



**Indonesian Journal of Theology**

Vol. 13, No. 1 (Juli 2025): 45–77

E-ISSN: [2339-0751](https://doi.org/10.46567/ijt.v13i1.475)

DOI: <https://doi.org/10.46567/ijt.v13i1.475>

---

**SHE IS NOT A FOOLISH WOMAN**  
**Revisiting Job 2:9-10 through Feminist Perspective and**  
**Masculinity Theory**

**Grant Nixon**

*Sekolah Tinggi Teologi Ekumene Jakarta*

[grant.nixon@sttekumene.ac.id](mailto:grant.nixon@sttekumene.ac.id)

**Abstract**

The figure of Job is shared among Abrahamic traditions. Christian readings of Job's wife are dominated by masculinist perspectives that erase gender dynamics within patriarchal society. Unlike the Islamic tradition, which portrays Job's wife as a faithful woman who stands by Job in his afflictions, the Jewish-Christian tradition associates Job's wife with being a tool of Satan to test Job's faith. This article aims to revisit the Christian interpretation of the dialogue between Job's wife and Job, with special attention to gendered imbalances of power both in the text and its reception. Through socio-historical analysis, I explore gender dynamics during the text's formation to sketch the complexity of the roles and social locations of women in antiquity. Employing Elisabeth Schüssler Fiorenza's hermeneutics of suspicion to engage a progressive interpretation lens, I portray Job's wife as an autonomous and resistant woman within a space of systemic injustice. Consequently, I critically analyze Job's rebuke in saying to his wife, "You speak as one of the foolish women would speak" (Job 2:10, ESV), arguing that this remark presents a reflective narrative that serves as self-criticism for men who enjoy the privileges of a patriarchal society. Furthermore, I contend that this rebuke mirrors a crisis of masculinity among men in religious spaces who are prone to using power and mystical premises to silence women's voices. Absent any intent to co-opt women's voices, I conduct this reinterpretation in solidarity with women and, as a man, intend it as a contribution to the struggle for gender equity, particularly in the interpretation of religious texts.

**Keywords:** Job's wife, feminist reinterpretation, Elisabeth Schüssler Fiorenza, gender equity, women's autonomy

**Published online:** 7/22/2025

**DIA BUKAN PEREMPUAN GILA**  
**Mengunjungi Kembali Ayub 2:9-10 dengan Perspektif**  
**Feminis dan Teori Maskulinitas**

**Abstrak**

Kisah Ayub terdapat dalam tradisi Abrahamik. Pembacaan Kristen atas istri Ayub didominasi oleh suara laki-laki yang menegaskan dinamika relasi gender dalam masyarakat patriarki. Berbeda dengan Islam yang memotret istri Ayub sebagai perempuan beriman yang mendampingi Ayub dalam kesusahan, istri Ayub dalam tradisi Yahudi-Kristen diasosiasikan sebagai alat Iblis untuk menguji iman Ayub. Artikel ini bertujuan untuk mengunjungi kembali pembacaan Kristen terhadap percakapan istri Ayub dan Ayub sendiri dalam terang kesadaran adanya ketimpangan relasi kuasa pada dinamika relasi gender dalam teks maupun penafsirannya. Dengan metode analisis sosio-historis, pertama-tama saya akan mendedah dinamika relasi gender pada masa pembentukan teks untuk menyajikan kompleksitas posisi dan peran perempuan di masa tersebut. Memanfaatkan lensa hermeneutik kecurigaan Elisabeth Schüssler Fiorenza dan dialog dengan lensa tafsir progresif, saya memotret istri Ayub sebagai perempuan otonom dan resisten dalam ruang ketidakadilan yang sistemik. Akhirnya, saya bertolak menuju perkataan Ayub yang menghardik istrinya sebagai “perempuan gila” (TB-LAI) secara kritis dari perspektif maskulinitas. Saya mendaku perkataan tersebut sebagai suatu narasi reflektif yang bersifat otokritik bagi laki-laki yang menikmati privilese dalam masyarakat patriarki. Saya berargumen bahwa hardikan tersebut merupakan cerminan dari krisis maskulinitas laki-laki di ruang keagamaan yang cenderung menggunakan kuasa dan premis mistik untuk membungkam suara perempuan. Tanpa bermaksud merebut suara perempuan, pembacaan ulang dilangsungkan dalam keberpihakan terhadap perempuan sebagai kontribusi aktif laki-laki pada perjuangan kesetaraan gender, khususnya dalam pembacaan teks keagamaan.

**Kata-kata Kunci:** istri Ayub, reinterpretasi feminis, Elisabeth Schüssler Fiorenza, kesetaraan gender, otonomi perempuan

**Pendahuluan**

Kisah Ayub eksis dalam teks suci agama Abrahamik. Dalam teks suci Islam, kisah nabi Ayyūb tidak berdiri sendiri melainkan tersebar pada tiga tempat, yakni Surah 6:84, Surah 21:83-84, dan

Surah 38:41-44.<sup>1</sup> Dalam *Qisas Al-'anbiyā*, nabi Ayyūb dikisahkan serupa dengan teks Yahudi maupun Kristen, yakni sebagai seseorang yang menderita cobaan berat yang diizinkan Allah. Menariknya, dalam tradisi Islam, nama istri Ayub disebutkan sebagai “Rahmah” dan dijelaskan berasal-usul dari putri Efraim, anak Yusuf.<sup>2</sup> Rahmah dikisahkan sebagai perempuan yang beriman dan setia mendampingi suaminya menghadapi penderitaan dari Allah. Sebagai bukti kesetiaan dan cintanya, ia rela menggendong Ayyūb sambil bekerja dan menjual rambutnya demi beberapa ketul roti.<sup>3</sup> Meski Rahmah sempat terjatuh dalam godaan Iblis sebanyak tiga kali untuk mencoba Ayyūb, namun hal tersebut pada akhirnya dikisahkan secara positif sebagai usaha Rahmah demi kesembuhan Ayyūb. Narasi tradisi Islam terhadap Rahmah begitu positif dengan menunjukkannya sebagai perempuan yang menaruh perhatian besar, setia merawat suaminya, serta rela mengorbankan apapun demi pemulihan suaminya.<sup>4</sup>

Kontras dengan tradisi Islam yang menyorot istri Ayub secara positif, tradisi Yahudi dan Kristen menampilkan sosok istri Ayub secara beragam, baik positif maupun negatif. Dalam Kitab Ayub, salah satu kitab dalam kanon Yahudi maupun Kristen, Ayub dikisahkan sebagai seorang saudagar kaya yang memiliki seorang istri, sepuluh anak, dan ribuan ternak. Pada tradisi Yahudi, istri Ayub ditafsirkan dengan nama “Uzit” dalam bahasa Ibrani dan “Sitidos” (Sitis) dalam bahasa Yunani yang secara etimologi dekat dengan akar kata “Setan” dalam bahasa Ibrani serta “Sotah” (istri yang tidak setia).<sup>5</sup> Istri Ayub juga dipotret sebagai istri yang putus asa dengan keadaan suaminya dan memintanya untuk mengutuki Allah. Pahitnya kehidupan Uzit membuatnya dideskripsikan sebagai “perempuan yang hati dan tulangnya remuk karena penderitaannya.”<sup>6</sup> Narasi positif terhadap istri Ayub ditemukan dalam Septuaginta, teks kitab suci Ibrani berbahasa Yunani, dan Perjanjian Ayub, sebuah kitab apokrifa Yahudi yang menggambarkan istri Ayub sebagai sosok yang menaruh kepedulian terhadap Ayub meski dalam kondisi kemiskinan ekstrem. Serupa dengan narasi Islam, Perjanjian Ayub

---

<sup>1</sup> Hannah Hathaway, “Job and the Unknown Wife: Through the Lens of Judaism, Christianity, and Islam,” *UCLA Journal of Religion* 5 (2021): 97–98.

<sup>2</sup> Hathaway, “Job and the Unknown Wife,” 97–98.

<sup>3</sup> Hathaway, “Job and the Unknown Wife,” 99.

<sup>4</sup> Hathaway, “Job and the Unknown Wife,” 100.

<sup>5</sup> Alexander Goldberg, “The Book of Job, Part 5: Job’s Wife - Did She Bless or Curse?” *The Guardian*, July 26, 2010, <https://www.theguardian.com/commentisfree/belief/2010/jul/26/judaism-job-philosophy>.

