

DEKOLONISASI DI ASIA DAN PEMBACAAN ALKITAB YANG MEMBEBAHKAN DALAM PANDANGAN KWOK PUI-LAN

SONNY SAMUEL HASIHOLAN

Universitas Kristen Duta Wacana, Yogyakarta

DOI: 10.21460/aradha.2021.13.666

Abstract

The history of colonialization in Asia left traditions and perspectives that were often oppressive. Minority or weak groups, often become victims. When this oppression and injustice occurs, and the oppressed group feels it is normal, it will be passed on to the next generation. Oppressive traditions and worldviews also occur in Christianity and in Bible reading. This article explores how Feminist Theologian Kwok Pui Lan tries to decolonialize Bible reading through dialogue and imagination. Kwok Pui Lan, in particular, pays attention to the injustice that is caused by problems of race and gender. With dialogue and imagination between Bible readers and listeners in their specific contexts the gospel message will reach everyone in their existence, and make them free human beings. In the end, the Bible and the good news it carries are not only read according to strong and powerful interests, but have a variety of voices that can greet anyone.

Keywords: Kwok Pui-Lan, Asia, decolonization, dialogue, imagination

Abstrak

Sejarah kolonialisasi di Asia meninggalkan tradisi dan cara pandang yang tidak jarang menindas. Kelompok minoritas atau yang lemah, sering kali menjadi korbannya. Ketika penindasan dan ketidakadilan ini terjadi, dan kelompok yang tertindas merasa hal itu sebagai sebuah kewajaran maka akan bertahan dan diwariskan kepada generasi berikutnya. Tradisi dan cara pandang

yang menindas juga terjadi dalam kekristenan dan pembacaan Alkitab. Artikel ini menelusuri bagaimana Kwok Pui Lan, seorang Teolog Feminis, mencoba melakukan dekolonisasi terhadap pembacaan Alkitab di antaranya melalui dialog dan imajinasi. Kwok Pui Lan secara khusus memberikan perhatiannya kepada ketidakadilan yang dilatarbelakangi oleh persoalan ras dan gender. Dengan dialog dan imajinasi antara pembaca Alkitab dan pendengar dengan konteks mereka yang khas maka kabar baik dalam Alkitab akan sampai kepada setiap orang dalam keberadaan mereka, dan menjadikan mereka manusia yang merdeka. Pada akhirnya Alkitab dan kabar baik yang dibawanya tidak saja dibaca menurut kepentingan yang kuat dan berkuasa, melainkan memiliki keragaman suara yang dapat menyapa siapa saja.

Kata-kata kunci: Kwok Pui-Lan, asia, dekolonisasi, dialog, imajinasi

Pendahuluan

Kwok Pui-Lan merupakan seorang teolog yang memberikan perhatian pada soal-soal perempuan, keadilan, pembebasan, konteks dunia ketiga dan khususnya Asia, dan perkembangan teologi pascakolonial. Ia dilahirkan di Hongkong dan memperoleh pendidikan Teologi di Hongkong dan Amerika Serikat. Ia menerima gelar doktor teologi dari Harvard Divinity School, dan gelar profesor teologi dari Episcopal Divinity School di Cambridge, Massachusetts. Perhatiannya pada topik-topik feminis, keadilan, dan budaya dimulai dari pengamatan di dalam lingkungan keluarganya. Ia anak ketiga dari tujuh bersaudara. Ibunya melahirkan lima anak perempuan sebelum akhirnya dua anak laki-laki lahir di tengah keluarga mereka. Karena struktur patriarki dan patrilineal dalam keluarga di daerah Cina, melahirkan seorang pewaris laki-laki merupakan tanggung jawab paling penting dari wanita dalam pernikahan. Orang tua Pui-Lan menunggu selama dua belas tahun sebelum anak lelaki mereka lahir, dan dapat dipastikan bahwa anak laki-laki diberi perhatian lebih besar. Dari pengalaman masa kecil itu, ia mempertanyakan legitimasi sistem sosial yang tidak memperlakukan anak laki-laki dan perempuan secara setara (Russell, 1988: 21). Persoalan kesetaraan ini menjadi perhatian Kwok Pui-Lan, terutama yang dialami perempuan dan yang kemudian persoalan tersebut menjadi berlipat ganda diakibatkan oleh budaya dan warisan kolonial. Lebih lanjut dalam persoalan ini, kekristenan dengan berbagai macam bentuk kehadirannya dalam kehidupan masyarakat, tidak jarang turut serta menghadirkan ketidaksetaraan dan pemeliharaan atas budaya kolonial yang tidak adil.

Tulisan ini khususnya melihat pokok pikiran Kwok Pui-Lan dalam upaya dekolonisasi dan bagaimana pembacaan Alkitab yang memperhatikan keragaman budaya, suara yang berbeda dalam merefleksikan dan menafsirkan dapat membawa pembebasan. Demikian juga bagaimana Pui-Lan memahami konteks Asia dan pergumulan teologi, khususnya teologi feminis, atas

konteks tersebut. Selain itu, identitas yang sadar akan hibriditas dan penggunaan imajinasi menjadi pokok yang penting dalam upayanya memahami konteks Asia dan menghadirkan pembacaan dan refleksi atas Alkitab yang membebaskan.

Konteks dan Pergumulan Teologi Asia

Perubahan yang terjadi di Asia dapat dikatakan membawa situasi harapan dan krisis secara bersamaan. Salah satu yang menandainya adalah meningkatnya keterkaitan ekonomi di Asia dengan pasar global yang menyebabkan perubahan nilai-nilai budaya, pola konsumsi, gaya hidup, dan harapan sosial. Bersamaan dengan itu, perhatian utama sebenarnya masih soal kelaparan dan kemiskinan. Perubahan ekonomi dan politik di Asia memengaruhi juga pola keluarga, status perempuan, dan peran gender secara tradisional. Di satu sisi, akses perempuan Asia terhadap pendidikan dan partisipasi yang terus tumbuh di pasar tenaga kerja, menyebabkan adanya transformasi dan berdampak pada peningkatan partisipasi perempuan dalam proses pengambilan keputusan di tengah keluarga. Namun di sisi lain, nilai-nilai budaya tradisional yang subordinatif dan domestifikasi perempuan masih memengaruhi kehidupan sosial dan menciptakan hambatan bagi kemajuan sosial bagi perempuan. Oleh sebab itu, perubahan ini menyebabkan kesulitan tersendiri dalam mendiskusikan konteks sosial dan budaya perempuan Asia. Di banyak kota kosmopolitan Asia, dapat dilihat deretan elemen budaya dari timur dan barat, kuno dan modern, tradisional dan inovasi. Oleh karenanya, ketika menganalisis situasi wanita di masyarakat Asia, perlu mempertimbangkan banyak faktor, seperti: tingkat pertumbuhan ekonomi, partisipasi wanita di pasar tenaga kerja, perubahan dalam pola pendidikan, keluarga, keterlibatan sosial dan politik wanita. Oleh karena keragaman tersebut, maka yang harus dihindari adalah citra perempuan Asia yang digeneralisasikan secara umum, monolitik, dan ahistoris (Kwok, 2000: 13).

