

**IMAGO DEI:
Sebuah Upaya Membaca Alkitab Sebagai Perempuan
Indonesia Dalam Konteks Perdagangan Orang di Nusa
Tenggara Timur¹**

Ira D. Mangililo

Abstract

This paper examines the close connection between the domain of biblical interpretation and the communal sphere, which is comprised of living data that serves as starting point for scriptural interpretation. The yield of such interpretations serves as an important contribution for a church seeking proactively to address and resolve various urgent concerns in the current context. This essay considers one such crisis needing to be addressed: the issue of human trafficking in East Nusa Tenggara, with specific regard to how female victims of human trafficking have been torn apart by the variegated forms of oppression they have undergone. By looking to Genesis 1:26-27, with its emphasis on the concept of *imago Dei*, this paper demonstrates just how useful is a postcolonial approach to reading scripture, namely in the case of female victims who are reconsidering the manner in which they regard and understand themselves; no less than are men, women too are created in the image of God and, therefore, have in the sight of God an equality and parity of status with men. Equality and parity become a strong foundation upon which to resist every effort to debase the dignity and value of women. Furthermore, this article highlights the role of the community, namely as an agential collective set to oppose any attempt to rob fellow human beings of their claim, namely as living persons created according to God's image.

Keywords: Bible, colonialism, patriarchy, interpretation, human trafficking, female victims, *imago Dei*, community, hospitality

¹Artikel ini merupakan hasil revisi dan pengembangan dari materi disampaikan pada kegiatan Diskusi Teologi Warga Gereja "Teologi Tubuh" yang diadakan oleh Komisi Pengkajian Teologi Gereja Kristen Indonesia Sinode Wilayah Jawa Barat, Sabtu, 25 November 2017.

Abstrak

Tulisan ini membahas keterhubungan yang erat antara dunia penafsiran Alkitab dengan dunia komunitas yang menjadi data yang hidup yang berfungsi sebagai titik berangkat penafsiran kitab suci. Hasil penafsiran-penafsiran tersebut menjadi kontribusi penting bagi gereja guna berperan aktif dalam menghadapi dan menyelesaikan berbagai isu yang tengah dihadapi dalam konteks kekiniannya. Tulisan ini membahas isu perdagangan orang di Nusa Tenggara Timur sebagai salah satu persoalan yang perlu diangkat terutama sehubungan dengan citra para perempuan korban perdagangan orang yang telah terkoyak akibat adanya berbagai bentuk penindasan yang mereka alami. Tulisan ini menunjukkan bagaimana pembacaan kitab suci dengan menggunakan pendekatan poskolonial terhadap Kejadian 1:26-27 yang menekankan konsep *imago Dei* kemudian dapat digunakan sebagai salah satu alternatif bagi para perempuan korban perdagangan orang untuk meninjau kembali cara mereka melihat dan memahami diri mereka; bahwa sama seperti laki-laki, kaum perempuan adalah mereka yang diciptakan segambar dan serupa dengan Allah dan oleh karena itu memiliki kedudukan yang setara dan sejajar dengan kaum laki-laki di hadapan Tuhan. Kesetaraan dan kesejajaran itu menjadi landasan yang kuat untuk melawan setiap upaya untuk merendahkan harkat dan martabat mereka. Lebih lanjut, tulisan ini juga menggarisbawahi peran komunitas sebagai pihak yang terlibat secara aktif untuk melawan tindakan-tindakan yang berpotensi untuk membuat sesama manusia kehilangan haknya untuk hidup sebagai sosok yang diciptakan menurut *imago Dei*.

Kata-Kata Kunci: Alkitab, kolonialisme, patriarki, penafsiran, perdagangan orang, perempuan korban, *imago Dei*, komunitas, keramahatmahan

Alkitab dan Kolonialisme

Alkitab, yang merupakan Kitab Suci umat Kristen, dibawa dan diperkenalkan di Indonesia oleh bangsa Barat yang menggunakan Alkitab sebagai alat untuk menaklukkan, menguasai, dan mengeksploitasi berbagai wilayah di Indonesia yang memiliki sumber daya manusia dan alam yang kaya.² Dengan demikian, pengenalan akan Alkitab tidak pernah terlepas dari sejarah imperialisme yang ditandai dengan penaklukan dan penindasan. Meskipun demikian, tidak bisa

² Paul Gillen and Devleena Ghosh, *Colonialism and Modernity* (Sydney: UNSW Press, 2007), 54-56.

pula diingkari bahwa dari buku yang sama, lahir berbagai perspektif kekristenan yang mendorong umat Kristen terutama yang tinggal di Dunia Ketiga untuk mengenali berbagai bentuk penindasan dan juga perjuangan untuk menciptakan pembebasan.³ Dalam hal para pembaca kitab suci dapat melihat bahwa buku yang sama bisa memberikan makna yang berbeda bagi mereka yang membacanya; ada yang menggunakannya sebagai alat untuk melegitimasi berbagai bentuk kekuasaan dan penindasan namun ada pula yang menggunakannya sebagai alat ampuh untuk menelanjangi pola-pola penindasan tersebut melalui wawasan-wawasan pembebasan yang ditawarkan oleh kitab suci. Di sinilah, Alkitab bukan hanya dilihat sebagai sebuah alat membenaran tindakan penindasan melainkan juga sebagai sebuah alat membenaran untuk pembebasan.⁴ Kesadaran akan sejarah panjang imperialisme menolong kita untuk memahami bahwa kekristenan yang diterima oleh bangsa Indonesia adalah produk Barat yang telah digunakan untuk mengkonstruksi identitas kekristenan kita. Untuk itu maka umat Kristen di Indonesia ditantang untuk menjadi pembaca dan penafsir kitab suci yang melakukan dekolonisasi untuk membangun percakapan-percakapan yang setara di dunia pasca-kolonial dan multikultur ini⁵

Dalam konteks keindonesiaan kita, kesadaran bahwa Alkitab adalah produk Barat harus dibarengi juga dengan kesadaran bahwa Alkitab lahir dan dibentuk dalam konteks kebudayaan patriarkal yang kuat sehingga bersifat androsentris atau berpusat pada laki-laki.⁶ Akibatnya, penggambaran-penggambaran tentang kaum perempuan dalam Kitab Suci selalu ditampilkan dalam hubungannya dengan tokoh-tokoh laki-laki, dan berasal dari perspektif kaum laki-laki sehingga kaum perempuan selalu menjadi karakter sekunder dalam teks-teks yang ada. Di sinilah, status perempuan dalam Alkitab adalah sebagai yang terpinggirkan sehingga Alkitab perlu dilihat sebagai kumpulan tulisan yang turut serta melanggengkan politik dominasi kaum laki-laki baik pada masa kemunculannya dalam konteks masyarakat Israel kuno maupun dalam konteks kekinian kita.⁷ Lebih lanjut, ketika Alkitab tiba di tangan kita sebagai orang Indonesia, buku yang bersifat patriarkal ini dipertemukan pula dengan para pembaca yang kehidupannya sangat dipengaruhi oleh budaya yang sama dan

³ M.A. Tolbert, "Defining the Problem: The Bible and Feminist Hermeneutics," in *Semeia* Vol. 28 (1983): 120.

⁴ Ibid., 120.

⁵ Musa W. Dube, "Toward A Post-colonial Feminist Interpretation of the Bible," *Semeia* Vol. 78 (1997): 23.

⁶ Esther Fuchs, *Sexual Politics in the Biblical Narrative: Reading the Hebrew Bible as a Woman* (London: Sheffield Academic Press, 2000), 11.

⁷ Ibid., 11-12.

melalui perjumpaan ini budaya patriarki seolah-oleh kian dikukuhkan dan dilanggengkan keberadaannya dan bahkan kian ditekankan sebagai ideologi yang superior dan oleh karena itu semakin menempatkan kaum perempuan sebagai kaum yang ter subordinasi. Pemaparan ini menunjukkan bahwa pembacaan dan penafsiran Alkitab di Indonesia perlu memperhatikan unsur-unsur patriarki yang kuat dalam Alkitab demi adanya upaya dekonstruksi yang bertujuan membebaskan kaum perempuan dari berbagai bentuk dan lapisan penindasan.

Kesadaran akan pengaruh imperialisme dan patriarki yang kuat, baik yang terkandung dalam teks-teks Kitab Suci, maupun hasil-hasil tafsiran yang dihasilkan dan berkontribusi terhadap berbagai bentuk penindasan dan eksploitasi dalam masyarakat yang hidup pada konteks pasca- colonial, merupakan bagian dari keprihatinan yang diajukan oleh kritik poskolonial yang sejak beberapa dekade terakhir telah diperkenalkan oleh sejumlah ahli biblika seperti R.S. Sugirtharajah, Fernando Segovia dan Musa Dube. Dalam pembahasan mereka, perhatian khusus diberikan terhadap pluralitas penindasan yang muncul dalam wajah-wajah “Sang Lain” yang juga merupakan sebuah kenyataan yang heterogen. Demikianlah kritik poskolonial mempertimbangkan keanekaragaman identitas sebagai konsekuensi nyata dari adanya perbedaan kelas, seks, etnisitas, dan gender.⁸ Dalam hubungannya dengan penafsiran teks-teks Alkitab, poskolonialisme mempertanyakan penafsiran-penafsiran Barat yang mengandung meta-narasi superioritas bangsa Barat atas bangsa-bangsa lainnya di dunia. Dalam kajiannya, Uriah Kim mengatakan bahwa dalam proses penaklukan dan dominasinya, bangsa Barat kelihatannya mengadopsi meta-narasi sejarah bangsa Israel sebagai sebuah bangsa dan menggunakannya sebagai landasan berbangsa mereka. Di sini, meta-narasi bangsa Israel yang menggambarkan diri mereka sebagai umat pilihan dan kepunyaan Tuhan sehingga lebih baik dan kudus dibandingkan bangsa lain kemudian dipakai pula oleh bangsa Barat untuk menggambarkan diri mereka sebagai pusat dunia di mana identitas, pengalaman, aspirasi dan tujuan kehidupan mereka adalah patokan dan pusat sejarah dunia.⁹ Akibat dari pengkonstruksian meta-narasi seperti ini, menurut Segovia, sangat dirasakan oleh mereka yang khususnya tinggal di Dunia Ketiga karena menciptakan oposisi biner

⁸ Lihat R. S. Sugirtharajah, *The Bible and the Third World: Precolonial, Colonial and Postcolonial Encounters* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2001); Fernando F. Segovia, *Decolonizing Biblical Studies: A View from the Margin* (New York: Orbis Books, 2000); Musa W. Dube, *Postcolonial Feminist Interpretation of the Bible* (St. Louise, MO: Chalice Press, 2000).

