



Indonesian Journal of Theology

Vol. 12, No. 1 (Juli 2024): 49-75

E-ISSN: [2339-0751](https://doi.org/10.46567/ijt.v12i1.482)

DOI: <https://doi.org/10.46567/ijt.v12i1.482>

**THE HOUSE OF GOD AS THE HOUSE OF
SALVATION FOR ALL PEOPLE
A Postcolonial Reading of Isaiah 56:1-8**

Ira D. Mangililo

Universitas Kristen Artha Wacana

iradesiawanti@gmail.com

Abstract

This paper explores the existence of eunuchs in ancient Israel and the Israelites' reception of them in the postexilic period. Using a postcolonial approach, this paper analyzes the ambiguity of the identities of foreigners and eunuchs, the liminal position they occupy in the Israelite community, the stereotypes they receive, and God's actions to create a third space for them. The postcolonial reading of Isaiah 56:1-8 shows that there is an opportunity for foreigners and eunuchs who promise to keep the Sabbath and obey God's covenant to live and become part of the Israelite community. Furthermore, Isaiah 56:1-8 also creates a third space for eunuchs where their dignity will be restored and their names will be immortalized forever. When connected to the Indonesian context, God's initiative to bring marginalized and rejected eunuchs into the third space—a space of transformation that breaks down all oppressive binaries—becomes news of hope for sexual minority groups in Indonesia who have also experienced trauma and suffering. This interpretation calls for religious communities, including their leaders, to create a warm and loving home for others who are also part of God's family.

Keywords: postcolonial, Isaiah 56:1-8, eunuchs, stereotypes, house of God, third space

Published online: 7/1/2024

RUMAH TUHAN SEBAGAI RUMAH KESELAMATAN BAGI SEMUA ORANG

Pembacaan Poskolonial terhadap Yesaya 56:1-8

Abstrak

Tujuan tulisan ini adalah untuk membahas tentang keberadaan orang-orang kebiri di dunia Israel kuno dan penerimaan bangsa Israel terhadap mereka pada masa sesudah pembuangan. Dengan menggunakan pendekatan poskolonial, tulisan ini menganalisis ambiguitas identitas orang-orang asing dan orang-orang kebiri, posisi liminal yang mereka tempati dalam masyarakat Israel, stereotype yang mereka terima, serta tindakan Tuhan untuk menciptakan ruang ketiga bagi mereka. Hasil pembacaan terhadap Yesaya 56:1-8 menunjukkan adanya peluang bagi orang-orang asing dan orang-orang kebiri yang berjanji untuk memelihara hari Sabat dan mematuhi perjanjian Allah untuk tinggal dan menjadi bagian dari komunitas Israel. Selanjutnya, Yesaya 56:1-8 juga membuka ruang ketiga bagi orang-orang kebiri di mana di ruang tersebut martabat diri mereka akan dipulihkan dan nama mereka akan diabadikan selamanya. Ketika dihubungkan dengan konteks Indonesia maka inisiatif Tuhan untuk membawa masuk orang-orang kebiri yang terpinggirkan dan tertolak ke dalam ruang ketiga—ruang transformasi yang meruntuhkan segala binari yang menindas—menjadi sebuah berita pengharapan bagi kelompok minoritas seksual di Indonesia yang selama ini juga mengalami berbagai penderitaan dan trauma akibat berbagai wujud penindasan dan diskriminasi yang mereka alami. Hasil tafsir ini mendorong umat beragama termasuk para pemimpinnya untuk menciptakan rumah yang hangat dan penuh kasih bagi sesama yang juga merupakan bagian dari keluarga Allah.

Kata-kata Kunci: poskolonial, Yesaya 56:1-8, orang-orang kebiri, stereotype, rumah Tuhan, ruang ketiga

Pendahuluan

Keberadaan dan identitas diri seseorang sangat ditentukan oleh konteks masyarakat di mana ia hidup dan bergaul. Hal ini terutama berlaku bagi negara seperti Indonesia yang masih menganut paham kekerabatan yang sangat kuat di mana setiap individu merupakan bagian penting dalam sebuah keluarga dan masyarakat. Dalam konteks kehidupan yang demikian, setiap individu menjalankan tugas dan kewajibannya masing-masing di mana keputusan-keputusan yang mereka ambil pun tidak pernah

terpisah dari tanggung jawab mereka sebagai bagian dari masyarakat.¹ Dalam konteks berpikir yang demikian, gender mesti pula dipahami sebagai politik yang berkaitan antara individu, keluarga, dan masyarakat. Oleh karena itu, hal-hal yang berkaitan dengan individu termasuk identitas gender dan seksualitas seseorang juga merupakan sebuah bentuk politik yang diatur dan dinegosiasikan dengan masyarakat ataupun negara. Dengan demikian, “identitas gender dan seksualitas seseorang tidak terlepas dari dinamika pergulatan dan dialektika antara sosok individu dengan masyarakat dan penguasa.”²

Hal serupa dikatakan oleh Judith Butler dalam tulisannya *Gender Trouble*.³ Ia berpendapat bahwa gender adalah hal yang tidak tetap dan stabil atau tidak terbantahkan melainkan tertulis dan ditulis ulang oleh norma dan harapan budaya. Di sini, gender bukanlah sesuatu yang bersifat alamiah yang dipengaruhi oleh serangkaian fakta biologis, melainkan merupakan sebuah tindakan performatif.⁴ Hal ini berarti bahwa gender bukanlah terberi melainkan sesuatu yang dilakukan seseorang, sebuah tindakan atau serentetan tindakan yang membentuk identitas diri seseorang.⁵ Lebih lanjut, definisi tentang gender dipengaruhi oleh berbagai faktor, termasuk oleh asumsi sosial tentang ekspresi gender yang “tepat.” Oleh karena itu, gender tidak bersifat absolut melainkan sesuatu yang dapat ditumbangkan, diparodikan, dan kadang-kadang ditampilkan sebagai pengulangan atau penolakan terhadap struktur sosial yang bermasalah. Mempersoalkan gender berarti menampilkannya sebagai sesuatu yang setengah fiktif, dibangun, dan diperkuat oleh kesepakatan sosial dan karenanya dapat diubah.⁶

Kesadaran bahwa gender dan seksualitas merupakan bagian dari konstruksi masyarakat serta keberagamannya sebagai bagian dari kenyataan empirik yang ada di sekitar kita telah muncul dalam berbagai diskursus termasuk di dalam dunia biblika. Dalam beberapa tahun terakhir, penelitian-penelitian terkait keragaman gender dan seksualitas di dunia Timur Dekat Kuno dan Mediteranian telah membawa pemahaman baru terkait bagaimana budaya masyarakat kuno melihat praktik seksual dan tujuan

¹ Tanti Noor Said, “Politik Gender dan Seksualitas: Transgender Indonesia dalam Konteks Masyarakat Indonesia dan Eropa Barat,” *Jurnal Perempuan*, Vol. 20, No. 4 (2015): 109.

² Ibid.

³ Judith Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity* (New York: Routledge, 1990).

⁴ Ibid., 24-25.

⁵ Ibid., 25.

⁶ Susannah Cornwall, “Introduction: Troubling Bodies?” in *Intersex, Theology, and the Bible: Troubling Bodies in Church, Text, and Society*, ed., Susannah Cornwall (New York: Palgrave Macmillan, 2015), 2-3.

penempatan individu-individu dalam masyarakat.⁷ Sehubungan dengan perspektif ini maka tulisan ini akan membahas tentang keberadaan orang-orang kebiri di dunia Israel kuno dan penerimaan bangsa Israel terhadap mereka pada masa sesudah pembuangan. Salah satu teks Alkitab Ibrani yang berbicara tentang keragaman gender dan seksualitas adalah Yesaya 56:1-8 yang berbicara tentang keberadaan orang-orang kebiri pada masa pasca-pembuangan. Selama bertahun-tahun, banyak penafsiran telah dilakukan pada teks ini dalam relasinya dengan keberadaan orang-orang kebiri. Dalam penelitian mereka, Jacob Wright dan Michael Chan menggunakan pengalaman kehidupan orang-orang kebiri di dunia Timur Dekat Kuno, terutama pada masa kekaisaran Persia, sebagai jendela untuk memahami realitas kehidupan orang-orang kebiri yang disebutkan di Yesaya 56:1-8. Dalam tulisan mereka, Wright dan Chan mengatakan bahwa sebagai sosok yang diciptakan dan ditempatkan pada posisi-posisi kekuasaan oleh berbagai kekaisaran di Timur Dekat Kuno, seperti Persia, kehidupan para orang kebiri sangat ditentukan oleh tuan mereka. Dalam Yesaya 56:1-8, Tuhan menjanjikan sebuah tempat dan keberlanjutan nama dalam Bait Allah dan komunitas kepada mereka. Dengan demikian Tuhan menggantikan penguasa Asyur, Babilonia, dan Persia dan menawarkan sebuah bentuk relasi yang didasarkan pada kesetiaan pada perjanjianNya.⁸ Hal serupa juga dikatakan oleh Andreas Schüle yang mengatakan bahwa pemeliharaan hari Sabat, kesetiaan pada Taurat Tuhan, dan kasih terhadap Tuhan merupakan kriteria atau prasyarat bagi orang-orang asing dan orang-orang kebiri untuk dapat ikut serta dalam komunitas keagamaan Israel.⁹ Sementara itu, C. E. Hammock mengatakan bahwa Yesaya 56:1-8

⁷ Lih. Deryn Guest, Robert E. Goss, Mona West, and Thomas Bocheche, *The Queer Bible Commentary* (London: SCM Press, 2006); Timothy J. Dailey, *The Bible, the Church, and Homosexuality: Exposing the 'Gay' Theology* (Washington, DC: Family Research Council, 2004); Teresa J. Hornsby and Ken Stone, *Bible Trouble: Queer Reading at the Boundaries of Biblical Scholarship* (Atlanta, GA: Society of Biblical Literature, 2011); Ken Stone, *Queer Commentary and the Hebrew Bible* (New York: Sheffield Academic Press, 2001); L. Juliana Claassens, Christl M. Maier, and Funlola O. Olojede, *Transgression and Transformation: Feminist, Postcolonial and Queer Biblical Interpretation as Creative Interventions* (London: T&T Clark, 2021); Emanuel Gerrit Singgih, *Menafsir LGBT dengan Alkitab: Tanggapan terhadap Pernyataan Pastoral Persekutuan Gereja-gereja di Indonesia (PGI) Mengenai LGBT* (Jakarta: Pusat Kajian Gender dan Seksualitas STT Jakarta, 2019).