Berhubungan dengan sejarah kolonisasi di Asia, telah tercipta struktur kekuatan yang tidak setara, yang diperkuat oleh ideologi superioritas ras dan budaya. Pemerintah kolonial memperkenalkan sistem pendidikan, kehidupan sosial, bahasa, dan agama mereka sebagai bagian dari misi beradab kepada orang kafir. Terkait dengan kekristenan, misi Kristen besar-besaran pada abad ke-19 bertepatan dengan ekspansi imperialisme Barat. Misionaris diutus untuk memenangkan jiwa bagi Kristus, sementara itu manusia dijajah dan tanah disita dengan kejam. Penjajah Barat juga menggunakan gambaran seksual untuk meromantisasi hubungan subordinasi dan dominasi. Para penjajah sering digambarkan sebagai aktif dan maskulin, sedangkan yang terjajah dipandang sebagai pasif dan feminin. Lebih lanjut, peran perempuan dalam perjuangan untuk kemerdekaan telah diremehkan oleh elite laki-laki dan sejarawan, yang karenanya mendapatkan kembali otonomi politik tidak berarti pembebasan secara keseluruhan,

tetapi lebih kepada menggulingkan tuan-tuan asing. Selama perjuangan untuk kemerdekaan, perempuan Asia berulang kali dipaksa untuk meletakkan isu-isu perempuan sebagai pembakar semangat demi kebaikan bersama, sementara setelah kemerdekaan, politik Asia didikte terutama oleh laki-laki, yang diwakili oleh penguasa lokal, militer, dan bisnis besar (Kwok, 2000: 17).

Para kritikus pascakolonial menunjukkan bahwa mungkin berbicara tentang pemulihan identitas nasional atau budaya Asia tanpa mengakui bahwa tidak ada yang tidak rusak atau tidak tercemar, khususnya relasinya dengan pengaruh-pengaruh Barat. Menurut Pui-Lan, salah satu ciri traumatis dari pengalaman kolonial adalah bahwa seseorang tidak merasa betah di tanah kelahirannya sendiri. Sering kali seseorang mengalami perasaan tergeser dan terfragmentasi, bersama dengan perasaan teralienasi yang dalam. Oleh sebab itu, alih-alih mencoba memberlakukan budaya nasional yang homogen, lebih bermanfaat untuk memeriksa bagaimana identitas budaya dibangun dari waktu ke waktu dan memperhatikan interaksi antara sejarah, budaya, dan kekuasaan. Tetapi, perempuan Asia jarang diizinkan berpartisipasi dalam menceritakan kembali atau membentuk kembali cerita masa lalu. Di satu sisi, perempuan Asia harus mempertanyakan narasi utama yang menghadirkan sejarah terjajah sebagai perpanjangan dari sejarah penjajah. Di sisi lain, mereka harus menantang bentuk lain narasi, yang dibuat oleh rekan-rekan pria mereka untuk membenarkan norma supremasi laki-laki. Selain itu, perempuan Asia harus peka terhadap keragaman di antara perempuan yang diciptakan oleh kelas, etnis, agama, sejarah, dan budaya setempat. Serta harus lihai secara politis untuk mengetahui bahwa penindasan gender telah dijiwai dengan makna yang berbeda pada setiap sejarah yang berbeda (Kwok, 2000: 18).

Lebih lanjut, di Asia, kolonialisme telah memberi jalan kepada neokolonialisme yang berupaya mendominasi dunia melalui penciptaan satu pasar finansial atau modal global. Selain itu, globalisasi tidak hanya mengambil bentuk kontrol ekonomi, tetapi juga dalam kontrol global media massa, promosi gaya hidup Barat, dan militerisasi. Didorong oleh jalur informasi, globalisasi berupaya menciptakan monokultur kapitalis universal yang tidak terpengaruh oleh batas-batas nasional. Bentuk terbaru dari cara neokolonialisme adalah tidak melalui kekuatan dan paksaan, melainkan oleh kekuatan rayuan, persuasi, dan produksi keinginan. Terkait dengan citra perempuan, di seluruh dunia, perempuan dipaksa untuk meniru gaya hidup perempuan Barat dan menginginkan apa yang diinginkan oleh mereka. Dengan demikian, perempuan Asia yang mendefinisikan identitas dan takdir mereka sendiri harus berjuang dalam pertarungan dua arah. Di satu sisi, mereka harus menantang citra stereotip perempuan Asia di masa lalu yang dibangun oleh elit laki-laki Asia; dan di sisi lain, mereka harus menjaga masa depan dari citra kewanitaan seperti yang ditentukan oleh media massa global. Dalam konteks pascakolonial, perempuan Asia itu tidak cukup asli Asia, sementara pada saat yang sama tidak cukup Barat. Perempuan Asia selalu jatuh di ruang antara. Namun demikian, ruang di antara inilah yang

membuka kemungkinan baru untuk menegosiasikan identitas, mengeksplorasi hibriditas budaya, dan mengartikulasikan berbagai praktik dan prioritas budaya yang berbeda (Kwok, 2000: 19).

Terkait dengan perkembangan teologi, ketergantungan teologis menurut Pui-Lan memiliki dampak yang negatif pada kesaksian dan misi gereja-gereja Asia. Populasi Kristen di Asia minoritas, sementara itu mayoritas masih melihat Kristen sebagai agama asing dan tidak jarang mengutuknya sebagai agama penindas. Kemandirian politik telah mengantarkan pada kesadaran baru akan budaya dan sejarah Asia, dan berbagai upaya membumikan teologi ke tanah Asia telah terjadi sejak 1960-an. Para teolog Asia seperti M.M. Thomas dari India, Kosuke Koyama dari Jepang, dan D.P. Niles dari Sri Lanka telah mendesak rekan-rekan mereka untuk membangun teologi Asia, dan melakukannya di tengah-tengah revolusi Asia. Dengan sisi positif karena kebangsaan dan kebanggaan budaya, upaya-upaya ini, bagaimanapun, telah memperkuat pemahaman yang agak homogen dan patriarkal tentang masa lalu Asia. Menantang warisan kolonial, para teolog ini terkadang merangkul tradisi budaya Asia, tanpa cukup memperhatikan komponen elitis dan seksis. Dalam kesibukan dengan mengangkat suara-suara teologis mereka sendiri, mereka telah gagal untuk peduli dengan pembebasan perempuan, yang akan mengharuskan mereka untuk menghadapi nilai-nilai seksis mereka sendiri. Beberapa dari mereka telah terpengaruh oleh teologi feminis yang dikembangkan oleh orang Eropa dan Amerika mulai tahun 1970-an. Tetapi mereka dengan cepat menemukan bahwa teologi feminis kulit putih kelas menengah tidak relevan bagi perempuan Asia tanpa terlebih dahulu ditantang secara radikal. *Pertama*, teologi feminis Barat berbicara dari dalam konteks budaya di mana Kristen adalah tradisi dominan, sedangkan di mana-mana di Asia, kecuali di Filipina dan Korea Selatan, orang Kristen hanyalah minoritas kecil. *Kedua*, teologi feminis sebelumnya memiliki kecenderungan untuk menguniversalkan pengalaman perempuan Barat seolah-olah mereka mewakili kehidupan semua perempuan. *Ketiga*, analisis feminis seperti yang diusulkan oleh perempuan kulit putih kelas menengah tidak cukup radikal, misalnya mendefinisikan patriarki sebagai dominasi laki-laki terhadap perempuan, analisis ini gagal menyediakan alat untuk memeriksa kolonialisme, imperialisme budaya, pluralisme agama, dan kekerasan horizontal perempuan terhadap perempuan. *Keempat*, beberapa teolog feminis ini menampilkan orientasi rasis dan etnosentris, bahkan ketika menyerukan persaudaraan global (Kwok, 2000: 30-31).

