

Makalah

INVESTIGASI KONSEP PLURALISME KEAGAMAAN DAN LOYALITAS MASYARAKAT KEPADA TOKOH AGAMA DI SULAWESI UTARA

Muliadi Nur

Dosen Jurusan Syari'ah STAIN Manado

I

PENDAHULUAN

Penelitian ini dimaksudkan untuk mengungkap secara empiris pengaruh status sosial dan ekonomi, partisipasi keagamaan, konsep pluralisme keagamaan, kebutuhan masyarakat Muslim dan Kristen kepada tokoh agama, dan karisma tokoh agama **terhadap** loyalitas masyarakat kepada mereka di Sulawesi Utara. Disamping itu, penelitian ini bermaksud mengungkap pengaruh modernitas yang diekspresikan dalam indikator tempat domisili (pedesaan atau perkotaan) terhadap tingkat partisipasi keagamaan masyarakat, pola konsep pluralisme keagamaan, kebutuhan masyarakat kepada tokoh agama, karisma tokoh agama, dan loyalitas masyarakat kepada tokoh agama; sekaligus mencoba menguji pengaruh perbedaan agama (Islam dan Kristen) dalam empat model atau hipotesis yang diuji berdasarkan perbedaan konsep pluralisme terhadap lima variabel tersebut di Sulawesi Utara.

LATAR BELAKANG/SIGNIFIKANSI

Masyarakat beragama di era global sekarang menghadapi tantangan mendasar termasuk masyarakat Indonesia yang dikenal sebagai bangsa beragama. Tatanan global dunia tidak memperkecualikan masyarakat Indonesia dari pengaruh nilai-nilai modernisme yang bertumpu pada rasionalisme dan demokrasi liberal sekuler yang berimplikasi pada tuntutan pembentukan masyarakat atau negara yang dikelola lewat suatu sistem mekanistik dan efektif. Nilai-nilai ini telah melahirkan struktur keterpisahan antara domain negara dan agama secara formal dalam masyarakat Barat yang pada akhirnya menyebabkan pengalihan kekuasaan gereja ke tangan masyarakat sekuler dalam sistem bangsa-negara. Dapat dibayangkan bahwa dalam struktur sosial politik seperti itu pola dan karakter hubungan antara tokoh atau tokoh agama dan masyarakat mengalami perubahan dimana masyarakat moderen tidak lagi merasakan ketergantungan tinggi pada simbol-simbol kekuasaan agama atau tokoh-tokoh agama sebagaimana yang terjadi pada masa pra-modernisme (Giddens, 2001). Namun demikian, pemisahan agama dan negara di Barat tidak selamanya berimplikasi pada totalitas pengusuran simbol-simbol agama dari kehidupan sosial politik (Hawley, 2003). Nilai-nilai liberal rasional yang dikembangkan dalam kehidupan bernegara sedikit banyak masih terpaut padu dengan elemen agama yang dianut masyarakatnya. Bahkan di era post-modernisme, agama semakin memperlihatkan keterpautan tinggi dengan elemen sosial politik dunia.

Hal ini menyebabkan pola hubungan-hubungan sosial antara berbagai elemen masyarakat semakin kompleks. Anggota masyarakat mengkategorikan atau mengidentifikasi diri sebagai bagian dari kelompok tertentu baik politik, agama maupun budaya tidak lagi semata-mata berdasar pada faktor-faktor tradisional dan transendental, akan tetapi sudah sampai pada pertimbangan yang bersifat pragmatis. Masyarakat tidak lagi dapat menerima dengan mudah realitas hubungan-hubungan sosial sebagaimana adanya, akan tetapi mereka telah mulai mempertanyakan realitas sosialnya dalam konteks kepentingan pragmatis.

Misalnya, dalam masyarakat tradisional anggota-anggota masyarakat rela memberikan dukungan kepada entitas agama tertentu sebab mereka mendapati diri lahir dalam suatu realitas sosial tertentu. Namun di era kontemporer, masyarakat mulai peka terhadap signifikansi pragmatis identifikasi dirinya dengan entitas sosial tertentu sehingga mereka hanya dapat menunjukkan loyalitas kepada suatu entitas apabila ada manfaat secara pragmatis di samping makna-makna transendental yang mereka idealkan dari sebuah nilai-nilai agama maupun budaya. Pertautan antara elemen pragmatis dan transendental ini semakin meningkatkan kompleksitas fenomena pola hubungan-hubungan sosial yang ada dalam masyarakat.

Dalam konteks masyarakat agama dan budaya keindonesiaan fenomena seperti ini sejak lama menunjukkan orientasi penguatan rasionalisme modernis, bukan hanya pada masyarakat Muslim tapi juga pada masyarakat Kristen. Di kalangan masyarakat Muslim, mempertanyakan berbagai konsep-konsep keagamaan bahkan simbol-simbol kekuasaan agama (baca: tokoh agama) yang dianggap mapan tidak lagi dipandang sebagai suatu hal tabu. Konsep hukum jinayah, kewarisan, poligami yang dianggap final dalam legasi literatur pemikiran Islam diperdebatkan secara terbuka oleh berbagai kalangan dari berbagai disiplin ilmu dengan berbagai sumber informasi. Guru agama atau kyai dalam masyarakat tidak lagi menjadi satu-satunya sumber informasi tentang agama karena ketersediaan berbagai sumber alternatif. Sebagai konsekuensinya, otoritas sumber-sumber informasi tradisional menemukan tantangan.

Tantangan yang berawal dari ketersediaan ragam sumber informasi ini dipertajam dengan semakin tercerahkannya masyarakat dan kompleksnya problematika kehidupan. Ketercerahaan pendidikan memungkinkan mereka membentuk independensi dalam memecahkan problematika kehidupan keagamaan. Di sisi lain, kompleksitas kehidupan menyebabkan mereka semakin kreatif dalam mengkomunikasikan antara tuntutan hidup dan paham keagamaan. Kreativitas ini tidak selamanya sejalan dengan paham yang dikembangkan dalam komunitas guru atau ulama agama. Konsekuensinya masyarakat sekarang berani menyampaikan protes keras secara terbuka kepada tradisi atau fatwa keagamaan yang lahir dari kalangan tokoh atau institusi agama seperti kyai, pastor, pendeta, lembaga fatwa atau keuskupan. Sekarang, bukan lagi hal yang tabu menyampaikan protes kepada figur atau institusi agama tersebut.

Friksi dalam kehidupan sosial politik keagamaan semakin menemukan momen yang tepat setelah kedatangan paham post-modernisme dimana segala bentuk kekuatan yang mengakibatkan timbulnya differentiation (pembedaan) dalam hubungan-hubungan sosial digugat. Modernisme dalam pandangan Turner (1994) tidak terlalu bermasalah bagi masyarakat Muslim dan Kristen sebab asas utamanya adalah rasionalisme. Rasionalisme adalah paham yang menentang pendekatan-pendekatan mitos atau khurafat dalam membaca perubahan-perubahan yang terjadi dalam kehidupan. Misi seperti itu tidak berbeda dari misi Islam dan Kristen yang mengedepankan rasionalisme.