⁹ Uriah Y. Kim, “Postcolonial Criticism: Who is the Other in the Book of Judges,” in *Judges & Method: New Approaches in Biblical Studies*, Gale A. Yee, ed. (Minneapolis: Fortress Press, 2007), 169.

pusat dan pinggiran: bangsa Barat dianggap sebagai mereka yang ada di pusat yang memegang kontrol penuh atas proses-proses ekonomi, politik dan kebudayaan sementara mereka yang berada di pinggiran ditaklukkan dan dikendalikan oleh kelompok yang berada di pusat dan sering digambarkan sebagai yang tidak beradab, primitif, barbar, terbelakang, kurang berkembang, dan lain-lain. Kondisi ini menyebabkan kaum yang berada di pinggiran senantiasa berada dalam bayang-bayang kekuasaan imperialisme. Dalam konteks seperti inilah, poskolonialisme sebagai sebuah pendekatan hadir untuk mempertanyakan dan menyingkapkan strategi, agenda dan pola-pola kekuasaan imperialisme guna menciptakan pembebasan bagi mereka yang termarginalisasikan di pinggiran. Pembebasan itu dapat tercapai ketika kaum yang berada di pinggiran dapat berpindah posisi ke tengah guna menciptakan beragam suara yang meruntuhkan kekuasaan mereka yang berada di pusat dengan cara mengikutsertakan suara-suara dan strategi-strategi penafsiran dari Dunia Ketiga bersama-sama dengan suara-suara yang berasal dari Eropa-Amerika.¹⁰

Pemaparan ini menolong kita untuk melihat bahwa fungsi pendekatan poskolonial dalam studi biblika terutama di Indonesia adalah untuk melihat kolonialisme sebagai persoalan penting dalam membaca teks-teks Kitab Suci. Di sini, adalah tugas seorang penafsir untuk menyingkapi dan mengkritisi cerita-cerita yang mengandung agenda imperialisme yang tersirat maupun tersurat melalui ideologi para penulis teks-teks Alkitab tersebut.¹¹ Upaya di atas perlu juga dibarengi dengan keseriusan untuk mengkritisi hasil penafsiran teks-teks Kitab Suci yang dipakai oleh pihak-pihak penguasa untuk membenarkan berbagai bentuk penjajahan dan penindasan mereka di negara-negara yang bukan wilayah kekuasaan mereka, baik dalam neo-kolonialisme dan kapitalisme global. Dengan demikian, pendekatan ini bukan hanya bertujuan untuk mempertanyakan dan membongkar hasil-hasil tafsiran yang melanggengkan penindasan melainkan juga berupaya untuk membangun kembali identitas baru yang memungkinkan mereka yang terjajah berdiri sejajar dan setara dengan bangsa Barat.¹²

Keberadaan pendekatan poskolonial ini juga disambut baik terutama oleh para penafsir perempuan dari Dunia Ketiga yang selama ini berjuang untuk memperdengarkan suara mereka sendiri di tengah-tengah masyarakat yang bersifat patriarki. Di sini para perempuan dari negara-negara terjajah merasakan benar bagaimana diskursus-diskursus

¹⁰ Segovia, *Decolonizing Biblical Studies*, 121-132.

¹¹ Bradley L. Crowell, "Postcolonial Studies and Hebrew Bible," *Currents in Biblical Research*, Vol. 7, No. 2 (February 2009): 220.

¹² Sugirtharajah, *The Bible and the Third World*, 251-257.

kolonial dan anti-kolonial telah mengkonstruksi identitas mereka sebagai yang terpinggirkan, yang berada di bawah pihak penjajah maupun kaum laki-laki dari bangsanya sendiri dan, oleh karena itu, tidak dapat secara merdeka mengartikulasikan sendiri pandangan dan pilihan-pilihan hidup mereka.¹³ Untuk itu, ketika para penafsir perempuan menggunakan pendekatan poskolonial dalam pekerjaan-pekerjaan mereka, ada kesadaran bahwa tugas mereka jauh lebih kompleks dari rekan-rekan laki-laki mereka yang menggunakan metode yang sama untuk melawan diskursus-diskursus kolonial yang bertujuan untuk mempromosikan ideologi para penjajah. Di sini, para penafsir perempuan berkonsentrasi pada kolonialisasi ganda yang mereka alami, baik yang diakibatkan oleh kolonialisme maupun ideologi patriarki.¹⁴ Hanya dengan penyingkapan kolonialisasi ganda ini maka upaya pembebasan bagi kaum perempuan, baik yang terkait dengan isu gender, ras, bangsa, ekonomi, kebudayaan, politik, struktur dan lain sebagainya, dapat dicapai.¹⁵

Membaca Alkitab Menggunakan Pendekatan Poskolonial: Sebuah Upaya Berdialog dengan dan bersama Komunitas

Kehadiran pendekatan poskolonial sebagai salah satu metode yang digunakan untuk pembacaan Kitab Suci di Indonesia membangkitkan kesadaran akan berbagai bentuk penafsiran di Indonesia yang tertuang dalam tradisi dan dogma gereja yang mengingkari kepelbagaian suara dan tradisi yang ada di Indonesia karena dinilai bertentangan dengan semangat kekristenan versi Barat. Kesadaran ini menghantarkan kita pada upaya pembebasan dari berbagai mata rantai penjajahan di bumi Indonesia yang masih terjadi hingga saat ini terutama dalam bentuk kekuasaan imperialisme negara-negara adidaya seperti Amerika Serikat yang mengontrol perekonomian dunia melalui kebijakan-kebijakan ekonomi kapitalisme globalnya. Selain itu, pendekatan ini dapat menolong umat Kristen juga untuk melihat secara kritis berbagai bentuk penindasan yang dialami oleh kaum marginal di negara kita sendiri yang disebabkan oleh berbagai bentuk kebijakan ekonomi dan politik para penguasa yang bertujuan untuk menguntungkan sejumlah pihak di negara ini. Untuk itu, melalui hasil-hasil analisis yang tajam, diharapkan bahwa umat Kristen mampu untuk menciptakan

¹³ Ritu Tyagi, "Understanding Postcolonial Feminism in Relation with Postcolonial and Feminist Theories," *International Journal of Language and Linguistics*, Vol. 1, No. 2 (December 2014): 45.

¹⁴ *Ibid.*, 45.

¹⁵ Dube, *Postcolonial Feminist Interpretation of the Bible*, 39.

perlawanan terhadap berbagai bentuk ketidakadilan dan ketidakbenaran yang terjadi di negara ini.

Namun persoalan yang kita hadapi sebagai para penafsir di Indonesia adalah bahwa hasil-hasil penafsiran yang dilakukan di ruang akademis dan dipublikan di ruang publik seringkali hanya tinggal di ruang akademis pula dan menjadi konsumsi para ahli biblika atau mereka yang berkecimpung di bidang biblika. Tidak jarang banyak mahasiswa/i yang sangat antusias untuk mempelajari berbagai metode penafsiran mutakhir namun begitu mereka turun ke lapangan atau dunia kerja, seringkali demi alasan kenyamanan dan kepraktisan, mereka meninggalkan metode-metode tersebut dengan dalih bahwa bahasa-bahasa yang tercipta di dunia akademis terlalu berat untuk dibawa dan diterapkan di masyarakat/jemaat. Hal ini terjadi karena adanya anggapan bahwa tafsiran-tafsiran yang dihasilkan hanyalah semata-mata untuk menjawab keingintahuan dari para ahli berkenaan dengan berbagai topik dan metode-metode mutakhir yang sedang tren terutama di dunia Barat. Di sini tidak jarang pula bahwa tuntutan agar para ahli tidak ketinggalan dalam mengakses metode-metode terkini dalam dunia akademis juga menjadi beban tersendiri bagi mereka, karena jika tidak demikian maka mereka tidak dapat duduk sejajar dengan rekan-rekan mereka yang berada di konteks Barat dalam hal ini Eropa-Amerika. Akibatnya, para ahli di Indonesia membiarkan agenda penafsirannya untuk didikte oleh apa yang sedang tren di dunia Barat; mereka tidak memberi perhatian terhadap apa yang menjadi kebutuhan para pembaca dalam konteks lokal. Padahal seperti yang ditekankan oleh Elisabeth Schüssler-Fiorenza, setiap ahli Alkitab perlu menyadari bagaimana ideologi-ideologi yang diwariskan dalam teks-teks dan dalam hasil tafsiran memengaruhi kehidupan orang-orang yang ada di pinggiran.¹⁶ Hal ini berarti bahwa tafsiran-tafsiran yang dihasilkan adalah bukan sekadar kata-kata yang tidak memiliki makna, melainkan merupakan instrumen-instrumen yang digunakan untuk membawa pesan-pesan tertentu yang akan memengaruhi kehidupan mereka yang berada di pinggiran. Untuk itu, ketika berhadapan dengan teks-teks Kitab Suci, para penafsir selalu diperhadapkan dengan tanggung jawab etis untuk menjawab pertanyaan seperti: bagaimana sebuah makna dikonstruksikan dalam teks? Apa nilai-nilai yang tengah diperjuangkan? Dan kepentingan siapa yang dipromosikan dalam teks dan juga hasil-hasil tafsiran yang ada di depan kita?¹⁷ Pertanyaan-pertanyaan ini penting sehingga ketika kita menafsir kita dapat pula bertanya pada diri sendiri tentang bagaimana hasil penafsiran kita dibaca, pesan-pesan apa

¹⁶ Elisabeth Schüssler Fiorenza, *Rhetoric and Ethic: The Politics of Biblical Studies* (Minneapolis: Fortress Press, 1999), 17-18.

¹⁷ *Ibid.*, 27.

yang tengah kita promosikan, nilai-nilai kehidupan seperti apa yang sementara kita perjuangkan, ideologi-ideologi apa yang sementara kita dukung atau bahkan hendak kita lawan, apakah semua yang kita katakan berkontribusi terhadap kehidupan komunitas ataukah hanya ada untuk melayani kepentingan akademis kita. Di sini, kita melihat potensi besar yang dimiliki oleh Alkitab bagi terciptanya transformasi sosial.

Pandangan Schüssler-Fiorenza di atas menolong kita untuk melihat bahwa upaya untuk membaca dan menafsirkan teks-teks Kitab Suci haruslah berakar dalam sebuah komunitas di mana para ahli biblika berusaha untuk terlibat, menantang, dan bekerja bersama-sama dengan komunitas. Hal ini bertujuan untuk menghasilkan tafsiran-tafsiran yang bermakna/berguna bagi komunitas demi mewujudkan perubahan sosial dalam masyarakat. John Pobee mengingatkan kita bahwa studi ilmiah tentang Kitab Suci bukanlah sebuah pulau tersendiri. Studi biblika dilakukan dengan maksud agar sang penafsir dapat bergumul dan bergulat bersama harapan dan ketakutan yang dirasakan masyarakat tempat studi itu dilakukan. Lebih lanjut, Pobee mengatakan bahwa studi biblika yang dilakukan harus dapat dipertanggungjawabkan kepada komunitas iman.¹⁸

Ketika pandangan Schüssler-Fiorenza dan Pobee dikaitkan dengan upaya pendekatan poskolonial untuk membaca Kitab Suci di Indonesia, maka para ahli poskolonial diingatkan bahwa pendekatan poskolonial bukanlah pengejaran akademis yang terpisah dari pergumulan nyata yang ada di komunitas. Dengan kata lain, penggunaan pendekatan ini haruslah selalu dihubungkan dengan perjuangan nyata mereka yang terpinggirkan yang sementara bergumul dalam pencarian keadilan dan pembebasan.

Pemahaman seperti ini menolong saya untuk menjalani masa vikariat saya selama dua tahun di Gereja Masehi Injili di Timor (GMIT). Sebagai seorang penafsir yang terbiasa menghadapi dunia akademik dan berinteraksi dengan mereka yang ada di dunia akademik pula, keberadaan saya di jemaat membuat saya bergumul untuk melihat bagaimana saya menempatkan, memposisikan dan menyesuaikan diri di dunia yang berbeda ini; bagaimana caranya bagi saya agar dapat menjembatani dunia akademik dan dunia jemaat yang kelihatannya sulit untuk dihubungkan. Pada saat yang sama, saya juga harus berhadapan dengan realita di mana dari waktu ke waktu, dalam masa-masa transisi tersebut, berita-berita, baik yang dimuat di berbagai media cetak dan elektronik lokal, dipenuhi dengan informasi tentang kedatangan jenazah-jenazah para buruh migran yang kebanyakan

¹⁸ John S. Pobee, "Bible Study in Africa: A Passover of Language," *Semeia*, Vol. 73 (1996): 162.

bekerja secara ilegal di negara orang. Keprihatinan dan rasa duka yang mendalam menghantarkan saya pada pertanyaan tentang kontribusi apa yang dapat diberikan oleh seorang penafsir Kitab Suci dalam menghadapi persoalan-persoalan kemanusiaan seperti ini: bagaimana ilmu biblika dengan tafsiran-tafsirannya dapat berjalan bersama-sama dengan gereja untuk kemudian menjadi tempat perjuangan yang menghasilkan kajian-kajian dan tindakan-tindakan kritis dalam perjuangan untuk pembebasan, penyembuhan dan pemulihan mereka yang menjadi korban perdagangan orang pada saat ini.