⁸ Jacob L. Wright and Michael Chan, "King and Eunuch: Isaiah 56:1-8 in Light of Honorific Royal Burial Practices," *Journal of Biblical Literature*, Vol. 131, No. 1 (2012): 119.

⁹ Andreas Schüle, "Eine Tora für Fremde und Eunuchen: Jesaja 56,1–8 als prophetische Gesetzgebung," in *Nächstenliebe und Gottesfurcht: Beiträge aus alttestamentlicher semitischer und altorientalistischer Wissenschaft für Hans-Peter Mathys zum 65. Geburtstag*, eds., Hanna Jenni and Markus Saur (Muenster: Ugarit-Verlag, 2016), 444.

menggambarkan adanya prasangka historis terhadap kondisi orang-orang kebiri yang tidak dapat menghasilkan keturunan dan oleh karena itu dianggap sebagai kelompok yang tidak berkontribusi kepada kehidupan kemasyarakatan. Di sini, Yesaya 56 menghadirkan harapan bagi orang-orang kebiri bahwa Tuhan sendiri yang akan memastikan keberlanjutan nama mereka. Di sini, nama yang diterima memiliki fungsi yang sama seperti ketika mereka memiliki anak-anak.¹⁰

Dalam tulisan ini, pembahasan tentang realitas kehidupan orang-orang kebiri di Timur Dekat Kuno juga digunakan sebagai jendela untuk memahami realitas kehidupan orang-orang kebiri dalam konteks dunia Israel kuno pasca-pembuangan. Kemudian, sama seperti yang telah dilakukan oleh para penafsir terdahulu, saya juga akan melihat prasangka historis dan stigmatisasi yang dikenakan pada orang-orang kebiri di dunia Israel kuno guna menganalisis maksud penulisan Yesaya 56:1-8. Namun, berbeda dengan tulisan-tulisan yang telah ada, dalam tulisan ini, saya menganalisis ambiguitas identitas orang-orang asing dan orang-orang kebiri, posisi liminal yang mereka tempati dalam masyarakat Israel, stereotipe yang mereka terima, serta tindakan Tuhan untuk menciptakan ruang ketiga bagi mereka. Hasil dari penafsiran ini kemudian saya dialogkan dengan realitas keberagaman gender dan seksualitas yang ada di Indonesia. Hal ini belum dilakukan dalam para peneliti sebelumnya dalam tulisan-tulisan mereka.

Pendekatan Poskolonial

Tulisan ini menggunakan kritik poskolonial sebagai pendekatan untuk menafsir pembahasan Yesaya 56:1-8. Pendekatan ini memberi perhatian terhadap topik kolonialisme sebagai isu penting dalam membaca teks-teks Kitab Suci. Di sini, persoalan ekspansi, dominasi, dan imperialisme menjadi fokus utama yang diperhatikan dalam membaca narasi biblis maupun penafsiran Alkitab.¹¹ Adapun tulisan ini mengacu pada teori-teori poskolonial yang memanfaatkan sejumlah konsep yang mencirikan kelompok-kelompok yang terkena dampak dari imperialisme dan kolonialisme, misalnya orang-orang asing dan orang-orang kebiri yang berinteraksi dengan kelompok penjajah seperti kekaisaran Persia dan kelompok dominan pasca pembuangan yaitu kaum imam dan komunitas Israel. Konsep-konsep yang saya gunakan adalah hibriditas, liminalitas, stereotipe, dan ruang ketiga. Dalam

¹⁰ C. E. Hammock, "Isaiah 56:1-8 and the Redefining of the Restoration Jewish Community," *Biblical Theology Bulletin*, Vol. 30, No. 2 (2000): 51.

¹¹ R. S. Sugirtharajah, "Charting the Aftermath: A Review of Postcolonial Criticism," in *The Postcolonial Biblical Reader*, ed., R. S. Sugirtharajah (Oxford: Blackwell, 2006), 17.

bukunya *The Location of Culture*, Homi Bhabha mengkaji pembentukan identitas budaya hibrida masyarakat terjajah dalam perjumpaan budaya yang diwarnai dengan ketidaksetaraan dan dominasi kekuasaan kolonial. Bagi Bhabha, hibriditas adalah proses di mana kekuatan kolonial berupaya mengubah identitas masyarakat terjajah dalam kerangka global yang seragam sehingga menghasilkan sesuatu yang dapat dikenali dan baru. Identitas hibrida kemudian berkembang dari hasil negosiasi budaya antara penjajah dan terjajah yang kemudian menghasilkan suatu bentuk identitas budaya baru yang menggabungkan masa lalu dan masa kini dalam suatu tindakan konversi budaya yang inovatif.¹² Diskursus tentang dinamika perjumpaan antara orang-orang Israel sebagai pihak yang dominan dengan yang lain yaitu orang-orang asing dan orang-orang kebiri yang berada pada posisi liminal akibat berbagai stereotipe atau prasangka berdasarkan persepsi terhadap mereka akan dieksplorasi dalam tulisan ini. Di sini, hasil perjumpaan tersebut menghasilkan keberagaman suara dan identitas di antara ruang hibrida kebudayaan. Melalui suara orang-orang asing dan orang-orang kebiri serta suara Tuhan sendiri, kita akan melihat bagaimana hibriditas melemahkan otoritas tunggal kekuasaan para iman yang hegemonik dalam menentukan keanggotaan komunitas iman pasca pembuangan. Dalam konteks seperti itu, ruang ketiga¹³ lahir dari hasil negosiasi antara dua posisi yang berbeda yaitu antara orang Israel dengan orang-orang asing dan orang-orang kebiri. Di ruang ketiga ini, orang-orang dengan posisi, cara pandang, dan kebudayaan yang berbeda menegosiasikan cara pandang dan nilai-nilai serta norma-norma yang baru yang menjadi landasan kehidupan bersama bagi komunitas keagamaan pasca-pembuangan di Israel.

Selain itu, dalam menggambarkan fenomena keberadaan orang-orang kebiri dalam dunia Timur Dekat Kuno, saya menggunakan pendekatan sosio-historis yang merupakan sebuah upaya untuk mencari makna dari teks tertentu dengan memperhatikan konteks sosial dunia di balik teks, baik dunia yang dimaksudkan dalam teks maupun dunia di mana teks itu ditulis. Tujuannya adalah untuk menggambarkan fase-fase sejarah komunitas, baik dalam konteks Israel maupun dunia di sekitarnya.¹⁴

Saya akan memulai dengan menggambarkan keberadaan orang-orang kebiri di Timur Dekat kuno. Saya kemudian akan melanjutkan dengan pembacaan poskolonial terhadap Yesaya 56:1-8. Saya mengakhiri tulisan ini dengan melihat relevansi Yesaya 56:1-8 terhadap keberadaan kelompok ragam gender dan seksualitas

¹² Homi K. Bhabha, *The Location of Culture* (New York: Routledge, 1994), 112-114.

¹³ *Ibid.*, 54-55.

¹⁴ B. D. Ehrman, *The New Testament: A Historical Introduction to the Early Church Writings* (Oxford: Oxford University Press, 1997), 145.

dalam komunitas gereja di Indonesia. Saya mengusulkan bahwa Yesaya 56:1-8 dapat dijadikan sebagai landasan teologis bagi penerimaan kelompok ragam gender dan seksualitas di dalam komunitas keagamaan yang terbuka dan meneguhkan.

Orang-orang Kebiri di Timur Dekat Kuno

Istilah “orang kebiri,” “kasim,” atau “sida-sida” digunakan untuk menjelaskan berbagai realitas. Dalam istilah Ibrani, orang kebiri disebut *saris*, yang diambil dari bahasa Babilonia *sar* yang berarti “raja” atau “dia yang memimpin.”¹⁵ Kata *saris* ini kemudian diterjemahkan sebagai “sida-sida” atau “pegawai.” Sementara itu, istilah Yunannya dipercaya berasal dari ungkapan *ho ten eunen ekbou* yang secara harfiah diartikan sebagai “orang yang mengawal/menjaga tempat tidur,” biasanya tempat tidur raja.¹⁶ Di dalam Perjanjian Baru kata yang digunakan adalah *eunouchos* (misalnya dalam Matius 19:12).¹⁷ Orang kebiri adalah penjaga *harem* yang merupakan tempat suci atau istana kerajaan, tempat yang pada umumnya dilarang untuk dimasuki.¹⁸ Secara historis, *harem* kemudian identik dengan apartemen/balai di istana-istana raja yang diperuntukkan untuk para perempuan di mana sida-sida memiliki peranan yang signifikan.¹⁹ Dengan demikian, etimologi Ibrani maupun Yunani terhadap istilah orang kebiri ini lebih merujuk pada tugas dan bukan pada kondisi atau sifat fisik seseorang. Sehubungan dengan bentuk tugas seorang “*saris*” dapat kita perhatikan misalnya pada Kejadian 37 yang mengisahkan nasib Yusuf yang dijual kepada Potifar yang disebut sebagai seorang *saris* yang diterjemahkan sebagai pegawai. Di sini, penjelasan lanjutan di pasal 39 terkait istri Potifar memberikan gambaran bahwa Potifar tidak dilarang oleh jabatannya atau oleh keadaan fisiknya untuk menikah dan oleh karena itu terjemahan “pegawai” dirasa lebih cocok.²⁰ Sementara itu, dalam kisah Ester yang berlatar belakang pada kepemimpinan raja Persia yang bernama Ahasyweros, kita bertemu dengan sosok Hegai, sida-sida raja yang bertugas sebagai penjaga para perempuan. Ia juga bertugas untuk merawat kondisi

¹⁵ Kathryn M. Ringrose, *The Perfect Servant: Eunuchs and the Social Construction of Gender in Byzantium* (Chicago, IL: The University of Chicago Press, 2004), 16.

¹⁶ *Ibid.*, 76.

¹⁷ F. P. Retief, “Eunuchs in the Bible,” *Acta Theologica Supplementum*, Vol. 26, No. 2, Supplementum 7 (2005): 247.