<sup>6</sup> Hananel Mack, “Wife of Job: Apocrypha,” in *Shalvi/Hyman Encyclopedia of Jewish Women*, Jewish Women’s Archive, February 27, 2009, <https://jwa.org/encyclopedia/article/wife-of-job-apocrypha>.

menggambarkan kepedulian istri Ayub dengan menjual rambutnya di pasar demi roti bagi dirinya dan suaminya.<sup>7</sup>

Dalam tradisi Kristen ditemukan narasi positif dan negatif dari istri Ayub. Narasi positif terhadap istri Ayub sebagai perempuan yang simpatik terhadap penderitaan Ayub nampak dalam ikonografi Kristen yang diperkirakan berasal dari abad ke-10. Ikonografi tersebut menggambarkan istri Ayub dengan pancaran suci (*halo*) di kepalanya sebagaimana penggambaran pada Bunda Maria.<sup>8</sup> Meski demikian, narasi negatif lebih dominan ditemukan pada pemikir Kristen. Bapa-bapa gereja seperti Ambrosius, Hieronimus, Yohanes Kristotomos, Hesychius dari Yerusalem, Afrahat, Caesarius dari Arles and Gregorius Agung mendeskripsikan istri Ayub secara negatif dalam pemikiran mereka.<sup>9</sup> Misalnya, Agustinus menyebut istri Ayub sebagai kaki tangan Iblis.<sup>10</sup> Bagi Agustinus dan beberapa penafsir Kristen mula-mula, istri Ayub disandingkan dengan Hawa sebagai perempuan yang menjatuhkan suami mereka ke dalam dosa.<sup>11</sup> Dalam teks kitab Ayub versi Masoretik, sebagaimana yang dimiliki bersama orang Kristen dan Yahudi hari ini, nama istri Ayub tidak pernah disebutkan sama sekali. Sebagai istri seorang saudagar kaya, istri Ayub adalah perempuan tanpa nama yang tercatat hanya bersuara satu kali pada Ayub 2:9. Satu-satunya kalimat yang ia sampaikan adalah hardikan pada Ayub untuk meninggalkan imannya, mengutuki Allah, dan mati (Ay. 2:9). Ia bungkam sampai dengan akhir cerita dan tidak turut hadir menikmati momen pemulihan Ayub secara fisik, sosial, dan finansial di akhir kisah.

Sebagai seorang yang dibesarkan dalam tradisi Kristen Pentakosta klasik, saya terbiasa dengan penafsiran dan khotbah yang meminggirkan, membungkam, serta mendemonisasi istri Ayub. Hal serupa diungkapkan oleh Ilana Pardes, seorang akademisi Yahudi perempuan, bahwa tokoh istri Ayub dalam teks suci Yahudi-Kristen dipotret secara tidak adil dengan tanpa nama, terbungkam, menjadi pembanding negatif bagi suaminya yang saleh, dan absen pada masa bahagia Ayub di akhir kitab.<sup>12</sup> Berangkat dari pembacaan atas kitab Ayub 2:9-10, istri Ayub

---

<sup>7</sup> Roger John Scholtz, "Now My Eyes Have Seen You: Re-Visioning Job's Wife in the Book of Job" (Dissertation, University of KwaZulu-Natal, 2015), 58.

<sup>8</sup> C. L. Seow, *Job 1-21: Interpretation and Commentary* (Eerdmans, 2013), 58.

<sup>9</sup> Lau Yiu Sang, "Job's Wife: Listen to Her through the LXX with Feminist Lens" (Thesis, The Chinese University of Hong Kong, 2012), 22.

<sup>10</sup> Seow, *Job 1-21*, 295.

<sup>11</sup> Seow, *Job 1-21*, 296.

<sup>12</sup> Ilana Pardes, "Wife of Job: Bible," in *Shalvi/Hyman Encyclopedia of Jewish Women*, Jewish Women's Archive, February 27, 2009, <https://jwa.org/encyclopedia/article/wife-of-job-bible>.

dinarasikan seperti “perempuan gila” yang tidak dapat menerima “yang buruk” dan selalu haus akan “yang baik.” Ia dinarasikan sebagai peran antagonis pada latar percobaan Allah atas Ayub yang dilangsungkan oleh Iblis. Dalam beberapa kesempatan, saya bahkan sering mendengar khotbah yang disampaikan pendeta laki-laki bahwa mulut istri Ayub dipakai oleh Iblis dan hal ini dijadikan pelajaran bagi para warga jemaat perempuan untuk tidak berkata sembarangan (pada laki-laki tentunya) dalam pertengkaran rumah tangga karena Iblis bisa melakukan hal yang sama. Sedangkan tokoh Ayub, suaminya, dipotret sebagai karakter protagonis: laki-laki yang saleh, jujur, takut akan Allah, dan menjauhi kejahatan (1:1). Hardikan Ayub pada ayat ke-10 ditafsirkan sebagai hasil dari kesalahannya, yakni keberanian untuk menentang siapapun yang hendak menggugurkan iman percaya kepada Allahnya.

Tanpa sadar beberapa pengkhotbah laki-laki mengaitkan para suami dengan Ayub dan istri mereka dengan istri Ayub. Misalnya, pada suatu ibadah beberapa tahun silam di suatu gereja di daerah Jawa, saya mendengar khotbah seorang pendeta laki-laki yang pada bagian tengah khotbah tersebut mencuplik kisah istri Ayub sebagai contoh perempuan “perongrong” ketimbang “penolong.” Untuk itu, tandasnya, para istri tidak boleh mencontoh sikap istri Ayub yang “perongrong,” melainkan perlu berusaha menjadi “penolong” seperti yang dikehendaki Allah pada mulanya. Terkesan suara, pengalaman, atau protes perempuan adalah bentuk “pemberontakan” dan “penandukan” yang tidak etis pada suami. Sebaliknya, para suami yang berani mendisiplinkan istrinya atas “pemberontakan” tersebut dipandang sedang menjalani fungsinya sebagai pemimpin keluarga. Khotbah tersebut barulah puncak gunung es yang nampak pada permukaan. Narasi yang dibangun ini sebenarnya berakar dari pembacaan teks yang tidak sensitif terhadap ketimpangan relasi kuasa antara laki-laki, perempuan, dan minoritas gender lainnya. Laki-laki dan maskulinitas disejajarkan dengan “otoritas,” “antikritik,” dan “pendisiplinan,” sedangkan perempuan dan feminitas disejajarkan sebagai “objek disiplin” dan “submisif.” Pembacaan melalui kategori biner seperti ini merupakan pembacaan bias patriarkat yang merugikan relasi gender, dengan memberi superioritas pada yang satu dan inferioritas pada yang lain, di dalam konstruksi teologi maupun praksis Kristianitas.

Terkait interaksi antara pembacaan Kitab Suci dan pengaruhnya pada konstruksi gender, Katherine Low mengajukan pendekatan kritis terhadap pembungkaman suara perempuan yang salah satunya bersumber pada pembacaan patriarkis pada istri

Ayub.<sup>13</sup> Melalui penelusuran resepsi teks pada teks-teks Barat dan pendekatan kultural terkait interpretasi atas istri Ayub, Low menemukan bahwa pembacaan yang menempatkan Ayub (laki-laki) sebagai pahlawan dan istrinya sebagai figur antagonis dalam berbagai teks memiliki ragam penyebab yang terjalin secara kompleks. Dalam jalinan yang kompleks tersebut, ideologi kultural berperan besar dalam membentuk hasil pembacaan atasnya. Lebih jauh lagi, Low berpendapat pembingkai narasi Ayub dan istrinya secara patriarkis memiliki tujuan untuk membentuk norma gender ideal yang dikehendaki para penulis, pembicara, dan pemikir Barat dalam kerangka konteks sosio-keagamaan yang mereka jalani sebagai orang Kristen. Dalam hal ini, Low menyoroti pengaruh Barat dalam mengkolonialisasi pembacaan teks guna membangun, melanggengkan, dan mereproduksi norma gender ideal mereka. Oleh karenanya, Low menggarisbawahi betapa pentingnya para penafsir untuk menyadari bahwa “gagasan budaya mereka sendiri tentang gender membentuk karya penafsiran mereka atas teks-teks Alkitab dengan memahami bagaimana gender telah membentuk tradisi budaya dan penafsiran Alkitab penafsiran Alkitab di masa lalu.”<sup>14</sup>

Pembacaan terhadap istri Ayub telah memiliki trajektori keserjanaan tersendiri.<sup>15</sup> Namun pembacaan feminis yang memperhitungkan jalinan kompleks norma gender hegemonik dalam resepsi teks masih terbilang minim. Salah satu karya yang membaca istri Ayub menggunakan lensa feminis berasal dari F. Rachel Magdalene.<sup>16</sup> Dengan memperjumpakan lensa feminis dengan analisis hukum, Magdalene mengeksplorasi dimensi hukum yang bekerja pada zaman Ayub yang ia pandang memengaruhi pengisahan istri Ayub. Ia berpendapat bahwa istri Ayub perlu dilihat sebagai seorang pahlawan yang menyadarkan Ayub untuk keluar dari sistem hukum opresif yang Allah tetapkan dengan jalan mengorbankan dirinya. Pendapat Magdalene yang menarik ini akan

---

<sup>13</sup> Katherine Low, *The Bible, Gender, and Reception History: The Case of Job's Wife* (Bloomsbury T&T Clark, 2013), <https://doi.org/10.5040/9781472550835>.

<sup>14</sup> Katherine Low, “Domestic Disputations at the Dung Heap: A Reception History of Job and His Wife in Christianity of the West” (Dissertation, Brite Divinity School, 2010), 2.

<sup>15</sup> Low, “Domestic Disputations at the Dung Heap;” Hathaway, “Job and the Unknown Wife;” David Shepherd, “Strike His Bone and His Flesh: Reading Job from the Beginning,” *Journal for the Study of the Old Testament* 33, no. 1 (2008): 81–97, <https://doi.org/10.1177/0309089208094461>; Caitlin Norton, “A Clever Twist to a Classic Tale: A Fresh Perspective on Job's Wife in Job 2:9,” in *Women in the Biblical World: A Survey of Old and New Testament Perspectives*, vol. 2, ed. Elizabeth A. McCabe (University Press of America, 2011).