Fenomena ini membuka peluang pada peningkatan pluralitas realitas keagamaan dalam masyarakat Indonesia, bukan saja keragaman dalam ideologi dan filosofi antar agama, tapi juga keragaman sekte atau aliran dalam setiap agama. Di samping itu, dengan keragaman alternatif sumber informasi agama bukan tidak mungkin karisma para tokoh agama beserta loyalitas masyarakat kepada mereka juga mengalami pergeseran sebagai akibat dari tingkat kebergantungan secara monolitik kepada para tokoh agama yang semakin berkurang.

Berbeda dengan modernisme, post-modernisme dengan dukungan globalisme konsumeris mengaburkan segala perbedaan atau batasan struktur sosial dalam segala lini kehidupan termasuk keberagamaan. Keduanya telah membuka segala bentuk modal baik ekonomi, sosial maupun agama kepada semua segmen masyarakat. Bentuk konsumeris tidak lagi sebatas materi ekonomi, tapi juga telah melingkupi modal sosial dan agama. Dalam perspektif ini, modal sosial dan agama menjadi komoditi ekonomi yang berpengaruh pada pola-pola hubungan sosial, budaya dan agama dalam kerangka nalar pragmatis. Modal materi, sosial dan agama menyatu sehingga orang-orang yang memiliki modal sosial dan agama dapat saja memakai modal tersebut dengan motif yang sangat pragmatis tanpa didasari motif transendental keagamaan atau mengkombinasikan antara keduanya. Misalnya, modal agama yang dimiliki seorang tokoh agama tidak lagi semata-mata menjadi simbol kekuasaan transendental akan tetapi juga menjadi instrumen kekuatan sosial, politik dan ekonomi.

Dalam berbagai kebijakan di bidang agama selama ini di Indonesia, para tokoh agama masih dipandang sebagai simbol kekuatan dan dapat dijadikan mesin penggerak dan alat kontrol dalam melakukan rekayasa sosial yang bertujuan memperkuat dan menjaga integritas bangsa. Konsep ini berasumsi bahwa para tokoh agama mempunyai otoritas yang terlegitimasi secara sosial dan politik yang mampu menjadi jaring pengaman bagi stabilitas sosial dan politik bangsa. Masalahnya, fenomena sosial keagamaan yang semakin kompleks dan pragmatis di era post-modernisme global konsumeris sekarang nampaknya tidak lagi dapat dianalisis hanya dengan asumsi dasar seperti ini. Karena itu, asumsi ini perlu diuji keabsahannya melalui cara-cara empiris yang jarang dilakukan dalam pengambilan kebijakan di bidang kehidupan beragama. Konsekuensinya, kebijakan acap kali mengakibatkan eses sosial dimana asumsi konvensional di atas tidak mampu lagi menjelaskannya.

Karena itu, menjadi penting untuk mempertanyakan karakter pola hubungan antara tokoh agama dengan masyarakat mereka dalam beberapa aspek, khususnya di kalangan masyarakat Kristen dan Muslim sebagai dua agama besar di Indonesia guna menjadi acuan yang bermakna dalam mengambil kebijakan di bidang keagamaan dan budaya. Bagaimana karakter hubungan antara status sosial dan ekonomi, partisipasi keagamaan, konsep pluralisme keagamaan, kebutuhan masyarakat kepada tokoh agama, karisma tokoh agama dan loyalitas masyarakat kepada tokoh agama dalam perspektif masyarakat; apakah kelima faktor pertama memiliki pengaruh terhadap tingkat loyalitas masyarakat kepada para tokoh agama.

Nilai-nilai masyarakat yang memiliki orientasi ekonomi politik pragmatis dalam berbagai bidang termasuk agama melahirkan pertanyaan seputar tingkat kebutuhan masyarakat kepada para tokoh agama yang diasumsikan melahirkan karisma sosial dalam diri tokoh agama yang pada gilirannya membawa pengaruh pada loyalitas masyarakat kepada mereka. Namun demikian, ketiga variabel tersebut diasumsikan dipengaruhi oleh berbagai variabel, seperti tempat domisili, gender, status sosial dan ekonomi, tingkat partisipasi sosial keagamaan dan karakter konsep pluralisme keagamaan.

II

MENELUSURI ISU PARTISIPASI KEAGAMAAN, PLURALISME, KEBUTUHAN DAN LOYALITAS MASYARAKAT KEPADA TOKOH AGAMA

Penelitian tentang pemimpin organisasi telah lama dikembangkan dalam bidang perilaku keorganisasian dalam suatu perusahaan atau organisasi. Apabila hubungan sosial keagamaan dapat dipandang sebagai sebuah sistem masyarakat yang memiliki struktur, meskipun lebih fleksibel dari pada sistem hirarki yang ada dalam organisasi formal, maka struktur sosial keagamaan pun dapat dikaji dengan pendekatan-pendekatan yang berkembang dalam organisasi formal. Dalam studi ini, ada lima konsep yang diuraikan berdasarkan literatur yang ada, yaitu partisipasi keagamaan masyarakat, model konsep pluralisme, kebutuhan masyarakat kepada tokoh agama, karisma tokoh agama dan loyalitas masyarakat kepada tokoh agama. Konsep kebutuhan kepada tokoh agama, karisma dan loyalitas diadopsi dari studi-studi tentang perilaku pemimpin dan bawahan dalam sebuah organisasi dengan mengkombinasikan konsep pertama dengan teori Maslow (1970) tentang piramida kebutuhan manusia. Sedangkan dua konsep lain (pluralisme dan partisipasi keagamaan) merujuk pada studi-studi empiris tentang pluralisme keagamaan dan efeknya terhadap partisipasi keagamaan masyarakat dalam kajian sosiologi dan antropologi agama.

PARTISIPASI KEAGAMAAN MASYARAKAT

Partisipasi keagamaan masyarakat adalah peran serta masyarakat dalam bidang sosial keagamaan yang ditunjukkan lewat keikutsertaan atau kontribusi aktif mereka dalam berbagai kegiatan sosial keagamaan, baik yang bersifat individual maupun yang bersifat kolektif.

Secara institusional, dasar negara Indonesia hanya mengakui keberadaan lima agama di bumi nusantara. Meskipun dalam kajian sosiologi agama telah lama diperdebatkan masalah efek keragaman agama terhadap partisipasi keberagaman masyarakat, implikasi praktis dari pembatasan agama di Indonesia masih kurang dikaji. Selama ini diperdebatkan pilihan agama yang banyak meningkatkan atau justru menurunkan partisipasi masyarakat dalam kegiatan keagamaan. Persoalan ini semakin menarik apabila kita menyadari bahwa secara formal keagamaan bisa saja dibatasi, tapi di era global dimana interaksi antara penduduk bumi semakin intens sehingga jalan untuk mengenal pilihan lain dalam hal keyakinan agama semakin terbuka. Dengan demikian, pembatasan semacam itu perlu dikaji implikasinya terhadap partisipasi keagamaan masyarakat.

