

Melacak Pemikiran Masyarakat sebagai Jiwa Agama

Purwanto

Institut Agama Islam Negeri (UIN) Sunan Ampel, Surabaya

purwanto@gmail.com

Abstract

Being understood of human life included in the way of thinking and behavior basically need to rely on three elemental points or social dimensions of society; social structure, social interaction and social institutions. The whole activities of human life, morality and laws, Jobs and relaxation, family and personality, knowledge, art and everything named as religion come and pass through those social dimensions. Religion is considered as the essential value that controls behavior of each individual of society. Functionalism says that superstructure of ideology is the main standard which affects the framework in social structure and infra-structure. To understand religiosity of a certain society depends on how we deeply know the life style of them. Later, it also depends on their social structure. In this context religion is commonly seen as the agent of moral socialization. Religion becomes the principal values that organize the attitude of society. To perform their activities, religious people will attempt to unify three elements of beliefs, symbols and rituals. This article tries to describe how the role of religion plays on the level of social through which elemental aspects of human life following and joining in shaping the condition of human life, behavior, ethic, culture, tradition and etcetera.

Keywords: Social Thought, Soul of Religion, Religious Identity.

Pendahuluan

Memahami kehidupan manusia, termasuk pemikiran dan perilakunya, harus mendasarkan pada tiga elemen atau dimensi sosial dasar masyarakat yakni struktur sosial, hubungan (interaksi sosial), dan institusi-institusi. Keseluruhan aktivitas kehidupan manusia-moralitas dan hukum-hukumnya, pekerjaan dan rekreasi, keluarga dan kepribadian, ilmu pengetahuan, seni, dan semua yang disebut agama melewati dimensi-dimensi sosial di atas. Masyarakatlah yang melahirkan dan mengubah aktivitas-aktivitas tersebut. Sehingga, tanpa ada masyarakat, maka keseluruhan aktivitas tersebut tidak mungkin terjadi.

Pada umumnya, teori-teori yang menyuarakan tema-tema sosial itu hampir tidak tampak revolusioner. Dalam nuansa pemikiran yang ada saat ini, beberapa kajian menekankan pada pengertian “lingkungan sosial”, dan hampir selalu disertai komentar-komentar tentang “kehancuran sosial”, “rekayasa sosial”, “reformasi sosial”, atau “konteks sosial”. Masyarakat adalah sebuah kata yang sangat terkait dengan persoalan kelas atas dan hiruk-pikuknya pesta-pesta orang kaya. Arah sistem pemikiran ini tetap saja bersifat individualistis, dengan kecenderungan memandang bangunan sosial dari sebuah keluarga hingga sebuah desa, masjid atau organisasi keagamaan, atau bangsa secara keseluruhan yang tak lebih dari kumpulan orang-orang yang perwujudannya karena mereka sama-sama mendiami lokasi yang sama dan memiliki kepentingan bersama.

Namun demikian, fakta-fakta sosial itu (cara bertindak, berpikir, dan merasa yang berada di luar individu dan mendapatkan kekuatan koersif, yang menjadi alasan untuk mengendalikan individu) lebih fundamental ketimbang fakta-fakta individual¹. Fakta-fakta sosial itu nyata obyek-obyek fisik. Manusia hidup itu tidak pernah benar-benar menjadi individu-individu, karena mereka selalu menjadi bagian atau milik dari sesuatu (orang tua atau kerabat, kota atau desa, ras, partai politik, tradisi etnis, agama, atau beberapa kelompok yang lain). Oleh

¹ E. Durkheim, “Society as Sacred”, in Daniel L Pals (ed.), *Seven Theories of Religion* (New York: OUP, 1996), 110.

karena itu, kita harus menjelaskan individu-individu itu di dalam dan melalui masyarakat, dan kita menjelaskan masyarakat dalam arti sosial.

Hakikat Masyarakat

Kehidupan sosial itu mengubah ciri-ciri yang sangat fundamental budaya manusia. Namun, pemikiran ini kurang diperhatikan oleh para pemikir kehidupan sosial itu sendiri. Mereka pada umumnya menekankan pada “pemikiran kontrak sosial”, yakni berpegang pada pandangan bahwa masyarakat itu mulai terbentuk manakala dua orang individu membuat kesepakatan untuk bekerja sama. Pandangan seperti ini lebih merupakan sebuah fiksi imajinatif. Padahal, sejarah kemanusiaan yang nyata tidaklah demikian. Individu-individu itu selalu dilahirkan pertama kali dalam kelompok-kelompok dalam keluarga, keturunan, suku, bangsa-dan dimunculkan dalam konteks itu. Bahasa, kebiasaan, kepercayaan agama, dan respons-respons emosional mereka selalu berasal dari kerangka kerja sosial yang mengubah mereka dari saat pertama mereka muncul di dunia ini.

Sehubungan dengan hal itu, solidaritas sosial menjadi persoalan utama. Namun, bentuk solidaritas sosial ini berbeda menurut tingkat peradaban masyarakat bersangkutan. Masyarakat itu pada mulanya cenderung menyandarkan pada “solidaritas mekanik”, yakni integrasi sosial mereka didasarkan atas kesamaan-kesamaan. Perilaku yang baik itu dilindungi oleh hukuman (sering kali sangat keras) bagi seseorang yang melanggar kode moral kelompok, atau dikendalikan oleh kekuatan eksternal. Pada sisi lain, dalam masa yang modern ini cenderung mengarah pada pola “solidaritas organik”, yakni integrasi sosial lebih didasarkan pada perbedaan-perbedaan. Karena dalam masyarakat modern ini ada pembagian kerja, dan orang yang berbeda dapat melakukan kegiatan yang berbeda, arti komitmen moral berkembang dengan cara lain. Komitmen moral itu tidak berasal dari ancaman hukuman, tetapi dari kebutuhan bahwa setiap orang memerlukan kerja orang lain. Sehingga, pengendaliannya bersumber dari kekuatan internal. Suatu kesalahan yang dilakukan oleh seseorang harus dipandang sebagai membahayakan orang lain atau dengan siapa orang itu bergantung.

Di samping persoalan solidaritas, dalam masyarakat juga berkembang “kesadaran kolektif”. Pada mulanya, kesadaran kolektif dalam masyarakat itu berupa kesepakatan yang seragam mengenai apa yang benar dan apa yang salah di hampir semua persoalan perilaku manusia. Sebaliknya, dalam masyarakat modern ditandai oleh “individualisme moral”. Meskipun demikian, masyarakat modern tetap memerlukan suatu landasan, atau dasar moral bersama. Namun, karena mereka memberi peluang beberapa *diversitas* individu dan kebebasan pribadi, kesadaran kolektif mereka lebih kecil cakupannya, yakni terbatas pada pemberian hak dan kewajiban.

Agama dan Masyarakat

Setiap manusia dilahirkan bebas dan setara martabat serta haknya. Setiap manusia dipengaruhi akal budi dan kesadaran serta harus bertindak satu sama lain dalam semangat persaudaraan. Emile Durkheim menyatakan bahwa manusia “menciptakan” Tuhan sebagai pengejawantahan semua moralitas sosial. Moralitas itu (kewajiban setiap orang kepada orang lain dan semua orang kepada standar kelompok) tak dapat dipisahkan dari agama. Selanjutnya, agama dan moral itu keduanya tak dapat dipisahkan dari kerangka kerja sosial.

