

MENGAPA ALLAH BERJENGGOT?

Gugatan terhadap Diskursus Teologis Kemaskulinan Allah
dalam Kekristenan

Abdon Bisei

28

Abstract: This article is trying to sue the theological discourse of masculinity of God in Christianity. Patriarchal culture and linguistic system of androcentrism have reificated God as a male person and therefore being called Father. Consequently, human understanding has been customized to conceive as if God is a man which being individualized as a bearded grandfather. This article aims to show the invalidity of human thought on God's genital.

Keywords: patriarkal • linguistik androsentris • femininitas • maskulinitas • reifikasi •

Ikon-ikon pada dinding gedung-gedung gereja dan juga lukisan-lukisan para kudus, senantiasa menggambarkan Allah sebagai sosok kakek tua yang berjenggot. Sosok kakek tua yang berjenggot senantiasa diidentifikasi bergenital laki-laki. Padahal sejatinya, tidak ada seorang manusiapun di dunia ini pernah berjumpa dengan Allah, sehingga memiliki kepastian pengetahuan tentang genital Allah. Ikon dan lukisan yang ada, hanya merupakan suatu bentuk obyektifikasi dari pengetahuan pikiran manusia yang merefleksikan sosok Allah dan usaha visualisasi secara anthropos akan apa yang direfleksikan tentang Allah. Manusia berpikir bahwa Allah adalah sosok yang berjenis kelamin laki-laki dan karena itu Allah adalah Bapa. Mengapa manusia berpikir bahwa Allah adalah Bapa? Benarkah Allah berjenis kelamin laki-laki? Bagaimana sampai terkonstruksi dalam pengetahuan pikiran manusia bahwa Allah adalah laki-laki?

Artikel ini berusaha menelusuri konstruksi budaya yang mereifikasi-kasikan Allah berjenis kelamin laki-laki dan karena itu disapa sebagai Bapa. Pertama-tama akan ditelusuri gambaran Kitab Suci tentang femininitas Allah, kemudian disusul analisis tentang konstruksi sosial budaya, lalu diakhiri dengan cara baru membaca Kitab Suci dari sudut pandang kaum feminis.

Gambaran Kitab Suci tentang Femininitas Allah

Claude Geffré (1991: 43) mengatakan bahwa sungguh layak dan sepantasnya Allah disapa dengan panggilan Bapa. Menurut Geffré, Allah dalam tradisi Yudeo-kristiani, bukanlah sebuah konsep pemikiran dan prinsip filosofis, dan juga bukan didasarkan pada mitologi religius arkhaik. Allah Abraham, Isak dan Yakob merupakan pribadi, yang bertindak secara unik untuk menyelamatkan manusia (Kel 3: 6). Pribadi yang melakukan intervensi dalam sejarah umat manusia (Kel 3: 7-8). Pribadi itu dipanggil dengan sapaan Bapa. Allah disapa sebagai Bapa dalam PL ditemukan sebanyak 11 kali sementara dalam PB, Yesus menyebut Allah sebagai Bapa sebanyak 170 kali.¹ Namun, sapaan Allah sebagai Bapa baik dalam PL maupun PB, tidak merujuk pada aspek genital Allah sebagai laki-laki. Allah sendiri adalah Roh, yang memperkenalkan diri dalam semak yang menyala sebagai “Aku adalah Aku” (Kel 3: 14), tidak berjenis kelamin. Allah sebagaimana dinyatakan dalam Kejadian, yang menciptakan manusia menurut gambar-Nya. “Menurut gambar Allah diciptakan-Nya dia; laki-laki dan perempuan diciptakan-Nya mereka” (Kej 1: 27), dapat ditafsirkan bahwa Allah sebagai perempuan dan juga sebagai laki-laki, tetapi bukan hermaphrodit. “Menurut Gambar Allah”, merujuk pada entitas perempuan dan laki-laki. Perempuan dan laki-laki merupakan “penunjuk” (*clue*) akan gambar Allah. Meskipun Allah bukan perempuan dan bukan laki-laki, atau hermaphrodit, namun manusia –sebagai gambar Allah– memperlihatkan adanya transendensi ilahi dalam kenyataan hidup manusia. Perempuan

¹Geffré (1991: 45), hanya menyebut PB dengan mengatakan bahwa Yesus menyapa Allah sebagai Bapa sebanyak 170 kali. Moltmann (1981: 52) berpendapat bahwa dalam PL jarang sekali ditemukan sapaan Allah sebagai Bapa. Manakala Allah disapa Bapa hal itu sinonim dengan Tuhan, yang mengungkapkan hubungan Israel dengan Allah, yang diakui sebagai pencipta dunia, Allah sejarah dan Allah perjanjian. Allah yang telah memilih Israel sebagai umat-Nya. Allah sebagai Tuhan selalu berhubungan dengan “kebapakan” dan “keibuan”, dan Israel adalah putra sulung. Francis Martin (1994: 268-269) mencatat terdapat 22 kali Allah disapa sebagai Bapa dalam PL, umumnya berhubungan dengan kepedulian Allah terhadap Israel. Martin mencatat bahwa sapaan sebagai Bapa, tidak merujuk aspek genital sehingga bisa juga berupa ibu, paman dan saudara; yang memiliki status lebih tinggi dari yang menyapa. Hal ini berlaku dalam budaya Assyria-Babilon. Sementara Hamerton-Kelly (1991: 96. 98) menyebut PL memuat sapaan Allah sebagai Bapa sebanyak 11 kali, dan PB sebanyak 170 kali. Menurut Yohakim Yeremias, sebagaimana dikutip oleh Harmenton-Kelly, 147 kali. Di antaranya sungguh-sungguh berasal dari mulut Yesus sendiri. Martin (1994: 275) mencatat sebanyak 170 kali, kebanyakan digunakan dalam injil Yohanes, yakni sebanyak 109 kali.

menempatkan dirinya sebagai gambar Allah, demikian juga laki-laki menempatkan diri sebagai gambar Allah.²

Sapaan Allah sebagai Bapa, merupakan metafor yang mengungkapkan kualitas hubungan pribadi manusia dengan Allah. Moltmann, dengan merujuk Kredo Para Rasul menggambarkan relasi manusia dengan Allah memiliki dua sisi (Moltmann, 1981: 51). Kualitas hubungan itu di satu pihak memperlihatkan ketakterjangkauan manusia kepada Allah yang mencerminkan keagungan Allah di hadapan manusia, aspek transendensi dan di lain pihak memperlihatkan kedekatan manusia dengan Allah yang mencerminkan intimitas manusia dengan Allah, aspek imanensi.

“Aku percaya akan Allah Bapa yang Mahakuasa....” yang menempatkan Allah sebagai yang Agung dan manusia sebagai makhluk ciptaan. Allah sebagai Bapa yang Mahakuasa, melebihi hubungan antara anak dengan bapa dalam keluarga patriarkhal. Allah disapa Bapa, karena Dia adalah pencipta langit dan bumi serta segala isinya termasuk manusia (bdk. Kej 1, Yoh 1). Dia berkuasa atas segala ciptaan dan tuan atas segala sesuatu. Manusia menempatkan diri sebagai makhluk ciptaan yang memandang Pencipta sebagai Tu(h)an Allah (*Lord-God*). Manusia bergantung penuh pada-Nya, serta mengharapkan belaskasih dari Allah. Allah mempunyai otoritas penuh atas segala ciptaan dan menempati posisi puncak dalam piramida relasi manusia dengan Allah. Bahasa antropomorfis ini dapat membantu untuk menempatkan pemahaman yang kurang lebih menyimbolkan relasi manusia dengan Allah, tanpa perlu rujukan pada hal genital.

“Aku percaya akan Yesus Kristus ...” memperlihatkan kualitas *intimitas* dari relasi kedekatan. Kedekatan manusia dengan Allah berlangsung dalam dan melalui Yesus. Kedekatan ini diungkapkan oleh Yesus, yang menyapa Allah sebagai *Abba* ya Bapa (Mrk 14: 36; bdk. Rom 8: 15, Gal 4: 6). Ungkapan Yesus ini mengekspresikan relasi fundamental yang intim, familiar, afektif atas dasar kasih. Intimitas kasih antara Bapa dengan Putra, terjalin dalam komunitas trinitaris, yang tak terpisahkan dan bersifat kekal. Dalam kasih trinitaris, intimitas ini mencapai peresapan (*perichoresis*) yang penuh secara timbal-balik antara Bapa dan Putra hingga mencapai kesatuan

²Paus Fransiskus dalam ajakan apostoliknya “*Amoris Laetitia*” mengatakan bahwa manusia yang merupakan gambar Allah tersebut bukan perempuan sendiri saja dan bukan laki-laki sendiri saja melainkan pasangan perempuan dan laki-laki. Kesuburan cinta pasangan merupakan gambaran efektif yang benar dan hidup, yang mewahyukan Allah, tanda yang kelihatan dari tindakan kreatif Allah Pencipta (AL 8).

hakekat. Bapa dan Putra berada bersama dan saling meresapi dalam kasih. Dalam sapaan Bapa, yang memperlihatkan keagungan Allah, Allah adalah Bapa yang Mahakuasa, yang tidak akan menderita, karena segala sesuatu berasal dari Dia, dan Dia tidak bergantung pada siapapun. Namun dalam sapaan Allah sebagai Bapa yang menunjukkan intimitas, relasi yang diperlihatkan adalah antara anak dengan Bapa. Bapa terlibat dalam seluruh pengalaman dan keberadaan anak. Ada saling ketergantungan antara anak dengan Bapa. Mana kala anak menderita, Bapa menderita di dalam anak dan sebaliknya manakala anak bergembira, Bapa bergembira di dalam anak; karena Bapa dengan anak adalah satu dalam kasih. Dalam tradisi kristiani, intimitas Bapa dengan anak, dinyatakan melalui hubungan antara Allah dengan Yesus. Allah sebagai Bapa dan Yesus sebagai Anak, yang berdampak pada semua yang percaya akan Anak, tersertakan dalam relasi kasih trinitaris, yang bisa menyapa Allah sebagai Bapa dan bersaudara di dalam Anak. Mereka yang percaya menjadi anak di dalam Anak. Hal ini dapat dirujuk pada doa Yesus kepada Bapa untuk murid-muridNya pada malam sebelum menderita. “Supaya mereka semua menjadi satu sama seperti Engkau, ya Bapa, di dalam Aku dan Aku di dalam Engkau, agar mereka juga di dalam kita” (Yoh 17: 21). Allah sebagai Bapa dan Yesus sebagai Anak dalam relasi intimitas, merupakan bahasa simbolis yang tidak melegisir aspek genital Allah sebagai laki-laki, sehingga “Bapa” dapat menunjuk pada kebapaan dan keibuan Allah.