Kekhususan lain dari teologi di Asia adalah tidak dilakukan dalam batas-batas komunitas Kristen. Fokus teologis yang hanya berorientasi pada gereja terlalu sempit dan tidak beralasan di benua di mana persentase orang Kristen sangat kecil. Para teolog feminis Asia bekerja erat dengan feminis sekuler dan pemimpin sipil dan revolusioner lainnya, yang terus-menerus memanggil untuk mempertanggungjawabkan iman. Teologi yang muncul dari rahim Asia harus secara simultan mengatasi penderitaan manusia dan mengutarakan harapan serta aspirasi mereka. Namun, teolog feminis juga harus menghadapi penolakan dari dalam kekristenan itu

sendiri. Dalam sejarah kekristenan, banyak praktik di luar Alkitab diadopsi, misalnya Sinterklas, kelinci Paskah, dan pohon Natal. Kebanyakan orang Kristen tidak mengutuk praktik-praktik ini sebagai sinkretistik atau mengemukakan kekhawatiran bahwa Aquinas menggunakan filsafat Aristotelian dan Schleiermacher menggunakan pemikiran Romantis. Tetapi ketika para teolog feminis dari Asia menggunakan gaya-gaya baru dalam ekspresi iman mereka, mereka dibungkam dan diberi label sinkretis, atau bahkan sesat (Kwok, 2000: 32-33).

Di antara masalah teologis yang muncul dan paling kritis adalah hubungan antara Injil dan budaya. Hal ini bukan hal yang baru dalam kekristenan, belajar dari gerakan Yesus pertama kali muncul sebagai gerakan reformasi dalam Yudaisme. Ketika agama Kristen menyebar ke seluruh dunia Mediterania pada abad pertama, kekristenan menghadapi dunia Helenistik yang menarik, multikultural, dan multireligius. Para penulis Kristen awal menggunakan konsep-konsep filosofis Yunani dan kategori-kategori Gnostik untuk mengekspresikan iman mereka yang baru. Komunitas Kristen tidak ragu-ragu untuk mempertahankan simbol, ritual, dan praktik keagamaan Yahudi dan budaya lainnya. Dalam dua ribu tahun sejarahnya, kekristenan terus belajar dari dan bentuk-bentuk budaya yang sesuai dari berbagai belahan dunia (Kwok, 2000: 33). Dengan demikian, kekristenan sejak awal telah mengalami dan berdialog dengan budaya di mana kekristenan hadir. Kwok Pui-Lan berpendapat, untuk dapat mengonseptualisasikan keragaman dan kelancaran hubungan antara Injil dan budaya, perlu digunakan konsep-konsep terjemahan budaya, hibridisasi budaya dan resistensi budaya, sebagaimana dikembangkan dalam teori pascakolonial. Terjemahan budaya yang dimaksud adalah *rearticulation*, *transcoding*, atau *transculturation*. Artinya, tidak menyiratkan satu teks asli yang terjemahannya hanyalah berupa salinan. Tidak ada sistem teologis yang dapat mengklaim valid secara universal karena lebih dekat dengan yang asal mulanya. Karena, *pertama*, teologi telah menjadi konstruksi manusia yang dikondisikan oleh kekhususan budaya, pilihan linguistik, keadaan historis, dan imajinasi teologis. *Kedua*, gagasan hibridisasi budaya memungkinkan kita untuk berbicara tentang tenun imajinatif dan campuran fragmen budaya, motif keagamaan, dan ingatan orang-orang dalam konseptualisasi diri, dunia, dan Tuhan. Pengalaman kolonial telah meninggalkan jejak yang tahan lama pada bekas koloni, dan dunia pasca-kolonial selalu diaspora dalam kaitan asal-usul budayanya. Selain itu, orang Asia telah hidup selama ribuan tahun dalam konteks multikultural, dan terbiasa mencampur dan meminjam di antara tradisi budaya dan agama yang berbeda. Oleh sebab itu, hibridisasi budaya menunjukkan bahwa budaya tidak terisolasi, mandiri, dan terpisah satu sama lain. Identitas budaya terbentuk dalam proses kompleks di mana posisi seseorang dalam jaringan hubungan dan menceritakan narasi yang memberikan satu makna, sambil mendengarkan banyak narasi lainnya. Ini berarti bahwa para teolog feminis Asia tidak dapat melakukan teologi hanya dari konteks spesifiknya saja, tanpa dialog dengan teologi pria tradisional, teologi feminis dari berbagai belahan dunia, dan teologi pria Asia. Namun,

teologi feminis Asia tidak boleh menjadi sekadar tiruan saja atau berada dalam posisi yang lemah dari teologi orang lain. Seperti halnya penerjemahan melibatkan pengungkapan makna dalam kategori dan bentuk pemikirannya sendiri, para teolog feminis Asia harus mengklaim kekuatan untuk berbicara dalam dialek teologis mereka sendiri untuk menjadi subjek teologis. Karena ada ribuan dialek di Asia, tidak hanya satu cara untuk melakukan teologi feminis. Teologi feminis dalam konteks Asia akan multi-bahasa, pluralistik, dan secara radikal terbuka terhadap tantangan dan kemungkinan baru (Kwok, 2000: 34-36).

Dengan memperhatikan kompleksitas sejarah dan budaya di Asia, maka menurut Pui-Lan secara umum dapat disebut beberapa karakteristik kritik pascakolonial terhadap proses berteologi, antara lain:

- menantang bentuk-bentuk penafsiran Barat yang bersifat universal, mengungkap kooptasi dengan kepentingan kekuasaan dan destabilisasi kerangka makna;
- wacana *counterhegemonic*, memberikan perhatian khusus pada suara-suara yang tersembunyi dan terabaikan dalam Alkitab;
- menempatkan Alkitab dalam konteks multi-agama dari banyak situasi Dunia Ketiga;
- mendorong dan menyambut kontribusi dari kelompok-kelompok terpinggirkan yang belum sepenuhnya didengar;
- belajar dan berdebat dengan cara kerja hermeneutis lainnya, seperti postmodernisme (Kwok, 2000: 45-46).