Berger (1967) menegaskan bahwa pluralisme agama melemahkan jaringan dan institusi sosial yang menekankan satu pilihan keyakinan saja. Apabila negara, institusi publik dan kontak sosial sehari-hari tidak lagi memaksakan satu kebenaran keyakinan agama tertentu, akan tetapi justru mengekspos masyarakat kepada keragaman pendapat, maka agama kehilangan kualitasnya sebagai kebenaran yang *taken for granted*. Dia menegaskan bahwa proses seperti ini merupakan konsekuensi natural dari modernisasi. Sebaliknya, Finkle dan Stark (1992) berpendapat bahwa teori ini gagal menjelaskan fenomena yang terjadi di Amerika sebab negara industri ini memiliki tingkat pluralitas agama paling tinggi dan pada saat yang sama memiliki presentasi kehadiran gereja yang paling tinggi pula. Fenomena partisipasi keagamaan di Amerika mengilhami Finkle dan Stark (1992) mengajukan teori tentang ekonomi agama. Keduanya berpandangan bahwa monopoli keberagaman merupakan kemalasan. Sebaliknya, pluralisme mendorong terjadinya kompetisi dimana setiap institusi agama berjuang keras untuk meningkatkan jumlah pengikutnya sehingga semakin banyak orang yang tertarik bergabung dalam agama. Disamping itu, realitas pluralitas agama

semakin membuka peluang bagi setiap orang untuk berpartisipasi dalam agama tertentu sesuai dengan pilihan masing-masing (Voas et al., 2002).

Argumen ini menarik perhatian sebab ternyata fenomena kompetisi kelompok beragama menjadi sumber berkembangnya vitalitas keberagamaan. Di samping itu, argumen empiris yang menunjukkan bahwa ada asosiasi positif antara pluralisme dan partisipasi keagamaan telah menimbulkan klaim bahwa pendekatan market atau ekonomi merupakan pilihan rasional dalam mengkaji fenomena pluralisme agama (Chaves & Gorski, 2001). Melton (2001) menekankan prospek pluralisme agama atas dua alasan. Pertama, pluralisme agama nampaknya sangat berperan dalam meningkatkan partisipasi keagamaan secara total. Partisipasi tinggi seperti itu menurutnya akan meningkatkan level moralitas masyarakat. Kedua, level moralitas yang tinggi akan mengantar pada dorongan publik yang lebih besar untuk memiliki sebuah pemerintahan yang bersih dan sekaligus berpartisipasi di dalam pemerintahan seperti itu.

Berangkat dari pandangan tersebut di atas adalah menarik untuk mengidentifikasi dampak partisipasi keagamaan terhadap konsep pluralisme pluralitas keagamaan masyarakat Muslim dan Kristen di Sulawesi Utara.

KONSEP PLURALISME AGAMA MASYARAKAT

Konsep pluralisme agama adalah pemahaman masyarakat terhadap realitas keragaman identitas agama dalam komunitas hidup mereka. Ada berbagai konsep yang telah berkembang tentang tatanan ideal kehidupan umat beragama, mulai dari monisme eksklusif, monisme inklusif sampai pada pluralisme relativistik.

Hubungan sosial antara penganut agama yang berbeda-beda bukan hanya fenomena sosial yang tidak memerlukan intervensi kekuasaan, akan tetapi ia juga merupakan fenomena yang memerlukan intervensi politik. Rawls (1996) menolak liberalisme komprehensif dan menerima ide tentang fakta pluralisme yang reasonable. Menurutnya, di bawah kondisi politik dan sosial yang diamankan dengan perolehan hak-hak dasar dan kebebasan institusi, sebuah doktrin yang komprehensif dan beralasan akan lahir dan bertahan apabila keragaman belum diperoleh. Fakta pluralisme yang reasonable diistilahkannya dengan fact of oppression adalah pemahaman bersama (shared understanding) secara berkelanjutan atas doktrin agama, modal dan filsafat. Fakta seperti itu dapat terjaga apabila ada penggunaan kekuatan negara secara opresif. Pelaksanaan kekuasaan politik mereka dapat terjustifikasi apabila dilakukan sesuai dengan perundang-undangan yang memuat hal-hal pokok dimana semua warga secara akal sehat menyepakatinya dalam rambu-rambu prinsip dan landasan ideal yang diterima secara bersama sebagai hal yang beralasan dan rasional (Talissee, 2003).

Gagasan Rawls (1996) tentang pluralisme menggambarkan situasi yang terjadi di Indonesia di mana tatkala demokrasi dan masyarakat sipil berusaha dikembangkan dalam masyarakat, ada beberapa kebijakan di bidang hukum, politik, budaya dan agama yang mengundang kontroversi seperti undang-undang SISDIKNAS, undang-undang tentang kerukunan hidup umat beragama, rancangan undang-undang tentang pornografi dan porno aksi. Reaksi masyarakat terhadap produk perundang-undangan ini sering dikaitkan dengan masalah hubungan mayoritas-minoritas. Kelompok minoritas merasa bahwa aspirasi mereka atau eksistensi mereka terancam oleh produk undang-undang tersebut. Sehingga, menurut Rawls (1966) dalam kondisi seperti itu hanya pluralisme yang ditopang dengan kekuasaan pemerintah yang berlandaskan pada pemahaman bersama dapat berjalan dengan baik. Dalam hal ini, Voltaire pernah menggambarkan situasi di Inggris, “Apabila hanya ada satu agama

di Inggris, maka akan ada bahaya despotisme; apabila ada dua, maka satu sama lain akan memotong urat leher, akan tetapi ada tiga puluh agama dan mereka hidup bahagia dalam kedamaian.” Artinya, semua bangsa sepanjang sejarah telah berjuang untuk menemukan keseimbangan antara keyakinan dan masyarakat (Hatch, 2004). Ucapan Voltaire ini menjadi harapan ideal setiap masyarakat yang memiliki realitas plural. Namun yang menjadi persoalan rekayasa sosial yang tepat untuk diterapkan dalam suatu masyarakat plural untuk mewujudkan kehidupan damai.

Proses asimiliasi antara budaya biasanya diyakini sebagai suatu proses netral yang dapat membentuk kebersamaan dalam kemajuan. Akan tetapi ternyata asimiliasi itu juga tidak bebas nilai, bukan sebuah proses sosial yang berlangsung secara obyektif sebab dalam sebuah proses asimiliasi budaya pihak mayoritas acapkali tidak tahan untuk menjadikan nilai mereka memiliki pengaruh dominan dalam sistem sosial suatu masyarakat. Kecenderungan ini tentunya akan mengundang reaksi dari pihak minoritas dengan alasan kesetaraan. Machacek (2003) mencontohkan gerakan nativis seperti gerakan anti Katolik dan pasukan anti komunis sebagai reaksi terhadap gerakan yang dilakukan kelompok mayoritas di Amerika untuk menguatkan dominasi mereka dalam kehidupan masyarakat. Fenomena seperti ini tentu saja melahirkan kekhawatiran mendalam tentang konsekuensi keragaman.