Kitab Suci tidak menunjuk secara tegas genital Allah, sebagai perempuan atau laki-laki.³ Dengan menyebut Bapa, sapaan ini merujuk bukan pada aspek genital tetapi secara simbolis mengungkapkan aspek relasi. Di satu pihak relasi manusia dengan Allah memperlihatkan Allah yang Mahakuasa dengan manusia makhluk ciptaan, dan di lain pihak memperlihatkan relasi intimitas, Allah dekat bahkan menyatu dengan manusia di dalam Yesus. Meskipun aspek genital tidak disebut, namun gambaran Allah yang mengandung unsur feminin juga ditemukan dalam Kitab Suci, bersamaan dengan aspek maskulitas Allah.

³Dalam konferensi *Women and Religion* di Hawaii, 28-30 Juli 1978, Carol P. Chris mengemukakan bahwa ada tiga pendekatan kaum feminis terhadap Kitab Suci. Pertama, mereka memandang bahwa bahasa Kitab Suci tidak bersifat seksis tetapi simbolis. Yang kedua, berpandangan bahwa Kitab Suci sebagian bersifat seksis, sebagian tidak. Kelompok ketiga, menilai bahwa tidak ada gunanya (*hopelessly*) mendiskusikan seksis dalam Kitab Suci. Mereka menolak pendekatan exegetis terhadap Kitab Suci hingga dewasa ini yang dinilai sangat patriarkhal. Karena itu, kelompok ketiga ini “membaca ulang” Kitab Suci dalam perspektif perempuan (Hamerton-Kelly, 1991: 95).

Gambaran Allah yang feminin dalam Kitab Suci PL, didominasi oleh nuansa afektif.⁴ Nabi Yesaya memperlihatkan aspek fiminitas Yahweh dengan mengatakan bahwa Yahweh memiliki aspek keibuan. Keibuan Yahweh dilukiskan oleh Yesaya, seperti perempuan yang sakit bersalin, mengerang dengan nafas yang tersengal-sengal dan megap-megap untuk membela bangsa Israel (Yes 42: 12). Israel yang berada dalam pembuangan, dihibur oleh Yesaya, bahwa Yahweh tidak akan meninggalkan dan melupakan mereka, “seorang ibu tidak akan melupakan anaknya” (Yes 49: 15), Ia akan menggendong, membelai dan merawat Israel seperti seorang ibu menjaga anaknya (Yes 66: 12-13). Kepedulian Yahweh kepada bangsa Israel yang hidup dalam pembuangan dan penindasan, bagaikan seorang ibu terhadap anaknya. Yahweh, adalah Emanuel, yang menderita (*compassion*) bersama umat Israel. Hal ini memperlihatkan kasih dan kesetiaan Yahweh kepada bangsa Israel yang berkali-kali memberontak (berdosa) kepada Yahweh, tetapi tetap diampuni dan dilindungi.

Marie-Theres Wacker, (1989) menafsirkan Hosea fasal 11, Kidung Kasih Allah, dalam perspektif feminis. Wacker adalah teolog feminis, yang menyelesaikan studi post-doktoralnya dengan fokus kajian pada kitab Hosea (Carr, 1989: 154). Menurut Wacker, Hosea fasal 11 memiliki pesan yang sama dengan Hosea 1-3. Hosea 1-3 memakai metafor kasih suami yang dipermainkan istri, sementara Hosea 11 memakai kiasan kasih “ibu” yang diremehkan anak-anak. Isi pesan adalah kesetiaan Allah tidak terbataalkan oleh ketidaktaatan bangsa Israel. Di samping perbedaan kiasan, kaum feminis melihat juga perbedaan nuansa. Hosea fasal 1-3, memperlihatkan kegeraman Yahweh kepada Israel. Kegeraman itu ditunjukkan dengan perintah-Nya kepada nabi Hosea untuk mengawini perempuan sundal dan menamai anak-anak yang lahir dari hasil perkawinan tersebut. Nabi mengikuti perintah Yahweh dengan mengawini Gomer anak dari Diblaim.⁵ Hosea memberi nama anak-anaknya sebagai simbolisasi yang menunjukkan sikap Yahweh kepada Israel. Anak sulung diberi nama *Yizreel* (Allah yang menabur), selanjutnya *Lo-Ruhama* (Yang tidak dikasihi) dan anak ketiga *Lo-Ami* (Bukan umat-Ku). Nama-nama ini memperlihatkan proses dari kedekatan Yahweh terhadap Israel sampai pada penyangkalan Yahweh,

⁴Gambaran Allah sebagai Bapa yang tidak merujuk aspek genital dalam PL, lihat juga Martin, 1994: 270-278.

⁵Para ahli menyepakati bahwa Gomer binti Diblaim, istri Hosea menjadi bersundal setelah kawin dengan Hosea. (Lihat catatan kaki Hosea 1: 1-12 *Kitab Suci Katolik dengan Pengantar dan Catatan lengkap*, 2005. Nusa Indah: Ende). Sundal dipahami bukan dalam pengertian “pelacur” tetapi *promiskuiti* yakni melakukan *sexual intercourse* dengan siapa saja selain suami.

metafor yang memperlihatkan kegeraman Yahweh kepada bangsa Israel. Pada Hosea 11, mengandung pesan yang sama tetapi dengan nuansa yang berbeda. Yahweh mengangkat Israel sebagai anak, ketika Israel menjadi budak di negeri Mesir, bagaikan seorang ibu mengadopsi anak yang yatim piatu dan terlantar. Yahweh dengan nada lembut, penuh belaskasih mendekati ratapan. Menurut Wacker, hal ini memperlihatkan analog yang mendasar mengenai femininitas Allah, “*the basic analogue of God be the maternal caring and feeling of the heart*” (Wacker, 1989: 107). Dalam kitab Hosea, tidak ada kata ibu demikian juga bapa untuk menyapa Yahweh, namun keibuan dan kebapaan dapat terlihat pada Hosea 1-3 dan 11. Secara analog, Hosea 1-3 terdapat kesejajaran Yahweh, laki-laki, suami, Hosea//Israel, perempuan, istri, Gomer; nuansa kemarahan. Sementara Hosea 11 terdapat kesejajaran Yahweh, ibu//Israel, anak; nuansa pengampunan dan belaskasih.

Dalam tradisi sastra kebijaksanaan Yahudi, Kitab Kebijaksanaan Salomo, memberi gambaran tentang femininitas Allah, sebagai kekuatan yang tak kelihatan (nafas) dari Allah, yang memantulkan cahaya Allah, sebagai Sri Hikmat, *Sophia*.⁶ “Kebijaksanaan adalah nafas kekuatan Allah, dan pancaran murni dari kemuliaan Yang Mahakuasa. Kebijaksanaan merupakan pancaran cahaya kekal dan cemin tak bernoda dari kegiatan Allah” (Keb 7: 25-26). Dalam Kitab Amsal, femininitas Allah digambarkan sebagai pribadi kedua dari Allah, yang bekerjasama dengan Allah dalam karya penciptaan. Bahkan sebagai keturunan dari Allah (*offspring of God*), sukacita dan kegembiraan Allah, yang hadir sejak purbakala sebelum dunia diciptakan, menyema-rakkan karya ciptaan (Ams 8: 23-31).

Narasi PB tentang Femininitas Allah perlu dibedakan antara hal yang berlangsung dalam gerakan Yesus yang mengajarkan *Basileia* Allah yang berlangsung di Palestina dengan gerakan misioner Kristen awal yang ada di kota-kota Yunani-Romawi.⁷ Gerakan Yesus, sebagaimana yang digambarkan dalam Injil, dapat ditelusuri melalui perilaku Yesus di satu pihak dan pada pihak lain, ujaran dan perumpamaan dari Yesus dalamewartakan *Basileia*

⁶*Sophia* dalam sastra hikmat, mengacu pada tiga pengertian yakni jenis sastra, ajaran kaum bijak yang dikumpulkan menjadi rujukan dalam memberikan nasehat pada warga, dan personifikasi feminim dari kata benda *Hokma* (bahasa Ibrani). Personifikasi ini pertama-tama dipakai dalam Amsal 1: 20-26, *Sophia*, Sri Hikmat, sebagai personifikasi femininitas Allah (Yahweh) (Borg, 2000: 110).

⁷Gerakan Yesus di Palestina merupakan gerakan pembaharuan kenabian alternatif di dalam Israel. Sementara gerakan kekristenan awal adalah gerakan misioner keagamaan di dalam dunia Yunani-Romawi (Fiorenza, 1987: 138). Pembahasan yang menyeluruh tentang dua gerakan ini lihat Fiorenza, 1997: 137-712.

Allah. Sementara dalam gerakan kristiani awal, perhatian lebih ditujukan kepada pewartaan tentang Yesus dan tempatnya perempuan dalam upaya pewartaan. Yesus, sebagaimana terdapat dalam PB, baik gerakan Yesus sebagaimana terungkap dalam keempat Injil maupun gerakan misioner kristiani dalam Kisah rasul dan surat-surat, adalah Yesus sejauh yang diingat dan direfleksikan berdasarkan kenangan perjumpaan atau kisah-kisah; dan bukan Yesus dalam arti laporan sejarah. Oleh karena itu mustahil mendapatkan suatu status historitas yang sempurna tentang Yesus dari data PB.

Menyelidiki femininitas Allah dari gerakan Yesus, dibutuhkan sikap kecurigaan hermeneutik terhadap narasi yang ada dalam keempat injil. Tidak dapat dipungkiri bahwa Yesus adalah seorang laki-laki yang hidup pada zaman tertentu di Palestina. Apakah kepriaan Yesus, merupakan suatu penegasan bahwa Allah itu laki-laki, mengingat bahwa Yesus adalah Wahyu Allah yang sempurna di dunia? (Rom 1: 1-4; Ibr 1: 1-4). Adakah hubungan ontologis antara Yesus sebagai laki-laki secara historis dan *Logos* sebagai Putra Allah dengan penyingkapan diri (wahyu) Allah? Apakah perilaku Yesus beserta ujaran dan perumpamaannya tentang *Basileia* Allah hanya melukiskan Allah bergenital laki-laki atau juga perempuan?