Sistem kepercayaan dan praktik-praktik yang berkaitan dengan moralitas tersebut dinamakan agama. Agama adalah suatu ciri kehidupan sosial manusia yang universal dalam arti bahwa semua masyarakat mempunyai cara-cara berpikir dan pola-pola perilaku yang memenuhi syarat untuk disebut agama. Banyak dari apa yang berjudul agama termasuk dalam superstruktur, yakni terdiri atas tipe-tipe simbol, citra, kepercayaan, dan nilai-nilai spesifik dengan mana makhluk manusia menginterpretasikan eksistensinya. Akan tetapi, karena agama juga mengandung komponen ritual, maka sebagian agama tergolong juga dalam struktur sosial. Dengan demikian, agama dalam masyarakat dapat dipahami melalui penelusuran ciri-ciri struktural dan super struktural kehidupan keagamaan yang muncul dalam hubungannya dengan infrastruktur material dan struktur sosial lainnya. Dalam hal ini, terkait pula kesamaan maupun perbedaan sosial-budaya yang terungkap oleh

gejala yang bersangkutan. Oleh karena itu, upaya memahami kehidupan agama dalam masyarakat tidak cukup hanya berfokus pada persoalan-persoalan keagamaan. Faktor-faktor sosial lain tidak luput dari persoalan-persoalan yang menyangkut kehidupan agama dalam masyarakat.

Agama dipandang sebagai sumber nilai yang mengendalikan perilaku individu-individu anggota masyarakat. Pandangan ini mengakui bahwa individu-individu anggota masyarakat memiliki dorongan kebebasan yang bersifat *instinctual*, diistilahkan oleh Gehlen (dalam Bauman)² sebagai *generic instinctarmut*. Setiap individu berupaya melepaskan dorongan tersebut untuk mencapai kepuasan dalam dirinya. Hal ini mirip dengan cara kerja *id* dalam konsepsi struktur kepribadian manusia menurut Freud³, yakni *pleasure principle*. Dalam hal ini, individu-individu berupaya untuk memenuhi kebutuhannya, yakni untuk mempertahankan individu dalam keadaan yang menyenangkan atau nyaman (*low tension*). Dengan kata lain, individu-individu berupaya mempertahankan eksistensinya dalam kehidupannya.

Pada sisi lain, upaya individu memenuhi kebutuhannya tersebut tidak terlepas dari interaksinya dengan orang-orang lain di masyarakatnya. Sehingga, setiap upaya individu untuk mempertahankan eksistensi personalnya tidak terlepas dari menyelamatkan eksistensi dalam kehidupan sosialnya. Dalam hal ini, perilaku individu dalam kehidupan sosialnya harus dibingkai dengan mengikuti preferensi tertentu. Agama merupakan salah satu komponen sistem sosial yang membingkai perilaku individu guna menyelamatkan eksistensi kehidupannya. Keberhasilan agama dalam membingkai dorongan insting individu-individu tersebut menghasilkan individu-individu yang berpola *erzats instinst*, yakni mengendalikan perilaku individu-individu dalam pola insting buatan. Dalam hal ini, agama berkedudukan sejajar dengan unsur-unsur budaya lain dalam menyistematiskan perilaku individu: pendidikan, tradisi, politik, dan ideologi. Pilihan individu pada agama atau sistem sosial-budaya tertentu dilandasi pertimbangan pilihannya tersebut memberikan penyelamatan eksistensi sosialnya.

² Z. Bauman, *Searching for a Centre that Holds* (London: SAGE Publications, 1995). 55.

³ S. Freud, "Religion and Personality", in Daniel L Pals (ed.), *Seven Theories of Religion* (New York: OUP, 1996). 36.

Sebagaimana telah disebutkan di atas, bahwa memahami kehidupan keagamaan dalam masyarakat tidak terlepas dari struktur sosial masyarakat itu sendiri. Dalam perspektif ini, agama diposisikan sebagai salah satu unsur superstruktur ideologis yang hidup dalam masyarakat. Setiap unsur superstruktur ideologis saling terkait dengan unsur yang lain dalam posisi yang sama. Sedangkan hubungannya dengan sub sistem struktur sosial lainnya, materialisme (konflik) dan fungsionalisme (idealisme) memberikan penekanan yang berbeda.

Materialisme membagi masyarakat manusia ke dalam dua komponen, yakni infrastruktur (pola produksi) dan superstruktur. Pendekatan ini menekankan bahwa infrastruktur material (kekuatan produksi) dan struktur sosial (hubungan produksi) menentukan atau mempengaruhi superstruktur ideologis. Dalam hal ini, persoalan kehidupan agama dalam masyarakat harus ditinjau dari fakta-fakta sosial yang berkaitan dengan unsur-unsur dalam komponen struktur sosial dan infrastruktur material. Dengan kata lain, struktur sosial dan infrastruktur material yang berlaku dalam masyarakat itulah yang menentukan atau mempengaruhi kehidupan beragama masyarakatnya. Perubahan pada komponen struktur sosial maupun infrastruktur material akan mempengaruhi perubahan perilaku keagamaan anggota masyarakat. Bahkan pada tingkatan tertentu, agama dipandang sebagai salah satu komoditas. Paham Materialisme menyatakan, “suatu kelompok yang mengontrol sumber produksi material, pada waktu yang sama akan mengontrol sumber produksi mental”. Masuknya komodifikasi material dalam kehidupan masyarakat telah mengubah pandangan keagamaan mereka. Sebagai contoh, kekayaan dinilai sebagai realisasi berkah Tuhan, dan *prestige* pemimpin agama diukur dari simbol-simbol kekayaan material yang mampu diakumulaskannya.

Fungsionalisme berpandangan sebaliknya, yakni superstruktur ideologis merupakan penentu atau mempengaruhi tata kerja unsur-unsur komponen struktur sosial dan infrastruktur material. Dalam hal ini, fenomena sosial yang berkaitan dengan tata kerja unsur-unsur komponen struktur sosial dan infrastruktur material justru dipengaruhi atau ditentukan oleh sistem kepercayaan agama yang mendominasi kehidupan masyarakat. Bagaimana anggota masyarakat mengembangkan sistem

simbol agama atau memaknai ajaran-ajaran agama sangat berpotensi mengubah pola perilakunya dalam dunia ini. Walaupun sebagian fungsionalisme sangat berpihak pada pandangan idealis, kebanyakan mereka mengambil posisi tengah dengan berargumentasi bahwa baik faktor material maupun faktor gagasan dan cita-cita, keduanya mempunyai pengaruh yang krusial kepada sifat-sifat dasar pola-pola sosial. Posisi ini konsisten dengan klaim tipikal penganut fungsionalisme yang memandang masyarakat merupakan sistem yang terdiri dari bagian-bagian yang saling tergantung, di mana satu sama lainnya saling mempengaruhi. Hal ini senada dengan pernyataan Foster⁴ yang menekankan logika struktur dan budaya masyarakat petani dalam hubungannya dengan kondisi-kondisi material di mana petani itu hidup. Dia menegaskan bahwa segera sesudah kondisi-kondisi material itu diubah maka masyarakat dan budaya akan mengikuti perubahan itu.