Menurut Requejo (1999) sekarang ada empat tipe pergerakan dalam kerangka pluralisme budaya, yaitu gerakan single issue seperti gender, non-state nationalist, imigran dan gerakan orang-orang indigenous. Keempat tipe tersebut, menurutnya, dalam sebuah masyarakat demokratis liberal semestinya ditangani dengan cara yang berbeda-beda sesuai dengan karakter kualitatif masing-masing. Akan tetapi pada prinsipnya, menurut Rawls (1996), guna menangani hal seperti ini dibutuhkan sebuah kebijakan politik pluralis yang berlandaskan pada penerimaan beralasan terhadap berbagai sudut pandang. Warga menjadi reasonable apabila mereka memandang orang lain sebagai pribadi yang bebas dan setara di dalam sebuah sistem kerjasama sosial sepanjang generasi. Mereka siap memberikan terma-terma yang fair dalam hubungan-hubungan sosial yang ditetapkan berdasarkan prinsip-prinsip dan ide-ide yang jelas. Mereka sepakat untuk beraksi berdasarkan terma-terma tersebut, meskipun harus mengorbankan kepentingannya sendiri dalam kondisi tertentu, dengan syarat yang lain juga menerima terma-terma tersebut (Howard, 2005).

Anthony, Hermans dan Sterkens (2005) menguraikan lima model konsep pluralisme yang diajukan Knitter (2002). Pertama, model *replacement* (exclusivist model) yang merepresentasikan pemahaman yang cenderung mengafirmasikan agama yang dianutnya sebagai satu-satunya agama yang benar dan agama lain harus digantikan dengan agama yang dianutnya sebagai solusi akhir. Kedua, model *fulfilment* yaitu model yang berpandangan bahwa agama lain benar akan tetapi kesempurnaan akhir hanya ada pada agama yang dianutnya. Model ini biasa juga dikenal dengan *inclusivist* model. Ketiga, model *mutuality* yakni model yang melihat kesamaan elemen agama sehingga satu sama lain dapat saling mengisi. Dalam menghubungkan hal-hal yang bertentangan diusahakan menemukan elemen yang dapat dimiliki bersama. Kebaikan dan kebenaran suatu agama harus diukur dengan kemampuannya mempromosikan kedamaian, keadilan dan kesatuan. Model ini biasa juga disebut dengan model *pluralist* dalam kajian teologi agama. Keempat, *acceptance* model yakni model yang menekankan bahwa perbedaan antara agama adalah riil dan partikularitas setiap agama merupakan peluang untuk bertumbuh dan saling memperkaya. Perbedaan agama dapat diinterpretasikan, dihubungkan dan diantar kepada hubungan kesatuan, akan tetapi ‘yang banyak’ ini tidak dapat dilebur menjadi ‘yang satu’. Filter budaya agama sangat berbeda sehingga suatu agama tidak dapat diukur dengan sistem ukuran agama lain. Model

ini meyakini bahwa usaha menghilangkan keragaman akan berakhir pada pengrusakan vitalitas masing-masing agama. Fokus model ini lebih pada perbedaan ketimbang pada penerimaan sehingga ia disebut juga dengan model differential pluralism.

Knitter (2002) menguraikan bahwa model ini terdiri dari tiga perspektif yang berbeda yaitu post-liberal cultural-linguistic perspective, plurality of ultimate perspective dan comparative theological perspective. Perspektif pertama memandang agama dalam kerangka budaya atau linguistik yang membentuk seluruh bangun pikiran dan kehidupan seseorang. Perspektif kedua berpandangan bahwa perbedaan antar agama-agama bukan hanya dalam bahasa, akan tetapi juga dalam inti dan elemen akhir (ultimate) semua agama. Perbedaan yang riil antar agama-agama memungkinkan mempelajari sesuatu yang benar-benar baru. Sedangkan perspektif ketiga berpandangan bahwa fondasi teologi agama-agama ditemukan dalam dialog, bukan dalam teologi. Pemahaman yang baik terhadap suatu agama kemungkinan lahir dari pemahaman yang lebih baik tentang agama lain. Pemahaman yang lebih baik memerlukan komitmen kepada agama seseorang dan pada saat yang bersamaan memerlukan keterbukaan kepada kebenaran yang ditemukan dalam agama lain.

Model yang terakhir adalah relativistic pluralism yang berpandangan bahwa terlepas dari persamaan dan perbedaan berbagai elemen dalam agama-agama, semua diyakini memiliki nilai dan signifikansi yang sama.

Sehubungan dengan pluralisme agama, tidak bisa dipungkiri bahwa masyarakat Indonesia hidup dalam realitas tersebut. Sebagai konsekuensinya, dalam membangun hubungan-hubungan sosial mereka telah membangun berbagai model konsep pluralisme teraplikasi dalam kehidupan sehari-hari. Namun konsep apapun yang mereka miliki, selama ini belum ada penelitian yang pernah dilakukan untuk mengidentifikasi model konsep pluralisme mereka. Padahal informasi semacam itu sangat bermanfaat, baik untuk kajian perbandingan agama maupun untuk lebih mengenal bagaimana masyarakat memahami konsep pluralisme. Informasi kedua ini dapat memberikan gambaran peta kognitif masyarakat tentang pluralisme. Informasi semacam itu tentu saja sangat baik dijadikan acuan dalam pengambilan kebijakan dalam proses rekayasa sosial keagamaan.

KEBUTUHAN MASYARAKAT KEPADA TOKOH AGAMA

Fiedler (1964) menjelaskan bahwa ada tiga faktor yang dapat menentukan apakah seorang pemimpin disukai atau tidak disukai oleh orang-orang yang dipimpinnya, yaitu hubungan personalnya dengan mereka, kekuasaan yang diberikan oleh kedudukannya, dan karakter tingkat struktur (rutin atau menantang) yang diberikan sub-ordinasi kepadanya. Dia menegaskan bahwa apabila esensi kepemimpinan adalah proses dimana seseorang memberi pengaruh kepada orang lain, maka isu mudah atau sulitnya seorang pemimpin memberi pengaruh kepada mereka yang dipimpinnya dalam situasi tertentu adalah sangat penting (Blanchard, 1967).

Tokoh agama adalah orang yang berusaha untuk memberi pengaruh pada masyarakat dimana mereka hidup dengan sasaran pencerdasan dan pencerahan yang diasosiasikan dengan usaha mendekatkan masyarakat pada agama yang dianutnya. Proses pencerahan ini teraktualisasi dalam bentuk pemantapan keimanan dan ketakwaan yang berimplikasi pada keselamatan, kedamaian dan kesejahteraan masyarakat atas dasar nilai-nilai agama. Tokoh agama seperti ini dapat meliputi berbagai kalangan dengan ragam tingkatan dalam sistem hirarki sosial keagamaan. Mereka itu adalah orang-orang yang bekerja untuk mensosialisasikan ajaran-ajaran agama lewat media pengajaran dan menjadi model atau

tauladan di tengah masyarakat. Di samping itu, mereka juga mengayomi masyarakat dalam menghadapi problematika kehidupan dengan pendekatan agama. Akan tetapi pendekatan ini dapat juga terbuka dan meliputi ragam acuan pendekatan di luar agama sehingga terbentuk sebuah sistem pendekatan kepemimpinan yang bersifat multidimensional sesuai dengan kapasitas masing-masing. Guru agama dalam masyarakat seperti imam masjid, juru dakwah, kyai, pendeta, pastor adalah agen-agen kepemimpinan agama.

