.

Sebagaimana disebutkan di atas, bahwa tidak menghalangi pelaksanaan peribadatan oleh kelompok keagamaan, mengindikasikan penerimaan terhadap kebebasan beribadah dalam domain individu, akan tetapi, pembolehan peribadatan individual tidak serta-merta berarti pembolehan pelaksanaan ibadah dalam domain kelompok. Demikian juga, kebebasan beribadah yang dinikmati oleh kelompok keagamaan tertentu tidak lantas berarti bahwa mereka diperbolehkan membangun rumah ibadah di lingkungan mereka sendiri. Toleransi terhadap keberadaan rumah ibadah tidak meniscayakan kesediaan kelompok keagamaan tertentu untuk berinteraksi dengan kelompok keagamaan lain.

¹⁵ Risnoto, *Wawancara*, Kediri, 4 Januari 2019.

Berdasarkan pengalaman penerimaan sosial keagamaan yang dipraktikkan oleh warga desa Kepung, dalam hal penerimaan sosial terdapat tingkatan-tingkatan yang mengindikasikan seberapa dalam penerimaan sosial masyarakat terhadap kelompok keagamaan tertentu.

Terdapat tiga tingkat penerimaan sosial yang tersusun berurutan dalam sebuah hubungan konsekuensial, yakni keberadaan satu tingkat menjadi prasyarat untuk keberadaan tingkat setelahnya secara berurutan. Tiga tingkat tersebut adalah pengakuan, koeksistensi, dan interaksi/komunikasi, sebagaimana dirangkum di bagan di bawah ini.

Bagan 4.1 Tingkatan Penerimaan Sosial



Pengakuan sosial merupakan wujud awal yang menjadi pintu masuk penerimaan sosial. Pengakuan sosial mengacu pada sikap mengakui atau tidak menyangkal keberadaan komunitas lain yang berbeda di masyarakat. Pengakuan sosial adalah kesadaran

bahwa kita bukanlah satu-satunya komunitas yang tinggal di lokasi geografis tertentu. Ada komunitas lain yang juga tinggal di tempat yang sama.

Bagi warga desa Kepung, kesadaran akan keberadaan komunitas lain yang berbeda dalam hal keagamaan, yang tinggal di lokasi geografis yang sama, terpupuk dari pengalaman hidup yang mereka jalani sejak masa kanak-kanak. Warga desa Kepung berpandangan bahwa hidup dalam kemajemukan agama merupakan pengalaman hidup yang sangat berharga bagi mereka. Melalui pengalaman tersebut, mereka mampu dengan mudah memberikan pengakuan sosial terhadap komunitas agama lain di wilayah tempat tinggal mereka. Pengakuan sosial merupakan pintu masuk penerimaan sosial. Namun demikian, pengakuan sosial tidak serta merta akan berujung pada penerimaan sosial. Apakah pengakuan sosial kemudian menjadi penerimaan sosial atau justru menimbulkan penolakan sosial tergantung pada kesiapan kelompok-kelompok yang berbeda di masyarakat untuk hidup berdampingan secara damai dalam sebuah koeksistensi.

Koeksistensi merupakan wujud selanjutnya dari penerimaan sosial, setelah adanya pengakuan sosial. Koeksistensi secara bahasa didefinisikan sebagai “keadaan hidup berdampingan secara damai antara dua negara (bangsa) atau lebih yang berbeda atau

bertentangan pandangan politiknya”.¹⁶ Jadi, kata koeksistensi lazimnya digunakan untuk mengacu kesediaan dan kesiapan beragam kelompok di sebuah masyarakat untuk hidup bersama, berdampingan secara damai.

Pengakuan sosial yang berkembang di masyarakat desa Kepung akan keberadaan komunitas keagamaan lain yang berbeda dengan komunitasnya sendiri tampaknya berlanjut pada kesiapan dan kesediaan hidup berdampingan secara damai dalam koeksistensi.

Wujud penerimaan sosial yang ketiga adalah Interaksi/komunikasi. Kesediaan untuk hidup berdampingan dalam sebuah koeksistensi damai tidak secara otomatis membuka keran komunikasi antar pemeluk agama berbeda. Hidup dalam koeksistensi memang membawa damai dan menghindarkan konflik antar pemeluk agama berbeda, tetapi tidak dengan serta merta menciptakan ruang-ruang pertemuan aktif antar mereka. Para pemeluk agama berbeda mungkin bisa hidup secara koeksisten dalam sebuah lokasi geografis tertentu selama bertahun-tahun, tetapi tanpa harus disertai komunikasi aktif antar mereka.

Namun demikian, komunikasi yang sesungguhnya tidak akan bisa dicapai tanpa adanya koeksistensi sebagai prasyaratnya. Para pemeluk agama berbeda tidak akan bisa terlibat dalam

¹⁶ Badan Pengembangan dan Pembinaan Bahasa Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan, *KBBI Daring*. <https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/koeksistensi>, (15 Mei 2018).

komunikasi aktif bila mereka tidak bisa menerima koeksistensi damai sebagai cara menjalani kehidupan sehari-hari di antara mereka. Dengan kata lain, komunikasi aktif yang sesungguhnya bisa terjalin hanya bila para pemeluk agama berbeda bersedia menjalani kehidupan berdampingan secara damai dalam koeksistensi.

Lembaga tempat terjalinnya komunikasi secara aktif dan efektif antar pemeluk agama berbeda di desa Kepung adalah lembaga Tokoh Agama (Toga). Lembaga ini sangat penting dalam konteks komunikasi antar agama karena di lembaga inilah ketersumbatan komunikasi dan sekat antar agama yang mungkin menyertainya bisa direspon secara efektif untuk mengatasi masalah sosial keagamaan yang mungkin sudah timbul atau memenuhi kebutuhan sosial keagamaan yang selama ini tidak terkemukakan karena tersumbatnya komunikasi antar pemeluk agama berbeda, sehingga masalah sosial keagamaan baru bisa dicegah.

Termasuk dalam tingkat interaksi/komunikasi ini adalah kerjasama antar pemeluk agama. Kerjasama antar pemeluk agama berbeda adalah salah satu indikator bahwa penerimaan sosial sudah sampai pada kematangannya. Terjalannya kerjasama yang baik antar pemeluk agama menyiratkan adanya pengakuan sosial, koeksistensi damai dan komunikasi aktif antar mereka.

Di desa Kepung, kerjasama antar pemeluk agama berbeda adalah sebuah kelaziman. Bantuan, dukungan dan keikutsertaan warga dari berbagai agama di dalam kegiatan yang diselenggarakan oleh suatu komunitas agama tertentu merupakan pemandangan yang biasa di desa ini. Pengobatan gratis yang diselenggarakan oleh salah satu gereja Protestan disambut dan didukung oleh umat Islam dan komunitas Katholik. Kegiatan sosial yang dilaksanakan oleh komunitas suatu agama tertentu, terutama komunitas minoritas, semacam ini akan dipandang dengan penuh kecurigaan di beberapa daerah lain, tetapi kondisi berbeda ditemukan di desa Kepung.

3. Akses dan Partisipasi Bagi Kelompok Minoritas

Dalam definisi inklusi sosial yang dirumuskan oleh Hillary Silver, disebutkan bahwa proses inklusi sosial yang dilakukan adalah “.....untuk membuka akses bagi partisipasi di segala bidang kehidupan tanpa memandang siapa yang menjadi subyeknya (*impersonal*).¹⁷

Senada dengan Silver, Department of Economic and Social Affairs (DESA) PBB mengemukakan bahwa untuk meningkatkan partisipasi menuju terciptanya inklusi sosial dibutuhkan upaya aktif untuk membuka akses bagi semua orang.¹⁸

¹⁷ Hilary Silver, *The Context of Social Inclusion: DESA Working Paper No. 144* (New York: Department of Economic and Social Affairs PBB, 2015), 2-3.

¹⁸ Department of Economic and Social Affairs, *Leaving No One Behind: The Imperative of Inclusive Development* (New York: Department of Economic and Social Affairs PBB, 2016), 20.

Akses ke sumber daya/pelayanan dasar menjadi salah satu pilar inklusi sosial. Akses semacam itu memberi perangkat bagi komunitas minoritas untuk turut berpartisipasi secara aktif dalam proses-proses sosial, baik di tingkat pelaksanaan pelayanan sosial maupun di tingkat pengambilan keputusan yang berdampak pada kehidupan sosial keagamaan mereka.

Pemerintah desa Kepung memberi kesempatan yang sama untuk seluruh warga mengakses sumberdaya atau pelayanan dasar. Di tingkat pelayanan sosial, pemerintah desa Kepung membuka seluas-luasnya pelayanan sosial melalui inovasinya di bidang administrasi masyarakat melalui pelayanan sosial daring. Dengan pelayanan sosial daring semacam itu, akses terbuka seluas-luasnya untuk seluruh warga.

Di bidang pengambilan keputusan, pemerintah desa Kepung mengangkat seorang pemuka agama Kristen yang menjabat sebagai ketua badan musyawarah antar gereja (BAMAG) Kristen sekecamatan Kepung sebagai Wakil Ketua Badan Permusyawaratan Desa (BPD) sekaligus ketua Tim Pelaksana Kegiatan (TPK). Kedua jabatan tersebut merupakan posisi yang strategis dalam konteks pengambilan keputusan. Menurut Pasal 55, UU No. 6 Tahun 2014 tentang Desa, Badan Permusyawaratan Desa (BPD) berfungsi: (a) membahas dan menyepakati Rancangan Peraturan Desa bersama Kepala Desa; (b) menampung dan menyalurkan aspirasi masyarakat Desa; dan (c) melakukan pengawasan kinerja Kepala Desa. Dengan fungsi semacam itu, maka setiap anggota BPD, apalagi

menduduki posisi sebagai salah satu pimpinan, memiliki posisi yang kuat untuk terlibat dalam pengambilan keputusan mengenai Peraturan Desa yang akan berdampak pada seluruh warga, termasuk pada komunitas pemeluk agama minoritas. Sehingga dengan demikian, kecil kemungkinan peraturan desa yang menjadi produk pembahasan lembaga ini akan diskriminatif terhadap komunitas pemeluk agama minoritas di desa ini.

Contoh lain pembukaan akses dan pemberian kesempatan untuk terlibat secara aktif dalam proses-proses sosial adalah dengan kebijakan Doa Berantai, sebagaimana telah diuraikan di atas. Dengan Doa Berantai, pemeluk agama minoritas diberi kesempatan untuk berpartisipasi dalam arti sesungguhnya di dalam kegiatan Bersih Desa. Mereka terlibat bukan sekadar sebagai penggembira saja di dalam kegiatan doa yang diselenggarakan, yang diminta untuk mengikuti pembacaan doa yang dipanjatkan oleh penganut agama lain dan diminta berdoa sendiri di dalam hati menurut kepercayaan masing-masing, sebagaimana yang sering disaksikan di dalam kegiatan doa bersama. Mereka memiliki kedaulatan sendiri di dalam kegiatan tersebut. Mereka diberi kesempatan yang sama seperti pemeluk agama mayoritas untuk memanjatkan doa sendiri bersama dengan rekan-rekan seagama mereka dengan tata cara yang diajarkan oleh agama mereka dan dipimpin oleh pemuka agama mereka sendiri.

C. Strategi Pencapaian Inklusi Sosial Keagamaan

Hidup dalam keragaman agama, tetapi rukun dan harmonis, sudah sangat lama dijalani oleh masyarakat desa Kepung. Interaksi antar umat beragama menjadi arena bagi relasi antar posisi yang diduduki oleh masing-masing orang di dalam apa yang disebut oleh Bourdieu sebagai permainan sosial (*social game*).¹⁹ Di sinilah berbagai kepentingan dipertaruhkan dan berbagai tujuan dikejar oleh masing-masing pemain dalam arena interaksi sosial tersebut. Setiap orang yang terlibat dalam interaksi sosial di desa ini membawa habitus mereka masing-masing, yang kemudian diasah, disesuaikan dan akhirnya distruktur ulang untuk mencapai posisi yang paling ideal bagi mereka.

Pergulatan dalam interaksi sosial antar agama tersebut, sesungguhnya, memperebutkan satu tujuan tertinggi yang sama, yakni kenyamanan hidup beragama bagi setiap orang. Untuk mencapainya, ada beberapa strategi yang kemudian ditempuh oleh masing-masing kelompok. Beberapa hal berikut adalah strategi yang ditempuh oleh para pihak di desa Kepung demi untuk mencapai kenyamanan hidup dalam keragaman tersebut.

1. Menanamkan Pandangan bahwa Inklusi Sosial Keagamaan adalah sebuah Kebutuhan

“Untuk apa berkonflik hanya karena berbeda agama?”. Itu merupakan jawaban yang diberikan oleh semua informan, baik aparat pemerintah desa Kepung, pemuka agama, maupun warga masyarakat

¹⁹ Pembahasan lebih lengkap tentang konsep social game, lihat bab II.

umum, meskipun dengan redaksi yang berbeda, saat ditanyakan kepada mereka bagaimana mereka bisa menjaga kerukunan meskipun ada keragaman dalam hal agama yang mereka anut.

Bagi sebagian orang jawaban semacam itu mungkin bukan sesuatu yang istimewa, karena pada dasarnya umat manusia lebih menyukai perdamaian daripada terlibat dalam konflik. Namun, bila melihat bagaimana agama memiliki potensi yang sangat besar untuk memicu atau melanggengkan konflik di masyarakat, maka jawaban semacam ini tentu saja merupakan jawaban yang sangat layak untuk diapresiasi.

Jawaban semacam itu mengisyaratkan bahwa kerukunan beragama, termasuk inklusi sosial keagamaan, merupakan kebutuhan bagi warga desa Kepung. Kenyamanan hidup beragama bisa mereka raih dengan sikap seperti ini. Inklusi sosial keagamaan, dalam arti sikap, lingkungan dan lembaga yang inklusif, akan mendorong timbulnya sikap penghormatan dari kelompok agama lain, sehingga tercipta timbal balik dalam inklusi sosial keagamaan.

2. Melakukan Internalisasi Orientasi Dakwah

Sebagian agama, termasuk Islam dan Katolik maupun Protestan, disebarluaskan melalui jalan dakwah atau misi oleh pendakwah atau misionaris. Pada titik inilah, agama-agama kemudian bertemu dalam sebuah benturan kepentingan untuk menarik sebanyak-banyaknya

pengikut. Benturan kepentingan ini membuat para pemeluk agama berbeda berada dalam posisi konflik, baik laten maupun manifes, saat mereka berbagi wilayah geografis yang sama. Jadi, kepentingan dakwah agama-agama berbeda berpotensi besar untuk menjadi penghalang untuk tumbuh dan berkembangnya inklusi sosial keagamaan di sebuah masyarakat.

Kondisi berbeda dialami oleh para pemeluk agama berbeda di desa Kepung. Para pemeluk Islam dan Kristen, dua agama terbesar di desa ini, tidak mengalami kesulitan untuk menghindarkan terjadinya benturan kepentingan dakwah semacam ini. Di desa ini, masyarakat sudah memiliki wawasan yang cukup untuk tidak mencampuri urusan keyakinan masing-masing pemeluk agama. “Bagiku agamaku dan bagimu agamamu” merupakan jargon yang dipeluk secara erat oleh masyarakat desa ini.

Maka dari itu, upaya dakwah yang dilaksanakan oleh masing-masing agama di desa ini lebih diorientasikan ke dalam daripada ke luar. Dakwah diarahkan untuk lebih meneguhkan keyakinan agama sendiri, daripada membicarakan kekurangan atau ketidakbenaran keyakinan agama lain. Ungkapan ringkas yang disampaikan oleh salah satu warga desa Kepung ini bisa memberikan gambaran mengenai bagaimana selama ini dakwah dilakukan di desa Kepung. Menurutny, “Dakwah di desa ini lebih diarahkan untuk *ngurusi* keluarga sendiri, tidak *ngrusuhi*

rumah tangga orang lain”.²⁰ Jadi, dakwah di desa ini lebih diorientasikan pada upaya memperkuat keyakinan dan meningkatkan kesalehan umat sendiri dan bukan sebagai upaya untuk mengubah keyakinan dan menarik umat agama lain agar masuk ke agamanya.

Dengan demikian, dakwah lebih diarahkan untuk meningkatkan kualitas umat ketimbang menambah kuantitas umat. Dengan pola dakwah yang bersifat internal semacam itu, maka potensi benturan kepentingan bisa diturunkan seminimal mungkin, atau bahkan dihilangkan sama sekali.

3. Memperkuat Pemahaman Keagamaan Inklusif

Inklusi sosial keagamaan di desa Kepung dipupuk oleh, salah satunya, pemahaman keagamaan yang inklusif. Pemahaman ini tercermin dalam pernyataan salah seorang pemuka agama Islam di desa Kepung, Bapak Saerozi, yang merupakan imam masjid sekaligus pengajar di madrasah diniyyah setempat dan seringkali menyampaikan kajian agama di dalam pengajian-pengajian yang dilaksanakan secara rutin, dua kali dalam seminggu, oleh organisasi Muslimat NU. Menurutnya, bersikap toleran terhadap umat agama lain merupakan kewajiban bagi Muslim. Menurutnya, “Orang kafir yang baik, yang tidak bersikap memusuhi,

²⁰ Agus Solikhin, *Wawancara*, Kediri, 16 Februari 2018.

yang terikat dalam kesepakatan damai dengan kaum Muslim, yakni *mu'ahad*, wajib dirangkul dalam kehidupan bermasyarakat”.²¹

Di dalam Fikih Islam, istilah *mu'ahad* digunakan untuk menyebut warga dari negara non-muslim yang memiliki perjanjian damai dengan negara Islam. Istilah ini juga seringkali digunakan sebagai istilah lain untuk *dhimmī*, yaitu non-muslim secara individual yang berjanji setia kepada sebuah negara Islam.²² Orang-orang *mu'ahad* semacam ini berhak atas kebebasan menjalani kehidupan, termasuk kebebasan beragama, dan perlindungan keamanan atas jiwa dan hak milik mereka.²³

Konsep *mu'ahad* diderivasi dari al-Qur'an dalam surat al-Tawbah ayat 4,

إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنْقُصُوكُمْ شَيْئًا وَلَمْ يُظَاهِرُوا عَلَيْكُمْ أَحَدًا فَأَتُّوا إِلَيْهِمْ
عَهْدُهُمْ إِلَىٰ مَدَّتِهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ ﴿التوبة : ٤﴾

Kecuali orang-orang musyrikin yang kamu telah Mengadakan Perjanjian (dengan mereka) dan mereka tidak mengurangi sesuatu pun (dari isi perjanjian)mu dan tidak (pula) mereka membantu seseorang yang memusuhi kamu, Maka terhadap mereka itu penuhlah janjinya sampai batas waktunya. Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang bertaqwa.

²¹ Saerozi, Wawancara, Kediri, 16 Februari 2018.

²² Raghīb as-Sirjani, *Sumbangan Peradaban Islam pada Dunia* (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2011), 89.

²³ Yusuf Qardhawi, *Fiqh Jihad: Sebuah Karya Monumental Terlengkap tentang Jihad menurut Al-Qur'an dan Sunnah* (Bandung: Mizan, 2010), 754-759.

Ayat di atas merupakan dasar bagi kaum muslim untuk tidak memerangi kaum musyrik yang terikat perjanjian dengan kaum Muslim. Perintah ini, sebagaimana dinyatakan secara eksplisit oleh ayat tersebut, berlaku dengan dua syarat. Pertama, kaum musyrik yang terikat perjanjian tersebut tidak mengurangi atau membatalkan isi perjanjian. Kedua, kaum musyrik yang terikat perjanjian tersebut tidak bersekutu dengan musuh kaum muslim untuk memerangi kaum muslim. Kepada orang-orang non-muslim yang terikat perjanjian (*mu'ahad*) ini, Allah memerintahkan kaum muslim untuk menjalankan perjanjian damainya. Di akhir ayat dikatakan bahwa Allah mencintai orang-orang yang bertaqwa. Ibnu Katsir menyatakan bahwa yang dimaksud dengan orang-orang yang bertaqwa di akhir ayat ini adalah orang-orang yang menepati janji.²⁴

Pemenuhan janji tersebut, menurut ayat ini, dibatasi hingga batas waktu yang telah disepakati. Pertanyaannya kemudian adalah, setelah batas waktu perjanjian yang telah ditentukan telah kadaluwarsa, apakah kaum muslim harus memerangi non-muslim *mu'ahad* tersebut? Menurut Quraish Shihab, ulama berbeda-beda pendapat mengenai ini. Hal ini dikarenakan tidak ditemukannya riwayat yang *reliable* untuk menjawab pertanyaan ini. Maka, bila mengikuti kecenderungan damai, Quraish Shihab menyatakan bahwa selama non-muslim tidak bersikap

²⁴ Ibn Katsir, *Tafsir al-Qur'an al-Adhim*, (Beirut: Dar al-Fikr, 2005), 833-834.

memusuhi kaum muslim, maka hendaknya kaum muslim juga tidak memusuhi mereka.²⁵

Konsep *mu'ahad* juga memiliki legitimasi dari hadits Nabi. Dalam sebuah hadits diriwayatkan bahwa Nabi Muhammad SAW memperingatkan kaum Muslim agar tidak mengganggu warga non-muslim yang memiliki ikatan perjanjian dengan kaum muslim. Bahkan, secara eksplisit, Nabi menyatakan bahwa orang yang membunuh kaum *mu'ahad* tidak akan mencium bau surga.