Gereja Melawan Perdagangan Orang

Provinsi Nusa Tenggara Timur (NTT) tempat saya berasal dinyatakan sebagai wilayah yang berada dalam kondisi darurat perdagangan orang. Hal ini diakui sendiri oleh Gubernur Frans Lebu Raya di akhir tahun 2016 setelah sebelumnya Menteri Tenaga Kerja dan Transmigrasi, H. Dhakiri, menyatakan hal yang sama di bulan Februari 2015.¹⁹ Dalam refleksinya teologisnya tentang perdagangan orang di wilayah pelayanan GMT, Mery Kolimon, ketua Majelis Sinode Gereja Masehi Injili di Timor (GMT) yang terlibat aktif dalam perjuangan melawan tindak pidana perdagangan orang, mengatakan bahwa dari profil gender dan usia korban, perempuan lebih rentan terhadap perdagangan orang akibat adanya faktor kemiskinan dan pengangguran, budaya patriarki yang kental, dan warisan kolonialisme yang mengambil bentuk di dunia modern dalam rupa neo-kolonialisme yang berjalan beriringan dengan perdagangan, industri, dan alat-alat produksi yang dioperasikan sedemikian rupa guna mendatangkan keuntungan bagi negara-negara pemilik modal.²⁰

Liliya Wetangterah mencatat bahwa sebenarnya tidak ada seorangpun yang dengan sengaja dan sadar memberikan dirinya untuk menjadi korban perdagangan orang karena siapapun yang memberi diri untuk menjadi pekerja migran tentu memiliki harapan bahwa proses keberangkatannya akan ditangani oleh lembaga yang resmi yang menjamin keamanan dan keselamatan mereka hingga tiba di tempat kerja. Namun, pada kenyataannya, banyak kecurangan yang dilakukan

¹⁹ Liliya F. K. Wetangterah, "Kerentanan Masyarakat Nusa Tenggara Timur (NTT) Menjadi Korban Perdagangan Orang dengan Modus Pekerja Migran Indonesia," dalam *Menolak Diam: Gereja Melawan Perdagangan Orang*, Mery Kolimon et. al., eds. (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2018), 103.

²⁰ Mery Kolimon, "Kerentanan dan Luka, Perlawanan dan Penyembuhan: Refleksi Teologis tentang Perdagangan Orang di Wilayah Pelayanan Gereja Masehi Injili di Timor (GMT)," dalam *Menolak Diam: Gereja Melawan Perdagangan Orang*, Mery Kolimon et. al., eds. (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2018), 6-12.

oleh pihak perekrut lapangan maupun dalam proses perekrutan dan seleksi calon pekerja migran melalui Pelaksana Penempatan Tenaga Kerja Indonesia Swasta (PPTKIS) tanpa melalui Badan Nasional Penempatan dan Perlindungan Tenaga Kerja Indonesia (BNP2TKI). Kecurangan ini dilakukan terutama melalui pemalsuan dokumen dan identitas calon pekerja migran yang menyebabkan timbulnya berbagai masalah di kemudian hari, bukan saja sehubungan dengan status hukum mereka melainkan juga hak tawar mereka selama bekerja.²¹

Pengiriman Pekerja Migran Indonesia (PMI) ke luar negeri sendiri merupakan salah satu kebijakan ekonomi Soeharto yang pada masanya berguna untuk melayani dua kepentingan utama yaitu, “pertama, mencegah keresahan yang diakibatkan oleh pengangguran, tekanan jumlah penduduk, dan masalah-masalah sosial; kedua, memberi keuntungan pada ekonomi Indonesia disebabkan oleh ekonomi pasar yang lemah.”²² Dalam upaya untuk mencapai kepentingan tersebut, Diah Irawati menulis bahwa keterlibatan perempuan dalam pasar tenaga kerja adalah kebijakan strategis pemerintah pada masa Orde Baru guna memenuhi kebutuhan buruh murah. Di sini, kaum perempuan dipilih karena stereotipe perempuan yang dilihat sebagai kaum penurut, patuh, cermat, teliti, rajin, tidak menuntut dan mengeluh, dan kemudian dimanipulasi sedemikian rupa untuk mendorong dan bahkan memaksa mereka untuk bekerja sebagai buruh pabrik dan pekerja rumah tangga guna memenuhi agenda developmentalisme global.²³

Stereotipe seperti ini kemudian kian dikukuhkan oleh pemerintah Orde Baru dengan kebijakan yang sesungguhnya bertentangan satu dengan yang lainnya. Di satu pihak, Soeharto mempromosikan ideologi gender yang dikenal dengan *state ibuisism* yang merupakan pelembagaan peran gender tradisional yang dualistis dan oposisi biner yang bertujuan untuk mendomestikasi perempuan dan mengarahkan para suami untuk mencari nafkah di luar rumah. Hal ini diperkuat dengan pembagian karakter perempuan ke dalam dua kategori biner yaitu perempuan yang baik dan yang tidak baik. Perempuan yang baik adalah dia yang selalu berperan dalam ranah domestik guna mengurus kebutuhan keluarga dan patuh pada suami; perempuan seperti ini adalah pilar negara. Sementara itu, perempuan

²¹ Wetangterah, “Kerentanan Masyarakat Nusa Tenggara Timur,” 114-117.

²² Karsiwen, “Perkembangan Buruh Migran Indonesia dan Kondisinya di Negara Penempatan,” dalam *Menolak Diam: Gereja Melawan Perdagangan Orang*, Mery Kolimon et. al., eds. (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2018), 82.

²³ Diah Irawati, “Pekerja Rumah Tangga di antara Paradoks Politik Gender dan Politik Developmentalisme: Studi Kasus dari Indonesia Era Orde Baru,” *Jurnal Perempuan*, Vol. 22, No. 3 (Agustus 2017): 79.

yang tidak baik adalah dia yang bekerja di ruang publik, berkarir di luar rumah dan terlibat dalam dunia politik sehingga menelantarkan suami dan anak-anak; perempuan seperti ini adalah ancaman bagi negara. Pandangan ini kuat mengakar karena diadopsi dari konsep dan praktik borjuis Jawa dan *housewifization*/pengibu-rumahtangga.²⁴ Namun di lain pihak, aplikasi politik pembangunan ekonomi Soeharto mendorong perempuan untuk berpartisipasi dalam pembangunan dan pasar kerja guna memenuhi kebutuhan nasional dan internasional terhadap buruh murah dan sebagai penghasil devisa negara.²⁵ Di sini, para perempuan terutama mereka yang miskin dan tidak mempunyai akses pendidikan tinggi didorong untuk berimigrasi dengan iming-imingan untuk memperbaiki kehidupan perekonomian mereka. Dengan kata lain, para perempuan adalah ibu bagi keluarga besar masyarakat Indonesia yang bertanggung jawab untuk menjalankan tugas-tugas pembangunan yang diberikan oleh pemerintah guna melepaskan-n bangsa ini dari ancaman kemiskinan dan pengangguran. Dengan adanya kontradiksi politik gender dan politik developmentalisme rezim Orde Baru seperti ini, para perempuan yang adalah para pekerja migran tidak akan pernah menang. Di satu sisi, meskipun kita menyadari peranan mereka sebagai pahlawan devisa negara namun di sisi lain keputusan mereka untuk meninggalkan keluarga guna mencari nafkah di wilayah lain dianggap sebagai tindakan dari para perempuan yang egois yang tidak mengindahkan masa depan anak-anak yang dibesarkan tanpa campur tangan dari para ibu mereka. Di sini, pandangan sinis kerap ditujukan bagi para perempuan pekerja migran ini. Ungkapan seperti, “anak dan keluarga orang diurus namun anak dan keluarga sendiri diterlantarkan,” adalah kata-kata menyakitkan yang membuat para perempuan merasa gagal untuk menjadi manusia utuh.

Namun demikian, persoalan yang dialami oleh para perempuan pekerja migran Indonesia bukanlah sebatas persoalan citra diri sehubungan dengan ideologi gender yang merupakan warisan dari pemerintah Orde Baru Soeharto. Mereka yang bekerja terutama di bidang domestik atau rumah tangga, merupakan kelompok yang paling rentan mengalami kekerasan, eksploitasi, maupun penganiayaan baik dalam bentuk kekerasan fisik atau seksual, tidak dibayarnya pekerjaan mereka, kondisi penghidupan yang tidak layak serta tidak diberikannya kesempatan libur.²⁶ Permasalahan ini disebabkan oleh sejumlah faktor,

²⁴ Ibid., 79-80.

²⁵ Ibid., 80.

²⁶ Safira Prabawidya Pusparani dan Ani Widyani Soetjipto, “Perempuan dan Upaya Pemberdayaan Diri: Studi Kasus terhadap Enam Perempuan Pekerja Rumah Tangga Migran Indonesia,” *Jurnal Perempuan*, Vol. 22, No. 3 (Agustus 2017), 7.

di antaranya adalah kategorisasi para pekerja domestik (PRT) dalam sektor pekerja informal yang berakibat pada pengingkaran hak para pekerja migran untuk memperoleh perlindungan secara legal-formal yang dapat menjamin hak-hak mereka di dunia kerja. Selain itu, pola hubungan kerja yang dimiliki oleh PRT dengan pengguna perseorangan menyebabkan minimnya pengawasan dari pihak pemerintah dan dengan demikian memberikan hak sepenuhnya pada para perekrut, penyalur, dan pengguna jasa PRT ini untuk melakukan tindakan-tindakan yang sesuai dengan keinginan mereka selama proses migran baik sebelum, saat, dan pasca-migrasi.²⁷

Pemaparan di atas menunjukkan bahwa menjadi seorang pekerja migran perempuan Indonesia yang legal saja memiliki banyak persoalan terutama yang berhubungan dengan kerentanan yang dialami selama proses migrasi. Bagaimana dengan nasib mereka yang dikategorikan sebagai pekerja migran ilegal atau korban tindakan perdagangan orang? Tentu tidak dapat dibayangkan persoalan berlapis yang dialami oleh para perempuan tersebut selama proses migrasi. Bahkan ketika banyak di antara mereka yang kembali ke daerah mereka dalam keadaan meninggal, persoalan yang dialami oleh kaum perempuan itu tidaklah berakhir. Persoalan tentang identitas mereka—jati diri mereka yang sebenarnya yang sudah tidak jelas lagi akibat adanya tindakan pemalsuan dokumen pribadi mereka ketika hendak bermigrasi—menciptakan kesulitan tersendiri baik bagi pihak yang berusaha memulangkan jenazah ke rumah korban maupun bagi anggota keluarga yang ingin mencari informasi keberadaan mereka saat berada di luar daerah. Kondisi yang sangat memprihatinkan ini membawa kita pada pertanyaan: bagaimana tindakan gereja untuk menyikapi kondisi ini? Bagaimana gereja menghadapi persoalan yang mengusik sehubungan dengan citra diri para perempuan korban perdagangan orang yang telah terkoyak akibat berbagai kekerasan yang dialami? Bagaimana cara gereja menanggapi para perempuan korban yang menganggap diri mereka sebagai yang tidak berharga di mata Tuhan dan masyarakat? Tidak jarang berbagai cibiran, makian, tamparan, tendangan, pelecehan seksual dan tindakan pemerkosaan yang dialami mereka meninggalkan trauma yang mendalam. Tidak sedikit di antara mereka, yang karena pengaruh ideologi gender yang telah berurat akar di negara kita, kemudian mengutuki diri sendiri, merasa minder dan tertuduh karena tidak mampu menjaga diri mereka sendiri—yaitu untuk menjadi perempuan “baik-baik.” Hal ini ditambah lagi dengan adanya tuduhan dan cibiran dari para tetangga yang melihat mereka sebagai yang tidak berhasil di negeri orang karena

²⁷ Ibid., 7-8.

pulang dengan tangan hampa dan malahan membawa aib bagi keluarga. Untuk itu, upaya untuk merekonstruksi *image* atau citra diri para perempuan korban perdagangan orang secara teologis sangat diperlukan untuk menolong perempuan melihat kemungkinan munculnya pandangan yang berbeda tentang identitas diri mereka. Atas dasar itulah maka penafsiran tentang citra diri perempuan yang berlandaskan pada Kitab Suci merupakan sebuah keharusan. Berikut adalah analisis poskolonial saya terhadap konsep *imago dei* yang terambil dalam Kejadian 1:26-27.