Helmich dan Erzen (1975) melaporkan hasil temuannya bahwa pilihan strategi seorang pemimpin untuk memberikan pengaruh kepada sub-ordinasinya ditentukan oleh karakter sistem kebutuhan personalnya. Seorang pemimpin yang memiliki orientasi tugas dalam memimpin cenderung merasa kurang puas dalam pencapaian kebutuhan dasar yang integral dengan situasi kerja dan performans kerja yang ada. Dalam hal ini, pemimpin laki-laki cenderung memenuhi kebutuhan yang berhubungan dengan harga dan aktualisasi diri, sedangkan pemimpin perempuan cenderung memenuhi kebutuhan yang memiliki asosiasi dengan kebutuhan sosial (Helmich & Erzen, 1975).

Apabila kepemimpinan seorang tokoh agama dianalogkan dengan kepemimpinan seorang manager perusahaan, maka mereka pun seharusnya terpengaruh oleh faktor-faktor kepentingan personal dalam menjalankan fungsinya sebagai tokoh agama dalam masyarakatnya. Mereka pun dapat menjalankan fungsinya dengan menerapkan berbagai strategi yang dalam pikiran mereka sejalan dengan kepentingan personalnya. Kepentingan personal ini dapat saja memiliki karakter materialis atau transendental atau sekaligus menggabungkan kedua-duanya.

Pendekatan *leader-centered* telah lama mendominasi agenda penelitian di bidang kepemimpinan dengan fokus pada personalitas, gaya perilaku, dan metode pengambilan keputusan (De Vries et al., 1997). Hollander dan Offerman (1990) menggagas pentingnya melibatkan pihak sub-ordinasi dalam membangun model kepemimpinan guna memperdalam pemahaman tentang proses kepemimpinan (De Vries et al., 1997). Pendekatan ini pun dapat diterapkan dalam dunia kepemimpinan tokoh agama. Meskipun mereka tidak identik dengan pengambilan keputusan yang bersifat formal sebagaimana dalam dunia perusahaan atau lembaga resmi, akan tetapi mereka adalah kelompok orang-orang yang selalu diperhadapkan pada berbagai masalah-masalah kemasyarakatan di mana mereka dituntut untuk mengambil keputusan yang menyentuh hajat hidup orang banyak. Posisinya sebagai rujukan dalam pengambilan keputusan sosial keagamaan semakin kompleks saat mereka diperhadapkan pada realitas sistem dan struktur sosial yang sangat plural sebab mereka harus mampu bernegosiasi dengan berbagai pihak yang berbeda-beda dimana pihak tersebut juga memiliki latar belakang kepentingan yang belum tentu sama dengan pihak pertama.

De Vries et al. (1997) mendefinisikan konsep 'kebutuhan kepada pemimpin' sebagai persepsi dalam konteks sosial yang dimiliki pihak sub-ordinasi dalam hal ini masyarakat mengenai relevansi tindakan pemimpin yang terlegitimasi dalam memberi pengaruh terhadap dirinya atau satu kelompok miliknya.

Legitimasi kepemimpinan dalam masyarakat agama tentunya tidak sesederhana legitimasi yang berlaku dalam sebuah lembaga resmi atau perusahaan. Seseorang menjadi tokoh agama dalam sebuah masyarakat bukan atas dasar pemilihan yang dapat berlangsung secara singkat, melainkan melalui sebuah proses panjang yang melibatkan banyak aspek, mulai dari potensi keperibadian, keagamaan, kualifikasi pendidikan, sosial dan moral. Akan

tetapi asumsi yang berlaku dalam dunia kepemimpinan formal masih dapat diaplikasikan dalam dunia kepemimpinan agama.

De Vries et al. (1997) mengasumsikan bahwa sub-ordinasi yang memiliki kebutuhan rendah terhadap kepemimpinan cenderung bertindak independen dan menunjukkan respons yang rendah terhadap intervensi yang dilakukan pemimpinnya. Sedangkan sub-ordinasi dengan kebutuhan tinggi terhadap kepemimpinan cenderung menyerahkan dirinya kepada tindakan pemimpinnya dan menganggap citra superior sebagai karisma pemimpin. Hal ini pun tidak menutup kemungkinan terjadi dalam proses kepemimpinan agama. Suatu masyarakat yang merasakan tingkat kebutuhan yang rendah terhadap tokoh agamanya akan cenderung bersikap independen dan tidak merasakan substansi kehadiran seorang tokoh agama dalam masyarakatnya. Sebaliknya, masyarakat yang merasakan kebutuhan yang tinggi kepada tokoh agamanya akan bersikap patuh dan loyal kepada segala bentuk intervensi sosial kemasyarakatan yang dilakukan tokoh agamanya. Masalahnya, indikator-indikator apa saja yang dapat dijadikan acuan identifikasi kebutuhan masyarakat kepada para tokoh agamanya.

Maslow (1970) telah menggagas teori piramida kebutuhan manusia. Dalam teori ini, dia menyusun hirarki sistem kebutuhan manusia dari tingkatan yang paling rendah sampai pada tingkatan paling tinggi, yakni kebutuhan fisiologis, kebutuhan pada keselamatan dan keamanan, kebutuhan terhadap cinta dan rasa memiliki, kebutuhan pada harga diri dan terakhir kebutuhan pada aktualisasi diri. Kebutuhan yang lebih tinggi, menurut Maslow, tidak dapat tercapai sebelum kebutuhan yang lebih rendah terwujud (Anonymous, 2003; Boeree, 2006; Rouse, 2004). Di samping itu, keterpenuhan kebutuhan yang lebih tinggi menunjukkan kualitas hidup seseorang dan piramida ini menjadi tangga seleksi bagi manusia sehingga, menurut Maslow, semakin tinggi konsep kualitas yang ada, maka semakin sedikit pula orang yang mencapainya. Apabila kita menyederhanakan konsep ini, mungkin para tokoh agama dalam masing-masing daerah pada masyarakat tertentu adalah bagian dari komponen masyarakat yang minoritas.

Teori ini senada dengan hadis Nabi saw. yang diriwayatkan Abu Syaibah dan al-Baihaqi dari Anas ra. dari Nabi saw. yang berbunyi " كاد الفقر أن يكون كفرا وكاد الحسد أن يغلب القدر " (Hampir saja kefakiran menjadi kekufuran dan sifat hasad mengalahkan takdir Allah) (Al-Suyuthi, 1993). Apabila keimanan dan ketakwaan merupakan gambaran aktualisasi diri seseorang, apa pun agamanya, berdasarkan hadis ini dia akan sulit mewujudkan keduanya tanpa dukungan keterpenuhan kebutuhan fisiologisnya. Kebutuhan fisiologis dalam konsep kebutuhan Maslow adalah kebutuhan jasmani seperti makan dan minum serta tempat tinggal.