Fiorenza (1995, 1997) mengemukakan bahwa gerakan Yesus merupakan suatu gerakan pembaharuan intern Yahudi, yang memaklumkan menerobosnya *Basileia* Allah (*basileia tou theou*), kepada bangsa Israel, bahwa mereka akan mengalami kesejahteraan dalam pemerintahan Allah, sebagai khabar baik bagi orang-orang miskin, tertindas dan terpinggirkan.⁸ Gerakan Yesus memperjuangkan kesederajatan laki-laki dengan perempuan, tua dengan muda, kaya dengan miskin; dalam budaya sosial yang kuat dengan sistim patriarkhal yang menyebabkan perempuan tertindas dan terpinggirkan. Perilaku Yesus dalam gerakan-Nya memperlihatkan

⁸*Basileia* Allah merupakan sebuah visi alternatif terhadap utopia kekaisaran Romawi. Simbol Israel yang anti kekaisaran, yang membentuk imaginasi perlawanan bangsa Yahudi yang diviktimisasi oleh sistem kekaisaran Romawi. Injil *Basileia* yang membayangkan sebuah dunia alternatif yang bebas dari kelaparan, kemiskinan dan dominasi asing, dan hal-hal itu langsung dialami melalui pelayanan dan mukjizat yang dilakukan oleh Yesus. "Jika Aku mengusir setan dengan kuasa Allah, maka sesungguhnya *Basileia* Allah sudah datang kepadamu (Luk 11: 20). (Fiorenza, 1997: l-ii, 163-179; Fiorenza, 1995: 131-140). Kata benda dalam bentuk genetif *tou theou* (Allah) secara frontal berlawanan dengan kaisar Roma. Hal itu yang menyebabkan ada pemahaman politis oleh sebagian murid-Nya bahkan aristokrasi agama Yahudi dan kaki tangan Roma di Palestina; meskipun Yesus sebenarnya hanya mau memperlakukan cara Allah dengan cara kaisar/pemerintahan duniawi. James Tabor (2007) dalam bukunya *Dinasti-dinasti Yesus* memberikan gambaran yang komprehensif mengenai sejarah abad I gerakan Yesus.

kedekatan-Nya dengan kaum perempuan. Para perempuan ini meninggalkan keluarga mereka, menyertai Yesus dari Galilea ke Yerusalem, dari Getsemani menuju Golgotha bahkan menjadi saksi pertama akan kebangkitan Yesus (bdk. Mrk 15: 40-41). Perempuan yang kaya menyediakan dana untuk kebutuhan dan pelayanan Yesus (Luk 8: 1-3). Lebih dari pada itu, keempat injil mengisahkan tentang perutusan kerasulan untuk menjadi pewarta sebagai saksi akan kebangkitan Yesus, “Pergilah dan katakanlah” (Mat 28: 7; Mrk 16: 7; Luk 24: 10; Yoh 20: 17). Nama para perempuan ini selalu disebut, yakni Maria Magdalena, Yohana, Maria ibu Yakobus, sebanding dengan penyebutan murid laki-laki Petrus, Yakobus dan Yohanes. Perempuan lainnya seperti Salome, Susana juga merupakan murid Yesus, demikian juga “perempuan Samaria dekat sumur Yakob” (Yoh 4; 1-42); menjadi saksi tentang Yesus, sehingga orang banyak menjadi percaya tentang Yesus, sebagai mesias.

Selain kedekatan Yesus dengan perempuan, perilaku lainnya adalah Yesus menyapa Allah sebagai *ābbā*.⁹ Sebagaimana sudah diulas pada awal artikel ini, bahwa sapaan *ābbā*, sebagai simbol yang memperlihatkan intimitas Yesus dengan Allah. Bapa dalam dunia patriarkhal menunjukkan aspek dominasi. Dengan menyapa Allah sebagai *ābbā*, Yesus menjungkir-balikkan pemahaman patriarkhal dengan mendobrak budaya dominasi laki-laki. Yesus menawarkan *Basileia* Allah yang penuh kasih dan kesederajatan, komunitas manusia yang saling mencintai satu sama lain. Allah yang penuh belaskasih dan merangkul semua orang di dalam pangkuan-Nya. Dengan menyapa *ābbā* untuk Allah, Yesus mau menunjukkan intimitasnya secara khusus dengan Allah. Hubungan itu didasarkan atas cinta dan kepercayaan yang menampilkan konsep keibuan (*maternal*) dan pengasuhan (*nurturing*) Allah sebagai ibu yang mencintai dan mempercayai anak-anak-Nya (bdk. Ruether, 1993: 64).

Perumpamaan dan ujaran Yesus tentang *Basileia* Allah juga menggunakan gambaran perempuan. *Basileia* Allah seumpama ragi yang diambil seorang perempuan dan diadukkan ke dalam tepung terigu tiga sukat sampai khamir seluruhnya (Mat 13: 33). Allah di sini digambarkan sebagai seorang ibu yang menggerakkan ciptaan seluruhnya sehingga

⁹ Secara gramatikal kata *ābbā* dalam bahasa Aram, mengandung tiga pengertian yakni: Bapa (vokatif), Bapak (posesif) dan *mbapa-mbapa* (empathik). Pada perkembangan selanjutnya kata *ābbā* mengandung arti atau dipahami sebagai ungkapan yang mengandung aspek afeksi dan respek yang dilakukan oleh seorang anak kecil kepada orangtuanya sendiri, lalu dalam perkembangan lanjut, juga sapaan dari anak remaja kepada orang tua, guru dan sebagainya. Menurut Yohakim Jeremias, sapaan Allah sebagai *ābbā*, belum ada sebelum Yesus menggunakannya (bdk. Martin, 1994: 278).

berkembang menjadi ciptaan baru. Gambatan Allah sebagai seorang perempuan, juga dilukiskan dalam perumpamaan tentang sukacita besar seorang perempuan yang menemukan dirhamnya yang hilang (Luk 15: 8-10). Dalam *Basileia* Allah, Allah bagaikan seorang ibu yang cemas dan karena itu berdaya upaya sekuat tenaga untuk menemukan pendosa. Manakala Ia menemukannya, ia bersukacita dan mengajak orang lain untuk bersukacita. Dalam perjalanan ke Yerusalem, Yesus meratapi Yerusalem dengan gambaran sebagai seorang perempuan, yang ingin mengumpulkan orang-orang Yerusalem di dalam pelukan-Nya, bagaikan seekor induk ayam yang mengumpulkan anak-anaknya di bawah sayapnya (Mat 23: 37-39).¹⁰ Dalam menanggapi kritik-kritik tajam yang dilontarkan oleh para penentang-Nya, Yesus sendiri menempatkan diri-Nya sebagai utusan dari Sri Hikmat (*Sophia*) (Luk 12: 49) bahkan Sri Hikmat itu sendiri (Luk 7: 35).

Dalam prolog Injil Yohanes, menurut sejumlah ekseget, *Logos* bisa diganti dengan *Sophia*.¹¹ Prolog Injil Yohanes mencerminkan kesejajaran dengan tradisi hikmat dalam religiositas Yahudi (Amsal 8: 23-31). *Sophia* hadir pada awal penciptaan, kehadiran-Nya tidak digubris; dalam Amsal memiliki kemiripan dengan prolog Yohanes. *Logos* atau *Sophia* dalam prolog Injil tidak merujuk pada Yesus. Yesus adalah *Sophia* yang menjadi manusia, sebagai inkarnasi *Sophia* Ilahi (Yoh 1: 14).

Dalam gerakan misioner awal, Paulus memiliki rekan kerja perempuan seperti Priskila, Akwia, Febe, Yunia, Tekla, Maria, Trifena, Trifosa dan Persis (Kisras 18: 1-ss) dan Rom 16: 1, 6, 12), Apfia (Fil 2), Euodia dan Sintikhe (Fil 4: 2-3). Mereka juga adalah para misionaris yang “bekerja keras” dan “membanting tulang” untukewartakan Kristus yang bangkit. Gambaran tentang femininitas Allah dalam gerakan misioner, tidak begitu tampak, karena yang diwartakan adalah Yesus yang bangkit. Aspek femininitas justru muncul pada gambaran tentang Yesus. Gerakan misi kristen mengidentifikasi Yesus yang bangkit bukan hanya dengan Roh Allah, tetapi juga dengan *Sophia*.¹² Kristologi *Sophia* secara tegas dikatakan

¹⁰Berdasarkan Mateus 23: 37-39, Anselmus dari Canterbury berdoa demikian: “*Christ my mother, you gather your chickens under your wings; this dead chicken of your puts himself under your wings... Warm your chicken, dead life to your dead man, justify your sinner. Let your terrifeid one be consoled by you*” (lih. Martin, 1994: 245).

¹¹Bdk. Catatan kaki prolog Injil Yohanes dalam *Kitab Suci Gereja Katolik, dengan Pengantar dan Catatan Lengkap* 2005. Nusa Indah: Ende. Juga Borg (2000: 124) yang mengutip dari Stevan Davies.

¹²*Sophia* adalah bentuk female dari *logos*. Paulus dalam 1Kor 1:23-24, menyebut Yesus sebagai *Sophia* (Kebijaksanaan Allah). Dari segi teologis, kata *Logos* dan *Sophia* mengandung

oleh Paulus dalam 1Kor 1: 23-24. Kristus adalah Sri Hikmat Allah, argumen Paulus dalam polemik dengan orang Yahudi dan Yunani. Kidung Kristologis gerakan misioner seperti surat-surat Paulus (Fil 2: 6 – 11; 1Tim 3: 16; Kol 1: 15 – 20; Ef 2: 14 – 16) dan surat-surat lainnya (Ibr 1: 3; 1Pet 3: 18; bdk juga Yoh 1: 1 – 14) menceminkan Kristus sebagai *Sophia* Allah penyelamat yang bersifat universal (Bdk. Fiorenza, 1997: 251 – 264).¹³

Penelusuran Biblis tidak menemukan bukti yang meyakinkan dan kesaksian yang menegaskan genital Allah. Allah adalah Roh, bukan perempuan dan juga bukan laki-laki atau juga bukan hermaprodit. Sapaan Allah sebagai Bapa bukan mengungkapkan status ontologis kepriaan Allah tetapi merupakan pilihan bahasa yang antropomorfis. Demikian pula penyingkapan diri (Wahyu) Allah dalam Yesus sejarah sebagai seorang laki-laki, bukan merupakan suatu penegasan tentang ciri ensensial kepriaan Allah, tetapi merupakan pilihan konstitutif historis. Meskipun Allah tidak berjenis kelamin, namun Allah digambarkan oleh Kitab Suci memiliki sifat “kebapaan” dan “keibuan”. Tetapi mengapa manusia berpikir bahwa Allah adalah seorang laki-laki? Bagaimana dapat muncul gambaran Allah sebagai bapa?

Pada bagian berikut, diskusi akan difokuskan pada usaha untuk menjawab pertanyaan-pertanyaan ini.

pengertian pewahyuan kehendak Allah, dasar ciptaan dari pendamai antara Allah dengan manusia. *Logos* berciri maskulin menampilkan “putra Allah”, gambaran Bapa, sementara *Sophia*, berciri feminim yang dalam tradisi Rabinik Yahudi adalah roh. Banyak teks kristen awal, terutama injil-injil apokrip dan juga mistikus abad pertama menunjuk Roh Kudus sebagai perempuan, upaya spekulasi tentang genital Allah. *Logos* merujuk kepada aspek transendensi Allah sementara *Sophia* merujuk pada aspek imanensi Allah. (Lih. Ruehter, 1993: 58-59). Ulasan yang lebih dalam tentang Yesus *Sophia*, Yesus, Sri Hikmat dipaparkan oleh Elizabeth A. Johnson (1996). Johnson mengulas tentang bagaimana cara yang benar berbicara mengenai Allah menurut martabat kaum perempuan dan kesederajatan manusia. Uraian tentang Yesus, Sri Hikmat, lih. Johnson 1996: 150-169. Fiorenza (1995) membahas Sri Hikmat, di bawah judul *Prophets of Sophia. Searching for Divine Wisdom*, dengan membahas tradisi hikmat dari tradisi Yahudi awal dan juga kekristenan awal. Ada kemiripan tradisi religius antara bangsa Yahudi sebagaimana terdapat dalam kitab-kitab sastra Hikmat PL dan Yesus sebagai Sri Hikmat dalam gerakan Yesus dan gerakan kekristenan awal dalam Injil dan surat-surat (Fiorenza, 1995: 131-162).