¹⁸ Piotr O. Scholz, *Eunuchs and Castrati: A Cultural History* (Princeton, NJ: Markus Weiner, 2001), 23.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ Megan K. DeFranza, “Virtuous Eunuchs: Troubling Conservative and Queer Readings of Intersex and the Bible,” in *Intersex, Theology, and the Bible: Troubling Bodies in Church, Text, and Society*, ed., Susannah Cornwall (New York: Palgrave Macmillan, 2015), 59.

fisik para perempuan yang nantinya akan menghadap raja untuk dipilih menjadi ratu pengganti Wasti. Hal ini dilakukannya dengan menyediakan wangi-wangian dan pelabur/bedak kepada para perempuan guna mempercantik penampilan fisik mereka. Selain itu, kita juga bertemu dengan sosok sida-sida raja yang lain dalam kitab Ester yang bernama Saasgas yang bertugas sebagai penjaga para gundik raja. Jelas baik Hegai maupun Saasgas adalah dua orang yang tidak diperkenankan oleh jabatan atau kondisi fisik mereka untuk mengambil seorang istri.

Penggambaran tentang orang kebiri pada masa Persia menghantarkan kita pada kondisi abad keenam Sebelum Zaman Bersama (SZB) yang ditandai oleh kejatuhan Babilonia di tangan Persia. Pada masa kekuasaan kekaisaran Persia kita memperoleh informasi penting terkait keberadaan orang kebiri di Timur Tengah. Dikatakan bahwa pada puncak Dinasti Achaemenid, yang berlangsung mulai dari pemerintahan Koresy Agung II pada tahun 550 SZB sampai penaklukan Alexander Agung pada tahun 330 SZB, lebih dari 3.000 orang kebiri dapat ditemukan di istana raja. Hal ini menjelaskan bahwa mulai dari kekaisaran Persia dan Yunani, orang-orang kebiri selalu ada di kerajaan dan memainkan peranan penting. Ketika kekaisaran Romawi mengambil alih kekuasaan dari Yunani, bangsa Romawi sangat menentang pengebirian. Meski demikian, dalam keseharian mereka, kaisar Romawi dan kelompok elit kerajaan sangat bergantung pada orang kebiri. Bahkan, hingga masa Herodes Agung (37 SZB-4 ZB), peran orang kebiri dalam mengelola berbagai urusan dicatat dengan baik oleh Flavius Yosefus (37-95 SZB).²¹

Lebih lanjut, orang kebiri dalam kekaisaran Romawi kuno di abad pertama SZB dibagi menjadi dua kategori, yaitu (1) mereka yang dikebiri, dan (2) mereka yang menjadi orang kebiri secara alami, yakni para lelaki yang tidak menunjukkan organ seks laki-laki yang “benar” saat lahir atau pubertas. Beberapa di antara mereka kini dikategorikan sebagai interseks.²² Berbagai kategori orang kebiri ini menunjukkan adanya keragaman di antara orang kebiri baik dalam penampilan maupun kapasitas seksual. Beberapa di antara mereka mempertahankan penampilan seperti anak-anak, atau berpenampilan seperti perempuan, sementara yang lain akan mempertahankan rambut wajah, mengalami ereksi, dan terlibat dalam seks penetrasi.²³ Seringkali sulit untuk mengategorikan tubuh mereka sebagai laki-laki, perempuan, atau lainnya, dan terkadang bahkan sebagai orang dewasa atau anak-anak. Realitas ini terkadang memberi orang kebiri status sosial yang ambigu. Mereka bisa

²¹ Ibid., 59.

²² Mathew Kuefler, *The Manly Eunuch: Masculinity, Gender Ambiguity, and Christian Ideology in Late Antiquity* (Chicago, IL: The University of Chicago Press, 2001), 33-36.

²³ Ibid., 34.

bergerak di dunia domestik perempuan dan dunia publik laki-laki, dan peran yang cair ini kadang-kadang bisa dimanfaatkan untuk mencapai posisi kekuasaan.²⁴ Meski demikian, perlu digarisbawahi bahwa orang-orang kebiri adalah mereka yang dikuasai dan dikontrol oleh orang yang membuat mereka menjadi orang kebiri. Mereka adalah budak dan orang asing atau “sang lain.” Pengebirian mereka menjadi tanda atau cap yang membedakan mereka dari kelompok masyarakat yang lain.

Adapun peran orang kebiri dapat dilihat mulai dari fungsi administratif yang kuat dan komando militer hingga pembawa cangkir dan menjaga ruang intim tuan dan gundik mereka. Orang-orang kebiri juga telah terputus relasinya dari keluarga asal mereka; mereka dibesarkan untuk melihat keluarga majikan mereka sebagai keluarga mereka sendiri dan dilarang untuk memiliki anak. Itu berarti bahwa para orang kebiri berhutang seluruh identitas diri kepada tuan mereka sehingga secara alamiah mereka memiliki kesetiaan penuh kepada para tuan mereka tersebut. Adapun ketidakmampuan mereka untuk memiliki keturunan menghalangi mereka untuk mengklaim kekuasaan atas nama sendiri dan juga menghasilkan ahli waris yang mungkin menantang otoritas dinasti raja atau kaisar. Selain itu, ambiguitas gender mereka juga memungkinkan mereka untuk menjadi penengah antara laki-laki dan perempuan, elit dan publik, sakral dan sekular. Mereka adalah hamba yang sempurna.²⁵

Lebih lanjut, selain sebagai budak elit yang dipercayakan dengan sejumlah tugas penting, orang-orang kebiri juga dianggap sebagai barang mewah dan simbol status di kekaisaran Romawi. Harga seorang budak yang dikebiri berkali lipat lebih besar dibandingkan dengan budak biasa. Namun harga yang mahal ini datang dengan berbagai tanggung jawab dan tugas yang berat. Mereka harus mampu menyimpan rahasia para tuan mereka dan memastikan urusan-urusan tuan yang bersifat privat mereka terlaksana dengan baik. Selanjutnya, orang kebiri juga dihargai karena kecantikan dan daya pikat seksualnya. Diyakini bahwa dengan mengebiri seorang anak laki-laki sebelum usia 20 tahun, seseorang dapat mempertahankan kecantikan mudanya. Kecantikan orang kebiri ini dihargai lebih daripada kecantikan perempuan.²⁶

Terkait seksualitas, orang kebiri diberi kepercayaan untuk merawat perempuan dari rumah tangga elit karena dianggap tidak memiliki hasrat seksual. Namun ada juga sejumlah perempuan yang memilih untuk menjadikan orang kebiri sebagai pemuas hasrat seksual mereka mengingat bahwa hubungan seksual yang terjadi

²⁴ Ibid., 35.

²⁵ DeFranza, “Virtuous Eunuchs,” 59.

²⁶ Scholz, *Eunuchs and Castrati*, 117.

tidak akan menyebabkan para perempuan tersebut hamil.²⁷ Dari penggambaran ini kita dapat menyimpulkan bahwa orang kebiri tidak memiliki kuasa atas tubuhnya sendiri. Seksualitasnya ditentukan oleh hasrat tuannya. Namun, meski sepintas nampak bahwa orang-orang kebiri kehilangan kontrol atas kehidupan dan tubuh mereka namun kehadiran mereka juga menciptakan kondisi ambivalensi di mana para tuan mereka, yaitu para lelaki Romawi, khawatir apakah mereka dapat memercayakan uang, perempuan, reputasi, kekuasaan, dan makanan mereka kepada orang kebiri. Selain itu, mereka juga merasa cemas tentang pandangan orang kebiri tentang diri mereka sebagai laki-laki. Di sini, kehadiran orang kebiri yang feminin dan lemah lembut menjadi sebuah pengingat bahwa tubuh laki-laki merupakan benda plastik yang menakutkan dan bahwa setiap laki-laki yang merupakan penguasa dunia bisa saja kehilangan unsur maskulinitas mereka. Oleh karena itu, kehadiran orang kebiri semakin memacu keinginan para laki-laki untuk berjuang menjadi jantan. Hal ini dicapai ketika para laki-laki belajar untuk meniadakan dari karakternya dan dari pembawaan dirinya segala jejak “kelembutan” yang dapat saja mengkhianatinya dan membawanya pada kondisi setengah perempuan. Jika mereka gagal mempertahankan maskulinitasnya, maka posisi mereka yang adalah tuan akan berubah menjadi hamba; seorang laki-laki menjadi seperti perempuan. Dengan demikian, ambiguitas tubuh orang kebiri melambangkan hilangnya kebajikan, kekuasaan, dan hakikat diri sebagai laki-laki sejati.²⁸ Kondisi ini menggambarkan bahwa sebenarnya orang-orang kebiri adalah kelompok terpinggirkan dari kekuasaan, sejauh kekuasaan dikaitkan dengan maskulinitas dan dimonopoli oleh sejumlah laki-laki tertentu. Hal ini terutama karena maskulinitas dikaitkan dengan “sentral, sempurna, dan lengkap” sementara yang feminin adalah “yang marginal, tidak sempurna, dan tidak lengkap.”²⁹ Di sini, kebajikan itu sendiri disamakan dengan kejantanan yang berarti bahwa untuk menjadi unggul seseorang haruslah menjadi maskulin atau jantan.³⁰ Sementara itu, inferioritas sosial dan moral dikaitkan dengan femininitas. Tidaklah mengherankan bahwa dalam konteks yang demikian, orang-orang kebiri yang dianggap tidak jantan diperlakukan sederajat dengan perempuan yang juga dianggap bukan merupakan manusia unggul.³¹

Ambiguitas fisik orang kebiri lebih lanjut diterjemahkan pula ke dalam ranah moral yang jauh melampaui seksualitas. Mereka mengalami pelecehan karakter yang mirip dengan yang dialami oleh para perempuan di dunia kuno. Orang-orang kebiri

²⁷ Kuefler, *The Manly Eunuch*, 96-102.

²⁸ DeFranza, “Virtuous Eunuchs,” 61.

²⁹ Kuefler, *The Manly Eunuch*, 2-3.

³⁰ Ibid.