مَنْ قَتَلَ مُعَاهِدًا لَمْ يَرِحْ رَائِحَةَ الْجَنَّةِ ، وَإِنَّ رِيحَهَا تُوجَدُ مِنْ مَسِيرَةِ
أَرْبَعِينَ عَامًا (رواه البخاري)

“Barang siapa yang membunuh orang kafir mu'ahad ia tidak akan mencium bau surga. Padahal sesungguhnya bau surga itu tercium dari perjalanan empat puluh tahun.” (HR. Bukhari).²⁶

Dalam konteks masyarakat desa Kepung, istilah *mu'ahad* ini digunakan untuk menyebut non-muslim, baik sebagai individu atau sebagai kelompok, yang memiliki perjanjian dengan kaum muslim untuk hidup berdampingan dalam damai di satu wilayah geografis yang sama, yaitu desa Kepung. Dengan pengertian ini, maka posisi kaum muslim dengan non-muslim adalah setara sebagai sesama anggota masyarakat desa Kepung, yang memiliki tanggung-jawab bersama dan juga memiliki

²⁵ Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah* (Ciputat: Lentera Hati, 2017), 17.

²⁶ Muhammad bin Ismail al-Bukhari, *Shahih al-Bukhari*, (Beirut: Dar al-Fikr, t.th), 405-406.

hak atas keamanan diri dan properti mereka dan juga hak untuk menjalani kehidupan dengan tenang tanpa gangguan dari orang lain.

Dengan pandangan semacam itu, maka Bapak Saerozi menyatakan bahwa “warga NU, sebagai bagian dari Ahlus Sunnah wal Jama’ah (Aswaja), dilarang bersikap reaktif dan radikal dalam beragama”.²⁷ Dengan kata lain, warga NU harus membiasakan diri untuk melakukan klarifikasi atas informasi apapun yang diterimanya, serta berpegang teguh pada sikap moderat sebagai prinsip dalam pergaulan sosial di masyarakat yang majemuk.

Pemahaman mengenai kewajiban umat Muslim merangkul atau melindungi warga non-muslim lazim ditemukan di lingkungan warga muslim yang berafiliasi dengan organisasi Nahdlatul Ulama. Said Aqil Siradj, ketua umum Pengurus Besar Nahdlatul Ulama (PBNU), di dalam salah satu buku yang ditulisnya, mengungkapkan pemahaman serupa saat menguraikan bentuk-bentuk jihad. Dengan mendasarkan pemahamannya pada Kitab *Fath al-Mu'in*, sebuah kitab klasik yang banyak diacu oleh kalangan pesantren, Said menyatakan bahwa jihad memiliki empat bentuk, “...yaitu proklamasi keyakinan religius, penegakan syari’at Allah, perang di jalan Allah, [dan] memberikan perlindungan kepada [semua]

²⁷ Saerozi, *Wawancara*, Kediri, 16 Februari 2018.

warga, baik Muslim maupun non-Muslim dengan menyediakan fasilitas kebutuhan primer, menyediakan obat-obatan dan pengobatan”.²⁸

Di kalangan generasi muda muslim desa Kepung, pemahaman keagamaan yang berkembang tidak jauh berbeda dengan generasi tua. Ini bisa terjadi karena literatur keagamaan yang dikonsumsi oleh generasi muda desa Kepung dijaga dan diawasi oleh generasi tua. Salah satu upaya tersebut adalah pengajian kitab yang diselenggarakan oleh pengurus Gerakan Pemuda (GP) Ansor ranting desa Kkepung. Adapun kitab-kitab yang dipilih untuk diajarkan adalah kitab-kitab yang mengajarkan kepada generasi muda tentang mencintai tanah air. Sehingga persaudaraan sebangsa dan setanah air juga dijunjung tinggi oleh generasi muda.²⁹

Meskipun upaya pewarisan literatur Keislaman yang moderat dilakukan secara terus menerus oleh generasi tua di desa ini, pemahaman Islam yang tidak moderat juga bisa menyusup melalui sarana yang dimiliki secara personal oleh generasi muda, yaitu gawai atau telepon pintar. Dengan akses internet yang tersedia melalui telepon pintar yang dimiliki dan terbuka lebarnya akses ke media sosial, generasi muda memiliki akses ke literatur keislaman yang tidak moderat. Ini sempat terjadi beberapa waktu lalu di sebagian kecil anak muda desa Kepung. Akibat mengakses literatur keagamaan melalui gawai mereka, di luar

²⁸ Said Aqil Siroj, *Tasawuf sebagai Kritik Sosial: Mengedepankan Islam sebagai Inspirasi, Bukan Aspirasi* (Bandung: Mizan, 2006), 115.

²⁹ Muhammad Fajar Ridloi, *Wawancara*, Kediri, 27 November 2019

yang diwariskan oleh generasi tua, belasan anak muda desa Kepung berkampanye melalui tanda pagar (tagar) di media sosial mengenai perang akhir zaman yang akan melibatkan pengikut imam Mahdi dan pengikut Dajjal, sehingga mereka mempersiapkan senjata. Dengan membuat panah, untuk peperangan tersebut. Kondisi ini segera disikapi oleh pengurus GP Ansor dengan melakukan dialog secara personal dengan masing-masing anak muda yang terpapar pemahaman keislaman yang tidak moderat tersebut. Hasilnya, kampanye yang dilakukan berhenti. Jadi, selain mengupayakan pewarisan literatur keislaman moderat secara masif kepada generasi muda desa Kepung, pengurus ranting GP Ansor desa Kepung juga meningkatkan kewaspadaan dan melakukan upaya preventif dan kuratif terhadap kemungkinan paparan literatur keislaman yang tidak moderat di kalangan generasi muda di desa mereka.³⁰

Moderasi beragama yang sama juga didapati di kalangan pemeluk Kristen. Sebuah konsep moderasi beragama dikembangkan oleh pendeta Olan Kaimat, pemimpin GKIN, yang disebutnya dengan istilah Beragama yang Luwes. Sesungguhnya, ini adalah konsep yang sederhana. Akan tetapi, konsep ini memiliki dampak yang besar dalam menyebarkan pemahaman keberagamaan yang moderat kepada para jemaatnya. Secara garis besar, konsep beragama yang luwes ini berisi

³⁰ Ibid.

pelepasan diri dari simbol-simbol dalam tiga hal, yaitu bahasa agama, pakaian agama dan kegiatan agama yang bersifat sosial.

Yang dimaksud dengan pelepasan simbol dalam bahasa agama adalah kesediaan masyarakat Kristen untuk menggunakan bahasa yang mensimbolkan agama tertentu. Misalnya, kalimat *assalāmu'alaykum* di masyarakat Indonesia biasanya menjadi identitas masyarakat muslim. Bahkan sebagian muslim berpendapat bahwa kalimat ini tidak bisa digantikan dengan ucapan selamat yang lain, misalnya selamat pagi, siang atau malam.

Di dalam konsep beragama yang luwes ini, masyarakat Kristen tidak segan untuk menggunakan sapaan ini untuk menyapa warga muslim, atau menjawab sapaan salam semacam itu dengan menggunakan kalimat *wa'alaykum salām*. Menurut pendeta Olan, kata *assalāmu'alaykum* maupun kalimat *wa'alaykum salām* semacam itu sah-sah saja diucapkan tanpa takut akan mengotori kekristenan mereka. Alasannya adalah bahwa meskipun menggunakan bahasa Arab, yang dianggap sebagai bahasa khas Muslim di Indonesia, namun secara makna, kalimat-kalimat tersebut adalah doa keselamatan, sehingga ia tidak terlarang untuk digunakan oleh masyarakat Kristen.

Kedua, dengan beragama secara luwes masyarakat Kristen tidak merasa berdosa bila memakai pakaian khas Muslim di desa tersebut, yaitu sarung, baju koko dan peci. Penggunaan pakaian khas muslim

semacam ini biasanya dilakukan bila mereka diundang untuk menghadiri kenduri atau selamatan oleh seorang muslim. Mereka beralasan bahwa dengan menggunakan pakaian yang sama dengan pada hadirin yang lain, maka tidak akan ada jarak antara mereka dengan para undangan yang hadir lainnya.

Ketiga, konsep beragama yang luwes memperbolehkan jemaat Injili Nusantara untuk menghadiri acara keagamaan yang bersifat sosial, misalnya kenduri dan selamatan. Kehadiran mereka tentu saja bukan untuk mengikuti ritual keagamaannya, tetapi lebih sebagai bentuk partisipasi sebagai anggota masyarakat yang diundang dalam sebuah kegiatan sosial.

4. Penyadaran bahwa Inklusi Sosial adalah Upaya Timbal-Balik

Beberapa fakta inklusi sosial keagamaan di desa Kepung sebagaimana diuraikan di atas mengisyaratkan bahwa inklusi sosial merupakan upaya bersama, bersifat timbal-balik, antar umat beragama. Inklusi sosial tidak bisa diwujudkan secara satu arah. Ia harus dilakukan secara dua arah. Konsep *mu'ahad* yang digunakan sebagai dasar bagi kaum muslim untuk berinteraksi sosial dengan komunitas non-muslim, tidak akan bisa bertahan lama bila komunitas non-Muslim tidak mengembangkan sikap penghormatan terhadap kaum muslim, misalnya melalui pengembangan konsep beragama yang luwes oleh komunitas Kristen.

Demikian pula dalam hal dakwah. Inklusi sosial keagamaan yang terjadi di desa Kepung akan mampu bertahan lama bila masing-masing agama bisa terus menjunjung tinggi dan melaksanakan aturan tidak tertulis tentang berdakwah di desa ini, yaitu bahwa berdakwah adalah untuk meningkatkan kualitas pemeluk agama bukan untuk menambah kuantitas pemeluk agama.

Beberapa hal lain yang dipraktikkan di desa Kepung juga menunjukkan adanya upaya timbal-balik dalam inklusi sosial keagamaan di desa ini. Jaminan keamanan yang diberikan oleh komunitas Muslim dalam pelaksanaan ibadah komunitas Kristen dan, sebaliknya, pengaturan waktu beribadah atau penghentian sementara peribadatan yang dilakukan oleh komunitas Kristen, Katolik atau Protestan, sebagai upaya menghormati umat Islam, misalnya, menunjukkan bagaimana upaya timbal-balik dalam menjaga kerukunan beragama dijaga secara aktif oleh kedua belah pihak. Demikian pula yang tergambar dalam upaya saling mengunjungi antar umat agama pada saat perayaan hari besar agama-agama yang ada di desa Kepung.

Upaya timbal-balik yang dipraktikkan oleh masyarakat desa Kepung merupakan salah satu cara mereka untuk terus mengasah rasa percaya (*trust*) antar umat beragama. Rasa percaya merupakan modal yang memungkinkan timbulnya praktik timbal-balik³¹ dalam inklusi

³¹ Ini sesuai dengan pandangan H.R. Dees bahwa toleransi akan terbentuk bila ada rasa percaya. Lihat Richard H. Dees, *Trust and Toleration* (Oxfordshire: Routledge, 2004), 102.

sosial keagamaan di desa Kepung. Rasa percaya ini akan terus terasah bila timbal-balik semacam itu terus dipraktikkan. Jadi, praktik timbal-balik antar umat beragama di desa Kepung semakin mempertebal rasa percaya antar mereka. Mengenai hal ini, seorang pemuka agama di desa Kepung menyatakan, “kami akan terus mengayomi mereka selama mereka masih bisa menunjukkan rasa hormat kepada kami”.³²

D. Faktor Inklusi Sosial Keagamaan

Sikap-sikap inklusif dalam keberagaman masyarakat desa kepung dibentuk dan dipelihara oleh dua aspek, yaitu pengalaman dan pengajaran. Kedua aspek ini merupakan faktor utama, yang saling berkelindan, dalam penciptaan dan pelestarian inklusi sosial keagamaan di desa Kepung. Pengalaman didapatkan oleh warga desa Kepung melalui pergumulan sehari-hari mereka dengan kemajemukan agama, sedangkan pengajaran didapatkan dari berbagai pihak, orang tua, guru di sekolah atau ustadz di madrasah dan, terutama, para pemuka agama.

1. Pengalaman Hidup Beragama Positif

Bagi masyarakat desa Kepung, terutama yang tinggal di dusun Karangdinoyo, Kepung Tengah dan Kepung Timur, kemajemukan agama merupakan sebuah kondisi obyektif yang mereka temui dalam kehidupan sehari-hari. Di tiga dusun ini berdiri tempat peribadatan beragam agama. Selain musholla dan masjid yang tersebar di hampir seluruh bagian di

³² Agus Solikhin, *Wawancara*, Kediri, 16 Februari 2018.

desa Kepung, di tiga dusun tersebut berdiri pula tempat peribadatan agama lain, yaitu Gereja Panatekosta di Indonesia (GPdI) Betlehem di dusun Karangdinoyo dan Gereja Kristen Injili Nusantara (GKIN) di dusun Kepung Tengah, yang merupakan tempat peribadatan warga pemeluk agama Kristen, dan sebuah rumah ibadah fungsional di dusun Kepung Timur, yang menjadi pusat peribadatan anggota masyarakat yang beragama Kristen Katholik. Rumah ibadah pemeluk agama Kristen Katholik ini, meskipun menjalankan fungsi sebagaimana sebuah gereja, bukanlah sebuah gereja resmi, tetapi satu bagian yang menyatu dengan rumah tempat tinggal pemuka agama Katolik.

Kemajemukan agama menjadi bagian dari pengalaman hidup warga masyarakat desa Kepung sejak masa kanak-kanak, di mana setiap warga desa Kepung harus menyaksikan keaneka-ragaman cara dan tempat beribadah serta bergaul dengan teman sebaya yang berbeda dalam beberapa hal terkait dengan kegiatan keagamaan, misalnya mengaji di musholla atau masjid, melaksanakan shalat Jum'at, atau merayakan hari-hari besar keagamaan. Kondisi obyektif semacam ini menjadikan sebagian besar anggota masyarakat desa Kepung terbiasa dengan kemajemukan. Keterbiasaan tersebut kemudian membuat keanekaragaman cara dan tempat beribadah menjadi sebuah kesadaran yang menyertai denyut kehidupan masyarakat desa Kepung, kesadaran bahwa kehidupan itu tidak hanya satu warna, tetapi berwarna warni;

kesadaran bahwa mereka tidak hidup sendiri, tetapi berdampingan dengan orang lain yang berbeda dalam hal keyakinan dengan mereka.

Pengalaman hidup dalam kemajemukan semacam itu merupakan faktor penting yang membentuk sikap dalam memahami dan menjalani kehidupan beragama di dalam kehidupan sosial mereka. Pengalaman pergaulan antar agama kemudian menjadi keterbiasaan dalam kehidupan sosial warga desa Kepung. Terbiasa hidup dalam kemajemukan keyakinan dan agama ini pada akhirnya menjadi satu bagian pembentuk (*building blocks*) sikap inklusif mereka terhadap para pemeluk agama lain. Dengan kata lain, kebiasaan hidup dalam kemajemukan menjadi modal yang sangat berharga bagi warga desa Kepung dalam membentuk sikap toleran dalam kehidupan sosial mereka.

Pengalaman hidup dalam kemajukan di masa awal kehidupan yang memberi “modal” awal bagi inklusi sosial keagamaan di kalangan warga desa Kepung ini lebih dipupuk dan diperkaya lagi dengan pendidikan agama yang mereka dapatkan dalam tahap-tahap kehidupan mereka selanjutnya.

2. Pengajaran Nilai Keagamaan Positif

a. Dua Metode Pengajaran Nilai Keagamaan

Alasan utama mengapa masyarakat di desa Kepung, terutama mereka yang tinggal di Dusun Karangdinoyo, Kepung Tengah dan Kepung Timur, perlu memberikan penjelasan mengenai

perbedaan antara mereka dengan umat agama lain adalah untuk menjaga akidah anak-anak mereka. Dalam pandangan mereka, dengan mengetahui dan memahami perbedaan yang ada antara diri mereka dengan umat agama lain, maka anak-anak akan mengerti identitas diri mereka sebagai muslim, sehingga mereka tidak akan mudah terseret ke akidah agama lain saat mereka bergaul dalam situasi pergaulan sosial yang multi-agama.

Masyarakat desa Kepung yakin bahwa dengan memperkenalkan pluralisme agama sejak dini akan membuat anak-anak mereka terbiasa dengan perbedaan, tidak menjadi manusia “kagetan” yang reaktif bila berhadapan dengan kondisi sosial yang beragam. Justru, semakin jelasnya identitas keagamaan masing-masing pemeluk agama, tidak serta merta memunculkan sikap permusuhan antar kelompok pemeluk agama.

Bagi mereka, masalah akidah atau keyakinan keagamaan merupakan urusan internal masing-masing pemeluk atau komunitas agama. Ada batas yang telah digariskan dengan jelas berkenaan dengan masalah ini yang dipahami dengan jelas oleh para pemeluk agama. Sehingga, mereka bisa hidup bersama dalam kemajemukan, bergaul dengan berbagai ragam orang yang membawa identitas masing-masing, tanpa harus memasuki wilayah masing-masing identitas tersebut.

Pengajaran dalam arti penanaman nilai-nilai keagamaan inklusif terhadap anggota masyarakat desa Kepung dilakukan melalui dua cara. Pertama, pembelajaran. Yang dimaksud dengan pembelajaran di sini adalah penanaman nilai-nilai keagamaan inklusif yang dilakukan melalui, misalnya, petuah orang tua, pengajaran oleh guru atau ustadz di sekolah atau madrasah, dan melalui ceramah di pengajian-pengajian atau khotbah dalam ibadah shalat Jum'at di masjid atau dalam ibadah kebaktian di Gereja oleh para pemuka agama. Pembelajaran adalah pengajaran pengetahuan tentang nilai keagamaan inklusif, yakni memberikan pemahaman kepada warga tentang nilai-nilai tersebut, sehingga mereka secara kognitif mengetahui bagaimana beragama yang inklusif tersebut.

Kedua, keteladanan. Makna keteladanan adalah penanaman nilai-nilai keagamaan inklusif yang dilakukan oleh para pemuka agama dengan cara mempraktikannya dengan maksud agar diikuti dan dijadikan pedoman oleh umat atau jemaatnya. Kategorisasi komunitas agama lain sebagai *mu'ahad* oleh pemuka agama Islam, selain diajarkan kepada para warga Muslim melalui ceramah tentang toleransi dan kerukunan hidup beragama di forum-forum pengajian dan khotbah, juga diteladankan melalui sikap toleransi, kerukunan dan kerjasama antar pemuka agama. Salah satu contoh keteladanan adalah keputusan yang dibuat oleh Bapak Kasto Imam Sobirin, imam masjid Sabilul Huda, yang memberikan izin

penggunaan halaman masjid untuk tempat parkir jema'at Katolik yang mengikuti peribadatan di rumah Bapak Murjoko.⁵¹

Demikian juga, konsep beragama luwes, selain dikhotbahkan oleh pendeta Olan dalam berbagai kesempatan kebaktian, juga dipraktikannya dalam pergaulan sehari-hari, misalnya dengan menghadiri undangan Tahlilan dengan menggunakan pakaian ala Muslim, atau menjawab salam kaum muslim dengan menggunakan kalimat “*wa ‘alaikum salām*”, guna untuk mengajarkan kepada jemaat Kristen, bahwa tindakan demikian itu diperbolehkan di dalam ajaran agama mereka dan bisa dipraktikkan oleh para jemaatnya.⁵²

b. Dua Jenis Pengetahuan Keagamaan

Dua cara pengajaran nilai-nilai inklusifitas dalam beragama semacam itu, selanjutnya menciptakan dua jenis pengetahuan di kalangan umat beragama, yang bisa disebut sebagai “pengetahuan yang dimiliki” dan “pengetahuan yang dirujuk”.