¹³Dalam studi kritik bentuk, kidung-kidung Kristologis yang ada dalam surat-surat yang dimaksud memberitakan universalitas keselamatan di dalam Yesus dalam ibadah, diambil dari teologi hikmat (lih. Fiorenza, 1997: 253). Pengaruh sastra hikmat bagi Yesus diuraikan oleh Borg (2000: 106-128).

Konstruksi Sosial dan Budaya

Historitas kekristenan yang menggambarkan Allah sebagai laki-laki dilatarbelakangi oleh dua hal yakni pandangan dunia yang patriarkhal dan pemahaman Yesus sebagai Putra Allah. Dalam tata sosial masyarakat yang patriarkhal, bapa keluarga memiliki otoritas tertinggi atas seluruh yang hidup dalam keluarga. Ia menjadi tuan atas istri dan anak-anak (termasuk penghuni lainnya dalam rumah) dan pemilik terhadap aset keluarga. Garis keturunan merujuk kepada bapa keluarga bukan kepada ibu dan hak waris diturunkan kepada anak laki-laki. Di dalam ruang publik (masyarakat), laki-laki menjadi ketua kelompok, kepala komunitas, pimpinan organisasi. Hal ini berlangsung dalam suatu waktu yang lama sehingga terkonstruksi suatu sistem kekuasaan yang selalu berada dalam tangan laki-laki. Sistem perkawinan, pola hunian, garis keturunan dan aset warisan ditentukan oleh laki-laki dan karena itu memperkuat posisi mereka sebagai pengatur. Masyarakat patriarkhat memperlihatkan suatu ciri utama yakni dominasi laki-laki terhadap perempuan, yang didasarkan atas kekuasaan dan pemerintahan di tangan majikan/tuan yakni bapak atau laki-laki.¹⁴ Laki-laki memiliki kendali terhadap perempuan. Dominasi laki-laki terhadap perempuan merasuki berbagai jaringan sosial dan susunan dalam masyarakat yang sangat kompleks, dalam berbagai bidang yang diterima “seolah-olah” sebagai suatu kebenaran yang dilegitimasi secara mistis, teologis.

Pola relasi patriarkhal dalam keluarga dan masyarakat berdampak pada kekristenan. Kristianitas dalam sejarahnya melalui ceritera, simbol dan ajarannya telah dicampuradukkan dengan pandangan dunia patriarkhal. Ketika gerakan kekristenan awal “terinkulturasi” dalam dunia Yunani-Romawi, Gereja lambat laun membentuk dirinya menurut model rumah tangga patriarkhal dan kemudian mengikuti model kekaisaran dalam tata pemerintahan. Gambaran Kristus akhirnya menerima bentuk kepala rumah tangga atau pemerintahan kekaisaran. Perubahan ini berkorelasi dengan perkembangan dalam gagasan jabatan Gereja. Kristus dipandang sebagai prinsip kepala. Teologi “kepala” dari Paulus, “Kepala dari setiap laki-laki adalah Kristus, kepala dari perempuan ialah laki-laki dan kepala dari Kristus adalah Allah” (1Kor 11: 3), menempatkan suatu rangkaian hirarkis tentang hubungan antara kepala dan tubuh yakni wewenang kepala terhadap tubuh dan ketaatan tubuh terhadap kepala. Ketaatan perempuan kepada laki-laki

¹⁴Fiorenza (1994: 14-15; 1997: xvi-xxvii) mengembangkan pikiran tentang dominasi laki-laki terhadap perempuan dalam beberapa karyanya (Kitab Suci) dengan istilah *kyriarchy* dan *kyriocentrism* untuk membedakannya dengan istilah hirarkis dalam bidang sosiologi dan antropologi.

merupakan ketaatan kepada Kristus; ketidaktaatan mencerminkan keraguan kesetiaan kepada kepala. Dengan mengatakan Kepala dari Kristus adalah Allah, Paulus tidak membuat suatu garis linear bahwa Allah itu laki-laki, tetapi dalam dunia patriarkhal dipahami sebagai laki-laki.

Pemahaman tentang Yesus sebagai Putra Allah, diungkapkan oleh Injil dengan melukiskan peristiwa *teofani* di sungai Yordan ketika Yesus dibaptis (Mat 3: 13-17). Fakta bahwa Yesus orang Nazareth merupakan seorang manusia lelaki tidak dipersoalkan. Kepriaan Yesus merupakan unsur konstitutif identitas historisnya, bagian dari kesempurnaan dan keterbatasan kontingensi historisnya, dan oleh karenanya dihormati. Kesulitan muncul dari cara kepriaan Yesus dikonstruksi dalam teologi androsentrik yang resmi dan praksis Gereja. Konstruksi androsentrik mengakibatkan distorsi dalam hermeneutika tentang Yesus (Johnson, 2003: 131-132).

Pertama, kepriaan Yesus digunakan untuk memaksakan suatu gambaran Allah patriarkhal. Jika Yesus adalah manusia pria, sebagai pewahyuan Allah, maka Allah selayaknya memiliki ciri esensial dari keilahian itu sendiri sebagai laki-laki. Identifikasi esensial kepriaan Allah, ditafsirkan secara harafiah dari kata-kata Yesus dalam Injil Yohanes “Barangsiapa telah melihat Aku, ia telah melihat Bapa” (Yoh, 14: 9) dan “Aku di dalam Bapa dan Bapa di dalam Aku” (Yoh. 14: 10). Yesus yang adalah laki-laki merupakan pewahyuan Allah yang laki-laki juga, begitulah tafsirannya. Padahal hubungan Yesus dengan Allah dalam keseluruhan Kitab Suci digambarkan secara metafor. Penafsiran harafiah ini semakin mendapatkan penegasan dan peneguhan dengan penggunaan konsep *Logos*. Dalam filsafat Yunani, *Logos* diidentifikasi dengan genus laki-laki untuk mengungkapkan identitas personal Kristus sebagai ungkapan diri Allah di dunia.

Kedua, fakta bahwa Yesus adalah seorang pria dikonstruksikan untuk memperkuat bukan hanya gagasan patriarkhal mengenai Allah tetapi juga suatu antropologi androsentris dengan keyakinan genital laki-laki dipilih oleh Allah sendiri untuk berinkarnasi. Keyakinan dasar ini diperteguh oleh pandangan yang mengatakan bahwa manusia itu sungguh *teomorfis* (serupa dengan Allah), tetapi karena aspek genital, maka laki-laki adalah sungguh *kristomorfis*, serupa dengan Kristus hal yang tidak pernah akan terpenuhi oleh perempuan.¹⁵ Jadi, para lelaki sajalah di antara umat manusia yang mampu menghadirkan kembali Kristus secara utuh sempurna.

¹⁵Cara berpikir demikian biasa digunakan sebagai argumen penolakan tahbisan imam perempuan (lih. Dister, 2005: 72-93).

Bagaimana gambaran Allah dari budaya patriarkhal dan pemahaman Yesus sebagai Putra Allah, yang mengkonstruksikan Allah sebagai laki-laki dapat bertahan sampai sekarang? Mengapa keterbatasan historis konstitutif Yesus dijadikan hal ontologis yang menimbulkan distorsi genital Allah? Budaya patriarkhal dan *Logos* sebagai laki-laki, mendapatkan penguatan dengan sistim linguistik, bahasa yang androsentris terutama dalam lingkup bahasa barat. Kata ganti orang ketiga tunggal, selalu dihubungkan dengan genital dari subyek. Tanpa menyebut jenis kelamin, diskursus yang diungkap (baik verbal maupun literer), dapat dikenali bahwa ia berjenis kelamin tertentu. Pertanyaan tentang Siapa Allah, “*Who is God?*” akan diperoleh jawaban misalnya, “*He is Creator.*” Jawaban dengan penggunaan kata *He* jelas mengungkapkan bahwa Allah adalah Pencipta dan bergenital laki-laki. Dalam bahasa Indonesia nuasa genital tidak tampak pada kata ganti orang ketiga tunggal. Siapa itu Allah. Dia seorang Pencipta. Namun, dalam bahasa Inggris, kata *He*, sebagai kata ganti orang ketiga tunggal, laki-laki, membentuk suatu gambaran dalam pengetahuan pikiran manusia tentang genital Allah adalah laki-laki. Kristianitas dibentuk oleh bahasa Barat, maka meskipun penutur bahasa Indonesia menyebut Allah Pencipta, bisa laki-laki, bisa perempuan atau juga netral, namun pengetahuan pikiran terkonstruksi bahwa genital Allah sebagai laki-laki. Konstruksi ini sudah berlangsung lama dalam sejarah kristiani yang diturun alihkan dari waktu ke waktu melalui berbagai cara, sehingga terbentuk status kognitif dalam pikiran manusia bahwa Allah bergenital laki-laki.

Dalam sistim linguistik androsentris istilah-istilah maskulin sebagai bahasa “generik”, (umum) menempatkan laki-laki sebagai wakil umat manusia, sementara hal-hal yang bernuansa perempuan hanya menunjuk kepada keperempuanan. Hal ini biasanya sangat kentara dalam diskursus verbal, misalnya dalam bahasa Indonesia, pada sambutan atau kotbah para pastor/pendeta. Pada sapaan awal, terucap kata “saudara-saudari”. Namun dalam sapaan selanjutnya, kata *saudari*, hilang dalam sapaan. Pembicara atau pengkotbah akan menyapa saudara-saudara, untuk semua pendengar. Sapaan *saudari* baru akan muncul lagi jika ada hal-hal khusus berhubungan dengan perempuan. Demikian pula misalnya kata “mahasiswa” berlaku untuk komunitas subyek didik Perguruan Tinggi, baik laki-laki maupun perempuan. Namun, jika ada hal khusus yang berlaku untuk kaum perempuan maka akan disebut mahasiswi. Penggunaan bahasa yang demikian, oleh Fiorenza, disebut sistim linguistik androsentrisme.¹⁶

¹⁶Fiorenza mengulas sistim linguistik androsentrik dalam *In Memory of Her*, di bawah judul “Menuju sebuah Metode Kritis Feminis”. Istilah Linguistik Androsentris pertama sekali

Linguistik androsentrisme berpola “dualistis simbolis yang *a simetris*” (Fiorenza, 1997: xxiv). Bahasa yang digunakan berpihak pada laki-laki dan memarginalkan kaum perempuan dari segala kehidupan yang membuat perempuan tidak tampak. Sistem ini terkonstruksi dalam pengetahuan pikiran manusia berupa norma-norma gender maskulin/feminin yang menempatkan perempuan pada pinggiran perhatian kita atau bahkan sama sekali tidak disebut sementara laki-laki menjadi pusat perhatian.

