



JURNAL PENELITIAN AGAMA DAN MASYARAKAT

PENAMAS

Volume 32, Nomor 2, Juli - Desember 2019
Halaman 219 - 464

DAFTAR ISI

LEMBAR ABSTRAK -----	219 - 232
CERITA YAJID CILAKA: TRANSFORMASI TEKS SASTRA SY'AH-SUNNI DI JAWA ABAD XIX Abdullah Maulani dan Rahmatia Ayu -----	233 - 248
PEMANFAATAN TEKNOLOGI INFORMASI DAN KOMUNIKASI PADA PEMBELAJARAN KETERAMPILAN DI MADRASAH ALIYAH NEGERI (MAN) 1 KABUPATEN GARUT Juju Saepudin -----	249 - 266
INTERNET BAGI PEREMPUAN SALAFI: RUANG INTERAKSI DAN EKSPRESI Murida Yunailis -----	267 - 280
PROBLEMATIKAIMPLEMENTASIKOMPETENSISPIRITUALPADAPEMBELAJARAN IPA DI MADRASAH ALIYAH (MA) Moh Sodik -----	281 - 292
DESA PULAU PANJANG SERANG BANTEN TERHADAP TRADISI LOKAL "SEDEKAH LAUT" Ismail -----	293 - 304
TRADISI LISAN BALAWAS SUMBAWA REPRESENTASI ISLAM SEBAGAI DOA KESELAMATAN Muhammad Saleh -----	305 - 324



STRATEGI PEMBELAJARAN PAI DALAM MENINGKATKAN AKHLAK DAN KEMANDIRIAN ABH (STUDI KASUS DI LPKA KELAS 1 TANGERANG)	
M. Hidayat Ginanjar, Moch. Yasykur dan Rahendra Maya -----	325 - 340
MODEL REVITALISASI NILAI-NILAI MULTIKULTURAL MELALUI PEMBERDAYAAN KEARIFAN LOKAL BETAWI	
Abdul Fadhil, Andy Hadiyanto, Ahmad Hakam, Amaliyah, dan Dewi Anggraeni -----	341 - 358
GERAKAN KARISMATIK KATOLIK DAN PROTESTAN SEBUAH PERSPEKTIF KOMPARATIF	
Adison Adrianus Sihombing -----	359 - 372
KONVERSI DAN DISKRIMINASI TERHADAP MUALAF DI DAERAH ISTIMEWA YOGYAKARTA (DIY)	
Fatimah -----	373 - 384
MODAL SOSIAL DAN DIALOG ANTAR AGAMA: STRATEGI PENINGKATAN HARMONI ANTARUMAT BERAGAMA DI INDONESIA	
Saifudin Asrori -----	385 - 408
PENGARUH KECERDASAN EMOSIONAL TERHADAP <i>SELF-EFFICACY</i> WIDYAISWARA	
Martatik -----	409 - 426
POTRET KERUKUNAN UMAT BERAGAMA BERBASIS KEARIFAN LOKAL DI DESA OHOIDERTAWUN, KABUPATEN MALUKU TENGGARA	
Sabara -----	427 - 444
RESOLUSI KONFLIK MELALUI MEDIASI: KASUS PENGUSIRAN BIKSU DI TANGERANG	
Abdul Jamil Wahab dan Zaenal Abidin Eko Putro -----	445 - 460
PANDUAN MENULIS JURNAL PENELITIAN AGAMA DAN MASYARAKAT -----	461 - 464

DARI MEJA REDAKSI

Syukur kepada Tuhan Yang Maha Esa, Volume 32 Nomor 2, Juli-Desember Tahun 2019 dapat diterbitkan dan hadir di hadapan pembaca. Penerbitan edisi kali ini bersamaan dengan perubahan susunan Dewan Redaksi Jurnal PENAMAS terhitung sejak Januari 2017. Jurnal PENAMAS mulai tahun itu juga memulai pengelolaannya dengan menggunakan *Open Journal System (OJS)*. Sistem ini memungkinkan artikel-artikel yang terbit di setiap edisinya dapat diunduh secara lengkap melalui *website* Jurnal PENAMAS. Kami berharap, perubahan pengelolaan menjadi OJS ini menjadikan diseminasi artikel dapat tersebar lebih luas melalui media *online*.

Jurnal PENAMAS edisi kali ini menyajikan sebanyak 10 (sepuluh) artikel, yang terbagi ke dalam artikel-artikel yang terkait dengan bidang Kehidupan Keagamaan, Pendidikan Agama dan Keagamaan, serta Lektur dan Khazanah Keagamaan. Ketiga bidang penelitian atau kajian ini menjadi fokus Jurnal PENAMAS, sesuai dengan Tugas dan Fungsi kami sebagai lembaga penelitian dan pengembangan di lingkungan Kementerian Agama.

Perubahan pengelolaan jurnal menjadi OJS ini cukup mempengaruhi proses editorial. Misalnya, proses koreksi dan revisi dari penulis ke Tim Redaksi, begitu pun dari penulis ke Mitra Bestari, dan sebaliknya mengalami beberapa kali kesalahan dalam proses *submission* dan *uploading* secara *online*. Salah satu penyebabnya adalah karena kekurangpahaman sistem OJS dari beberapa penulis dan anggota Tim Redaksi dan juga Mitra Bestari. Karenanya, terdapat perbedaan waktu penerbitan dengan waktu pengesahan naskah pada nomor kali ini. Selain itu, kami kerap mengalami kendala teknis, sehingga membuat *website* PENAMAS tidak dapat diakses.

Mulai edisi tahun 2018, Tim Redaksi memutuskan bahwa dalam rangka mendukung sistem OJS ini, maka jumlah edisi Jurnal PENAMAS akan dikurangi menjadi dua edisi atau nomor. Dengan frekuensi penerbitan dua edisi dalam setahun, kami berharap akan lebih mudah dalam mengelola Jurnal PENAMAS dengan sistem OJS. Selain itu, mulai tahun ini juga, Tim Redaksi akan menghilangkan imbuhan "ke" dan "an" pada kata "Keagamaan" dan "Kemasyarakatan", tapi tetap mempertahankan nama terbitan jurnal, yaitu: PENAMAS. Tujuannya, untuk memperjelas akronim atau singkatan Jurnal PENAMAS, yaitu: Jurnal Penelitian Agama dan Masyarakat. Namun demikian, pada bagian sinopsis Tim Redaksi akan menjelaskan bahwa Jurnal PENAMAS ini menerbitkan hasil-hasil penelitian dan pemikiran yang terkait dengan masalah-masalah Keagamaan dan Kemasyarakatan, yang terbagi dalam tiga bidang, yakni: Kehidupan Keagamaan, Pendidikan Agama dan Keagamaan, serta Lektur dan Khazanah Keagamaan. Kami yakin, dengan perubahan ini akan menunjukkan kekhasan Jurnal PENAMAS dibanding jurnal-jurnal lainnya.

Akhirnya, segenap Dewan Redaksi mengucapkan terima kasih kepada seluruh anggota Tim Redaksi, terutama para Mitra Bestari, dan berbagai pihak yang telah membantu proses editorial pada edisi kali ini, yakni: Prof. Dr. H. Nanang Fatah, M.Pd (Universitas Pendidikan Indonesia); Prof. Dr. H. Muhammad Hisyam, M.A. (Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia);

Prof. Dr. H. Imam Tholkhah, M.A. (Sekolah Tinggi Agama Islam La Roiba Bogor); H. Hendri Tanjung, Ph.D (Universitas Ibn Khaldun Bogor); Prof. Dr. H. Zulkifli Harmi, M.A. (Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta); Dr. H. Abdul Azis, M.A. (Universitas Islam Jakarta); Fuad Fakhruddin, Ph.D (Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta); Prof. Dr. H. Abudin Nata, M.A. (Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta); Lukman Hakim, Ph.D (Universitas Muhamadiyah Jakarta); dan Prof. Dr. H. Dwi Purwoko, M.Si (Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia), yang telah memberikan koreksi dan saran perbaikan untuk artikel-artikel yang terbit pada Volume 32 Nomor 2, Juli-Desember Tahun 2019 ini. Juga, tak lupa kami ucapkan terima kasih kepada Firdaus Wajidi, Ph.D (Universitas Negeri Jakarta) dan Ahmad Noval, M.Pd (Universitas Islam Negeri Sunan Gunung Djati Bandung) selaku editor bahasa untuk abstrak berbahasa Inggris.

Kami berharap artikel-artikel yang disajikan pada edisi kali ini dapat memberikan kontribusi, baik sebagai bahan/dasar pertimbangan kebijakan di bidang pembangunan agama maupun pengembangan ilmu pengetahuan agama dan masyarakat secara umum.

Selamat membaca!

Jakarta, Desember 2019
Dewan Redaksi

MODAL SOSIAL DAN DIALOG ANTAR AGAMA: STRATEGI PENINGKATAN HARMONI ANTARUMAT BERAGAMA DI INDONESIA

SOCIAL CAPITAL AND RELIGIOUS DIALOGUE; ENHANCING HARMONY AMONG RELIGIOUS COMMUNITIES IN INDONESIA

SAIFUDIN ASRORI

Saifudin Asrori

FISIP UIN Syarif Hidayatullah
Jakarta
Jl. Kertamukti Pisangan,
Ciputat, Tangerang Selatan
Email: saifudin.asrori@uinjkt.
ac.id
Naskah Diterima:
Tanggal 31 Oktober 2017-18
Mei 2018;
Revisi 22 Mei 2018-11
November 2019;
Disetujui 27 Desember 2019.

Abstract

Relations among religious communities in Indonesia always show a dynamic relationship, which can be either cooperation or even conflict relation. The dynamics of relations among religious communities have occurred since the reign of the Old Order, the New Order, until Democracy Era. Various models of dialogue were made by the government to build harmony among religious communities; institutional dialogue, theological dialogue, and life dialogue. Institutional dialogue has more advantages than do other dialogue models. This can be seen from the Forum for Religious Harmony (FKUB) since the membership FKUB is a representation of religious assemblies (MUI, PGI, KAJ, PHDI, Walubi and Matakin) or religious leaders in their communities. This article analyzes the institutional dialogue model using a bridging social capital approach that can generate common belief norms and promote social benefits and efficiency. The conclusion of this article shows that the model of institutional dialogue is a model of dialogue that is quite effective in resolving or reducing the tension among religious believers. In Indonesia, this model has been applied by the Indonesian government since the Old Order, the New Order, and Democracy Era. Thus, in essence, each religious organization has sustainably played a significant role in succeeding the development agendas and is also capable of taking the role of consultation and communication between religious communities and governments.

Keywords: *Institutional Dialogue, Social Capital*

Abstrak

Hubungan antarumat beragama di Indonesia selalu menunjukkan hubungan yang dinamis. Kadang hubungan tersebut berbentuk kerja sama dan tidak jarang pula berbentuk konflik. Dinamika hubungan anantara umat beragama sudah terjadi sejak pemerintahan orde lama, orde baru, hingga era demokratisasi Indonesia. Berbagai upaya dilakukan pemerintah dalam membangun kerukunan antarumat beragama melalui berbagai model dialog; baik dialog kelembagaan, dialog teologi maupun dialog kehidupan. Dialog kelembagaan memiliki kelebihan dibandingkan dengan model dialog lainnya. Hal itu tampak, misalnya, pada Forum Kerukunan Umat Beragama (FKUB) karena keanggotaan dalam FKUB merupakan representasi majelis-majelis agama (MUI, PGI, KAJ, PHDI, Walubi dan Matakin) atau pemimpin keagamaan dalam komunitasnya. Artikel ini menganalisis model dialog kelembagaan dengan menggunakan pendekatan modal sosial yang menjembatani (bridging social capital) yang dapat melahirkan norma kepercayaan bersama dan dapat mendorong terciptanya keuntungan sosial dan efisiensi. Beberapa simpulan artikel ini adalah model dialog kelembagaan merupakan model dialog yang cukup efektif dalam menyelesaikan atau menurunkan tensi konflik antarumat beragama. Dalam konteks Indonesia, model dialog kelembagaan ini telah diaplikasikan oleh pemerintah Indonesia sejak masa Orde Lama, Orde Baru, dan era Demokratisasi Indonesia. Dengan demikian, pada dasarnya, setiap organisasi keagamaan telah dan terus-menerus secara sendiri-sendiri telah memainkan peran yang signifikan dalam mensukseskan agenda-agenda pembangunan dan juga mampu mengambil peran konsultasi dan komunikasi antarumat beragama dan pemerintah.