Kehidupan keagamaan dalam masyarakat juga sangat bergantung pada tipe sosialita “cara hidup” mereka, yang bersumber dari tipologi mitos alam yang dikembangkannya. Douglas et. al.⁵ dan Thompson et. al.⁶ menyatakan bahwa cara hidup tertentu dari suatu masyarakat berkaitan erat dengan orientasi nilai tertentu atau mitos alam (*the myth of nature*) yang diyakini atau dikembangkan oleh individu-individu sebagai anggotanya. Ada lima macam mitos alam yang termanifestasi dalam lima macam cara hidup masyarakat yaitu:

1. Mitos alam *benign*, yang meyakini bahwa alam tercipta dengan penuh keseimbangan, dan dunia itu ramah. Manusia bebas melakukan sesuatu yang dikehendaknya, karena pada dasarnya semuanya akan kembali ke asalnya. Manusia seperti alam fisik yang selalu stabil, yang secara esensial adalah *self-seeking*. Mitos ini tercermin dalam cara hidup masyarakat individualis.
2. Mitos alam *ephemeral*, yang meyakini bahwa dunia itu merupakan tempat yang tidak ramah dan menakutkan. Manusia hidup harus penuh perhatian karena jika

⁴ GM Foster, “Peasant Society and the Image of Limited Good”, *American Anthropologist*, 67 (2): 293-315, 1975.

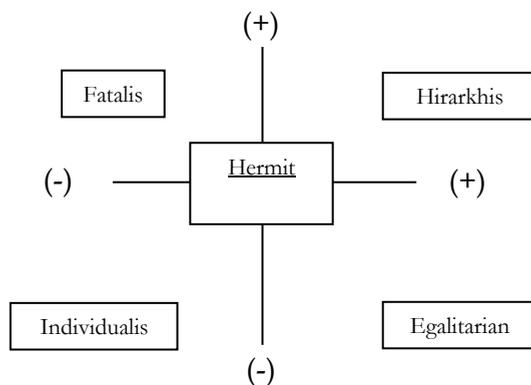
⁵ M. Douglas, et. al., *Cultural Analysis* (London: Routledge & Kegan Paul, 1987), 104.

⁶ M. Thompson et. al., *Cultural Theory* (Boulder, Co.: Westview Press, 1990), 70.

sedikit lengah akan memperoleh kegagalan dalam hidupnya. Manusia itu terlahir dalam keadaan baik, tetapi dirusak oleh tatanan sosial. Mitos ini tercermin dalam cara hidup masyarakat egalitarian.

3. Mitos alam *perverse/tolerant*, yang meyakini bahwa dunia ini sebenarnya ramah tetapi rentan terhadap gangguan, sehingga harus diupayakan menghindari terjadinya peristiwa-peristiwa yang dipandang sebagai gangguan. Manusia itu terlahir penuh dosa, tetapi dapat dibebaskan melalui tatanan sosial yang baik. Mitos ini tercermin dalam cara hidup masyarakat hierarkis.
4. Mitos alam *capricious*, yang meyakini bahwa dunia ini diciptakan secara acak, sehingga tidak perlu diketahui karena penuh dengan kejadian-kejadian yang tidak sewajarnya. Kehidupan seperti undian. Manusia itu tidak dapat diduga. Mitos ini tercermin dalam cara hidup masyarakat fatalis.
5. Mitos alam *resilient*, yang meyakini bahwa alam merupakan penyedia kebutuhan yang berlimpah-limpah. Manusia itu pada dasarnya bodoh, dan hanya dia sendiri yang dapat mengurangi kebodohnya. Mitos ini tercermin dalam cara hidup masyarakat seperti kaum pertapa (*hermit*).

Gambar 1
Tipologi *Grid-Group*



Selanjutnya, cara hidup yang dikembangkan anggota masyarakat dapat digambarkan atas dasar tipologi *Grid-Group* (lihat skema). Dari dua dimensi *Grid* dan *Group* tersebut menghasilkan empat kategori, yaitu: *grid* kuat-*Group* kuat, *Grid* kuat-*Group* lemah, *Group* lemah-*Grid* lemah, dan *Grid* lemah-*Group* kuat.

Penggunaan tipologi *Grid-Group* tersebut untuk mengklasifikasi cara hidup anggota masyarakat. *Grid* berarti kehidupan individu dilingkungi oleh aturan-aturan yang secara eksternal dikenakan kepadanya. *Grid* mengacu pada aturan-aturan yang menghubungkan seseorang dengan orang lain atas dasar pusat-ego (*egocentric*), yaitu menggunakan semua delegasi otoritas dan perbedaan-perbedaan sosial untuk membatasi interaksi atau perilaku seseorang kepada orang lain. *Grid* yang kuat meliputi larangan-larangan normatif dan moral yang membatasi atau sangat mengatur interaksi individu. *Group* berarti garis batas yang ditegakkan oleh individu-individu untuk membatasi diri mereka dengan dunia luar. *Group* adalah pengalaman unit sosial yang nyata-nyata dibingkai, atau sejauh mana individu terikat di dalam unit-unit yang dibingkai tersebut. Dalam dimensi *Group* kehidupan individu terikat di dalam dan dipertahankan melalui keanggotaan dalam kelompok.

Dan skema di atas menunjukkan bahwa perbedaan cara hidup anggota masyarakat merupakan manifestasi dari perbedaan mitos alam atau orientasi nilai yang diyakini dan dikembangkan oleh mereka.

1. *Group* kuat dan *Grid* lemah mencirikan masyarakat egalitarian. Karena masyarakat ini memiliki sedikit diferensiasi peran internal, hubungan antar anggota kelompok menjadi kabur. Dan, karena tidak adanya individu-individu yang dijamin otoritasnya untuk melakukan kontrol terhadap pihak lain atas dasar posisinya yang nyata, maka konflik internal sulit dipecahkan. Individu dapat melakukan kontrol kepada pihak lain hanya jika mengatasnamakan kelompok. Dalam upaya pengambilan keputusan, menghadapi masyarakat seperti ini harus melibatkan seluruh komponen yang ada di masyarakat tersebut. Masyarakat tipe ini mengutamakan pada *institutionalized equality*, menghilangkan perbedaan sosial, dan pemerataan hasil. Dalam

masyarakat tipe ini, identitas keagamaan sangat bergantung pada definisi yang dibangun di masing-masing kelompok.