Fiorenza menganalisis inskripsi-inskripsi, naskah-naskah dari Gereja Perdana (baik dalam kanon Kitab Suci maupun di luar kanon Kitab Suci) dan fungsi-fungsi bahasa dalam kekristenan awal ketika menulis *In Memory of Her* berkesimpulan bahwa teks-teks kekristenan awal terbelenggu oleh sistem linguistik androsentris. Linguistik androsentris “menggunakan klasifikasi gender yang berakar dalam seks yang biologis mau tidak mau mereifikasikan dan menaturalisasikan konstruksi-konstruksi sosio politis gender” (Fiorenza, 1997: xxvii). Melalui reifikasi, semua diskursus yang ada, dibendakan pada pengetahuan pikiran manusia dan diterima oleh komunitas manusia sebagai suatu hal yang benar tanpa mempersoalkannya. Allah yang disapa sebagai Bapa, meskipun tidak dimaksudkan Allah bergenital tertentu, namun pengetahuan pikiran manusia sudah terkonstruksi sedemikian rupa, bahwa Bapa itu laki-laki maka sudah sepantasnya ia bergenital laki-laki dan berjenggot. Ada imajinasi historis yang melekat pada pengetahuan pikiran manusia diwariskan sebagai *common sense*. Reifikasi sistem linguistik androsentris tampak juga dalam kisah mukjizat Yesus memperbanyak roti. Jumlah massa yang dihitung makan dalam mukjizat ini adalah laki-laki (Luk 9: 14, Mat 14: 21; bdk, Kis 4: 4). Reifikasi sistem linguistik androsentris juga menular pada para penerjemah Kitab Suci. Paulus dalam Rom 16: 7 menyampaikan salam kepada dua rasul yang terpandang. Kedua orang ini menjadi pengikut Kristus sebelum Paulus. Dalam versi bahasa Inggris *King James*, kedua orang itu adalah Andronikus dan Yunia. Sedangkan versi bahasa Indonesia *Terjemahan Resmi*, kedua orang itu adalah Andronikus dan Yunias. Yunia (akusatif dari *Ionian*), nama itu merujuk pada perempuan, nama umum dalam bahasa Latin. Yunias, merujuk pada laki-laki, yang dalam

diperkenalkan oleh Charlotte Perkins Gillman, 1911 dalam karya berjudul *The Man-Made World; or, Our Androcentric Culture*. Linguistik androsentis artinya penggunaan bahasa yang berkiblat pada laki-laki dan untuk kepentingan laki-laki (Wikipedia, *Entry: Androcentrism*). Bagi Fiorenza (1997: 65-98), peranan perempuan pada awal kekristenan tidak kalah dengan laki-laki. Tetapi teks-teks yang ada, dibaca dengan perspektif laki-laki dan dengan kepentingan laki-laki sehingga peran perempuan dalam fakta historis dipinggirkan. Oleh karena itu Fiorenza berusaha mendeteksi, bagaikan seorang detektif, ‘fakta-fakta’ dan asumsi-asumsi serta merancang ulang kembali (rekonstruksi) secara imajinatif terhadap realitas historis agar peran laki-laki dan perempuan dikembalikan pada tempatnya.

literatur Yunani dan Latin tidak ditemukan. Rupanya para penerjemah bahasa Indonesia memiliki pengetahuan pikiran yang sudah terpatriti, *common sense*, bahwa rasul adalah laki-laki, sementara perempuan tidak pernah menjadi rasul, sehingga nama Yunia dianggap sebagai singkatan dari nama laki-laki Yunianus.

Melalui naturalisasi, diskursus-diskursus mengandung bias gender, dalam sistim linguistik androsentris, “diwajarkan” dengan merujuk kepada genital tertentu. “Pewajaran” berlangsung dalam situasi *given*, tanpa sikap kritis yang menempatkan keberadaan laki-laki sebagai standar dari keberadaan umat manusia. Dianggap wajar kalau perempuan itu emosional sementara laki-laki rasional. Naturalisasi sistim linguistik androsentrik berlaku juga dalam peredaksian Kitab Suci, baik PL terutama PB. Misalnya, sapaan Paulus dalam suratnya dengan menggunakan “*saudara-saudara*”, bukan hanya ditujukan kepada laki-laki tetapi juga perempuan; demikian juga kata bahasa Inggris *men/man* pasti tidak dimaksud hanya pada laki-laki, tetapi manusia (*human*) baik laki-laki maupun perempuan.¹⁷ Pewajaran yang paling tampak adalah kisah sengsara Yesus dalam Injil Markus (14: 1-72) (bdk. Fiorenza, 1997: 1). Injil Markus mengisahkan tiga murid dalam kisah sengsara Yesus, yakni seorang perempuan yang mengurapi Yesus (Mrk 14: 1-3). Murid yang kedua dan ketiga adalah Yudas yang mengkhianati Yesus (Mrk 14: 10-11) dan Petrus yang menyangkal Yesus (Mrk 14: 66-72). Yudas dan Petrus, merupakan dua murid yang “tidak setia”, yang satu pengkhianat, yang lainnya pengecut. Dua murid ini terpatriti dalam ingatan umat kristiani, karena laki-laki. Sementara perempuan yang melakukan tindakan kenabian, seorang “nabiah” yang mengurapi Yesus namanya pun tidak dikenal.¹⁸

¹⁷Misalnya Luk 17: 34. Versi bahasa Indonesia (Terjemahan Resmi): “Aku berkata kepadamu: Pada malam itu ada **dua orang** di atas satu tempat tidur, yang seorang akan dibawa dan yang lain akan ditinggalkan”. Versi bahasa Inggris (King James): “*I tell You, in that night there will be two men in one bed, the one will be taken and the other will be left*”. Versi bahasa Inggris **two men** diterjemahkan **dua orang laki-laki**, yang menurut Fiorenza, terjemahan **two men**, bertentangan dengan teks Yunani. Contoh lain adalah Rom 2: 6 “*Ta akan membalas setiap orang menurut perbuatannya*” // “*Who will render to every man according to his deeds*.” Dalam sistim linguistik androsentris terjemahan bahasa Inggris dari teks Yunani dianggap wajar dan hal ini menurut Fiorenza memarginalisasikan peran perempuan (Bdk. Fiorenza, 1997: 69). Dalam contoh, teks KS digunakan *e-teks* versi Program Alkitab 2.70, Terjemahan Resmi.

¹⁸Tindakan perempuan menuangkan minyak di kepala Yesus, merupakan tindakan kenabian senada dengan tindakan yang dilakukan oleh nabi Samuel yang mengurapi Saul (1 Samuel 10: 1) dan Daud (1 Samuel 16:13) untuk menjadi raja Israel. Jauh sebelumnya, Musa mengurapi Harun dan keturunannya menjadi imam (Kel 40: 12-15). Perempuan tanpa nama ini adalah seorang nabiah (Bdk. Fiorenza, 1997: 208-2011).

Perempuan itu tidak pernah dikenang dalam ingatan umat kristiani, entah dalam pewartaan Injil (katekese dan kerigma) maupun dalam perayaan ekaristi (liturgi Hari Minggu Biasa atau Hari Raya), padahal Yesus sendiri mengatakan bahwa “Sesungguhnya di mana saja Injil diberitakan di seluruh dunia, apa yang dilakukan ini akan disebut juga untuk mengingat dia” (Mrk 14: 9). Dianggap wajar, terlupakan karena dia seorang perempuan. Nama pengkianat dan pengecut diingat oleh umat kristiani, menjadi *anamnesis* dalam liturgi Gereja Katolik pada perayaan Kamis Putih dan bacaan *Passio* pada Minggu Palma dan hari Jumat Agung. Sementara perempuan tanpa nama (*anonim*) ini, tradisi kemudian mengenalnya sebagai Maria dari Betania, sebagai sahabat Yesus yang setia (Yoh 12: 3). Tetapi Lukas bahkan mengalihkan kisah dari seorang murid perempuan yang setia menjadi seorang perempuan berdosa (Luk 7: 37-38). Kisah Lukas inilah yang kemudian menjadi lebih dominan dalam pewartaan (*kerigma*) dan dikenang yakni seorang perempuan berdosa berat yang mendapat pengampunan dari Yesus. Redaksi Lukas mau memperlihatkan akan daya bathin (*inner force*) Yesus yang mampu mengetahui pikiran manusia, terutama Simon, ahli Kitab Suci, sayangnya tindakan itu dilakukan dengan mengorbankan seorang murid yang setia, hanya karena dia seorang perempuan.

Reifikasi dan naturalisasi, sistim linguistik androsentris dalam kekristenan awal bermula dari suatu proses pembiasaan di mana arti dari “arti” mengalami penyempitan. Tiap kata dalam bahasa tertentu yang diulang dengan peng-“arti”-an tertentu dengan pola yang sama di-*recipitur* mendapatkan suatu “arti tertentu itu” saja, untuk waktu selanjutnya yang mempersempit arti asalnya. Misalnya kata *pater* berasal dari bahasa Latin, ada lima arti yakni: ayah, bapa pendiri, sapaan kehormatan kepada yang dituakan, senator dan ketua (lih. Prent, 1969: 613). Kata “*pater*” bagi umat katolik di Indonesia (NTT dan Papua khususnya) mendapatkan arti tertentu melalui suatu pola pengulangan yang terus menerus berlangsung dalam waktu yang lama, ditujukan kepada para imam, sehingga mendapatkan arti baru yang lebih sempit yakni *pater* nama sapaan untuk imam. Jadi karena pembiasaan (*habitulasi*) kata *pater* berarti imam. Demikian juga kata *kristos* (χριστός) bahasa Yunani terjemahan dari kata Ibrani *mesias* (*māšiah*) artinya “yang diurapi”. Gelar ini dalam PL merujuk pada beberapa figur seperti Harun (Im 8:12), Saul (1Sam 10:1), Daud, Elisa (1Raj 19:16), Salomo (1Raj 1: 39), Zerubabel dan bahkan kepada Koresy (Yes 4: 51), orang asing. Kemudian dalam PB, khususnya surat-surat Paulus, gelar ini berubah menjadi nama diri yang merujuk hanya pada Yesus, dan hal itu berlanjut terus dalam kekristenan hingga saat ini.

Allah yang disapa oleh Yesus sebagai *Abba*, dan kepada para murid-Nya, Yesus mengajarkan untuk berdoa kepada Allah dengan sapaan “Bapa kami ...” (Mat 6: 9) yang mengungkapkan aspek intimitas tidak merujuk pada identitas genital, mengalami reifikasi dan naturalisasi linguistik androsentris dalam tradisi patriarkhal menjadi Bapa, yang kemudian diulang-ulang dalam pola yang sama sehingga memberi arti bahwa Allah adalah Bapa, dan dengan demikian bergenital laki-laki.