Dialog dan Imajinasi

Konteks Asia yang beragam dan memiliki sejarah dengan kolonialisasi sebagaimana dalam pengamatan Pui-Lan di atas menghadirkan dialog yang tidak mudah untuk perkembangan teologi. Selain berhadapan dengan budaya dan teologi barat, juga berhadapan dengan keragaman dalam sejarah panjang Asia itu sendiri. Dalam kaitan dengan dialog teologi feminis Asia dengan teologi barat tentang batas-batas keanekaragaman dan batas-batas identitas Kristen, Kwok Pui-Lan melihat beberapa poin yang menjadi perhatian para teolog feminis Asia. *Pertama*, mereka bersikeras bahwa agama Kristen tidak pernah murni dan sejak awal terus mengadopsi unsur-unsur dari budaya yang berbeda. Hubungan antara Injil dan budaya tidak pernah sesederhana berupa peniruan atau penolakan, tetapi penuh dengan negosiasi dan kontestasi, serta akomodasi. *Kedua*, tradisi agama Asia tidak menjadikan kemurnian doktrinal menjadi perhatian utama masyarakat awam, terutama perempuan. Di Asia yang pluralistik secara religius, di mana identitas agama kurang didefinisikan dengan jelas dan terikat dengan

ketat seperti di Barat, telah terjadi banyak adaptasi dan interaksi yang saling memengaruhi. Para teolog feminis Asia sering menemukan diri mereka mewujudkan beberapa tradisi keagamaan sekaligus karena mereka mengklaim banyak akar spiritual. Pengalaman ini memberi ruang bagi hibriditas budaya dan pemupukan silang antaragama dalam teologi. *Ketiga*, pengalaman di Korea menunjukkan sementara gereja telah menemukan praktik perdukunan meresahkan, praktik ini termasuk bagian dari budaya perempuan di Korea, terutama di kalangan kelas bawah. Teologi feminis perlu memeriksa kembali potensi pembebasan budaya perempuan yang terpinggirkan. *Keempat*, norma kritis yang dengannya klaim orang Kristen akan dinilai tidak ditentukan oleh apakah mereka sesuai dengan sistem teologis yang ditentukan oleh Barat, tetapi oleh praksis konkret Kristen tentang solidaritas dan pembebasan sesuai dengan tuntutan Injil (Cavanaugh dan Scott [eds.], 2018: 200-201).

Sedangkan dialog antaragama dan implikasinya bagi iman Kristen, Kwok Pui-Lan mengatakan, *pertama*, partisipasi dalam dialog antaragama dapat menghasilkan refleksi serius, atau negosiasi, pada identitas agama baik di tingkat pribadi maupun masyarakat. Dalam bahasa Cina, dialog berarti berbicara tatap muka satu sama lain, yang menyiratkan mutualisme, mendengarkan secara aktif, dan keterbukaan terhadap apa yang dikatakan pasangan dialognya. Keterlibatan yang serius dalam dialog memperdalam pemahaman tentang agama Kristen serta tradisi iman orang lain, dan sebagai hasilnya memperluas wawasan untuk melihat agama Kristen dengan cara yang baru. Dialog yang timbal-balik mengubah kedua mitra yang terlibat; transformasi tidak menandakan melemahnya iman, tetapi pendewasaan iman, yang selalu terbuka untuk tantangan dan pengayaan. Dalam prosesnya, orang-orang Kristen menyadari tidak berjalan di jalan spiritual sendirian, tetapi bertemu banyak orang lain dalam perjalanan. Bertemu dengan peziarah agama lainnya menimbulkan pertanyaan baru tentang pemahaman pribadi dan kolektif tentang identitas Kristen (Holder [ed.], 2005: 537). *Kedua*, dialog antaragama dapat memperdalam dan memperkaya kerohanian Kristen melalui berbagai bentuk meditasi, doa, nyanyian, dan musik religius lainnya. *Ketiga*, dialog antaragama yang sejati tidak berhenti pada pertukaran ide-ide keagamaan dan doa bersama, tetapi termasuk bekerja melintasi batas-batas agama untuk mempromosikan keadilan dan perdamaian dalam masyarakat. Iman tanpa tindakan adalah mati, dan dialog antaragama tanpa solidaritas antaragama adalah kata-kata kosong. Bekerja sama dengan orang lain untuk meminimalkan penderitaan di dunia memperdalam keyakinan Kristen bahwa kerohanian tidak dapat dipisahkan dari dunia aksi sosial dan bahwa perenungan dan tindakan tidak dapat dipisahkan (Holder, 2005: 538). *Keempat*, dialog antaragama memberi ruang peran perempuan dalam ibadah dan kepemimpinan agama, penghargaan pada tubuh dan seksualitas perempuan, dan memunculkan spiritualitas perempuan. Ketika para perempuan dari berbagai agama berkumpul dan membandingkan situasi mereka, mereka menjadi sadar akan posisi marginal mereka dalam komunitas-komunitas religius, batas-batas pada akses mereka

ke ritual dan kepemimpinan liturgi, dan kebutuhan luar biasa untuk mengalami pembebasan (Holder, 2005: 540). Dengan demikian, menghadirkan teologi di Asia berarti sebuah upaya untuk berdialog ke berbagai arah. Dialog yang dibangun senantiasa menyadari kehadiran yang lain sebagai bagian untuk memahami, memperkaya, dan mengembangkan teologi dan identitas diri.

Salah satu pokok pikiran Pui-Lan dalam hubungannya dengan identitas dan dialog adalah tentang hibriditas. Menurutnyanya memahami hibriditas perlu kehati-hatian, karena fleksibilitas dan inovasi yang terkait dengan fluiditas global dapat menjadi gejala budaya global yang sangat adaptif, yang memiliki kecenderungan untuk mengkomodifikasi dan mengestetikkan perbedaan etnis untuk keuntungan komersial. Atas nama keragaman dan multikulturalisme, elemen-elemen budaya yang berbeda telah disatukan secara dangkal dan selektif, mengabaikan konteks dan sejarah. Untuk menjaga dari komodifikasi perbedaan etnis seperti itu, seseorang harus melampaui cengkaman kedangkalan hibriditas dan ruang-ruang di antaranya untuk menemukan cara-cara di mana sejarah material dinamika rasial tertulis di ruang-ruang tersebut. Pui-Lan, mengutip Lowe yang mengingatkan bahwa “perbedaan” dari bentuk-bentuk budaya Asia-Amerika bukanlah “masalah inovasi teknis belaka yang mungkin kita temukan dalam teks-teks yang kritis terhadap bentuk-bentuk tradisional dan budaya massa, tetapi berada dalam formasi rasial sebagai jejak materi sejarah” (Brock, 2007: 17). Dengan demikian, Pui-Lan hendak mengatakan bahwa hibriditas tidak dapat dipandang sebagai sekadar percampuran perbedaan, demi bentuk masa depan yang baru. Perlu adanya penghargaan terhadap sejarah dan konteks yang tidak begitu saja hilang akibat penyatuan. Terkait hal ini, perlu dilihat bagaimana Pui-Lan mengusulkan tiga model imajinasi yang merupakan tiga gerakan kritis, yang tidak linier tetapi tumpang tindih dan saling terkait. Terkait dengan cara yang rumit. Ketiganya terkadang berulang, kadang terputus-putus, dengan satu motif mendominasi pada satu saat, dan pada saat lain saling melapisi. Kwok Pui-Lan merefleksikan ketiga hal ini sebagai imajinasi historis, dialogis, dan diaspora.