Tafsir Poskolonial terhadap Kejadian 1:26-27

Kisah penciptaan manusia, laki-laki dan perempuan dalam Kejadian 1:26-27 dipertimbangkan sebagai puncak dari tindakan penciptaan Allah akan dunia ini. Dalam cerita tersebut, Allah menciptakan manusia menurut gambar dan rupaNya sendiri yang diikuti dengan sebuah mandat kepada manusia untuk bertindak atas dan di dalam tatanan ciptaan tersebut. Bagian lain dalam Perjanjian Lama (PL) yang berbicara tentang *imago Dei* dalam hubungannya dengan manusia terdapat dalam Kejadian 5:1-3 yang menggambarkan relasi Allah, Adam dan anak Adam yang bernama Set dan Kejadian 9:6 yang menghubungkan tema *imago Dei* dengan kepunahan manusia. Mazmur 8 juga secara implisit mengungkapkan tentang keunikan dan tanggung jawab yang diberikan kepada manusia untuk mengatur dan mengelola dunia dan segala isinya. Kata gambar dan rupa sendiri berasal dari bahasa Ibrani *selem* (צֶלֶם) dan *demut* (דְּמוּת). Kata *selem* adalah kata yang jarang digunakan dalam Perjanjian Lama (PL) karena hanya muncul sebanyak 17 kali²⁸ dan biasanya merujuk kepada patung, figure, atau replika. Penggunaan kata ini juga muncul untuk menggambarkan hal-hal yang bersifat konkret. Dalam 6 teks yang berbeda, kata *selem* merujuk pada patung-patung penyembahan (Bil. 33:52; 2Raj. 11:18; 2Taw. 23:17; Yeh. 7:20; 16:17; Am. 5:26). Sementara itu, kata ini juga muncul sebanyak 3 kali guna merujuk pada gambar borok dan tikus yang menimpa orang-orang Filistin (1Sam. 6:5, 11). Dalam Yehezkiel 23:14, kata ini digunakan berkenaan dengan ukiran-ukiran para laki-laki di dinding yang dilihat dan disukai oleh Yehuda. Kata *selem* muncul pula pada dua teks lainnya yaitu pada Mazmur 39:6 dan 73:19 dan digunakan untuk menggambarkan manusia sebagai makhluk yang bersifat sementara. Akhirnya, kata ini digunakan sebanyak 4 kali pada kisah penciptaan di mana manusia diciptakan menurut gambaran Allah (Kej.

²⁸ Kej. 1:26, 27; 5:3; 9:6; Bil. 33:52; 1Sam. 6:5, 11; 2Raj. 11:18; 2Taw. 23:17; Mzm. 39:7; 73:20; Yeh. 7:20; 16:17; 23:14; Am. 5:26.

1:26-27; 9:6). Dalam pemaparannya tentang makna kata *selem*, Wenham mengatakan bahwa jika dalam teks-teks sebelumnya kata ini dihubungkan dengan hal yang bersifat fisik, maka Kejadian 1:26-27 menunjukkan pergeseran dari gambaran konkret kepada gambaran yang lebih bersifat abstrak.²⁹ Perkembangan dari gambaran sebagai patung kepada gambaran yang lebih mengacu pada sekedar kemiripan atau kesamarupaan dapat dilihat dalam Mazmur 39:6; 73:20.³⁰

Kata *demut* (דְמוּת) adalah kata benda abstrak dari akar kata דָּמָה. Kata kerja dari kata ini berarti “menjadi seperti” atau “menyerupai” dan sering digunakan untuk menunjuk pada rupa konkret dari sebuah objek seperti sebuah sketsa atau model (1Raj. 16:10).³¹ Kata ini muncul sebanyak 25 kali dalam PL.³² Contoh penggunaan *demut* sebagai wujud fisik dapat dilihat misalnya pada penggambaran rencana fisik atau sketsa dari sebuah altar yang dikirimkan raja Ahaz kepada imam Uriah (2Raj. 16:10). Dalam 2 Tawarik 4:3, kata ini digunakan untuk menggambarkan rupa lembu di bawah laut tembaga. Dalam Yehezkiel 23:15, kata ini digunakan untuk menggambarkan sebuah lukisan di dinding yang memiliki kemiripan fisik dengan orang-orang Babilonia.³³ Dalam bagian Yehezkiel lainnya kata ini diterjemahkan sebagai “di dalam rupa” yang merujuk pada bentuk penampilan luar atau rupa benda-benda.³⁴ Di bagian yang lain, kata *demut* digunakan untuk mengindikasikan perbandingan sederhana (Mzm. 58:5, Yes. 13:14; 40:18). Dalam Mazmur 58:5, nuansa abstrak juga muncul ketika orang-orang fasik digambarkan serupa dengan bisa ular. Dalam Yesaya 13:4, keramaian di atas gunung digambarkan seperti (*demut*) suara bangsa yang berkumpul bersama-sama.

Gambaran di atas menolong kita untuk menyimpulkan bahwa kata *demut* digunakan untuk menggambarkan kesamaan baik yang berupa kesamaan fisik maupun non-fisik. Kata *demut* yang menggambarkan kesamaan fisik dan non-fisik ini terkadang muncul bersama-sama dalam satu teks misalnya dalam Kejadian 1:26-27 dan

²⁹ Gordon J. Wenham, *Genesis 1-15, Word Biblical Commentary* (Waco: Word, 1987), 2.

³⁰ Raymond C. Van Leeuwen, “Form, Image,” in *The New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*, Willem Van Gemeren, ed. (Grand Rapids: Zondervan, 1997), 645-646.

³¹ *Ibid.*, 29.

³² Kej. 1:26; 5:1-3; Yeh. 1:5a, 5b, 10, 13, 16, 22, 26; 8:2, 10:1, 10, 21, 22; 23:15; 2Raj. 16:10; Yes. 13:4, 40:18; Mzm. 58:4; Dan. 10:16, dan 2Taw 4:3. Lihat W. Randall Garr, *In His Own Image and Likeness: Humanity, Divinity, and Monotheism* (Leiden: Brill, 2003), 118.

³³ *Ibid.*, 118-19.

³⁴ F. Brown, S.R. Driver and C.A. Briggs, *Hebrew and English Lexicon of the Old Testament: With an Appendix containing the Biblical Aramaic* (Oxford: Clarendon Press, 1976), 909.

Yesaya 40:18 terutama ketika berbicara tentang rupa Tuhan. Hanya saja dalam kitab Kejadian, *demut* mengacu pada rupa keilahian manusia sementara dalam Yesaya kata ini merujuk pada Allah yang tidak dapat dibandingkan. Jadi dengan kata lain, Allah tidak dapat disamakan dengan apapun; manusia adalah satu-satunya kemiripan yang sah dengan Allah menurut Allah sendiri.

Dalam studi biblika, terutama yang menggunakan analisis sastra dan retorika terhadap Kejadian 1:1-2:3, para ahli mencatat adanya unsur atau cita rasa “royal” atau kerajaan dalam teks yang berbicara tentang *imago Dei* ini. Hal ini bukan hanya berkaitan dengan mandat untuk menguasai dan menaklukkan bumi dan segala isinya dalam ayat 26 dan 28 melainkan juga menekankan tentang Allah yang digambarkan sebagai penguasa atas bumi dan segala isinya serta memerintah dengan titah kerajaan (“jadilah”). Dengan demikian Kejadian 1 menggambarkan Allah sebagai sang Raja yang memimpin langit dan bumi, suatu alam yang teratur dan harmonis di mana setiap makhluk memanasifestasikan kehendak Sang Pencipta dan dengan demikian dinyatakan “baik.”³⁵ Menurut J. Richard Middleton, unsur-unsur ini ketika dikaitkan dengan berbagai hasil studi perbandingan Israel dan Timur Dekat Kuno menuntun kita pada sebuah bentuk penafsiran yang melihat *imago Dei* sebagai “the royal function or office of human beings as God’s representatives and agents in the worlds, given authorized power to share in God’s rule over the earth’s resources and creatures.”³⁶ Manusia dengan demikian telah diberikan kerajaan dan dengan demikian memiliki status yang menjadi seperti Allah di dunia.

Middleton mengatakan bahwa ide tentang “menguasai” entah yang dilakukan oleh manusia maupun sang Ilahi telah menjadi sangat problematik. Sallie McFague melihat konsep tentang Allah yang menjalankan kekuasaanNya atas kerajaanNya dipengaruhi oleh model patriarki laki-laki yang berkuasa atas perempuan. Di sini dengan menghubungkan dominasi laki-laki dengan transendensi Allah maka dominasi kaum laki-laki berfungsi untuk mempromosikan dan membenarkan kekuasaan laki-laki. Demikian pula Catherine Keller dalam upayanya untuk mendekonstruksi cerita *Enuma Elish*, cerita penciptaan klasik dari Mesopotamia, melihat bagaimana cerita ini telah membenarkan patriarki di wilayah kekaisaran Babilonia. Di sini Keller tidak hanya melihat penyejajaran antara gambaran Allah-dunia dan laki-laki-perempuan, tetapi juga upaya untuk mengeskternalisasi yang lain sebagai objek yang didemonisasikan. Selain itu, mandat yang ada di

³⁵ J. Richard Middleton, “The Liberating Image? Interpreting the Imago Dei in Context,” in *Christian Scholars Review* Vol. 24, Ed. 1 (1994): 12.

³⁶ *Ibid.*, 12.