Pengetahuan yang dimiliki adalah pengetahuan yang memang dipahami secara individual oleh seorang umat beragama. Pengetahuan ini dimiliki oleh seseorang dari hasil pembelajaran yang didapatkan dari berbagai sumber tempat dia belajar, contohnya, pengetahuan yang didapat dari petuah orang tua, dari bangku sekolah

⁵¹ Kasto Imam Sobirin, *Wawancara*, Kediri, 4 Januari 2019.

⁵² Wawancara dengan Bapak Olan Kaimat.

atau dari sumber-sumber lain seperti pengajian atau kebaktian. Dengan pengetahuan ini, seorang umat beragama mengetahui secara mandiri ajaran keagamaan tentang beragama secara inklusif, misalnya, yang menuntunnya dan menjadi dasar baginya dalam berinteraksi secara inklusif dengan pemeluk agama lain.

Sementara pengetahuan yang dirujuk adalah pengetahuan tentang ajaran Islam sebagaimana di atas yang tidak dimiliki secara mandiri oleh seorang umat beragama, tetapi dirujuknya dari seorang pemuka agama. Jenis pengetahuan ini didapatkan melalui keteladanan yang dipraktikkan oleh para pemuka agama. Dalam perbincangan dengan beberapa warga muslim dusun Kepung Tengah, misalnya, para warga dusun tersebut, yang selama bertahun-tahun telah mempraktikkan sikap inklusif terhadap agama lain, yakni mengucapkan selamat natal, mengajukan pertanyaan tentang apa hukum mengucapkan selamat Hari Natal. Selama ini mereka merasa bahwa mengucapkan ucapan selamat Hari Natal adalah diperbolehkan karena praktik tersebut dilakukan oleh pemuka agama di tempat dia tinggal, dusun Kepung Tengah. Dengan merujuk pada praktik yang dilakukan oleh pemuka agama tersebut, mereka meyakini bahwa mengucapkan selamat Hari Natal hukumnya diperbolehkan, dengan keyakinan bahwa pemuka agama yang dianutnya pasti memiliki dasar keagamaan atas praktik yang dilakukannya tersebut.

E. Aktor Inklusi Sosial Keagamaan

Inklusi sosial keagamaan di desa Kepung terwujud karena keterlibatan banyak aktor/pelaku. Secara kategoris, para aktor yang terlibat dalam membangun dan melestarikan inklusi sosial keagamaan di desa Kepung terdiri dari tiga pihak, yaitu warga, pemerintah dan pemuka agama.

a. Pemuka Agama

Pemuka agama merupakan aktor sentral dalam inklusi sosial keagamaan di desa Kepung. Mereka memainkan peran penting dalam melestarikan inklusi sosial keagamaan di desa tersebut. Masyarakat desa Kepung adalah masyarakat yang masih memegang nilai-nilai tradisional. Hubungan patronase masih cukup kuat di bidang keagamaan, di mana para pemuka agama menjadi pusat rujukan pemahaman dan perilaku keagamaan. Mayoritas warga Muslim di Desa Kepung memposisikan kyai dan ustadz dalam posisi sentral sebagai panutan, di mana ajaran agama yang mereka sampaikan dipandang sebagai pedoman untuk menjalani kehidupan beragama sehari-hari, baik kehidupan keagamaan pribadi maupun kehidupan keagamaan sosial.

Karena posisi sentral tersebut, para tokoh agama memainkan peran penting dalam penciptaan dan pemeliharaan inklusi sosial keagamaan di desa Kepung. Peran penting yang mereka mainkan berada dalam dua ranah, internal dan eksternal. Di ranah internal tokoh agama

berperan penting dalam penyebaran nilai-nilai keagamaan moderat, menjaga inklusifitas pemahaman keagamaan pemeluk masing-masing agama.

Penyebaran nilai-nilai moderat dalam peran internal tersebut dilakukan oleh para tokoh agama di dalam pendidikan keagamaan yang dilaksanakan secara internal oleh masing-masing agama melalui, misalnya, khotbah-khotbah di dalam peribadatan. Contohnya khotbah di dalam Kebaktian bagi warga pemeluk agama Kristen maupun Katholik atau ibadah shalat Jum'at bagi pemeluk Islam. Media lain yang digunakan oleh para tokoh agama untuk menciptakan dan memelihara inklusi sosial keagamaan di lingkup internal adalah, misalnya, melalui pengajian-pengajian yang diselenggarakan secara rutin sekali hingga dua kali dalam sepekan di masing-masing dusun di wilayah desa Kepung oleh Pengurus Ranting Muslimat NU setempat.

Selain itu, para pemuka agama melalui organisasi Nahdlatul Ulama di tingkat anak ranting (tingkat dusun) juga melakukan pengawasan dan upaya-upaya preventif terhadap penyebaran paham-paham keagamaan yang berpotensi menimbulkan perpecahan, baik intra maupun antar agama.⁵³

Demikian juga tokoh-tokoh di organisasi kepemudaan Islam. pengurus ranting GP Ansor desa Kepung aktif melakukan upaya

⁵³ Saerozi, *Wawancara*, Kediri, 27 November 2019.

pencegahan berkembangnya paham-paham keagamaan radikal di kalangan anak muda melalui kegiatan Kajian Islam Ahlussunah Wal Jama'ah (Kiswah). Kajian ini berisi kajian kitab *'izāt al-nāshi'īn*, karya Shaikh Mustāfa al-Ghulayaynī. Kitab ini membahas tentang akhlaq, adab dan kemasyarakatan, termasuk juga tentang nilai-nilai cinta tanah air. Selain kegiatan kajian ini, pengurus ranting GP Ansor desa Kepung juga melakukan pengawasan dan pencegahan terhadap kemungkinan berkembangnya paham radikal yang tersebar melalui interbet di gawai yang dimiliki dan digunakan sehari-hari oleh anak-anak muda desa Kepung. Salah satu upaya pencegahan yang dilakukan adalah dengan mengajak dialog belasan anak muda desa Kepung yang beberapa waktu lalu ditengarai mulai bersentuhan paham-paham yang mengancam kerukunan hidup beragama melalui berbagai tanpa pagar (tagar) di media sosial mereka.⁵⁴

Di ranah eksternal tokoh agama memainkan peran signifikan dalam membuka ruang-ruang dialog antar agama. Pembukaan ruang dialog antar agama ini berperan besar dalam menghapuskan sekat dan sumbat komunikasi yang mungkin saja terbentuk di tengah perjalanan hubungan antar agama di desa Kepung. Komunikasi yang baik antar tokoh agama merupakan sarana yang efektif untuk mengatasi masalah sosial keagamaan (kuratif) dan memenuhi kebutuhan sosial komunitas-komunitas pemeluk agama (preventif).

⁵⁴ Muhammad Fajar Ridloi, *Wawancara*, Kediri, 27 November 2019.

Peran eksternal ini memungkinkan dimainkan oleh para tokoh agama berkat adanya lembaga Tokoh Agama (Toga), sebuah badan dialog antar agama yang dibentuk oleh pemerintah di tingkat kecamatan sebagai wadah bagi para tokoh agama untuk berkumpul dan berkomunikasi membahas persoalan-persoalan terkait hubungan antar agama, terutama berbagai kemungkinan sumber konflik yang berpotensi merusak kondusifitas hubungan kerukunan antar agama di seluruh wilayah desa Kepung.

Posisi penting tokoh agama semacam ini memang sangat membantu dalam mendorong inklusi sosial keagamaan di masyarakat. Namun, posisi tersebut bagaikan pedang bermata dua. Di satu sisi, posisi ini membantu menjaga kerukunan antar umat beragama. Tetapi, di sisi lain, posisi ini juga bisa menghancurkan kerukunan antar umat beragama. Apakah posisi tersebut akan bermanfaat bagi terpeliharanya inklusi sosial di masyarakat tergantung pada bagaimana sikap dan pemahaman para tokoh agama terhadap hubungan antar agama. Jika mereka memiliki sikap dan pemahaman keagamaan yang inklusif, maka inklusi sosial keagamaan akan terpelihara. Sebaliknya, jika sikap dan pemahaman keagamaan mereka eksklusif, maka kemungkinan besar eksklusi sosial akan menjadi fenomena masyarakat setempat.

b. Masyarakat Akar Rumput

Masyarakat Akar Rumput juga memegang peran penting dalam mewujudkan inklusi sosial keagamaan di desa Kepung. Mereka merupakan pihak yang sehari-hari menjalani kehidupan dalam kemajemukan agama, berinteraksi secara damai dengan orang lain yang berbeda dengan dirinya dan bertenggang rasa untuk mewujudkan kebebasan dalam menjalankan keyakinan masing-masing. Pengalaman dari interaksi sehari-hari dengan orang yang berbeda agama dan pengajaran sikap keberagaman yang inklusif, disertai keinginan untuk menjalani kehidupan yang damai, memberi bekal yang cukup bagi warga desa Kepung untuk secara bersama dan timbal-balik mencegah timbulnya konflik atas nama agama dan mewujudkan inklusi sosial keagamaan di desa mereka.

Warga desa Kepung di tingkat akar rumput menjadi pelaksana pemikiran dan sikap inklusif yang dipeluk oleh para pemuka keagamaan. Mereka merasa bahwa menjalani kehidupan beragama yang inklusif merupakan keharusan bagi mereka karena itulah yang diajarkan dan diteladankan oleh pemuka agama mereka. Salah seorang warga menyatakan bahwa,

“...para kyai mengajarkan kami agar menjunjung tinggi sikap damai kepada orang yang berbeda agama. Oleh karena itu kami harus menjalankan hidup damai dalam kehidupan sosial dan keagamaan sehari-hari. Termasuk juga saat merayakan Hari

Raya, baik itu Idul Fitri maupun Natal. Kami saling menghargai dan bahkan saling mengunjungi”.⁵⁵

Pernyataan di atas menegaskan bagaimana sesungguhnya warga desa Kepung di tingkat akar rumput menjadikan pemuka agama sebagai standar dalam bersikap dan berperilaku di dalam kehidupan sosial keagamaan mereka sehari-hari. Bahkan salah seorang warga menyatakan bahwa, “....bila suatu saat para kyai menginstruksikan kami untuk mengambil sikap berbeda, kami akan melakukannya”.⁵⁶

c. Pemerintah

Pemerintah, terutama di tingkat desa, memiliki peran yang juga cukup signifikan dalam mendorong terwujudnya inklusi sosial keagamaan. Kebijakan-kebijakan dan kegiatan-kegiatan di tingkat desa, terutama kebijakan doa bergulir, yang diprakarsai oleh pemerintah desa Kepung mempertebal inklusifitas keagamaan masyarakat desa Kepung.

Jadi, inklusi sosial keagamaan terwujud di desa Kepung berkat upaya bersama antara komunitas keagamaan, dengan kepemimpinan para pemuka agama, dan pemerintah. Komunitas-komunitas keagamaan terlibat dalam interaksi dan komunikasi yang erat, sehingga memunculkan kesepakatan-kesepakatan serta norma-norma tentang kehidupan beragama di desa Kepung. Pengamanan kebaktian di gereja oleh Banser NU dan, sebaliknya, kebijakan GKIN untuk mengatur waktu

⁵⁵ Tukiran, *Wawancara*, Kediri, 4 Januari 2019; Risnoto, *Wawancara*, Kediri, 4 Januari 2019; Bapak Ismijan, *Wawancara*, Kediri, 4 Januari 2019.

⁵⁶ Agus Solikhin, *Wawancara*, Kediri, 16 Februari 2018.

pelaksanaan ibadah untuk menghindari terjadinya benturan suara antara nyanyian gereja dan suara adzan merupakan salah satu contoh kesepakatan dan norma kehidupan beragama. Di samping itu, pemerintah desa Kepung terus berupaya memastikan bahwa rasa saling percaya antar komunitas agama demi untuk menjaga keharmonisan hubungan antar agama dalam kehidupan sosial masyarakat.

Praktik inklusi sosial dalam kehidupan keagamaan masyarakat desa Kepung bisa dikategorikan sebagai apa yang disebut oleh Amitai Etzioni dengan istilah masyarakat aktif,⁵⁷ yakni sebuah masyarakat yang anggotanya di akar rumput dan pemimpinnya atau pemerintahnya sama-sama aktif menjalankan fungsinya. Pemerintah berfungsi merumuskan dan mengeluarkan kebijakan melalui serangkaian aturan untuk mengendalikan laju kehidupan sosial masyarakat. Sementara anggota masyarakat memiliki suatu sistem tertentu untuk bisa mencapai konsensus diantara mereka sendiri.⁵⁹

Keseimbangan peran para aktor ini merupakan salah satu faktor yang mampu menjaga inklusi sosial keagamaan di desa Kepung tetap berjalan selama bertahun-tahun. Pemerintah desa Kepung secara aktif menjaga kerukunan hidup beragama masyarakatnya melalui berbagai kebijakan dan langkah-langkah penyadaran tentang pentingnya kerukunan hidup beragama. Kebijakan pemerintah desa Kepung yang

⁵⁷ Amitai Etzioni, "Toward a Theory of Societal Guidance", *American Jurnal of Society*, Vol. 73, No. 2 (1967), 183.

⁵⁹ Ibid.

memberi kesempatan warga dari komunitas agama minoritas untuk mengepalai sebuah lembaga strategis adalah salah satu contoh bagaimana pemerintah desa Kepung berupaya membangun rasa kesetaraan (*sense of equality*) di kalangan komunitas minoritas. Kebijakan semacam ini menumbuhkan rasa percaya (*trust*) di kalangan komunitas keagamaan minoritas terhadap niat baik komunitas keagamaan mayoritas untuk menjaga kerukunan diantara mereka. Contoh lainnya adalah kebijakan doa berantai. Kebijakan ini juga memberikan sumbangsih bagi munculnya rasa kesetaraan di masyarakat.

Di tingkat masyarakat, demikian pula, ada keinginan kuat untuk menjaga kerukunan hidup beragama di kalangan mereka sendiri. Terdapat beberapa konsensus yang dibangun oleh anggota masyarakat untuk menjaga kerukunan hidup beragama. Salah satu yang paling menonjol adalah konsensus yang dibangun di kalangan gereja seluruh desa Kepung untuk mengatur waktu peribadatan, atau menghentikan sementara peribadatan saat tiba waktu shalat komunitas muslim, agar tidak terjadi “perang suara” antar tempat ibadah.⁶⁰ Sebaliknya, komunitas muslim juga mengembangkan upaya untuk membangun rasa kesetaraan di komunitas non-muslim, misalnya melalui upaya penjagaan peribadatan di gereja atau melalui undangan acara kenduri atau tahlilan, termasuk juga permohonan kepada warga non-muslim yang hadir saat tahlilan agar ikut mendoakan arwah yang meninggal menurut keyakinan mereka

⁶⁰ Sumilan, *Wawancara*, Kediri, 16 Februari 2018.

sendiri dalam pengantar yang disampaikan oleh pemuka agama Islam sebelum dimulainya ritual tahlilan.⁶¹



⁶¹ Kasto Imam Sobirin, *Wawancara*, Kediri, 4 Januari 2019.

BAB V

MODAL RELIGIUS DALAM INKLUSI SOSIAL KEAGAMAAN

A. Pengantar

Desa Kepung tentu saja bukan satu-satunya desa atau wilayah geografis yang memiliki keragaman agama dan mampu menciptakan inklusi sosial keagamaan. Ada banyak tempat lain yang juga memiliki karakteristik yang sama. Contohnya, Provinsi Maluku yang memiliki warga dengan latar belakang keagamaan beragam dan terkenal kerukunannya dengan konsep *bakubae* dan *basudara*.¹ Akan tetapi, dari banyak desa atau wilayah geografis semacam itu, sebagian tidak mampu mempertahankan inklusi sosial keagamaan yang sudah terbina sekian lama. Lalu apa yang membuat desa Kepung, dan tentu saja desa atau wilayah geografis lain sejenisnya, mampu mempertahankan inklusi sosial keagamaan mereka? Jawabannya adalah modal religius.

Inklusi sosial keagamaan di desa Kepung, sebagaimana dideskripsikan di Bab 4, memberi contoh bagaimana modal religius memainkan peran signifikan dalam menciptakan dan mempertahankan inklusi sosial keagamaan di tengah kemajemukan agama yang dimiliki oleh desa tersebut. Modal religius memberikan pengaruh dalam mencegah konflik,

¹ Samsu Rizal Panggabean, "Dua Kota Dua Cerita: Mengapa Kekerasan Terjadi di Ambon tapi tidak di Manado?", dalam *Ketika Agama Bawa Damai Bukan Perang: Belajar dari Imam dan Pastor*, ed. Ihsan Ali Fauzi (Jakarta: PUSAD Paramadina, 2017), hlm. 125-126. Lihat juga Jack Manuputy dkk. (ed), *Carita Orang Basudara: Kisah-kisah Perdamaian dari Maluku* (Ambon & Jakarta: Lembaga Antar Iman Maluku (LAIM) & PUSAD Paramadina, 2014).

meningkatkan kerukunan, menghindarkan diskriminasi dan memberdayakan kekuatan-kekuatan yang ada di masyarakat secara setara. Sebagai perspektif, modal religius bisa menjadi pelengkap prespektif ekonomi dan perspektif politik, yang selama ini seringkali dipilih untuk menganalisis masalah-masalah keagamaan, terutama konflik yang terjadi antar pemeluk agama.

Bab ini menguraikan konsep modal religius dalam menciptakan dan menjaga inklusi sosial keagamaan.² Uraian tentang modal religius difokuskan pada tiga hal. Pertama, bentuk modal religius, yakni bagaimana bangunan modal religius dalam konteks inklusi sosial keagamaan. Dalam uraian ini, penulis mendefinisikan ulang modal religius guna membuatnya lebih bisa diterapkan (*applicable*) dalam konteks inklusi sosial keagamaan dan hubungan antar agama dalam lingkup yang lebih luas. Kedua, pembentukan dan pelestarian modal religius, yakni bagaimana modal religius dibangun dan dilestarikan oleh masyarakat sehingga inklusi sosial keagamaan terwujud dan terjaga. Ketiga, pengaruh modal religius terhadap inklusi sosial keagamaan, yakni seberapa besar modal religius memberikan pengaruh terhadap terwujudnya dan terjaganya inklusi sosial keagamaan di masyarakat.

B. Arena, Habitus, Pertaruhan dan Modal dalam Inklusi Sosial Keagamaan

Interaksi sosial keagamaan terjadi di dalam pergaulan sehari-hari antar individu atau antar kelompok keagamaan di desa Kepung. Interaksi semacam ini menjadi arena (*field*) tempat individu-individu dan kelompok-

² Konsep-konsep yang disusun di bab V ini didasarkan pada praktik inklusi sosial yang dideskripsikan di bab IV.

kelompok keagamaan saling membangun relasi satu sama lain di dalam posisi masing-masing dan dengan kepentingan tertentu yang dipertaruhkan. Di dalam relasi antar posisi semacam ini, individu-individu di dalam posisi masing-masing membawa habitus sebagai bekal menjalani interaksi sosial keagamaan. Di dalam interaksi semacam inilah, habitus yang dibawa masuk ke arena oleh masing-masing individu saling terstruktur (diproduksi) atau menstruktur (memproduksi) satu sama lain.

Habitus, atau keterampilan dan kemampuan, yang dibawa di dalam interaksi ini bisa dikelompokkan ke dalam dua kelompok. Pertama, habitus empiris, yakni keterampilan dan kemampuan untuk bisa terlibat dalam interaksi sosial yang baik antar pemeluk agama yang dipelajari dan dikembangkan dari pengalaman empiris interaksi itu sendiri. Misalnya, warga non-muslim bersedia menghadiri dan mengikuti ritual kenduri atau tahlilan, karena mereka belajar dari pengalaman bahwa dengan melakukan hal itu, maka mereka akan mendapatkan rasa percaya dan penerimaan sosial dari tetangga mereka yang beragama Islam. Kedua, habitus normatif, yakni keterampilan berupa nilai-nilai keagamaan yang memberi basis religius bagi interaksi sosial keagamaan yang berlangsung. Misalnya, doktrin tentang bolehnya mengucapkan selamat hari raya agama lain memberi basis religius bagi upaya saling mengunjungi saat hari besar agama tertentu oleh pemeluk agama lain.