Kata Kunci: Dialog Kelembagaan, Modal Sosial

PENDAHULUAN

Hubungan antarumat beragama di Indonesia selalu menunjukkan hubungan yang dinamis; kadang hubungan tersebut berbentuk kerjasama dan tidak jarang pula berbentuk konflik. Penelitian UNFIR (2004) memetakan pola-pola konflik antara tahun 1990-2003, yaitu: Etnis-komunal (antaretnis, antaragama, dan antarsekte di dalam satu agama); Separatis (seperti di Aceh dan Papua); Negara-masyarakat (serangan aparat terhadap warga dan sebaliknya); Ekonomi (seperti sengketa lahan, konflik industri, konflik sumberdaya alam); Lain-lain (perkelahian antardesa, antarkelompok, santet, dan lain-lain). Dalam setiap kekerasan sosial, agama menjadi identitas individu yang diturunkan dari kelompoknya dapat menumbuhkan kecenderungan pada kelompok sendiri sekaligus menganggap kelompoknya yang terbaik dan kelompok luar buruk. Agama memberikan jawaban ultima atas makna dan tujuan kehidupan serta mampu memberikan justifikasi dan legitimasi 'suci' terhadap tindakan individu dan kelompok. Lebih dari itu, 'agama' menjadi kategori terpenting 'identitas' masyarakat Indonesia jauh melampaui kategori lainnya, seperti kebangsaan, jenis pekerjaan, latar belakang etnis, status sosial, dan berbagai kategori lainnya (PPIM, 2007). Kekerasan sosial apabila melibatkan sentimen keagamaan dan etnis akan menelan korban yang jauh lebih banyak dari jenis kekerasan lainnya.

Masalah-masalah yang bersumber pada perbedaan agama di Indonesia sesungguhnya telah lama diakui pemerintah. Demi menjaga kerukunan antarumat beragama, pemerintah menekankan strategi dialog antarumat beragama. Berbagai pola dialog telah banyak dilakukan, baik oleh para tokoh agama, intelektual, maupun pemerintah. Beberapa

di antaranya mengambil model dialog kelembagaan (institutional dialogue), yakni dialog antarwakil-wakil institusional berbagai organisasi agama seperti Majelis Ulama Indonesia (MUI), Persatuan Gereja Indonesia (PGI), Konferensi Waligereja Indonesia (KWI), Parisada Hindu Darmadana Perwalian Umat Budha Indonesia (WALUBI). Ada juga dialog teologi (theological dialogue); dialog yang secara khusus membahas persoalan-persoalan teologis dan filosofis, misalnya Interfidei, Paramadina, MADIA, dan lain-lain. Selain itu, ada juga dialog kehidupan (dialogue of live); dialog yang berkonsentrasi pada penyelesaian "hal-hal praktis dan aktual" dan biasanya diselenggarakan oleh kelompok-kelompok kajian, LSM, atau NGO.

Beragam pola dialog antarumat beragama diharapkan mampu berfungsi sebagai pranata integrasi sosial dengan tersedianya sejumlah pranata yang mengikat semua anggota kelompok sosial, etnis atau agama, sehingga setiap warga dapat mengidentifikasi dirinya pada suatu ciri yang dimiliki oleh warga kelompok sosial yang lain.

Artikel ini membahas strategi dialog antarumat beragama di Indonesia. Pembahasan strategi dialog ini dilakukan dengan menggunakan pendekatan modal sosial (social capital) dengan memotret bagaimana model dialog yang diaplikasikan pemerintah Indonesia sejak pemerintahan Orde Lama, Masa Orde Baru, hingga era Demokratisasi di Indonesia dalam menyelesaikan konflik antarumat beragama di Indonesia.

HASIL PENELITIAN DAN PEMBAHASAN

Perspektif Dialog Antarumat Beragama

Dialog dapat diartikan sebagai percakapan antara dua orang atau lebih dalam mana diadakan pertukaran nilai yang dimiliki oleh masing-masing pihak. Lebih lanjut, dialog merupakan pergaulan antara pribadi-pribadi yang saling memberikan diri dan berusaha mengenal pihak lain sebagaimana adanya. Dialog merupakan komunikasi antar individu, yang bertujuan bukan untuk merubah dan mempengaruhi namun untuk saling memahami. (Hendropuspito, 1983; 172). Sedangkan agama merupakan respon manusia terhadap realitas yang dianggap sebagai 'yang suci', serta pemahaman, penyingkapan dan perayaan terhadap 'yang suci' merupakan hal penting dalam memahami eksistensi manusia. Menurut Otto(1917; 6), 'yang suci' atau numinous merupakan sesuatu di luar konsepsi rasional dan etika manusia. 'Yang suci' (the holy) merupakan inti terdalam dan ritus dari semua agama. Selain itu, 'yang suci' juga mengandung getaran dan pesona (*mysterium tremendum et fascinocum*).

Dalam pandangan sosiologi, agama merupakan suatu kesatuan sistem kepercayaan dan praktek yang menghubungkan manusia dengan realitas 'yang suci'. Kepercayaan dan praktek tersebut mampu menyatukan manusia dalam suatu moral komunitas tertentu (Durkheim, 1965:62). Lebih dari itu, agama merupakan institusi historis yang memiliki sistem kepercayaan (creed), sistem peribadatan (cult), dan norma-norma, aturan, anjuran-anjuran moral (code) tentang perilaku kehidupan yang harus dijalankan oleh pemeluknya (Appleby, 2000; 8). Dalam hal ini agama menyediakan suatu cakrawala tentang dunia di luar manusia dan sarana ritual yang memungkinkan manusia

berhubungan dengan realitas yang ada di luar jangkauannya tersebut sekaligus mampu memberikan jaminan keselamatan bagi manusia dan mempertahankan moralnya. Sarana ritual merupakan elemen kategoris, yang dengannya 'agama' dapat dipahami dan mengubungkan agama dengan realitas kemanusiaan.

Setiap agama atau kepercayaan mempunyai elemen kategoris tertentu yang diajarkan oleh pendiri agama tersebut. Para pendiri agama merupakan tokoh kharismatik yang perintah dan larangannya diikuti oleh kelompok agama tersebut. Kualitas kharismatik dapat digambarkan dalam kepribadian seseorang dengan mana dia dibedakan dengan dari orang biasa dan diperlakukan sebagai seseorang yang memperoleh anugerah kekuasaan adikodrati, adimanusiawi, atau setidaknya kekuatan atau kualitas yang sangat luar biasa. Kekuatannya sedemikian rupa sehingga tidak terjangkau oleh orang biasa, tetapi dianggap sebagai berasal dari kayangan atau sebagai teladan dan atas dasar itu individu tersebut diperlakukan sebagai seorang pemimpin." (Weber, 1946; 51). Ajaran tokoh kharismatik tersebut kemudian terlembaga dalam suatu agama dan kepercayaan tertentu.

Setiap kelompok keagamaan memiliki 'tokoh-tokoh sucinya' yang merupakan pendiri dan pelindungnya. Ritus pengorbanan (rites of sacrifice), penyucian dan "communion" misalnya, merupakan manifestasi dari kehidupan masyarakat yang terorganisasi. Rumah ibadah adalah institusi publik, yang merupakan fokus peribadatan komunitas; pengaruh peribadatan itu menyebar dan meluas kepada keseluruhan adat istiadat dan kebiasaan komunitas. Seorang individu menyertai peribadatan bukan hanya mewakili individunya; tetapi merupakan konsekuensi dari kenyataan bahwa ia lahir dan dibesarkan

dalam komunitas yang kesatuan sosial, organisasi dan tradisinya disimbolisasikan dan dirayakan dalam ritus-ritus, ibadah-ibadah dan kepercayaan sebuah agama kolektif.

Dalam hal ini, agama menjadi sumber identitas individu dan kelompok. Relasi-relasi antar individu dibangun berdasarkan asumsi-asumsi yang telah tertanam berdasarkan dogma-dogma keagamaan tertentu. Kuatnya jaringan relasi tersebut sebagai sumber dari kapital sosial, yang menurut Putnam didefinisikan: "hubungan sosial antar individu, membentuk jaringan sosial dan norma saling mempercayai (norms of trust) yang tumbuh dari hubungan tersebut" (Putnam, 2000;19). Kapital sosial dalam pengertian ini dapat difahami sebagai fenomena struktural (hubungan sosial antar teman, ketetanggaan dan kolega) dan fenomena budaya (norma-norma sosial yang 'memandu' adanya kerjasama). Bagi Putnam, kelompok agama maupun sosial selalu ditandai dengan adanya hubungan saling bertanggungjawab atas kelestarian nilai-nilai dan budayanya, menegakkan aturan tingkah laku dan mendorong norma saling mempercayai. Ketiga elemen ini melahirkan norma kepercayaan bersama (norms of generalised trust) yang dapat mendorong terciptanya keuntungan sosial dan efisiensi. Dengan norma kepercayaan bersama itulah kelompok keagamaan dapat menjalin hubungan dengan kelompok lainnya.

Putnam membedakan bentuk kapital sosial menjadi *bridging social capital* (kapital sosial yang menjembatani) dan *bonding social capital* (kapital sosial yang terikat). Pertama: *Bridging social capital* ditandai oleh hubungan sosial yang bersifat terbuka (inklusif), para anggotanya mempunyai latar belakang yang heterogen. Orientasi kelompok ini lebih ditekankan upaya-upaya

bersama dalam mencari jawaban atas permasalahan bersama dan mempunyai cara pandangan keluar 'outward looking'. Kedua: *Bonding social capital*, kapital sosial dalam bentuk ini bersifat eksklusif, keanggotannya biasanya didasarkan atas berbagai kesamaan, seperti kesamaan suku, etnis dan agama, hubungan antar individu bersifat tertutup, lebih mengutamakan solidaritas dan kepentingan kelompok (Putnam, 2000;22). Dengan mengikuti pembagian ini, kelompok keagamaan merupakan *bonding social capital* di mana setiap individu bertanggungjawab untuk menjaga nilai-nilai yang telah turun temurun diakui dan dijalankan sebagai tata prilaku dan moral kelompok sosial keagamaannya. Lebih dari itu, *bonding social capital* mensyaratkan loyalitas pada kelompoknya sendiri, dan dapat menyebabkan konflik dan pertentangan dengan kelompok lainnya.

Social Capital: Sebuah Kerangka Konseptual

Secara sederhana, konsep modal sosial muncul dari pemikiran bahwa anggota masyarakat tidak mungkin dapat secara individu mengatasi berbagai masalah yang dihadapi. Diperlukan adanya kebersamaan dan kerjasama yang baik dari segenap anggota masyarakat yang berkepentingan untuk mengatasi masalah tersebut. Berdasarkan pemikiran ini, kemudian pada awal abad ke 20 seorang pendidik di Amerika Serikat bernama Lyda Judson Hanifan memperkenalkan konsep modal sosial untuk pertama kalinya. Dalam tulisannya berjudul "The Rural School Community Centre" (Hanifan, 1916:130). Menurut Hanifan modal sosial bukanlah modal dalam arti biasa seperti halnya harta kekayaan atau uang, tetapi lebih mengandung arti kiasan, namun merupakan aset atau modal nyata yang penting dalam hidup bermasyarakat. Lebih

lanjut Hanifan menegaskan bahwa modal sosial mencakup hal-hal "immateri" seperti kemauan baik, rasa bersahabat, saling simpati, serta hubungan sosial dan kerjasama yang erat antara individu dan keluarga yang membentuk suatu kelompok sosial. Uraian praktis atas teori yang dikemukakan tersebut kemudian Hanifan ilustrasikan dalam sebuah tulisan tentang keberhasilan seorang kepala sekolah membangun rasa kebersamaan dalam sebuah komunitas masyarakat, sehingga kemajuan tidak hanya dicapai oleh anak didik tetapi juga oleh warga masyarakat dalam berbagai bidang kehidupan.

Sekalipun Hanifan telah menggunakan istilah modal sosial hampir seabad yang lalu, istilah tersebut baru mulai dikenal di dunia akademis sejak akhir tahun 1980an. Pierre Bourdieu, seorang sosiolog Perancis kenamaan, dalam sebuah tulisan yang berjudul "The Forms of Capital" (1986) mengemukakan bahwa untuk dapat memahami struktur dan cara berfungsinya dunia sosial perlu dibahas modal dalam segala bentuknya, tidak cukup hanya membahas modal seperti yang dikenal dalam teori ekonomi. Penting juga diketahui bentuk-bentuk transaksi yang dalam teori ekonomi dianggap sebagai non-ekonomi karena tidak dapat secara langsung memaksimalkan keuntungan material. Padahal sebenarnya dalam setiap transaksi modal ekonomi selalu disertai oleh modal immaterial berbentuk modal budaya dan modal sosial. Bourdieu menjelaskan perbedaan antara modal ekonomi, modal budaya dan modal sosial, dan menggambarkan bagaimana ketiganya dapat dibedakan antara satu sama lain dilihat dari tingkat kemudahannya untuk dikonversikan.