Kej. 1 untuk menguasai dunia sering pula dihubungkan dengan krisis lingkungan yang terjadi pada saat ini.³⁷

Analisis sejumlah feminis di atas untuk menunjukkan adanya konsekuensi penindasan dari teologi penciptaan dan juga model kerajaan yang ditawarkan oleh para ahli PL. Di sini kita diperhadapkan dengan tantangan tentang bagaimana kekuasaan yang dimiliki oleh sejumlah orang berdasarkan pelegitimasi yang terdapat dalam kisah penciptaan ini kemudian dapat digunakan untuk penindasan. Dalam konteks kehidupan kaum perempuanpun, kita melihat bagaimana kekuasaan dapat digunakan oleh kaum laki-laki untuk menindas, membatasi dan bahkan mendiamkan para perempuan. Namun sebagai para pembaca PL, tentu kita tidak dapat pula mengabaikan upaya para ahli yang juga melihat kemungkinan bahwa kisah penciptaan dalam Kejadian 1 terutama yang berhubungan dengan *imago Dei* merupakan sebuah polemik yang bertujuan untuk melawan pandangan-pandangan Timur Dekat kuno terutama dalam kisah penciptaan *Enuma Elish* tentang kemanusiaan dan kerajaan. Ada sejumlah perbedaan mendasar yang terdapat dalam kedua kisah tersebut misalnya bahwa hasil penciptaan dalam Kejadian 1 bersifat harmonis dan “sangat baik” (Kej. 1:31) sementara *Enuma Elish* menampilkan sebuah akhir yang tragis di mana Marduk mengoyak-ngoyakkan secara brutal tubuh Tiamat yang telah mati. Lebih lanjut, dalam Kitab Kejadian, matahari dan bulan, yang adalah dewa-dewa langit di Babilonia kuno, kemudian didemitologisasikan dengan cara tidak pernah diberi nama. Benda-benda langit tersebut digambarkan melalui fungsi mereka sebagai sumber terang yang lebih besar dan lebih kecil yang mengatur berbagai musim (Kej. 1:16). Di samping itu, dalam Kejadian 1, penciptaan bintang-bintang yaitu para dewa yang dianggap memengaruhi tindakan manusia dalam dunia Babilonia kuno, hanya disebutkan secara sambil lalu sebagai sebuah sisipan saja. Dengan demikian, kisah penciptaan dalam Kejadian berfungsi untuk menampilkan sebuah visi atau pandangan alternatif tentang Allah dan dunia.³⁸

Dalam kaitannya dengan penciptaan manusia, Kejadian 1 juga merupakan sebuah polemik yang disampaikan untuk melawan sebuah sistem yang melegitimasi sistem tatanan sosial yang sangat menindas. Middleton mencatat bahwa sistem kehidupan masyarakat Timur Dekat kuno baik itu Mesopotamia (Sumeria, Babilonia, dan Asiria), Semitik Barat (Kanaan), maupun Mesir adalah bersifat hierarkis dan diatur berdasarkan ideologi tertentu. Sistem hierarki ini diatur dengan para dewa yang berada di atas dan para petani dan budak yang berada di bawah. Di atas para petani dan budak adalah para tukang,

³⁷ Ibid., 13-14.

³⁸ Ibid., 17.

pedagang, pegawai sipil dan militer. Di atas mereka ada para imam dan pegawai-pegawai kerajaan. Berdiri di antara dunia manusia dengan dunia para dewa adalah sang raja yang dalam dunia Timur Dekat dilihat sebagai mediator bagi terciptanya harmonisasi sosial dan kesuburan kosmik yang berasal dari para dewa.³⁹ Di sinilah raja dilihat sebagai anak dewa (Mesir) ataupun anak yang diadopsi oleh para dewa (Mesopotamia). Selain para raja, maka orang-orang yang berasal dari kelas elit juga menerima pembenaran ideologi yang ada sehingga dilihat sebagai kaum yang serupa dengan gambaran dewa-dewa. Sementara itu, orang-orang kelas bawah menerima pembenaran mistis untuk status mereka sebagai yang lebih rendah dari kisah *Enuma Elish*. Dalam kisah tersebut, digambarkan bahwa setelah Tiamat dibunuh dan kosmos dikonstruksi dari tubuhnya maka para dewa pemberontak yang dulunya berpihak pada Tiamat kemudian mulai mengeluh bahwa mereka memiliki terlalu banyak pekerjaan kasar yang harus dilakukan. Karena itulah, keputusan kemudian diambil. Kingu, yang adalah pendamping Tiamat dan juga penghasut pemberontakan yang menjadi penyebab kematian Tiamat, dihukum mati dan dari darahnya umat manusia dibentuk oleh Ea, ayah Marduk. Demikian *Enuma Elish* melaporkan bahwa manusia kemudian menjadi budak pekerja murah yang bertugas melakukan pekerjaan rendahan/kotor para dewa rendahan.⁴⁰

Pengaruh cerita penciptaan Timur Dekat kuno terhadap kehidupan bangsa Israel telah menjadi bagian dari penelitian para ahli yang mengusulkan adanya kemungkinan bahwa kisah penciptaan ini ditulis pada masa Pembuangan yang sangat kental dengan tradisi dan kebudayaan Babilonia. Di sini, kisah penciptaan *Enuma Elish* ditemukan di antara reruntuhan perpustakaan Asyurbanipal di Niniwe yang berasal dari abad ke-7 Sebelum Zaman Bersama (SZB) yang merupakan waktu yang cukup dekat dengan masa pembuangan Israel di Babilonia. Dalam masa itu, bangsa Yahudi mengalami ketercabutan dari tanah mereka dan dibawa ke negeri asing dengan sistem sosial dan ideologi yang menindas. Middleton mengatakan bahwa ada kemungkinan bahwa mitos *Enuma Elish* bersama dengan sistem tatanan sosial yang ada di Babilonia digunakan untuk menjaga ketundukan orang Yahudi pembuangan baik kepada raja maupun dewa-dewa Babilonia.⁴¹

Kondisi pembuangan yang demikian tentu menghadirkan tantangan yang besar bagi kehidupan keagamaan dan identitas sosial bangsa Yahudi yang memiliki iman yang bersifat monoteistik dan juga

³⁹ Ibid., 18.

⁴⁰ Ibid., 19-20.

⁴¹ Ibid., 21.

landasan kehidupan egaliter seperti yang digambarkan dalam kitab Keluaran. Dalam rangka menghadapi krisis tersebut maka kisah penciptaan dalam Kej. 1 hadir sebagai sebuah seruan bagi umat Israel untuk melaksanakan tugas panggilan keimamatan-rajaani secara serius di dunia milik Allah, sebuah tugas yang telah termuat dalam teks tentang pemilihan orang Israel sebagai umat Allah dalam Keluaran 19:3-6 yang mana Israel digambarkan sebagai “kerajaan para imam” dan “bangsa kudus.”⁴² Seiring dengan hal tersebut, Kejadian 1 juga memperkenalkan sebuah konsep baru yang radikal tentang umat manusia. Dalam kisah tersebut, simbol *imago Dei* yang tadinya bersifat eksklusif hanya dikenakan pada raja-raja Babilonia saja kemudian diadopsi dan digunakan untuk menggambarkan keberadaan seluruh manusia, baik itu laki-laki dan perempuan. Dengan demikian, Kejadian 1 bertujuan untuk membalikkan sistem sosial yang bersifat menindas dan untuk memberdayakan orang-orang Israel di pembuangan yang telah patah semangat untuk berdiri tegak sebagai wakil Allah di dunia.⁴³

Jika kita hendak mempertimbangkan teks Kejadian 1 sebagai upaya bangsa Israel untuk mempertahankan identitas mereka di tengah-tengah bangsa penjajah yang memiliki sistem tatanan sosial yang menindas yang tentu saja memengaruhi cara mereka memahami diri mereka maka hal ini tentu saja kita mendapati sebuah unsur menarik di mana bangsa Israel mencapai tujuan tersebut dengan menggunakan kisah penciptaan Babilonia, *Enuma Elish*, yang kemudian diubah sedemikian rupa untuk melayani kepentingan ideologis mereka. Salah satu tema poskolonial yang dapat kita lihat untuk memahami tindakan bangsa Israel ini adalah konsep mimetik yang diperkenalkan oleh ahli poskolonial seperti Homi Bhabha. Dalam kajiannya, Bhabha memaparkan adanya relasi yang bersifat ambivalen antara penjajah dan yang terjajah yang terjadi ketika para penjajah menuntut yang terjajah untuk mengimitasi cara pandang, adat kebiasaan, organisasi dan nilai-nilai penjajah. Namun dalam praktiknya, semua unsur tersebut tidak penah atau tidak selalu mengambil bentuk dalam representasi dan duplikasi yang sederhana. Sebaliknya, imitasi yang dihasilkan selalu mengambil bentuk dalam “kopian yang kabur,” yang pada gilirannya dapat saja mengancam keberadaan sang penjajah.⁴⁴ Dalam pembahasannya akan konsep mimikri, Bhabha menjelaskan dua fungsi mimikri yaitu, (1) sebagai salah satu cara yang paling licik dan efisien dari sang penjajah untuk memaksakan kekuasaan dan pengetahuan mereka yang lahir dari hasrat kolonial untuk menciptakan “Sang Lain”

⁴² Ibid.

⁴³ Ibid., 21-22.

⁴⁴ Bill Ashcroft, Gareth Griffiths and Helen Tiffin, *Key Concepts in Post-Colonial Studies* (London and New York: Routledge, 1998), 139.

atau yang terjajah sebagai yang hampir sama namun tidak sama persis dengan mereka;⁴⁵ (2) sebagai sebuah senjata berbahaya yang dipakai oleh sang penjajah untuk melawan otoritas kolonial. Ketika hal kedua terjadi maka mimikri kaum terjajah telah berubah menjadi *mockery* yaitu olokan yang bertujuan untuk merendahkan otoritas sang penjajah.⁴⁶ Akibat adanya dua fungsi mimikri di atas maka mimikri menyebabkan subjek kolonial tetap mempertahankan posisi asal dan kebudayaan mereka namun tentu saja kebudayaan yang ada tidak lagi murni karena telah digabungkan dengan struktur-struktur kebudayaan dari tuan penjajah mereka. Di lain pihak, mimikri juga membuka peluang bagi kaum yang terjajah untuk menciptakan ancaman terhadap kesatuan dan kekuasaan kolonial melalui identitas mereka yang tidak sama persis dengan apa yang dikonstruksikan oleh penjajah.⁴⁷

Ketika konsep mimikri ini kita gunakan untuk melihat penggunaan kisah penciptaan *Enuma Elish* dalam Kejadian 1 maka nampak bahwa perjumpaan bangsa Israel sebagai kaum yang terjajah dengan sistem kebudayaan dan tatanan sosial bangsa Babilonia sebagai penjajah menuntut mereka untuk beradaptasi dengan nilai-nilai yang ditawarkan oleh bangsa penjajah. Tentu sebagai bangsa pendatang yang tinggal sebagai yang terjajah maka mereka harus tunduk pada adat kebiasaan dan nilai-nilai yang dianut penjajah terutama berhubungan dengan posisi mereka sebagai orang buangan yang berada paling rendah dalam hierarki kehidupan masyarakat. Bangsa Israel juga menggunakan konsep dan unsur-unsur yang terdapat dalam cerita *Enuma Elish* untuk menggambarkan kisah penciptaan mereka sendiri namun pada saat yang sama mentransformasi dan menolak nilai-nilai yang ditawarkan karena bertentangan dengan cara mereka memandang relasi mereka dengan Allah dan status mereka dalam dunia yang diciptakan Allah. Hal ini dapat dilihat terutama dalam hubungannya dengan penggambaran benda-benda langit yang merupakan bagian dari ciptaan Tuhan yang dikendalikan Tuhan. Itu berarti bahwa Tuhan yang dikenal bangsa Israel memiliki kemampuan yang melampaui dewa-dewa matahari dan bintang-bintang yang dipercayai bangsa Babilonia. Demikian pula dengan manusia sendiri yang diciptakan dalam rupa dan gambar Allah. Hal ini menekankan bahwa manusia baik laki-laki maupun perempuan memiliki status dan posisi yang setara karena semuanya adalah serupa dengan Allah. Hal ini tentu memiliki implikasi yang luar biasa pada identitas diri orang Israel, bahwa meskipun di pembuangan mereka dianggap sebagai kaum rendahan namun mereka

⁴⁵ Homi K. Bhabha, *The Location of Culture* (London: Routledge, 2004), 122.

⁴⁶ *Ibid.*, 122-23.