Di dalam arena interaksi tersebut, orang-orang saling membangun relasi satu sama lain demi sebuah kepentingan yang diinginkan oleh semua

orang: kenyamanan hidup beragama. Kenyamanan hidup beragama, yang berarti bebas menjalankan ibadah, bisa memiliki rumah ibadah, dan menikmati lingkungan dan kebijakan sosial yang tidak diskriminatif, merupakan keinginan semua orang yang menjadi narasumber dalam wawancara untuk penelitian disertasi ini. Dengan redaksi berbeda-beda, setiap orang yang ditanya tentang alasan bersikap toleran terhadap kelompok keagamaan lain menjawab bahwa kedamaian hidup merupakan kebutuhan mereka, misalnya “...tidak ada gunanya berkonflik, hanya akan membikin hidup susah”,³ “...konflik hanya akan membuat kehancuran. Lihat saja itu yang ada di TV. Banyak negara hancur karena konflik”,⁴ “...Damai saja sulit cari uang, apalagi kalau kita berkonflik”,⁵ “.. untuk kebaikan dan kebersamaan... kita sama-sama menjaga kedamaian dalam keragaman.... pokoknya kita ingin baik-baik saja, tidak ada benturan”.⁶ Itulah yang mereka ingin wujudkan dalam kehidupan sosial di desa mereka. Dalam tingkatan yang lebih praktis, kenyamanan hidup beragama ini mewujudkan dalam bentuk rasa percaya, norma timbal-balik dan jejaring yang terjadi antar pemeluk agama. Dalam tingkatan ini, interaksi sosial yang berlangsung, beserta habitus yang dibawa oleh masing-masing individu dan kelompok keagamaan, adalah untuk menjaga agar mereka tetap mendapatkan kepercayaan dari

³ Wawancara dengan Bapak Agus Solikhin

⁴ Wawancara dengan Bapak Nurhadi

⁵ Wawancara dengan Bapak Risnoto

⁶ Wawancara dengan ibu Dorkas Kartika.

individu atau kelompok keagamaan lain, yang selanjutnya akan juga menjamin munculnya norma timbal-balik dan jejaring sosial keagamaan antar mereka.

Dalam kondisi keragaman agama, yang tentu saja berpotensi konflik, semua pihak yang terlibat di dalam interaksi kehidupan sosial di desa Kepung memandang bahwa kenyamanan hidup beragama merupakan satu hal yang patut diperjuangkan. Demi dan meraih kenyamanan hidup beragama mereka menggunakan beberapa strategi dalam berinteraksi di dalam hubungan antar agama yang mereka mainkan dalam posisi masing-masing. Mengkategorikan pemeluk agama selain Islam sebagai *mu'ahad* merupakan salah satu strategi yang dimainkan oleh komunitas Muslim. Beberapa strategi lain juga dimainkan oleh komunitas Muslim untuk meraih kenyamanan hidup beragama, contohnya mengamankan jalannya kebaktian di gereja dan upaya-upaya lain untuk menjamin kebebasan beribadah komunitas keagamaan lain, menerima keberadaan rumah ibadah agama-agama lain, memberikan peran strategis terhadap warga minoritas dalam pelaksanaan pembangunan desa, mengundang warga non-Muslim dalam acara Tahlilan atau kenduri dan lain sebagainya. Di sisi lain, komunitas Kristen membangun konsep Beragama yang Luwes sebagai strategi dalam arena interaksi sosial keagamaan di desa Kepung. Strategi-strategi lainnya meliputi kebijakan mengatur waktu kebaktian atau menghentikan sejenak kebaktian sehingga sesi menyanyikan lagu rohani yang menggunakan suara musik dan vokal yang cukup keras tidak berbarengan dengan suara azan dan iqomah, kesediaan menghadiri undangan Tahlilan dan acara-acara doa komunitas Muslim lainnya. Strategi-

strategi ini tentu saja didasarkan pada habitus yang mereka bawa saat mereka melibatkan diri dalam interaksi sosial keagamaan di desa Kepung.

Selain menggunakan berbagai strategi untuk meraih tujuan tertinggi dalam interaksi sosial keagamaan yang berupa kenyamanan hidup beragama, warga desa Kepung juga siap menginvestasikan modal yang mereka miliki. Modal utama yang diinvestasikan oleh warga desa Kepung untuk meraih kenyamanan hidup beragama dalam interaksi sosial keagamaan di desa Kepung adalah modal religius, yaitu sebuah modal simbolis non-ekonomis yang digali dari perjalanan hidup keberagamaan mereka selama ini. Modal religius yang dimiliki oleh warga Kepung sesungguhnya merupakan habitus yang terasah dengan baik (*well-formed habitus*), berdasarkan pengalaman di dan pengenalan terhadap arena tempat mereka selama bertahun-tahun berkutat dalam permainan (*game*) kehidupan sosial keagamaan mereka di desa Kepung.

C. Bangunan Modal Religius

1. Mendefinisikan Ulang Modal Religius

Inklusi sosial keagamaan di desa Kepung, sebagaimana yang diuraikan di Bab IV, mengindikasikan perlunya memberikan sebuah definisi alternatif untuk melengkapi tiga definisi modal religius yang sudah ada. Modal religius didefinisikan oleh para ahli sebagai keahlian dalam tata beragama (Iannacone), penguasaan atas pengetahuan agama (Finke dan Stark), dan sumber daya sosial yang didapatkan dari koneksi

seseorang dengan komunitas agama (Maselko, Hughes dan Cheney).⁷ Inklusi sosial keagamaan yang dipraktikkan oleh masyarakat desa Kepung membuat tiga definisi modal religius yang telah ada menjadi kurang memadai dan kurang relevan untuk menganalisis masalah keagamaan yang terjadi di sebuah masyarakat yang memperlakukan agama sebagai ranah publik, daripada sebagai ranah privat.

Pola beragama inklusif dalam diri warga desa Kepung, merupakan perpaduan dua unsur yang saling menopang, yaitu doktrin keagamaan dan pengalaman interaksi antar agama. Kedua unsur inilah yang membentuk modal religius dalam diri masyarakat desa Kepung. Dari sisi doktrin, misalnya, ada konsep *mu'ahhad* yang dijadikan pedoman oleh komunitas muslim untuk mengayomi dan menginklusi komunitas-komunitas keagamaan lain dalam interaksi sosial dan keberagamaan mereka. Sementara di sisi lain, konsep “beragama yang luwes” dikembangkan oleh komunitas Kristen yang tergabung di dalam Gereja Kristen Injili Nusantara (GKIN) sebagai cara mereka untuk membalas perlakuan komunitas muslim terhadap mereka.

Kategorisasi warga non-muslim sebagai *mu'ahhad* dan pengembangan konsep “beragama yang luwes” bisa terjadi karena adanya rasa percaya (*trust*) antar komunitas keagamaan di desa Kepung. Menurut H. R. Dees, toleransi antar kelompok sosial bisa terbangun jika

⁷ Mengenai tiga definisi modal religius, lihat bab II.

ada rasa percaya yang kuat diantara mereka.⁸ Rasa percaya terbangun dari pengalaman positif dalam interaksi yang terjalin antar komunitas keagamaan. Artinya, rasa percaya bisa terbangun diantara dua orang atau dua kelompok sosial bila pengalaman interaksi antar kelompok selama ini berjalan dengan positif, yakni interaksi yang dibangun di atas kejujuran.⁹

Rasa percaya mencegah komunitas muslim membangun kecurigaan terhadap pemeluk agama lain. Tiadanya rasa curiga ini terlihat jelas dalam partisipasi warga muslim di dalam kegiatan pengobatan gratis yang dilaksanakan oleh pengurus gereja GKin.¹⁰ Menurut Pendeta Olan, kegiatan ini diikuti oleh 300 orang di kegiatan pertama dan 400 orang di kegiatan kedua, sebuah jumlah yang jauh di atas perkiraan pihak gereja sebagai penyelenggara. Dalam wawancara pendeta Olan menyatakan, “Kami tidak menyangka akan bisa mendatangkan orang sebanyak itu..... dan yang lebih menggembirakan bagi saya adalah bahwa sebagian besar peserta adalah muslim”.¹¹ Kegiatan yang dilaksanakan oleh komunitas keagamaan minoritas semacam ini biasanya menimbulkan kecurigaan akan adanya upaya menarik warga agar berpindah agama, yang biasanya diistilahkan sebagai

⁸ Richard H. Dees, *Trust and Toleration* (Oxfordshire: Routledge, 2004), hlm. 102.

⁹ Robert D. Putnam, *bowling alone: the Collapse and Revival of American Community* (New York: Simon & Schuster, 2000), 143.

¹⁰ Wawancara dengan Bapak Nurhadi.

¹¹ Wawancara dengan Bapak Olan Kaimat.

Kristenisasi, Islamisasi dan lain sebagainya. Tetapi kecurigaan semacam itu tidak tampak di desa Kepung.

Rasa percaya semacam inilah yang pada tahap selanjutnya Contoh timbal balik yang paling menonjol adalah perlakuan komunitas muslim terhadap warga non-muslim sebagai *mu'ahad* dan, sebaliknya, komunitas Kristen mengembangkan sikap keberagamaan luwes yang secara teologis memungkinkan mereka berinteraksi secara lebih nyaman dan penuh rasa hormat dengan komunitas muslim. Sikap timbal balik serupa juga terlihat pada penerimaan komunitas muslim terhadap komunitas-komunitas keagamaan lain dengan jaminan kebebasan beribadah dan penerimaan keberadaan rumah ibadah agama lain. Sebagai balasannya, komunitas Kristen membangun kebijakan internal untuk secara proaktif menghargai peribadatan komunitas muslim dengan mengatur waktu peribadatan mereka sendiri. Dua fakta tersebut memberikan kontribusi signifikan dalam membangun norma timbal-balik antar umat beragama. Satu fakta lain yang juga menandai bagaimana timbal balik dalam toleransi dan kerukunan antar umat bergama berjalan di desa Kepung adalah konsep dakwah yang mereka usung. Sebagaimana disebutkan di bab IV bahwa dakwah di desa ini diarahkan ke pembinaan internal, alih-alih ke ekspansi eksternal. Dakwah lebih diarahkan untuk meningkatkan kualitas keimanan dan keberagamaan internal umatnya ketimbang memperbanyak kuantitas pemeluk agamanya. Muslim tidak berupaya menarik komunitas lain untuk berpindah agama, demikian juga

sebaliknya yang dilakukan oleh komunitas keagamaan lain yang tidak berusaha menarik muslim untuk menjadi pengikutnya.

Norma timbal balik dan rasa percaya memungkinkan berbagai komunitas keagamaan berjejaring dalam kerjasama untuk kepentingan desa mereka. Selain pelaksanaan pembangunan desa oleh tim yang dipimpin oleh seorang warga dari komunitas minoritas, kerja bersama yang melibatkan jejaring sosial antar komunitas beragama adalah pelaksanaan bersih desa,¹² di mana seluruh masyarakat, tanpa memandang latar belakang agamanya, terlibat di dalam rangkaian kegiatan bersih desa, dengan secara bergantian melaksanakan doa berantai yang, meskipun dilaksanakan di waktu berbeda, tetapi merupakan satu rangkaian kegiatan dengan tujuan yang sama, yaitu mendoakan keselamatan dan kesejahteraan warga desa Kepung.

Berdasarkan inklusi sosial keagamaan yang dipraktikkan oleh warga desa Kepung di atas, maka bisa dibuat sebuah definisi alternatif atas modal religius untuk melengkapi dua definisi modal religius yang saat ini sudah ada. Menurut peneliti, modal religius bukan saja pengetahuan dan keterampilan keagamaan belaka, sebagaimana didefinisikan oleh Iannacone dan Finke dan Stark, modal religius adalah juga tentang pengalaman keberagamaan, terutama interaksi antar

¹² Bersih desa adalah rangkaian kegiatan yang dilaksanakan guna untuk mendoakan keselamatan dan kesejahteraan seluruh warga desa Kepung. Lebih lanjut, lihat Bab IV.

komunitas keagamaan, dan pengetahuan tentang doktrin keagamaan yang mampu menciptakan hubungan yang positif antar komunitas keagamaan.

Untuk membangun sebuah definisi alternatif untuk modal religius, interpretasi¹³ modal religius yang dikemukakan oleh Baker dan Skinner bisa dijadikan sebagai titik tolak. Menurut mereka, sebagaimana dikutip oleh David A. Palmer dan Michelle Wong, modal religius ditafsirkan sebagai “interaksi publik komunitas agama dengan masyarakat luas daripada sebagai penciptaan pribadi religius (*religious person*) yang lebih efisien”.¹⁴ Interpretasi modal religius oleh Baker dan Skinner ini menekankan sifat sosial atau publik modal religius ketimbang sifat individualismenya. Dalam interpretasi ini, istilah modal religius digunakan untuk membicarakan tentang modal yang dibawa oleh masing-masing individu atau kelompok pemeluk agama saat berinteraksi dengan masyarakat luas, baik itu dengan individu atau kelompok pemeluk agama lain maupun komponen lainnya di masyarakat.

Jadi, berbicara tentang modal religius adalah berbicara tentang interaksi sosial antar pemeluk agama dan tentang pengetahuan keagamaan yang ditanamkan ke dalam diri pemeluk agama yang terlibat di dalam interaksi tersebut melalui pendidikan. Interaksi menghasilkan

¹³ Istilah yang digunakan oleh David A. Palmer dan Michelle Wong dalam uraiannya tentang modal religius dalam pandangan Baker dan Skinner adalah interpretasi atau penafsiran, bukan definisi. Lihat David A. Palmer dan Michelle Wong, *Clarifying the Concept of Spiritual Capital*, makalah untuk the Conference on the Social Scientific Study of Religion, The Chinese University of Hongkong, 10-13 Juli 2013 (tidak diterbitkan) hlm. 7.

¹⁴ Ibid.

pengalaman dan keterbiasaan (*familiarity*), baik positif ataupun negatif, dalam hal hubungan antar pemeluk agama. Sementara pengetahuan keagamaan memberikan sarana untuk menjustifikasi pengalaman keberagamaan positif dan menuntun praktik interaksi sosial antar pemeluk agama di masyarakat.

Berdasarkan temuan dari desa Kepung dan pandangan-pandangan di atas, menurut penulis, modal religius adalah (1) modal sosial yang berbasis religiusitas, (2) sumberdaya yang bermanfaat untuk memandu interaksi publik individu atau kelompok keagamaan dengan masyarakat di sekitarnya, (3) bersumber dari penghayatan individu atau kelompok atas ajaran agamanya, dan (4) terbentuk dari pengalaman interaksi sosial keberagamaan dan pendidikan keagamaan.

Dengan empat batasan tersebut, definisi alternatif modal religius yang diajukan di dalam disertasi ini adalah “Pengalaman keberagamaan dan pengetahuan keagamaan yang menopang timbulnya rasa percaya, norma timbal balik dan jejaring sosial antar pemeluk agama untuk mencapai tujuan bersama”.

Jadi, modal religius adalah dialektika antara pengalaman positif individu-individu dan komunitas-komunitas keagamaan dan pengetahuan positif mereka berdasarkan ajaran agama mereka sendiri.¹⁵ Dialektika

¹⁵ Perlu diingat, bahwa sebagaimana disebutkan di bab IV, pengetahuan agama tidak selalu merujuk pada pengetahuan yang dimiliki secara mandiri oleh masing-masing individu, tetapi juga mencakup pengetahuan oleh pemuka agama yang dijadikan acuan atau referensi oleh masyarakat dalam berperilaku keagamaan. Orang-orang awam yang menyandarkan diri dalam berperilaku

dua unsur positif tersebut menciptakan rasa percaya yang kemudian mendorong munculnya norma timbal-balik dan jejaring sosial dalam kehidupan sehari-hari mereka. Unsur-unsur modal religius diuraikan di bawah ini.

2. Unsur-unsur Modal Religius

a. Pengalaman Keberagamaan dan Pengetahuan Keagamaan

Yang dimaksud dengan pengalaman keberagamaan di dalam definisi tersebut di atas adalah pengalaman berkenaan dengan interaksi sosial yang dialami oleh individu atau kelompok pemeluk agama dengan individu atau kelompok pemeluk agama yang lain, baik yang seagama, termasuk juga antar pengikut sekte atau mazhab keagamaan berbeda dalam satu agama yang sama, maupun antar agama.

Interaksi sosial antar pemeluk agama di sebuah lingkungan sosial, baik yang homogen maupun heterogen secara agama, memberikan pengalaman keberagamaan yang bisa membentuk cara pandang seseorang terhadap pemeluk agama lain, baik yang seagama atau berbeda agama. Cara pandang ini memberinya kemampuan untuk bereaksi atau bertindak terhadap situasi tertentu yang dihadapinya di dalam interaksi sehari-hari dengan pemeluk agama lain. Dalam

keagamaan terhadap pengetahuan pemuka agama tertentu dipandang juga memiliki pengetahuan itu sendiri.

konteks inilah terjadi relasi yang saling mempengaruhi antar individu atau kelompok yang

Reaksi atau tindakan yang keluar dari seorang pemeluk agama tergantung, salah satunya, pada bagaimana pengalaman interaksi yang dijalannya dalam waktu yang lama. Seseorang yang cukup lama terlibat dalam interaksi yang memiliki kadar keterbukaan cukup tinggi, kemungkinan besar akan juga bertindak atau bereaksi dengan kadar keterbukaan yang cukup tinggi juga. Sebaliknya, orang yang terlibat dalam interaksi yang tertutup, akan juga tidak terbuka dalam interaksinya dengan orang lain.

Pengalaman interaksi sosial keagamaan antar pemeluk agama bukan merupakan satu-satunya faktor yang mempengaruhi atau membangun cara pandang dan pemahaman keagamaan terkait dengan bagaimana dia harus bereaksi ketika berhadapan dengan situasi tertentu. Terdapat faktor lain yang juga sangat menentukan dalam pembentukan cara pandang dan pemahaman keagamaan seseorang terkait dengan hal ini. Faktor lain tersebut adalah pengetahuan keagamaan.

Pengetahuan keagamaan adalah pengetahuan tentang agama, yang meliputi ajaran, ritual dan tradisi, yang diperoleh oleh individu atau kelompok pemeluk agama melalui pengajaran nilai-nilai keagamaan, baik yang diselenggarakan secara formal (misalnya

pendidikan agama di sekolah atau madrasah), non-formal (misalnya pendidikan agama melalui majelis taklim di masjid atau musholla) maupun informal (misalnya pendidikan agama di keluarga untuk anak-anak).

Pengetahuan keagamaan merupakan faktor lain yang melengkapi pengalaman keberagamaan. Pengetahuan keagamaan memberikan penjelasan dan penegas atau koreksi terhadap pengalaman keberagamaan yang didapatkan oleh pemeluk agama dari interaksi sosial keagamaan yang dijalannya dalam kehidupannya sehari-hari.

Pengalaman dan pengetahuan keagamaan menjadi dua unsur penting dalam membentuk perilaku beragama seseorang atau sekelompok orang dalam interaksi sosialnya dengan masyarakat secara umum. Apakah seorang atau sekelompok pemeluk agama akan berperilaku inklusif atau eksklusif dalam interaksi sosialnya tergantung bagaimana pengalaman keberagamaan dan pengetahuan keagamaan yang didupatkannya, terutama pada masa-masa awal mereka berinteraksi sosial dengan seorang atau sekelompok pemeluk agama yang lain, baik seagama maupun antar agama.

Dengan menggunakan dua unsur tersebut, maka perilaku keberagamaan bisa dipilah ke dalam empat kategori perilaku

keberagamaan, yaitu inklusif, eksklusif, kuasi-inklusif dan kuasi-eksklusif.

Perilaku keberagamaan inklusif dan eksklusif dibentuk oleh keseimbangan antara pengalaman dan pengetahuan. Bila Pengalaman keberagamaan dan pengetahuan keagamaan yang didapatkan melalui pendidikan bersifat inklusif, maka seorang atau sekelompok pemeluk agama akan cenderung menjadi orang yang inklusif dalam perilaku keberagamaannya. Sebaliknya bila pengalaman dan pengetahuan tersebut bersifat eksklusif, maka mereka juga menjadi pemeluk agama yang eksklusif.