Imajinasi Historis menurut Pui-Lan dalam perspektif pascakolonial adalah proses di mana masa lalu tidak diterima begitu saja, melainkan menerima kenyataan hibrid kultural yang ada saat ini sebagai warisan. Jika dilihat pada para teolog perempuan, tidak ditemukan bahwa mereka menaruh harapan mereka pada cerita-cerita harapan akhir zaman, pada utopia yang tidak dapat diprediksi, atau pada kemajuan sejarah. Sejarah bagi mereka terlalu penuh dengan ambiguitas dan belokan yang tidak dapat diprediksi, dibangun sebagai linear, progresif, atau ditaburi optimisme yang tidak terkendali. Harapan bagi beberapa perempuan yang kehilangan haknya dapat sederhana berupa harapan tempat untuk mengeringkan ikan mereka di pantai, cukup benih untuk musim semi mendatang, atau cukup uang untuk mengirim anak-anak mereka ke sekolah. Masa depan bukanlah sekadar akhir yang indah, masyarakat tanpa kelas, atau bahkan kerajaan Allah, tetapi lebih langsung, konkret, dan dapat disentuh. Ini mungkin adalah kumpulan

sumber daya komunal, hidup lebih baik dari tahun lalu, atau melihat cucu tumbuh sehat dan kuat. Itu adalah imajinasi historis dari yang konkret dan bukan yang abstrak, harapan yang lebih praktis dan karena itu tidak begitu mudah dikecewakan, dan kepercayaan yang lahir dari kebutuhan dan kebijaksanaan (Kwok, 2005: 37-38). Imajinasi historis membawa sejarah kepada kehidupan masa kini, dan melihat harapan masa depan secara konkret berdasarkan sejarah.

Imajinasi dialogis mengharuskan kenyataan aktual memasuki dialog yang sungguh-sungguh untuk menghadapi masa depan dengan kemungkinan pada kenyataan tradisional atau alternatif baru. Menurut Pui-Lan, dalam penggunaan mitos, cerita, dan sumber daya agama Asia, para teolog Asia belum cukup menguraikan bagaimana budaya Asia ditransformasikan oleh rezim kolonial. Pertanyaan bagaimana kolonisasi membangun kembali atau mengkonfigurasi kembali budaya-budaya Asia belum didiskusikan rinci. Karena banyak negara Asia telah melalui masa penjajahan yang panjang, bagaimana dapat membuat konsep proses rumit perjumpaan budaya antara penjajah dan yang terjajah? Banyak model interaksi budaya seperti itu (parodi, peniruan, hibriditas, sinkretisme, tulisan ganda, zona kontak, terjemahan, dan transkulturasasi) didiskusikan dengan wawasan mendalam dalam literatur pascakolonial, sayangnya jarang memasuki wacana teologis (Kwok, 2000: 41). Dengan demikian, proses imajinasi dialogis perlu mempertimbangkan tantangan teoretis yang berasal dari studi tentang zona kontak, yang mengedepankan model dan zona kontak antara kelompok dominan dan bawahan, antara orang-orang dengan identitas berbeda dan beragam. Interaksi antara dua budaya dengan asimetri kekuasaan, sering kali tidak terjadi secara sukarela dan satu dimensi, tetapi penuh dengan ketegangan, benturan, dan resistensi. Imajinasi dialogis juga harus menangkap karakter fluiditas dan tidak pasti dari budaya-budaya Asia, yang mengalami perubahan yang cepat dan multidimensi. Tidak bisa lagi menganggap budaya sebagai statis, menawarkan kumpulan kelompok yang aman dan rasa memiliki yang jelas (Kwok, 2000: 43).

Imajinasi diaspora dimulai dengan pemahaman bahwa diaspora semakin menjadi fenomena global karena pengelompokan budaya dan ekonomi setelah dekolonisasi, migrasi paksa atau sukarela, dan hubungan transnasional di zaman kapitalisme, komunikasi, dan transportasi global (Kwok, 2000: 44). Imajinasi diaspora mengakui keragaman diaspora dan menghormati sejarah dan ingatan yang berbeda. Pui-Lan memberi contoh pengalaman diaspora menjadi Cina di Amerika Serikat berbeda dari Cina di Indonesia atau di Peru. Komunitas diaspora Yahudi, Armenia, Cina, Jepang, dan Asia berbeda, tidak hanya karena sejarah dan tradisi keagamaan, tetapi juga karena kelas, ras, dan etnis. Sebagai "orang luar" yang berbeda, komunitas diaspora dapat belajar dari orang lain untuk membentuk koalisi budaya, agama, dan politik baru (Kwok, 2000: 49). Kesadaran diaspora menemukan persamaan dan perbedaan, baik di wilayah yang sudah dikenal maupun sudut yang tidak terduga; orang

melihat sekilas diri sendiri dalam momen singkat atau dalam fragmen cerita orang lain (Kwok, 2000: 50). Imajinasi diaspora berhubungan dengan pengalaman tidak mendapat tempat serta relokasi, desentralisasi sekaligus banyak pusat. Feminis pascakolonial dalam prosesnya terus mengkritisi konstruksi pusat dan pinggiran.

Pembacaan Alkitab dan Pemberitaan yang Multisuara

Kesadaran terhadap keragaman identitas, hibriditas, dan proses berimajinasi yang membuka ruang penghargaan pada setiap orang, dapat terwujud dalam proses pembacaan Alkitab. Perjumpaan Alkitab dengan kisahnya yang terbungkus budaya dan identitas, ketika berjumpa dengan konteks pembaca seharusnya dibaca dalam rangka menemukan pesan pembebasan Allah bagi manusia. Kwok Pui-Lan dalam tulisannya berjudul *Racism and Ethnocentrism in Feminist Biblical Interpretation* (1994) menyajikan sepuluh tesis yang akan membantu menyikapi rasisme dan etnosentrisme dalam penafsiran Alkitab (Fiorenza dkk., 1994: 101-13). Tesis-tesis ini dikembangkan dari pembacaannya terhadap tulisan-tulisan teolog dan awam di dunia ketiga, kemudian dipertemukan dengan pengamatan dan pengalamannya sebagai seorang teolog Kristen Asia. Kesepuluh tesis tersebut sebagai berikut:

- *Tesis 1:* Politik otoritas Alkitabiah harus diperiksa dengan teliti dari perspektif pembebasan feminis.
- *Tesis 2:* Metode interpretasi historis-kritis, yang tumbuh dari budaya eropa, harus dinilai secara kritis dari pengalaman interpretatif komunitas lokal.
- *Tesis 3:* Tidak cukup hanya menceritakan sejarah tentang bagaimana perempuan kulit putih mengembangkan kritik feminis terhadap Alkitab, tanpa secara bersamaan menceritakan kisah paralel tentang perempuan kulit berwarna. Warisan bersama adalah kekuatan bersama.
- *Tesis 4:* Penafsiran feminis terhadap Alkitab harus mempertimbangkan secara simultan dan serentak penindasan terhadap perempuan dalam hal kelas, jenis kelamin, dan ras.
- *Tesis 5:* Antisemitisme dalam interpretasi feminis harus dikutuk dan Alkitab harus ditafsirkan dalam solidaritas dengan feminis Yahudi.
- *Tesis 6:* Alkitab tidak boleh digunakan untuk menindas atau mendiskriminasi ras atau kelompok etnis apa pun.
- *Tesis 7:* Alkitab adalah produk interaksi kompleks antara banyak budaya yang berbeda. Menemukan dinamika budaya yang membentuk kisah alkitabiah membuka cakrawala baru untuk melihat bagaimana fungsi Alkitab lintas budaya saat ini.

- *Tesis 8:* Alkitab juga harus dibaca dari perspektif tradisi agama lain. Hermeneutika lintas agama memandang diri kita sendiri seperti orang lain melihat kita, sehingga kita mungkin dapat melihat diri kita lebih jelas.
- *Tesis 9:* Perempuan di bawah penindasan ganda memiliki banyak identitas, dan mereka membantu kita menafsirkan Alkitab dengan cara multidimensi.
- *Tesis 10:* Rasisme dan etnosentrisme adalah masalah untuk semua dan bukan hanya untuk perempuan dunia ketiga atau perempuan minoritas saja. Politik perbedaan dalam hermeneutika Alkitab harus diperiksa.

Sepuluh tesis di atas merupakan upaya untuk menjadikan Alkitab sebagai sumber pembebasan, sekaligus sebuah pengakuan bahwa pembacaan dan refleksi atas Alkitab menentukan bagaimana bersikap terhadap perbedaan, khususnya etnis dan ras. Oleh sebab itu, sikap dalam memulai pembacaan Alkitab yang kemudian juga menentukan bagaimana iman mewujudkan dalam tindakan sosial.

Sedangkan terkait dengan pemberitaan Alkitab, Pui-Lan mengatakan jika tujuan dari pemberitaan Alkitab pascakolonial adalah untuk menciptakan komunitas iman multi-suara dan dialogis yang berkomitmen pada keadilan, maka yang harus diperhatikan adalah masalah bahasa dalam konteks antarbudaya. Di perkotaan, semakin umum anggota gereja berbicara dengan bahasa ibu yang berbeda dan imigran yang berjuang dengan bahasa Inggris atau bahasa kolonial lainnya. Banyak dari mereka hidup dalam dunia bikultural dan bilingual, berbicara bahasa dominan dengan aksen, dan harus bernegosiasi dan menerjemahkan secara konstan antara konteks hibrid. Pui-Lan merujuk pada ahli bahasa Rusia Mikhail Bakhtin yang memperkenalkan konsep heteroglosia, yang mengacu pada ko-eksistensi keanekaragaman suara, gaya wacana, atau sudut pandang dalam karya sastra, khususnya dalam novel. Bakhtin mengkritik bahasa monoglossikal, yang tertutup atau tuli dengan suara-suara perbedaan dan mendukung kekuatan yang terpusat. Heteroglosia menyela dominasi atas suara-suara lain, dan merayakan keanekaragaman dan bahasa rakyat dengan meriah. Bagaimana heteroglosia dapat memengaruhi cara berpikir tentang khotbah dan lingkungan budayanya? Pui-Lan menunjukkan misalnya dalam pembacaan terhadap Kisah Para Rasul pasal 2 yang memberikan gambaran heteroglosia yang kuat. Pada hari Pentakosta, Roh turun ke atas para murid. Orang-orang yang berkumpul di Yerusalem cukup beragam, karena di sana ada orang Yahudi diaspora yang tersebar di seluruh kekaisaran Roma. Kerumunan yang berkumpul bingung, "Mereka bingung karena mereka masing-masing mendengar rasul-rasul itu berkata-kata dalam bahasa mereka sendiri" (ay. 6). Pui-Lan mengutip Yamada, seorang teolog Jepang, yang mengatakan bahwa perikop ini menegaskan bahwa Tuhan "lebih suka bentuk jamak daripada bahasa tunggal, dan daripada satu budaya yang mendominasi." Keragaman kerumunan yang berbicara dalam

berbagai bahasa di Yerusalem tidak berbeda dengan apa yang dapat ditemukan di gereja-gereja perkotaan dewasa ini di kota-kota global, tempat para imigran dari berbagai negara berkumpul untuk beribadah bersama. Bahasa terus menjadi masalah penting dalam studi pascakolonial. Dalam khotbah pascakolonial, khotbah adalah acara bersama, dengan jemaat ikut serta dan merespon. Pengkhotbah perlu menanggapi jemaat dengan keragaman dan heteroglosia. Seperti yang ditulis Edward Farley, “Dunia berkhotbah bukanlah dunia yang aman dan efisien dalam menerapkan ayat-ayat dan bagian-bagian di dalamnya tetapi dunia yang lebih berlumpur, tidak aman, dan tidak pasti dalam menafsirkan misteri iman.” Heteroglosia adalah sebuah janji, ketika berbagai suara dan wacana dibawa untuk bernegosiasi satu sama lain, tentang cara terbaik mengakomodasi beragam perspektif. Semua diundang untuk memeriksa “ruang antara” dalam identitas, bahasa, dan budaya kita, dan dengan melakukan hal itu menemukan kasih karunia Allah yang membebaskan dalam cara-cara baru (Kwok, 2015: 18-21).

Dalam kaitan dengan heteroglosia, Pui-Lan mengatakan hibriditas dapat dipahami dengan: *Pertama*, hibriditas bukan sekadar pencampuran dua bahasa atau penjajaran dua budaya, sebagaimana disajikan oleh pemahaman liberal atau pluralistik, seolah-olah keduanya berada pada posisi yang sama. Sebaliknya, hibriditas dalam wacana pascakolonial berkaitan secara khusus dengan otoritas kolonial dan kekuatan representasi. *Kedua*, penjajahan adalah proses penulisan sejarah ganda. Dengan demikian, hibriditas memaparkan mitos tentang kemurnian budaya, wacana monologis, pengucapan kesatuan, dan runtuhnya perbedaan yang melegitimasi otoritas kolonial. *Ketiga*, hibriditas merusak kestabilan kerangka acuan atau kerangka berpikir yang memandang segala sesuatu sebagai pertentangan biner: hitam dan putih, di sana dan di sini, timur dan barat, Eropa dan asli. Ini mengkritik batas-batas yang kaku, menantang pembangunan pusat dan pinggiran. Perbedaan yang halus dan bernuansa di antaranya, temporalitas multidimensi, suara plurifonik perempuan dan laki-laki, dan “ambiguitas berbuah” menawarkan kemungkinan-kemungkinan baru dan membuka ruang baru untuk kreativitas dan imajinasi teologis (Johnson, 2016: 257-58). Dengan demikian, ketika setiap orang datang dengan suaranya masing-masing, maka pertemuan yang setara membuat pembacaan dan pemberitaan Alkitab menjadi begitu dekat dan mengena dengan kehidupan yang dijalani bersama di masyarakat atau dalam kehidupan masing-masing.