Modal ekonomi, menurut Bourdieu, memang dengan mudah dapat dikonversikan ke dalam bentuk uang, dan

dapat dilembagakan dalam bentuk hak kepemilikan. Tetapi dalam kondisi tertentu modal budaya juga dapat dikonversikan menjadi modal yang memiliki nilai ekonomi, dan dapat dilembagakan, seperti kualifikasi pendidikan. Demikian pula modal sosial dalam kondisi tertentu dapat dikonversikan ke dalam modal ekonomi dan bahkan dapat dilembagakan dalam bentuk gelar keserjanaan. Sekalipun diperoleh melalui perguruan tinggi yang sama dan dalam jangka waktu pendidikan yang sama, masing-masing gelar keserjanaan dengan bidang keahlian yang berbeda memiliki "nilai jual ekonomi" yang berbeda. Bahkan gelar keserjanaan dalam bidang sama tetapi diperoleh dari perguruan tinggi yang berbeda akan mengandung nilai ekonomi yang berbeda. Seorang tamatan perguruan tinggi yang memiliki nilai akreditasi tinggi pada umumnya akan lebih mudah mendapat pekerjaan dengan penghasilan yang lebih besar dibandingkan dengan seorang tamatan perguruan tinggi, baik negeri maupun swasta yang rendah nilai akreditasinya.

Bertolak dari pola pikir tersebut, maka Bourdieu mendefinisikan modal sosial sebagai keseluruhan sumberdaya baik yang aktual maupun potensial yang terkait dengan kepemilikan jaringan hubungan kelembagaan yang tetap dengan didasarkan pada saling kenal dan saling mengakui. Dengan kata lain, dengan menjadi anggota dari suatu kelompok orang akan memperoleh dukungan dari modal yang dimiliki secara kolektif. Selanjutnya ia mengatakan bahwa besarnya modal sosial yang dimiliki seorang anggota dari suatu kelompok tergantung pada seberapa jauh kuantitas maupun kualitas jaringan hubungan yang dapat diciptakannya, serta seberapa besar volume modal ekonomi, budaya dan sosial yang dimiliki oleh setiap orang yang ada dalam jaringan hubungannya (Bourdieu, 1986: 249).

Sementara Coleman dalam sebuah tulisan yang berjudul "Social Capital in the Creation of Human Capital" (1988) memperkenalkan modal sosial sebagai sarana konseptual untuk memahami orientasi teoritis tindakan sosial dengan mengaitkan komponen-komponen dari perspektif sosiologi dan ekonomi. Dengan cara demikian ia menggunakan prinsip-prinsip dalam ilmu ekonomi untuk menganalisis proses sosial. Coleman membahas bagaimana modal sosial terbentuk dan menyoroiti modal sosial dalam tiga bentuk yang berbeda. Dengan menggunakan data yang berasal dari sebuah penelitian mengenai siswa di sebuah sekolah menengah, ia menggambarkan bagaimana modal sosial (social capital) berperan dalam menciptakan modal manusia (human capital) dengan cara memperlihatkan apa yang berlangsung dalam keluarga dan masyarakat dalam proses perkembangan pendidikan anak-anak. Sebuah contoh yang jelas dalam hal ini adalah bagaimana pentingnya keterlibatan orang tua murid dan para guru dalam wadah POMG untuk bersama-sama membahas langkah-langkah terbaik guna meningkatkan kemajuan anak didik.

Coleman berpendapat bahwa pengertian modal sosial ditentukan oleh fungsinya. Sekalipun sebenarnya terdapat banyak fungsi modal sosial tetapi ia mengatakan bahwa pada dasarnya semuanya memiliki dua unsur yang sama, yakni: pertama, (1) modal sosial mencakup sejumlah aspek dari struktur sosial, dan (2) modal sosial memberi kemudahan bagi orang untuk melakukan sesuatu dalam kerangka struktur sosial tersebut. Ia memberi penekanan terhadap dua aspek dari struktur sosial yang sangat penting dalam memudahkan tercipta dan berkembangnya modal sosial dalam berbagai bentuk. Pertama, aspek dari struktur sosial yang menciptakan pengungkungan dalam sebuah jaringan sosial yang membuat setiap

orang saling berhubungan sedemikian rupa sehingga kewajiban-kewajiban maupun sanksi-sanksi dapat dikenakan kepada setiap orang yang menjadi anggota jaringan itu. Kedua, adanya organisasi sosial yang dapat digunakan untuk mencapai tujuan bersama.

Selanjutnya Coleman mengidentifikasi tiga unsur utama yang merupakan pilar modal sosial. Pertama, kewajiban dan harapan yang timbul dari rasa kepercayaan dalam lingkungan sosial. Ia mengambil contoh sistem arisan yang populer dalam masyarakat di banyak negara Asia Tenggara, termasuk Indonesia. Sistem arisan yang dilakukan oleh sekelompok orang yang memiliki hubungan pertemanan, tetangga atau kekerabatan merupakan sebuah contoh yang jelas tentang bagaimana pentingnya arti kepercayaan. Kedua, pentingnya arus informasi yang lancar di dalam struktur sosial untuk mendorong berkembangnya kegiatan dalam masyarakat. Arus informasi yang tidak lancar cenderung menyebabkan orang menjadi tidak tahu atau ragu-ragu sehingga tidak berani melakukan sesuatu. Ketiga, norma-norma yang harus ditaati dengan sanksi yang jelas dan efektif. Tanpa adanya seperangkat norma yang disepakati dan dipatuhi oleh segenap anggota masyarakat maka yang muncul adalah keadaan anomie di mana setiap orang cenderung berbuat menurut kemauan sendiri tanpa merasa ada ikatan dengan orang lain. Juga tidak ada mekanisme untuk menjatuhkan sanksi karena tidak ada norma yang disepakati bersama berkaitan dengan sanksi tersebut.

Coleman lebih mengembangkan lagi pemikirannya tentang modal sosial melalui sebuah karya besarnya yang terbit dua tahun kemudian dengan judul *Foundations of Social Theory* (Coleman, 1990). Bagi Coleman modal sosial, seperti halnya modal ekonomi, juga bersifat produktif. Tanpa

adanya modal sosial seseorang tidak akan bisa memperoleh keuntungan material dan mencapai keberhasilan lainnya secara optimal. Sebagaimana modal-modal lainnya, seperti modal fisik dan modal manusia, modal sosial tidak selalu memberi manfaat dalam segala situasi, tetapi hanya terasa manfaatnya dalam situasi tertentu. Suatu bentuk modal sosial bisa bermanfaat untuk memudahkan seseorang melakukan tindakan dalam suatu situasi, tetapi dalam situasi lain tidak ada gunanya dan bahkan bisa menimbulkan kerugian.

Pemikiran Coleman di atas bisa diilustrasikan melalui hal berikut ini. Seseorang yang memiliki modal sosial berupa hubungan baik dengan seorang pejabat atau penguasa bisa memperoleh keuntungan berupa materi atau perlindungan dari pejabat atau penguasa itu. Tetapi apabila kemudian situasi berubah modal sosial semacam itu justru bisa berbalik merugikannya. Orang-orang yang berseberangan paham politik dengan pejabat itu pasti tidak akan memberikan kesempatan padanya untuk mendapat keuntungan dalam bentuk apapun, bahkan dalam situasi tertentu bisa mencelakakannya. Paling tidak ia akan dikucilkan dan tidak akan mendapat kepercayaan di dalam jaringan hubungan lain yang para anggotanya tidak menyenangi pejabat tersebut. Dalam literatur yang muncul belakangan (Portes, 1997) sisi modal sosial yang mengandung ciri eksklusivisme disebut *downside social capital*.

Adapun Robert Putnam dalam bukunya *Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy* (1993: 36) mendefinisikan modal sosial sebagai *'features of social organisation, such as networks, norms, and trust, that facilitate coordination and co-operation for mutual benefit'*, yakni ciri-ciri organisasi sosial, seperti jaringan, norma-norma, dan

kepercayaan yang memudahkan koordinasi dan kerjasama untuk mendapatkan manfaat bersama. Putnam menganggap modal sosial sebagai seperangkat hubungan horizontal antara orang-orang. Maksudnya modal sosial terdiri dari jaringan keterikatan sosial (*networks of civic engagements*) yang diatur oleh norma-norma yang menentukan produktivitas suatu kelompok masyarakat atau komunitas. Jadi, menurut Putnam, ada dua hal yang merupakan asumsi dasar dari konsep model sosial, yakni adanya jaringan hubungan dengan norma-norma yang terkait, dan keduanya saling mendukung guna mencapai keberhasilan di bidang ekonomi bagi orang-orang yang termasuk dalam jaringan tersebut.

Berdasarkan hasil penelitiannya yang dilaporkan dalam buku tersebut Putnam menyimpulkan modal sosial yang berwujud norma-norma dan jaringan keterkaitan merupakan prakondisi bagi perkembangan ekonomi. Selain itu juga merupakan prasyarat yang mutlak diperlukan bagi terciptanya tata pemerintahan yang baik dan efektif. Ada tiga alasan penting bagi Putnam untuk mengatakan demikian. Pertama, adanya jaringan sosial memungkinkan adanya koordinasi dan komunikasi yang dapat menumbuhkan rasa saling percaya di antara sesama anggota masyarakat. Kedua, kepercayaan (*trust*) memiliki implikasi positif dalam kehidupan bermasyarakat. Hal ini dibuktikan dengan suatu kenyataan bagaimana keterkaitan orang-orang yang memiliki rasa saling percaya (*mutual trust*) dalam suatu jaringan sosial memperkuat norma-norma mengenai keharusan untuk saling membantu. Ketiga, berbagai keberhasilan yang dicapai melalui kerjasama pada waktu sebelumnya dalam jaringan ini akan mendorong bagi keberlangsungan kerjasama pada waktu selanjutnya. Lebih jauh Putnam mengatakan bahwa modal sosial

bahkan dapat menjembatani jurang pemisah antara kelompok-kelompok yang berbeda ideologi dan memperkuat kesepakatan tentang pentingnya pemberdayaan masyarakat.

Pemikiran Putnam di atas dapat diverifikasi melalui sebuah fakta empirik tentang bagaimana pemerintah di Polandia berhasil menghimpun para pakar dan pengusaha tanpa memandang ideologi untuk membangun negara pada masa pasca komunisme. Sebagaimana dikemukakan Sztompka (1999), berbeda dengan negara-negara Eropa Timur lain yang melakukan "dekomunikasi" atau pembersihan pemerintahan dari unsur-unsur pengikut paham komunisme, pemerintah Polandia justru menunjukkan kemauan politik yang baik dan melupakan pertentangan ideologi masa lampau. Seluruh lapisan masyarakat yang memiliki kemampuan pemikiran dan material tanpa memandang ideologi diajak dan diberi kepercayaan untuk bersama-sama membangun negara. Dengan dikesampingkannya perbedaan ideologi maka pemerintah dan masyarakat Polandia lebih berpeluang untuk berkonsentrasi dalam membangun ekonomi. Kasus Polandia ini memperlihatkan bahwa modal sosial berupa kepercayaan dan jaringan hubungan antara pemerintah dan seluruh lapisan masyarakat merupakan salah satu kunci utama bagi kelancaran pelaksanaan pembangunan ekonomi.

Pentingnya kepercayaan dalam mencapai kesejahteraan ekonomi merupakan sorotan utama dalam kajian yang dilakukan Francis Fukuyama. Dalam karyanya *Trust: The Social Virtues and the Creation of Prosperity* (1995) Fukuyama, seorang pakar sosiologi Amerika keturunan Jepang kelahiran Chicago yang terkenal ini, mengatakan kondisi kesejahteraan dan

demokrasi serta daya saing suatu masyarakat ditentukan oleh tingkat kepercayaan antara sesama warga. Bertolak dari karya pakar modal sosial sebelumnya, terutama James Coleman, Fukuyama menggunakan konsep kepercayaan untuk mengukur tingkat modal sosial. Ia berpendapat modal sosial akan menjadi semakin kuat apabila dalam suatu masyarakat berlaku norma saling balas membantu dan kerjasama yang kompak melalui suatu ikatan jaringan hubungan kelembagaan sosial. Fukuyama menganggap kepercayaan itu sangat berkaitan dengan akar budaya, terutama yang berkaitan dengan etika dan moral yang berlaku. Karena itu ia berkesimpulan bahwa tingkat saling percaya dalam suatu masyarakat tidak terlepas dari nilai-nilai budaya yang dimiliki masyarakat bersangkutan.