Sementara itu, perilaku keberagamaan kuasi-inklusif dan kuasi-eksklusif terbentuk oleh ketimpangan antara pengalaman keberagamaan dan pengetahuan keagamaan. Seorang atau sekelompok pemeluk agama yang memiliki pengalaman interaksi keagamaan yang inklusif, tetapi pengetahuan keagamaan yang dioperolehnya melalui pendidikan bersifat eksklusif, maka dia cenderung menjadi orang yang berperilaku keberagamaan kuasi-inklusif. Yakni, perilaku keagamaan yang tampak di permukaan sebagai inklusif, tetapi memiliki kecenderungan eksklusif secara laten. Sebaliknya, Seorang atau sekelompok pemeluk agama yang memiliki pengalaman interaksi keagamaan yang eksklusif, tetapi pengetahuan keagamaan yang dioperolehnya melalui pendidikan bersifat inklusif, maka dia cenderung menjadi orang yang berperilaku keberagamaan kuasi-

eksklusif, yakni tampak eksklusif di permukaan tetapi berpotensi inklusif bila ada kondisi yang memungkinkan.

Tabel berikut ini merangkum empat perilaku keberagamaan berdasarkan keseimbangan dan ketimpangan antara pengalaman keberagamaan dan pengetahuan keagamaan sebagaimana diuraikan di atas.

Tabel 5.1. Empat Perilaku Keberagamaan Berdasarkan Pengalaman dan Pengetahuan Keagamaan

Pengalaman	<i>Inklusif</i>	<i>Kuasi-Inklusif</i>	inklusif
	<i>Eksklusif</i>	eksklusif	<i>Kuasi-Eksklusif</i>
	Eksklusif		Inklusif
			Pengetahuan

b. Rasa Percaya, Norma timbal balik dan Jejaring Sosial

Sebagai makhluk sosial, manusia hidup dalam kondisi saling tolong-menolong. Secara alami, tidak ada satupun orang yang akan sanggup hidup tanpa ada bantuan dari orang lain. Kondisi saling tolong-menolong ini menciptakan norma timbal-balik antar manusia. Norma timbal-balik dalam situasi saling tolong-menolong ini

terbangun karena setiap manusia sadar bahwa cepat atau lambat dia akan membutuhkan pertolongan orang lain.

Michael Taylor, sebagaimana dikutip oleh Putnam, menyatakan bahwa sistem timbal-balik yang dibangun oleh umat manusia sesungguhnya memiliki dua sisi, yaitu altruism jangka pendek dan kepentingan diri dalam jangka panjang.¹⁶ Jadi, norma timbal balik bisa berkembang di suatu masyarakat bila anggota masyarakat tersebut memiliki kemauan untuk membantu orang lain. Meskipun demikian, kemauan untuk membantu orang lain ini seringkali disertai oleh kepentingan bahwa dia nantinya akan membutuhkan bantuan orang lain juga.

Pandangan yang kurang lebih sama juga dinyatakan oleh David Hume. Dalam salah satu pernyataannya, sebagai dikutip oleh Putnam, Hume menyatakan

Your corn is ripe today; mine will be so tomorrow. This profitable for us both, that I shou'd labour with you today, and that you shou'd aid me tomorrow. I have no kindness for you, and know you have as little for me. I will not, therefore, take any pains upon your account; and should I labour with you upon my own account, in expectation of a return, I know I shou'd be disappointed, and that I shou'd in vain depend upon your gratitude. Here then I leave you to labour alone; you treat me in the same manner. The seasons change; and both of us lose our harvests for want of mutual confidence and security.¹⁷

¹⁶ Putnam, *bowling alone: the Collapse and Revival of American Community*, hlm. 142.

¹⁷ Ibid.

Dalam pandangan Hume, norma timbal-balik tercipta di masyarakat karena setiap orang membutuhkan pertolongan orang lain untuk hal yang tidak mampu dilakukannya sendiri. Norma itu terbentuk jika setiap orang memiliki sifat kebaikan (*kindness*) di dalam dirinya, sehingga orang yang dibantu oleh orang lain akan merasa berhutang budi dan kemudian merasa wajib membantu orang yang telah membantunya tadi pada saat orang tersebut membutuhkan bantuan.

Jadi, norma timbal-balik itu tercipta jika masing-masing pihak merasa bahwa hari ini ada orang yang membutuhkan bantuan kita dan besok kita yang membutuhkan bantuannya, bahwa “jagung Anda saatnya panen hari ini dan jagung saya akan tiba saat panen besok”.¹⁸ Dengan demikian, orang tersebut juga berpandangan bahwa apa yang dilakukannya dengan membantu orang lain pada hari ini akan dibalas oleh orang itu pada hari yang lain pada saat dia membutuhkan bantuannya.

Maka, dalam norma timbal-balik diperlukan adanya rasa saling percaya (*mutual trust*). Dengan kata lain, orang akan memegang norma timbal-balik sebagai aturan yang harus ditaati jika dia memiliki keyakinan bahwa orang lain juga memegang norma yang

¹⁸ Ibid.

sama. Komunitas Kristen, baik Protestan ataupun Katolik, di desa Kepung bersedia menunda pelaksanaan peribadatan atau kegiatan mereka hingga selesainya pelaksanaan sholat Isya di masjid atau Musholla agar peribadatan atau kegiatan tersebut tidak mengganggu jalannya shalat berjamaah oleh masyarakat Muslim. Sikap ini terbentuk karena adanya rasa percaya bahwa kaum muslim di desa Kepung tidak akan pernah mengganggu jalannya peribadatan mereka. Jadi, ada alasan timbal balik di balik diambilnya sebuah sikap oleh masing-masing kelompok agama.

Jika rasa saling percaya tidak dimiliki oleh anggota sebuah masyarakat, maka norma timbal balik di masyarakat tersebut akan memudar. Akibatnya, “saya akan membiarkan Anda bekerja sendiri, demikian pula Anda membiarkan saya bekerja sendiri”,¹⁹ yang akibatnya, “musim berganti dan kita mengalami kegagalan panen”²⁰ karena tidak ada rasa saling percaya.

Rasa saling percaya akan terbangun dan terjaga dengan baik bila ada kejujuran (*honesty*).²¹ Rasa saling percaya akan terbina dengan baik bila ada jaminan bahwa kejujuran menjadi nilai yang mendasari interaksi dan hubungan antar anggota masyarakat. Sebaliknya, ketidakjujuran akan meruntuhkan semua bangunan rasa

¹⁹ Ibid.

²⁰ Ibid.

²¹ Ibid., hlm. 143

saling percaya yang sudah terbangun dan terbina di suatu masyarakat tertentu.

Keyakinan bahwa orang yang dipercayai memiliki kejujuran tidaklah mudah dibangun. Orang membutuhkan interaksi yang lama untuk bisa merasa yakin bahwa norma timbal-balik antara dia dan orang lain yang dia percayai memang dibangun di atas kejujuran. Oleh karena itu, seseorang akan lebih mempercayai orang lain yang telah lama dikenalnya dan berinteraksi dengannya dibandingkan dengan orang yang baru saja ditemuinya di sebuah warung misalnya. Maka dari itu, pengalaman dalam interaksi yang cukup lama akan menumbuhkan rasa percaya yang lebih kuat.

Muslim, yang merupakan mayoritas di desa Kepung, menyerahkan kendali pelaksanaan pembangunan dan kegiatan desa mereka kepada seorang tokoh Kristen, dengan menjadikan sang tokoh agama lain tersebut sebagai ketua Tim Pelaksana Kegiatan (TPK) desa Kepung. TPK merupakan sebuah badan dalam struktur pemerintah desa yang bertanggung-jawab terhadap pelaksanaan pembangunan dan kegiatan lain di desa tersebut. Penyerahan kendali semacam ini tentu saja hanya bisa terjadi bila ada rasa percaya masyarakat muslim terhadap sang tokoh Kristen bersangkutan. Rasa percaya ini bisa terbangun karena masyarakat muslim sudah lama berinteraksi dengan sang tokoh, dan sang tokoh mampu menjaga kejujuran dalam interaksi mereka.

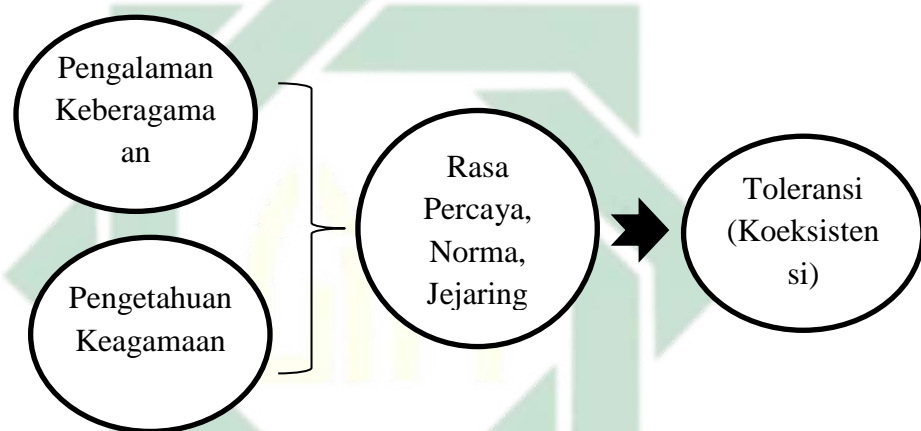
Norma timbal-balik yang dibangun di atas rasa saling percaya ini selanjutnya akan memfasilitasi terciptanya jejaring sosial di masyarakat. Jejaring sosial yang tercipta memungkinkan seluruh anggota masyarakat, dengan latar belakang agama apapun, yang terlibat di dalamnya akan bisa bekerja bersama secara efektif menuju tujuan bersama.

Rasa percaya, norma timbal balik dan jejaring sosial yang terbangun berdasarkan pengalaman interaksi sosial antar pemeluk agama dan dipupuk oleh pengetahuan keagamaan yang diperoleh dari pendidikan keagamaan yang inklusif akan memfasilitasi terbangunnya toleransi antar pemeluk agama dan kesediaan mereka untuk hidup bersama dalam sebuah koeksistensi sosial keagamaan, di mana hak beragama dan melaksanakan peribadatan dan kegiatan keagamaan lain dihormati. Misalnya, kegiatan komunitas Kristen di desa Kepung, berupa donor darah dan pengobatan gratis, disambut juga oleh komunitas muslim mayoritas. Masyarakat muslim di desa Kepung turut membantu pelaksanaan kegiatan semacam itu alih-alih mencurigainya sebagai kegiatan yang memiliki agenda tersembunyi, misalnya sebagai upaya Kristenisasi.

Jadi, modal religius akan berujung pada sikap inklusif yang mewujudkan pada kesediaan untuk hidup berdampingan secara damai antar umat beragama. Modal religius yang terbangun dengan baik dan terus dipelihara di masyarakat akan memunculkan sikap positif

terhadap kelompok keagamaan lain. Bagan di bawah ini menggambarkan kaitan antara modal religius dan toleransi dan koeksistensi antar pemeluk agama.

Bagan 5.1. Modal Religius dan Koeksistensi



3. Jenis Modal Religius

a. Modal Religius Perekat (*Bonding Religious Capital*)

Sebagaimana modal sosial, modal religius perekat mengikat para anggota sebuah komunitas agama yang sama. Dengan modal religius jenis ini, para anggota komunitas agama yang sama bisa mengembangkan solidaritas antar mereka sendiri sehingga tercipta norma timbal-balik yang mewujudkan dalam upaya tolong-menolong dan sikap kepedulian terhadap saudara seagama.

Modal religius perekat lebih mudah untuk ditemui di masyarakat karena agama mengajarkan mencintai saudarannya seiman. Agama Islam, misalnya, mengajarkan bahwa antar pemeluk Islam itu bersaudara. Persaudaraan mereka adalah laksana satu tubuh, di mana luka di salah satu bagian tubuh akan menimbulkan rasa sakit atau gangguan pada bagian-bagian tubuh yang lain.

Modal religius perekat sangat bermanfaat untuk keberhasilan upaya-upaya yang dilakukan dengan tujuan untuk pengembangan dan pembinaan internal agama. Misalnya, upaya pengembangan atau peningkatan taraf hidup pemeluk agama tertentu bisa memanfaatkan modal religius perekat untuk memobilisasi sumberdaya yang diperlukan untuk keberhasilan upaya tersebut. Saat ini, banyak muslim yang bersedia menyalurkan zakatnya melalui lembaga-lembaga penyalur zakat swasta, daripada menyerahkan sendiri kepada pemegang hak penerima zakat. Ini bisa terjadi karena para pembayar zakat memiliki rasa percaya kepada lembaga-lembaga penyalur zakat tersebut. Selain itu, para pembayar zakat ikhlas zakat yang dibayarkannya menguntungkan sesama muslim sekalipun dia tidak mengenal penerima zakatnya.

b. Modal Religius Perantara (*Bridging Religious Capital*)

Modal religius perantara adalah modal religius yang menjembatani antar komunitas pemeluk agama. Modal religius jenis

ini memungkinkan timbulnya rasa percaya antar komunitas melintasi sekat-sekat yang memisahkan mereka. Rasa percaya ini selanjutnya memfasilitasi terbangunnya norma timbal-balik di antara mereka, yang kemudian berujung pada terciptanya jejaring sosial antar anggota masyarakat sekalipun berasal dari berbagai agama berbeda.

Meskipun agama menyerukan umatnya untuk mencintai sesama manusia, dalam arti manusia secara umum, namun ada faktor-faktor yang seringkali menghambat tumbuhnya modal religius perantara. Salah satu faktor utama adalah etnosentrisme yang mungkin berkembang di masyarakat. Favoritisme kelompok yang dibarengi oleh kebencian terhadap kelompok lain kerap membayangi hubungan interaksi antar kelompok di masyarakat. Maka dari itu, diperlukan adanya kemauan dan kemampuan dari berbagai komunitas pemeluk agama berbeda untuk menciptakan modal religius perantara ini. Contohnya adalah dengan mengembangkan rasa percaya dan jejaring antar agama.

Modal religius perantara memegang peran penting untuk keberhasilan kegiatan-kegiatan eksternal komunitas di tingkat masyarakat lebih luas yang melintasi sekat-sekat komunitas pemeluk agama. Contohnya, di desa Kepung, di mana tiga agama, yaitu Islam, Kristen Protestan dan Kristen Katolik, masing-masing memiliki pengikut yang cukup banyak, meskipun muslim merupakan mayoritas, memiliki tradisi tahunan menyelenggarakan doa untuk kesejahteraan

desa mereka. Modal religius perantara memegang peran penting dalam kegiatan itu untuk memastikan bahwa doa tersebut bisa dijalankan oleh siapa saja tanpa memandang agama mereka. Norma timbal-balik dalam modal religius membuat semua komunitas pemeluk agama di desa ini bersedia berdampingan bersama-sama menyelenggarakan kegiatan doa ini dalam satu rangkaian acara yang sama, dalam bentuk doa berantai.

D. Pembentukan dan Pelestarian Modal Religius

Modal religius adalah pemahaman atau pengetahuan atau nilai yang bisa memfasilitasi terbangunnya rasa percaya dan, pada tahap selanjutnya, norma timbal-balik dan jejaring sosial di kalangan pemeluk agama, baik antar pemeluk agama yang sama, antar pengikut sekte agama yang sama atau antar pemeluk agama.

Modal religius bukan bawaan lahir, yang bisa ada dengan sendirinya di sebuah masyarakat. Keragaman agama disebut oleh Haedar Nashir sebagai konflik laten karena ia menyimpan potensi besar untuk timbulnya konflik.²² Maka dari itu, modal religius hampir tidak mungkin terbentuk dengan sendirinya. Modal religius harus dibentuk atau dibangun, baik secara sengaja ataupun tidak.

²² Haedar Nashir, *Agama & Krisis Kemanusiaan Modern* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997), hlm. 81-82.

Pengalaman desa Kepung menunjukkan bahwa modal religius dibentuk atau terbentuk melalui dua jalan, yaitu keterbiasaan (*familiarity*) dan pembiasaan (*familiar-making*), yang lazimnya prosesnya terjadi pada masa-masa paling awal dalam kehidupan seorang manusia, yaitu pada masa kanak-kanak.

Sementara itu, modal religius dilestarikan melalui tiga sarana, yaitu kebijakan bidang keagamaan (terutama kebijakan yang mengatur tentang interaksi antar pemeluk agama), pendidikan agama, dan peran tokoh agama. Pembentukan dan pelestarian modal religius diuraikan di bawah ini.

1. Pembentukan Modal Religius

Sebagaimana disebut di atas, pembentukan modal religius terjadi melalui dua proses yang saling mendukung, yaitu keterbiasaan (*familiarity*) dan pembiasaan (*familiar-making*). Kedua proses tersebut bersifat saling mendukung, artinya keduanya berjalan beriringan, yang apabila terjadi ketimpangan di antara keduanya, maka modal religius tidak akan bisa terbentuk.

Keterbiasaan dan pembiasaan sesungguhnya merupakan proses yang sama, yaitu habituasi atau membuat seseorang menjadi terbiasa dengan sesuatu. Habituasi bisa disebut juga dengan istilah pembiasaan. Akan tetapi, di dalam ulasan pembentukan modal religius ini, proses habituasi dipilah ke dalam dua macam proses yang diistilahkan dengan keterbiasaan (*familiarity*) dan pembiasaan (*familiar-making*). Pemilahan

ini dilakukan karena ada proses dan titik tekan serta aktivitas berbeda pada diri agen.

a. Keterbiasaan (*familiarity*)

Istilah keterbiasaan mengacu pada pembentukan modal religius yang bersumber dari interaksi antar pemeluk agama, baik yang seagama maupun berbeda agama, dalam menjalani kehidupan sehari-hari di masyarakat. Istilah keterbiasaan digunakan di sini untuk menggambarkan bahwa dalam proses ini seorang pemeluk agama menjadi terbiasa dengan tata pergaulan antar pemeluk agama karena mereka mengalami secara langsung dan nyata proses interaksi dengan pemeluk agama yang lain. Berkawan erat dengan orang lain yang memiliki keyakinan berbeda, menyaksikan keberadaan peribadatan dan rumah ibadah yang berbeda dengan dirinya, atau terlibat dalam kegiatan sosial yang diselenggarakan oleh komunitas agama lain, merupakan pengalaman hidup sehari-hari warga desa Kepung. Pengalaman semacam inilah yang menciptakan keterbiasaan.

Dalam interaksi sosial keagamaan semacam ini, terjadilah proses internalisasi, baik secara sadar maupun tidak sadar, atas pengalaman tata pergaulan antar agama yang kemudian akan menjadi sumber bagi pembentukan pemahaman di dalam kesadaran para pemeluk agama tentang bagaimana hubungan antar pemeluk agama sebaiknya berjalan. Dalam konteks ini, istilah keterbiasaan digunakan

untuk menunjukkan bahwa proses internalisasi pengalaman interaksi antar pemeluk agama itu terjadi secara mandiri oleh orang yang mengalami pengalaman interaksi antar pemeluk agama tersebut, tanpa ada campur tangan orang lain. Maka dari itu, pemahaman tentang relasi sosial keagamaan yang terinternalisasi kemudian bersifat subyektif. Artinya, masing-masing pemeluk agama yang terlibat di dalam interaksi antar pemeluk agama di sebuah masyarakat bisa saja memiliki pemahaman yang berbeda-beda tentang tata pergaulan antar agama. Hal itu tergantung pada bagaimana interaksi yang dijalaninya.

Dari pengalaman interaksi antar pemeluk agama di masyarakat inilah rasa percaya dan norma timbal-balik serta jejaring sosial bisa dibangun atau justru diruntuhkan. Terbangun atau runtuhnya rasa percaya dan norma timbal balik antar pemeluk agama bergantung pada kadar interaksi yang terjadi di antara mereka, yakni apakah interaksi yang dijalani di dalam kehidupan sehari-hari oleh para pemeluk agama itu bersifat positif ataukah negatif. Interaksi yang positif adalah interaksi yang terbuka yang dibangun dengan berlandaskan norma timbal-balik dan rasa percaya berdasarkan kejujuran kedua belah pihak. Interaksi negatif adalah interaksi yang tertutup yang dibangun di atas kecurigaan dan ketidakjujuran.

Pengalaman interaksi antar pemeluk agama yang positif, dalam arti pengalaman yang mendukung terbangunnya rasa percaya dan norma timbal balik antar pemeluk agama akan memberi kontribusi

terhadap pembentukan modal religius di masyarakat. Sebaliknya, pengalaman interaksi antar pemeluk agama yang negatif justru akan meruntuhkan rasa percaya dan norma timbal-balik yang mungkin sudah terbangun di masyarakat bersangkutan. Pengalaman interaksi keagamaan yang negatif semacam ini justru menumbuhkan etnosentrisme religius, yakni etnosentrisme berbasis agama.