2. *Group* dan *Grid* sama-sama kuat mencirikan masyarakat hierarkis. Individu dalam konteks sosial ini tunduk pada kontrol anggota lain dalam kelompok maupun tuntutan peran yang ditekankan secara sosial. Berbeda dengan egalitarianisme, yang hanya memiliki beberapa cara mengontrol anggotanya, hierarki memiliki berbagai cara pemecahan konflik internal. Dengan mendasarkan pada pandangan bahwa "berbeda orang berbeda peran" memungkinkan orang-orang hidup bersama secara lebih harmoni. Masyarakat hierarkis mengandalkan pada *institutionalized inequality*, memelihara perbedaan sosial, menekankan persamaan prosedural (sesuai status), dan berdasar prinsip skala prioritas. Dalam masyarakat tipe ini, identitas keagamaan individu sangat bergantung pada posisi kelompoknya dalam sistem stratifikasi identitas.
3. *Group* dan *Grid* sama-sama lemah mencirikan masyarakat individualistis. Dalam lingkungan seperti ini, semua keterikatan itu bersifat sementara dan tunduk pada negosiasi. Meskipun individualis, *by definition*, secara relatif bebas dan kontrol orang lain, hal ini tidak berarti seseorang tidak terlibat di dalam persoalan kontrol pihak lain. Sebaliknya, keberhasilan individu diukur atas dasar seberapa besar seseorang dapat mematuhi petunjuk. Masyarakat individualis membiarkan perbedaan sosial, mengutamakan persamaan kesempatan, menyerahkan pada *the invisible hand* (pasar). Dalam masyarakat seperti ini, identitas keagamaan diukur atas dasar komitmen keagamaannya secara individual.
4. *Group* lemah dan *Grid* kuat mencirikan masyarakat fatalistik. Masyarakat ini hanya dikontrol, tanpa mengontrol. Seperti hierarkis, nuansa otonomi individualnya sangat terbatas, karena hanya memiliki sedikit pilihan bagaimana menggunakan waktunya, dengan siapa mereka bergabung, apa yang mereka makan dan pakai, serta di mana mereka hidup dan bekerja. Namun, fatalis tidak seperti hierarkis, yakni anggota masyarakat tidak dilibatkan dalam tanggung jawab kelompok untuk mengambil keputusan yang mengatur kehidupannya. Masyarakat fatalis menerima suratan takdir, percaya

pada keberuntungan (menunggu giliran nasib baik). Dalam masyarakat tipe ini, identitas keagamaan ditentukan oleh kelompok yang menempati posisi pemegang kontrol identitas dalam sistem stratifikasi.

5. *Group* dan *Grid* dalam posisi zero, menggambarkan tipe kaum pertapa atau masyarakat hermit. Mereka menghindari kontrol sosial dengan cara menolak mengontrol orang lain maupun dikontrol oleh orang lain. Orang-orang tipe “cara hidup” ini menghindari melakukan kontak atau berinteraksi sosial dengan orang lain.

Fakta yang tak dapat dielakkan adalah proses interaksi antar individu dalam masyarakat. Giddens⁷ dalam teori strukturnya, menyatakan bahwa komunikasi antar individu ini akan membangun suatu skema interpretatif terhadap hal-hal yang dikomunikasikan. Sesuatu yang dipahami secara bersama menjadi sistem signifikasi, atau sistem simbol yang dipahami secara bersama. Agama merupakan suatu, *shared beliefs*, sehingga berposisi sebagai suatu sistem signifikasi penganut-penganutnya.

Sistem signifikasi yang mendominasi atau agama dominan sangat berpeluang menjadi alat legitimasi tindakan individu-individu anggota masyarakat. Sistem dominan tersebut memfasilitasi hubungan kekuasaan, termasuk dalam menerapkan sanksi atas dasar norma yang difasilitasi oleh pemahaman bersama dan dilegitimasi oleh sistem signifikasi dominan. Dalam hal ini, komunikasi antar individu antar kelompok masyarakat merupakan faktor krusial dalam membangun sistem konstruksi sosial anggota masyarakat. Menurut Giddens, struktur itu dikonstitusi melalui tindakan dan pada waktu yang sama tindakan-tindakan itu dikonstitusi secara struktural.

Sehubungan dengan hal itu, sistem tindakan atau pola perilaku anggota masyarakat yang dikehendaki atau tidak dikehendaki sangat bergantung pada sistem signifikasi simbolis dalam memaknai yang mendominasi anggota masyarakat, baik sebagai individu maupun kelompok. Anggota masyarakat tertentu menilai wajar, bahkan bernilai ibadah, aktivitas ritual penghormatan kepada orang mati yang

⁷ A. Giddens, *The Constitution of Society* (Cambridge: Polity Press, 1984), 58.

memodifikasi praktik sesajen. Sebaliknya, anggota masyarakat lainnya memandang praktik ritual seperti itu dinilai merusak kemurnian agama. Anggota masyarakat tertentu menilai wajar melengkapi tempat ibadah dengan peralatan bunyi-bunyian (misalnya: *bedbug*) yang berfungsi sebagai penunjuk pergantian waktu salat. Sedangkan anggota masyarakat lain memandang tindakan seperti itu tidak pernah dianjurkan oleh Nabi, sehingga menyimpang dan tuntunan agama. Dengan demikian, penerimaan atau penolakan anggota masyarakat terhadap suatu tindakan yang dipandang bermuatan keagamaan sangat bergantung pada sistem signifikasi simbolis yang mendominasi kehidupan sehari-harinya.

Fungsi Agama Dalam Masyarakat

Kenyataan bahwa hadirnya agama di setiap masyarakat membantu fungsi-fungsi yang substantif bagi individu dan bagi masyarakat secara keseluruhan. Agama memberikan makna kehidupan dan makna kedamaian, serta menetapkan standar penilaian dan norma perilaku. Salah satu konsekuensi penting dan agama adalah integrasi sosial. Dan perspektif individu, agama adalah sumber mobilitas dan hubungan dengan sesama.

1. Memberikan Makna dan Kedamaian

Agama berkembang untuk menjawab persoalan mengenai makna kehidupan. Kepercayaan pada kehidupan setelah mati membantu seseorang menghadapi kematian yang akan datang.⁸ Sistem kepercayaan agama meliputi suatu pandangan dunia—suatu perspektif tentang dunia dan tempat seseorang di dalamnya. Sistem kepercayaan ini membentuk *origin myth*, yakni cerita yang diterima secara sosial mengenai asal mula masyarakat. Salah satu disfungsi agama adalah memberikan jawaban pada persoalan yang dapat diukur melalui studi empiris, sehingga mengekang kebebasan penyelidikan dan menghambat upaya pengetahuan ilmiah.

Kepercayaan agama membantu seseorang memaknai dunia yang didapatinya menakutkan dan mengancam, sehingga memberinya

⁸ Max Weber, *The Sociology of Religion* (Boston: Beacon Press, 1963), 79.

kedamaian, dukungan, dan penghiburan. Berger⁹ mengatakan bahwa agama menanamkan kegelisahan atau persoalan kehidupan sehari-hari dalam perspektif melalui mengingatkan seseorang akan eksistensinya tentang sesuatu yang lebih penting ketimbang persoalan keduniawian mereka yang sewajarnya. Karena alam dan perilaku manusia kadang-kadang tampak tidak dapat diduga, orang perlu ditentramkan bahwa sesuatu itu terjadi karena suatu alasan yang mengikuti aturan yang universal. Dengan kata lain, agama berfungsi sebagai alat penghiburan yang membantu memberikan kedamaian dan menentramkan kegelisahan anggota masyarakat.