Pembiasaan sistim linguistik androsentris memberikan pengertian kepada “arti” telah direifikasi dan dinaturalisasi sehingga tidak perlu didefinisikan lagi. Kata *pater* dalam contoh di atas, bagi umat katolik di Indonesia, khususnya NTT dan Papua, tidak perlu didefinisikan lagi. Demikian juga, Allah yang disapa dengan panggilan *Bapa* tidak diidentifikasi lagi, karena pengetahuan pikiran sudah mengenali “bapa” dengan tipifikasi sebagai yang bergenital laki-laki. Begitulah, teks-teks Kitab Suci, terutama pada kekristenan awal dalam Perjanjian Baru, sangat didominasi oleh linguistik androsentris dan pada titik tertentu mengarahkan orang untuk berpikir dan berkeyakinan bahwa Allah bergenital tertentu. Apakah memang demikianlah sesungguhnya yang dimaksud?

Sistim linguistik androsentris ini terikat pada aspek konstitutif historis. Bahasa merupakan eksplisitasi dari pikiran dalam bentuk simbol. Sementara pikiran ditentukan oleh *culture* dan *zits im leben* pada *tempus et locus* tertentu. Para exeget dari aliran kristis-historis berpandangan bahwa teks-teks Kitab Suci tidak jatuh di tempat yang kosong. Pernyataan ilahi, diungkapkan dalam bahasa manusia yang secara historis terbatas dan terkonstruksi secara budaya. Kepentingan pendengar, merupakan fokus utama dari pewartaan. Dengan kata lain, penulisan atau pesan Kitab Suci, ditujukan pada komunitas patriarkhal dan bahasa androsentris adalah *bentuk* yang tepat pada waktu dan tempat tertentu, karena itu berbeda pada tempat yang lain dan waktu yang lain; tetapi *isinya* tetap merupakan hal yang sama yakni Allah Pencipta dan bertindak untuk menyelamatkan umat manusia. Bentuk pewartaan merupakan aspek historis konstitutif sementara isi pewartaan merupakan enseni teologis yang tidak berubah. Oleh karena itu maka kekentalan budaya patriarkhal dan kekuatan sistim linguistik androsentris pada masa lalu dalam budaya Palestina tidak bisa dijadikan alat legitimasi untuk “menghukum” teks-teks Kitab Suci sebagai yang “menyingkirkan” atau “mengabaikan” perempuan dan juga bentuk masa lalu tidak bisa dijadikan untuk menafsirkan isi dalam situasi sekarang. Kemendesakan saat ini adalah cara baru membaca Kitab Suci, perspektif feminis, dengan mengembangkan suatu hermeneutika biblis yang mengakui *bentuk* pewartaan yakni linguistik androsentris dalam budaya patriarkhal pada

masa lalu di Palestina yang sudah direifikasi dan dinaturalisasikan dengan “mendobraknya”, melalui de-reifikasi pada *bentuk* yang kontekstual pada waktu *kini* dan *di sini* dengan tetap mempertahankan *isi* pewartaan. Berikut ini percakapan akan dipusatkan pada cara membaca Kitab Suci dari perspektif feminis.

Cara Baru Membaca Kitab Suci

Diskusi selanjutnya akan berfokus pada usaha-usaha dalam membaca Kitab Suci, untuk “menghilangkan” anasir-anasir genital Allah sebagai laki-laki dalam pengetahuan pikiran manusia. Pertama-tama akan diuraikan bagaimana feminis membaca Kitab Suci, kemudian baru akan digarap usaha untuk menghilangkan anasir genital Allah sebagai laki-laki. Sebagai catatan awal, perlu diketahui bahwa tidak ada tafsir feminis. Sesungguhnya kaum feminis menggunakan metode tafsir umumnya seperti kritik bentuk (sastra), kritik redaksi, kritik historis, kritik naratif atau variasi dari kritik yang ada; dengan sudut pandang feminis.¹⁹ Karena itu tidak ada satu kritik tunggal Kitab Suci oleh feminis, dan sebagai konsekuensi logisnya adalah bahwa tidak ada teologi feminis yang tunggal.²⁰

Hampir semua feminis memiliki asumsi dasar bahwa Kitab Suci ditulis dalam budaya patriarkhal dan sistem linguistik androsentris, dan oleh karena itu teks-teks Kitab Suci perlu dibebaskan dari perangkap patriarkhal dan bahasa androsentris dengan menggunakan bahasa yang inklusif baik dalam “penulisan kembali” maupun penafsirannya atas dasar kesederajatan (*equality*) dan kebergantungan (*mutuality*) antara perempuan dan laki-laki.²¹

¹⁹Fiorenza menggambarkan beberapa model penafsiran feminis yakni pendekatan topikal exegetis tentang perempuan dalam Kitab Suci, pendekatan neo ortodoks, pendekatan sosiologi pengetahuan feminis, pendekatan teologi pembebasan feminis. Pembahasan mengenai model-model hermeneutika feminis dapat dilihat pada Fiorenza 1997: 19-64.

²⁰ Mengenai keanekaragaman feminist menafsirkan Kitab Suci dan tulisan suci lainnya, lihat karya *Searching the Scriptures. Vol 2: A Feminist Commentary*, yang diedit oleh Elisabeth Schüssler Fiorenza, 1994, Crossroad: New York. Buku ini setebal mendekati 900 halaman berukuran quarto, berisikan 40 karya tafsir baik Kitab Suci maupun tulisan suci lainnya. Karya ini didedikasikan kepada Anna Julia Cooper dan Elizabeth Cady Stanton; dua feminis yang “*not only marks a historical milestone in feminist religious thought but also honors the nineteenth dual roots of American feminist religious vision and struggle.*” sebagaimana dikatakan oleh editor pada halaman 1 dalam kata pengantar buku tersebut.

²¹Bahasa inklusif adalah bahasa yang tidak bersifat seksis androsentris. Tentang bahasa inklusif (lih. Fiorenza 1985: xi-xii), sedangkan prinsip kesederajatan dan mutualistik (lih. Farley, 1985: 44-47).

Dalam rangka membebaskan teks-teks Kitab Suci dari perangkap patriarkhal, sistim linguistik andorsentris dan penindasan terhadap perempuan, feminis membaca Kitab Suci dengan tiga pendekatan, yakni *pertama*, pendekatan tematik tentang perempuan, *kedua*, membaca Kitab Suci dari perspektif pembebasan dan *ketiga* adalah membaca teks Kitab Suci untuk mengenali perjumpaan sejarah dan kisah perempuan pada masa lalu dan menghubungkan dengan sekarang.²² Ketiga pendekatan feminis dalam membaca Kitab Suci ini, tidak secara langsung berhubungan atau terikat dengan seorang feminis. Tidak ada kategorisasi kelompok feminis dengan tipe pendekatan tertentu. Dapat saja terjadi bahwa seorang feminis dapat menggunakan ketiga pendekatan ini untuk kepentingan pembaca yang berbeda. Pada satu kesempatan dia bisa menggunakan pendekatan pertama dan pada waktu lain pendekatan kedua yang digunakan, atau juga terjadi bahwa dua pendekatan atau ketiga-tiganya digunakan dalam satu kesempatan oleh seorang feminis.

Pendekatan pertama, tematik perempuan, di mana teks-teks Kitab Suci atau tema-tema tertentu dalam Kitab Suci, tentang atau berhubungan dengan perempuan yang digunakan untuk melegitmasi kedudukan perempuan dalam dominasi laki-laki, dinilainya sebagai hal yang menindas perempuan. Oleh karena itu teks-teks tersebut ditafsir ulang (*re-interpretation*) dengan membahas teks-teks tersebut untuk mengungkapkan hal-hal yang terlupakan dari teks sehingga mendapatkan persepsi yang berbeda tentang perempuan. Dalam menafsir ulang Kitab Suci, para feminis mengarahkan pandangannya misalnya pada teks-teks Kitab Suci yang menegaskan teks terpilih atau teks-teks yang menguatkan peran perempuan dalam komunitas; atau juga dengan menunjukkan bagaimana Yesus menjalin relasi dengan perempuan dan memperlakukan perempuan. Misalnya Efesus 5: 22, nasehat Paulus kepada para istri untuk tunduk pada suami, kaum feminis menafsirkan ayat tersebut bahwa perempuan dengan laki-laki hendaknya “saling merendahkan diri” (ayat 21). Ada juga yang menunjukkan teks yang memperlihatkan kesederajatan perempuan dengan laki-laki dalam Gal 3: 28; bahwa tidak ada perbedaan antara perempuan dengan laki-laki, karena semua adalah satu dalam Kristus. Membandingkan teks yang satu dengan teks yang lain, menimbulkan soal pada validitas dari otoritas teks tertentu. Manakah teks yang lebih berwibawa? Namun jika teks-teks yang bernuansa negatif terhadap perempuan tidak dapat ditafsir ulang dengan merujuk teks lain yang menegaskan, maka penafsir akan berusaha untuk menguraikan

²²Uraian tentang tiga pendekatan ini mengikuti secara garis besar Katharine Doob Sakenfeld (lih. Sakenfeld, 1985: 55-64).

masalah dari teks-teks yang ada entah penerjemahannya, peredaksiannya, atau juga *Sitz im leben* dari teks.

Pendekatan kedua, adalah perspektif teologi pembebasan. Pendekatan ini merupakan upaya untuk menyelidiki Kitab Suci baik teks-teks yang berhubungan dengan patriarkhi maupun perempuan guna menawarkan perspektif teologis yang dapat mengkritisi sistim patriarkhal. Pendekatan ini berbeda dengan pendekatan pertama yang re-aktif. Teks-teks Kitab Suci yang ada tidak dilihat secara tematis, tetapi secara menyeluruh untuk melihat warta gembira dari Allah, bagi semua orang tanpa terkecuali, perempuan atau laki-laki. Kitab Suci berisikan tentang kesaksian cinta Allah kepada umat Israel (PL) dan inkarnasi Sabda Allah dalam diri Yesus Kristus (PB). Karena itu para feminis menempatkan refleksi mereka secara luas dalam konteks teologi pembebasan, yang mengedepankan aspek keselamatan universal, yang menempatkan fokus interpretasinya pada keadaan dari kelompok yang tertindas. Pendekatan ini, tidak berfokus kepada kritik atas budaya patriarkhal dan sistim linguistik androsentris atau gambaran Allah sebagai perempuan (*female images of God*), tetapi pada aspek teologis yakni bahwa di dalam Kitab Suci ditemukan kehendak dan tindakan Allah untuk memulihkan tata ciptaan dan tata keselamatan manusia (bdk. Russell, 1985: 138). Dengan demikian solidaritas akan lebih mendapatkan tekanan, injil menjadi berita profetis dan kritik akan penindasan. Pengalaman penderitaan mereka yang tertindas menjadi fokus penafsiran, bukan untuk menegasikan teks Kitab Suci yang tertulis tetapi dengan menafsirkan teks yang tertulis dari konteks penderitaan kaum tertindas agar penderita tetap meniti harapan untuk terus berjuang di balik penderitaan sekaligus terbentuk suatu kesadaran (konsientisasi) bersama akan realitas penindasan dan berjuang bersama menuju transformasi.²³ Teks Kitab Suci sebagai *bentuk* pewartaan pada masa lalu kini ditafsirkan dengan pengalaman real penderitaan yang ada, dengan *isi* pewartaan yang sama yakni Allah

²³ Letty M. Russell menggunakan pendekatan ini dalam karyanya *Growth in Partnership* yang memberi fokus pada *koinonia* sebagai kemitraan dan aneka cara dalam jemaat menjadi rekan bersama dalam tindakan pembebasan Allah. Untuk menjalani kemitraan dalam hidup, jemaat perlu mengembangkan *art of anticipation* sehingga mereka mampu berpikir dari konteks masa depan Allah, secara jernih mampu melihat tanda-tanda pembebasan dan bertindak berdasarkan pengharapan itu. Melalui antisipasi teologis ini, perempuan dan laki-laki akan berjuang bersama di dalam komunitas sebagaimana dikehendaki Allah tentang ciptaan baru-Nya. Sementara itu Rosemary Radford Ruether mengembangkan pendekatan ini dalam karyanya *Sexism and God-Talk*. Bagi Ruether, prinsip profetis menolak setiap usaha untuk meninggikan satu kelompok di atas kelompok yang lain dan menolak setiap usaha legitimasi dominasi dan penjajahan terhadap pihak tertentu yang merujuk kepada Allah (bdk. Sakenfeld, 1985: 60).