³¹ Ibid., 3.

dituduh sebagai yang lebih mengutamakan unsur kedagingan, tidak rasional, menggairahkan, berubah-ubah, manipulatif, dan menipu. Sama seperti perempuan, orang-orang kebiri dianggap tidak memiliki kemampuan untuk mengendalikan nafsu fisik, emosional, dan seksual mereka. Oleh karena itu, menjadi lembut atau gemulai berarti menjadi lemah tidak hanya secara fisik tetapi juga secara moral. Untuk itulah, keberadaan para orang kebiri dianggap menentang alam.³²

Dalam konteks dunia Israel kuno sendiri, orang kebiri atau sida-sida yang dikebiri merupakan simbol dari orang asing, mereka yang merupakan “sang lain.” Hal ini disebabkan karena pengebirian sendiri dilarang dalam Yudaisme. Binatang yang dikebiri tidak dapat dipersembahkan di atas mezbah (Im. 22:24). Demikian pula dengan manusia yang dikebiri akan dikeluarkan dari persekutuan atau jemaah Israel (Ul. 23:1) dan dilarang menjadi imam Israel (Im. 21:20). Lebih lagi, mereka tidak dapat memenuhi kewajiban orang Yahudi untuk menikah dan memiliki keturunan. Mereka juga sering dikaitkan dengan struktur kekuasaan rezim yang menindas, kultus agama sekitar yang dianggap tidak kudus, dan aktivitas seksual terlarang.³³ Penggambaran tentang orang kebiri ini berfungsi sebagai jendela untuk memahami Yesaya 56:1-8 yang berbicara tentang keberadaan orang kebiri sebagai bagian dari komunitas yang merepresentasikan keragaman gender dan seksualitas dalam masyarakat Israel kuno pada masa pasca-pembuangan.

Pembacaan Poskolonial terhadap Yesaya 56:1-8

Yesaya 56:1-8 mengawali bagian yang disebut sebagai Yesaya Ketiga atau Trito-Yesaya. Latar belakang dari Trito-Yesaya adalah Yehuda setelah kembalinya sejumlah orang Israel dari pembuangan di Babel pada periode awal Persia.³⁴ Pada masa ini, ada sejumlah kelompok sosial yang bersaing untuk menetapkan keyakinan mereka tentang masa depan Israel setelah trauma pengasingan. Yesaya 56:1-8 menyajikan tentang pembalikan yang mencengangkan untuk dua kelompok yang semula tidak diterima dalam penyembahan Bait Suci. Bagi orang-orang asing yang memiliki ketakutan bahwa Tuhan akan memisahkan mereka dari umat Israel (ay. 3a), sang penulis menyampaikan bahwa Allah akan berdiam di gunung kudusNya dan menerima korban bakaran dan persembahan mereka (ay. 6-7). Sementara itu, bagi orang kebiri yang meratap bahwa ia hanyalah pohon kering yang tidak memiliki keturunan (ay. 3b), Tuhan akan memberikan kepadanya suatu tugu peringatan dan nama (*yad vashem*) yang akan lebih baik dari anak-

³² DeFranza, “Virtuous Eunuchs,” 61-62.

³³ Ibid.

³⁴ Gale A. Yee, *Towards an Asian American Biblical Hermeneutics: An Intersectional Anthology* (Eugene, OR: Cascade, 2021), 166.

anak laki-laki dan anak-anak perempuan. Namanya tidak akan dilenyapkan sehingga abadi selamanya (ay. 5).³⁵

Dalam kajiannya, Gale Yee mengatakan bahwa meskipun cukup sulit untuk menentukan waktu sejarah yang akurat dan konteks sosiologis Yesaya 56:1-8, nampaknya pada masa inilah kelompok orang asing dan orang-orang kebiri dikeluarkan dari komunitas pasca-pembuangan di Yehuda. Hal ini dapat dilihat misalnya pada masa Ezra dan Nehemia ketika beberapa faksi isolasionis mendukung kebijakan kemurnian etnis dan agama yang memiliki landasan sosial ekonomi (Neh. 9:1-2; 13:1-3).³⁶ Menanggapi situasi seperti ini maka Yesaya 56:1-8 menyerukan keberpihakan Tuhan kepada kedua kelompok ini. Di sini sang penulis mendesak komunitas untuk melakukan hal yang benar yaitu menerapkan keadilan dan melakukan yang benar karena keselamatan dan kelepasan Tuhan sudah dekat (ay. 1). Sang penulis kemudian mengungkapkan tanda keanggotaan komunitas yang mendasar yang akan menjadi ukuran keterlibatan orang asing dan orang kebiri yaitu pemeliharaan hari Sabat dan menghindari perbuatan jahat (ay. 2). Di sinilah tujuan Yesaya 56:1-8 adalah untuk membalikkan marginalisasi orang asing dan orang kebiri agar mereka dapat berpartisipasi dalam kehidupan komunitas.³⁷

Guna memahami tujuan penulisan Yesaya 56:1-8 dengan lebih baik, penting untuk mengingat bahwa pada masa sebelum kehancuran Bait Allah, agama Israel berpusat pada pemberian korban persembahan dan tindakan ibadah di tempat-tempat tertentu dengan pusatnya di Yerusalem. Di sini, Yerusalem dilihat sebagai lokasi tunggal yang ditunjuk langsung oleh Tuhan untuk penciptaan komunitas dan ibadah yang merupakan ciri khas agama Israel. Hal lain yang harus diperhatikan adalah bahwa dalam hubungannya dengan keberadaan orang asing, bangsa Israel memiliki hukum Taurat yang mengatur hak dan kesejahteraan orang asing secara adil. Bilangan 15:14-16 misalnya mengatur bahwa orang asing yang tinggal di antara komunitas Israel diizinkan untuk mempersembahkan korban kepada Tuhan seperti yang dilakukan oleh penduduk asli. Selain itu, mereka juga terikat pada hukum dan peraturan yang berlaku dalam komunitas. Namun aturan yang mengatur kehidupan orang asing ini dilanggar oleh umat Israel dan hal ini nampak melalui perkataan-perkataan para nabi pada masa sebelum pembuangan yang mengancam berbagai bentuk ketidakadilan yang dialami oleh janda, anak yatim piatu, dan orang asing (Yer. 7:5-7). Namun di akhir Kitab Yeremia kita juga melihat bagaimana Yeremia melihat orang-orang asing sebagai yang telah mengotori tempat-tempat peribadatan Israel dengan berbagai

³⁵ Ibid.

³⁶ Ibid.

³⁷ Ibid.

patung penyembahan mereka (Yer. 51:51-52). Sementara itu, keberadaan orang kebiri memang tidak pernah dilihat sebagai bagian dari praktik kehidupan orang Israel, baik di kerajaan maupun ruang-ruang resmi pemerintahan. Praktik pengebirian juga tidak menjadi bentuk hukuman terhadap mereka yang melakukan pelanggaran.³⁸

Pada masa pembuangan, sikap terhadap orang asing sebagai ancaman bagi kekudusan hidup umat Israel masih terus berlangsung. Hal ini nampak dalam Kitab Yehezkiel di mana sang nabi berbicara tentang kehadiran orang asing dalam tempat ibadah yang menajiskan kekudusan korban persembahan. Untuk itu, Yehezkiel secara tegas melarang keterlibatan orang asing di rumah Tuhan (Yeh. 44:7-8). Ia mengajak umat Israel untuk mendapatkan kembali perkenanan Tuhan guna memastikan bahwa penghakiman dan penghukuman Tuhan tidak akan menimpa umat-Nya lagi.³⁹ Sementara itu, terkait persoalan orang kebiri, meskipun Israel tidak memiliki praktik pengebirian, selama masa pengasingan umat Israel berhadapan dengan kenyataan bahwa banyak dari pemuda mereka yang akan dikebiri dan diubah menjadi orang kebiri di tangan orang Babel. Gambaran tentang kondisi ini misalnya dapat dilihat dalam 2 Raja-raja 20:18 yang mengatakan bahwa, “Dan dari keturunanmu yang akan kauperoleh, akan diambil orang untuk menjadi orang kebiri di istana raja Babel.”⁴⁰ Hal yang sama nampak juga dalam Yesaya 39:7 yang menubuatkan pengebirian anggota laki-laki keluarga kerajaan di Babel. Nampaknya, ada semacam ketakutan bahwa pengebirian para laki-laki Israel terutama dari kelompok elit kerajaan akan berakibat pada terputusnya garis keturunan raja dan dengan demikian mengancam masa depan Israel. Melalui konteks keberadaan orang asing dan orang kebiri inilah Yesaya 56:1-8 hadir untuk menjawab pertanyaan tentang kelangsungan kehidupan umat Israel pada masa pasca pembuangan.

Ruang Ketiga sebagai Ruang Pembebasan dan Keselamatan

Pemaparan tentang orang-orang asing yang telah menggabungkan diri dengan Tuhan Israel menunjukkan bahwa mereka adalah orang-orang yang bergabung dengan Israel dan melaksanakan praktik keagamaan Israel. Mereka adalah orang-orang yang menjadi bagian dari komunitas keagamaan dengan menerima simbol-simbol berkebangsaan Yahudi. Penggabungan diri dan penerimaan simbol-simbol kebangsaan ini membentuk identitas hibrida yang memungkinkan dan memampukan orang-

³⁸ Joseph Blenkinsopp, *Isaiah 56-66: A New Translation with Introduction and Commentary* (New York: Doubleday, 2003), 137.

³⁹ Elizabeth Achtemeier, *The Community and Message of Isaiah 56-66: A Theological Commentary* (Minneapolis, MN: Augsburg, 1982), 19.