Pada kesempatan lain di dalam tulisannya, terkait dengan hermeneutika, salah satu contoh yang dilihat Pui-Lan sebagai perkembangan Teolog Feminis Asia adalah apa yang ditawarkan oleh Gao Ying. Beberapa strategi yang berguna untuk mengembangkan hermeneutika Alkitabiah feminis di Cina, yaitu: *pertama*, adalah penggunaan rekonstruksi historis untuk memberi cahaya baru pada wanita yang berhubungan dengan Yesus dan murid-muridnya. Gao Ying menekankan untuk memperhatikan “petunjuk” dan “membaca yang tersirat”. Misalnya, meskipun Alkitab tidak menyebut perempuan sebagai murid, mengingat peran

iman perempuan sepanjang hidup Yesus, “tidak ada alasan untuk percaya bahwa perempuan tidak termasuk dalam lingkaran murid-murid.” *Kedua*, penafsiran Alkitab yang feminis harus mencari pembebasan perempuan dalam konteks Cina, mengintegrasikan pengalaman iman perempuan dalam budaya mereka dan situasi gereja. *Ketiga*, karena penafsiran alkitabiah feminis mempertimbangkan pengalaman perempuan, ia perlu memperhatikan sistem budaya dan ekonomi yang lebih besar. *Terakhir*, kritik biblikal feminis dapat menceritakan kembali kisah biblikal dari sudut pandang feminis. Sebagai contoh, dalam penafsirannya tentang kisah Marta dan Maria (Luk. 10:38-42), ia membaca dan memuji Marta karena memikul tanggung jawab untuk merawat rumah tangga, untuk memperluas keramahan kepada tamunya, dan untuk berbicara atas pikirannya dan menolak untuk diam (Kwok, 2010: 11-12).

Implikasi Dekolonisasi Kwok Pui Lan dalam Konteks Indonesia

Kesadaran akan identitas yang beragam, pembacaan akan konteks maupun teks yang memperhatikan kemungkinan bentukan budaya yang berbeda, serta keterbukaan untuk mendengar, membangun dialog, dan menerima kehadiran yang lain sebagaimana yang menjadi perhatian Pui-Lan merupakan hal yang juga diperlukan di Indonesia, di mana keragaman dan pengalaman kolonial merupakan bagian dari perjalanan masyarakat kita. Sebagai penutup, empat hal dapat kita jadikan perhatian terkait dengan identitas dan refleksi serta pembacaan Alkitab, melalui pemaparan Kwok-Pui Lan tentang dekolonisasi dan pembacaan Alkitab. *Pertama*, hal ini amat mungkin terjadi ketika orang mau menyadari bahwa bahasa dan pemahaman imannya telah melalui perjalanan panjang yang tidak hanya berdialog juga sudah saling memengaruhi. Oleh karena itu perlu mengakui pengalaman hibriditas tersebut dan membahasakan pengalaman iman dalam kesederhanaan dan keseharian.

Misalnya, dalam pertemuan budaya Jawa dengan Hinduisme, muncul sebutan “*Hyang*” yang berarti dewa, sehingga Tuhan disapa dengan *Hyang Wenang*, *Hyang Tunggal*, *Hyang Wisesa* (dewa yang mempunyai wewenang, yang esa, yang berkuasa) dan sebagainya, di samping *Ingang Mahamirah*, *Ingang Mahakwasa*, *Ingang Mahawikan* (yang Mahamurah, yang Mahakuasa, yang Mahatahu, dan seterusnya). Baru sesudah bertemu dengan Islam, orang Jawa mengenal sebutan “Allah”, sehingga setiap akan memulai dengan pekerjaan yang dianggap penting diawali dengan “*Bismillah*” (dalam bahasa harian: *semelah*) yang artinya “atas nama Allah”, sebagai jaminan bahwa pekerjaan yang dilakukan mencapai hasil yang diharapkan (Widyatmanta, 1996: 105-6). Dengan beragam dan panjangnya sejarah budaya dan bahasa di Indonesia, maka amat mungkin masing-masing memiliki pengalaman dan kekhasannya masing-masing. Kesadaran akan sejarah, asal-usul, dan pengakuan akan percampuran akan semakin mengenal identitas diri dalam kehidupan iman.

Kedua, mengalami keragaman dapat terjadi ketika masing-masing tidak memaksakan keutamaannya pada yang lain. Hal ini termasuk dalam upaya melihat peran budaya dalam penafsiran Alkitab. Romo Dick Hartoko berpendapat bahwa inkulturasi hendaknya dilakukan dalam ajaran, perilaku moral, dan penafsiran Alkitab. Dalam hal moral, inkulturasi tidak berarti menghapuskan bagian-bagian dari perintah Tuhan, tetapi memilih aksentuasinya, apa yang diutamakan. Hartoko mengambil contoh misalnya bagi orang Belanda berlaku “jangan berdusta”, tetapi bagi orang Jawa berlaku “jangan melukai hati orang lain” (Hartoko, 1995: 349-50). Hal itu dapat merupakan suatu gradasi dalam hal perintah Tuhan. Ketika yang terjadi terdapat penentuan keutamaan melalui kekuasaan atau kedudukan maka yang mungkin terjadi adalah penyeragaman, dan orang kemudian tidak memiliki keragaman dalam pengalaman, refleksi dan kesaksian imannya.

Ketiga, setiap perjumpaan dan dialog oleh budaya dan kisah yang berbeda harus dalam rangka saling belajar, menerima, dan memperkaya. Semua kisah seharusnya menghadirkan damai sejahtera. Apalagi, kisah-kisah yang dihadirkan oleh Alkitab tentang Allah. Seperti apa yang disampaikan oleh Preman Niles, cerita adalah cerita yang hidup tentang “bela rasa Allah” (*God’s compassion*) kepada rakyat yang secara konkret diwujudkan dalam relasi-Nya dengan Israel, melalui Yesus sebagai mesias dan kini dalam hidup rakyat Asia yang multireligius. Orang Kristen Asia adalah pewaris dari dua cerita: satu datang dari tradisi-tradisi agama di setiap negara dan yang lain datang dari Alkitab dan tradisi Kristen. Tidak ada dari cerita-cerita ini yang harus menjadi penindas satu atas yang lain maupun harus menguasai kedua cerita melalui pernyataan yang sama dalam dunia yang berbeda (Niles, 1975; lih. Pattipeilohy, 2019: 99). Dengan perjumpaan cerita-cerita yang saling menerangi dan memperkaya dalam pengalaman merasakan bela rasa Allah, maka bukan hanya warisan kolonial yang diperiksa, namun juga “cerita-cerita rakyat” yang secara turun-temurun diceritakan dalam rangka menjaga adat dan budaya yang mungkin saja menindas juga perlu diperiksa dari kemungkinan menindas atau menyingkirkan kelompok tertentu. Karena bukan hanya warisan kolonial yang mungkin memiliki kecenderungan itu, tetapi dalam tradisi dan adat yang turun-temurun, kemungkinan itu juga tetap ada.