Pencipta dan Penyelamat. Teks Kitab Suci perlu dibebaskan dari kerangkeng reifikasi penafsiran sebelumnya, dan ditempatkan dalam konteks tradisi kenabian yang selalu berpihak kepada yang miskin, tertindas dan terpinggirkan. Dengan kata lain, Kitab Suci perlu di-*deformation* (dirubah bentuknya) bukan redaksinya tetapi pada penafsiran yang didasarkan atas konteks sosial, bergerak menuju suatu dereifikasi. Kitab Suci sebagai Sabda Allah memiliki otoritas atas hidup umat beriman, tetapi otoritasnya bukan dalam pengertian *inspired Word* tetapi *inspiring Word*.²⁴

Deformation dilakukan oleh Yesus secara profetis terhadap Yesaya 61: 1-2 seperti yang dikisahkan dalam Luk 4: 18-30. Teks Yesaya mengungkapkan pembebasan, yakni kemenangan Israel atas bangsa-bangsa asing, oleh Yesus warta kemenangan itu diperluas juga kepada bangsa-bangsa bukan Israel, “hari ini juga”. Ketika para pendengar terkagum-kagum dan memuji Yesus, secara dramatis Yesus meruntuhkan triumphalisme Israel yang mengklaim khabar keselamatan hanya untuk bangsa Israel, dengan menunjukkan fakta bahwa ketika orang-orang Israel mengalami kelaparan, Elia diperintahkan untuk menolong seorang janda kafir di Sarfat, tanah Sidon; ketika wabah kusta melanda Israel, justru Elisa menyembuhkan Naaman seorang kafir dari Siria (Ruether, 1985: 121-122). Contoh lain tentang *deformation* yakni komunitas akar rumput di Brasil mengerti Sabda Allah bukan hanya berupa Kitab Suci. Tetapi Sabda Allah termasuk juga komunitas yang sedang berkumpul yang berbagi pengalaman iman. Allah bersabda melalui Kitab Suci dan juga bersabda melalui mereka yang membagikan pengalaman imannya (Mesters, 1982: 197-210). Elacuría, dalam *The Crucified People*, menafsirkan Kidung Hamba Yahweh dari Deutero-Yesaya (Yesaya 42: 1-7, dan fs 49-55) dengan sengsara Yesus dalam konteks penderitaan dan kemiskinan rakyat di Amerika Latin (Elacuría, 1993: 580-603). Elacuría berkesimpulan bahwa rakyat Amerika Latin adalah rakyat

²⁴Russell mengartikan *Inspired Word* sebagai Sabda Allah yang diterima begitu saja sebagai norma, semua yang ditulis adalah benar. Sikap ini telah banyak menimbulkan manipulasi dan dominasi. Hal ini menyebabkan di kalangan kaum hitam, enggan membaca surat-surat Paulus dalam ibadat, bahkan sejumlah perempuan menambahkan dengan memberi subjudul pada surat Paulus dengan kalimat “*This book may be dangerous to your health*” (Russell, 1985: 141). Sementara *Inspiring Word* berarti Kitab Suci sebagai Sabda Allah memberi inspirasi bagi Gereja (komunitas beriman) untuk berdaya menciptakan transformasi. Iman yang ada dalam kisah Kitab Suci memberi inspirasi iman bagi komunitas beriman masa kini untuk bertindak (Russell, 1985: 140 – 142).

yang tersalib sejajar dengan Hamba Yahweh yang Menderita dan Yesus yang tersalib.²⁵

Pendekatan ketiga, menelusuri teks-teks tentang perempuan untuk belajar dari sejarah dan kisah kehidupan perempuan masa lalu dan sekarang dalam budaya patriarkhal. Dalam pendekatan ini, teks-teks Kitab Suci digunakan untuk membicarakan realitas perempuan sebagai orang-orang yang tertindas karena genital mereka sebagai perempuan dan oleh karena itu mereka mengharapkan pembebasan. Kitab Suci dilihat sebagai sarana, di mana Allah menunjukkan kepada perempuan akan kondisi mereka sebagai orang sungguh-sungguh tertindas sekaligus sebagai orang yang diberi visi tentang bumi dan surga yang berbeda serta berbagai model tentang bagaimana mereka dapat hidup ke arah visi itu. Fokus perhatian adalah rekonstruksi historis. Misalnya dalam PB, rekonstruksi historis tentang kekristenan awal untuk menemukan indikasi-indikasi baik berupa inskripsi, tulisan lain non kanon Kitab Suci, situs-situs, ritus-ritus, artefak dan hasil penggalian arkeolog, yang memperlihatkan perempuan menjadi sentral bagi narasi historis kekristenan, karena perempuan juga memiliki identitas dan martabat yang sama. Fiorenza menggunakan istilah *Ekklésia Gynaikón*, Gereja yang berpusat pada perempuan, dengan pola hidup kristen yang sederajat antara perempuan dan laki-laki (Fiorenza, 1985a: 126-127). Teks-teks Kitab Suci yang ada bukan pertama-tama doktrin yang diilhamkan secara harafiah, melainkan rumusan historis yang muncul dalam konteks komunitas religius tertentu. Dalam budaya yang patriarkhal peran perempuan cenderung dipinggirkan dan tidak diingat. Oleh karena itu Kitab Suci perlu dibaca kritis dengan memperhatikan konteksnya dan membongkar sejarah di dalamnya, seperti latarbelakang, informasi di luar teks mengenai konteks sejarah dan budayanya, ideologi dan kepentingan yang ada pada saat tersebut. Fiorenza (1985: 15-22) menyajikan empat tahap dalam menafsirkan Kitab Suci yakni, “*hermeneutics of suspicion, hermeneutics of proclamation, hermeneutics of remembrance, dan hermeneutics of kreatif actualization.*”²⁶

²⁵Dalam artikel *Penderitaan Rakyat Papua, Sengsara Yesus Masa Kini. Refleksi Soteriologis atas Penderitaan Rakyat Papua*, kami telah berusaha untuk membuat *deformation* Kisah Sengsara Yesus dari Injil Yohanes dalam konteks rakyat Papua (lih. Bisei, 2007: 16-52).

²⁶Bdk juga. Fiorenza 1985a: 130-136 yang menyajikan lima langkah dalam menafsirkan kita suci yakni: 1) mempersoalkan (*suspicion*) lebih daripada menerima saja otoritas Kitab Suci, 2) memberikan evaluasi kritis lebih daripada membuat korelasi, 3) penafsiran yang terarah kepada pewartaan (*proclamation*), 4) membayangkan kembali (*remembrance*) melalui rekonstruksi sejarah, 5) penafsiran yang terarah kepada perayaan dan ritus.

Hermeneutics of suspicion dengan mencurigai bahwa teks-teks Kitab Suci dan penafsirannya menggunakan linguistik androsentris dan untuk melayani kepentingan patriarkhal yang berasal dari Gereja kaum laki-laki yakni ditulis, ditafsirkan, dikotbahkan, diwartakan, diwariskan, dipimpin oleh laki-laki. Oleh karena itu perlu mengenali jiwa patriarkhi dan androsentrisme dari teks-teks Kitab Suci dan kemudian membuat kritik ideologi dengan mempertanyakan kepentingan siapa yang dilayani dalam teks-teks itu. *Hermeneutics of proclamation*, pada satu pihak menilai teks-teks mana dalam Alkitab yang pantas untuk digunakan dalam pewartaan dan memberi katekese kepada umat terhadap teks-teks Kitab Suci sebelum perayaan liturgi dan pada pihak yang lain teks-teks yang diidentifikasi tidak mengandung aspek patriarkhal tetapi yang mengartikulasikan visi pembebasan manusia secara menyeluruh dapat ditempatkan dalam liturgi dan ajaran gereja. *Hermeneutics of remembrance* dengan menggunakan imajinasi kreatif untuk menemukan jejak perempuan pada kekristenan perdana dalam teks-teks Kitab Suci maupun semua tradisi lainnya termasuk teks-teks sezaman yang tidak terdapat dalam kanon Kitab Suci. Tujuannya untuk merekonstruksi sejarah terutama aktivitas yang menempatkan perempuan pada pusat Gereja dan sejarah Kitab Suci. *Hermeneutics of creative actualization* bergerak dari imajinasi kreatif untuk merekonstruksi sejarah Gereja dan Kitab Suci pada masa lalu menuju kepada penuturan ulang Kitab Suci pada masa sekarang dalam perspektif perempuan melalui pewartaan dan perayaan liturgi dalam iklim kesederajatan perempuan dan laki-laki.