Interaksi sosial keagamaan positif yang dibangun di atas rasa percaya antar pemeluk agama pada gilirannya juga akan semakin mempertebal rasa percaya. Dengan semakin tebalnya rasa percaya semacam itu, maka interaksi positif akan terus terjaga. Dengan keterjagaan interaksi positif tersebut, masyarakat bersangkutan akan terus bisa menyediakan pengalaman interaksi positif antar pemeluk agama yang berkontribusi terhadap pembentukan modal religius pada generasi selanjutnya secara turun temurun.

b. Pembiasaan

Istilah pembiasaan mengacu pada pembentukan modal religius melalui pendidikan keagamaan, terutama di tingkat keluarga, yakni pengenalan nilai-nilai keagamaan pada fase kehidupan paling awal seorang anak manusia. Istilah pembiasaan digunakan di sini untuk menunjukkan adanya upaya yang dilaksanakan secara sengaja untuk menanamkan nilai-nilai yang mendukung interaksi positif antar pemeluk agama, baik seagama maupun berbeda agama.

Pendidikan agama, terutama pendidikan di tingkat keluarga di masa awal kehidupan seorang anak, yakni sebelum seorang anak mengikuti pendidikan agama di sekolah atau di masyarakat, berperan untuk memberikan penjelasan dan pengarahan terhadap pemahaman tentang interaksi sosial ideal antar pemeluk agama yang sebelumnya telah diperolehnya melalui internalisasi mandiri terhadap pengalaman interaksinya sendiri di masyarakatnya.

Selain untuk menggambarkan adanya upaya penanaman nilai dilakukan secara sengaja, istilah pembiasaan di gunakan di sini untuk menggambarkan bahwa ada agen eksternal yang melakukan penanaman nilai tersebut. Artinya, perolehan pemahaman tentang interaksi sosial keagamaan yang ideal tidak dilakukan secara mandiri oleh pemeluk agama, tetapi ditanamkan kepada obyek pendidikan dalam bentuk pengajaran nilai dengan tujuan untuk membentuk pemahaman tertentu pada diri obyek pendidikan bersangkutan.

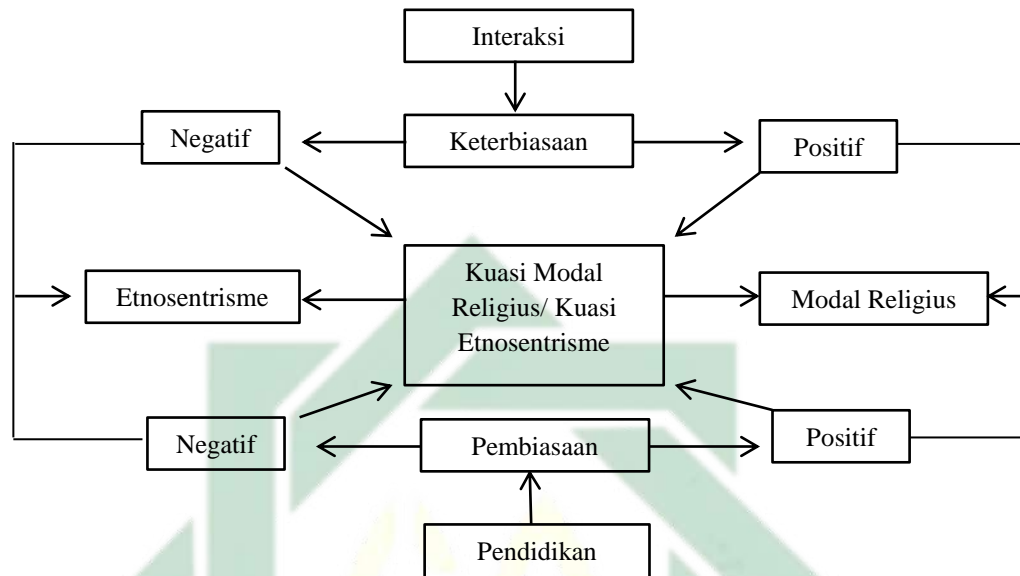
Dalam konteks modal religius dalam inklusi sosial, pendidikan keagamaan bisa bersifat positif atau negatif. Pendidikan keagamaan dikategorikan sebagai positif bila menumbuhkan rasa percaya dan mendorong timbulnya norma timbal-balik dan jejaring sosial antar pemeluk agama, baik seagama maupun berbeda agama. Sebaliknya, pendidikan keagamaan dikategorikan sebagai negatif bila justru meruntuhkan rasa percaya dan norma timbal-balik antar pemeluk agama.

Pembiasaan melalui pendidikan keagamaan, bersama-sama dengan keterbiasaan dari interaksi sosial antar pemeluk agama, juga memberikan kontribusi terhadap pembentukan modal religius. Apakah sebuah pendidikan keagamaan bisa berkontribusi dalam pembentukan modal religius semacam itu tergantung pada pendidikan keagamaan itu sendiri, apakah pendidikan keagamaan tersebut termasuk dalam kategori positif ataukah negatif.

Pendidikan keagamaan yang positif, dalam arti pendidikan yang menumbuhkan rasa percaya dan mendorong timbulnya norma timbal-balik dan jejaring sosial antar pemeluk agama akan memberi kontribusi terhadap pembentukan modal religius di masyarakat. Sebaliknya, pendidikan keagamaan yang negatif, yang justru akan meruntuhkan rasa percaya dan norma timbal-balik yang mungkin sudah terbangun di masyarakat, berpotensi besar menumbuhkan etnosentrisme berbasis agama.

Bagan di bawah ini menggambarkan bagaimana proses pembentukan modal religius terjadi pada seorang pemeluk agama.

Bagan 5. 2 Pembentukan Modal Religius



Keterbiasaan dan pembiasaan yang positif akan menghasilkan modal religius. Semakin kuat positivitas keterbiasaan yang dialami dan pembiasaan yang ditanamkan, maka semakin kuat pula modal religius yang dimiliki. Sebaliknya, apabila keterbiasaan dan pembiasaan bersifat negatif, maka potensi yang timbul adalah etnosentrisme berbasis agama. Sebagaimana modal religius di atas, semakin kuat negativitas keterbiasaan yang dialami dan pembiasaan yang ditanamkan, maka semakin kuat pula etnosentrisme tertanam pada diri pemeluk agama.

Pada bagan di atas, terdapat satu kategori yang berada di tengah, yaitu kuasi modal religius/kuasi etnosentrisme. Ini adalah kondisi setengah-setengah. Artinya, kondisi ini tidak cukup kuat untuk

menjadi modal religius, tetapi juga tidak cukup untuk menuntun pemeluk agama ke arah etnosentrisme. Ini adalah sebuah kondisi di mana modal religius dan etnosentrisme berpotensi dimiliki oleh seorang pemeluk agama pada waktu yang sama. Kondisi ini bisa terbangun bila terjadi persilangan antara keterbiasaan dan pembiasaan. Hal ini bisa terjadi pada pemeluk agama yang berada di lingkungan dengan interaksi keberagamaan yang positif, tetapi mendapatkan pendidikan keagamaan negatif di keluarganya atau, sebaliknya, pemeluk agama yang memiliki interaksi keberagamaan yang negatif, misalnya berada di lingkungan yang eksklusif, tetapi mendapatkan pendidikan keagamaan yang positif.

Kondisi kuasi modal religius/kuasi etnosentrisme tersebut di atas berarti bahwa pemeluk agama yang berada dalam kondisi semacam itu berada pada posisi setengah-setengah. Mereka bisa berubah kondisinya atau bergeser ke sisi modal religius atau ke sisi etnosentrisme. Perubahan atau pergeseran tersebut bergantung pada tahap selanjutnya dalam kehidupan pemeluk agama tersebut. Jika negativitas dari salah satu aspek bisa dirubah menjadi positif, maka kondisinya akan berubah menjadi modal religius. Sebaliknya, bila positivitas dari salah satu aspek justru berubah menjadi negatif, maka pemeluk agama tersebut akan masuk ke dalam kondisi yang dipenuhi dengan etnosentrisme.

c. Masa Pembentukan Modal Religius

Pembentukan modal religius lazimnya terbentuk atau dibentuk di fase awal kehidupan, yakni fase kanak-kanak, ketika seorang anak mulai terlibat dalam interaksi publik dengan lingkungan sekitar tempat tinggalnya, misalnya dengan teman sepermainan atau dengan tetangga sebelah. Pembentukan modal religius di masa awal kehidupan semacam ini biasanya terjadi pada anak-anak yang hidup di sebuah lingkungan dengan keragaman agama.

Fase kanak-kanak merupakan fase krusial dalam pendidikan. Pada fase inilah seorang anak mulai bersentuhan dengan lingkungan di luar keluarga intinya. Dari persentuhan tersebut, seorang anak akan melihat atau mengalami sesuatu yang berbeda dengan apa yang selama ini dilihat atau dialaminya di dalam rumahnya sendiri. Misalnya, seorang anak yang berasal dari keluarga muslim dan hanya kenal masjid atau musholla serta tata cara peribadatan Islam, akan memiliki banyak pertanyaan ketika dia bergaul dengan anak yang berasal dari keluarga lain yang memeluk agama berbeda dengannya, ketika tiba-tiba, misalnya, dia melihat atau mendengar bahwa temannya tersebut tidak beribadah di masjid atau musholla, tetapi justru di gereja, misalnya, dan tidak melaksanakan ibadah shalat, tetapi kebaktian Minggu.

Pengalaman baru yang didapat dari interaksi dengan lingkungan sekitar ini tentu saja membuat heran, atau mungkin mengganggu pikirannya, pada saat awal. Akan tetapi, lambat laun ketika sang anak berkali-kali melihat dan mendengar hal sama, maka dia akan menjadi terbiasa. Sang anak kemudian memiliki atau mengalami keterbiasaan dengan perbedaan antara dia dengan teman sepermainannya.

Tentu saja, agar berhasil menjadi terbiasa dengan perbedaan tersebut, diperlukan upaya penjelasan-penjelasan tertentu melalui pendidikan di keluarga. Di sinilah pembiasaan atau penanaman pemahaman keagamaan melalui pendidikan keagamaan di keluarga diperlukan untuk membimbing sang anak menjalani tahap-tahap untuk menjadi terbiasa tersebut.

Meskipun demikian, tidak menutup kemungkinan bahwa ada pemeluk agama yang memiliki pengalaman dan mendapatkan pemahaman keagamaan semacam itu bukan pada fase awal kehidupannya sebagai bagian dari anggota masyarakat, tetapi pada saat dia sudah beranjak dari fase awal kehidupannya. Contohnya, orang-orang yang pada awalnya hidup di lingkungan yang homogen dan eksklusif secara agama, dan kemudian berpindah ke lingkungan yang heterogen dan lebih inklusif dalam hal keberagamaan.

2. Pelestarian Modal Religius

Modal religius yang sudah terbentuk di sebuah masyarakat perlu dilestarikan melalui berbagai upaya. Upaya pelestarian ini penting dilakukan agar modal religius terus bertahan dari generasi ke generasi untuk menjamin keragaman agama tidak menjadi sumber pemantik timbulnya konflik di masyarakat.

Belajar dari pengalaman inklusi sosial di desa Kepung, pelestarian modal religius bisa dilestarikan melalui tiga sarana, yaitu kebijakan bidang keagamaan, pendidikan agama dan peran aktif tokoh agama. Tiga sarana ini mampu terus menjaga sebuah masyarakat untuk menciptakan suasana interaksi sosial positif antar pemeluk agama dan mempertahankan pengetahuan agama yang positif melalui pendidikan agama untuk anggota masyarakat, baik untuk anak-anak maupun orang dewasa.

Sebagaimana diuraikan di bab 4, kebijakan bidang keagamaan menyediakan seperangkat aturan yang mengatur tata pergaulan antar komunitas pemeluk agama di tingkat individu maupun komunitas, tata penyelenggaraan kegiatan keagamaan masing-masing komunitas agama, dan tata penyelenggaraan kegiatan keagamaan bersama. Selain itu, kebijakan bidang keagamaan juga dibuat untuk memastikan bahwa para pemeluk agama, mayoritas maupun minoritas, mendapatkan layanan yang sama tanpa ada diskriminasi. Dengan demikian, kebijakan bidang

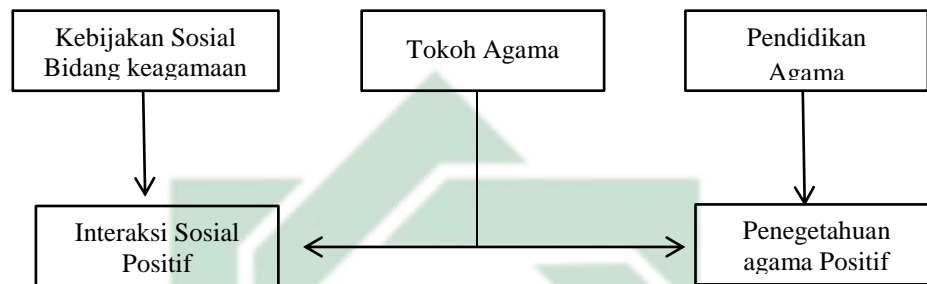
keagamaan diambil dalam konteks menjaga interaksi sosial positif antar komunitas keagamaan, yang menjamin terjaganya keterbiasaan anggota masyarakat dengan interaksi damai antar pemeluk agama.

Pendidikan agama berfungsi untuk secara konstan memberi pengetahuan agama yang positif dan menangkal masuknya pemahaman-pemahaman negatif yang bisa menggeser modal religius menjadi etnosentrisme di masyarakat. Pendidikan agama bisa diberikan di tiga tingkat pendidikan, yaitu di tingkat keluarga, di tingkat sekolah dan di tingkat masyarakat melalui kajian agama, misalnya pengajian dan majelis taklim di masjid atau musholla. Dengan demikian, pendidikan agama di tiga tingkat pendidikan tersebut dilakukan dalam rangka untuk terus mempertahankan pengetahuan keagamaan positif pada diri para pemeluk agama.

Tokoh keagamaan memberikan kontribusi dalam upaya pelestarian modal religius melalui dua peran, internal dan eksternal. Pertama, tokoh keagamaan secara eksternal berperan menjaga kondusifitas interaksi damai antar komunitas beragama, melalui dialog-dialog antar agama yang mereka lakukan, misalnya melalui lembaga Toga (Tokoh Agama) di desa Kepung. Kedua, Tokoh keagamaan juga bisa secara internal berperan menjaga pengetahuan agama yang positif di masyarakat, dengan terus mengajarkan nilai-nilai keagamaan yang positif terhadap para pemeluk agama masing-masing.

Bagan berikut menggambarkan bagaimana tiga sarana tersebut di atas berperan melestarikan modal religius di masyarakat.

Bagan 5.3 Sarana Pelestarian Modal Religius



E. Peran Modal Religius dalam Inklusi Sosial Keagamaan

Modal religius memiliki peran besar dalam membangun dan menjaga inklusi sosial di masyarakat. Modal religius memberi pondasi yang kokoh bagi suatu masyarakat untuk membangun dan mempertahankan inklusi sosialnya. Ini karena modal religius menumbuhkan rasa percaya dan norma timbal-balik di antara para pemeluk agama, baik seagama maupun berbeda agama, yang hidup bersama dalam sebuah lingkungan sosial yang sama.

Mewujudkan toleransi di sebuah masyarakat membutuhkan perubahan yang mendalam, yakni konversi moral, di kalangan anggota masyarakat bersangkutan.²³ Konversi moral dalam konteks perubahan mendasar tersebut di atas adalah terbangunnya rasa percaya (*trust*) di antara pihak-pihak yang terlibat dalam interaksi sosial di masyarakat tersebut.

²³ Dees, *Trust and Toleration*, hlm. 4.

Rasa percaya (*trust*) merupakan prasyarat penting bagi timbulnya norma timbal-balik di masyarakat. Anggota masyarakat akan dengan sukarela mau bekerja sama dengan anggota masyarakat yang lain bila dia memiliki keyakinan bahwa orang lain tersebut akan juga bersedia bekerja sama secara sukarela. Artinya, seorang atau sekelompok orang di sebuah masyarakat akan bersedia berjalan bersama dengan orang atau sekelompok orang lain apabila orang atau sekelompok orang tersebut merasa bahwa hubungan kerja-sama tersebut akan menguntungkan dia atau, minimal, tidak memberikan kerugian atau mengancam kepentingannya sendiri.

Dalam konteks inklusi sosial, rasa percaya antar pemeluk agama menduduki posisi penting untuk membangun dan memelihara toleransi beragama yang, pada gilirannya, akan memfasilitasi inklusi sosial keagamaan di masyarakat. Rasa percaya dan toleransi itu saling mendukung dan saling menguatkan.²⁴ Artinya, rasa percaya akan membangun toleransi antar pemeluk agama dan, sebaliknya, toleransi akan semakin memperkuat rasa percaya antar mereka.

Sebuah masyarakat yang dibangun berlandaskan sikap toleransi yang kokoh, menurut Richard H. Dees, memerlukan dua macam hal. Pertama, hal-hal yang berkenaan dengan toleransi itu sendiri, yang menjaga batas-batas yang ingin dijaga oleh masyarakat dengan toleransi.²⁵ Toleransi bisa tumbuh jika ada cukup rasa percaya di antara pihak-pihak yang terlibat dalam

²⁴ Ibid., hlm. 102

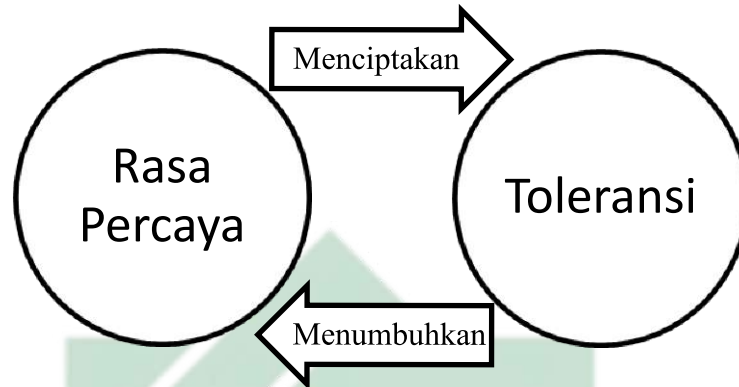
²⁵ Ibid.

interaksi sosial atau yang hidup bersama dalam sebuah lingkungan sosial tertentu. Artinya, pihak-pihak tersebut di atas harus merasa bahwa kepentingan utama mereka tidak akan terancam bila mereka bersedia untuk hidup bersama dalam suasana toleransi di lingkungan mereka. Dengan kata lain, Toleransi membutuhkan kesadaran para pihak untuk menjaga agar toleransi itu sendiri tidak kemudian melanggar batas-batasnya sendiri sehingga ada sebagian pihak yang terlibat dalam hubungan toleransi tersebut terancam kepentingannya. Jika ada sebagian pihak yang merasa dirugikan dengan toleransi, maka konflik pasti akan terjadi. Maka dari itu, toleransi membutuhkan rasa saling percaya antar para pihak. Rasa percaya memungkinkan toleransi tercipta.

Kedua, hal-hal yang menumbuhkan rasa percaya antar kelompok di masyarakat dan menciptakan tujuan bersama yang membuat toleransi menjadi lebih berkembang.²⁶ Toleransi yang kuat akan semakin menumbuhkan rasa percaya di antara para pihak. Toleransi yang berjalan dengan baik dan terjaga akan memungkinkan rasa percaya tetap terjaga dengan baik di masyarakat. Siklus ini akan terus berputar sehingga rasa percaya dan toleransi akan semakin menguat dan semakin menguat. Dengan terus terjaganya dan semakin menguatnya rasa percaya dan toleransi di antara para pihak di sebuah lingkungan sosial, inklusi sosial akan terbangun dan terlestarikan dari generasi ke generasi.

²⁶ Ibid.

Bagan 5.4. Siklus Rasa Percaya dan Toleransi



Modal religius, yang tumbuh melalui keterbiasaan dan pembiasaan, juga melewati siklus yang sama dalam membangun toleransi keagamaan, termasuk juga inklusi sosial keagamaan, di masyarakat. Inklusi sosial keagamaan terbangun karena adanya modal religius, yang mendorong rasa saling percaya dan norma timbal-balik antar pemeluk agama. Modal religius yang dimiliki oleh para pemeluk agama mendorong mereka untuk menjalani kehidupan keberagamaan dalam suasana toleransi yang tinggi.