<sup>16</sup> F. Rachel Magdalene, “Job's Wife as Hero: A Feminist-forensic Reading of the Book of Job,” *Biblical Interpretation* 14, no. 3 (2006): 209–58, <https://doi.org/10.1163/156851506776722985>.

saya ulas lebih lanjut pada bagian selanjutnya. Dalam konteks Indonesia, pembacaan ulang bernada positif atas istri Ayub datang dari Agus Santoso yang menyarankan memandangi istri Ayub sebagai pendamping Ayub yang empatik dan solider.<sup>17</sup> Baginya, hardikan Ayub terhadap istrinya hanya menunjukkan ketidaksetujuannya untuk pasrah dan menanti kematian. Namun, jika itu hanya sebuah ketidaksetujuan, mengapa istri Ayub seringkali menjadi contoh bagi perempuan yang memberontak? Nampak ada masalah hermeneutis dan praksis lebih kompleks yang belum dirujuk oleh Santoso, terutama pada hardikan Ayub terhadap istrinya.

Saya berargumen lebih lanjut bahwa seruan Istri Ayub mencerminkan otonomi serta resistensi terhadap sistem opresif dan oleh karenanya hardikan Ayub kepada istrinya sebagai “perempuan gila” dapat dibaca sebagai krisis maskulinitas yang diakibatkan oleh hilangnya kontrol dan otoritas (*lose of control and authority*) atas istrinya. Istri Ayub yang sebelumnya mungkin saja taat dan tidak pernah melontarkan kalimat keras terhadap Ayub, kini bersuara dengan lantang. Ayub kehilangan kontrol atas istrinya dan, sebagai respons, ia menghardik kembali alih-alih mencoba menyimak atau meyakinkan bahwa mereka dapat melewati semuanya bersama. Hardikan itu berhasil dan istrinya tidak pernah bersuara lagi sampai akhir kitab. Percakapan berhenti di situ. Jika dapat digambarkan dalam keseharian, persis seperti ketika terjadi pertengkaran dalam keluarga yang menganut sistem patriarkat. Istri akan bungkam ketika sang suami menghardik istri dan mendaku sebagai pemimpin keluarga yang tidak boleh dilawan berdasarkan firman Tuhan. Hal serupa dilakukan oleh Ayub untuk menutupi krisis maskulinitasnya. Ia menggunakan relasi kuasa dan diskursus tentang penerimaan akan takdir ilahi untuk membungkam istrinya.

Saya menyadari sepenuhnya privilese yang saya miliki dan ketiadaan pengalaman sebagai perempuan dalam identitas tersebut. Oleh karenanya, tulisan ini tidak bermaksud untuk berusaha mewakili suara dan pengalaman perempuan serta mencurinya. Tulisan ini digagas dalam suara dan pengalaman laki-laki sebagai sekutu yang melucuti privilese guna menyatakan keberpihakan pada perempuan. Nur Hasyim, seorang akademisi, aktivis kesetaraan gender, sekaligus pendiri Aliansi Laki-laki Baru, menggarisbawahi pentingnya peran aktif laki-laki dalam membongkar patriarki—yang sekaligus juga merugikan laki-laki—dan menghadirkan kesetaraan gender melalui peta jalan yang konkret. Ia berpendapat paling tidak ada empat pemberhentian yang perlu dicapai dalam peta jalan gerakan laki-laki berkesadaran

---

<sup>17</sup> Agus Santoso, “Peran Istri Ayub dalam Pendampingan bagi Penderitaan Suaminya,” *Forum Biblika* 22 (2007): 33.

gender.<sup>18</sup> Pertama, membuka selubung privilese dan kuasa laki-laki. Kedua, mentransformasi konsep maskulinitas patriarkis. Ketiga, menerapkan cara baru menjadi laki-laki yang mencerminkan kesetaraan dan keadilan. Keempat, menjadi sekutu perempuan untuk pencapaian keadilan dan penghapusan kekerasan terhadap perempuan. Dengan membaca sebagai seorang laki-laki dengan menggunakan perspektif feminis sekaligus maskulinitas, saya hendak untuk mewujudkan pemberhentian pertama, ketiga, keempat, dan sebagian kecil pemberhentian kedua dalam ranah pembacaan teks keagamaan. Pembacaan ini merupakan otokritik bagi saya dan laki-laki lain yang menikmati privilese dalam masyarakat patriarkat, sekaligus undangan untuk melawan ketidakadilan pada perempuan serta minoritas gender lainnya dalam pembacaan teks keagamaan.

Secara metodologis, saya mendedah narasi Ayub dan istrinya dengan perspektif hermeneutik feminis dari Elisabeth Schüssler Fiorenza<sup>19</sup> sekaligus teori maskulinitas.<sup>20</sup> Perspektif tentang “maskulinitas” di sini saya pinjam dari Wil Coleman.<sup>21</sup> Menurut Coleman, maskulinitas adalah suatu model dramatis (*dramaturgical model*). Maskulinitas adalah suatu performativitas jamak yang diproduksi dan direproduksi secara berkala (*occasionally*) dalam konteks dan periode waktu tertentu. Maskulinitas selalu dikonstruksi dan kemudian ditafsirkan serta kemudian direproduksi dari dan menuju konteks yang partikular. Oleh

---

<sup>18</sup> Nur Hasyim, *Good Boys Doing Feminism: Maskulinitas dan Masa Depan Laki-laki Baru*, cetakan kedua (EA Books, 2021), 43–50.

<sup>19</sup> Elisabeth Schüssler Fiorenza, *Bread Not Stone: The Challenge of Feminist Biblical Interpretation* (Beacon Press, 1995).

<sup>20</sup> Dalam hal ini memang terdapat kritik bahwa perspektif feminis dan maskulinitas adalah dua hal yang perlu disandingkan dengan kehati-hatian. Ada juga yang berpendapat bahwa keduanya bertolak belakang. Kendati demikian, saya berpendapat bahwa permasalahan terletak pada metodologinya. Kajian maskulinitas dapat bersanding dengan kajian feminis sejauh keduanya memiliki presuposisi serta komitmen politis yang sama dalam melawan ketimpangan yang dihadirkan oleh struktur patriarkat. Raewyn Connell juga menandakan bahwa studi maskulinitas dapat menjadi situs teoretis yang membebaskan di samping studi feminis, apabila ia bersedia membuka dirinya secara reflektif pada kritik sosial. Oleh karenanya dalam tulisan ini, sandingan perspektif feminis dan maskulinitas berada dalam presuposisi dan komitmen politis yang sama, meski keduanya tentu memiliki titik berangkat yang partikular. Bdk. Joyce E. Canaan and Christine Griffin, “The New Men’s Studies: Part of the Problem or Part of the Solution?,” in *Men, Masculinities and Social Theory*, ed. Jeff Hearn and David Morgan (Unwin Hyman, 1990); R. W. Connell, *Masculinities*, 2<sup>nd</sup> edition (University of California Press, 2005), 7; Melanie McCarty, “Masculinity Studies and Male Violence: Critique or Collusion?,” *Women’s Studies International Forum* 30, no. 5 (2007): 404–15, <https://doi.org/10.1016/j.wsif.2007.07.006>.

<sup>21</sup> Wil Coleman, “Doing Masculinity/Doing Theory,” in *Men, Masculinities and Social Theory*, ed. Jeff Hearn and David Morgan (Unwin Hyman, 1990), 186–99.

karenanya, menurut Coleman, maskulinitas tidak lahir sebagai sebuah teori tertentu yang ajeg, melainkan sesuatu yang selalu dikonstruksi secara sporadis di berbagai tempat maupun kesempatan. Setiap masyarakat, tempat, dan individu memiliki tata bahasanya (*grammar*) sendiri dalam mendefinisikan maskulinitas. Dengan demikian, merujuk pada Coleman, perspektif maskulinitas pada tulisan ini bersandar pada perspektif saya yang terbatas sebagai seorang laki-laki Tionghoa cisgender-heteroseksual yang menikah secara monogami dan menempuh pendidikan formal dalam kajian gender.

Untuk memulai diskusi, saya melakukan eksplorasi sosio-historis terhadap peran perempuan untuk mengungkap kompleksitas konteks kehidupan perempuan dan ketimpangan relasi kuasa dalam masyarakat Timur Dekat Kuno yang menjadi latar kitab Ayub. Kemudian pembahasan beranjak pada reinterpretasi narasi istri Ayub dalam dialog dengan para penafsir progresif-feminis. Akhirnya, saya bertolak menuju hardikan Ayub pada ayat ke-10 untuk menafsirkannya kembali secara kritis sebagai autokritik terhadap krisis maskulinitas di ruang publik dan keagamaan di Indonesia.

### **Potret Posisi dan Peran Perempuan dalam Dinamika Masyarakat Timur Dekat Kuno**

Untuk menentukan posisi dan peran perempuan pada teks Ayub, pertama-tama penting untuk menyepakati waktu serta tempat penulisan teks sebagai *sitz im leben* secara umum. Teolog biblika Perjanjian Lama terdahulu seperti Morris Jastrow dan Francis Andersen menerangkan sulitnya untuk menentukan waktu dan tempat penulisan secara tepat, melainkan hanya menempatkan penulisan pada perkiraan masa pra-Pembuangan sampai dengan periode Helenistik.<sup>22</sup> Teolog Perjanjian Lama kontemporer seperti John H. Walton dan Tremper Longman III juga sepakat bahwa tempat dan waktu penulisan kitab Ayub tidak dapat diketahui secara pasti, namun mengambil latar sosio-kultural daerah Timur Dekat Kuno (TDK).<sup>23</sup> Walton dan Longman menegaskan bahwa “kitab Ayub menggambarkan Ayub yang berpikir seperti seorang Israel. [Oleh karenanya] dengan jelas kitab ini ditujukan bagi pembaca dari kalangan Israel. Faktor-faktor ini menandakan pembentukan teks tersebut jauh setelah masa hidup Ayub jika ia benar-benar eksis.”<sup>24</sup> Sebagai sebuah teks hikmat, sebenarnya

---

<sup>22</sup> Francis I. Andersen, *Job: An Introduction and Commentary* (IVP Academic, 2009), 30.