Mungkin teori Maslow (1970) tentang hirarki kebutuhan ini terkesan deterministik sehingga peluang seseorang untuk mengejar dan mewujudkan harga diri serta mengaktualisasikan diri sebagai elemen kebutuhan tertinggi seakan-akan tak mungkin tercapai tanpa keterpenuhan elemen-elemen kebutuhan lain yang lebih rendah, seperti kebutuhan fisiologis, kebutuhan akan keamanan dan kebutuhan terhadap cinta dan rasa memiliki. Karena itu, menurut teori Maslow, orang yang kehilangan kesempatan pada jenjang usia tertentu untuk memenuhi kebutuhan pada tingkatan tertentu, dia akan menghabiskan waktu untuk mencari kebutuhan yang hilang tersebut dan kesempatan untuk menggapai elemen kebutuhan yang lebih tinggi semakin berkurang. Namun demikian, masalah kebutuhan sebaiknya dilihat lebih komprehensif dan tidak deterministik sebab pada kenyataannya ada orang dalam masyarakat yang rela menghabiskan hidupnya untuk mengejar tingkat keimanan dan ketakwaan sesuai dengan agama masing-masing tanpa harus terhalang oleh masalah keterpenuhan kebutuhan fisiologis. Orang-orang seperti ini biasanya memiliki

orientasi hidup transendental seperti keridhaan Tuhan dan keselamatan di alam lain. Dalam dunia Islam, orang-orang seperti itu dapat ditemui di kalangan ulama-ulama shaleh seperti Imam Ahmad bin Hambal, Hasan al-Banna, Sayyid Qutub dan banyak lagi yang lain. Dalam dunia Kristen dan Budha, Mother Teresa dan Dalai Lama dikenal sebagai tokoh yang sangat mengedepankan kepentingan orang lain dari kepentingan dirinya. Mereka itu secara fisiologis sangat terbatas bahkan cenderung menolak dan menyerahkannya ke orang lain yang membutuhkannya.

Namun demikian, teori Maslow (1970) tentang hirarki kebutuhan manusia tetap patut dipertimbangkan untuk dijadikan acuan dasar dalam proses pengembangan konsep tentang kebutuhan masyarakat kepada para tokoh agama mereka. Alasan yang mendasari kepatutan ini adalah kenyataan bahwa sampai sekarang hanya Maslow yang pernah mengembangkan kajian akademis yang sangat mendalam pada isu kebutuhan hidup manusia. Oleh karena itu, sistem kebutuhan yang telah diteorikannya akan dipakai sebagai konsep dasar dalam mengukur aspek kebutuhan masyarakat Muslim and Kristen terhadap tokoh agama mereka di Sulawesi Utara. Tentunya, aplikasi konsep ini dalam bidang keagamaan mesti dimodifikasi sesuai dengan karakter variabel penelitian. Misalnya, apabila Maslow telah menghubungkan kebutuhan fisiologis dengan kebutuhan-kebutuhan fisik manusia seperti makan dan minum, konsep seperti ini dalam penelitian ini akan dimodifikasi dengan orientasi sejauh mana masyarakat menghubungkan pemenuhan kebutuhan seperti itu dalam hubungan mereka dengan para tokoh agama dalam masyarakatnya.

KARISMA TOKOH AGAMA

Dalam sosiologi kekuasaan, Weber (1864-1920) mendefinisikan karisma sebagai tipe kekuasaan spesifik yang dalam bentuk murninya tidak berdasar pada kepentingan absolut atau kekuasaan, akan tetapi semata-mata atas dasar kepercayaan terhadap otoritas khusus seseorang. Akan tetapi dalam kajian antropologi agama, Weber berbicara tentang karisma di luar konteks kekuasaan, melainkan dalam konteks sebuah konsep yang berhubungan dengan *mana* dan *tabu*. Dalam hal ini, karisma diinterpretasikan sebagai fenomena yang jauh lebih umum dari pada karisma kekuasaan, yakni pada konsep kekuatan yang sering didepersonalisasi yang diasumsikan berada pada inti keyakinan dalam *magic* dan *fetishism* (Riesebrodt, 1999). Shils (1972) mendefinisikan karisma sebagai kualitas yang diberikan kepada seseorang, tindakan, peran, institusi, simbol dan obyek materi karena asumsi hubungan mereka dengan kekuatan yang mengendalikan, vital, fundamental dan akhir. Bagi Shils, segala konsentrasi kekuasaan yang dimiliki seseorang, suatu lembaga baik politik, ekonomi, pemerintahan maupun individu mengakibatkan lahirnya karisma (Riesebrodt, 1999). Jadi, Weber cenderung menempatkan karisma pada posisi perifer dalam sistem hubungan sosial, sedangkan Shils menempatkannya pada posisi sentral.

Sebenarnya konsep karisma yang dikembangkan Shils merupakan hasil intepretasi terhadap konsep yang digagas oleh Durkheim dan Otto (1958). Dalam terma Durkheim, karisma adalah sesuatu yang disucikan (*the sacred*) dan bagi Otto dikenal dengan *the holy*. Yang disucikan ini mengontrol sistem dan hubungan-hubungan kekuasaan sosial (Riesebrodt, 1999). Sohm (1892) mengemukakan bahwa karisma pada awalnya tidak berhubungan dengan sistem organisasi atau kedudukan, akan tetapi ia bersifat universal dan berpusat pada ucapan Tuhan yang merupakan pemberian-Nya (Riesebrodt, 1999). Lalu, dalam perkembangan berikutnya, kajian tentang karisma dikaitkan dengan kajian kepemimpinan, khususnya kepemimpinan dalam organisasi tertentu.

Fagen (1993) mencoba mengelaborasi secara proposional atau hipotetik lima elemen kepemimpinan karismatik berdasarkan teori kekuasaan yang digagas Weber, yakni (a) pemimpin karismatik merupakan hasil kreasi para pengikut yang muncul dari sistem keyakinan mereka, bukan dari karakteristik transendental pemimpin. Apabila tak seorang pun yang memiliki keyakinan akan kesempurnaan moral seseorang, sebijaksana dan sekuat apapun seorang pemimpin mempersepsikan dirinya karismanya tidak akan terwujud; (b) Seorang pemimpin yang berhasil menumbuhkan kekuasaan karismatik dalam suatu situasi dan konteks mungkin saja gagal total melakukan itu dalam konteks lain; (c) Seorang pemimpin tidak menganggap diri dipilih atau bergantung pada para pengikutnya, akan tetapi merasa diri dipilih dari atas untuk menjalankan suatu misi. Dia merasa bahwa legitimasi kekuasaannya bersumber dari suatu hubungan khusus antara dirinya dengan suatu kekuatan abstrak; (d) Perilaku pemimpin yang karismatik cenderung anti-birokrasi. Pemimpin seperti ini dikelilingi oleh orang-orang yang dipilih berdasarkan kesetiaan, bukan atas dasar prosedur formal; (e) Kepemimpinan karismatik cenderung tidak stabil dan transformasional guna menghadapi perubahan-perubahan baru (Fagen, 1993).