⁴⁰ Wright and Chan, “King and Eunuch,” 116-117.

orang asing ini untuk bernegosiasi dari satu dunia ke dunia lainnya. Dalam arti tertentu, mereka hidup di dunia yang berbeda dan menempati ruang yang berbeda—baik secara fisik maupun kiasan—pada saat yang bersamaan. Identitas seperti itu memungkinkan dan mengharuskan orang-orang asing tersebut untuk melintasi budaya, suatu hal yang tidak mudah bagi sejumlah orang. Lebih lanjut, identitas hibrida ini juga memasukkan orang-orang asing ini ke dalam keadaan “di antara keduanya” (*in-betweenness*). Keadaan ini yang disebut oleh Fumitaka Matsuoka sebagai keadaan yang sekaligus terisolasi dan intim, kacau dan kreatif. Seseorang di dunia liminal siap dalam ketidakpastian dan ambiguitas antara dua atau lebih konstruksi sosial, yang tercermin dalam perselisihan dan harmoni, penolakan dan ketertarikan. Dalam ruang liminal seperti ini, seseorang berusaha untuk menjadi bagian dari komunitas namun menemukan dirinya sebagai anggota periferal/terpinggirkan dan dengan demikian dipaksa untuk tetap berada di dunia di antara keduanya.⁴¹

Kehidupan orang-orang asing di ruang liminal seperti itu menimbulkan kecemasan akibat ketidakpastian karena ada saat di mana mereka diterima dan ada saat di mana mereka ditolak; ada saat di mana mereka dilihat sebagai orang dalam dan ada saat di mana mereka dianggap sebagai orang luar; dan kondisi seperti ini pulalah yang dialami oleh orang-orang asing setelah masa pembuangan. Sebutan mereka sebagai *ben nekar* memberi penekanan pada “keasingan” mereka yang dapat berbahaya karena kepercayaan mereka pada ilah-ilah selain Tuhan dapat menjadi sumber percobaan bagi umat Israel (Bil. 25:1-3; Ul. 31:13; Yos. 24; Hak. 10:16).⁴² Kesadaran tentang keberadaan mereka yang dilihat sebagai ancaman seperti itu menimbulkan perasaan takut dalam diri orang-orang non-Israel ini bahwa partisipasi mereka di tengah komunitas akan dilarang. Ketakutan mereka ini beralasan mengingat bahwa, misalnya dalam Ezra 9 dan 10 saja, kita menemukan informasi akan adanya penolakan terhadap perkawinan antara orang Israel dan orang bukan Yahudi dan juga penolakan paksa dan pengusiran semua istri asing dan anak-anak dari komunitas Israel. Hal yang sama kita dapatkan juga dalam Yehezkiel 44:7 di mana Israel dilarang untuk membawa orang asing yaitu mereka yang tidak bersunat hati dan daging untuk masuk ke dalam rumah Allah. Penolakan terhadap orang-orang asing yang diikuti oleh larangan beribadah di tempat kudus menunjukkan bahwa sikap orang-orang Israel yang melihat orang asing sebagai orang asing abadi dan bahwa mereka tidak akan pernah menjadi bagian dari orang Israel. Mereka adalah “sang lain” yang memiliki

⁴¹ Fumitaka Matsuoka, *Out of Silence: Emerging Themes in Asian American Churches* (Eugene, OR: Wipf & Stock, 1995), 54.

⁴² Yee, *Towards an Asian American Biblical Hermeneutics*, 167.

identitas diri yang tidak stabil. Dengan demikian, iman mereka tidak menjadikan mereka sepenuhnya orang dalam. Tatapan mata yang sarat penolakan karena tubuh mereka yang dianggap najis karena tidak bersunat dan sikap kecurigaan terhadap hati yang bercabang kepada ilah lain menjadikan mereka orang asing abadi.

Namun, dalam Yesaya 56:7, kita mendengar perkataan Tuhan bahwa Ialah yang akan membawa mereka ke gunung-Nya yang kudus dan Ialah yang akan memberikan mereka kesukaan di rumah doa-Nya. Di sini, kata kunci yang membedakan kedua bagian Alkitab tersebut adalah kata “membawa” yang menunjukkan perbedaan tindakan Allah dengan tindakan sepihak umat Israel. Dalam Yehezkiel 44, tindakan untuk membawa orang asing ke tempat kudus dinilai salah oleh sang nabi, sementara dalam Trito-Yesaya, Tuhan sendirilah yang membawa orang asing ke rumah-Nya. Selanjutnya, dalam Yesaya 56 kita juga menemukan persyaratan bagi orang-orang asing yang ingin mempersembahkan korban bakaran kepada Tuhan yaitu bahwa mereka sendiri telah dengan sukarela mau menggabungkan diri kepada Tuhan dan mengikuti segala ketetapan dan menegakkan keadilan. Mereka harus pula memelihara hari Sabat dan tidak menajiskannya serta tidak melakukan kejahatan (ay. 1-2). Jika mereka telah melakukan ketetapan-ketetapan tersebut maka kehadiran mereka diterima di gunung kudus Tuhan. Hal ini berarti bahwa Trito-Yesaya bergerak melawan suara pasca-pembuangan lainnya seperti Yehezkiel dengan harapan agar orang asing kembali diizinkan untuk mempersembahkan korban di Bait Suci seperti orang Israel lainnya. Jill Middlemas berpendapat bahwa penetapan kriteria di atas menunjukkan bahwa identitas komunitas Israel tidak lagi ditentukan oleh kepentingan nasional atau geografis tetapi semata-mata oleh komitmen keagamaan. Dengan kata lain, batas-batas komunitas telah bergeser dari yang bersifat intranasional eksklusif menjadi internasional yang inklusif. Di sini, kriteria inklusivitas di atas merujuk pada ketaatan kepada Tuhan dan perilaku yang berkenan kepadaNya.⁴³

Selain orang-orang asing yang diizinkan Tuhan untuk memasuki tempat kudusNya, orang-orang kebiri juga merupakan bagian dari kelompok yang diizinkan untuk bergabung di rumah Tuhan. Hal ini menarik mengingat bahwa seperti yang telah dijelaskan di bagian sebelumnya, orang-orang kebiri adalah orang-orang yang diciptakan dan ditempatkan di posisi kekuasaan di banyak kerajaan Timur Dekat Kuno, terutama dalam konteks kekaisaran Persia. Namun mereka adalah orang-orang yang tidak

⁴³ Jill Middlemas, “Trito-Isaiah’s Intra- and Internationalization: Identity Markers in the Second Temple Period,” in *Judah and the Judeans in the Achaemenid Period: Negotiating Identity in an International Context*, eds., O. Lipschits, G.N. Knoppers & M. Oeming (Eisenbrauns: Winona Lake, 2011), 117.

memiliki kemampuan untuk beranak cucu dan yang tidak memiliki ikatan apapun dengan keluarga dan komunitas asal. Dengan demikian mereka dituntut untuk bergantung pada tuannya. Hal ini tentu menempatkan mereka pada posisi yang rentan mengingat sikap ambivalen yang ditunjukkan tuan mereka kepada mereka. Di satu sisi, kehadiran mereka begitu dibutuhkan untuk mengurus berbagai urusan pribadi dan publik para tuan mereka, namun di sisi yang lain loyalitas mereka sering diragukan. Selain itu, para tuan mereka tidak melihat mereka sebagai manusia laki-laki yang utuh; kondisi fisik mereka yang telah dikebiri dan sifat mereka yang lemah lembut menjadikan mereka sebagai pribadi-pribadi yang dianggap rendah dan lemah. Mereka bukan lagi menjadi bagian komunitas laki-laki yang ditandai dengan kekekeran tubuh, kejantanan diri, dan ketegasan yang menjadi syarat penting terbangunnya karisma diri sebagai laki-laki sejati.

Dengan demikian, sama seperti orang-orang asing non-Israel, orang-orang kebiri juga berada dalam ruang liminal di mana keberadaan mereka tidak benar-benar ditolak namun tidak juga disukai dan oleh karena itu diharapkan. Lebih lanjut, penciptaan stereotipe “pohon yang kering” (Yes. 56:3) yang merujuk kondisi yang tidak dapat menghasilkan keturunan dan oleh karena itu tidak jantan dan inferior menegaskan keunggulan umat Israel terutama para lelaki cisgender atas orang-orang kebiri. Bagi Bhabha, seperti yang dikatakan oleh McRobbie,⁴⁴ stereotipe memberi kekuasaan dan kesenangan bagi penjajah tetapi juga kecemasan dan sikap defensif. Hal ini dapat kita lihat bahwa stereotipe “pohon yang kering” merupakan ekspresi dominasi yang agresif atas orang-orang kebiri sekaligus merupakan bukti kecemasan narsistik tentang diri para lelaki Israel. Dengan kata lain, orang-orang Israel secara agresif menyatakan keunggulan mereka atas orang-orang kebiri tetapi pada saat yang sama selalu merasa cemas merenungkan identitas mereka sendiri yang tidak pernah stabil. Di sini, ketakutan bahwa umat Israel terutama para lelaki yang nantinya akan dipengaruhi oleh keberadaan dan gaya hidup para orang kebiri ditunjukkan melalui sikap agresi mereka. Keraguan orang Israel sendiri tentang kemampuan mereka untuk hidup sesuai dengan ketentuan dan hukum yang ada di Israel nampak di dalam penolakan mereka terhadap para orang kebiri yang tinggal dalam komunitas. Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa cara umat Israel untuk membangun identitas komunitas mereka adalah dengan terus-menerus memanfaatkan perbedaan “kita dan mereka” dan dengan demikian menciptakan oposisi biner.

Selain itu, Yesaya 56:3 menggambarkan bahwa stereotipe yang dikenakan pada para orang kebiri sebagai “pohon yang

⁴⁴ A. McRobbie, *The Uses of Cultural Studies: A Textbook* (London: Sage Publications, 2005), 110.

kering” juga menimbulkan ketidaknyamanan (*unhomeness*)⁴⁵ atau tidak adanya kehangatan dalam hubungan antara umat Israel dengan orang-orang kebiri. Sebagai bagian dari komunitas Israel yang dijadikan orang kebiri ataupun yang terlahir sebagai orang kebiri, mereka tidak pernah merasa di rumah sendiri karena mereka tidak merasa betah dengan budaya dan konteks apapun dan oleh karena itu tidak merasa betah dengan diri mereka sendiri. Bahkan di dalam ayat 3 ini, ada ketakutan bahwa dari mulut para orang kebiri pada akhirnya keluar ungkapan, “Sesungguhnya, aku ini pohon yang kering.” Hal ini menunjukkan bahwa para orang kebiri pada akhirnya menerima stereotipe yang diberikan kepada mereka sehingga lantas menolak keberadaan diri mereka sendiri. Perkataan “sesungguhnya, aku ini pohon yang kering,” juga dapat menunjukkan bahwa mereka telah menyerah pada keadaan dan terjebak dalam ambivalensi diri yang tentu membuat mereka tidak hanya tidak nyaman tetapi juga menderita.