Gereja perempuan bukan hanya menulis kembali kisah Kitab Suci tentang perempuan tetapi juga mendeformasi doa patriarkhal menjadi perayaan kreatif feminis yang memperlihatkan kesederajatan. Pendekatan historis-kritis ini digunakan oleh Fiorenza dalam menafsirkan 1Kor 11: 2-16. Fokusnya bukan pada “teologi kepala” sebagaimana sudah disinggung pada awal tulisan ini, tetapi pada bagaimana perempuan dan laki-laki mengatur rambut mereka dalam berdoa dan bernubuat, sehingga hal ini membedakan nubuat dan ibadah kristiani dengan nubuat dan ibadah “kafir” lainnya. Sebab lingkup komunitas Korintus pada masa itu terdapat banyak kelompok agama yang eksentrik, para nabiah mereka bernubuat dan berdoa dengan mengebas-ngebaskan rambut mereka yang panjang terurai dan acak-acakan secara berulang-ulang dalam waktu yang relatif panjang. Tindakan ini untuk mencapai tingkat ekstasi tertentu demi keakuratan dalam ramalan dan kemanjuran dalam penyembuhan. Di samping itu pula tradisi Yahudi dalam Tauratnya menempatkan perempuan yang najis, harus membiarkan rambutnya terurai (Bil 5: 18; Im 13: 45). Paulus memberi nasehat kepada jemaat kristiani di Korintus agar mengatur tata pewartaan dan tata ibadat yang tidak seperti aliran keagamaan lainnya, yakni penubuat/pewarta atau

pemimpin ibadah kristiani perempuan, hendaknya menudungi kepalanya. Dengan demikian Kristus yang dimuliakan, bukan kemanjuran dari perilaku mereka. Kristianitas itu berpusat pada Kristus bukan pada hal lainnya (bdk. Fiorenza, 1997: 296-307).

Tiga pendekatan feminis yang dirumuskan oleh Russell, dapat diringkas demikian: pendekatan tematis, teologi pembebasan dan kritik-historis. Selanjutnya adalah bagaimana pendekatan-pendekatan ini membantu kita dalam diskusi ini untuk mengungkapkan Allah sebagai yang tidak bergenital laki-laki atau bergenital perempuan? Pemahaman manusia tentang Allah, bersumberkan pada Kitab Suci dan tradisi, baik secara langsung maupun tidak langsung. Secara langsung berarti kita sendiri sebagai subyek yang membaca Kitab Suci dan menafsirkannya, sementara secara tak langsung melalui liturgi, doa dan pewartaan yang disampaikan oleh para penafsir. Tiga pendekatan yang disampaikan oleh Russell dalam membaca Kitab Suci dapat digunakan dengan cara sama dalam usaha untuk mengungkapkan Allah sebagai yang tidak bergenital perempuan maupun laki-laki.

Secara tematis, teks-teks Kitab Suci yang mengidentifikasi Allah yang maskulin sebagai laki-laki diperhadapkan dengan teks-teks Kitab Suci yang mengungkapkan Allah yang feminim sebagai perempuan. Pendekatan teologis pembebasan menempatkan fokus pembahasan Kitab Suci bukan pada kebapaan dan keibuan Allah, tetapi Allah sebagai pembebas yang berpihak kepada mereka yang miskin, tertindas dan terpinggirkan. Allah adalah penyelamat. Pendekatan kritis-historis dari perspektif perempuan bukan berorientasi pada Allah tetapi pada Gereja perempuan (*ekklésia gynaikón*) yang mengedepankan kesederajatan perempuan dan laki-laki. Melalui tiga pendekatan ini yang didukung dengan penggunaan bahasa yang inklusif, “kerangkeng” patriarkhal dan sistim lingusitik androsentris dapat didobrak. Sebuah harapan.

Penutup

Benarkah Allah berjenggot? Pertanyaan simbolis ini mempersoalkan reifikasi Allah dalam diskursus teologis tentang genital Allah sebagai laki-laki dan oleh karena itu Allah disapa Bapa. Ruether (1993), memberikan suatu pemahaman tentang percakapan ini, yang kiranya representatif dapat menjadi kesimpulan dalam mengakhiri diskusi ini. Ruether menulis demikian:

“If all language for God/ess is analogy, if taking a particular human image literally is idolatry, then male language for the divine must lose its privileged place. If God/ess is not the creator and validator of the existing hierarchical social order, but rather the one who liberates us from it, who opens up a new community of equals, then language about God/ess drawn from kingship and hierachial power must lose its privileged place” (Ruether, 1993: 68-69).

Kutipan dari Ruether ini jika dibaca dalam konteks percakapan ini, dapat dirumuskan bahwa seluruh pembicaraan tentang Allah adalah metafor, begitu juga sapaan kepada Allah sebagai Bapa. Oleh karena itu seluruh pengetahuan pikiran manusia bahwa Allah sebagai laki-laki dan disapa Bapa, tidak memiliki tempat yang istimewa dalam percakapan teologis. Bahasa yang tepat dalam percakapan teologis tentang Allah, yakni bahwa Allah adalah pembebas, Allah yang membuka jalan bagi *Basileia* terhadap komunitas beriman yang memperlihatkan kesederajatan dan saling bergantung antara perempuan dengan laki-laki. Allah yang mengarahkan umat manusia kepada penebusan serta pembebasan bagi kaum miskin, tertindas dan terpinggirkan. Allah tidak diidentifikasi dengan jenis kelamin tertentu. Allah yang merangkul semua dalam persaudaraan abadi, kesetaraan sejati.



Daftar Rujukan

- Bisei, Abdon. 2007. “Penderitaan Rakyat Papua, Sengsara Yesus Masa Kini. Refleksi Soteriologis atas Penderitaan Rakyat Papua,” dalam *Limen. Jurnal Agama dan Kebudayaan*. Th. 4. No. 1. Oktober 2007, hal. 16-52. Abepura: Biro Penelitian STFT Fajar Timur.
- Borg, Marcus J. 2000. (aslinya 1994) *Kali Pertama Jumpa Yesus Kembali. Yesus Sejarah dan Hakekat Iman Kristen Masa Kini*. (Penerj. Ionaes Rakhmat). BPK Gunung Mulia: Jakarta.
- Carr, Anne and Elisabeth Schüssler Fiorenza. 1989. “Motherhood: Experience, Institution, Theology,” dalam *Concilium*, 206/6/Edinburgh: T & T Clark LTD.
- Dister, Nico Syukur. 2005. “Jabatan Gerejawi: Tidak (Belum??) Terbuka untuk Perempuan. Beberapa Catatan Teologis Fundamental”, dalam *Limen. Jurnal Agama dan Kebudayaan*. Th. 2, No. 1. Oktober 2005, hal. 72-93. Abepura: Biro Penelitian STFT Fajar Timur.
- Ellacuría, Ignacio, 1993. *The Crucified People*, dalam Ignacio Ellacuría & Jon Sobrino, (ed.) *Mysterium Liberationis*, hal. 580-603. New York: Orbis Books.

- Fiorenza. Elizabeth Scüssler, 1985. *Bread Not Stone. The Challenge of Feminist Biblical Interpretation*. Boston: Beacon Press.
- Fiorenza. Elizabeth Scüssler, 1985a. "The Will to Choose or Reject. Continuing Our Critical Work," dalam Russell. Letty M. (ed). *Feminist Interpretation of the Bible*, hal. 125-136. Basil Blackwell: Oxford dan New York.
- Fiorenza. Elizabeth Scüssler, 1995. *Jesus Miriam's Child, Sophia's Prophet. Critical Issues in Feminist Christology*. SCM Press LTD: London.
- Fiorenza. Elizabeth Scüssler, 1997 (aslanya 1983). *Untuk Mengenang Perempuan Itu. In Memory of Her. Rekonstruksi Teologis Feminist tentang Asal-usul Kekristenan*. Edisi Tahun ke Sepuluh. Penerjemah: Stephen Suleman. Jakarta: BPK Gunung Mulia.
- Fransiskus, Paus. 2016. *Amoris Laetitia. Sukacita Kasih. Anjuran Apostolik tentang Keluarga* Penerjemah: Leo Laba Ladjar, untuk kalangan terbatas. Jayapura: Keuskupan Jayapura.
- Geffré, Claude. 1981. "'Father' as the Proper Name of God" dalam Metz/Schillebeeckx. *God As Father? Concilium*, 143/3/, hal. 43-50. Edinburgh: T & T Clark LTD.
- Hamerton-Kelly, Roberth. 1981 "God the Father in the Bible and in the Experience of Jesus: The Sake and the Question" dalam Metz/Schillebeeckx. *God As Father? Concilium*, 143/3/, hal. 95-102. Edinburgh: T & T Clark LTD.
- Johnson, Elizabeth A. 1996. *She Who Is. The Mystery of God in Feminist Theology Discourses*. New York: Crossroad.
- Johnson, Elizabeth A. 2003 (aslanya 1990). *Kristologi Di Mata Kaum Feminis. Gelombang Pembaharuan dalam Kristologi*. Penerjemah A. Widyamartaya. Kanisius: Yogyakarta.
- Kitab Suci Katolik. 2005. *Kitab Suci Katolik dengan Pengantar dan Catatan Lengkap*. Ende: Nusa Indah.
- Martin, Francis. 1994. *The Feminist Question. Feminist Theology in the Light of Christian Tradition*. Michigan: Grand Rapids.
- Mesters, Carlos. 1982. "The Use of the Bible in Cristian Communities of the Common People", dalam Torres, Sergio and John Eagleson (eds). *The Challenge of Basic Christian Communities*, hal. 197-210. New York: Orbis Books.

- Moltmann, Jürgen. 1981. "The Motherly Father. Is Trinitarian Partripassianism Replacing Theological Patriarchalism?" dalam Metz/Schillebeeckx. *God as Father? Concilium* vol. 143/3/, hal. 51-55. Edinburgh: T & T Clark LTD.
- Prent, Drs. K. (dkk.) 1969. *Kamus Latin-Indonesia*. Yogyakarta: Kanisius.
- Ruether, Rosemary Radford. 1981. "The Female Nature of God: A Problem in Contemporary Religious Life", dalam Metz/Schillebeeckx. *God as Father? Concilium*, 143/3/, hal. 61-68. Edinburgh: T & T Clark LTD.
- Ruether, Rosemary Radford. 1985. "Feminist Interpretation. A Method of Corelation," dalam Russell. Letty M. (ed). *Feminist Interpretation of the Bible*, hal. 111-124. Oxford dan New York: Basil Blackwell.
- Ruether, Rosemary Radford. 1993. *Sexism and God-Talk. Toward a Feminist Theology*. Boston: Beacon Perss.
- Russell, Letty M. (ed.) 1985. "Authority and the Chalenge of Feminist Interpretation" dalam Russell. Letty M. *Feminist Interpretation of the Bible*, hal. 137-146. Oxford dan New York: Basil Blackwell.
- Russell, Letty M. (ed.) 1985. "Introduction: Liberating the World" dalam Russell. Letty M. *Feminist Interpretation of the Bible*, ahl. 11-18. Oxford dan New York: Basil Blackwell.
- Sakenfeld, Katharine Doob. 1985. "Feminist Uses of Biblical Materials," dalam Russell. Letty M. (ed). *Feminist Interpretation of the Bible*, hal. 55-64. Oxford & New York: Basil Blackwell.
- Tabor, James. 2007. *Dinasti-dinasti Yesus*. Jakarta: BPK Gunung Mulia.
- Wacker, Marie-Theres. 1989. "God as Mother? On the Meaning of a Biblica; God-symbol for Feminist Theology," dalam Carr, Anne and Elisabeth Scüssler Fiorenza. *Motherhood: Experience, Institution, Theology. Concilium*, 206/6/, hal. 103-111. Edinburgh: T & T Clark LTD.