Salah satu contoh yang berjalan di desa Kepung adalah kegiatan doa berantai, di mana pemeluk masing-masing agama saling memberi kesempatan kepada pemeluk agama lain untuk memanjatkan doa kepada Tuhan masing-masing dan dengan tata cara peribadatan masing-masing. Semua doa, oleh agama apapun, dalam tata cara peribadatan dan dalam bahasa apapun memiliki satu tujuan yang sama (*common goal*): kesejahteraan warga desa mereka. Tidak ada yang merasa lebih berhak untuk berdoa karena merasa sebagai mayoritas, misalnya, atau menganggap diri paling benar dalam

berdoa. Semua berjalan dalam suasana saling menghormati dan saling menghargai. Jadi, modal religius membangun suasana kehidupan keberagamaan yang toleran di desa Kepung.

Contoh lain adalah kebebasan yang dinikmati oleh komunitas Kristen Katolik untuk melaksanakan peribadatan dan kegiatan keagamaan mereka di sebuah rumah, karena mereka belum memiliki gereja resmi di desa ini. Tercatat ada 51 warga desa Kepung yang menjadi pemeluk Kristen Katolik, yang selama ini melaksanakan peribadatan dan kegiatan keagamaan mereka di rumah pemuka agama mereka. Selama bertahun-tahun situasi semacam ini berjalan, dan tidak ada protes atau keberatan dari warga yang dilayangkan kepada pemerintah desa atau kepada pihak berwenang lain. Meskipun sesungguhnya warga berhak mengajukan keberatan, sebab peribadatan seharusnya tidak boleh dilaksanakan di rumah tinggal, tetapi di rumah ibadah resmi.²⁷ Kebebasan semacam ini hanya akan bisa terjadi di sebuah lingkungan di mana rasa percaya terhadap pihak lain sudah menjadi semacam “habitus”.

Kehidupan penuh toleransi yang terus dijaga oleh para penduduk desa Kepung pada gilirannya juga semakin memperkuat rasa percaya, yang berarti semakin menguatnya modal religius pada diri para pemeluk agama di desa tersebut. Ini karena koeksistensi yang sudah berjalan puluhan tahun ini

²⁷ Lihat Peraturan Bersama Menteri Agama No. 9 Tahun 2006 dan Menteri Dalam Negeri No. 8 Tahun 2006 tentang Pedoman Pelaksanaan Tugas Kepala Daerah/Wakil Kepala Daerah dalam Pemeliharaan Kerukunan Umat Beragama, Pemberdayaan Forum Kerukunan Umat Beragama dan Pendirian Rumah Ibadat, Pasal 18 – 20.

tidak pernah sekalipun tercederai oleh “penghianatan” dari salah satu pihak. Semua pihak berupaya menjaga kejujuran dengan menjaga kepercayaan yang telah diberikan oleh saudara-saudara mereka di desa tersebut.

Penguatan rasa saling percaya dan norma timbal-balik ini juga semakin memperkuat toleransi di masyarakat. Dan siklus inipun berlanjut.

Selain memberi manfaat berupa saling menguatkannya antara modal religius dan inklusi sosial di masyarakat, kehidupan koeksistensi yang damai di desa Kepung akan memberi kontribusi pada pembangunan modal religius pada generasi selanjutnya. Koeksistensi damai menyediakan lingkungan yang toleran yang akan memberi pengalaman positif yang berpotensi akan diinternalisasi oleh generasi selanjutnya sebagai “keterbiasaan”. Bila keterbiasaan ini dibarengi dengan “pembiasaan” melalui pendidikan keagamaan positif, maka akan membentuk kembali modal religius pada diri generasi selanjutnya desa Kepung.

Modal religius yang terbangun pada diri generasi selanjutnya di desa Kepung, selanjutnya akan memberi kontribusi pada penguatan toleransi di desa tersebut. Sehingga, dengan demikian, inklusi sosial keagamaan di desa ini akan terlestarikan hingga bergenerasi-bergenerasi ke depan. Ini merupakan gambaran yang indah mengenai kedamaian di tengah semakin menguatnya etnosentrisme berbasis agama di negeri ini baru-baru ini.

F. Sisi Lain²⁸ Modal Religius

Uraian di seluruh bab ini memposisikan modal religius sebagai entitas yang begitu mulia dan sangat penting untuk dimiliki oleh sebuah masyarakat. Dan memang begitulah posisi modal religius. Tetapi, di balik kehebatan modal religius sebagai obat mujarab untuk mengurangi atau bahkan menghapuskan potensi konflik yang dibawa oleh keragaman agama, ada sisi gelap yang memang harus diakui dimiliki oleh modal religius. Memang, tidak ada konsep atau entitas yang begitu sempurna di dunia ini.

Modal sosial, sebagai *superset* modal religius, juga dipandang oleh banyak pemerhatinya sebagai mengalami dilema yang sama. Ada sisi gelap yang membayangi kehebatan modal sosial sebagai sarana penyelesaian masalah-masalah sosial. Francis Fukuyama, misalnya, sebagaimana dikutip oleh John Field, mengakui bahwa modal sosial lebih cenderung menghasilkan eksternalitas negatif dibandingkan modal fisik dan modal manusia. Kecenderungan tersebut adalah “karena solidaritas kelompok dalam

²⁸ Yang dimaksud dengan sisi lain di sini adalah efek samping yang tidak diinginkan yang kemungkinan bisa muncul dari modal religius. Robert D. Putnam menggunakan istilah ‘Sisi Gelap’ untuk menyebut sisi lain ini, lihat Putnam, *Bowling Alone*, bab 22, “The Dark Side of Social Capital”, hlm. 381-396. Istilah ini digunakan oleh Putnam untuk mendeskripsikan efek samping negatif modal sosial bila dimiliki oleh organisasi atau masyarakat yang cenderung menggunakan modal sosial untuk tujuan-tujuan negative, misalnya sebuah organisasi kejahatan yang membangun modal sosial di komunitasnya untuk mendukung tercapainya tujuan kejahatan mereka, atau tujuan-tujuan yang memperkuat toleransi *in-group* dan intoleransi *out-group*, misalnya sebuah kelompok di masyarakat yang menggunakan modal sosial mereka untuk memperkuat solidaritas internal kelompok sembari memperlemah toleransi terhadap kelompok lain. Istilah ini juga digunakan oleh John Field ketika membahas tentang tema yang sama. Lihat Field, *Social Capital*, bab 3, “A Walk on the Dark Side”, hlm. 71 dan selanjutnya.

komunitas manusia seringkali dibeli dengan kebencian terhadap anggota kelompok di luar komunitas tersebut”.²⁹

Sisi gelap ini, menurut Fukuyama, dipengaruhi oleh apa yang disebutnya sebagai “radius rasa percaya”. Menurutnya, semakin luas radius rasa percaya menjangkau orang-orang di luar kelompok, maka semakin positif eksternalitas yang dihasilkan. Sebaliknya, semakin radius rasa percaya itu dibatasi hanya pada anggota kelompok itu sendiri, maka semakin besar kemungkinan eksternalitas negatif dihasilkan.³⁰

Sisi gelap modal sosial ini diakui oleh Putnam, sembari menekankan bahwa meskipun ada kemungkinan modal sosial disalahgunakan oleh sebuah kelompok tertentu, misalnya sebuah organisasi kejahatan, namun manfaatnya jauh lebih besar daripada dampak negatif yang dihasilkannya. Akan tetapi, memang diakui bahwa beberapa jenis modal sosial perekat (*bonding*) bisa saja menghambat pembentukan modal sosial perantara (*bridging*), dan sebaliknya.³¹

Modal religius, sebagaimana modal sosial, tentu saja tidak bebas dari dampak buruk. Sebagai sumber daya, modal religius bisa digunakan untuk sesuatu yang bersifat positif dan juga yang bersifat negatif. Di satu sisi, modal religius bisa menjadi pondasi bagi para pemeluk agama untuk merangkul sesama manusia dalam inklusi sosial keagamaan. Tetapi, di sisi lain, modal

²⁹ Field, *Social Capital*, hlm. 73

³⁰ Ibid.

³¹ Putnam, *Bowling Alone*, hlm. 395.

religius bisa menjadi sarana ampuh untuk “menyalah-gunakan” para pemeluk agama demi untuk mencapai tujuan-tujuan negatif, misalnya dukungan politik atau kepentingan ekonomi pihak-pihak tertentu.

Jadi, memang harus diakui bahwa modal religius juga memiliki sisi gelap, atau potensi dampak negatif. Solidaritas di dalam satu kelompok pemeluk agama tertentu bisa digalang demi untuk menegasikan kelompok pemeluk agama lain. Modal religius perekat bisa saja diperkuat dalam rangka untuk melawan pihak-pihak lain di luar kelompok.

Orientasi religiusitas yang diperkenalkan oleh Allport bisa membantu untuk memahami sisi gelap modal religius. Menurut Allport, orientasi religiusitas pemeluk agama bisa dipilah ke dalam dua kategori, yaitu intrinsik dan ekstrinsik. Pemeluk agama dengan orientasi religiusitas instrinsik “menjalankan” agamanya. Sebaliknya, mereka yang berorientasi religiusitas ekstrinsik “memanfaatkan” agamanya. Pemeluk agama intrinsik menjalankan kehidupan religius sebagai hasil dari penghayatannya terhadap agama, sehingga dia menjadikan agama sebagai bagian sentral dan integral di dalam laku kehidupannya sehari-hari, sementara pemeluk agama ekstrinsik memanfaatkan agama untuk meraih kepentingan-kepentingan lain di luar penghayatan religiusitas itu sendiri.³²

³² Sandra Hubert, *The Impact of Religiosity on Fertility: A Comparative Analysis of France, Hungary, Norway and Germany* (Bochum: Springer VS, 2015), hlm. 45.

Satu contoh yang bisa diberikan mengenai sisi gelap ini adalah konsep *ukhuwwah* (persaudaraan) di dalam Islam. Konsep *ukhuwwah*³³ di dalam Islam menjangkau dua area, yaitu *ukhuwwah* intra agama, atau persaudaraan dengan saudara seagama, yang populer dengan istilah *ukhuwwah Islāmiyyah* atau *ukhuwwah dīniyyah*, dan *ukhuwwah* antar agama, yang mewujud dalam dua terma, yaitu *ukhuwwah wathaniyyah*, atau persaudaraan dengan saudara sebangsa dan setanah air, dan *ukhuwwah basyariyyah*, atau persaudaraan dengan saudara sesama manusia.

Ukhuwwah Islāmiyyah atau *ukhuwwah dīniyyah* dibangun dengan menggunakan modal sosial perekat, sementara *ukhuwwah wathaniyyah* dan *ukhuwwah basyariyyah* dibangun dengan menggunakan modal religius perantara. Radius rasa percaya di dalam *ukhuwwah Islāmiyyah* atau *ukhuwwah dīniyyah* dibatasi hanya pada anggota kelompok. Sementara di dalam *ukhuwwah wathaniyyah* dan *ukhuwwah basyariyyah*, radius rasa percaya kaum muslim meluas melampaui sekat agama, melebar ke para pemeluk agama di luar Islam.

Di dalam konsep *ukhuwwah* semacam inilah sisi gelap modal religius bisa menunjukkan wajahnya. Atas nama *ukhuwwah Islāmiyyah*, misalnya, sebuah organisasi Islam membangun solidaritas di kalangan anggotanya dan umat Islam lainnya untuk menjatuhkan lawan politik yang dicap sebagai “musuh Islam”. *Ukhuwwah Islāmiyyah* juga bisa dijadikan

³³ Martin Van Bruinessen, *NU: Tradisi, Relasi-relasi Kuasa, Pencarian Wacana Baru*, terj. Farid Wajdi (Yogyakarta: LkiS, 1994), 131-132.

sebagai alat untuk mengajak orang lain membenci kelompok keagamaan lain, contohnya.

Pertanyaanya kemudian adalah, apa yang bisa dilakukan untuk meminimalisir penyalahgunaan modal religius oleh kelompok-kelompok tertentu? Jawaban yang diberikan oleh pengalaman inklusi sosial di desa Kepung untuk pertanyaan ini adalah dengan terus menjaga rasa percaya (*trust*) antar warga desa Kepung yang melintasi sekat-sekat agama, dengan menggunakan sarana kebijakan-kebijakan terkait agama yang tidak diskriminatif, interaksi sosial yang kondusif dan penjagaan nilai-nilai keberagamaan yang inklusif.

Kebijakan tentang doa berantai, kebijakan tentang konversi agama, pembagian peran di dalam pembangunan desa yang tidak diskriminatif, dan nilai-nilai keagamaan yang inklusif, misalnya konsep *mu'ahad* oleh komunitas muslim dan konsep “beragama yang luwes” oleh komunitas Kristen, adalah beberapa contoh bagaimana rasa percaya antar kelompok keagamaan terus dijaga dan semakin diperlebar sehingga sisi gelap modal religius bisa diminimalisir, atau bahkan dieliminasi sama sekali. Dengan demikian, persaudaraan yang terwujud bukan hanya persaudaraan antar saudara seiman, tetapi juga persaudaraan antar saudara sedesa tanpa memandang perbedaan agama.

Pengalaman di desa Kepung tersebut selaras dengan konsep “radius rasa percaya” yang dicetuskan oleh Fukuyama. Memperluas radius rasa

percaya melampaui sekat-sekat kelompok sendiri bisa meminimalisir munculnya sisi gelap modal religius. Apabila perluasan radius rasa percaya ini berhasil dilaksanakan di sebuah masyarakat, upaya mobilisasi pemeluk agama tertentu atas nama solidaritas kelompok demi untuk kepentingan politik, kepentingan ekonomi atau kepentingan-kepentingan tersembunyi lainnya akan sulit dilakukan. Agitasi untuk membangkitkan semangat bela agama yang tidak semestinya bisa diminimalisir daya tariknya jika pemeluk agama tertentu sudah memiliki rasa percaya, yang tidak terbatas pada saudara seagamanya belaka, tetapi sudah melebar hingga pada saudara sebangsa dan setanah airnya, atau bahkan juga terhadap saudara sesama manusianya.

Dengan meminimalisir kemungkinan modal religius disalahgunakan oleh pihak-pihak yang memiliki kepentingan tersembunyi, maka kemungkinan konflik atas nama agama semakin bisa dikurangi. Dengan demikian, pemeluk agama bisa tampil sebagai agen perdamaian di seluruh dunia, keragaman agama tidak lagi menjadi fakta yang menakutkan karena menyimpan potensi konflik di masyarakat, dan agama bisa benar-benar menampilkan wajah teduhnya sebagai rahmat bagi alam semesta, bukan sebagai sumber kekerasan yang mengancam perdamaian dunia.

Dengan perluasan radius rasa percaya, masyarakat desa Kepung nyaman menjalani interaksi dan kerjasama antar warga tanpa memandang agama yang dianut oleh masing-masing warga desa. Akibatnya, desa Kepung memiliki daya kenyal (*resilience*) terhadap provokasi yang mengajak pada perpecahan, baik yang bersifat internal maupun eksternal. Di desa ini,

perbedaan dan perpecahan yang timbul karena sebab-sebab internal, misalnya persaingan dalam pemilihan kepala desa, sangat cepat diredakan. Persaingan panas yang kadang berujung pada perpecahan akibat politik tingkat desa akan cepat mereda dan terhapus begitu pemilihan kepala desa selesai. Demikian juga, desa ini juga kebal terhadap provokasi eksternal, sehingga tetap *adem-ayem* di tengah badai provokasi di tahun politik yang sedang melanda negeri ini.



UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

BAB VI

KESIMPULAN DAN REKOMENDASI

A. Kesimpulan

Berdasarkan paparan di bab-bab sebelumnya, maka dapat disimpulkan bahwa:

1. Dari pengkajian terhadap inklusi sosial di desa Kepung dan telaah terhadap berbagai teori modal religius, peneliti menawarkan sebuah definisi alternatif untuk modal religius, yakni “Pengalaman keberagamaan dan pengetahuan keagamaan yang menopang timbulnya rasa percaya, norma timbal balik dan jejaring sosial antar pemeluk agama untuk mencapai tujuan bersama”. Definisi ini menegaskan posisi modal religius sebagai subset bagi modal sosial. Dengan definisi semacam ini, modal religius berfungsi bukan untuk kepentingan yang bersifat privat pemeluk agama, sebagaimana definisi yang dibangun oleh Iannacone atau oleh Stark dan Finke. Selain bermanfaat untuk kehidupan sosial intra kelompok, untuk mempererat hubungan antar anggota satu komunitas keagamaan, modal religius juga berfungsi untuk menjembatani hubungan lintas kelompok atau komunitas keagamaan di masyarakat.
2. Modal religius terbentuk oleh dua unsur, yaitu (1) keterbiasaan yang tertanam dari interaksi sosial antar pemeluk agama dalam kehidupan sehari-hari dan (2) pembiasaan atau penanaman modal religius melalui pendidikan agama, yang lazimnya dimulai di tingkat keluarga.

Pembentukan modal religius lazimnya terjadi sejak masa kanak-kanak, ketika seorang pemeluk agama sedang pada masa mengecap pengalaman keberagamaan melalui interaksi sosial antar pemeluk agama dan pendidikan keagamaan yang diberikan oleh keluarganya. Setelah terbentuk, modal religius bisa dilestarikan dengan tiga sarana. Pertama, kebijakan sosial bidang keagamaan. Kebijakan sosial bidang keagamaan berperan dalam memastikan bahwa interaksi sosial antar pemeluk agama di masyarakat, baik intra kelompok maupun antar kelompok, terus berlangsung dalam suasana yang kondusif. Kondusifitas interaksi sosial memberi kontribusi pada modal religius karena memungkinkan terpeliharanya pengalaman keberagamaan positif. Kedua, pendidikan agama di tingkat keluarga, sekolah dan masyarakat. Pendidikan agama berkelanjutan akan terus memupuk pengetahuan keagamaan positif yang juga turut memberikan kontribusi pada pelestarian modal religius. Ketiga, peran tokoh agama. Tokoh agama bisa berperan dalam dua ranah, yaitu ranah pengalaman keberagamaan dan ranah pengetahuan agama. Di ranah pengalaman keberagamaan, tokoh agama bisa berkontribusi dalam menjaga positività interaksi sosial antar pemeluk agama dengan berbagai upaya dialog antar agama mereka. Sementara di ranah pengetahuan agama, para tokoh agama bisa berkontribusi dalam memberikan pendidikan agama kepada masyarakat, baik melalui pendidikan formal di sekolah maupun melalui pendidikan non-formal melalui forum-forum pengajian.

3. Modal religius memegang peran penting dalam inklusi sosial keagamaan di desa Kepung. Modal religius menyediakan nilai dan pemahaman keagamaan yang mendorong terciptanya rasa saling percaya dan norma timbal balik antar pemeluk agama. Rasa saling percaya merupakan prasyarat penting bagi terciptanya toleransi antar pemeluk agama, yang kemudian berujung pada inklusi sosial keagamaan. Rasa percaya antar umat beragama merupakan bagian penting dalam menghapuskan *ethnic distance*, yakni jarak yang tercipta antar kelompok di masyarakat akibat tidak sesuainya harapan antar kelompok yang mendorong timbulnya pelabelan (*stereotyping*) dan memuncak pada ketidakpercayaan sosial (*social distrust*).

B. Rekomendasi

Berdasarkan kajian terhadap modal religius dalam inklusi sosial keagamaan di desa Kepung, kecamatan Kepung kabupaten Kediri provinsi Jawa Timur, penulis memandang perlu memberikan beberapa rekomendasi sebagai berikut:

1. Untuk Pemerintah dan Pengambil Kebijakan bidang Keagamaan
 - a. Kebijakan sosial bidang keagamaan yang bertujuan untuk menciptakan atau menjaga interaksi sosial positif antar pemeluk agama di masyarakat perlu dirumuskan dan diberlakukan dalam rangka untuk mendorong pembentukan dan pelestarian modal religius di masyarakat.