<sup>23</sup> John H. Walton and Tremper Longman III, *How to Read Job* (IVP Academic, 2015), 38–39.

<sup>24</sup> Walton and Longman, *How to Read Job*, 40. Terjemahan dari penulis.

minim urgensi untuk menentukan waktu dan tempat penulisan secara tepat. Teks hikmat menitikberatkan pesan yang terkandung dalam hikmat tersebut ketimbang historisitasnya. Latar teks secara umum cukup untuk mengeksplorasi ideologi dan norma gender yang memengaruhi penulisan kitab tersebut, sebab keduanya merupakan hal yang cukup seragam di daerah TDK dan sulit untuk berubah. Secara spesifik, pada bagian ini saya mengeksplorasi posisi dan peran perempuan pada kalangan elit; mengingat identitas istri Ayub sebagai istri saudagar kaya yang berada pada lapisan perempuan elit. Oleh karenanya dalam tulisan ini posisi dan peran perempuan—terutama kalangan elit—akan dipotret dalam terang konteks sosio-kultural masyarakat TDK, yakni daerah lembah Mesopotamia sekaligus Israel.

### ***Posisi dan Peran Perempuan Daerah Timur Dekat Kuno Sekitar Israel***

Melalui penelusuran tekstual terhadap teks-teks TDK, Hennie J. Marsman mengungkapkan bahwa konteks sosio-kultural TDK menunjukkan dominasi laki-laki dan androsentrisme dalam dinamika bermasyarakatnya.<sup>25</sup> Laki-laki adalah kepala rumah tangga dan bangsa, sedangkan perempuan mengelola rumah tangga dan berkontribusi pada stabilitas bangsa sebagai pengrajin, pembuat bir, dokter, musisi, juru tulis, dan banyak profesi lain, bahkan terkadang pekerjaan yang melibatkan otoritas atas laki-laki.<sup>26</sup> Sebuah keluarga TDK pada umumnya adalah keluarga patriarki terdiri dari seorang suami sebagai kepala keluarga, istri, anak laki-laki dan perempuan, serta budak. Dalam dinamika berkeluarga, perempuan memiliki relasi kuasa dalam menjalankan rumah tangga, namun tetap dalam subordinasi suaminya.<sup>27</sup> Jika merujuk pada temuan tersebut, nampak bahwa gender adalah faktor penentu dalam dinamika masyarakat TDK. Akan tetapi, perlu digarisbawahi bahwa gender beririsan atau bersifat interseksional dengan kelas sosial.

Barbara Watterson, seorang *Egyptologist*, menyarankan untuk tidak semata-mata melihat jenis kelamin atau gender sebagai faktor penentu, melainkan juga kelas sosial.<sup>28</sup> Sebagai contohnya, seorang perempuan kerajaan Mesir adalah perempuan dengan status sosial tertinggi yang mengatasi laki-laki lainnya, termasuk raja

---

<sup>25</sup> Hennie J. Marsman, *Women in Ugarit and Israel: Their Social and Religious Position in the Context of the Ancient Near East* (Brill, 2003), 43.

<sup>26</sup> Joshua J. Mark, "Women in Ancient Egypt," in *World History Encyclopedia*, March 30, 2023, <https://www.worldhistory.org/article/623/women-in-ancient-egypt/>.

<sup>27</sup> Caryn A Reeder, "Wives and Daughters: Women, Sex, and Violence in Biblical Tradition," *Ex Auditu: An International Journal for the Theological Interpretation of Scripture* 28 (2012): 124–25.

<sup>28</sup> Barbara Watterson, *Women in Ancient Egypt* (Sutton, 1994).

apabila ia seorang ibu suri.<sup>29</sup> Kelas sosial turut menentukan posisi dan peran seorang perempuan dalam masyarakat TDK. Oleh karenanya, kebanyakan teks-teks kuno yang memotret kebudayaan pada masa tersebut berfokus mencatat kehidupan perempuan-perempuan dari kalangan elit atau kalangan atas. Minim informasi yang dapat ditemukan terkait perempuan pada kalangan bawah.<sup>30</sup> Hal ini menunjukkan kehidupan perempuan kalangan bawah minim sorotan publik dan memiliki posisi tawar yang lemah. Meski pada berbagai temuan arkeologi yang lebih tua terpotret peran perempuan pada pekerjaan kerajinan, berkebun, dan terlibat pada upacara keagamaan,<sup>31</sup> perempuan kalangan bawah tidak terbiasa berada di ranah publik dan mempraktikkan kuasa. Pada umumnya mereka berperan pada ranah domestik guna memenuhi fungsi seksualitas dan reproduksi.<sup>32</sup>

Di sisi lainnya, temuan-temuan arkeologi menunjukkan perempuan kalangan atas, seperti misalnya perempuan kerajaan, istri saudagar kaya, perempuan profesional, dan pemuka agama perempuan memiliki kehidupan yang lebih independen dengan pengawasan yang lebih longgar dari pihak laki-laki.<sup>33</sup> Perempuan kalangan atas memiliki agensi, otonomi, dan eksposur di ranah publik, misalnya perempuan kerajaan seperti ratu. Sebuah temuan teks arkeologis dari bangsa Mari menunjukkan peran aktif seorang ratu dalam proses diplomatik dan upacara kenegaraan yang digambarkan melalui pendampingan ratu atas raja ketika menemui utusan asing dan upacara tertentu.<sup>34</sup> Dalam konteks Ugarit, sebagaimana yang diungkap Susan Ackerman,<sup>35</sup> seorang ibu suri Ugarit tercatat memiliki kuasa yang luar biasa, terbukti dengan temuan beberapa surat kerajaan yang menggambarkan raja memberi penghormatan kepada ibu suri dengan membungkuk di kakinya. Di samping itu, ia juga memiliki hak asuh penuh (*custody right*) terhadap anak laki-laki dan menentukan arah suksesi kerajaan.

<sup>29</sup> Isabel Stünkel, *Women in Ancient Egypt: Revisiting Power, Agency, and Autonomy*, ed. Mariam F. Ayad (The American University in Cairo Press, 2022), 59, <https://doi.org/10.2307/j.ctv2r4kwrq>.

<sup>30</sup> Marsman, *Women in Ugarit and Israel*, 43.

<sup>31</sup> Catherine Breniquet, "Weaving, Potting, Churning: Women at Work during the Uruk Period: Evidence from the Cylinder Seals," in *The Role of Women in Work and Society in the Ancient Near East*, ed. Brigitte Lion and Cécile Michel (De Gruyter, 2016), 8–28, <https://doi.org/10.1515/9781614519089-004>.

<sup>32</sup> Marsman, *Women in Ugarit and Israel*, 44.

<sup>33</sup> Harriet Crawford, "An Exploration of the World of Women in Third-Millennium Mesopotamia," in *Women in the Ancient Near East: A Sourcebook*, ed. Mark W. Chavalas (Routledge, 2012), 20.

<sup>34</sup> Crawford, "An Exploration of the World of Women in Third-Millennium Mesopotamia," 15.

<sup>35</sup> Susan Ackerman, "Women in the Ancient Near East," in *Near Eastern Archaeology*, ed. Suzanne Richard (Penn State University Press, 2003), 150–56, <https://doi.org/10.1515/9781575065472-025>.

Dalam teks suci Yahudi-Kristen sendiri, ditemukan ratu Izebel (1 Raja-raja) yang dominan memengaruhi keputusan raja Israel. Dapat dikatakan perempuan kerajaan seperti ratu menempati status sosial tertinggi dan berpengaruh dalam masyarakat TDK.

Perempuan kalangan atas di luar keluarga kerajaan memang tidak memiliki kekuatan sebanding dengan perempuan kerajaan. Akan tetapi, mereka memiliki privilese khusus pada hak sipilnya ketimbang perempuan kelas bawah. Mereka nampak terbiasa untuk bersuara, memiliki otonomi, dan memiliki posisi tawar tertentu di dalam dan di luar keluarganya. Misalnya, Ackerman mengungkapkan bahwa sebagian perempuan kalangan atas tercatat pula memiliki hak properti dan melangsungkan transaksi properti atas namanya sendiri.<sup>36</sup> Watterson, sebagaimana yang dikutip oleh Joshua J. Mark, mengungkapkan hal serupa dalam konteks Mesir. Perempuan kelas atas Mesir memiliki hak sipil yang sama dengan laki-laki, seperti misalnya hak atas properti dan menurunkannya berdasarkan garis keturunan perempuan, hak menjual-beli properti dengan dokumen resmi, dan mengadopsi anak dengan namanya sendiri.<sup>37</sup>

### ***Posisi dan Peran Perempuan di Konteks Israel***

Dalam konteks masyarakat Israel sendiri, posisi dan peran perempuan dideskripsikan secara positif dalam teks suci mereka. Gambaran positif dalam teks suci Israel kontras dengan hukum di ruang publik mereka yang menggambarkan perempuan secara negatif.<sup>38</sup> Secara umum, perempuan dalam masyarakat Israel sama dengan perempuan TDK lainnya yang berada dalam bayang-bayang patriarki. Kerja domestik bagi perempuan diglorifikasi dan menjadi tolok ukur kemuliaan perempuan (Ams. 31:10-31). Namun sama halnya pula dengan perempuan kalangan atas TDK, perempuan kalangan atas dalam masyarakat Israel memiliki posisi dan peran yang lebih luas ketimbang mereka yang berada di kelas bawah. Meski dominan berperan pada ranah domestik, perempuan Israel kalangan atas memiliki lebih berani membuka suaranya pada laki-laki maupun Yang Ilahi. Hal ini ditunjukkan misalnya pada kisah perempuan kaya di Sunem yang dapat menginisiasi negosiasi dengan suaminya (2Raj. 4:9-10, 23) dan nabi Elisa (2Raj. 4:25-37). Nampak adanya independensi dan kelonggaran bagi perempuan kelas atas dari kontrol suaminya sebagaimana perempuan kelas atas di sekitar TDK seperti Atalya, seorang ratu di Yehuda, yang memiliki independensi dan otonomi, bahkan otoritas atas putusan kerajaan (2Raj. 11:1-3).