Berdasarkan penelitiannya di beberapa negara di Asia, seperti Cina dan Jepang, Fukuyama menemukan bahwa untuk mencapai keberhasilan ekonomi diperlukan adanya organisasi-organisasi ekonomi berskala besar dan korporasi yang demokratis. Namun, menurut pendapatnya, kelembagaan itu baru dapat berfungsi secara baik apabila terdapat cukup perhatian terhadap pentingnya peranan kebiasaan-kebiasaan dalam budaya tradisional. Peraturan, kontrak, dan rasionalitas ekonomi semata tidak cukup menjamin stabilitas dan kesejahteraan masyarakat secara merata. Diperlukan adanya nilai-nilai resiprositas, tanggungjawab moral, kewajiban terhadap masyarakat dan kepercayaan yang lebih didasarkan pada adat kebiasaan daripada perhitungan rasional.

Selanjutnya, masih dalam bukunya tersebut, Fukuyama mengatakan bahwa kepercayaan muncul apabila masyarakat sama-sama memiliki seperangkat nilai-nilai moral yang memadai untuk menumbuhkan

perilaku jujur pada warga masyarakat. Kelangsungan hidup organisasi dan kelembagaan besar ekonomi juga ditentukan oleh masyarakat sipil (civil society) yang sehat dan dinamis, yang pada gilirannya tergantung pula pada adat kebiasaan dan etika, sebagai hal-hal yang hanya bisa terbentuk secara tidak langsung dengan adanya kemauan untuk itu, serta adanya kesadaran yang semakin besar dan penghargaan terhadap budaya.

Bertitik tolak pada keyakinan bahwa nilai-nilai budaya yang berkaitan dengan kepercayaan pada suatu bangsa merupakan faktor penentu perkembangan ekonomi negara bersangkutan. Akhirnya Fukuyama sampai pada pembedaan bangsa-bangsa dalam dua kategori. Kategori pertama adalah bangsa-bangsa yang memiliki tingkat kepercayaan yang rendah (*low-trust society*) dalam nilai budayanya. Masyarakat seperti ini sulit untuk dapat mengembangkan usaha-usaha yang berskala besar karena dalam nilai budayanya tingkat kepercayaan terbatas pada lingkungan keluarga atau familistik. Di luar lingkungan keluarga itu kepercayaan sulit ditumbuhkan. Fukuyama menyebut Cina, Perancis dan Korea sebagai contoh-contoh masyarakat yang memiliki nilai budaya kepercayaan rendah. Sebaliknya, bangsa-bangsa telah lebih dahulu berhasil menjadi kekuatan ekonomi besar dunia, seperti Amerika Serikat, Jepang dan Jerman, menurut Fukuyama, adalah berkat masyarakatnya memiliki nilai budaya kepercayaan yang tinggi (*high trust society*).

Tetapi tesis Fukuyama tentang keterkaitan antara nilai budaya tradisional dengan tingkat kepercayaan ini barangkali hanya merupakan salah satu faktor saja dalam menjelaskan perkembangan dan kemajuan ekonomi yang dialami suatu bangsa. Faktor-faktor lainnya, seperti adanya kemauan

politik yang juga disinggung Fukuyama, tingkat pendidikan dan pengalaman kosmopolitan yang membawa pergeseran nilai budaya di kalangan generasi yang lebih muda, bisa juga menjadi faktor pendorong perkembangan ekonomi pada bangsa-bangsa tertentu. Cina, khususnya Taiwan, dan Korea Selatan, yang dikategorikan Fukuyama sebagai bangsa-bangsa yang memiliki nilai budaya kepercayaan rendah atau *low-trust society*, ternyata juga berhasil menjadi kekuatan ekonomi besar, dengan produk-produk di bidang elektronika, komputer dan otomotif yang turut merajai pasaran dunia. Mungkin sekali keinginan untuk terus menerus mencapai hasil terbaik (*need for achievement, n-Ach*) sebagai faktor pendorong kemajuan ekonomi seperti yang dikemukakan McClelland (1961) dapat digunakan untuk menjelaskan kemajuan ekonomi spektakuler yang dicapai Taiwan sejak dua dekade belakangan ini. Sementara itu, kemauan politik dan tekad pemerintah untuk memacu pertumbuhan ekonomi masyarakat, seperti yang ditunjukkan oleh Presiden Park Chung-Hee dari Korea Selatan melalui program Saemaul Undong atau Gerakan Komunitas Baru (*Saemaul Undong in Korea, 1983*) merupakan salah satu faktor penentu lainnya. Kerajinan, kemandirian dan kerjasama (*dilligent, self-help and cooperation*) sebagai tiga prinsip dasar yang didorong untuk ditumbuhkan dalam masyarakat melalui Gerakan tersebut sejak awal tahun 1970 an, telah memberi kontribusi penting bagi bangkitnya Korea Selatan sebagai kekuatan ekonomi dunia.

Berdasarkan uraian di atas, *social capital* kemudian dipilih untuk dijadikan pendekatan dalam memotret dinamika dialog kelembagaan antar agama di Indonesia dalam tiga periode, yaitu era orde lama, orde baru, dan era demokrasi sebagaimana hal

tersebut akan diuraikan pada bagian berikut ini.

Strategis Dialog Antarumat Beragama

Indonesia terdiri dari—kurang lebih—17.000 kepulauan, 400 etnis, 250 dialek yang berbeda. Keanekaragaman dapat menghasilkan keuntungan dan kerugian. Keuntungan dari keanekaragaman tersebut bisa dicapai jika dikelola dengan baik, sehingga menghasilkan kreativitas dan interaksi yang saling melengkapi. Sedangkan kerugian dari keanekaragaman adalah menurunnya kohesi dan kepaduan sosial yang disebabkan oleh konflik kepentingan berbagai elemen pendukungnya. Masyarakat dengan komposisi tersebut menurut Furnivall (1967) disebut sebagai masyarakat majemuk (plural society), yaitu masyarakat yang mempunyai karakteristik yang terdiri dari dua atau lebih elemen atau tata sosial (social orders) yang hidup saling berdampingan tetapi tidak melebur ke dalam suatu satuan sosial yang berada dalam suatu unit politik tertentu. Bahkan, lanjut Furnivall, ciri lain dari masyarakat majemuk apabila dibedakan dengan masyarakat-masyarakat yang lebih homogen adalah tidak adanya kehendak sosial bersama (Hefner, 2007; 6).

Dalam konteks pluralitas yang ada di Indonesia, pemerintah juga turut berupaya secara aktif mengatasi atau meminimalisir potensi munculnya konflik dan “ketegangan” antarumat beragama melalui strategi dialog antarumat beragama. Pada bagian berikut ini akan dijelaskan tentang strategi dialog yang telah dilakukan oleh pemerintah berdasarkan masa pemerintahan, yaitu masa Orde Lama, Orde Baru, dan masa demokratisasi Indonesia.

Dialog antarumat beragama pada Masa Orde Lama

Agama menjadi isu penting dalam perumusan ideologi Indonesia merdeka. Hal itu tampak, misalnya, ketika para elit memperdebatkan tentang ‘apa landasan bagi Indonesia merdeka? Dalam sidang Badan Penyelidik Usaha-Usaha Persiapan Kemerdekaan Indonesia (BPUPKI) membahas rancangan konstitusi dan dasar negara Indonesia terjadi perdebatan antara golongan nasionalis yang menginginkan kebangsaan sebagai dasar negara dan golongan agama yang menginginkan Islam sebagai dasar negara. Kompromi akhirnya dibuat dengan rumusan yang kemudian dikenal dengan Piagam Jakarta: ‘Ketuhanan dengan kewajiban menjalankan syariat Islam bagi pemeluk-pemeluknya’. Namun Panitia Persiapan Kemerdekaan Indonesia (PPKI) pada tanggal 18 Agustus 1945, menghapus ‘tujuh kata’ dan menggantikannya dengan ‘Yang Maha Esa’ sehingga rumusannya menjadi ‘Ketuhanan Yang Maha Esa’.

Menurut Alamsyah Ratu Perwiragara, terjadinya pencoretan tujuh kata yang kemudian dikenal dengan ‘Piagam Jakarta’ disebabkan oleh adanya keberatan dari kalangan non Islam yang disampaikan kepada Muhammad Hatta pada tanggal 17 Agustus 1945. Kalimat tersebut dinilai diskriminatif, membeda-bedakan, dan tidak menjamin persatuan bangsa. Kepada Bung Hatta disampaikan bahwa “jika kalimat tersebut dipertahankan, mungkin mereka yang bukan Islam tidak ikut dalam negara yang baru merdeka itu”. Akhirnya demi persatuan, tujuh kata tersebut dihapus dan diganti dengan tiga kata “Yang Maha Esa” (Perwiranegara, 1982;12).

Atas dasar Pancasila, maka Indonesia bukanlah sebuah negara sekuler dan juga bukan sebuah negara agama. Pasal 29

UUD 1945 berbunyi: "Negara menjamin kemerdekaan tiap-tiap penduduk untuk memeluk agamanya masing-masing dan beribadat menurut agamanya dan kepercayaannya itu." Dalam amandemen UUD 1945 pasal I ayat (4) dan (5) dipertegas bahwa, "Perlindungan, pemajuan, penegakan dan pemenuhan hak asasi manusia adalah tanggung jawab negara, terutama pemerintah" dan "untuk menegakkan dan melindungi hak asasi manusia sesuai dengan prinsip negara hukum yang demokratis, maka pelaksanaan hak asasi manusia dijamin, diatur dan dituangkan dalam peraturan perundang-undangan".

Pancasila selanjutnya menjadi acuan pembangunan keagamaan dan menjadi landasan pembangunan kerukunan antarumat beragama di Indonesia, sebagaimana dikatakan oleh Parig Digan(1977;198), Hanya Indonesialah yang bisa mengklaim bahwa rasa keberagaman pada umumnya dan monoteisme pada khususnya demikian menyatu secara alamiah dengan rakyatnya, sehingga dia merupakan petanda yang mesti ada bilamana seseorang mau disebut warganegara yang baik...Nada kehidupan beragama masih ditentukan oleh premis-premis Pancasila: Keagamaan adalah sebagian dari hakekat manusia Indonesia; bahwa memang keyakinan akan adanya prinsip Ilahi adalah sebagian dari hakekat manusia. Bahwa agama dan pemerintah bisa saling menguntungkan dalam mendukung satu sama lain; dan tidak ada alasan untuk berfikir bahwa untuk masa-masa selanjutnya mereka tidak akan mengambil keuntungan daripadanya.

Percobaan demokrasi pertama kali diimplementasikan dengan pemilu pada 1955. Pada saat itu, partai-partai yang berbasis ideologis seperti Partai Nasionalis Indonesia, Masyumi, NU, PKI, Partai Serikat

Indonensia, Partai Kristen Indonesia, Partai Katolik mulai bermunculan. Pembelahan tersebut dapat dilihat dari dua kali hasil voting dalam majelis konsituante tentang Piagam Jakarta (Boland, 1985;103). Persaingan tersebut juga disebabkan oleh tidak adanya perolehan mayoritas pada pemilu 1955. Gonjang-ganjing politik antar elit mengarah pada konflik sosial yang mendorong Soekarno untuk mengeluarkan dekrit pembubaran konstituante. Demokrasi pada akhirnya mempunyai dua wajah; di satu pihak memperteguh perdamaian, namun disisi lain menciptakan kondisi subur bagi konflik nasionalis, khususnya SARA (Snyder, 2002; 9-10). Kondisi ini, pada tahap selanjutnya, menjadi sebab utama atas lahirnya berbagai gerakan atau kelompok-kelompok oposisi terhadap pemerintah, seperti gerakan Darul Islam.