2. Menetapkan Norma

Konsekuensi penting lainnya dan agama adalah pengembangan norma atau standar yang digunakan untuk menilai dunia dan perilaku individu-individu. Sering kali agama memperkuat norma-norma sosial dunia profan, menuntun pengikutnya untuk mematuhi aturan-aturan abstrak ketimbang bertindak atas dasar kepentingan pribadi yang terbatas. Agama juga meningkatkan konformitas sosial, mempertahankan warisan kelompok, dan memberi legitimasi pada institusi-institusi sosial, politik, dan ekonomi pada masyarakat yang lebih luas. Berger mengatakan bahwa legitimasi itu-keyakinan bahwa sesuatu itu sesuai dan berharga-merupakan hasil dan institusi sosial yang menempatkan agama dalam kerangka acuan kosmis dan sakral bagi pengikutnya. Tindakan pasrah dan menerima kondisi kehidupan apa adanya dilegitimasi oleh keyakinan akan takdir. Sebaliknya, bekerja keras untuk meningkatkan kesejahteraan dilegitimasi oleh keyakinan akan perintah kewajiban berikhtiar.

Pada sisi lain, agama dapat menghambat seseorang dalam mengembangkan standar-standar yang dimilikinya melalui mendorong mereka menerima standar-standar agama. Hal ini tidak berarti pemeluk agama tidak memikirkan dirinya sendiri, tetapi hanya menegaskan bahwa agama merupakan agen sosialisasi yang penting dalam mempengaruhi perilaku dan proses berpikir. Dengan menetapkan standar, agama

⁹ PL Berger, *The Heretical Imperative: Contemporary Possibilities of Religious Affirmation* (New York: Doubleday, 1989), 28.

memiliki disfungsi karena seringkali mendukung tertib sosial yang telah ada. Dengan mendukung *status quo*, agama mungkin menghalangi reformasi sosial dan mengekalkan ketidakadilan. Sehingga, kaum reformis dihadapkan pada kebutuhan yang tidak hanya mengubah kondisi sosial yang ada, tetapi juga menghadapi dukungan agama pada kondisi itu.

3. Memperkukuh Ikatan Sosial

Durkheim menyimpulkan bahwa konsekuensi utama dari agama adalah memperkukuh ikatan di antara pengikutnya. Menurutnya, “Komitmen pada agama merupakan bentuk komitmen pada masyarakat”. Hal itu dapat diartikan bahwa keterikatan pada agama berarti mempersatukan seseorang pada kelompok pengikutnya. Jika masyarakat itu, menempatkan dirinya secara homogen berdasarkan agama, maka agama akan memperkukuh solidaritas sosial. Bagaimanapun, dalam masyarakat di mana terdapat beragam agama cenderung terjadi konflik antar umat beragama.

Ritual-ritual keagamaan memberikan seseorang perasaan bersatu dengan kelompok sehingga meniadakan perasaan kesendirian di dunia. Fungsi mobilitas dari agama ini juga menjadi hal yang utama bagi para imigran dan kelompok minoritas, karena ritual-ritual mereka dijadikan sebagai pusat aktivitas sosial dan sumber identitas etnis atau kelompok. Beberapa anggota masyarakat memandang agama sebagai sumber identitas sosial ketimbang sebagai sumber keyakinan dan praktik-praktik dalam menghadapi hal yang sakral. Mereka berpartisipasi dalam agama hanya untuk mendapatkan tempat di masyarakat ketimbang karena keyakinan keagamaan mereka. Bahkan di antara mereka berpandangan bahwa seseorang harus menyatu dengan sejumlah kelompok agama, dan berbeda agama dinilainya tidak penting. Mereka memandang tempat-tempat peribadatan sebagai pusat aktivitas sosial sekaligus tempat sembahyang.

4. Menandai Perubahan Status

Fungsi lain dari agama adalah menandai serangkaian tahap-tahap kehidupan yang dilalui oleh pengikutnya, *rites of passages*. Ritual-ritual keagamaan menghargai kelahiran dengan *kekaban (aqiqah)*, *procotan*, *neloni*,

tingkeban, maupun pembaptisan, yang merupakan upacara pengumuman bertambahnya anggota baru dalam agama tertentu, juga merupakan wujud pengakuan secara publik arti pernikahan. Upacara pemakaman merupakan wujud penandaan hilangnya salah seorang anggota agama tertentu. Serangkaian upacara perjalanan hidup itu mengakui perubahan-perubahan status, tetapi juga mempertahankan keterikatan individu dengan kelompoknya. Kadang-kadang, ritual-ritual ini sangat ditekankan dan diformalkan, sehingga ritual-ritual yang dapat diprediksi itu mempermudah perubahan status. Hakikat ritual-ritual yang bersifat publik ini membantu meminimalkan hubungan-hubungan sosial yang kabur melalui pengumuman status baru. Upacara perkawinan, misalnya, memberitahukan kepada publik bahwa pasangan baru ini tidak lagi tabu berduaan, dan tidak boleh lagi diperlakukan sebagai pasangan yang sedang berpacaran. Ritual-ritual yang menyertai kematian mengingatkan kepada yang hidup bahwa orang-orang lain akan mengenangnya apabila mereka mati, dan juga mempertunjukkan bahwa kelompok akan tetap bersatu meskipun kehilangan salah satu anggotanya.

Identitas Agama Sebagai Konstruksi Budaya

Mengapa identitas maupun etnisitas dipahami sepenuhnya sebagai produk sosial? Jawabnya tidak lain karena konsep identitas dan etnisitas adalah konsep yang bersifat relasional yang berkaitan dengan identifikasi diri dan asal-usul sosial. Apa yang kita pikirkan sebagai identitas kita tergantung kepada apa yang kita pikirkan sebagai bukan kita. Orang Jawa bukan Madura, begitu juga Batak bukan Bugis, dan lain-lainnya. Konsekuensinya, identitas dan etnisitas akan lebih baik dipahami sebagai proses penciptaan batas-batas formasi dan ditegakkan dalam kondisi sosio—historis yang spesifik. Oleh karena itulah, tidak heran jika Fredrik Barth (1969) mengatakan bahwa etnisitas dapat dikatakan eksis ketika orang mengklaim suatu identitas tertentu bagi diri mereka dan didefinisikan oleh yang lain dengan identitas tersebut. Etnisitas bermakna identifikasi dengan suatu kelompok etnik karena afiliasi ini.