---

<sup>36</sup> Ackerman, "Women in the Ancient Near East," 150.

<sup>37</sup> Mark, "Women in Ancient Egypt."

<sup>38</sup> Joyce E. Salisbury, *Encyclopedia of Women in the Ancient World* (Bloomsbury, 2001), 176.

Potret perempuan kalangan atas lainnya dalam tradisi Israel tercermin pada kisah Sara istri Abraham. Dalam kepercayaan Yahudi, Kristen, dan Islam, Abraham digambarkan sebagai laki-laki beriman yang diberkati oleh Allah secara lahir batin. Istrinya, Sara, dalam teks Yahudi-Kristen digambarkan sebagai perempuan yang memiliki otonomi untuk menyampaikan pendapat serta emosi pada suaminya (Kej. 16:1-5), memiliki superioritas atas budak perempuan (Kej. 16:6), dan berinteraksi dengan Yang Ilahi (Kej. 18:12-15).<sup>39</sup> Sara adalah potret perempuan kelas atas TDK yang memiliki otonomi dan relasi kuasa tertentu di dalam rumah tangganya. Otonomi serta superioritas yang dimilikinya di bawah subordinasi Abraham menunjukkan perempuan kalangan atas di TDK memiliki dunia yang kompleks. Meski sulit memastikan jarak penulisan narasi Sara dan istri Ayub, namun penulisan dan resepsi narasi Sara di tengah orang Israel mencerminkan secara historis kondisi sosial budaya yang dikenal pada masyarakat tersebut.<sup>40</sup> Kondisi sosial budaya sebagaimana yang ada dalam narasi Sarah tentu memiliki pengaruh terhadap pembentukan teks lainnya, tidak terkecuali kitab Ayub. Oleh karenanya cukup beralasan untuk melihat adanya kesamaan posisi dan peran Sara dan istri Ayub mengingat keduanya memiliki status sosial yang serupa sebagai istri seorang kaya.

Di satu sisi mereka memiliki otonomi dan relasi kuasa dalam rumah tangga, namun otonomi dan kuasa tersebut dipraktikkan dalam konteks masyarakat yang subordinatif.<sup>41</sup> Di sini, saya setuju dengan kritik Carol Meyers terhadap simplifikasi penerapan istilah “patriarki” pada masyarakat TDK, khususnya Israel Kuno, bahwa seakan-akan konteks masyarakat kuno tidak memberi ruang sama sekali bagi perempuan untuk menunjukkan otonomi dan agensinya.<sup>42</sup> Menurut Meyers, pandangan generalisasi seperti ini perlu dihindari. Ia berpendapat bahwa patriarki sendiri merupakan suatu konstruksi teoretis Barat yang mengandaikan dominasi laki-laki pada *seluruh* ranah kehidupan. Jika melihat bagaimana perempuan TDK memiliki agensi tertentu, khususnya pada domain rumah tangga dan keputusannya, sulit untuk secara umum melabel masyarakat Israel sebagai patriarki. Meyers lebih

---

<sup>39</sup> Tikva Frymer-Kensky, “Hagar,” in *Women in Scripture: A Dictionary of Named and Unnamed Women in the Hebrew Bible, the Apocryphal/Deuterocanonical Books, and the New Testament*, ed. Carol L. Meyers, Toni Craven, and Ross Shepard Kraemer (Houghton Mifflin, 2000), 553.

<sup>40</sup> Marsman, *Women in Ugarit and Israel*, 46.

<sup>41</sup> Carol L. Meyers, “Women in Ancient Israel,” in *Behind the Scenes of the Old Testament: Cultural, Social, and Historical Contexts*, ed. Jonathan S. Greer, John W. Hilber, and John H. Walton (Baker Academic, 2018), 402.

<sup>42</sup> Carol L. Meyers, “Was Ancient Israel a Patriarchal Society?,” *Journal of Biblical Literature* 133, no. 1 (2014): 8, <https://doi.org/10.15699/jbibllite.133.1.8>.

setuju menyebut Israel sebagai masyarakat patrilineal (melanggengkan garis keturunan laki-laki) yang heterarki.<sup>43</sup> Terhadap ajuan Meyers ini, saya memandang bahwa penerapan patriarki yang terlalu disimplifikasi (*oversimplified*) memang perlu dihindari berhubung kompleksitas dinamika relasi kuasa yang ditunjukkan oleh berbagai teks. Akan tetapi, memandang bahwa konsep patriarki mengandaikan perlunya dominasi laki-laki pada *seluruh* ranah kehidupan juga merupakan suatu bentuk simplifikasi terhadap perkembangan konsep patriarki itu sendiri sebagai suatu lensa teoretis yang mempertimbangkan dinamika relasi kuasa yang timpang pada konteks yang partikular. Dengan kalimat lain, untuk mengidentifikasi suatu masyarakat atau situasi sebagai “patriarkis” tidak melulu menuntut *keseluruhan* dominasi laki-laki pada semua ranah, namun juga dapat pada yang bersifat fragmentaris. Dengan identifikasi kritis terhadap pola patriarkis dalam fragmen kehidupan masyarakat tertentu, transformasi sosial atas relasi kuasa yang timpang akibat dominasi laki-laki pada ranah tertentu tersebut dapat diinisiasi. Keengganan mengakui eksistensi pola patriarkis yang terinternalisasi pada sistem sosial secara fragmentaris dapat membuka peluang insensitivitas pada ketimpangan dengan dalih “tidak penuhnya sistem patriarki” pada sistem sosial tersebut.

Dalam terang ini saya pikir perlu untuk mengunjungi kembali bentuk patriarkis pada masyarakat TDK, khususnya Israel. Bentuk patriarkis tersebut adalah penempatan perempuan sebagai warga kelas dua, baik pada kelas sosial atas maupun bawah, jika dibandingkan dengan laki-laki sekelasnya. Meski memiliki independensi dan otonomi, perlu dicatat bahwa istri Ayub, Sara, dan beberapa perempuan lain yang disebut dalam Alkitab pada umumnya tetap dipandang sebagai warga kelas dua dalam konstelasi dunia TDK. Dengan kalimat lain, independensi dan otonomi para perempuan tersebut hanya berada dalam konteks tertentu. Meyers sendiri menggambarkan dengan jelas bahwa dominasi perempuan TDK di ranah sosial, ekonomi, politik, dan keagamaan, berada pada sektor informal atau domestik.<sup>44</sup> Salisbury menandakan bahwa dalam ruang keagamaan dan politik, perempuan hanya memperoleh ruang kecil dalam keagamaan dan politik.<sup>45</sup> Artinya, sektor formal atau publik yang berkaitan dengan pengambilan keputusan, kontrol, dan penikmat manfaat tetap

---

<sup>43</sup> Dengan bersandar pada sumbangan studi antropologis, Meyers memandang bahwa heterarki lebih cocok untuk menggambarkan masyarakat Israel dan TDK pada umumnya. Heterarki merujuk pada suatu pengakuan bahwa adanya hierarki atau dominasi oleh individu/kelompok pada konteks-konteks tertentu, namun tidak berlaku pada semua situasi. Meyers, “Was Ancient Israel a Patriarchal Society?,” 27.

<sup>44</sup> Meyers, “Women in Ancient Israel,” 397–401.

<sup>45</sup> Salisbury, *Encyclopedia of Women in the Ancient World*, 176–77.

didominasi oleh laki-laki. Peluang praktik pengambilan keputusan dan kontrol yang sewenang-wenang tanpa mempertimbangkan pengalaman perempuan terbuka lebar. Hal ini nampak misalnya pada kisah Sara yang dijual Abraham untuk menyelamatkan dirinya sendiri (Kej. 20). Tentu di sini saya tidak bermaksud untuk mengecilkan peran ruang domestik bagi kelangsungan sosial. Akan tetapi, kesulitan yang dihadapi perempuan dalam konteks TDK untuk bisa masuk pada ruang publik yang menyimbolkan otoritas, kontrol, dan penerima manfaat, menunjukkan posisi mereka yang dibedakan dari laki-laki.