Namun, Yesaya 56: 4-5 mencatat bahwa Tuhan menerima diri orang-orang kebiri ini apa adanya dan mengizinkan mereka untuk memasuki rumah-Nya dan mempersembahkan korban persembahan mereka di Bait Suci-Nya yang baru. Selain itu, meskipun orang lain memandang rendah karena ketidakmampuan mereka untuk menghasilkan keturunan, namun Yesaya 56 menekankan bahwa ketika orang-orang kebiri menggabungkan diri mereka dengan Tuhan maka Tuhan sendiri yang akan mendirikan tugu peringatan bagi mereka dan akan mengabadikan nama mereka selamanya di dalam komunitas. Ini berarti bahwa keberadaan mereka tidak akan pernah terhapus dari komunitas dan bahwa eksistensi diri mereka akan diingat selamanya melalui tugu peringatan. Dengan demikian, pemeliharaan nama dan eksistensi keluarga yang biasanya hanya mampu dilakukan oleh anak-anak yang dilahirkan kini digantikan oleh Tuhan sendiri. Di sini Tuhan menawarkan kepada mereka sebuah relasi yang membebaskan mereka dari stigma buruk yang telah mereka terima selama ini yang telah merendahkan harga diri mereka.

Lebih lanjut, seperti yang telah diuraikan sebelumnya bahwa orang kebiri diciptakan dan ditempatkan di posisi kekuasaan di banyak kerajaan Timur Dekat kuno seperti Persia. Mereka menjadi simbol kekuasaan para penguasa; dan sebagai gantinya, mereka membalas itu dengan loyalitas yang bersifat absolut kepada tuan mereka. Ini berarti bahwa ketika Tuhan menjanjikan tempat kepada mereka dan sebuah nama di dalam rumah-Nya dan di komunitas, maka kesetiaan orang-orang kebiri telah dialihkan kepada Tuhan dan dengan demikian meluruhkan pengabdian

⁴⁵ L. Tyson, *Using Critical Theory: How to Read and Write about Literature* (New York: Routledge, 2001), 250.

mereka yang bersifat absolut kepada kekaisaran.⁴⁶ Selain itu, relasi orang kebiri yang tadinya telah terputus dengan keluarga dan komunitas kini memiliki kesempatan untuk dipulihkan. Mereka kini berkesempatan untuk tergabung dalam hubungan kekeberabatan yang ditandai dengan ikatan solidaritas yang kuat di antara sesama. Dengan demikian, Tuhan mengganti ratapan orang kebiri sebagai “pohon yang kering” dengan menjadikan mereka sebagai anggota keluarga Tuhan dan dengan demikian menunjukkan keberpihakan Tuhan terhadap mereka dan penderitaan mereka.⁴⁷ Selanjutnya, frasa “di dalam rumahKu dan di lingkungan tembok-tembok kediamanKu” kemungkinan mengindikasikan hak penuh orang-orang kebiri baik untuk menjalankan kegiatan keagamaan dan juga hak sebagai penduduk sipil yang diizinkan untuk memiliki tanah (Yeh. 11:14-17).⁴⁸

Sikap Tuhan yang mengundang para orang kebiri untuk masuk dan tinggal dalam rumahNya dan menjadi anggota keluargaNya mengindikasikan upaya Tuhan untuk menciptakan apa yang Bhabha sebut sebagai “ruang ketiga”⁴⁹ yang bergerak melampaui konsep dualisme atau binari yang melanggengkan dominasi dan penindasan. Di ruang ketiga, perbedaan tidak dilihat sebagai unsur pemecah belah melainkan dirangkul dan dinegosiasikan agar anggota-anggota komunitas dapat hidup berdampingan. Selanjutnya, di ruang ketiga anggota-anggota komunitas seperti para orang kebiri diberikan perasaan bahwa mereka pada akhirnya berada di “rumah” yang sesungguhnya di mana mereka merasa cukup nyaman untuk berinteraksi dengan orang-orang di sekitar mereka yang menerima mereka dengan penuh kehangatan. Di ruang ketiga inilah baik orang-orang Israel maupun para orang kebiri berinteraksi secara penuh makna, mendapatkan atau menciptakan makna baru⁵⁰ dan dengan demikian dapat melampaui identitas biner yang disematkan kepada orang-orang kebiri.

Rumah Tuhan sebagai Rumah Keselamatan bagi Semua Orang

Indonesia adalah negara kepulauan terbesar di dunia yang terdiri dari beribu pulau dengan ratusan kelompok etnis dan bahasa serta dialek. Kondisi ini membuat Indonesia menjadi negara yang memiliki keberagaman budaya dan spritualitas. Meskipun

⁴⁶ Wright and Chan, “King and Eunuch,” 119.

⁴⁷ Ibid.

⁴⁸ Joseph Blenkinsopp, “Second Isaiah—Prophet of Universalism,” *Journal for the Study of the Old Testament*, Vol. 41 (1988): 95.

⁴⁹ Bhabha, *The Location of Culture*, 54-55.

⁵⁰ Homi K. Bhabha, “The Third Space: An Interview with Homi Bhabha,” in *Identity, Community, Culture, Difference*, ed., J. Rutherford (London: Lawrence and Wishart, 1990), 211.

demikian, pluralitas itu masih belum secara jelas dikaitkan dengan keberagaman pengalaman gender dan seksualitas orang Indonesia. Malahan, hubungan gender dan seksualitas seringkali diperdebatkan dan dipertentangkan dengan sengit dan diwarnai secara ideologis, dihubungkan dengan berbagai kepentingan politis, digeneralisasikan, dan dihilangkan dari kekompleksitasan bawaannya. Vanja Hamzic mengatakan bahwa kepentingan akan penyederhanaan berlebihan yang menyebabkan semua kecenderungan pengaturan tersebut.⁵¹

Adapun kepentingan yang dimaksud dimulai pada masa Presiden Sukarno yang memperkenalkan “asas kekeluargaan” yang kemudian dikembangkan menjadi ideologi kekeluargaan negara. Di sini kelompok elit politik selalu terlibat dalam mendorong dan memproduksi model nuklir hetero-patriarki keluarga yang secara bertahap membatasi dan menindas semua bentuk kekerabatan atau hubungan ekspresi gender dan seksualitas. Lebih lanjut Hamzic mengatakan,⁵²

The benevolent bapak (father) and the dutiful, selfless ibu (mother) are central to this political imagery, concomitantly signaling how both the public and the private spheres should be managed. Bapak's wise leadership of the family and of the state was to be complemented with ibu's sacrifice in a perpetual service for these societal entities. The private, family life was to reflect the public model of governance and vice versa.

Bentuk-bentuk lain dari regulasi heteronormatif terutama yang diklaim atas nama oposisi teo-politik yang sedang berkembang terhadap pemerintah pusat dikembangkan setelah jatuhnya rezim Orde Baru Suharto pada tahun 1998. Masa ini memulai apa yang disebut era Reformasi yang berupaya untuk menyerap kembali narasi kekeluargaan dengan memberikan sentuhan religius yang khas. Di sini, pengorbanan perempuan untuk negara dan keluarga yang dipimpin oleh para laki-laki kemudian tidak hanya digambarkan sebagai wujud dari sikap patriotisme tetapi juga kewajiban keagamaan seseorang. Di tahun-tahun awal abad ke-21, dasar pemikiran seperti inilah yang kemudian diimplementasikan dalam bentuk berbagai peraturan provinsi dan daerah yang bias gender, yang mengklaim

⁵¹ Vanja Hamzic, “Unlearning Human Rights and False Grand Dichotomies: Indonesia Archipelagic Selves Beyond Sexual/Gender Universality,” *Jindal Global Law Review*, Vol. 4, No. 1 (2012): 158.

⁵² *Ibid.*, 159.

legitimasinya dari pembacaan selektif yurisprudensi Islam klasik (*fiqh*).⁵³

Salah satu kelompok yang paling vokal di era Reformasi adalah Front Pembela Islam (FPI) yang memberi perhatian khusus pada ekspresi seksualitas warga negara Indonesia. Perhatian yang semakin keras diberikan terhadap aktivitas siapapun yang mereka anggap tidak sesuai dengan citra seksualitas heteronormatif mereka. Selain itu, pada awal tahun 2000-an, Kementerian Hukum dan Hak Asasi Manusia mulai mempertimbangkan KUHP untuk menghukum homoseksualitas untuk pertama kalinya dalam sejarah Indonesia. Pada tahun 2008, Indonesia mengesahkan undang-undang anti-pornografi yang membingkai transgenderisme dan homoseksualitas sebagai perilaku yang tidak diperbolehkan.⁵⁴ Platt et al. mencatat bahwa di tahun 2016, kepanikan moral atas gender dan seksualitas non-heteronormatif dalam konteks Indonesia mencapai titik tertinggi sepanjang masa ketika seruan yang mendesak perubahan hukum untuk menjadikan homoseksualitas dan transgenderisme ilegal dikumandangkan secara gencar melalui media. Hal ini ditambah lagi dengan adanya kebijakan universitas untuk melarang organisasi LGBTQ untuk masuk kampus dan dengan demikian menjadikan Indonesia sebagai tempat yang semakin sulit untuk merundingkan kontestasi gender, seksualitas, dan moralitas.⁵⁵

Berdasarkan pemaparan di atas maka kita dapat melihat bahwa penindasan sistemik dan diskriminatif terhadap komunitas LGBTQ merupakan fenomena yang berkembang dalam 20 tahun terakhir terutama dikarenakan adanya dinamika politik internal Indonesia dan kebangkitan populisme Islam pasca-Reformasi 1998.⁵⁶ Hal ini berarti bahwa pada masa sebelum era Reformasi, masyarakat Indonesia umumnya telah bersikap ramah terhadap kelompok ragam gender dan seksualitas karena memang eksistensi komunitas ini telah ada sejak dahulu kala. Sri Augustine et al. mengatakan bahwa di Sulawesi misalnya, teks-teks klasik suku Bugis telah mencatat adanya tradisi laki-laki yang bertindak sebagai

⁵³ Ibid. Terkait hukum-hukum yang bias gender lih. Zairin Harahap, "Menggugat Hukum yang Bias Gender," *Jurnal Hukum IUS QULA IUSTUM*, Vol. 10, No. 22 (2003): 90-101; Kadek Wiwik Indrayanti, "Kajian Parameter Gender dalam Substansi Peraturan Perundang-undangan di Indonesia," *Jurnal Cakrawala Hukum*, Vol. 12, No. 2 (2021): 195-204; Yulianti Mathmainnah, "Hak Asasi Manusia LGBT dalam Kebijakan dalam Negeri Indonesia," *Jurnal Perempuan*, Vol. 20, No. 4 (2015): 142-175.