Konsep ini lalu mulai diaplikasikan dalam teori-teori kepemimpinan atau organisasi pada dekade delapan puluhan. Bass (1980) mengembangkan konsep baru yang menghubungkan antara karakter transformasional dan karisma kepemimpinan dalam karyanya *Leadership beyond Expectations*. Gagasan Bass (1980) telah melahirkan apa yang dikenal dengan new paradigma dalam kajian kepemimpinan (Conger & Kanungo, 1994). Hunt (1999) mencoba membandingkan antara paradigma lama dan baru kepemimpinan sebagai berikut: (a) Melalui aspek visionernya, kepemimpinan baru atau transformasional/karismatik telah melebarkan peran pemimpin tradisional ke dalam apa yang dikenal dengan a manager of meaning yang memberikan hubungan kuat dengan literatur budaya organisasi dan aspek simbolik organisasi; (b) Paradigma ini menekankan pentingnya reaksi emosional para pengikut terhadap visi transendental pemimpin; (c) Paradigma ini cenderung menfokuskan perhatian pada level atas kepemimpinan, bukan pada level bawah yang mendominasi kajian kepemimpinan tradisional; dan (d) Paradigma ini lebih menfokuskan diri pada pendekatan kualitatif dalam kajian seperti wawancara, studi kasus dan observasi jika dibandingkan dengan studi sebelumnya. Kecenderungan terakhir ini mendapat kritik dari Conger dan Kanungo (1994). Keduanya berargumen bahwa kecenderungan memakai pendekatan kualitatif telah menyebabkan kesempatan untuk melakukan pengujian teori secara empiris dan terukur berkurang, yang berimplikasi pada kelambanan dalam memajukan pengembangan teori. Hal ini menyebabkan keduanya mencoba mengoperasionalkan beberapa konsep mengenai kepemimpinan transformasional dan karismatik dalam bentuk instrumen pengukuran.

Merujuk pada lima elemen karisma kepemimpinan yang digagas Weber, Conger, Kanungo, Menon, dan Mathur (1997) melakukan serangkaian pengujian instrumen untuk mengidentifikasi proses kepemimpinan yang karismatik dalam suatu organisasi. Instrumen yang pertama kali dikembangkan Conger dan Kanungo (1994) telah diujicobakan kepada tiga komunitas, yaitu manager perusahaan Amerika, delegasi parti politik Kanada dan pekerja klerik India. Dalam ketiga studi tersebut, analisis menunjukkan bahwa instrumen yang mereka kembangkan memiliki konsistensi reliabilitas dan validitas dalam pemakaiannya terhadap segmen masyarakat yang cukup varian (Conger et al., 1997).

Operasionalisasi konsep karisma oleh Conger dan Kanungo (1994) dilakukan dengan memperhatikan tahapan proses kepemimpinan, yakni (a) Tahap pengenalan lingkungan untuk mengidentifikasi peluang dan tantangan guna merumuskan orientasi organisasi ke depan; (b)

Tahap perumusan strategi dan tujuan yang diartikulasikan dalam bentuk keanggotaan organisasi; dan (c) Tahap penggalangan komitmen dan mobilisasi keanggotaan organisasi untuk mengimplementasikan strategi guna mencapai tujuan lewat pengambilan berbagai inisiatif (Conger et al., 1997).

Konsep karisma yang telah dioperasionalkan oleh Conger dan Kanungo (1994) akan diadopsi untuk dikembangkan menjadi instrumen guna mengukur karisma tokoh agama dalam penelitian ini dengan melakukan modifikasi yang diperlukan. Adalah wajar apabila konsep ini diaplikasikan dalam bidang kepemimpinan agama dalam masyarakat sebab konsep karisma sebenarnya pertama kali digagas dalam bidang kajian antropologi dan sosiologi agama.

LOYALITAS MASYARAKAT KEPADA TOKOH AGAMA

Loyalitas masyarakat kepada tokoh agama dipahami sebagai ikatan masyarakat kepada tokoh agama yang lahir dari rasa keterpenuhan kebutuhan tertentu seperti kepuasan pada keuntungan sosial, ekonomi, politik dan lain-lain sebagainya.

Adler (1988) mengungkapkan bahwa kajian loyalitas organisasi telah menimbulkan minat yang besar terhadap kajian sains organisasi. Keduanya mengemukakan bahwa pada dasarnya loyalitas organisasi adalah ikatan kuat yang terbentuk dari sebuah organisasi atau individu dan kelompok. Loyalitas meliputi rasa kedekatan, kepemilikan, keinginan kuat untuk menjadi bagian dari sesuatu; loyalitas melibatkan kesiapan memberi kontribusi terhadap sesuatu; loyalitas mencakup kecenderungan secara suka rela kepada suatu kelompok atau orang; dan kerelaan mengikuti dengan penuh rasa percaya kepemimpinan atau petunjuk suatu organisasi.

Ada beberapa pendekatan yang dikemukakan guna menginterpretasikan hal-hal yang melatarbelakangi loyalitas seseorang kepada sesuatu. Dalam pendekatan modal nilai, ikatan loyalitas keorganisasian diprediksikan memiliki motif ekonomi dan didorong oleh pertukaran keahlian, tenaga dan produktifitas antara pekerja untuk menghasilkan pendapatan. Dalam pendekatan kekuasaan tempat kerja, diasumsikan bahwa yang mendasari lahirnya loyalitas adalah fungsi persepsi pekerja terhadap legitimasi kekuasaan yang dilakukan oleh majikan. Sedangkan penganut pendekatan kepuasan kerja dan komitmen pekerjaan melihat loyalitas sebagai sesuatu yang secara mendasar disebabkan oleh faktor individualisme yang diarahkan pada kerugian dan keuntungan pribadi serta imbalan instrinsik yang intergral dalam pekerjaan (Adler & Adler, 1988).

Penelitian yang dilakukan tentang loyalitas dalam konteks kelompok agama masih kurang. Mungkin loyalitas yang memerlukan komitmen kesetiaan dalam bidang kajian agama tidak mudah untuk dihubungkan dengan kepentingan ekonomi dan kerja sebab loyalitas keagamaan memiliki karakter yang unik dalam aspek transendensinya.

Belajar dari Marx (1818-1883) dan Weber (1864-1920), Bourdieu menggagas konsep modal budaya (social capital) dan modal agama (religious capital). Dia berpendapat bahwa bukan hanya modal ekonomi dan produksi yang mengendalikan kehidupan suatu masyarakat, akan tetapi modal budaya dan agama juga dapat mengendalikannya. Budaya, agama, stratifikasi dan kekuasaan memiliki hubungan yang erat. Perjuangan mendapatkan pengakuan sosial merupakan dimensi utama dalam semua kehidupan sosial, tidak terkecuali kelompok beragama. Modal agama dan budaya, menurut dia, merupakan bentuk kekuasaan yang tidak dapat direduksi dalam pertukaran modal ekonomi. Lewat interaksi kekuasaan

sosial, tokoh agama menegaskan diri sebagai sumber yang bernilai (valued resources); posisi yang tidak dimiliki orang banyak. Perbedaan kelas ini lalu disalahpahami sebagai nilai yang bersumber dari kebernilaian individu, bukan dari posisi kelas, maka dengan sendirinya masyarakat melegitimasi sistem kelas. Berbeda dengan Bourdieu, Frankfurt School berpendapat bahwa hegemoni subyektif budaya masalah telah menyebabkan perbedaan kelas budaya tidak terlihat dengan jelas (Swartz, 1996).