⁴⁷ Simon Samuel, *A Postcolonial Reading of Mark's Story of Jesus* (New York: T & T Clark, 2007), 21.

tidak perlu merasa kecil di hadapan para penjajah tersebut. Di sinilah proses mimikri ini kemudian berubah mejadi *mockery* terutama ketika cerita Kejadian 1 dimengerti sebagai bentuk olokan terhadap mitos Babilonia karena dijadikan sebagai senjata yang berbahaya untuk merendahkan otoritas para penjajah. Hal itu terjadi karena bangsa Israel memiliki cara dan keyakinan yang berbeda untuk memahami diri mereka yang mereka abadikan dalam kisah penciptaan tandingan yang ada dalam Kejadian 1. Dalam diskursus poskolonial, keyakinan semacam inilah yang menjadi alat ampuh bagi kaum terjajah untuk tetap memelihara semangat kehidupannya – inilah pengharapan yang terus memampukan mereka untuk menanggung berbagai beban akibat kolonialisasi. Dan belajar dari pengalaman penindasan bahkan yang terjadi jauh setelah masa pembuangan terutama pada masa Yesus, harapan-harapan mesianik seperti ini—akan hadirnya langit dan bumi baru di mana semua orang hidup dalam semangat egaliter—menjadi sumber kehidupan yang luar biasa yang menolong memperkokoh identitas diri sebagai sebuah bangsa.

Makna Perempuan sebagai yang diciptakan Serupa dan Segambar dengan Allah

Analisis poskolonial terhadap Kejadian 1:26-27 telah menolong kita untuk memahami upaya bangsa Israel untuk mempertahankan identitas mereka di tengah-tengah tekanan yang mereka alami di Pembuangan. Sebagai sebuah teks, kisah penciptaan dalam Kejadian 1 dapat dilihat sebagai upaya perlawanan terhadap usaha penjajah untuk menerapkan sistem sosial dan ideologi yang bersifat merendahkan martabat dan perasaan kemanusiaan bangsa Israel. Jika demikian maka apa maknanya diciptakan menurut *imago Dei*?

Dalam uraiannya tentang makna penciptaan manusia dalam rupa dan gambar Allah, Morschauser mengatakan bahwa penciptaan terhadap manusia ditempatkan pada urutan paling akhir dalam rupa laki-laki dan perempuan dalam gambarannya dengan tujuan agar para manusia ini dapat merepresentasikan, menjadi saksi dan melayani di bawah kekuasaan/pengawasan sang Ilahi.⁴⁸ Lebih lanjut, Morschauser mengatakan bahwa kedua sosok ini berkata dan bertindak sesuai dengan tugas yang diberikan bagi mereka. Jadi posisi manusia sebagai yang diciptakan dalam gambaran Allah tidak kurang dan tidak lebih

⁴⁸ Scott N. Morschauser, "Created in the Image of God: the Ancient Near Eastern Background of the *Imago Dei*," *Theology Matters*, Vol. 3, No. 6 (Nov/Dec 1997): 3.

sebagai “hamba yang setia,” di mana kehidupan mereka terikat, dibatasi dan ditentukan oleh perkataan Allah semata.⁴⁹ Dengan demikian maka penggambaran manusia sebagai laki-laki dan perempuan bukan hanya merujuk pada perbedaan jenis kelamin mereka saja namun juga harus dipertimbangkan sebagai penugasan tanggung jawab dan kewajiban yang sama. Di sini, kedua manusia ini dipilih untuk menduduki posisi mereka guna mengakui dengan setia kedaulatan sang Pencipta atas diri dan jabatan mereka. Dengan kata lain, peran utama manusia laki-laki dan perempuan yang diciptakan “menurut rupa dan gambar Allah” adalah untuk melayani Tuhan seperti yang tertera dalam Kejadian 1:26, 28-30.⁵⁰

Lebih lanjut, setelah Allah menciptakan manusia maka Ia memberkati mereka melalui tiga hal penting. Pertama, sebagai hamba, manusia diberikan kemampuan untuk melahirkan keturunan dengan tujuan agar jabatan sebagai pembawa “gambar/citra Allah” tetap dapat diemban oleh manusia selama-lamanya. Kedua, sebagai hamba, manusia diizinkan untuk “menaklukkan” dan “memiliki kekuasaan” atas ciptaan yang lainnya. Sepintas kedua tugas ini memberikan kesan bahwa manusia memiliki kekuasaan yang tidak terbatas namun dapat pula ditafsirkan sebagai “menjinakkan” dan “menggembalakan.” Kedua tanggung jawab itu dilakukan tindakan pelayanan di bawah pengawasan sang Ilahi. Ketiga, manusia sebagai pemegang jabatan diberikan jaminan pemenuhan akan kebutuhan hidupnya.⁵¹ Berdasarkan pemaparan ini maka Kejadian 1:26-30 menggarisbawahi bahwa kekuasaan yang dimiliki oleh manusia untuk menghasilkan keturunan dan mengelola alam dengan segala isinya bukanlah lahir karena kemampuan alami manusia tetapi didasarkan pada kemurahan, belas kasih dan izin dari Allah sang Penguasa. Di sini, Allah melihat bahwa semua itu “sangat baik.” Kata “baik” (*toiv*) merupakan salah satu karakteristik bahasa hukum yang digunakan dalam dunia Timur Dekat Kuno guna menunjukkan bahwa ikatan perjanjian yang dibuat oleh kedua belah pihak sudah sesuai dan tepat. Ketika dilihat dalam konteks penciptaan maka kata “baik” memiliki konotasi hukum di mana perjanjian itu dipandang baik bagi pihak Allah dan manusia.⁵²

Gambaran tentang perempuan dan laki-laki yang diciptakan menurut gambar dan rupa Allah menunjukkan bahwa keduanya memiliki peran yang setara untuk mengusahakan dan mengelola dunia dan isi ciptaan yang ada.⁵³ Sejumlah teks dalam PL misalnya

⁴⁹ Ibid.

⁵⁰ Ibid.

⁵¹ Ibid.

⁵² Ibid.

⁵³ H.M. Conn, “Feminist Theology,” in *New Dictionary of Theology*, Sinclair

menggambarkan peranan perempuan yang cukup menonjol seperti Isabel, Atalya dan Ester yang tinggal di lingkungan kerajaan sehingga sangat dekat dengan kekuasaan. Dalam dunia Perjanjian Baru (PB) juga, kehadiran sejumlah perempuan yang mendukung pelayanan Yesus memberi indikasi tentang posisi sentral yang dimiliki kaum perempuan yang berada di sekitar Yesus. Namun tidak bisa dipungkiri bahwa penggambaran tentang perempuan dalam sejumlah teks yang terdapat dalam Alkitab telah secara eksplisit maupun implisit mengungkapkan tentang kondisi perempuan yang ter subordinasi di bawah kekuasaan kaum laki-laki dan seringkali tampil sebagai mereka yang dijadikan alat untuk melegitimasikan peranan laki-laki di dunia Israel kuno yang sangat dipengaruhi oleh budaya patriarkal.

Posisi perempuan yang mulai dibatasi ruang gerak dan perannya dalam masyarakat seperti yang banyak tergambar dalam berbagai teks PL dan juga PB⁵⁴ membuat status perempuan menjadi kian tidak pasti bahkan hingga masa sekarang. Salah seorang bapak gereja yang bernama Tertullian, misalnya, menulis bahwa, “And do you not know that you are each an Eve? You are the devil’s gateway ... you destroyed so easily God’s image, man.” (Dan apakah kamu tidak tahu bahwa kamu masing-masing adalah Hawa? Kamu adalah pintu gerbang iblis ... kamu menghancurkan dengan mudahnya gambaran Allah [yaitu], laki-laki).⁵⁵ Pernyataan ini menunjukkan bahwa dalam tradisi kekristenan posisi perempuan dan tubuhnya merupakan isu yang sangat kompleks dan bersifat ambigu. Dalam tulisannya, Kim Power menggambarkan bahwa dalam Pertemuan Dewan Gerejawi Macon yang ketiga pada tahun 585, salah satu hal yang dibahas adalah tentang apakah perempuan itu manusia atau tidak. Dalam pertemuan itu semua bersepakat akan kemanusiaan perempuan. Persoalan kemanusiaan ini diangkat karena adanya pendapat bahwa perempuan tidak dapat dikategorikan dalam istilah “man”/manusia.⁵⁶ Hal ini mengisyaratkan

D. Ferguson and David F. Wright, eds. (Leicester, England: InterVarsity Press, 1988), 257.

⁵⁴ Karena cakupan makalah ini yang memfokuskan pada penggambaran imago Dei pada konteks Israel kuno, saya tidak membahas tentang bagaimana konsep ini dipahami di dalam dunia Perjanjian Baru. Namun untuk penjelasan yang lebih mendalam tentang makna gambar Allah dalam Perjanjian Baru maka lihat Gerald Bray, “The Significant of God’s Image in Man,” *Tyndale Bulletin*, Vol. 42, Ed.2 (November 1991): 195-225.

⁵⁵ Tertullian, *On the Apparel of Women*, Book I, Chapter 1, diunduh dari <http://www.newadvent.org/fathers/0402.htm>, diakses pada 10 Oktober 2017.

⁵⁶ Kim Power, *Veiled Desire: Augustine’s Writing on Women* (London: Darton, Longman and Todd, 1995), 58. Pendapat tentang apakah perempuan itu dapat dianggap manusia atau bukan ini muncul karena ada uskup tertentu pada pertemuan tersebut yang berpendapat ketika Allah menciptakan manusia, Ia menciptakan “homo” - sebuah bahwa kata Latin yang hanya berarti “laki-laki.” Pendapat ini ditolak

bahwa persoalan tentang kemanusiaan perempuan sangat didominasi oleh pandangan patriarki yang melihat perempuan sebagai yang bukan menyerupai Allah sementara laki-laki memiliki *role-model* dalam Allah karena Allah sendiri digambarkan sebagai laki-laki (misalnya Allah sebagai bapa, suami dll).⁵⁷

Pandangan yang melihat Allah sebagai laki-laki memiliki efek untuk melegitimasi otoritas kaum laki-laki dalam berbagai struktur sosial dan politik. Atas nama Tuhan, Raja Allah Bapa yang memerintah seluruh semesta, para laki-laki memiliki tugas untuk memerintah dan mengendalikan baik di bumi maupun di surga.⁵⁸ Mary Daly mengatakan bahwa "If God is male, then male is God."⁵⁹ Melalui pernyataannya ini, Daly berargumentasi bahwa jika Tuhan dipikirkan sebagai laki-laki dan digambarkan dalam bahasa maskulin maka di bumi, maka kaum laki-laki akan mendominasi kaum perempuan. Akibatnya, para perempuan yang secara tradisional telah dimarginalkan dalam bidang keagamaan, terutama tanpa hak untuk menyuarakan pendapatnya, kemudian akan diabaikan dalam upaya perumusan ajaran-ajaran doktrin dan etika gereja. Para perempuan juga dilarang untuk berpartisipasi dalam pemerintahan dan diragukan kemampuannya untuk menjadi pemimpin tertinggi gereja. Di sini, tidaklah berlebihan jika dikatakan bahwa penempatan posisi perempuan yang berada di bawah kaum laki-laki telah secara tradisional mengalir tanpa henti ke dalam masyarakat akibat pengaruh yang luar biasa dari ajaran-ajaran agama.⁶⁰

Pemaparan ini mengisyaratkan pentingnya upaya peninjauan ulang akan gambaran dan konsep patriarki tentang makna *imago Dei* yang hanya melihat kaum laki-laki sebagai representasi Allah sementara kaum perempuan tidak dapat merepresentasikan Allah.⁶¹ Pemahaman bahwa kaum laki-laki adalah seperti Tuhan sementara perempuan tidak seperti Tuhan dihubungkan dengan model mendasar dari relasi Tuhan dengan dunia yaitu sebagai penguasa dan yang dikuasai. Di sini, seperti

karena tentu saja kata homo adalah istilah umum yang dapat diartikan sebagai manusia baik itu perempuan maupun laki-laki.

⁵⁷ Sallie McFague, *Metaphorical Theology: Models of God in Religious Language* (London: Fortress Press, 1983), 45-49.