⁵⁴ Maria Platt, Sharyn Graham Davies and Linda Rae Bennett, "Contestations of Gender, Sexuality and Morality in Contemporary Indonesia," *Asian Studies Review*, Vol. 42, No. 1 (2018): 6.

⁵⁵ Ibid., 7.

⁵⁶ Perdian Tumanan, "The History of LGBTQ Discourses in Indonesia," *InterViews: An Interdisciplinary Journal in Social Sciences*, Vol. 7, No. 1 (2020): 74.

perempuan (*calabai*) dan perempuan yang bertindak sebagai laki-laki (*calalai*). Selain itu, ada juga *Bissu*, yaitu imam agama kuno suku Bugis di zaman sebelum Islam datang. Para *Bissu* adalah mereka yang berhubungan langsung dengan para dewa dan karena kemampuan spiritualnya, mereka dianggap sebagai yang memiliki posisi lebih tinggi oleh masyarakat sekitar dan menjadi penasihat raja. Di Jawa sendiri, teks sejarah pada tahun 1800-an dan 1900-an telah melaporkan keberadaan perempuan Jawa yang berpakaian dan berperilaku seperti laki-laki di masa kecil yang disebut *wandu*.⁵⁷ Di kalangan Ngaju yang merupakan bagian dari suku Dayak di Kalimantan, ada dua posisi subjek varian gender yang dikenal yaitu sebagai *basir* dan *balian* yang merupakan praktisi ritual. *Basir* yang terlahir sebagai laki-laki dan *balian* yang terlahir sebagai perempuan memiliki penampilan dan perilaku yang berbeda dari gender yang lain. Bahkan keduanya dapat saja telah berbagi satu “gender sakral”—seperti halnya *bissu*—terlepas dari jenis kelamin biologis mereka. Sementara di wilayah Ponorogo, Jawa Timur, para pelaku reog, gaya drama Jawa kuno abad ke-8, memiliki subjektivitas yang dikenal sebagai *warok* dan *gemblak*. Mereka secara tradisional bertingkat secara usia, dengan *warok* yang lebih tua yang bertindak sebagai wali dari *gemblak* yang lebih muda usianya sehingga dapat menyebabkan relasi yang bersifat seksual di antara mereka.⁵⁸

Realitas keberagaman gender dan seksualitas di Indonesia menunjukkan bahwa kehadiran kelompok-kelompok seperti *bissu* merupakan bagian dari tradisi Indonesia. Keberadaan mereka tidak dipersoalkan secara hukum ketika Belanda dan Jepang menguasai Indonesia. Dalam kajiannya, Davies mengatakan bahwa setelah kemerdekaan, hanya ada sedikit bukti tentang contoh intoleransi yang dialami oleh kelompok ini. Dan jika pun terdapat penganiayaan yang menimbulkan ketakutan dalam komunitas ragam gender dan seksualitas seperti *bissu*, maka hal itu lebih terhubung dengan sejumlah peristiwa termasuk pembersihan komunis pada tahun 1960-an, kekerasan Islam militan, dan pemberontakan Sulawesi.⁵⁹

Penggambaran tentang sikap penerimaan masyarakat terhadap keberagaman gender dan seksualitas pada masa sebelum

⁵⁷ Sri Agustine, Evi Lina Sutrisno dan Dewi Candraningrum, “Diri, Tubuh dan Relasi: Kajian atas Transgender FTM (*Female to Male*) di Jakarta,” *Jurnal Perempuan*, Vol. 20, No. 4 (2015): 49-50. *Wandu* adalah sebuah istilah yang digunakan untuk merujuk seorang transgender *Female to Male* (FTM) yaitu seseorang yang terlahir secara biologis perempuan tetapi mendefinisikan dirinya sebagai laki-laki.

⁵⁸ Hamzic, “Unlearning Human Rights and False Grand Dichotomies,” 164-165.

⁵⁹ Sharyn Graham Davies, “Gender and Sexual Plurality in Indonesia: Past and Present,” in *Routledge Handbook of Contemporary Indonesia*, ed., Robert W. Hefner (London: Routledge, 2018), 326.

Reformasi dan sikap penolakan terhadap mereka pada masa setelah Reformasi karena adanya kebangkitan kelompok fundamentalisme agama dan desentralisasi politik membawa kita kembali pada Yesaya 56:1-8 yang juga menunjukkan realitas yang justru sebaliknya. Melalui hasil penelusuran kita terhadap data-data terkait hukum-hukum Israel, seperti yang terdapat dalam Ulangan 23:1, nampak bahwa pada masa awal pembentukan bangsa Israel dan pada masa sebelum pembuangan, orang-orang asing dan orang-orang kebiri dilarang untuk menjadi bagian dalam komunitas keagamaan Israel. Namun pembahasan kita terhadap Yesaya 56:1-8 menunjukkan bahwa teks ini dapat memberikan pendasaran teologis terhadap sambutan dan penerimaan yang hangat bagi orang-orang yang dikategorikan sebagai minoritas seksual. Di sini kita dapat merefleksikan kembali tentang sikap yang selama ini gereja tunjukkan terhadap kelompok yang memiliki gender dan seksualitas yang beragam di tengah-tengah kita; dan karena keberadaan mereka tidak sesuai dengan relasi seksualitas heteronormatif dan pandangan tradisional tentang gender dan seksualitas, maka kelompok ragam gender dan seksualitas dapat masuk dalam kategori “orang kebiri” yang adalah minoritas seksual. Sikap gereja-gereja di Indonesia yang sering menolak untuk menerima keikutsertaan mereka dalam keanggotaan gereja telah menimbulkan luka dan trauma yang mendalam karena diasingkan dari persekutuan keluarga Allah (*Familia Dei*). Daud Tari dalam penelitian tesisnya yang berjudul, “Quo Vadis LGBTQ? Perspektif Eklesiologis atas Fenomena LGBTQ Berdasarkan Pemahaman GMT sebagai Familia Dei” menunjukkan bahwa hingga saat ini masih banyak kelompok ragam gender dan seksualitas di GMT yang memutuskan untuk keluar dari keanggotaan gereja bahkan memilih untuk tidak beragama karena sikap para pemimpin agama yang sering menjatuhkan vonis kepada mereka.⁶⁰ Selain itu, terlepas dari berbagai talenta dan kesediaan mereka untuk menduduki jabatan-jabatan pelayanan, kelompok ragam gender dan seksualitas masih tidak diperbolehkan untuk mengambil bagian dalam kegiatan pelayanan di gereja.⁶¹ Stigma sebagai orang berdosa yang tidak layak ada dalam persekutuan orang-orang beriman membuat mereka merasa tidak nyaman ketika berada dalam rumah Tuhan. Perasaan “*unhomeliness*” atau ketidaknyamanan karena kurangnya kehangatan dan penerimaan inilah yang menempatkan kelompok ragam gender dan seksualitas, seperti halnya orang-orang kebiri, pada posisi liminal di mana mereka hidup di tengah-tengah jemaat namun ditolak, dihina, dan direndahkan harkat kemanusiaannya. Hal ini diperparah lagi dengan sikap pemimpin gereja yang masih melihat

⁶⁰ Daud Tari, “Quo Vadis LGBTQ? Perspektif Eklesiologis atas Fenomena LGBTQ Berdasarkan Pemahaman GMT sebagai Familia Dei” (tesis, Universitas Kristen Artha Wacana, 2021), 54.

⁶¹ *Ibid.*, 55.

penindasan dan diskriminasi terhadap kelompok ragam gender dan seksualitas sebagai persoalan yang tidak urgen yang perlu digumuli oleh gereja secara serius. Di sini, persoalan kemiskinan, ketidakadilan terhadap perempuan, dan lain-lain masih dilihat sebagai isu-isu yang lebih penting yang layak digumuli.⁶²

Terhadap sikap para pemimpin gereja yang demikian, Yesaya 56:1-8 hadir secara dialektis untuk menolak sikap umat beragama terutama para pemimpinnya yang menolak keberadaan kelompok minoritas seksual di tengah-tengah komunitas. Di sini, Yesaya 56:1-8 memproklamirkan komunitas yang benar-benar terbuka dan dengan demikian memperluas visi keselamatan universal Allah kepada orang-orang asing dan orang-orang kebiri.⁶³ Di sini, Tuhan memastikan sendiri bahwa adalah penting bagi-Nya untuk membawa “orang-orang buangan” ini ke gunung kudus-Nya (56:7). Dengan demikian, adalah tugas gereja di masa kini untuk menyambut sahabat-sahabat ragam gender dan seksualitas yang sedang secara aktif mencari rumah dalam komunitas ibadah yang terbuka dan meneguhkan. Niscaya dalam rumah ibadah yang demikian mereka pada akhirnya dapat merasa “*at home*”—suatu perasaan berada di rumah sendiri yang muncul karena adanya penerimaan yang tulus dan hangat dari anggota keluarga yang lain yang hidup sesuai dengan perjanjian Tuhan yang hanya bisa dihormati ketika setiap pengikutNya memiliki komitmen untuk berlaku benar dan adil di hadapan Tuhan dan sesama.

Kesimpulan

Kehidupan umat Israel pada masa pembuangan adalah kehidupan yang penuh dengan refleksi diri. Kehancuran Yerusalem sebagai pusat kerajaan dan Bait Allah yang adalah simbol kehadiran Tuhan di tengah-tengah umatNya menghadirkan luka dan trauma yang mendalam, baik bagi mereka yang dibuang ke Babel maupun yang tinggal tetap di Israel. Ketika mereka kembali ke Yerusalem dan memulai segala sesuatu dari awal lagi, mereka berusaha sebaik-baiknya untuk hidup secara benar di hadapan Tuhan dengan cara menaati perjanjianNya. Itu berarti bahwa segala hal yang dapat berpotensi untuk menghalangi Israel dari maksud tersebut harus dihilangkan dari komunitas termasuk keberadaan orang-orang asing dan orang-orang kebiri yang kehadirannya dapat menajiskan rumah Tuhan. Dalam konteks seperti inilah Yesaya 56:1-8 hadir untuk menjungkirbalikkan keyakinan sempit yang didasarkan pada sejumlah hukum dan tradisi lama. Di sini, Yesaya 56:6-7 membuka peluang bagi orang asing yang berkomitmen untuk memelihara hari Sabat dan mematuhi perjanjian Allah untuk tinggal di Yerusalem

⁶² Ibid.