Uraian teori modal budaya dan agama yang dikemukakan Bourdieu di atas mengindikasikan kemungkinan modal agama untuk saling terkait dalam pertimbangan kepentingan yang dimiliki masyarakat. Kepentingan ini dapat berimplikasi pada karakter loyalitas mereka kepada para tokoh agama.

Penelitian dalam bidang pemasaran di perusahaan menunjukkan bahwa perilaku manager berpengaruh pada komitmen karyawan kepada perusahaan sehingga apabila pemimpin sebuah perusahaan kurang memahami hubungan antara komitmen dengan perilaku manager peluang untuk terjadi miskomunikasi menjadi besar. Miskomunikasi seperti itu dapat berimplikasi negatif terhadap keberlangsungan dan kemajuan perusahaan (Agarwal et al., 1999). Hal yang sama dapat terjadi kepada masyarakat terhadap tokoh agama mereka. Perilaku para tokoh agama dapat berpengaruh kepada perspektif mereka tentang karisma dan loyalitas terhadap para tokoh agama.

Pentingnya loyalitas organisasi telah lama ditemukan dalam kajian manajemen. Loyalitas ini mengungkapkan berbagai sikap karyawan yang kompleks seperti komitmen afektif yang mencakup kedekatan emosional kepada organisasi, komitmen bertahan bekerja pada organisasi dan komitmen normatif yang merepresentasikan pertimbangan tanggung jawab terhadap organisasi. Pada dasarnya penelitian menunjukkan bahwa keputusan untuk bertahan pada suatu organisasi ditentukan oleh tinggi rendahnya komitmen seseorang kepada organisasinya (Wu, t.th).

Kerendahan loyalitas dan komitmen terhadap agama pun tidak menutup kemungkinan dapat berakibat pada keputusan seseorang untuk melepaskan tali ikatan dengan agama tertentu lalu mencari alternatif lain, baik berupa agama lain atau tidak beragama sama sekali. Kejadian seperti ini dapat saja muncul sebagai implikasi dari perilaku tokoh agama dalam masyarakat tertentu.

III

PENUTUP

Analisis utama menunjukkan beberapa hasil penting, yaitu sebagai berikut: (a) Tempat domisili warga masyarakat dengan kategori pedesaan dan perkotaan yang merepresentasikan keterlibatan dan keterbukaan mereka terhadap proses modernitas memiliki pengaruh yang sangat penting terhadap tingkat partisipasi keagamaan masyarakat, tingkat kebutuhan masyarakat kepada tokoh agama, karisma tokoh agama di mata masyarakat, dan loyalitas masyarakat kepada tokoh agama; (b) Model konsep pluralisme yang dipahami dan diyakini anggota masyarakat memberikan pengaruh sangat penting dalam menentukan karakter hubungan antar variabel dalam empat model yang diajukan untuk diuji; (c) Status ekonomi dan partisipasi keagamaan memiliki pengaruh pada variabel tertentu, akan tetapi pengaruh ini cenderung tergantung pada karakter atau model konsep pluralisme yang diyakini warga masyarakat. Misalnya, status ekonomi ditemukan berpengaruh positif pada

model yang menggunakan konsep pluralisme *differential* sebagai salah satu variabel dan sebaliknya berpengaruh negatif pada model yang menggunakan konsep pluralisme relativis; (d) Kebutuhan kepada tokoh agama dan karisma tokoh agama ditemukan berpengaruh secara signifikan pada loyalitas kepada tokoh agama dalam semua (empat) model yang diuji; (e) Perbedaan gender dan perbedaan agama ditemukan juga berpengaruh pada variabel tertentu dalam model dengan karakter konsep pluralisme tertentu. Misalnya, perbedaan agama dan gender ditemukan berpengaruh secara signifikan pada model konsep pluralisme *differential*, akan tetapi pengaruh serupa tidak ditemukan dalam model konsep pluralisme yang lain; (f) Loyalitas yang tinggi terhadap tokoh agama tidak selamanya menunjukkan bahwa tokoh agama memiliki karisma yang tinggi dalam persepsi anggota masyarakat tertentu. Warga masyarakat yang melaporkan diri memiliki tingkat partisipasi keagamaan private lebih tinggi menunjukkan tingkat persepsi karisma tokoh agama yang lebih rendah, meskipun melaporkan tingkat loyalitas yang tinggi kepada tokoh agama mereka. Dengan demikian, tidak selamanya persepsi tingkat karisma tokoh agama berjalan secara harmonis dengan tingkat loyalitas kepada mereka; (g) Kecenderungan bersikap relativis dalam melihat hubungan antar agama memiliki pengaruh negatif terhadap signifikansi peran tokoh agama dalam masyarakat; dan terakhir (h) Orang Kristen menunjukkan tingkat kebutuhan kepada tokoh agama mereka yang lebih tinggi dari pada orang-orang Islam. Hal ini mungkin terkait dengan perbedaan tingkat pendidikan dan ekonomi tokoh-tokoh agama antara masyarakat Kristen dan Muslim.

Dari hasil penelitian ini disimpulkan bahwa perbedaan karakter tempat domisili masyarakat sangat penting pengaruhnya terhadap pembentukan model konsep pluralisme keagamaan yang dianut oleh suatu masyarakat. Selanjutnya, posisi tokoh agama dalam suatu masyarakat memiliki kecenderungan besar untuk ditentukan oleh tingkat kebutuhan anggota masyarakat kepada mereka. Tingkat kebutuhan ini sendiri dipengaruhi oleh beberapa faktor, termasuk status sosial dan ekonomi serta tingkat partisipasi keagamaan anggota masyarakat.

Selanjutnya, untuk menjelaskan bagaimana proses pembentukan karakter hubungan antar konsep atau variabel yang diuji dan teridentifikasi dalam studi ini membutuhkan studi lanjut dengan pendekatan yang lebih *grounded* untuk menjelaskan lebih dalam dan rinci dengan prosedur kualitatif guna membangun makna-makna konstruksi yang lebih relevan dan teruji.

BIODATA SINGKAT

Nama Lengkap	: Muliadi Nur, MH
NIP	: 150 328 936
Pangkat/Gol	: Lektor/III-c
Jabatan	: Kepala P3M STAIN Manado
Alamat Kantor	: STAIN Manado Jln. Camar V Kel. Malendeng, Tikala Manado 95128. ☎. (0431) 860616 📠. (0431) 850774
Alamat Rumah	: Lingk. VI Perum MBI Blok N/II Malendeng, Tikala Manado, Sulawesi Utara
Phone/Cellular	: 0431-877528 / 085255883438
Email	: mulnur@gmail.com
Site	: http://muliadinur.wordpress.com/