Dalam menghadapi kondisi tersebut, Soekarno memperkenalkan Demokrasi Terpimpin. Dalam pidatonya pada peringatan hari kemerdekaan 17 Agustus 1959, Soekarno menguraikan ideologi demokrasi terpimpin yang beberapa bulan kemudian dinamakan Manipol (Manifesto Politik). Dia menyerukan dibangkitkannya kembali semangat revolusi, keadilan sosial, dan perlengkapan kembali lembaga-lembaga dan organisasi-organisasi negara demi revolusi berkesinambungan. Kemudian istilah Manipol ditambahkan dengan USDEK (Undang-Undang Dasar 1945), yang intinya berisi tentang sosialisme ala Indonesia, Demokrasi terpimpin, Ekonomi terpimpin, dan Kepribadian Indonesia.

Pada masa demokrasi terpimpin, berbagai manuver dilakukan Soekarno seperti 'ganyang Malaisia' dan melepaskan Indonesia dari keanggotaan Persatuan Bangsa-Bangsa yang menjadi salah satu penyebab terjadinya kehancuran ekonomi dalam negeri. Menurut Mackie, antara tahun

1963 dan 1964 anggaran pemerintahan mengalami defisit mencapai 50% dari total kebutuhan negara. Sedangkan Mortimer yang meneliti dampak krisis perekonomian tersebut menyimpulkan bahwa dari hampir satu juta penduduk di Jawa dan 18.000 penduduk di Bali kelaparan. bahkan di daerah Wonosari dikabarkan dua dari enam penduduk mati kelaparan setiap hari. Krisis ini juga disebabkan oleh persaingan yang sengit antara Presiden, Angkatan Darat, dan PKI (Legge, 1972 ;358-386).

Krisis tersebut berujung pada Gerakan September Tiga puluh (Gestapu), yaitu suatu gerakan yang dilakukan pada fajar tanggal 1 Oktober 1965 yang menyebabkan enam Jendral terbunuh. Gerakan ini dipimpin oleh Kolonel Untung yang membawahi satu Batalyon pengawal istana, satu Batalyon dari Divisi Diponegoro, satu Batalyon dari Divisi Brawijaya, dan orang-orang sipil dari Pemuda Rakyat PKI. menurut kelompok ini, gerakan Gestapu dilakukan dengan tujuan untuk menjaga Presiden Soekarno dari ancaman kudeta "Dewan Jendral". Gerakan ini kemudian mendapat perlawanan dari Soeharto yang pada saat itu menjabat sebagai komandan Kostrad.

Pertanyaan tentang "Siapa dalang Gestapu?" tetap menjadi misteri sampai hari ini dan belum ada jawaban yang pasti. Ada beberapa teori yang mencoba menyingkap motif gerakan ini. Pertama, teori yang mengatakan bahwa gerakan ini didesain oleh kelompok anti komunis untuk menghancurkan kekuatan PKI (Wertheim, 1970; 50-7). Kedua, teori yang beranggapan bahwa gerakan ini murni masalah internal militer (Anderson and McVey, 1971). Ketiga, teori yang mengatakan bahwa PKI yang mendesain dan melakukan kudeta yang bertujuan untuk memantapkan kekuasaannya di Indonesia (Sekretariat Negara RI, 1994).

Dalam menghadapi kondisi tersebut, militer di bawah kekuasaan Soeharto memobilisasi berbagai kekuatan anti komunis. Soeharto juga menggunakan sentimen keagamaan untuk mencapai tujuan tersebut. Menurut Anderson, untuk menghambat proses munculnya kuasa baru tersebut diperlukan berbagai argumentasi yang mengarah pada tindakan asusila dan isu politik yang dibungkus sebagai problem agama. Kedua isu politik tersebut dalam kehidupan masyarakat paternalistik sangat sensitif dan masih efektif guna memobilisasi masyarakat (Anderson, 2000;115). Pada bulan oktober para pemuda anti-komunis membentuk KAMI (Kesatuan Aksi Mahasiswa Indonesia) yang didukung oleh pemuda Islam, Katolik, dan mantan PSI. Organisasi keagamaan seperti Muhammadiyah mengumumkan bahwa pembasmiaan Gestapu/PKI sama dengan perang sabilillah. Di luar Jakarta, kerjasama antara tentara dan masyarakat menyebabkan terjadinya pembantaian terhadap orang-orang yang dianggap PKI dan maupun orang-orang yang diasumsikan sebagai simpatisan PKI hingga akhir 1966.

Dialog Antarumat Beragama pada Masa Orde Baru

Dalam menghadapi desakan kelompok anti-komunis, Majelis Permusyawaratan Rakyat Sementara (MPRS) menghasilkan keputusan TAP MPRS No. XX Tahun 1966, yang di antaranya, berisi pembubaran Partai Komunis Indonesia (PKI). Alasan yang menjadi dasar dari keputusan ini adalah gerakan PKI berupaya menguasai pemerintahan di Indonesia. Bahkan, karena komunis dianggap sebagai bentuk perlawanan terhadap ideologi Pancasila, maka MPRS melarang segala usaha penyebaran ajaran dan ideologi komunis di seluruh negara (Besar, 88-91).

Salah satu strategi yang dilakukan Orba dalam penghancuran sisa-sisa PKI adalah identifikasi warga negara melalui agama. Pemerintah mewajibkan warganya untuk memeluk salah satu dari lima agama yang diakui secara resmi di Indonesia. Jika ada seorang warga Indonesia yang tidak memeluk salah satu agama yang diakui negara, maka secara otomatis warga tersebut dituduh sebagai komunis. Pada masa ini terjadi konversi besar-besaran, khususnya ke Islam, Kristen dan Hindu bahkan Konghucu (Lyon, 1980; 205-220; Suryadinata, 1974; 898). Berdasarkan data yang dikeluarkan oleh Majelis Agung Wali Gereja Indonesia (MAWI), peningkatan populasi pemeluk Katolik di Indonesia dari tahun 1966 sampai 1967 mencapai 7.45% (Baan, 1968).

Sensus tahun 1971 menunjukkan perubahan komposisi agama bila dibandingkan dengan tahun 1930-an. Pada tahun 1933, hanya 2,8% (di bawah dua Juta) dari total penduduk Indonesia beragama Kristen, sedangkan pada tahun 1971 angkanya meningkat menjadi 7,4% (hampir mencapai 9 Juta). Daerah yang mengalami peningkatan tajam adalah Jawa tengah dan Jawa Timur. Pada tahun 1930-an, hanya 0,1% dari total populasi di Jawa Tengah dan 0,4% dari Jawa Timur beragama Kristen; pada tahun 1971. Angka ini melonjak menjadi masing-masing 2,1% dan 1,7%.

Menurut data statistik pada tahun 1971 penduduk Indonesia berjumlah 118.367.850 jiwa, jika dilihat dari komposisi keagamaan terdiri dari 103.579.496 Muslim, 5.151.994 Protestan, 2.692.215 Katolik, 897.497 "orang Kristen Lainnya", 2.296.299 Hindu, 1.092.314 budha, 972.133 Konghucu, dan 1.685.902 penganut agama lainnya.

B.J. Boland (1971; 230-231) mencatat bahwa pada era enam puluhan, di kalangan umat Islam bertiup kencang isu Kristenisasi

massal di Jawa maupun di luar Jawa. Dengan dukungan dana yang kuat dan terorganisir dengan baik, kalangan Kristen aktif menawarkan perlindungan kepada simpatisan PKI serta aktif mendirikan gereja-gereja terutama di tempat-tempat yang tidak ada orang Kristen. Selain itu, tersebar isu berbentuk pamflet dan selebaran yang berisi tentang: "dua juta orang Indonesia telah masuk agama Kristen, kaum Kristen (termasuk Katolik) dalam waktu dua puluh tahun bermaksud untuk membawa seluruh penduduk Jawa menjadi Kristen. Adanya gerakan Kristenisasi birokrasi di tingkat elit." Agresifitas umat Kristen tersebut terlihat, misalnya, dari ungkapan Saifuddin Zuhri yang menjabat menteri agama pada masa Soekarno "sebagai Menteri Agama dan pribadi muslim, didatangi propagandis Kristen menawarkan buku-buku bacaan Ke-Kristenan untuk anak-anaknya. Kalau kepada seorang muslim yang kebetulan Menteri Agama saja propagandis Kristen dengan leluasa mendatangnya, betapa pula terhadap orang-orang Islam golongan awam." Polemik antara Islam dan Kristen juga terjadi dalam bentuk ceramah-ceramah, para pembicara Muslim "menyangkal ajaran-ajaran teologi Kristen dan menganggapnya sebagai takhayul dan tidak logis". Sedangkan pendeta Protestan atau Pastor Katolik menganggap keimanan Islam sebagai terkekang dan fanatik. Puncak polemik tersebut adalah penolakan umat Islam tentang penempatan sidang Dewan Gereja-gereja se-Dunia di Jakarta. Hal ini menurut pendapat umat Islam sebagai 'pamer' kekuatan di tengah mayoritas Muslim.

Dalam menghadapi suasana seperti itu, Pemerintah mengeluarkan Ketetapan Presiden Republik Indonesia No. 1/65 tentang Pencegahan Penyalagunaan dan/atau Penodaan Agama. Pasal 1 secara lengkap berisi: "Setiap orang dilarang dengan sengaja

di muka umum menceritakan, menganjurkan atau mengusahakan dukungan umum untuk melakukan penafsiran tentang sesuatu agama yang dianut di Indonesia atau melakukan kegiatan-kegiatan keagamaan yang menyerupai kegiatan-kegiatan keagamaan dari agama itu. Penafsiran dan kegiatan mana menyimpang dari pokok-pokok ajaran agama itu." Selanjutnya, dalam penjelasan resminya diungkapkan bahwa agama-agama yang dipeluk oleh penduduk Indonesia adalah : Islam, Kristen, Katolik, Hindu, Budha dan Khongucu. Sebagaimana berbunyi: Dengan kata-kata "Di Muka Umum dimaksudkan apa yang diartikan dengan kata itu dalam Kitab Undang-undang Hukum Pidana. Agama-agama yang dipeluk oleh penduduk Indonesia ialah = Islam, Kristen, Katolik, Hindu, Budha, dan Khong Hu Cu (Confusius). Hal ini dapat dibuktikan dalam sejarah perkembangan agama-agama di Indonesia."

Konfrontasi fisik antarumat beragama untuk pertama kalinya dikenal dengan insiden Meulaboh yang terjadi di Aceh pada Juli 1967. Insiden ini dipicu oleh pembangunan gereja dalam komunitas Islam. Kemudian para pemuda menghancurkan dan merusak, serta menolak penggunaan bangunan tersebut untuk dijadikan tempat ibadah. Insiden tersebut berubah menjadi isu 'politik' di kalangan Dewan Perwakilan Rakyat-Gotong Royong (DPR-GR). Hanya dalam kurun waktu tiga bulan setelah "perang interpelasi" antara Simorangkir dan Lukman Harun, terjadi insiden lainnya di Makassar pada tanggal 1 Oktober 1967, sumber Islam mengklaim kejadian tersebut merupakan ungkapan protes pada seorang Pendeta Protestan, H.K. Mangunbahan yang menghina Nabi Muhammad. Kejadian tersebut menimbulkan beberapa reaksi dari daerah-daerah lainnya, dalam insiden ini, beberapa gereja dan sekolah Kristen

dibakar. Menurut laporan Kompas 4 October 1967, insiden ini mengakibatkan kerusakan yang serius terhadap beberapa gereja dan peralatannya.

Pada 28 April 1969, kasus yang hampir sama terjadi di Slipi, Jakarta. Beberapa kelompok Muslim menyerang dan membakar bangunan GPIB (Gereja Protestan Indonesia Barat). Menurut Muhammad Natsir bahwa kasus itu bisa dipahami karena program Kristenisasi yang secara langsung mengancam komunitas Muslim dengan mendirikan gereja di wilayah yang dihuni mayoritas Muslim. Dia menjelaskan, di Slipi itu sudah ada lima gereja untuk 350 orang Kristen dimana 35.650 Muslim hidup di sana. Mengapa masih mendirikan gereja lagi, apalagi tanpa ada ijin dari pemerintah Jakarta. Hal ini dianggap menyakitkan perasaan umat Islam sehingga umat Islam melakukan penyerangan. Hal itu, kata Natsir, tidak akan terjadi jika pihak Kristen tidak melanggar hukum pemerintah. Sebaliknya, pihak Kristen menganggap bahwa serangan itu sudah direncanakan dalam pertemuan 100 orang sehari sebelumnya. Selain mengkritisi respon aparat yang dianggap lambat, pihak Kristen menuntut tanggung jawab hukum dan keadilan. Pemerintah akhirnya memberi respon dengan menangkap dua aktifis Ansor sebagai tersangka, dan beberapa bulan kemudian pemerintah memecat dua orang tentara, satu Muslim dan satu Kristen, karena keterlibatannya dalam kasus Slipi tersebut.