⁶³ Yee, *Towards an Asian American Biblical Hermeneutics*, 171-172.

dan menjadi bagian dari komunitas Israel. Selanjutnya, Yesaya 56:1-8 juga membuka ruang ketiga bagi orang-orang kebiri di mana di ruang tersebut Tuhan akan menghancurkan stereotipe “pohon yang kering” yang disematkan kepada mereka. Di ruang ketiga tersebut, martabat diri mereka akan dipulihkan dan nama mereka akan diabadikan selamanya. Di ruang ketiga ini pulalah, Tuhan mengumpulkan mereka untuk bergabung dengan umat Israel yang sudah terkumpul untuk kemudian menjadi komunitas ibadah baru di dalam Tuhan.⁶⁴ Inisiatif Tuhan untuk membawa masuk mereka yang terpinggirkan dan tertolak ke dalam ruang ketiga—ruang transformasi yang meruntuhkan segala binari yang menindas—menjadi sebuah berita pengharapan bagi kelompok minoritas seksual di Indonesia yang selama ini juga mengalami berbagai penderitaan dan trauma akibat berbagai wujud penindasan dan diskriminasi yang mereka alami. Selain itu, Yesaya 56:1-8 juga membuka ruang ketiga bagi umat beragama termasuk para pemimpinnya untuk secara terbuka menciptakan rumah yang hangat dan penuh kasih bagi sesama yang juga merupakan bagian dari keluarga Allah.

Tentang Penulis

Ira D. Mangililo, Ph.D., adalah dosen di Program Studi Teologi Pascasarjana Universitas Kristen Artha Wacana, Kupang. Bidang konsentrasinya adalah Perjanjian Lama, bahasa-bahasa Alkitab dan Feminis Poskolonial. Ia ditahbis sebagai pendeta di Gereja Masehi Injili di Timor. Ia meraih gelar PhD dari University of Wales, Lampeter, Inggris.

Daftar Pustaka

- Achtemeier, Elizabeth. *The Community and Message of Isaiah 56-66: A Theological Commentary*. Minneapolis, MN: Augsburg, 1982.
- Agustine, Sri, Evi Lina Sutrisno, dan Dewi Candraningrum. “Diri, Tubuh dan Relasi: Kajian atas Transgender FTM (*Female to Male*) di Jakarta.” *Jurnal Perempuan*, Vol. 20, No. 4 (2015): 48-74.
- Bhabha, Homi K. *The Location of Culture*. New York: Routledge, 1994.
- _____. “The Third Space: An Interview with Homi Bhabha.” In *Identity, Community, Culture, Difference*. Ed., J. Rutherford, 207-221. London: Lawrence and Wishart, 1990.
- Blenkinsopp, Joseph. *Isaiah 56-66: A New Translation with Introduction and Commentary*. New York: Doubleday, 2003.
- _____. “Second Isaiah—Prophet of Universalism.” *Journal for the*

⁶⁴ Ibid., 176.

- Study of the Old Testament*, Vol. 41 (1988): 83-103.
- Butler, Judith. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge, 1990.
- Claassens, L. Juliana, Christl M. Maier, and Funlola O. Olojede. *Transgression and Transformation: Feminist, Postcolonial and Queer Biblical Interpretation as Creative Interventions*. London: T&T Clark, 2021.
- Cornwall, Susannah. "Introduction: Troubling Bodies?" In *Intersex, Theology, and the Bible: Troubling Bodies in Church, Text, and Society*. Ed., Susannah Cornwall, 1-28. New York: Palgrave Macmillan, 2015.
- Dailey, Timothy J. *The Bible, the Church, and Homosexuality: Exposing the 'Gay' Theology*. Washington, DC: Family Research Council, 2004.
- Davies, Sharyn Graham. "Gender and Sexual Plurality in Indonesia: Past and Present." In *Routledge Handbook of Contemporary Indonesia*. Ed., Robert W. Hefner, 322-334. London: Routledge, 2018.
- DeFranza, Megan K. "Virtuous Eunuchs: Troubling Conservative and Queer Readings of Intersex and the Bible." In *Intersex, Theology, and the Bible: Troubling Bodies in Church, Text, and Society*. Ed., Susannah Cornwall, 55-78. New York: Palgrave Macmillan, 2015.
- Ehrman, B. D. *The New Testament: A Historical Introduction to the Early Church Writings*. Oxford: Oxford University Press, 1997.
- Guest, Deryn, Robert E. Goss, Mona West, and Thomas Boheche. *The Queer Bible Commentary*. London: SCM Press, 2006.
- Hammock, C. E. "Isaiah 56:1-8 and the Redefining of the Restoration Jewish Community." *Biblical Theology Bulletin*, Vol. 30, No. 2 (2000): 46-57.
- Hamzic, Vanja. "Unlearning Human Rights and False Grand Dichotomies: Indonesia Archipelagic Selves Beyond Sexual/Gender Universality." *Jindal Global Law Review*, Vol. 4, No. 1 (2012): 157-170.
- Harahap, Zairin. "Menggugat Hukum yang Bias Gender." *Jurnal Hukum IUS QULA IUSTUM*, Vol. 10, No. 22 (2003): 90-101.
- Hornsby, Teresa J. and Ken Stone. *Bible Trouble: Queer Reading at the Boundaries of Biblical Scholarship*. Atlanta, GA: Society of Biblical Literature, 2011.
- Indrayanti, Kadek Wiwik. "Kajian Parameter Gender dalam Substansi Peraturan Perundang-undangan di Indonesia." *Jurnal Cakrawala Hukum*, Vol. 12, No. 2 (2021): 195-204.
- Kuefler, Mathew. *The Manly Eunuch: Masculinity, Gender Ambiguity, and Christian Ideology in Late Antiquity*. Chicago, IL: The University of Chicago Press, 2001.

- Mathmainnah, Yulianti. "Hak Asasi Manusia LGBT dalam Kebijakan dalam Negeri Indonesia." *Jurnal Perempuan*, Vol. 20, No. 4 (2015): 142-175.
- Matsuoka, Fumitaka. *Out of Silence: Emerging Themes in Asian American Churches*. Eugene, OR: Wipf & Stock, 1995.
- McRobbie, A. *The Uses of Cultural Studies: A Textbook*. London: Sage Publications, 2005.
- Middlemas, Jill. "Trito-Isaiah's Intra- and Internationalization: Identity markers in the Second Temple period." In *Judah and the Judeans in the Achaemenid Period: Negotiating Identity in an International Context*. Eds., O. Lipschits, G.N. Knoppers & M. Oeming, 105-126. Eisenbrauns: Winona Lake, 2011.
- Platt, Maria, Sharyn Graham Davies and Linda Rae Bennett. "Contestations of Gender, Sexuality and Morality in Contemporary Indonesia." *Asian Studies Review*, Vol. 42, No 1 (2018): 1-15.
- Retief, F. P. "Eunuchs in the Bible." *Acta Theologica Supplementum*, Vol. 26, No. 2, Supplementum 7 (2005): 247-258.
- Ringrose, Kathryn M. *The Perfect Servant: Eunuchs and the Social Construction of Gender in Byzantium*. Chicago, IL: The University of Chicago Press, 2004.
- Said, Tanti Noor. "Politik Gender dan Seksualitas: Transgender Indonesia dalam Konteks Masyarakat Indonesia dan Eropa Barat." *Jurnal Perempuan*, Vol. 20, No. 4 (2015): 321-327.
- Singgih, Emanuel Gerrit. *Menafsir LGBT dengan Alkitab: Tanggapan terhadap Pernyataan Pastoral Persekutuan Gereja-gereja di Indonesia (PGI) mengenai LGBT*. Jakarta: Pusat Kajian Gender dan Seksualitas STT Jakarta, 2019.
- Scholz, Piotr O. *Eunuchs and Castrati: A Cultural History*. Princeton, NJ: Markus Weiner, 2001.
- Schüle, Andreas. "Eine Tora für Fremde und Eunuchen: Jesaja 56,1–8 als prophetische Gesetzgebung." In *Nächstenliebe und Gottesfurcht: Beiträge aus alttestamentlicher semitistischer und altorientalistischer Wissenschaft für Hans-Peter Mathys zum 65. Geburtstag*. Eds., Hanna Jenni and Markus Saur, 435-450. Muenster: Ugarit-Verlag, 2016.
- Stone, Ken. *Queer Commentary and the Hebrew Bible*. New York: Sheffield Academic Press, 2001.
- Sugirtharajah, R. S. "Charting the Aftermath: A Review of Postcolonial Criticism." In *The Postcolonial Biblical Reader*. Ed., R. S. Sugirtharajah, 7-32. Oxford: Blackwell, 2006.
- Tari, Daud. "Quo Vadis LBGTQ? Perspektif Eklesiologis atas Fenomena LBGTQ Berdasarkan Pemahaman GMT sebagai Familia Dei." Tesis. Universitas Kristen Artha Wacana, 2021.
- Tumanan, Perdian. "The History of LBGTQ Discourses in Indonesia." *InterViews: An Interdisciplinary Journal in Social*

Sciences, Vol. 7, No. 1 (2020): 73-80.

Tyson, L. *Using Critical Theory: How to Read and Write about Literature*.
New York: Routledge, 2001.

Wright, Jacob L. and Michael Chan. "King and Eunuch: Isaiah
56:1-8 in Light of Honorific Royal Burial Practices." *Journal
of Biblical Literature*, Vol. 131, No. 1 (2012): 99-119.

Yee, Gale A. *Towards an Asian American Biblical Hermeneutics: An
Intersectional Anthology*. Eugene, OR: Cascade, 2021.