⁵⁸ Elizabeth Johnson, "Naming God She: The Theological Implication," *Boardman Lecture XXXVII (Centennial Lecture)*, The University of Pennsylvania, October 19, 2000, 1. Diunduh dari ScholarlyCommons: <http://repository.upenn.edu/boardman/5>.

⁵⁹ Mary Daly, *Beyond God the Father: Toward a Philosophy of Women's Liberation* (Boston: Beacon Press, 1973), 21.

⁶⁰ Johnson, "Naming God She," 1-2.

⁶¹ Rosemary Radford Ruether, "Feminist Critique and Re-visioning of God-Language," *Theological Trends* (2), 132. Diunduh dari: www.theway.org.uk/back/27Ruether.pdf, diakses pada 21 Maret 2016.

Tuhan, laki-laki dengan pikiran dan kekuasaan yang dimilikinya berhak untuk memerintah atas ciptaan yang lain sementara para perempuan merepresentasikan ciptaan yang dikuasai dan diperintah.⁶² Di sinilah kita melihat bahwa bahasa-Allah yang bersifat maskulin bukan merujuk pada kemanusiaan laki-laki secara utuh, melainkan lebih pada peran khusus yang dimainkan oleh beberapa laki-laki elit penguasa yang menjalankan kekuasaannya terhadap yang lain.⁶³

***Imago Dei* yang Setara dalam Komunitas**

Pembahasan tentang makna manusia, baik laki-laki maupun perempuan, yang diciptakan serupa dan segambar dengan Allah telah menolong kita sejauh ini untuk melihat posisi dan peran manusia sebagai kawan sekerja Allah di dunia yang mampu menjalin kemitraan dengan Allah dan sesama ciptaan. Manusia juga dilihat sebagai wakil Allah yang bertanggung jawab mengusahakan dan memelihara dunia dan segala isinya. Hingga di sinilah keberadaan perempuan dan laki-laki adalah sebagai mereka yang berbeda namun selaras dan setara. Keduanya ada bukan untuk menggagalkan satu dengan yang lainnya namun bekerja sama untuk melaksanakan tanggung jawab yang telah diberikan kepadanya oleh Sang Pencipta. Namun makna kesetaraan ini tidak mendasari kehidupan keseharian masyarakat Israel kuno karena adanya nilai-nilai patriarki yang sangat mendominasi kehidupan mereka yang semakin diperkuat terutama dengan kemunculan sistem kerajaan yang membatasi ruang gerak perempuan yang berakibat pada penurunan statusnya dalam masyarakat. Peran perempuan yang semakin dibatasi menyebabkan perempuan menjadi warga kelas dua dalam masyarakat. Untuk itulah, upaya untuk mengembalikan posisi dan status perempuan seperti yang dimaksudkan sejak awal penciptaan adalah sebuah keharusan.

Hingga di sini, upaya pemaknaan *imago Dei* menolong kita untuk menarik kesimpulan bahwa Allah dalam totalitasnya adalah Dia yang tidak bisa diwakilkan hanya oleh satu manusia saja mengingat bahwa dunia Allah yang kaya dan luas ini tidak bisa dikelola hanya oleh para laki-laki saja. Lebih lanjut, pilihan kita untuk hanya melihat Allah hanya dalam rupa laki-laki saja adalah tindakan yang menghalangi kita untuk memahami tentang Tuhan yang sebenarnya memilih untuk menyatakan diriNya dalam komunitas yang terdiri dari perempuan dan laki-laki yang datang dari berbagai latar belakang kebudayaan, gender, ras, kasta, dan pengalaman keagamaan yang berbeda. Peacock

⁶² Ibid., 133.

⁶³ Ibid., 133.

berpendapat bahwa ketika kita bersikeras untuk hanya melihat Allah sebagai laki-laki saja maka kita akan jatuh pada dosa “penyembahan berhala” yang didefinisikan “either making God what God is not or making only a part of God into the whole of God” (membuat Allah menjadi apa yang bukan Allah atau membuat apa yang hanya merupakan sebagian kecil dari Allah menjadi keseluruhan Allah).⁶⁴

Pemahaman *imago Dei* dalam konteks komunitas ini juga membawa kita pada kesadaran bahwa *imago Dei* berbicara tentang merawat dan mempertahankan komunitas yang dapat dilakukan hanya ketika kita berupaya untuk memperlakukan sesama ciptaan Allah dengan penuh kebaikan dan keramahtamahan. Makna keramahtamahan dalam konteks Israel Kuno dan Mediteranian Kuno cukup berbeda dengan konsep keramahtamahan yang kita miliki saat ini. Keramahtamahan bukanlah berhubungan dengan mengundang dan menjamu keluarga, teman-teman atau rekan-rekan bisnis melainkan tentang mentransformasi orang asing/orang luar menjadi tamu. Tindakan ini merupakan keharusan bagi masyarakat yang melihat dunia dengan kacamata orang dalam dan orang luar seperti layaknya pandangan yang dimiliki oleh masyarakat kuno.⁶⁵ Dalam dunia Israel kuno sendiri, para orang asing (*gerim*), bersama-sama dengan mereka yang rentan secara ekonomi seperti orang miskin, janda dan anak yatim piatu, adalah komunitas yang membutuhkan keramahtamahan dan penerimaan dari lingkungannya.⁶⁶

Dalam hubungannya dengan relasi antara laki-laki dan perempuan yang diciptakan dalam rupa dan gambar Allah maka dapat dikatakan bahwa kedua kepribadian yang berbeda namun setara ini hanya dapat hidup secara berdampingan dan harmonis ketika masing-masing memperlakukan yang lainnya dengan penuh kebaikan dan keramahtamahan. Tentu saja kehadiran tubuh-tubuh yang lain dan asing dalam kehidupan kita dapat memicu perasaan takut dan cemas akan bahaya dan potensi kehancuran yang mungkin saja timbul dalam hubungan tersebut namun kerelaan, keiklasan dan keberanian untuk menerima seorang asing dalam kehidupan kita merupakan kunci terciptanya kehidupan komunitas yang bermakna. Tentu saja dalam pertemuan tersebut kemungkinan akan adanya penolakan sangatlah tidak terelakkan namun pemahaman dan kepercayaan bahwa kita

⁶⁴ Philip Vinod Peacoc, “The Image of God for Today: Some Insights on the Imago Dei,” in *Created in God's Image: From Hegemony to Partnership*, Patricia Sheerattan-Bisnauth and Philip Vinod Peacock, eds. (Geneva: World Communion of Reformed Churches, 2010), 24.

⁶⁵ Lisa Isherwood and Elizabeth Stuart, *Introducing Body Theology* (Sheffield, England: Sheffield Academic Press, 1998), 58.

⁶⁶ Ibid.

diciptakan dalam rupa Allah hendaknya memberikan rasa percaya diri untuk mau mengambil resiko untuk hidup dalam persekutuan dengan orang lain.

Dalam konteks kekinian kita, tubuh-tubuh asing yang membutuhkan penyembuhan guna menjadi utuh—serupa dengan gambar Allah lagi—adalah mereka yang terluka, tertindas dan teraniaya. Mereka diantaranya adalah para perempuan korban tindak perdagangan orang yang citra dirinya telah dihancurkan terutama dalam proses sebelum dan sesudah migrasi. Siksaan, caci-maki, hinaan, ancaman, penculikan, pengekangan, pemukulan dengan benda tajam dan tumpul, penelantaran, pemerkosaan, pelecehan seksual, penjualan organ tubuh, dan bahkan penelantaran jasad dan lain-lainnya merupakan tindakan kekerasan yang telah merusak citra diri para perempuan tersebut sehingga membuat mereka lupa bahwa mereka adalah makhluk mulia yang diciptakan menurut *imago Dei*. Akibatnya, para perempuan ini melihat nilai diri mereka melalui kaca mata para penindas mereka atau bahkan melalui kaca mata orang-orang yang tidak menindas namun gagal untuk bersuara membongkar tindakan kejahatan terhadap kemanusiaan ini. Di sinilah perasaan tidak berharga dan tidak layak adalah pesan yang tinggal bersama para perempuan tersebut yang “ditandai dengan kerentanan dan luka kemanusiaan yang menganga.”⁶⁷ Untuk itulah, upaya penggalian makna *imago Dei* dalam konteks komunitas menolong kita untuk melihat perdagangan orang sebagai tindakan yang melawan kehendak Allah di dunia yang menghendaki manusia untuk hidup dalam semangat keserasian dan keharmonisan. Guna mewujudkan hal tersebut maka tindakan kebaikan dan keramahatamahan kita menjadi syarat mutlak guna dapat berbela rasa dan solider dengan mereka yang terluka. Tindakan keramahatamahan itu pula yang hendaknya menolong kita untuk dengan lantang mengatakan kepada para korban bahwa mereka berharga di mata Tuhan dan bahwa para pihak yang melakukan tindakan kekerasan adalah mereka yang seharusnya dilihat sebagai yang tidak hidup menurut *imago Dei*. Untuk itu maka tindakan-tindakan kekerasan tersebut harus dinamai, dikutuk dan bahkan dilawan secara bersama-sama sehingga terjadi proses pertobatan—sebuah proses kesadaran untuk berbalik dari tindakan melawan kehendak Allah sebagai Sang Pencipta. Proses ini penting agar para pelaku dapat kembali pada citra diri mereka yang mula-mula yaitu sebagai yang diciptakan menurut *imago Dei*. Di sinilah, menurut saya, dalam tindakan perdagangan orang yang mengalami penderitaan bukan hanya para korban melainkan juga para pelaku karena gambaran diri kedua pihak

⁶⁷ Kolimon, “Kerentanan dan Luka, Perlawanan dan Penyembuhan,” 12-13.

sama-sama terkoyak. Untuk itu sebagai komunitas iman, kita terpenggil untuk bersama-sama mengikutsertakan kedua pihak ini dalam perjuangan melawan perdagangan orang.

Di sinilah perkataan Chung Hyun Kyung, seorang teolog Korea, kembali terngiang di telinga kita bahwa penderitaan dan kesengsaraan mereka yang terluka haruslah menjadi titik berangkat berteologi kita karena inilah realita kita yang tinggal di Asia. Di sinilah wacana pembahasan kita harus dimulai dari tubuh-tubuh yang patah dan terkoyak – tubuh-tubuh yang merindukan untuk disembuhkan dan dibuat menjadi utuh lagi agar sama seperti gambaran Allah yang menciptakannya.⁶⁸ Namun seperti yang dikatakan oleh Isherwood and Stuart, tubuh-tubuh perempuan yang terkoyak tersebut tidak bisa dengan sendirinya bangun dan berjalan meninggalkan kesakitan yang mereka alami. Mereka membutuhkan bahasa, gambaran dan sumber-sumber yang ada di sekitar mereka untuk bangkit bertahan hidup.⁶⁹ Dalam konteks pembahasan ini maka kita sebagai rekan sekerja Allah yang diberi tanggung jawab untuk merawat dan memelihara hendaknya terpenggil untuk menjadi sumber-sumber tersebut. Di sini, model *imago Dei* yang mempromosikan hak-hak kemanusiaan untuk hidup setara dan seajar bagi seluruh umat manusia dapat kita jadikan sebagai model berharga untuk melawan ideologi gender yang telah tinggal berurat akar di bumi Indonesia dan meninggalkan catatan-catatan luka dan trauma yang luar biasa pada tubuh dan jiwa para perempuan Indonesia terutama mereka yang berada pada garis pinggirannya seperti para perempuan korban tindak perdagangan orang.

**Kesimpulan:
Imago Dei sebagai Alternatif Berteologi
Melawan Perdagangan Orang**

Mendiang Elie Wiesel pernah menulis demikian, “In times of crisis, [and] danger, no one has the right to choose caution, [or] abstention; when the life ... of a human community [is] at stake, neutrality becomes criminal.”⁷⁰ Melalui seruan ini, Wiesel mengingatkan para pembaca dan penafsir Alkitab tentang keterhubungan mereka yang tidak terelekan dengan komunitas; ketika

⁶⁸ Chung Hyun Kyung, *Struggle to Be the Sun Again: Introducing Asian Women's Theology* (New York: Orbis Books, 1990), 39.