Keempat, terkait dengan gereja dan peran pemberitaan yang dilakoninya, perlu pemberian ruang terhadap konteks dan keberadaan pembaca. Robert Setio mengatakan penafsiran yang sangat menekankan pentingnya pemahaman akan maksud penulis menyebabkan tidak banyak berbicara tentang nasib pembaca. Jika teks tidak dengan serta merta menjelaskan perkataan penulis, dengan kata lain jika teks tidak begitu jelas pesannya, pembaca tidak memperoleh kesempatan merekayasa pesan penulis itu. Melainkan ia harus mencari dari sumber-sumber sejarah tentang apa yang sesungguhnya dipesankan oleh penulis. Berhasil atau tidaknya usaha ini sering kali tidak menjadi soal, yang paling penting

adalah bahwa pembaca sudah “dipaksa” untuk memperhatikan pesan yang berada di luar dirinya. Penafsiran seperti itu memang bisa kaya informasi tetapi kering akan makna. Kering di sini berarti keterasingan yang dialami oleh pembaca. Ia bagaikan sebuah talang air yang hanya meneruskan air yang melewatinya. Ia bukan seperti tanah yang ketika menerima air, menyerapnya, mengolahnya, dan menjadikannya sumber kehidupan bagi makhluk lain (Setio, 2004: 387-88).

Simpulan

Pui-Lan memberikan wawasan teologis terkait soal cara pandang dalam melihat sejarah kolonialisme. Dengan adanya ruang dialog dan imajinasi antara pembaca Alkitab dan pendengar, teologi feminis Asia memberikan sumbangsih yang berharga bagi pengembangan manusia yang liberatif di tengah konteks dunia terjajah. Dekolonisasi menegaskan tentang keragaman suara yang dapat menyapa siapa saja, termasuk perempuan. Dekolonisasi Pui-Lan memberikan implikasi bagi dialog inter-religius di Indonesia, yaitu sebagai berikut: *pertama*, adanya pengakuan hibriditas dalam pengalaman iman yang multi-iman dan multi-etnis di tengah kehidupan sehari-hari. *Kedua*, keragaman memberikan nilai keutamaan untuk hidup bersama dengan yang lain, seperti refleksi teologis dan kesaksian iman di tengah masyarakat majemuk. *Ketiga*, setiap perjumpaan dan dialog oleh budaya dan kisah yang berbeda harus berada dalam tujuan saling belajar, menerima, dan memperkaya nilai. Semua kisah seharusnya menghadirkan damai sejahtera dan pesan pembebasan. *Keempat*, terkait dengan gereja dan peran pemberitaan yang dilakukannya, perlu adanya ruang terhadap konteks dan keberadaan pembaca. Melalui upaya ini, dekolonisasi Pui-Lan memberikan titik pijak yang berpihak pada suara marjinal, khususnya suara keadilan dalam persoalan etnis, agama, dan gender.

Tentang Penulis

Sonny Samuel Hasiholan, lahir di Jakarta, 6 Juni 1982, asal Gereja Kristen Indonesia (GKI Bekasi Timur). Program studi Magister Filsafat Keilahian ditempuh di Fakultas Teologi Universitas Kristen Duta Wacana (UKDW). Email: sonny.hasiholan@students.ukdw.ac.id

Daftar Pustaka

Brock, Rita Nakashima (ed.). 2007. *Off the Menu: Asian and Asian North American Women's Religion and Theology*. 1st ed. Louisville: Westminster John Knox Press.

- Cavanaugh, William T., dan Peter Scott (eds.). 2018. *The Wiley Blackwell Companion to Political Theology*. Second edition. Wiley Blackwell Companions to Religion. Hoboken, NJ: John Wiley & Sons.
- Fiorenza, Elisabeth Schüssler, Shelly Matthews, dan Ann Graham Brock. 1994. *Searching the Scriptures*. SCM Press.
- Hartoko, SJ., Rm. Dick. 1995. "Beberapa Pokok Penting Masuknya Injil ke Dalam Kebudayaan." *Penuntun*. 1, no. 4 (September).
- Holder, Arthur G., (ed.). 2005. *The Blackwell Companion to Christian Spirituality*. Blackwell Companions to Religion. Oxford; Malden, MA: Blackwell Pub.
- Johnson, Elizabeth A. (ed.). 2016. *The Strength of Her Witness: Jesus Christ in the Global Voices of Women*. Maryknoll, New York: Orbis Books.
- Kwok, Pui-lan. 2012. "2011 Presidential Address: Empire and the Study of Religion." *Journal of the American Academy of Religion*. 80, no. 2 (Juni).
- _____. 2010. "Christianity and Women in Contemporary China." *The Journal of World Christianity*. 3, no. 1: 1–17.
- _____. 1992. "Claiming Our Heritage: Chinese Women and Christianity." *International Bulletin of Missionary Research*. Oktober.
- _____. 2000. *Introducing Asian Feminist Theology*. Introductions in Feminist Theology 4. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- _____. 2005. *Postcolonial Imagination and Feminist Theology*. 1st ed. Louisville, Ky: Westminster John Knox Press.
- _____. 2015. "Postcolonial Preaching in Intercultural Contexts." *Homiletic*. 40, no. 1 (Juni).
- Niles, D. Preman. 1975. "The Word of God and The People of Asia." In *Understanding the Word: Essay in Honor of Bernhard W. Anderson*, edited by James T. Butler, Edgar W. Conrad and Ben C. Ollenurgen. England: JSOT Press.
- Pattipeilohy, Stella Y.E. 2019. *Teologi Publik Asia Menurut Preman Niles: Sebuah Sketsa Membangun Teologi Publik GPIB*. Yogyakarta: Penerbit PT. Kanisius.
- Russell, Letty M. 1988. *Inheriting Our Mothers' Gardens: Feminist Theology in Third World Perspective*. Philadelphia: Westminster Press. <http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&scope=site&db=nlebk&db=nlabk&AN=41154>.
- Setio, Robert. 2004. "Manfaat Kritik Ideologi bagi Pelayanan Gereja." *Penuntun*. 5, no. 20.
- Widyatmanta, Siman. 1996. "Suara Ilahi dalam Budaya dan Agama Jawa." *Penuntun*. 3, no. 9 (Oktober).