Di sinilah identitas dan etnisitas dipahami sebagai konsep yang dikonstruksi secara budaya. Artinya, identitas maupun etnisitas

diciptakan oleh proses sejarah yang menggabungkan kelompok-kelompok sosial yang berbeda ke dalam suatu struktur politik yang tunggal di bawah kondisi-kondisi sosial tertentu.¹⁰

Secara lebih rinci, identitas dan etnisitas merupakan hasil konstruksi (proses) sosial yang lazim disebut askripsi (*ascription*). Inilah proses sosial yang menandai sekelompok masyarakat tertentu dengan sembarang . Artinya, apa pun tandanya asal bisa dipakai untuk "menunjuk" (*labelling*) kelompok tertentu. Proses ini tentunya merupakan proses yang berlangsung hingga berabad-abad lamanya. Proses askripsi adalah gejala interaksi yang terjadi ketika orang dari aneka latar belakang bertemu satu sama lain di berbagai lapangan kehidupan, bukannya ketika mereka benar-benar "menyendiri". Yang menjadi spesifik dalam proses ini adalah ketika seseorang itu tak diperlakukan sebagai pribadi yang mandiri, tapi sebagai contoh, anggota, atau wakil suatu kelompok orang dengan askripsi tertentu. Proses askripsi lama kelamaan berfungsi seolah-olah seperti deskripsi terhadap sekelompok orang. Adapun bagi kelompok yang dideskripsikan tersebut, deskripsi itu merupakan aturan bertindak.

Dalam sejarah, yang menjadikan askripsi berfungsi seolah-olah seperti deskripsi adalah faktor politik atau kekuasaan. Selama hubungan kekuasaan masih berupa persaingan, etnisitas terbatas pada *rules of conduct* hingga disebut *cultural ethnicity*. Begitu hubungan kekuasaan mulai jadi perebutan hegemoni, etnisitas menjadi *political ethnicity* yang bisa memicu konflik. Di sini identitas dan etnisitas bisa menjadi sinyal keterpinggiran, sinyal tentang pusat dan pinggiran, dalam konteks sejarah yang selalu berubah.

Kelompok etnik biasanya dibedakan dari jenis kelompok sosial yang lain berdasarkan *attribut* yang mendefinisikan anggota kelompok: bahasa, agama, adat istiadat, dan sejarah bersama. Oleh karenanya, semua pertukaran budaya ini tidak akan pernah terjadi jika anggota kelompok tidak secara teratur berinteraksi, dan bahkan saling melakukan perkawinan, identitas etnik sering dipikirkan, baik oleh anggota

¹⁰ Schultz & Lavenda, op. cit., 523.

kelompok ataupun orang luar, menjadi berakar dalam asal-usul biologis bersama.

Sampai pada pembahasan tentang pengertian konseptual identitas dan etnisitas di atas, Giddens menegaskan bahwa etnisitas itu selalu berpusat pada identitas *individu* dan kelompok. Pentingnya identitas ini bagi sebuah kelompok etnik, menurut Giddens lagi, dikarenakan: “*It can provide an important thread of continuity with past and is often kept alive through the practice of cultural traditions.*”¹¹

Oleh *karena* itu, hampir semua identitas kultural—apakah ia dipahami dalam kaitan dengan identitas ikatan persaudaraan, ras, ataupun etnik—dibangun dalam konteks yang berhadap-hadapan dengan yang lain. Oleh karenanya, batas-batas yang akhirnya menjadi diakui antar kelompok etnik adalah produk dari definisi diri secara internal dan definisi eksternal oleh yang lain. Tentunya, rasa kepemilikan kelompok dan kemampuan membedakan kelompoknya sendiri dengan kelompok yang lain, merentang jauh ke belakang dalam sejarah masa lalu.¹²

Identitas Keagamaan dalam Masyarakat

Agama adalah suatu bagian penting dalam budaya masyarakat. Bahkan, dalam masyarakat terdapat suatu norma yang menyatakan bahwa setiap orang boleh *menyatakan* preferensi beberapa agama, sekalipun tidak berhubungan dengan partisipasi aktif dalam kelompok. Masyarakat denominasional adalah suatu masyarakat yang didominasi, bahkan dikuasai, oleh salah satu kaum agama tertentu. Dalam mendefinisikan keanggotaan masyarakat dalam organisasi-organisasi agama, sering kali dilakukan dengan cara mendata keanggotaan formal (misal: KTP), partisipasinya dalam ritual persembahyangan, kepercayaan pribadi, atau pertalian keluarga. Kelompok-kelompok agama dalam mencacah anggotanya menggunakan cara yang berbeda, dan kelompok agama tertentu mungkin melebih-lebihkan jumlah anggotanya. Oleh karena itu,

¹¹ Giddens, op. cit., 247.

¹² Lavenda & Schuttz, op. cit., 96.

tidaklah mudah membandingkan ukuran relatif dari agama-agama yang berbeda.

Dalam masyarakat yang terdiri atas beragam agama, setiap kelompok agama selalu diharapkan untuk menghargai hak kelompok agama lain menjalankan kepercayaannya. Norma toleransi terhadap beragam agama ini menunjang kehidupan berbagai agama dengan secara relatif memperkecil terjadinya konflik antar mereka, serta mencegah salah satu kelompok agama tertentu mendominasi yang lain. Namun demikian, konsekuensi dari harapan itu adalah terjadinya kompetisi agama-agama tersebut dalam mempertahankan anggotanya maupun merekrut anggota baru. Hal ini dapat mengarah pada “orientasi misionaris” yang mengancam toleransi agama. Orientasi missionarisme ini dilandasi prinsip *Extra Ecclesiam Nulla Salus (No Salvation without Church)*¹³. Namun demikian, sebagian besar agama dan tradisi toleransinya biasanya mencegah kompetisi yang menimbulkan konsekuensi yang membahayakan. Sehubungan dengan hal itu, Berger (1977) dan Captow¹⁴ menyatakan bahwa kompetisi menambah jumlah anggota kadang-kadang menyebabkan agama beradaptasi dengan kebutuhan-kebutuhan anggotanya untuk mempertahankan agar tidak kehilangan mereka; bahkan pada tingkatan tertentu agama harus dipasarkan. Toleransi agama merupakan nilai masyarakat, tetapi sejarah masyarakat kadang seringkali dicemari oleh ketidaktoleranan.

Lenski¹⁵ berpendapat bahwa seseorang terlibat dalam agama karena beberapa hal. Beberapa orang menghadiri upacara persembahyangan hanya pada hari-hari besar agama dan bukan karena keyakinan agama yang mendalam. Orang-orang lain memandang tempat peribadatan sebagai perkumpulan sukarela yang menyediakan bagi mereka kontak-kontak sosial dan persahabatan. Sehubungan dengan hal ini, tempat-tempat peribadatan harus menyediakan sarana bagi kebutuhan akan interaksi sosial tersebut. Sedangkan beberapa orang

¹³ M. Dillon, *Security, Philosophy, and Politics* (London: Sage Publications, 1995), 45.

¹⁴ T Caplow, “Religion in Middletown”, *Public Interest*, 68: 78-87, 1992.

¹⁵ G. Lenski, *The Religious Factor* (New York: Doubleday. Vol 2, Pato Alto, Calif.: Annual Review), 1973. 201-220.

lainnya karena didasari kepercayaan yang kuat yang mempengaruhi seluruh aspek kehidupan sehari-harinya.