Dalam kondisi sosial-keagamaan yang demikian, melalui Menteri Agama Mohammad Dachlan (1968-1971) diselenggarakan musyawarah antar agama pada 30 Nopember 1967, untuk mencari jalan keluar dari koflik antarumat beragama yang lebih besar. Dalam sambutannya Soerharto mengatakan:

"Secara jujur dan dengan hati terbuka, kita harus berani mengakui, bahwa musyawarah antaragama ini justru diadakan oleh karena timbul berbagai gejala di berbagai daerah yang mengarah pada pertentangan-pertentangan agama. Pemerintah memang sangat berhati-hati dalam memberikan penilaian terhadap gejala-gejala itu, yang secara lahiriah memang bersifat lokal dan bersumber pada salah pengertian; bahkan mungkin telah pula sengaja ditimbulkan oleh kegiatan gerpol (gerakan politik) sisa-sisa G-30 S/PKI, alat-alat negara kita kemudian cukup mempunyai dokumen-dokumen bukti bahwa sisa-sisa G-30 S/ PKI merencanakan memecah belah persatuan kita dengan usaha mengadu dombakan antara suku, antara golongan, antara agama dan lain sebagainya. Akan tetapi di lain pihak, pemerintah merasa sangat prihatin yang sangat mendalam; sebab bila masalah tersebut tidak segera dipecahkan secara tepat maka gejala-gejala tersebut dapat menjalar ke mana-mana yang dapat menjadi masalah nasional. Bahkan, mungkin bukan sekedar masalah nasional, melainkan dapat mengakibatkan bencana nasional" (Muchtari; 247)

Ada beberapa pokok pikiran yang disampaikan dalam musyawarah tersebut antara lain; propaganda agama tidak dilakukan dengan tujuan meningkatkan jumlah pemeluk masing-masing agama, tetapi untuk memperdalam pemahaman serta pengamalan ajaran agama masing-masing dan penyebaran agama hendaknya dilakukan di daerah yang penduduknya belum memeluk suatu agama. Akhirnya musyawarah tersebut gagal mencapai kesepakatan dan kemudian menjadi latar belakang lahirnya Surat Keputusan Bersama Dua Menteri (SKB 2 Menteri) Menag dan Mendagri: 01/BER/mdn-mag/1969; tentang (Pelaksanaan tugas aparat pemerintah dalam menjalankan ketertiban dan kelancaran pelaksanaan pengembangan dan ibadah agama oleh pemeluk-pemeluknya) (Ma'shum, 1994; 216).

Setelah Golongan Karya (Golkar) sebagai partai politik pendukung

pemerintah memenangkan Pemilu 1971 dengan perolehan suara 62%, pemerintah mendorong dilakukannya modernisasi politik Indonesia. Modernisasi tersebut direduksi dalam istilah 'pembangunan'. Ide tersebut mungkin berasal dari penasehat ekonomi Soeharto, Widjojo Nitisastro, Doktor Ekonomi alumni Universitas California, Berkely, yang kemudian menjadi kepala BAPENAS (Bapan Perencanaan Pembangunan Nasional). Istilah pembangunan kemudian menjadi kata 'sakral' yang selalu diulang-ulang oleh pemerintah baik tingkat pusat maupun daerah. Setiap Pelajar dan Mahasiswa diharuskan menghafalkan kata tersebut, begitu pula para pemimpin keagamaan diharapkan menterjemahkan nilai-nilai keagamaan untuk mendukung politik pembangunan pemerintah.

Pada masa menteri Agama, Mukti Ali (1971-1973 dan 1973-1978) kebijakan kementerian difokuskan pada penciptaan komunitas keagamaan yang memberikan sumbangan pada pembangunan (Ali, 1975 ; 62-72). Ali, berharap nilai-nilai agama menjadi kekuatan aktif dalam pembangunan sosial-ekonomi dari pada menghabiskan energinya untuk urusan politik. Ali mengharapkan adanya kerukunan hidup beragama yang dibangun dengan dialog antara umat beragama, menurut Ali: Kerukunan Hidup antarumat beragama merupakan kondisi sosial di mana semua kelompok keagamaan dapat hidup saling berdampingan tanpa kehilangan kewajiban mereka terhadap agamanya masing-masing. Setiap individu merupakan individu yang religius dalam harmoni dan kondisi yang damai. Harmoni akan tercipta kalau setiap pemeluk agama mempunyai watak lapang dada untuk menerima yang lainnya.

Dalam rangka membangun hubungan yang harmonis antarumat diperlukan

dialog. Menurut Mukti Ali dialog antarumat beragama mempunyai beberapa karakteristik sebagai:

Encounters between persons and groups with different religions or ideologies in order to come to a common understanding on certain issues, to agree and disagree with appreciation and, therefore, to work with them to discover the secret of the meaning life. It (dialogue) is a process in which individuals and groups learn to wipe out fear and distrust of each other and develop new relations based on mutual trust. A dialogue is a dynamic contact between life and life—not only between one rational view against the other—rather is directed towards building the world a new together (Munhanif, 304).

Menurut Mukti Ali, ada lima kemungkinan dalam membangun hubungan antar agama. Pertama, syncretism yang mengibaratkan adanya penyamaan antar agama. Ali menolak ide tersebut karena baginya Tuhan menciptakan agama merupakan respon untuk konstek sosial yang spesifik. Sebab itu, perbedaan agama merupakan sesuatu yang alamiah. Kedua, reconception, yaitu bentuk baru dari dua agama setelah keduanya bertemu. Cara ini juga ditolak oleh Ali berdasarkan anggapan bahwa agama bukanlah hasil kreasi manusia. Ketiga, synthesis, yaitu dengan mengambil beberapa elemen dari agama yang ada dan membentuk sesuatu yang baru. Ali juga menolak ide tersebut karena menurutnya setiap agama mempunyai landasan dan tujuan yang berbeda. Keempat, conviction, yaitu keyakinan eksklusif masing-masing agama bahwa agamanyalah yang paling benar. Ali juga menolak ide tersebut yang menurutnya tidak cocok untuk masyarakat plural seperti Indonesia. Kelima, agreement in disagreement, yang berorientasi pada muncul saling sikap penerimaan terhadap perbedaan. Tepat pada kemungkinan kelima inilah Ali menerima dan menganggapnya sebagai strategi yang mungkin dapat

diterapkan di Indonesia. Menurut Ali, model yang kelima ini mensyaratkan setiap orang siap menerima perbedaan dan menghormati secara jujur keberadaan orang lain, serta memberikan penghormatan atas berbagai perbedaan seperti aspirasi, budaya, aliran keagamaan (Ali, 1975 ;62-72).

Dalam implementasi idenya, ada tiga program prioritas yang diharapkan dapat menciptakan hubungan yang harmonis antarumat beragama. Pertama, Pertemuan pemimpin-pemimpin keagamaan; sejak 1972 sampai 1977, telah dilaksanakan kurang lebih 23 dialog yang dilakukan di beberapa kota di Indonesia. Para peserta dialog adalah utusan dari pemimpin Islam, Protestan, Katolik, Hindu, Budha dan utusan pemerintah serta berbagai aliran dan kepercayaan lokal (Effendi, 1985;172-3). Kedua, Penelitian sosial; diadakan Program Latihan Penelitian Agama (PLPA), di mana partisipan dilatih selama tiga bulan sebelum mengadakan penelitian lapangan. Ketiga, kemah bersama bagi siswa dan mahasiswa dengan berbagai macam latar belakang keagamaan. Kegiatan ini dilaksanakan di Jakarta dan Medan pada 1977, pesertanya berasal dari mahasiswa Institut Agama Islam Negarai (IAIN), Sekolah Tinggi Teologi (STT) Driyakara, progam ini diakhiri dengan bakti sosial pada masyarakat sekitar.

Pada masa menteri Agama dijabat oleh mantan Jenderal, Alamsjah Ratu Prawira (1925-1998), Departemen Agama mengeluarkan beberapa kebijakan, di antaranya: Keputusan Menteri Agama Nomor 70 tahun 1978 tentang Pedoman Penyiaran Agama, yang berisi: (2) "Penyiaran agama tidak dibenarkan untuk: a) ditujukan terhadap orang dan atau orang-orang yang telah memeluk agama lain; b) dilakukan dengan menggunakan bujukan/pemberian materiil, uang, pakaian, makanan/minuman,

obat-obatan dan lain-lain agar supaya orang yang telah memeluk suatu agama tertentu tertarik untuk memeluk suatu agama lain; c) dilakukan dengan cara penyebaran famplet, buletin, majalah, buku-buku di daerah-daerah, di rumah-rumah kediaman umat atau orang yang beragama lain; c) dilakukan dengan cara-cara masuk keluar dari rumah ke rumah orang lain yang telah memeluk agama lain dengan dalih apapun.

Erat hubungannya dengan persoalan penyiaran agama adalah persoalan bantuan luar negeri kepada lembaga keagamaan di Indonesia. Persoalan ini sempat menjadi pemicu munculnya ketegangan hubungan antarumat beragama, karena dengan bantuan ini suatu agama dapat melakukan aktifitas penyiaran agama dengan intensif, termasuk kepada orang yang beragama lain. Bantuan dari luar negeri dianggap terkait dengan penyiaran agama. Untuk mengatasi hal tersebut, Menteri Agama mengeluarkan Surat Keputusan No. 77 tahun 1978 tentang Bantuan Luar Negeri Kepada Lembaga-Lembaga Keagamaan di Indonesia. SK ini antara lain berisi bahwa bantuan luar negeri kepada lembaga-lembaga keagamaan di Indonesia harus dimintakan persetujuan Menteri Agama terlebih dahulu, agar dapat diketahui bentuk bantuannya, lembaga/negara yang memberikan, serta pemanfaatan bantuan. Dengan demikian, pemerintah dapat memberikan bimbingan, pengarahan dan pengawasan terhadap bantuan tersebut. Kedua SK tersebut kemudian diperkuat dengan Surat Keputusan Bersama (SKB) dua menteri (Menteri Agama dan Menteri Dalam Negeri) No. 1 tahun 1979 tertanggal 2 Januari 1979 tentang Tata Cara Pelaksanaan Penyiaran Agama dan Bantuan Luar Negeri kepada Lembaga Keagamaan di Indonesia.

Menurut Alamsjah, kedua kebijakan tersebut merupakan keputusan pemerintah

dan tidak membutuhkan dukungan formal dari kelompok keagamaan. Menurutnya, setiap kebijakan akan mendapatkan reaksi baik negatif maupun positif yang merupakan konsekuensi dari sistem demokrasi yang dianut di Indonesia (Perwiranegara, 1980 ; 3). Reaksi dapat dilihat dari sebagian umat Kristen Protestan dan Katolik, menurut mereka, kebijakan tersebut dianggap sebagai intervensi pemerintah terhadap agama dan mempersempit gerak mereka dalam menyiarkan agama di kalangan orang yang sudah beragama. Padahal, menurut mereka, agama memerintahkan umatnya untuk menyebarkan ajaran agama, termasuk kepada orang-orang yang sudah beragama sekalipun. Reaksi keras juga ditunjukkan kalangan luar negeri, menurut mereka kebijakan tersebut berarti menghalangi berkembangnya suatu agama yang dianggap sebagai hak asasi manusia. Sedangkan Majelis Ulama Indonesia (MUI), Parisada Hindu Dharma dan Perwalian Umat Buddha Indonesia (Walubi) memberikan dukungan terhadap keputusan tersebut. Pandangan MUI, sebagaimana dikemukakan oleh ketuanya Hamka, bahwa "propaganda keagamaan yang dilakukan dengan cara keluar masuk dari rumah ke rumah dapat mengakibatkan hal yang fatal, karena ditakutkan bagi kaum muslim yang fanatik tidak akan segan-segan melakukan penganiayaan atau pembunuhan."