- b. Tidak kalah pentingnya, kurikulum dan konten pendidikan agama termasuk juga para pendidiknya perlu mendapatkan perhatian serius dan, jika perlu, diatur oleh kebijakan tertentu yang memungkinkan tersemainya nilai-nilai moderat yang bisa memfasilitasi pembentukan dan pelestarian modal religius di masyarakat.
- c. Mengingat peran penting pemuka atau tokoh agama dalam membangun dan menjaga interaksi sosial antar pemeluk agama dan pengetahuan agama para pengikutnya, maka pemerintah perlu mengambil langkah-langkah kebijakan tertentu untuk memastikan bahwa para pemuka agama tidak menghambat terbangunnya modal religius, meruntuhkan modal religius yang sudah ada, atau memanfaatkan modal religius yang ada untuk kepentingan-kepentingan tertentu.
- d. Dalam mengambil kebijakan sosial di bidang agama, pemerintah dan pengambil kebijakan terkait perlu melibatkan berbagai pihak, termasuk perwakilan masyarakat akar rumput dan tokoh agama, agar kebijakan yang diambil lebih mencerminkan kondisi nyata keberagaman di masyarakat. Kebijakan yang “membumi” semacam ini akan lebih mungkin membangun modal religius di kalangan pemeluk agama.

2. Untuk Tokoh Agama

- a. Di banyak tempat, sebagaimana halnya di desa Kepung, tokoh atau pemuka agama menduduki posisi yang istimewa di masyarakat.

Sebagai panutan, mereka menjadi acuan dalam hal perilaku dan pengetahuan di bidang agama. Maka dari itu, penting bagi tokoh agama untuk membangun dan melestarikan modal religius di kalangan mereka sendiri. Sehingga, dengan demikian, masyarakat di tingkat akar rumput akan lebih termotivasi untuk membangun dan melestarikan modal religius di kalangan mereka.

- b. Lembaga yang mempertemukan para tokoh agama dalam sebuah forum yang memungkinkan mereka untuk saling memahami posisi masing-masing, misalnya lembaga Tokoh Agama (Toga) di kecamatan Kepung, sangat perlu dibentuk untuk menjamin berjalannya komunikasi yang kondusif antar agama.

3. Untuk Anggota Masyarakat Akar Rumput

- a. Bagaimanapun, anggota masyarakat merupakan aktor utama dalam inklusi atau eksklusi sosial keagamaan. Jenis kehidupan keberagamaan seperti apa yang diinginkan, eksklusif atau inklusif dan bekerja bersama atau berjalan sendiri-sendiri antar pemeluk agama, merupakan pilihan yang bisa dipilih, bukan sebuah kenyataan yang harus diterima secara *taken for granted*. Maka dari itu, kesadaran tentang pentingnya modal religius bagi setiap anggota masyarakat perlu dipupuk dan terus dilestarikan.
- b. Kegiatan-kegiatan yang memfasilitasi pertemuan antar pemeluk agama, baik seagama maupun berbeda agama, perlu sering diselenggarakan. Kegiatan antar pemeluk agama yang sama, misalnya

pengajian, yasinan, tahlilan, manaqiban dan lain sebagainya, bisa semakin mempererat ikatan antar mereka. Demikian juga, kegiatan-kegiatan bersama antar pemeluk agama berbeda, misalnya doa berantai atau doa bersama, bisa menjembatani antar mereka, sehingga bisa memfasilitasi timbulnya rasa saling percaya, yang mendorong terbangunnya norma timbal balik, dan berujung pada terbentuknya jejaring sosial yang memungkinkan terjalinnya kerjasama antar pemeluk agama dan sikap inklusif di antara mereka.

4. Untuk Pengkaji Isu-isu Keagamaan dan Keberagamaan

- a. Modal religius menawarkan perspektif alternatif untuk menganalisis fenomena keberagamaan yang terjadi di masyarakat, baik itu konflik ataupun kerukunan antar umat beragama. Maka dari itu, kajian mengenai modal religius perlu mulai diperhatikan secara serius sebagai pelengkap perspektif politik dan ekonomi yang saat ini menjadi perspektif primadona untuk menjelaskan isu-isu keberagamaan.
- b. Sebagai penelitian *babat alas* di bidang modal religius, maka teori atau konsep yang dihasilkan oleh penelitian ini, termasuk definisi yang ditawarkan di dalam disertasi ini, mungkin perlu dieksplorasi lebih dalam untuk bisa merumuskan definisi yang mungkin lebih baik dan lebih bisa mendeskripsikan modal religius secara lebih tepat.

- c. Penelitian-penelitian lebih lanjut mengenai topik ini perlu dilakukan secara berkesinambungan mengingat peran penting modal religius dalam menciptakan keterikatan yang lebih dalam antar pemeluk agama yang sama dan juga membangun jembatan antar pemeluk agama berbeda. Keterikatan dan jembatan tersebut akan membuat agama menjadi salah satu aspek penting dalam pembangunan peradaban umat manusia.

C. Implikasi Teoritis

Penelitian ini menawarkan sebuah definisi alternatif modal religius yang dibangun atas dasar inklusi sosial keagamaan yang dipraktikkan oleh warga desa Kepung. Definisi alternatif modal religius akan memberikan beberapa implikasi teoritis terhadap kajian modal religius, yaitu:

1. Penelitian ini memperluas domain modal religius yang selama ini dibangun oleh para ahli studi agama. Sejauh ini, modal religius lebih banyak dibicarakan dalam ranah pribadi, dalam perspektif modal kultural atau modal budaya ala Bourdieu, dan ranah keluarga, dalam perspektif modal manusia ala Coleman. Penelitian ini menawarkan cara pandang modal religius dalam ranah sosial, dalam perspektif modal sosial ala Putnam. Dengan perspektif baru ini, maka modal religius tidak hanya bermanfaat secara pribadi, sebagai sesuatu yang dikejar untuk keuntungan pribadi, tetapi akan memberi manfaat secara sosial. Dengan kata lain, definisi baru modal religius ini memberikan sumbangsih untuk

mengkaji suatu masyarakat tertentu yang memperlakukan agama sebagai ranah sosial, ketimbang sebagai ranah pribadi.

2. Modal religius yang dibangun oleh penelitian ini akan memberikan suatu cara pandang baru bagi para ahli dalam memahami konflik sosial keagamaan yang ada di masyarakat. Selama ini, agama selalu diposisikan sebagai entitas suci yang tidak mungkin memicu konflik. Maka dari itu, setiap kali terjadi konflik keagamaan, para analis akan mengkaitkannya dengan ketimpangan ekonomi atau provokasi politik. Modal religius yang dibangun di dalam penelitian ini memberi alternatif perspektif dalam memandang konflik agama. Asumsi yang dibangun adalah bahwa konflik keagamaan bisa juga dipicu oleh pengalaman keberagaman dan pengetahuan keagamaan negatif.

UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

DAFTAR PUSTAKA

Ali-Fauzi, Ihsan (ed.). *Ketika Agama Bawa Damai Bukan Perang: Belajar dari Imam dan Pastor*. Jakarta: PUSAD Paramadina, 2017.

_____. *Kontroversi Gereja di Jakarta*. Yogyakarta: CRCS, 2011.

_____. *Mengelola Keragaman: Pemolisian Kebebasan Beragama di Indonesia*. Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 2012.

_____. “Mengukur Kebebasan Beragama”, dalam *Merawat Kebersamaan: Polisi, Kebebasan Beragama dan Perdamaian*, ed. Rizal Panggabean dan Ihsan Ali-Fauzi. Jakarta: Paramadina, 2011.

Baker, Chris dan Jonathan Miles-Watson. “Faith and Traditional Capitals: Defining the Public Scope of Spiritual and Religious Capital-A Literature Review”, *Implicit Religion*, Vol. 13 No. 1, 2010.

Basyir, Kunawi Basyir. “Cultural Cooperation and Dialogue between Muslims and Hindus in Bali”, *Prajna Vihara*, Vol. 19 No. 1, Januari-Juni, 2018.

Bouma, Gary. “Religious Diversity and the Challenge of Social Inclusion”, *Social Inclusion*, Volume 4, Edisi 2, 2016.

Bourdieu, Pierre. *Arena Produksi Kultural: Sebuah Kajian Sosiologi Budaya*. Bantul: Kreasi Wacana, 2010.

Brewer, Marilyn B. “Ingroup Identification and Intergroup Conflict”, dalam *Social Identity, Intergroup Conflict, Conflict Reduction*, ed. Lee Jussim, Richard D. Ashmore dan David Wilder. New York: Oxford University Press, 2001.

Bruinessen, Martin Van. *NU: Tradisi, Relasi-relasi Kuasa, Pencarian Wacana Baru*, terj. Farid Wajdi. Yogyakarta: LkiS, 1994.

Bukhari (al), Muhammad bin Ismail. *Shahih al-Bukhari*. Beirut: Dar al-Fikr, t.th.

Candland, Christopher. “Faith as Social Capital: Religion and Community Development in Southern Asia”, *Policy Sciences*, Vol. 33 No. 3,4, 2000.

Capucio, Dave Dean. *Religion and Ethnocentrism: an Empirical-Theological Study*. Leiden: Brill, 2010.

- Chowmas, Dharmaji. "Kerukunan Umat Beragama dalam Pandangan Agama Buddha", *Toleransi*, Vol. 1 No. 2, 2009.
- Citrin, Jack, Cara Wong dan Brian Duff. "The Meaning of American National Identity: Patterns of Ethnic Conflict and Consensus", dalam *Social Identity, Intergroup Conflict, Conflict Reduction*, ed. Lee Jussim, Richard D. Ashmore, dan David Wilder. New York: Oxford University Press, 2001.
- Cresswell, John W. *Research Design: Pendekatan Kualitatif, Kuantitatif dan Mixed*, Edisi Ketiga. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010.
- Dees, Richard H. *Trust and Toleration*. Oxfordshire: Routledge, 2004.
- Department of Economic and Social Affairs. *Creating an Inclusive Society: Practical Strategies to Promote Social Integration*. New York: Department of Economic and Social Affairs PBB, 2009.
- _____. *Leaving No One Behind: The Imperative of Inclusive Development*. New York: Department of Economic and Social Affairs PBB, 2016.
- Dowson, Martin. "Metaphysical Motivation: an Expectancy-Value Perspective on What Religious Believe Motivate", dalam *Motivation and Religion*, ed. Martin L. Maehr dan Stuart A. Karabenick. New York: Elsevier, 2005.
- Etzioni, Amitai. "Toward a Theory of Societal Guidance", *American Journal of Society*, Vol. 73, No. 2, 1967.
- Feather, N. T. "Values, Religion and Motivation", dalam *Motivation and Religion*, ed. Martin L. Maehr dan Stuart A. Karabenick. New York: Elsevier, 2005.
- Field, John. *Social Capital*. London: Routledge, 2003.
- Finke, Roger. "Spiritual Capital: Definitions, Applications, and New Frontiers". Makalah-- Spiritual Capital Planning Meeting, 10-11 Oktober 2003.
- Frederick, Gloria B. "Faith-Based Community Organization", *Spectrum: the Journal of State Government*, ed. Winter 2003. New Jersey: Ebsco Publishing, 2003.

- Furbey, Robert et. al. *Faith as Social Capital: Connecting or Dividing?*. Bristol: The Policy Press, 2006.
- Guest, Matthew J. "In Search of Spiritual Capital: the Spiritual as a Cultural Resource", *The Sociology of Spirituality*, 2007.
- Holt, Ceryl L. Et. al. "Assessment of Religious and Spiritual Capital in African American Communities", *Journal of Religion and Health*, Nomor 51: 2012.
- Hubert, Sandra. *The Impact of Religiosity on Fertility: A Comparative Analysis of France, Hungary, Norway and Germany*. Bochum: Springer VS, 2015.
- Huda, Sholihul. "Kampung Inklusif: Model Tolerransi antar Agama di Balun Lamongan", *Alhikmah: Jurnal Studi Agama-agama*, Vol. 1, No. 1, 2015.
- Iannacone, Laurence R. "Religious Practice: A Human Capital Approach", *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 29 No. 3, 1990.
- Iannacone, Laurence R. dan Klick, Jonathan. "Spiritual Capital: An Introduction and Literature Review", Makalah-- Cambridge, Massachusset: Spiritual Capital Planning Meeting, 9-10 Oktober 2003.
- Ismail, Arifuddin Ismail. "RefleksiPola Kerukunan Umat Beragama: Fenomena Keagamaan di Jawa Tengah, Bali dan Kalimantan Barat", *Analisa*, Vol. XVII, No. 02, Juli-Desember, 2010.
- Jenkins, Richard. *Social Identity*, edisi ketiga. Oxon: Routledge, 2008.
- _____. *Pierre Bourdieu*. London: Routledge, 1992.
- Jussim, Lee, Ashmore, Richard D., dan Wilder, David. "Introduction: Social Identity and Intergroup Conflict" dalam *Social Identity, Intergroup Conflict, Conflict Reduction*, ed. Lee Jussim, Richard D. Ashmore, dan David Wilder. New York: Oxford University Poress, 2001.
- Katsir, Ibn. *Tafsir al-Qur'an al-Adhim*. Beirut: Dar al-Fikr, 2005.
- Latuheru, Elsina Elisabeth. "Menghidupkan Perdamaian Membangun Kemanusiaan", dalam *Pendidikan untuk Perubahan: Sepotong Catataan tentang Cerita Motivasi dan Inspirasi dari Ambon*, ed. Budhy Munawar-

- Rahman, Moh. Shofan dan Siti Nurhayati. Jakarta: PUSAD Paramadina, 2015
- Lin, Nan. *Social Capital: a Theory of Social Structure and Action*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- Maftuhin, Arif. "Mendefinisikan Kota Inklusif: Asal-usul, Teori dan Indikator". *Tata Kelola*, Volume 19, Nomor 2, 2017.
- Manuputy, Jack et. al. (ed). *Carita Orang Basudara: Kisah-kisah Perdamaian dari Maluku*. Ambon & Jakarta: Lembaga Antar Iman Maluku (LAIM) & PUSAD Paramadina, 2014.
- Marlow, C. *Research Methods for Generalist Practice*, (3rd ed). Toronto: Brooks/Cole, 2001.
- Maselko, Joanna, Cayce Hughes dan Rose Cheney. "Religious social capital: Its measurement and utility in the study of the social determinants of health". *Social Science and Medicine*, Vol. 73, Edisi 5 September. Amsterdam: Elsevier, 2011.
- Maton, Karl. "Habitus", dalam *Pierre Bourdieu: Key Concepts*, ed. Michael Grenfell. Durham: Acumen, 2008.
- Miles, Matthew B. dan Michael A. Huberman. *Qualitative Data Analysis*, Second Edition. California: Sage Publication, 1994.
- Moore, Robert. "Capital", dalam *Pierre Bourdieu: Key Concepts*, ed. Michael Grenfell. Durham: Acumen, 2008.
- Nashir, Haedar. *Agama & Krisis Kemanusiaan Modern*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997.
- Palmer, David A. dan Michelle Wong. "Clarifying the Concept of Spiritual Capital", Makalah-- the Conference on the Social Scientific Study of Religion, The Chinese University of Hongkong, 10-13 Juli 2013.
- Panggabean, Samsu Rizal. "Dua Kota Dua Cerita: Mengapa Kekerasan Terjadi di Ambon tapi tidak di Manado?", dalam *Ketika Agama Bawa Damai Bukan Perang: Belajar dari Imam dan Pastor*, ed. Ihsan Ali-Fauzi. Jakarta: PUSAD Paramadina, 2017.

Peraturan Bersama Menteri Agama No. 9 Tahun 2006 dan Menteri Dalam Negeri No. 8 Tahun 2006 tentang Pedoman Pelaksanaan Tugas Kepala Daerah/Wakil Kepala Daerah dalam Pemeliharaan Kerukunan Umat Beragama, Pemberdayaan Forum Kerukunan Umat Beragama dan Pendirian Rumah Ibadat, Pasal 18 – 20.

Podolska, Tatiana dan Tomas Hrustic. *Religion as a Path to Change?: the Possibilities of Social Inclusion of the Roma in Slovakia*. Slovakia: Friedrich Ebert Stiftung, t.t.

Putnam, Robert D. "Bowling Alone: America's Declining Social Capital". *Journal of Democracy*, vol. 6 No. 1, 1995.

_____. *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*. New York: Simon and Schuster, 2000.

Qardhawi, Yusuf. *Fiqih Jihad: Sebuah Karya Monumental Terlengkap tentang Jihad menurut Al-Qur'an dan Sunnah*. Bandung: Mizan, 2010.

Rasheed (al), Madawi dan Marat Shretin. "Between Death of Faith and Dying for Faith: Reflections on Religion, Politics, Society and Violence", dalam *Dying for Faith: Religiously Motivated Violence in the Contemporary World*, ed. Madawi Al-Rasheed dan Marat. London: I.B. Tauris & co., 2009.

Ruthven, Malise. *Fundamentalism: The Search for Meaning*. Oxford: Oxford University Press, 2004.

Samuel, Kelechi dan Silk Ugwu Ogbu. "Social Institutions and Human Development: Exploring the Relevance of Religion in the Pursuit of Social Inclusion in Nigeria". *Global Journal of Arts, Humanities and Social Sciences*, Vol. 5, No. 9, (October 2017)

Shihab, Quraish. *Tafsir Al-Mishbah*. Ciputat: Lentera Hati, 2017.

Silver, Hilary. *The Context of Social Inclusion: DESA Working Paper No. 144*. New York: Department of Economic and Social Affairs PBB, 2015.

Sirjani (al), Raghieb. *Sumbangan Peradaban Islam pada Dunia*. Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2011.

- Siroj, Said Aqil. *Tasawuf sebagai Kritik Sosial: Mengedepankan Islam sebagai Inspirasi, Bukan Aspirasi*. Bandung: Mizan, 2006.
- Stark, Rodney dan Charles Y Glock. *American Piety: the Nature of Religious Commitment*. Berkeley: University of California Press, 1968.
- Syarifah, Nur. “Kerukunan Antar Umat Beragama. Studi Hubungan Antar Umat Beragama: Islam, Katolik, Kristen Protestan, dan Buddha di RW 02 Kampung Miliran, Kelurahan Muja-muju, Kecamatan Umbulharjo, Yogyakarta”. *Religi*, vol. IX, No. 1, 2013.
- Thomson, Patricia. “Field”, dalam *Pierre Bourdieu: Key Concepts*, ed. Michael Grenfell. Durham: Acumen, 2008.
- Varshney, Ashutosh. *Ethnic Conflict and Civic Life: Hindus and Muslims in India*. New Haven: Yale University Press, 2002.
- Wuthnow, Robert. “Religious Involvement and Status-Bridging Social Capital”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 41, No. 4. New Jersey: Wiley-Blackwell, 2002.

Sumber Daring

- Badan Pengembangan dan Pembinaan Bahasa Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan, *KBBI Daring*. <https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/beragama>. (15 Mei 2018).
- Badan Pengembangan dan Pembinaan Bahasa Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan, *KBBI Daring*. <https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/koeksistensi>. (15 Mei 2018).
- CNN Indonesia. “Polisi: Surat Larangan Ibadah Di Tangerang Tak Berlaku”. <https://www.cnnindonesia.com/nasional/20171207164347-20-260863/polisi-surat-larangan-ibadah-di-tangerang-tak-berlaku>. (20 April 2018).
- Kompas. “Curahan Hati Jemaat Gki Yasmin Terusir Dari Gereja Sendiri”. <http://nasional.kompas.com/read/2017/11/12/22395911/curahan-hati-jemaat-gki-yasmin-terusir-dari-gerejanya-sendiri?page=all>. (20 April 2018)

Pemerintah Desa Kepung. “Anugerah Desa 2016: Desa Kepung Nominasi Administrasi Terbaik”. <http://desakepong.com/portfolio-item/anugerah-des-2016-des-kepong-nominasi-administrasi-terbaik/>. (16 Februari 2018)

Pemerintah Desa Kepung. “E-Formuir”. <http://e-formulir.desakepong.com/>. (16 Februari 2018)

_____. “Pendidikan”. <http://desakepong.com/pendidikan/>. (16 Februari 2018)

_____. “Profil Desa Kepung”. <http://desakepong.com/profil-des-kepong-kabupaten-kediri/>. (16 Februari 2018)

_____. “Wilayah Desa”. <http://desakepong.com/wilayah-des/>. (16 Februari 2018)

Tempo. “Ditolak Warga Gereja Dermolo Kesulitan Izin”. <http://nasional.tempo.co/read/552534/ditolak-warga-gereja-dermolo-kesulitan-izin>. (20 April 2018)

Wirta, I Wayan, “Perspektif Kerukunan Hidup Umat Beragama Menurut Hindu”. <https://www.forum.or.id/threads/dharma-wacana-renungan.33323/>. (3 Agustus 2017).

UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A