Demerath dan Roof¹⁶ menyatakan bahwa hakikat partisipasi agama terkait dengan beberapa faktor. Ketaatan pada kepercayaan dan keterlibatan dalam ritual-ritual merefleksikan cara seseorang itu disosialisasikan. Mereka belajar mengenai “kebenaran” menghadiri upacara keagamaan, dan mereka kadang-kadang melakukan hal itu karena memenuhi harapan orang lain. Partisipasi juga terkait dengan bagaimana individu meluangkan waktu dari keterlibatan mereka dalam aktivitas-aktivitas lain. Seseorang yang memiliki pekerjaan dengan sedikit waktu luang dan mereka yang tinggal di kota besar yang terdapat beragam saluran budaya mungkin kurang aktif dalam kegiatan keagamaan ketimbang mereka yang memiliki sedikit aktivitas dan tinggal di pedesaan.

Secara historis, agama terkait dengan identitas etnis. Namun demikian, preferensi agama secara sangat mencolok terkait dengan sistem stratifikasi. Niebuhr¹⁷ menyatakan bahwa kelas sosial itu lebih penting ketimbang doktrin agama dalam menentukan afiliasi anggota masyarakat pada agama denominasional. Mereka yang merasa berada dalam posisi tinggi dalam sistem stratifikasi lebih mungkin bergabung dalam aktivitas-aktivitas agama denominasional itu. Sedangkan mereka yang tidak terlibat dalam aktivitas keagamaan itu dipandang berada dalam posisi rendah. Dan, mereka yang berada pada posisi bawah ini sangat mencurigai atau kurang mempercayai organisasi-organisasi sosial yang ada di masyarakat itu pada umumnya.

Pandangan yang dikemukakan oleh Niebuhr itu juga berlaku pada partisipasi keagamaan dari pengikut organisasi agama yang sama. Mereka yang berada pada kelas menengah dan atas, keterlibatan mereka dalam ritual-ritual keagamaan pada umumnya kurang bersemangat dan kurang ekspresif. Partisipasi mereka biasanya cenderung lebih formal dan lebih intelektual ketimbang mereka yang berada di kelas bawah

¹⁶ NJ Demerath and WC Roof, “Religion-Recent Strands in Research”, in Alex Inkeles et al (ed.), *Annual Review of Sociology*, Vol 2, Pato Alto (Calif.: Annual Review, 1986), 98.

¹⁷ HR. Niebuhr, *The Social Sources of Denominationalism* (New York: Meridian, 1977). 88.

(Fukuyama¹⁸; Glock and Stark¹⁹; Demerath²⁰). Di samping itu, sejumlah kasus “perpindahan agama” sering terkait dengan mobilitas sosial, yakni mereka yang mengalami mobilitas sosial ke atas sering kali berpindah ke agama yang anggotanya didominasi oleh mereka yang berposisi sama ketimbang sebelumnya. Stark dan Glock²¹ menyatakan bahwa perpindahan agama merefleksikan keinginan untuk meningkatkan gengsi pribadi agar dapat bergabung dengan kelompok status yang lebih tinggi ketimbang karena pertimbangan kepercayaan agama secara pribadi.

Berkaitan dengan persoalan stratifikasi sosial ini, maka membangun identitas keagamaan harus dibarengi dengan upaya membangun dan mempertahankan posisi sosial "umat" dalam sistem stratifikasi. Sistem stratifikasi sosial itu bersumber dari tiga dimensi, yakni; (1). *Property*; kekayaan dan akumulasi kesejahteraan yang bersifat ekonomi, (2). *Prestige*; martabat posisi individu dalam masyarakat yang mensyaratkan otonomi pribadi, perhatian, penghormatan sosial, dan perlakuan sebagai sesama oleh orang lain dalam masyarakat, dan, (3). *Power*; kekuasaan atau kekuatan memberikan pengaruh atau memaksakan kehendak kepada pihak lain. Penilaian individu-individu umat terhadap posisi sosialnya dalam sistem stratifikasi masyarakatnya (dalam kaitannya dengan nilai manfaat keanggotaannya dalam agama tertentu) akan meningkatkan, bahkan memperkuat komitmen keagamaannya. Oleh karena itu, beberapa kelompok agama menerapkan sejumlah strategi yang berkaitan dengan persoalan tersebut dalam upaya mempertahankan umat beragamanya, bahkan merekrut atau menarik individu-individu umat agama lain ke dalam kelompok agamanya.

Meskipun setiap agama menganjurkan toleransi antar umat beragama dan tetap berkompetisi mempertahankan anggotanya, tetapi anggota masyarakat memberikan respons yang berbeda. Secara formal,

¹⁸ Y. Fukuyama, “The Major Dimensions of Church Membership”, *Review of Religious Research*, 2 154-161, 1991.

¹⁹ CY Glock and Rodney Stark, *Religion and Society in Tension* (Chicago: Rand McNally, 1995), 67.

²⁰ NJ. Demerath, *Religion in Social Context: Tradition and Transition* (New York: Random House, 1995), 50.

²¹ R. Stark and Charles Y Clock, *The Nature of Religious Commitment*, Berkeley (California: UCP, 1998), 34.

setiap umat beragama mempertahankan elemen-elemen agamanya yang berbeda dengan agama lain. Keterlibatan mereka dalam aktivitas keagamaan telah memberikan makna identitas.

Berkaitan dengan hal ini, agama merupakan agen sosialisasi yang utama dalam membingkai perilaku anggota masyarakat. Identitas keagamaan suatu masyarakat dibangun melalui proses ini. Setiap aktivitas manusia dalam *rites of passage*, misalnya, harus diupayakan merefleksikan perpaduan dari ketiga elemen agama di atas, dengan mempertimbangkan signifikansi pemaknaannya. Contohnya:

1. Perkawinan merupakan salah satu institusi sosial yang sangat penting bagi kelangsungan hidup agama. Institusi ini merupakan sumber produksi umat yang berfungsi bagi penyelamatan eksistensi dan kelangsungan hidup agama. Sehingga, ritual perkawinan harus merefleksikan perpaduan ketiga elemen agama dalam skema interpretatif yang dipahami bersama sebagai umat beragama. Penekanan pada ritual ini mempertimbangkan keluarga merupakan agen sosialisasi yang pertama kali dalam mentransmisikan "identitas keagamaan". Sehubungan dengan hal itu, jika masjid merupakan simbol utama pemersatu umat, dan diyakini sebagai tempat paling strategis yang dilakukan oleh umat secara kolektif dalam berhubungan dengan Tuhan, maka ritual perkawinan seharusnya dilakukan di tempat peribadatan ini. Ritual perkawinan yang dilakukan di rumah tidak atau kurang menunjang dalam mentransmisikan identitas, sebab rumah itu secara umum memiliki arti simbol sebagai tempat tinggal, atau tempat penyaluran kebutuhan seks. Pelaksanaan ritual perkawinan di masjid merupakan upaya mengingatkan kembali komitmen keagamaan umat mengenai makna pusat simbol identitas-pada wakil yang sama tokoh agama lokal (kiai desa) mengingatkan kembali Syahadat, Rukun Islam, Rukun Iman, dan komitmen keagamaan lainnya, termasuk fungsi masjid.
2. Sunatan (khitan) juga merupakan salah satu jenis *rites of passage* yang harus dilalui umat Islam. Jika ritual dipahami sebagai strategi pengabdian agama, maka komitmen keagamaan individu harus dinyatakan kembali. Oleh karena itu, para Juru Supit (dokter atau calak) harus mengingatkan kembali komitmen keagamaan kepada

individu anak yang akan disunat dengan mengajarkan atau menuntun membaca Syahadat sebelum melakukan pekerjaannya. Begitu pula jalan upacara tradisi Gugur Kunci yang menandai perubahan status dari masa kanak-kanak memasuki masa remaja, komitmen keagamaan harus selalu dihidupkan kembali.