Kesenjangan posisi perempuan dan laki-laki dalam konteks masyarakat TDK secara umum dan Israel secara khusus semakin nampak ketika suami dan anak laki-laki mereka meninggal atau berpisah dengan mereka. Ketergantungan perempuan pada laki-laki secara sosial, finansial, dan religius membuat perempuan semakin rentan apabila sang laki-laki meninggal atau menceraikannya.<sup>46</sup> Marten Stol, seorang sarjana TDK menerangkan, “*the position of the widow was complex both from a psychological and a social point of view and ... she could easily be threatened by people intent on starting legal proceedings to confiscate her land.*”<sup>47</sup> Tidak hanya bagi janda dari kalangan bawah, janda yang kaya sekalipun dipandang perlu untuk mencari pelindung dari kaum keluarganya atau mencari suami baru untuk memenuhi keberlangsungan hidup secara sosial dan finansial.<sup>48</sup> Jika memang perempuan dan laki-laki berada pada posisi yang setara, semestinya tidak ada halangan lebih besar bagi janda untuk memiliki kehidupan yang baik sepeninggal pasangannya. Namun perbandingan antara Yehuda yang menduda dan Naomi beserta kedua menantunya yang menjanda menunjukkan adanya halangan dan tantangan lebih besar bagi janda kala itu. Halangan dan tantangan yang lebih besar ini menunjukkan bahwa sistem sosial masyarakat TDK menempatkan perempuan pada posisi inferior ketimbang laki-laki.

Dengan demikian dapat disimpulkan potret dinamika relasi kuasa perempuan TDK, khususnya Israel, menempatkan perempuan sebagai warga kelas dua dengan kekuasaan tertentu, khususnya di ruang domestik. Kelas sosial perempuan menentukan luas posisi dan peran perempuan dalam dunia TDK. Meski tetap berada pada bayang-bayang dominasi laki-laki dan ranah domestik, perempuan kalangan atas lebih cenderung memiliki otonomi dan relasi kuasa yang membuat posisi tawarnya lebih kuat serta suaranya lebih terdengar. Perempuan berada dalam posisi rentan karena ketergantungannya secara sosio-ekonomi terhadap laki-laki, baik

---

<sup>46</sup> Salisbury, *Encyclopedia of Women in the Ancient World*, 176.

<sup>47</sup> Marten Stol, Helen Richardson, and M. E. J. Richardson, *Women in the Ancient Near East* (De Gruyter, 2016), 277.

<sup>48</sup> Salisbury, *Encyclopedia of Women in the Ancient World*, 284–85.

itu ayah, saudara laki-laki, maupun suami. Untuk mempertahankan kehidupan dan kesejahteraan, seorang perempuan memerlukan pelindung dari kaum keluarganya maupun seorang suami. Secara khusus dalam masyarakat Israel, perempuan memiliki akses, kontrol, dan partisipasi terbatas dalam ranah keagamaan dan politik yang didominasi laki-laki.

### **Penafsiran Ulang Percakapan Ayub dan Istrinya**

Bersama dengan hermeneutik feminis yang diusulkan Fiorenza dan perspektif teori maskulinitas, saya mengeksplorasi secara anakronis percakapan Ayub dan istrinya dengan kecurigaan terhadap struktur dan relasi kuasa dalam proses penafsirannya. Pertama-tama, saya menawarkan untuk mengunjungi ulang istri Ayub dalam dua tingkatan, yakni individu dan komunal, sebagai seorang perempuan kelas atas yang memiliki otonomi. Melalui kedua pendekatan yang akan saya dedah di subbagian terpisah, saya berargumen bahwa perkataan istri Ayub bukanlah sebuah pembangkangan atau perlawanan terhadap Ayub dan Allah, melainkan suatu bentuk otonomi diri secara individual dan resistensi terhadap struktur yang menindas secara komunal. Selanjutnya, di bagian terakhir saya bertolak kepada hardikan Ayub di ayat kesepuluh. Respons Ayub yang menghardik istrinya dengan sebutan “perempuan gila” merupakan sebuah refleksi krisis maskulinitas yang diakibatkan oleh hilangnya kontrol dan kemampuan sebagai penyedia (*provider*) bagi keluarganya.

### ***Istri Ayub sebagai Perempuan Otonom***

Sebagaimana yang sempat disinggung pada bagian awal artikel ini, penafsiran terhadap istri Ayub dalam tradisi Kristen dibayangi-bayangi oleh bias negatif.<sup>49</sup> Tafsiran yang lebih kontemporer dan menggunakan pendekatan yang kritis nampak mendeskripsikan istri Ayub dengan menekankan aspek sastra dan penjelasan historis, seperti misalnya tafsiran *The New American Commentary*.<sup>50</sup> Akan tetapi, tidak jarang pula beberapa tafsiran yang lebih kontemporer mempertahankan asosiasi asisten Iblis pada istri Ayub dengan mengutip pemikiran tokoh Kristen sebelumnya. Misalnya, J. E. Hartley mengatakan: “*On earth she echoed the Satan’s skepticism about human faith in God—all that a man has will he give for his*

---

<sup>49</sup> Seow C. L., “Job’s Wife,” in *Engaging the Bible in a Gendered World: An Introduction to Feminist Biblical Interpretation in Honor of Katharine Doob Sakenfeld*, ed. Katharine Doob Sakenfeld, Linda Day, and Carolyn Pressler (Westminster John Knox Press, 2006), 141–42.

<sup>50</sup> Robert L. Alden, *Job*, *The New American Commentary*, vol. 11 (Broadman & Holman, 1993), 67.

*own life.*"<sup>51</sup> Marvin H. Pope juga mempertahankan pandangan negatif terhadap istri Ayub dengan mengutip Agustinus, Kristotomos, dan Calvin sebagaimana yang diuraikan Hartley pada kutipan di atas.<sup>52</sup> Tafsir-tafsir kontemporer yang melanggengkan demonisasi terhadap istri Ayub nampak luput mengurai kompleksitas seorang perempuan kalangan atas yang tengah dilanda penderitaan hebat sambil menyaksikan suaminya yang menderita.

Saya berargumen bahwa pengutipan pemikir Kristen yang mendemonisasi istri Ayub menunjukkan tafsiran-tafsiran tersebut dilakukan dalam bayang-bayang misoginis. Argumen ini saya dasarkan pada kecurigaan terhadap bayang-bayang misoginis dalam pembentukan dan penafsiran Kristen telah disampaikan oleh Phyllis Trible, seorang feminis yang berfokus pada teologi biblika Kristen. Trible menerangkan bahwa pembentukan dan penafsiran teks yang mengorbankan perempuan digagas dalam "*light of misogyny ... [which] neglected data that show the inferiority, subordination, and abuse of the female in ancient Israel and the early church.*"<sup>53</sup> Pengalaman penderitaan dan kompleksitas peran istri Ayub yang tidak tereksplorasi merupakan data yang diabaikan oleh pembacaan patriarkis dan misoginis. Dalam rangka membebaskan tokoh Alkitab perempuan yang termarginalisasi, Trible mendorong untuk menelusuri lebih lanjut data historis terkait perempuan pada suatu masa dan mengurai relasi kuasa patriarkis yang membelenggunya dalam rangka menghadirkan pembacaan yang lebih simpatik.<sup>54</sup>

Jika direlasikan dengan istri Ayub, maka penting untuk menghadirkan kembali data historis mengenai peran dan posisi perempuan pada masa tersebut. Sebagaimana yang telah disampaikan pada bagian sebelumnya, perempuan TDK hidup dalam bayang-bayang patriarki dan androsentrisme. Namun demikian, perempuan TDK kalangan atas yang terekspos dengan kekuasaan dan status sosial yang baik memiliki otonomi tertentu atas dirinya dan rumah tangganya. Otonomi di sini perlu dipahami sebagai sebuah kemampuan untuk mempraktikkan kekuasaan dan independensi dalam relasi tertentu. Salah satu bentuk otonomi adalah kemampuan untuk menyampaikan suara dan melakukan negosiasi dalam suatu relasi kuasa. Suara istri Ayub yang mendesak suaminya untuk mengutuki Allah dan mati perlu dipahami dalam terang otonomi dirinya sebagai perempuan kalangan atas.

---

<sup>51</sup> John E. Hartley, *The Book of Job* (Eerdmans, 2007), 84.

<sup>52</sup> Marvin H. Pope, *Job*, *The Anchor Yale Bible Commentaries*, vol. 15 (Yale University Press, 2008), 21–22.

<sup>53</sup> Phyllis Trible, *Texts of Terror: Literary Feminist Readings of Biblical Narratives* (Fortress, 1984), 39–40.

<sup>54</sup> Trible, *Texts of Terror*, 40.