⁶⁹ Isherwood and Stuart, *Introducing Body Theology*, 88.

⁷⁰ Elie Wiesel, *Messengers of God: Biblical Portraits and Legends* (New York: Summit, 1976), 213.

kehidupan komunitas tengah dipertaruhkan akibat isu-isu penting seperti tindakan perdagangan orang yang kian mencapai kondisi darurat maka mereka tidak bisa memilih untuk bersikap netral melainkan memberi diri untuk bergumul dan bergulat dengan persoalan yang ada dan berupaya semampunya untuk berkontribusi pada terwujudnya transformasi sosial melalui hasil-hasil tafsiran mereka. Dalam perjumpaan saya khususnya dengan jemaat di tempat saya melayani di Gereja Getsemani Tarus Timur, Kupang, saya merasa pentingnya menjalin koneksi yang solid antara dunia penafsiran Alkitab dengan dunia komunitas yang menjadi data yang hidup yang dijadikan sebagai titik berangkat penafsiran kita. Hasil penafsiran-penafsiran tersebut tentu akan menjadi kontribusi penting bagi gereja guna berperan aktif dalam menghadapi dan menyelesaikan berbagai persoalan penting yang dihadapi dalam konteks kekiniannya.

Salah satu hal yang dihadapi oleh GMT saat ini adalah sehubungan dengan isu perdagangan orang yang membutuhkan keterlibatan berbagai pihak guna membantu menyelesaikan persoalan ini termasuk kita yang bergumul dalam dunia penafsiran Alkitab. Di sini kita ditantang untuk menemukan makna Kitab Suci yang kemudian menjadi landasan untuk membantu para korban mengklaim kembali hak-hak mereka yang teringkari termasuk hak untuk diperlakukan sebagai manusia utuh yang diciptakan menurut *imago Dei*. Dalam rangka menjawab tantangan inilah maka dalam pembacaan poskolonial saya terhadap Kej. 1:26-27, saya mencatat bahwa kisah penciptaan ini bertujuan untuk menekankan pada hakekat manusia, baik itu laki-laki maupun perempuan sebagai yang diciptakan setara dan sejajar di hadapan Tuhan. Keduanya diberikan hak yang sama untuk menjadi wakilNya di dunia ini. Keadaan yang adalah segambar dengan Allah datang bersama tanggung jawab untuk mengusahakan dan memelihara dunia ini. Dengan demikian, menjadi segambar dan serupa dengan Allah hanya dapat dipahami dalam konteks komunitas. Seseorang hanya dapat memaknai keberadaannya yang serupa dan segambar dengan Allah ketika ia memberikan dirinya untuk bersikap baik dan penuh keramahtamahan kepada orang lain. Dengan kata lain, gambar Allah bukanlah sebuah *title* atau gelar melainkan sebuah jabatan yang hanya akan bermakna ketika ia terjemahkan dalam tindakan-tindakan nyata yang menyentuh kehidupan ciptaan Tuhan yang lainnya. Konsep *imago Dei* ini perlu untuk didengungkan di setiap sudut kehidupan orang Kristen guna melawan ideologi gender yang telah tertanam dan berurat akar sehingga menghancurkan identitas perempuan Indonesia. Akibatnya, banyak perempuan yang berada pada posisi terendah dalam sistem tatanan sosial di negara ini.

Dalam konteks kita di Indonesia, terutama dalam kehidupan

bergereja di GMT, tanggung jawab kita sebagai pihak yang merupakan gambaran Allah di dunia terutama harus ditujukan untuk merawat dan memelihara tubuh-tubuh di sekitar kita yang terkoyak, terluka, tertindas dan terpuruk. Di sini, pandangan *imago Dei* dapat menjadi titik berangkat kita untuk menciptakan ruang dan kesempatan bagi setiap orang untuk mengklaim identitasnya sebagai yang tercipta menurut *imago Dei* serta terlibat secara aktif untuk melawan tindakan-tindakan yang berpotensi untuk membuat sesama manusia kehilangan haknya untuk hidup sebagai sosok yang diciptakan menurut *imago Dei*. Ruang dan kesempatan yang kita persiapkan ini pada gilirannya dapat menolong sesama kita yang menjadi korban untuk menjadi agen pembaru bagi kehidupannya sendiri maupun orang lain.

Tentang Penulis

Ira Desiawanti Mangililo, S.Si., MABL, Th.M., Ph.D., adalah seorang pendeta di Gereja Masehi Injili di Timor. Saat ini menjadi pengajar tetap di Fakultas Teologi Universitas Kristen Satya Wacana dan Program Paska Sarjana UKSW. Bidang studi yang diampuh adalah Bahasa Ibrani, Bahasa Yunani, dan Perjanjian Lama. Minat penelitian: menafsir Alkitab Ibrani dengan pendekatan Feminis/Poskolonial Feminis. Penulis bisa dihubungi melalui iralilo@yahoo.com.

Daftar Pustaka

- Ashcroft, Bill, Gareth Griffiths and Hellen Tiffin. *Key Concepts in Post-Colonial Studies*. London: Routledge, 1998.
- Bhabha, Homi K. *The Location of Culture*. London: Routledge, 2004.
- Bray, Gerald. "The Significant of God's Image in Man." *Tyndale Bulletin*, Vol. 42, Ed. 2 (November 1991): 195-225.
- Brown, F., S.R. Driver and C.A. Briggs. *Hebrew and English Lexicon of the Old Testament: With an Appendix containing the Biblical Aramaic*. Oxford: Clarendon Press, 1976.
- Conn, H. M. "Feminist Theology." In *New Dictionary of Theology*, Sinclair D. Ferguson and David F. Wright, eds. Leicester, England: InterVarsity Press, 1988.
- Crowell, Bradley L. "Postcolonial Studies and Hebrew Bible." *Currents in Biblical Research*, Vol. 7, No. 2 (February 2009): 217-244.
- Daly, Mary. *Beyond God the Father: Toward a Philosophy of Women's Liberation*. Boston: Beacon Press, 1973.
- Dube, Musa W. "Toward A Post-colonial Feminist Interpretation of the Bible." *Semeia* 78, 1997.

- _____. *Postcolonial Feminist Interpretation of the Bible*. St. Louise, MO: Chalice Press, 2000.
- Fuchs, Esther. *Sexual Politics in the Biblical Narrative: Reading the Hebrew Bible as a Woman*. London: Sheffield Academic Press, 2000.
- Garr, W. Randall. *In His Own Image and Likeness: Humanity, Divinity, and Monotheism*. Leiden: Brill, 2003.
- Gillen, Paul and Devleena Ghosh. *Colonialism and Modernity*. Sydney: UNSW Press, 2007.
- Herzfeld, Noreen. "Creating in Our Own Image: Artificial Intelligence and the Image of God." *Zygon: Journal of Religion and Science*, Vol. 37, Ed. 2 (2003): 303-316.
- Irawati, Diah. "Pekerja Rumah Tangga di antara Paradoks Politik Gender dan Politik Developmentalisme: Studi Kasus dari Indonesia Era Orde Baru." *Jurnal Perempuan*, Vol. 22, No. 3 (Agustus 2017).
- Isherwood, Lisa and Elizabeth Stuart. *Introducing Body Theology*. Sheffield, England: Sheffield Academic Press, 1998.
- Johnson, Elizabeth. "Naming God She: The Theological Implication." *Boardman Lecture XXXVII (Centennial Lecture)*, The University of Pennsylvania, October 19, 2000.
- Karsiwen. "Perkembangan Buruh Migran Indonesia dan Kondisinya di Negara Penempatan." Dalam *Menolak Diam: Gereja Melawan Perdagangan Orang*. Mery Kolimon, et. al., eds. Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2018.
- Kim, Uriah Y. "Postcolonial Criticism: Who is the Other in the Book of Judges." In *Judges & Method: New Approaches in Biblical Studies*, Gale A. Yee, ed. Minneapolis: Fortress Press, 2007.
- Kolimon, Mery. "Kerentanan dan Luka, Perlawanan dan Penyembuhan: Refleksi Teologis tentang Perdagangan Orang di Wilayah Pelayanan Gereja Masehi Injili di Timor (GMIT)." In *Menolak Diam: Gereja Melawan Perdagangan Orang*. Mery Kolimon, et. al., eds. Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2018.
- Kyung, Chung Hyun. *Struggle to Be the Sun Again: Introducing Asian Women's Theology*. New York: Orbis Books, 1990.
- McFague, Sallie. *Metaphorical Theology: Models of God in Religious Language*. London: Fortress Press, 1983.
- Middleton, J. Richard. "The Liberating Image? Interpreting the Imago Dei in Context." In *Christian Scholars Review*, Vol. 24, No. 1 (1994).
- Morschauer, Scott N. "Created in the Image of God: the Ancient Near Eastern Background of the *Imago Dei*." *Theology Matters*, Vol. 3, No. 6 (Nov/Dec 1997).

- Peacoc, Philip Vinod. "The Image of God for Today: Some Insights on the Imago Dei." In *Created in God's Image: From Hegemony to Partnership*. Patricia Sheerattan-Bisnauth and Philip Vinod Peacock, eds. Geneva: World Communion of Reformed Churches, 2010.
- Pobee, John S. "Bible Study in Africa: A Passover of Language." *Semeia*, Vol. 73 (1996).
- Power, Kim. *Veiled Desire: Augustine's Writing on Women*. London: Darton, Longman and Todd, 1995.
- Pusparani, Safira Prabawidya dan Ani Widyani Soetjipto. "Perempuan dan Upaya Pemberdayaan Diri: Studi Kasus terhadap Enam Perempuan Pekerja Rumah Tangga Migran Indonesia." *Jurnal Perempuan*, Vol. 22, No. 3 (Agustus 2017).
- Ruether, Rosemary Radford. "Feminist Critique and Re-visioning of God-Language." *Theological Trends* (2), *Way* 27 (1987), 132-43.
- Samuel, Simon. *A Postcolonial Reading of Mark's Story of Jesus*. New York: T & T Clark, 2007.
- Schüssler-Fiorenza, Elisabeth. *Rhetoric and Ethic: The Politics of Biblical Studies*. Minneapolis: Fortress Press, 1999.
- Segovia, Fernando F. *Decolonizing Biblical Studies: A View from the Margin*. New York: Orbis Books, 2000.
- Sugirtharajah, R.S. *The Bible and the Third World: Precolonial, Colonial and Postcolonial Encounters*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2001.
- Tolbert, M.A. "Defining the Problem: The Bible and Feminist Hermeneutics." *Semeia* Vol. 28 (1983).
- Tyagi, Ritu. "Understanding Postcolonial Feminism in Relation with Postcolonial and Feminist Theories." *International Journal of Language and Linguistics*, Vol. 1, No. 2 (December 2014).
- Van Leeuwen, Raymond C. "Form, Image." In *The New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*. Willem Van Gemeren, ed. Grand Rapids: Zondervan, 1997.
- Wenham, Gordon J. *Genesis 1-15*. Word Biblical Commentary. Waco: Word, 1987.
- Wetangterah, Liliya F. K. "Kerentanan Masyarakat Nusa Tenggara Timur (NTT) Menjadi Korban Perdagangan Orang dengan Modus Pekerja Migran Indonesia." Dalam *Menolak Diam: Gereja Melawan Perdagangan Orang*. Mery Kolimon, et. al., eds. Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2018.
- Wiesel, Elie. *Messengers of God: Biblical Portraits and Legends*. New York: Summit, 1976.