Alamsjah juga mendirikan Wadah Musyawarah antarumat Beragama yang beranggotakan: Majelis Ulama' Indonesia (MUI), Dewan Gereja-gereja di Indonesia (DGI), Majelis Agung Wali Gereja Indonesia (MAWI), Parisada Hindu Dharma Pusat (PHDP), Perwalian Umat Budha Indonesia (WALUBI). Dalam sambutannya ketika deklarasi wadah ini, Alamsjah mengatakan: "sejak saya menjadi menteri Agama, saya selalu menganjurkan kerukunan antarumat beragama, karena kondisi tersebut merupakan

faktor terpenting demi tercapainya tujuan pembangunan serta memperkuat integrasi bangsa." Menurut Alamsjah, pada masa Mukti Ali, kerukunan antarumat beragama dilakukan dengan memperdalam landasan filosofis dan akademik, maka pada sekarang, diharapkan masing-masing agama dapat memberikan sumbangan nyata, demi terciptanya pembangunan. Baginya, kerukunan antarumat beragama akan tercipta kalau masing-masing agama saling menahan diri dan tidak mengganggu satu dengan lainnya.

Pendirian Wadah Kerukunan antarumat beragama Melalui Keputusan Menteri Agama No. 35 Tahun 1980. Wadah ini mempunyai wewenang sebagaimana diatur dalam pasal 6, yaitu: 1) Wadah musyawarah membicarakan segala sesuatu tentang tanggung jawab bersama dan kerjasama di antara para warga negara yang menganut berbagai agama, dan dengan pemerintah, berlandaskan Pancasila dan Undang-Undang Dasar 1945 dalam rangka meningkatkan persatuan dan kesatuan serta keutuhan kita sebagai bangsa dan pelaksanaan Pedoman Penghayatan dan Pengamalan Pancasila (P4) dan Garis-Garis Besar Haluan Negara (GBHN) dan ketentuan lainnya dari Pemerintah, khususnya yang menyangkut bidang keagamaan; 2) Keputusan yang diambil oleh Wadah Musyawarah merupakan kesepakatan yang mempunyai ikatan moral dan bersifat saran/rekomendasi bagi Pemerintah, Majelis-Majelis Agama dan masyarakat. Selain itu, Alamsjah mengeluarkan Instruksi menteri Agama No. 3 tahun 1981 tentang Pelaksanaan Pembinaan Kerukunan Hidup Umat Beragama. Instruksi ini salah satunya berisi tentang Trilogi Kerukunan Umat Beragama, yaitu (1) Kerukunan intern umat beragama, (2) kerukunan antarumat beragama (3) kerukunan antara umat beragama dengan pemerintah.

Pada masa kepemimpinan Munawir Sadzali, fokus kebijakan kementerian agama adalah meneguhkan semangat negara untuk menjadikan Pancasila sebagai satu-satunya asas berbangsa dan bernegara. Munawir mensosialisasikan Ketetapan MPR-RI No. II Tahun 1983 dan Keputusan Presiden No. 8 tahun 1985 tentang Pancasila sebagai asas tunggal bagi seluruh organisasi kemasyarakatan yang berhaluan keagamaan. Kebijakan tersebut mendapat pertentangan baik dari kelompok Islam maupun Kristen. DGI merubah nama menjadi PGI (Persekutuan Gereja-Gereja Indonesia) dan pada 1986 memutuskan untuk menerima Pancasila sebagai asas dan Jesus Kristus sebagai dasar organisasi mereka.

Sebagaimana PGI, MAWI juga mempunyai keberatan dengan keputusan tersebut. Dalam rapat dengar pendapat (hearing) dengan DPR pada September 1984, Sekretaris Jendral MAWI, Leo Soekoto gereja Katolik telah menerima Pancasila sejak 1945 sebagai idiologi negara, MAWI bukanlah organisasi sekuler karena ia sangat bergantung dan ditentukan oleh kepemimpinan pusat di Roma. Namun setelah pertemuan tertutup, pada November 1986 MAWI mengambil keputusan untuk merubah nama menjadi KWI (Konfrensi Wali Gereja Indonesia) dan menjadikan Pancasila sebagai asas, statuta KWI menyebutkan: "di bawah cahaya iman Katolik, KWI berdasarkan Pancasila dalam kehidupan sosial, national dan konstitusi kehidupan." (Boelaars, 2005; 332)

Pada masa kementrian Tarmizi Taher, Departemen Agama membentuk Lembaga Pengkajian Kerukunan Umat Beragama (LPKUB) dan Kongres I Agama-Agama di Yogyakarta pada 11-12 Oktober 1993. Ketua Umum LPKUB adalah Prof. Dr. H. Burhanuddin Daya, yang dibantu beberapa wakil dari

intelektual agama (Islam, Kristen, Katolik, Hindu dan Budha). Tujuan LPKUB adalah: Pertama, mengkaji dan mengembangkan pemikiran keagamaan tentang hubungan yang harmonis di antara pemeluk-pemeluk agama yang berbeda. Kedua, menyumbangkan pemikiran keagamaan kepada pemerintah tentang hubungan yang harmonis di antara pemeluk agama yang berbeda.

Dukungan pemerintah terhadap Islam juga dapat dilihat dari kasus Tabloid Monitor. Kasus ini bermula pada September 1990, Tabloid Monitor mengeluarkan polling tentang "Siapa Tokoh Yang Paling dikagumi" dan hasilnya dipublikasikan pada edisi 15 Oktober 1990 yang berjudul "ini Dia 50 Tokoh yang Dikagumi Pembaca Kita". Dalam artikel tersebut Nabi Muhammad berada di peringkat 11, di bawah Arswendo sendiri yang berada di urutan 10. Sementara urutan pertama adalah Presiden Soeharto. Artikel ini memancing demonstrasi pelajar dan mahasiswa dari kalangan Islam di depan kantor Monitor. Pemerintah menanggapi protes tersebut dengan langsung menayangkan permintaan maaf Arswendo sebagai pemimpin redaksi, pembuat polling, serta penulis artikel. Departemen Penerangan kemudian mancabut SIUPP Monitor pada 23 Oktober 1990. Arswendo juga diajukan ke pengadilan dengan tuduhan menghina Islam, serta dituntut hukuman penjara maksimal lima tahun, namun akhirnya hanya dihukum penjara selama empat tahun, dan dibebaskan pada tahun 1994 (Tempo, 27 October 1990), 28-32; Hefner, 2000; 161-2).

Pada akhir masa pemerintahan Soerharto hubungan antarumat agama diwarnai dengan berbagai konflik dan ketegangan. Pada bulan September-Okteber 1995, terjadi kerusuhan di Timor-Timur yang dipicu oleh laporan bahwa seorang Sipir Muslim di

sebuah penjara di sana telah terang-terangan melecehkan Katolik. Umat Katolik menyerang umat Islam non-Timur-Timur. Hal ini memicu demonstrasi Pro-Muslim di Jakarta. Di Situbondo, pada tanggal 10 Oktober 1996, terjadi kerusuhan anti-Kristen dan anti-orang keturunan Tionghoa. Peristiwa itu disebabkan oleh ketidakpuasan massa dengan hukuman penjara lima tahun untuk terdakwa Saleh. Oleh karena ketidakpuasan itu serta kesalahpahaman bahwa Saleh disembunyikan di dalam gereja, massa mulai merusak dan membakar gereja-gereja. Pada akhirnya, 24 gereja di lima kecamatan dibakar atau dirusak, serta beberapa sekolah Kristen dan Katolik, satu panti asuhan Kristen, dan toko-toko milik orang keturunan Tionghoa serta lima orang tewas dalam pembakaran salah satu gerejanya.

Kejadian serupa terjadi di Tasikmalaya, Jawa Barat, pada 26 Desember 1996, kerusuhan ini diawali oleh adanya konflik antara Ustad dan dua orang Santri dengan oknum Polisi. Konflik tersebut merebak menjadi kerusuhan yang mengakibatkan empat orang meninggal dunia dan harta benda milik orang Cina dihancurkan (Sulaeman, 2004;104).

Kerusuhan lain terjadi di Purworejo, Jawa Tengah, pada bulan Juni 1998, kaum Muslim menyerang lima Gereja dan sebuah resor pantai yang disebabkan tudingan atas poster-postern film bioskop yang dianggap imoral. Di Jember, pertokoan Cina, rumah-rumah dan sebuah penggilingan padi dibakar dan dijarah. Kerusuhan juga terjadi di beberapa daerah seperti Ujung Pandang, Irian Jaya serta Cilacap.

Dialog Antaragama Era Demokratisasi

Pasca Orde Baru, banyak 'perkerjaan rumah' dalam hubungan antarumat

beragama. Paling tidak ada tiga hal yang patut disoroti, yaitu:

Pertama, otonomi daerah dan regulasi keagamaan; diberlakukannya Otonomi Daerah (Otodas) dengan payung UU No 22 Tahun 1999 memberikan keluasaan pada daerah untuk mengelola masing-masing daerahnya. Selain itu, menurut Pasal 8 UU No. 10 Tahun 2004 tentang Pembentukan Peraturan Perundang-undangan, daerah dibolehkan membuat peraturan untuk menampung kondisi khusus daerah. Payung hukum tersebut bagi daerah dimanfaatkan untuk menyusun peraturan daerah bernuansa syariat Islam. Dengan semangat kekhususan tersebut di beberapa daerah mulai dari tingkat Propinsi sampai Kabupaten bermunculan Perda-Perda Syariat (Gatra Edisi 25, 01 Mei 2006). Selain itu, berbagai kalangan berpendapat, munculnya gerakan islamisasi melalui perda akibat kegagalan gerakan tersebut pada tingkat nasional untuk menjadikan Islam sebagai dasar negara atau setidaknya gagal mengembalikan teks "Piagam Jakarta" dalam konstitusi.

Kedua, Penutupan dan Pelarangan beribadah; Pasca lengsernya Soerharto kehidupan antarumat beragama ditandai dengan banyaknya kasus penutupan tempat ibadah. Isu yang diangkat dalam kasus itu adalah mengenai ijin pendirian tempat ibadah sebagaimana diatur dalam Surat Keputusan Bersama Menteri Agama dan Menteri Dalam Negeri No. 01/BER/MDN-MAG/1969 tentang pelaksanaan tugas aparat pemerintah dalam menjamin ketertiban dan kelancaran pelaksanaan pengembangan dan ibadah agama oleh pemeluk-pemeluknya. Karena alasan itu, sejumlah gereja dipaksa tutup karena dianggap tidak mempunyai ijin.

Tempat ibadah bagi umat beragama merupakan instrumen penting, yaitu sebagai tempat untuk menjalankan ritual

agama. Keberadaan tempat ibadah melekat dengan keberadaan umat beragama yang bersangkutan dalam mengekspresikan emosi keagamaannya. Emosi keagamaan merupakan sesuatu yang hinggap ketika manusia melakukan kelakuan-kelakuan keagamaan yang dilaksanakan menurut tata kelakuan yang baku atau religious ceremonies atau rites (Koentjaraningrat, 1992; 252). Oleh karena itu, sebagai realitas simbolik dari agama, tempat ibadah bisa menjadi sangat ambivalen. Di satu sisi dapat menjadi pintu pembuka bagi terpenuhinya hasrat-hasrat keagamaan, tetapi di sisi lain dapat menutup proses sosial, ketika tempat ibadah—pada umumnya memang—menjadi sangat eksklusif yang sering menjadi dimulainya berbagai kecurigaan yang mengarah ke konflik.

Menghadapi kondisi tersebut Pemerintah mengesahkan Peraturan Bersama Menteri (PBM) Agama dan Menteri Dalam Negeri No.9 Tahun 2006/ No.8 Tahun 2006 tentang Pedoman Pelaksanaan Tugas Kepala Daerah/Wakil Kepala Daerah dalam Pemeliharaan Kerukunan Umat Beragama, Pemberdayaan Forum Kerukunan Umat Beragama, dan Pendirian Rumah Ibadah. Dari ketentuan di atas, hal yang paling penting adalah soal jumlah calon pengguna tempat ibadah minimal 90 orang yang dibuktikan dengan KTP yang disahkan pejabat sesuai dengan tingkat wilayah, dan juga dukungan 60 orang di wilayah setempat. Ketentuan dukungan 60 orang merupakan pengganti dari ketentuan SKB 1/1969 yang mempersyaratkan "apabila dianggap perlu, Kepala Daerah atau pejabat yang ditunjuknya itu dapat meminta pendapat dari organisasi-organisasi keagamaan dan ulama/rohaniawan setempat". Dukungan 60 orang itu bisa berasal dari masyarakat yang seagama (di luar 90 orang pengguna) dan boleh juga berasal dari agama yang berbeda.