Perlu diingat bahwa perempuan kalangan atas juga berada pada posisi rentan dalam konteks TDK, terlebih lagi istri Ayub yang pada saat itu telah merosot status sosialnya. Kehancuran keluarga, kejatuhan finansial, dan kesehatan suaminya yang hilang cukup mengancam keberadaan istri Ayub. Istri Ayub mengalami kerentanan ganda, yakni berada pada status sosial yang rendah dan terancam menjadi seorang janda jika suaminya meninggal. Seruan kepada suaminya untuk mengutuki Allah sebenarnya merupakan sebuah seruan manusiawi yang menunjukkan resiliensi, independensi, dan otonomi ketika berhadapan dengan penderitaan yang menggoyahkan *well-being* yang selama ini diusahakannya bersama suaminya dalam takut akan Tuhan. Meski ia sebagai perempuan adalah warga kelas dua yang menghadapi berbagai risiko buruk ke depan dengan sepeninggal suaminya, ia lebih memilih untuk melihat Ayub bebas dari penderitaan dan di saat yang bersamaan bersikap resisten terhadap keadilan Allah yang bertolak belakang dengan apa yang dipahaminya. Dalam hal ini, saya tidak menganjurkan seruan untuk mengutuki Allah. Namun saya berpendapat bahwa setiap pembaca, khususnya laki-laki, perlu membaca melampaui apa yang tertulis. Dalam seruan itu terdapat kekecewaan dan keputusan terhadap keadilan Allah pada orang saleh. Kompleksitas kehidupan seorang perempuan yang rentan telah mendorong istri Ayub untuk menyadarkan Ayub melalui cara yang ekstrem dan kritis. Hal serupa dikemukakan Andersen bahwa istri Ayub menunjukkan “*a sincere desire to see Job out of his misery ... She does not seem to see the possibility of the recovery of health and restoration of wealth.*”<sup>55</sup>

Kritik terhadap otonomi perempuan yang seringkali dibungkam dalam narasi Kitab Suci turut pula disampaikan Asnath Niwa Natar, seorang teolog feminis Kristen Indonesia. Melalui penafsiran ulang secara komparatif terhadap kisah dua perempuan, Safira dan Izebel, Natar menunjukkan pembungkaman terhadap otonomi perempuan dalam Alkitab. Dalam kisah Safira, Natar mengungkap Safira yang mati karena kebungkamannya terhadap kesalahan suaminya. Kebungkaman Safira diakibatkan oleh struktur patriarki yang mendominasi perempuan di bawah kuasa laki-laki. Perempuan perlu turut dalam sikap suami, sehingga jika suami melakukan kesalahan maka perempuan harus tetap mendukungnya. Natar merefleksikan hal ini sebagai sebuah tantangan bagi perempuan untuk tidak diam terhadap sikap suami yang salah. Perempuan perlu untuk kritis dan melakukan perlawanan.<sup>56</sup> Selanjutnya pada kisah Izebel, Natar menunjukkan

---

<sup>55</sup> Andersen, *Job*, 98.

<sup>56</sup> Asnath Niwa Natar, “Diam atau Bersuara: Tafsir terhadap Kisah Safira dan Izebel dari Perspektif Feminis,” *Kurios* 5, no. 2 (2019): 145, <https://doi.org/10.30995/kur.v5i2.117>.

Izebel sebagai ratu mampu untuk mengambil keputusan dan menunjukkan otonominya. Meski Izebel menunjukkan otonomi dengan memengaruhi suaminya untuk menggunakan kuasa dalam rangka membunuh seseorang yang tidak rela menyerahkan kebun anggurnya, namun Izebel menunjukkan kepercayaan diri dan menolak untuk tunduk pada suaminya semata. Dalam penafsiran pada umumnya, Izebel dinarasikan sebagai ratu jahat yang memengaruhi suaminya. Otonomi Izebel tidak pernah direfleksikan secara positif untuk memberdayakan perempuan. Natar melihat bahwa seharusnya para perempuan mencontoh keberanian dari Izebel namun dalam aspek yang lebih positif.<sup>57</sup> Penafsiran ulang Natar terhadap kisah Safira dan Izebel menunjukkan pengakuan atas otonomi perempuan seringkali luput dalam penafsiran tradisi Kristen. Saya memandang bahwa sikap kritis dan resistensi serupa yang ditunjukkan oleh istri Ayub melalui seruan terhadap suaminya merupakan bentuk otonomi. Stigmatisasi terhadap suara istri Ayub yang mewakili otonomi dirinya merupakan tindakan membungkam suara perempuan sebagaimana yang terinternalisasi dalam masyarakat patriarki. Meminjam istilah Fiorenza, penafsiran yang memandang istri Ayub sebagai asisten Iblis karena keberaniannya bersuara adalah sebuah pembungkaman terhadap otonomi perempuan “yang perlu diemansipasi.”<sup>58</sup>

Saya menawarkan untuk membaca seruan istri Ayub sebagai suatu bentuk praktik otonomi diri. Ia kehilangan anak-anak yang ia sayangi dan persediaan rumah tangganya. Istri Ayub perlu melindungi diri dari kehilangan yang lebih besar, yaitu suaminya. Sebagai perempuan yang rentan, istri Ayub perlu untuk melindungi diri, Ayub, dan apa yang tersisa pada dirinya. Hal senada disampaikan oleh Magdalene bahwa istri Ayub berusaha untuk menyelamatkan Ayub dari kepasrahan dengan memprovokasinya menuju sebuah sikap resisten terhadap kekerasan yang ditunjukkan dengan konfrontasi langsung kepada Allah.<sup>59</sup> Jika mengacu pada pemikiran Magdalene, maka seruan “matilah” dapat dipahami sebagai sebuah gaya bahasa provokatif untuk menyadarkan, ketimbang dibaca secara literal sebagai menginginkan kematian Ayub. Pemikiran Magdalene saya eksplorasi lebih lanjut pada subbagian selanjutnya untuk memperluas dan mendaratkannya pada konteks Indonesia.

Namun sampai pada bagian ini kita dapat sepakat bahwa seruan istri Ayub tersebut perlu dimaknai secara positif sebagai suatu seruan manusiawi dari seorang rentan yang mempertahankan

---

<sup>57</sup> Natar, “Diam atau Bersuara,” 148.

<sup>58</sup> Fiorenza, *Bread Not Stone*, 17.

<sup>59</sup> Magdalene, “Job’s Wife as Hero,” 232–33.

hidupnya dan suami yang ia kasihi. Argumentasi ini dapat menggiring pada pemikiran bahwa istri Ayub adalah seorang yang egosentris. Namun, dengan melihat konteks yang lebih luas dari kehidupan istri Ayub, tindakan yang nampak egosentris tersebut berada dalam bayang-bayang kompleksitas kehidupan yang tak mudah direspons.

### ***Istri Ayub dan Resistensi terhadap Sistem Opresif***

Magdalene mendekati narasi Ayub dengan hermeneutik feminis-forensik, yakni pendekatan feminis yang mempertimbangkan proses hukum yang terkandung dalam kisah penuntutan Ayub oleh Iblis kepada Allah. Seperti yang diketahui, Ayub diuji sebanyak tiga kali oleh Iblis, dimulai dengan kehilangan harta bendanya, kehilangan anak-anaknya, hingga kehilangan kesehatannya sendiri. Dalam tradisi Kristen, penderitaan tersebut terjadi karena Iblis menggugat kesalehan Ayub pada Allah. Iblis melihat bahwa kesalehan Ayub didasari oleh kekayaan dan kenyamanan hidupnya. Magdalene melihat kisah Ayub sebagai suatu kisah penuntutan dari Iblis kepada Allah untuk membuktikan bahwa Ayub sebenarnya memiliki maksud jahat terhadap Allah yang akan muncul jika ia mengalami penderitaan. Itulah sebabnya Iblis berusaha keras untuk menyiksa Ayub sebagai bentuk “interogasi” guna membuktikan dakwaannya terhadap Ayub.<sup>60</sup> Magdalene menganalisis dengan kritis narasi kekerasan ilahi dalam kisah Ayub yang memengaruhi tindakan dari Ayub dan istrinya. Melalui studi sebelumnya terhadap 250 teks hukum Neo-Babilonia, Magdalene berargumen bahwa narasi kekerasan ilahi dalam kitab Ayub perlu dipahami dalam konteks TDK, khususnya Neo-Babilonia. Magdalene beranjak dari penafsiran-penafsiran sebelumnya untuk menyajikan sebuah penafsiran yang lebih komprehensif secara historis dan lebih sensitif terhadap pengalaman penderitaan istri Ayub.<sup>61</sup>

Magdalene menjelaskan bahwa dengan minimnya dialog Ayub pada awal penderitaan, kemudian benar-benar diam selama 7 hari bersama sahabatnya (2:13), hingga berbicara dengan liar setelah kediaman tersebut (6:3b), hal tersebut secara implisit menunjukkan Ayub adalah korban penyiksaan layaknya seorang kriminal dalam sebuah interogasi yang akhirnya menyerah karena rasa sakit yang tak terperi. Bersandar pada karya Elaine Scarry, profesor literatur Amerika dan Inggris yang berfokus pada penelitian rasa sakit fisik, Magdalene berargumen, “*the obsessive display of [the torturer’s] agency...permits one person’s body to be translated into another’s voice, ... [which in turn] allows real human pain to be converted into a regime’s fictive*

---

<sup>60</sup> Magdalene, “Job’s Wife as Hero,” 223.

<sup>61</sup> Magdalene, “Job’s Wife as Hero,” 210–14.

*power. That power undergirds the state's assertion of its legitimacy.*<sup>62</sup> Menurut Magdalene, dalam teang Scarry, penyiksaan terhadap tubuh Ayub tersebut pada akhirnya membuat Ayub dan Allah berbagi realitas sebagai “tersiksa dan penyiksa.” Allah, hukum-Nya, dan Iblis adalah penyiksa dengan kepentingan dan pencarian legitimasinya masing-masing. Ayub menjadi boneka Allah yang pasrah dan menunjukkan bahwa Iblis keliru.<sup>63</sup> Magdalene menyimpulkan bahwa narasi hukum merupakan “*a complex machine that embraces and links current realities and future hopes and that also drives action and counter-action.*”<sup>64</sup> Dengan kata lain, tindakan yang muncul dari Ayub dan istrinya merupakan akibat dari kekerasan ilahi yang dialami keduanya.