Ekumisme agama merupakan suatu gerakan dalam masyarakat untuk mencapai harmoni antar berbagai umat beragama melalui penekanan pada apa yang mereka lakukan pada umumnya dalam kehidupan sehari-hari, ketimbang menekankan perbedaan doktrin dalam berkompetisi mempertahankan dan menambah anggota organisasi agama formal. Gerakan ini mampu memperlemah keberadaan agama denominasional. Anggota masyarakat mungkin secara formal terlibat dalam keanggotaan organisasi agama tertentu. Hal ini bukan berarti mereka terbelenggu oleh sistem kepercayaan dan praktik-praktik keagamaan di mana mereka menjadi anggotanya secara formal. Dalam masyarakat juga berkembang sistem kepercayaan dan praktik-praktik keagamaan dari agama yang tidak terorganisasi. Di pedesaan, masyarakat petani sering kali melakukan upacara ritual sesajen sebelum tanam padi. Mereka juga melakukan aneka *bancakan* atau *slametan* untuk anaknya yang lahir, atau anggota keluarganya yang meninggal dunia. Sehubungan dengan hal itu, organisasi agama yang memberikan ruang untuk menjustifikasi sistem kepercayaan dan praktik keagamaan seperti itu lebih diminati oleh anggota masyarakat. Studi Ridjal²² menunjukkan bahwa anggota masyarakat yang tersosialisasi beragam nilai budaya lebih tertarik pada agama yang memberikan ruang sistem kepercayaan dan tradisi-tradisi ritual dalam nuansa interpenetrasi budaya. Oleh karena itu, memahami kehidupan umat beragama harus mencermati ketiga elemen agama—sebagaimana disebutkan di atas—yang hidup di masyarakat itu.

Penutup

²² Tadjoe Ridjal, *Wong Njobo, Wong Njero, Wong Mambu-Mambu: Proses Perubahan dari Monokulturalitas ke Interkulturalitas*, Disertasi (Surabaya: PPS Unair, 2000), 45.

Agama merupakan seperangkat kepercayaan-kepercayaan, simbol-simbol, dan ritual-ritual yang diampu bersama dan bersifat stabil yang berfokus pada kesakralan. Agama adalah suatu ciri kehidupan sosial manusia yang universal dalam arti bahwa semua masyarakat mempunyai cara-cara berpikir dan pola-pola perilaku yang memenuhi syarat untuk disebut agama. Secara rinci, fungsi agama dalam masyarakat adalah memberikan makna dan kedamaian, menetapkan norma, memperkuat ikatan sosial, dan menandai perubahan status. Fungsi tersebut adalah implikasi dari elemen-elemen yang dipunyai agama itu sendiri, yaitu kepercayaan, simbol, dan ritual.

Agama adalah suatu bagian penting dalam budaya masyarakat. Secara historis, agama terkait dengan identitas etnis. Namun demikian, preferensi agama secara sangat mencolok terkait dengan sistem stratifikasi. Kelas sosial, dianggap, lebih penting ketimbang doktrin agama dalam menentukan afiliasi anggota masyarakat pada agama denominasional.

Masyarakat denominasional adalah suatu masyarakat yang didominasi, bahkan dikuasai, oleh salah satu kaum agama tertentu. Agama dalam masyarakat denominasional merupakan agen sosialisasi utama dalam membingkai perilaku anggota masyarakat. Pada tataran inilah, agama dipandang sebagai sumber nilai yang mengendalikan perilaku individu-individu anggota masyarakat. Dengan demikian, masyarakat agama, sering kali merefleksikan setiap aktivitasnya, dalam *rites of passage*, misalnya, harus diupayakan merefleksikan perpaduan dari ketiga elemen agama yaitu kepercayaan, simbol, dan ritual dengan mempertimbangkan signifikansi pemaknaannya.

Daftar Pustaka

- Bauman, Z. *Searching for a Centre that Holds*. London: SAGE Publications, 1995.
- Berger, PL. *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. New York: Doubleday, 1977.

- Berger, PL. *The Heretical Imperative: Contemporary Possibilities of Religious Affirmation*. New York: Doubleday, 1989.
- Caplow, T. "Religion in Middletown", *Public Interest*, 68: 78-87. 1992.
- Conklin, JE. *Sociology*. London: Collier Macmillan Publisher, 1994.
- Demerath, NJ and WC Roof. "Religion-Recent Strands in Research; in Alex Inkeles et al, (ed.). *Annual Review of Sociology*, Vol 2, Palo Alto, Calif.: Annual Review, 1986.
- Demerath, NJ and WC Roof. *Religion in Social Context: Tradition and Transition*. New York: Random House, 1995.
- Dillon, M. *Security, Philosophy, and Politics*. London: Sage Publications, 1995.
- Douglas, M. et.al. *Cultural Analysis*. London: Routledge & Kegan Paul, 1987.
- Durkheim, E. *The Elementary Forms of Religious Life*. New York: Free Press, 1967.
- Daniel L. Pals, ed. *Seven Theories of Religion*. New York: OUP, 1996.
- Foster, GM. "Peasant Society and the Image of Limited Good". *American Anthropologist*, 1975. 67 (2): 293-315.
- Fukuyama, Y. "The Major Dimensions of Church Membership", *Review of Religious Research*, 1991. 2 154-161.
- Giddens, A. *The Constitution of Society*. Cambridge: Polity Press, 1984.
- Glock, CY and Stark, Rodney. *Religion and Society in Tension*. Chicago: Rand McNally, 1995.
- Lenski, G. *The Religious Factor*. New York: Doubleday. Vol 2, Palo Alto, Calif: Annual Review, 1973.
- Malinowski, B. *Magic, Science and Religion*. New York: Free Press, 1964.
- Niebuhr, HR. *The Social Sources of Denominationalism*. New York: Meridian, 1977.

- Nisbet, R and RG Perrin. *The Social Bond*, 2nd edition. New York: Knopf, 1997.
- Ridjal, T. *Wong Njobo, Wong Njero, Wong Mambu-Mambu: Proses Perubahan dari Monokulturalitas ke Interkulturalitas*. Sebuah disertasi. Surabaya: PPS Unair, 2000.
- Stark, R. and Charles Y. Clock. *The Nature of Religious Commitment*. California: UCP, 1998.
- Thompson, M. et.al. *Cultural Theory*. Boulder Co.: Westview Press, 1990.
- Tonnies, F. *Community and Society*. East Lansing: MSUP, 1978.
- Wallace, AFC. *Religion: An Anthropological View*. New York: Random House, 1976.
- Weber, Max. *The Sociology of Religion*. Boston: Beacon Press, 1963.