Dalam masalah perizinan, PBM juga mengatur tentang batasan waktu bagi pengurusan perizinan, dalam pasal 16 ayat (2): Bupati/walikota memberikan keputusan paling lambat 90 (sembilan puluh) hari sejak permohonan pendirian rumah ibadah diajukan sebagaimana dimaksud pada ayat (1). Pasal ini bisa menjadi semacam jaminan bahwa izin rumah ibadah tidak berlarut-larut sebagaimana sering dikeluhkan kelompok Kristen. Ketentuan ini juga diperkuat pasal 13 ayat (3) yang menyatakan jika ketentuan huruf (b) pasal 13 ayat (2) tidak terpenuhi, Perber memerintahkan Pemerintah Daerah untuk memfasilitasi lokasinya: "pemerintah daerah berkewajiban memfasilitasi tersedianya lokasi pembangunan lokasi pembangunan rumah ibadah".

Hal lain yang perlu mendapat perhatian adalah soal gedung rumah ibadah yang telah dipergunakan secara permanen tapi belum memiliki IMB rumah ibadah. Dalam Pasal 28 ayat (3) PBM menyebutkan: "Dalam hal bangunan gedung rumah ibadah yang telah digunakan secara permanen dan/atau memiliki nilai sejarah yang belum memiliki IMB untuk rumah ibadah sebelum berlakunya Peraturan Bersama ini, bupati/walikota membantu memfasilitasi penerbitan IMB untuk rumah ibadah dimaksud".

Ketiga, masalah Konghucu, masa ini ditandai dengan dicabutnya Inpres No. 14 Tahun 1967 oleh Keputusan Presiden Republik Indonesia No. 6 Tahun 2000 tentang Agama, Kepercayaan, dan Adat Istiadat Cina menetapkan dalam penyelenggaraan kegiatan keagamaan, kepercayaan, adat istiadat Cina dilaksanakan tanpa memerlukan ijin khusus sebagaimana berlangsung selama ini. Dan dalam Keputusan Menteri Agama Republik Indonesia Nomor 331 Tahun 2002 tentang Penetapan Hari Tahun Baru Imlek sebagai Hari Libur Nasional.

PENUTUP

Dinamika hubungan antarumat beragama di Indonesia adalah realitas yang dinamis, dan kadang-kadang fluktuatif. Tentu saja, dinamika tersebut merupakan konsekuensi logis dari pluralitas yang ada di Indonesia. Pada masa kolonial, ketegangan hubungan Islam dan Kristen dipicu oleh kegiatan penginjilan (misionaris) yang mendapat bantuan besar dari pemerintahan Belanda, baik bantuan politik maupun finansial. Sementara pada masa Orde lama ketegangan mencuat saat pembahasan UUD 1945 khususnya mengenai 'piagam Jakarta' yang dianggap sebagai upaya pembentukan negara Islam. Sementara pada masa Orde Baru, hubungan tersebut diwarnai dengan maraknya aksi kekerasan yang menggunakan simbol-simbol keagamaan. Sedangkan pada masa reformasi, hubungan antarumat beragama ditandai dengan menguatnya sentimen keagamaan dan pemberlakuan peraturan daerah bernuansa agama di beberapa daerah.

Dalam mengatasi berbagai konflik antarumat beragama, pemerintah memperkenalkan "diplomasi kultural", yaitu bentuk hubungan simbiosis antara aktor-aktor keagamaan dan agen pemerintah yang keduanya saling memberikan manfaat. Tokoh-tokoh agama menjadi salah satu pranata yang selama ini diandalkan dalam membangun dialog antar umat beragama. Model dialog seperti ini, dapat disebut dialog kelembagaan (institutional dialogue), yakni dialog diantara wakil-wakil institusional berbagai organisasi agama yang melibatkan majelis-majelis agama yang diakui pemerintah.

Sejak masa Orde Lama, Orde Baru, hingga era Demokrasi, dialog kelembagaan menjadi model dialog yang cukup efektif dalam menyelesaikan, atau paling tidak menurunkan tensi, konflik-konflik antarumat beragama di Indonesia. Sebagai

model dialog yang, tingkat efektivitasnya, cenderung berpusat pada wakil-wakil institusional dari setiap majelis agama, maka tokoh-tokoh agama merupakan salah satu pranata yang selama ini diandalkan dalam menyalurkan program pemerintah. Lebih dari itu, tokoh agama juga merupakan pemimpin informal dalam masyarakatnya, dan secara umum mereka tidak diangkat oleh pemerintah tetapi ditunjuk atas kehendak

dan persetujuan dari masyarakat setempat. Perpaduan kedua otoritas tersebut membuat lembaga ini menjadi salah satu harapan pemerintah dalam membantu menjaga stabilitas dan keamanan. Sedangkan bagi masyarakat Lembaga Keagamaan, menjadi tumpuan apabila terjadi konflik antarumat beragama dan menjadi jembatan komunikasi keberagaman warga Jakarta.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, Taufik, *Islam dan Masyarakat; Pantulan Sejarah Indonesia*. (Jakarta; LP3ES, 1987).
- Abu, Zahra (ed), *Politik Demi Tuhan: Nasionalisme Religius di Indonesia*, (Bandung: Pustaka Hidayah, 1999).
- Anderson, Benedict R. and Ruth T. McVey, *A Preliminary Analysis of the October 1, 1965 Coup in Indonesia*, (Cornell: Modern Indonesia Project, Cornell University, 1971)
- Anderson, Bennedict. *Kuasa Kata, Jelajah Budaya-budaya politik di Indonesia*, (Yogya: Mata Bangsa, 2000).
- Appleby, R. Scott, *The Ambivalence of The Sacred; Religion, Violence and Reconciliation*, (England: Row man&Littlefield, 2000).
- Aritonang, Jan S. *Perjumpaan Islam dan Kristen di Indonesia*, (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2004).
- Azra, Azyumardi dan Saiful Umam, *Menteri-Menteri agama; Biografi Sosial Politik*, (Badang Litbang Depag RI, 1998).
- , *Agama dalam Keragaman Etnik di Indonesia* (Badan Penelitian dan Pengembangan Agama Depag RI, 1998).
- , *Konteks Berteologi di Indonesia: Pengalaman Islam* (Jakarta: Paramadina, 1999).
- Baan, A.G., *Ichtisar Statistik Tentang Geredja Katolik di Indonesia: 1949-1967*, (Lembaga Penelitian dan Pembangunan Sosial, 1968).
- Bellah, Robert N., *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post Traditionalists Word*, (Berkley and Los Angeles : University of California Press).
- Boelaars, W.M., *Indonesianisasi: Dari Gereja Katolik di Indonesia Menjadi Gereja Katolik Indonesia*, (Yogyakarta: Kanisius, 2005)
- Boland, Bj. *Pergumulan Islam di Indonesia*, (Jakarta; Grafiti, 1985).
- Bourdieu, Pierre [1983](1986) "The Forms of Capital", dalam J. Richardson, ed. *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*. Westport, CT: Greenwood Press.
- Coleman, James S. (1988) 'Social Capital in the Creation of Human Capital' dalam *American Journal of Sociology* 94: S95-S120.
- , (1990) *Foundations of Social Theory*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- Feillard, Abdree, *NU Vis-a-Vis Negara: Pencarian Isi, Bentuk dan Makna*, (Jogja : LKIS, 1999).

- Feith, Herbert, *Pemilihan Umum 1955 di Indonesia*, (Jakarta: Kelompok Penerbit Gramedia, 1999).
- Fukuyama, Francis (1995). *Trust: The Social Virtues and the Creation of Prosperity*. (New York: The Free Press).
- , (2001) "Social Capital and Development: The Coming Agenda". *Makalah* pada Konferensi "Social Capital and Poverty Reduction In Latin America and The Caribbean: Toward A New Paradigm." Santiago, Chile, September 24-26, 2001.
- Hasbullah, *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia: Lintasan Sejarah Pertumbuhan dan Perkembangan*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1999).
- Hasyim, Umar, *Toleransi dan Kemerdekaan dalam Islam sebagai Dasar Menuju Dialog dan Kerukunan Antaragama*, (Surabaya: PT. Bina Ilmu, 1977).
- Hanifan, L. J. (1916) "The Rural School Community Center", dalam *Annals of the American Academy of Political and Social Science* 67: 130-138.
- Hefner, Robert W., *Civil Islam; Muslims and Democratization*, (Oxford, Princeton Press, 1952).
- , *Politik Multikulturalisme; Menggugat Realitas Kebangsaan*, (Jakarta: Kanisius, 2007).
- Horald Crouch, *Militer dan Partai Politik di Indonesia*, (Jakarta: Sinar Harapan, 1999).
- Ismail, Faisal, *Islam and Pancasila; Indonesian Politics 1945-1995*, (Jakarta: Badan Litbang Agama dan Diklat Keagamaan Departemen Agama, 2001).
- Kahin, Geroge McTurnan, *Nasionalisme dan Revolusi di Indonesia: Refleksi Pergumulan Lahirnya Republik*, (Jakarta: UNS Press dan Pustaka harapan, 1995).
- Kymlicka, Will, *Multicultural Citizenship*, (New York: Oxford University, 1995).
- Legge, J.D., *Soekarno: A Political Biography*, (London: Allen Lane The Penguin Press, 1972).
- Liliweri, Alo, *Prasangka, Konflik; Komunikasi Lintas Budaya Masyarakat Multikultur* (Jogja: LKis, 2006).
- Madjid, Nurcholish, *Cita-Cita Politik Islam Era Reformasi*, (Jakarta: Paramadina, 1999).
- , *Islam, Doktrin dan Peradaban; Sebuah Telaah Kritis Tentang Masalah-Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemodernan* (Jakarta: Paramadina, 2000).
- McDonald, Hamish, *Suharto's Indonesia*, (Honolulu, The University Press of Hawaii, 1981).
- Mujiburrahman, *Feeling Threatened Muslim-Christian Relations in Indonesia's New Order*, (Leiden/ Amsterdam: Amsterdam University Press, 2006).
- Noer, Deliar, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942*, (Jakarta; LP3ES, 1980).
- Notingham, Elizabeth K., *Agama dan Masyarakat*. Terjemahan A. Muis Naharong (Jakarta: Rajawali Press, 1985).
- Otto, Rudolf, *The Idea of the Holy: an Inquiry into the Non-Rational Factor in the Idea of the Divine and Its Relation to the Rational*, (Harmondsworth: Penguin Book, 1917).
- Perwiranegara, Alamsyah Ratu, *Pembinaan Kehidupan Beragama*, (Jakarta: GUPPI, 1982).
- Poesponegoro, Marwati Djoened dan Nugroho Notokusanto, *Sejarah Nasional Indonesia*, Jil. V. (Jakarta: Balai Pustaka, 1993).
- Portes, Alejandro dan Patricia Landolt (1996) "The Downside of Social Capital." dalam *The American Prospect* 26 (May-June): 18-21, 94.

Putnam, Robert D. *Bowling a lone: The Collapse and Revival of American Community*, (New York: Simon & Schuster Rockefeller Center, 2000).

-----, (1993) *Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy*. (Princeton, N.J.: Princeton University Press).

-----, (1993) "The Prosperous Community: Social Capital and Public Life," dalam *The American Prospect*, 13 (Spring 1993): 35-42.

Ricklefs, M.C., *Sejarah Indonesia Modern 1200-2004*, (Jakarta; Mizan, 2005).

Ropi, Ismatu, *Fragile Relation, Muslims and Christians in Modern Indonesia*, (Jakarta: Logos, 2000).

Snyder, Jack, *Dari Pemungutan Suara ke Pertumpahan Darah: Demokratisasi dan Konflik Nasionalis*, (Jakarta: KPG, 2002).

Soekarno, *Di Bawah Bendera Revolusi*, Cet, V. Jil. I, (Jakarta: Yayasan Bung Karno, 2005).

Soeminto, Aqib, *Politik Islam Hindia Belanda*, (Jakarta: LP3ES, 1985).

Streebrink, Karel, *Kawan dalam Pertikaian; Kaum kolonial Belanda dan Islam di Indonesia (1596-1942)*.

Varshney, Ashutosh, dkk, *"Patterns of Collective Violence in Indonesia 1990-2003"* (Jakarta: UNSFIR, 2004).

Makalah

Ali, Mukti "Kehidupan Agama, Kerukunan Hidup Ummat Beragama dan Pembangunan" (Jakarta: Biro Hukum & Humas Depag, 1975).

Badan Litbang dan Diklat Departemen Agama RI, *Kebijakan dan Strategi Kerukunan Umat Beragama*.

Rex, Mortimer, *The Indonesian Communist Party and Land Reform: 1959-1965*, (Monash Papers on Southeast Asia, No. 1, 1972).