Bagi Magdalene, seruan istri Ayub adalah sebuah seruan seorang perempuan bijak, bukan seruan perempuan bodoh. Istri Ayub mampu memahami kondisi Ayub yang menderita di bawah kekerasan ilahi dan sedang dikendalikan oleh pemikiran irasional akibat penyiksaan yang dialaminya. Ayub tenggelam dalam glorifikasi dan romantisasi penderitaan demi kesalehan. Istri Ayub mengundang Ayub untuk bersikap realistis dan resisten terhadap kekerasan dalam proses hukum yang Allah izinkan terjadi ketimbang hanya pasif dan pasrah.<sup>65</sup> Magdalene berpendapat bahwa istri Ayub menawarkan Ayub untuk keluar dari sistem legal yang opresif, yakni dengan kematian sebagai martir. Kematian sebagai martir merupakan bentuk penolakan terhadap dunia yang ditawarkan oleh Sang Penyiksa. Kematian tersebut akan menjadi sebuah hal yang bermakna ketimbang hidup dalam realita yang hendak dibangun oleh para penyiksa. Ayub tidak menyadari hal tersebut karena ia tenggelam dalam realita baru yang dihadirkan para penyiksanya. Menyadari bahwa suaminya sedang tidak realistis, maka istri Ayub menghardik dan menyadarkannya untuk keluar dari proses hukum Allah yang opresif. Dengan demikian, Magdalene memandang istri Ayub sebagai pahlawan bagi Ayub, bukan seorang perempuan bodoh.

Penafsiran Magdalene dari perspektif feminis-forensik perlu diapresiasi karena menyingkap sebuah sudut pandang alternatif dalam membaca narasi Ayub. Di satu sisi, saya setuju dan mengapresiasi pemikiran Magdalene terkait istri Ayub yang lebih rasional dan peka terhadap penderitaan ketimbang Ayub. Ayub telah terdifusi dalam realitas penderitaan, sehingga ia bertingkah pasrah dan pasif sebagaimana yang diharapkan dari seorang saleh pada dunia kala itu. Memang pada narasi selanjutnya, Ayub bersikap begitu kontras dengan mempertanyakan Allah dan

---

<sup>62</sup> Magdalene, “Job’s Wife as Hero,” 228.

<sup>63</sup> Magdalene, “Job’s Wife as Hero,” 227.

<sup>64</sup> Magdalene, “Job’s Wife as Hero,” 229.

<sup>65</sup> Magdalene, “Job’s Wife as Hero,” 232.

mempertahankan apa yang ia anggap benar. Akan tetapi pada konteks percakapan awal ini, istri Ayub tidak melihat adanya tanda-tanda dari suaminya untuk mempertanyakan Allah. Justru sebaliknya, Ayub membela penderitaannya dengan memandangnya sebagai bagian dari “apa yang baik” dari Allah (2:10). Menurut saya, ini menjadi bukti bahwa pada bagian awal ini Ayub telah tenggelam dalam romantisme dan glorifikasi penderitaan. Istri Ayub yang sensitif terhadap penderitaan suaminya menganjurkannya untuk keluar dari realita tersebut, meski harus menghadapi risiko setelahnya. Namun, di sisi lain, saya tidak setuju dengan pemikiran Magdalene yang mengandaikan bahwa istri Ayub benar-benar menghendaki suaminya untuk mati sebagai jalan keluar dari penderitaan. Respons istri Ayub muncul bukan karena ia takut mengalami penderitaan sepeninggal suaminya, melainkan bentuk resistensinya pada ketidakadilan yang dipahaminya seharusnya tidak dilakukan Allah terhadap orang saleh. Saya memilih untuk memaknai ucapan istri Ayub dalam nuansa liberasi atau pembebasan, yakni sebagai suatu seruan penolakan terhadap sistem opresif yang mengorbankan orang-orang tidak bersalah.

Oleh karenanya pada bagian ini saya perlu sedikit mengulas konsep keadilan Allah yang dipahami oleh bangsa Israel. Menurut Hill dan Walton, dalam kitab Ayub prinsip keadilan Allah dipahami sejajar dengan pemahaman dalam Taurat, yakni dalam prinsip retributif.<sup>66</sup> Prinsip retributif mengandaikan bahwa kesalehan berbanding lurus dengan berkat, sedangkan ketidaktaatan berbanding lurus dengan kutuk. “Berkat” merujuk pada situasi sosio-ekonomi yang makmur, berdaulat secara politis, dan bebas dari ancaman atau gangguan alam. Sedangkan “kutuk” merujuk pada situasi sebaliknya. Christoph Barth & Marie-Claire Barth-Frommel menjelaskan bahwa logika hukum ini merupakan bagian dari perjanjian Allah dengan umat-Nya.<sup>67</sup> Meski prinsip ini secara khusus menjadi hukum bagi bangsa Israel, namun tidak menutup kemungkinan bahwa prinsip serupa dikenali oleh konteks masyarakat TDK yang lebih luas berhubung pengaruh teks-teks hukum lembah Mesopotamia kepada pembentukan hukum Israel.<sup>68</sup> Dalam terang prinsip retributif yang menjadi landasan kehidupan sosio-religius inilah kita perlu membaca seruan istri Ayub.

Seruan istri Ayub berangkat dari konsensus sosio-religius tentang keadilan bagi yang benar dan salah. Jika membayangkan diri

---

<sup>66</sup> Andrew E. Hill and John H. Walton, *A Survey of the Old Testament*, 3<sup>rd</sup> edition (Zondervan, 2009), 416.

<sup>67</sup> Christoph Barth dan Marie-Claire Barth-Frommel, *Teologi Perjanjian Lama 1* (BPK Gunung Mulia, 2008), 318–19.

<sup>68</sup> David W. Baker, “Law and Legal Systems in Ancient Israel,” in *Behind the Scenes of the Old Testament: Cultural, Social, and Historical Contexts*, ed. Jonathan S. Greer, John W. Hilber, and John H. Walton (Baker Academic, 2018), 493.

sebagai istri Ayub, tentu tuntutan untuk memperoleh perlakuan adil terhadap apa yang telah menjadi konsensus sosio-religius adalah suatu seruan personal yang manusiawi. Seruannya merupakan suatu pertanyaan dan tantangan bagi penderitaan tanpa dasar yang didatangkan oleh Allah. Namun seruan istri Ayub bukan hanya seruan personal yang menunjukkan usaha menjaga keberlangsungan hidup dan *well-being* yang menjadi janji bagi orang saleh. Seruan tersebut merupakan suatu seruan komunal para perempuan yang menderita di bawah sistem masyarakat agamis yang melakukan glorifikasi atas penderitaan sebagai sebuah bentuk kesalehan (*boly suffering*).

Untuk menjelaskan glorifikasi penderitaan yang dimaksud, saya meminjam premis mistifikasi yang disampaikan sebagai kritik kelompok sosialis terhadap kelompok beragama. Menurut Karl Marx, agama adalah suatu bentuk mistifikasi yang dimanfaatkan kelompok kapitalis untuk mengalienasi manusia dari diri dan sesamanya.<sup>69</sup> Kritik Marx tersebut melanjutkan kritik dari Feuerbach yang memandang bahwa agama sebenarnya berbicara tentang relasi manusia dengan diri dan sesamanya. Marx dan Feuerbach sepakat bahwa agama adalah proyeksi imajinatif manusia tentang dunia nyata.<sup>70</sup> Oleh karenanya, muncul dikotomi antara “dunia nyata” dengan “dunia abstrak.” Dunia abstrak ini disebut sebagai “teologi” yang, disadari atau tidak, berkelindan dengan agama atau adalah agama itu sendiri. Marx melangkah lebih jauh dari Feuerbach dengan menandakan bahwa agama memberi ruang bagi manusia untuk teralienasi dari kenyataan yang sebenarnya. Dengan kata lain, agama memberi alasan bagi manusia untuk “kabur” dan menjadi terasing dari realitas dan menafsirkannya secara abstrak atas dasar keyakinan teologis. Ketika manusia mencoba untuk menafsirkannya secara abstrak dengan mengatasnamakan “Tuhan” beserta segala turunan filosofisnya, maka ia digiring menjauh dari akar permasalahan atau solusi yang dapat ditemukan pada diri manusia dan relasinya dengan sesama.

Linn Tonstad memberikan contoh menarik dari aplikasi perspektif mistifikasi ini. Tonstad mencontohkan bagaimana ideologi keluarga monogami yang tercermin pada keluarga kudas Kristen (Yusuf, Maria, dan Yesus) yang terdiri dari ayah, ibu, dan anak, dapat dimistifikasi untuk kepentingan kapitalis.<sup>71</sup> Tonstad menerangkan bahwa jika dianalisis secara sosio-ekonomis, ideologi keluarga monogami bertujuan melanggengkan hak properti yang

---

<sup>69</sup> Karl Marx, “Contribution to a Critique of Hegel’s Philosophy of Right,” in *Marx: Early Political Writings*, ed. Joseph J. O’Malley and Richard A. Davis (Cambridge University Press, 1994).

<sup>70</sup> Linn Marie Tonstad, *Queer Theology: Beyond Apologetics* (Cascade Books, 2018), 71.

<sup>71</sup> Tonstad, *Queer Theology*, 72.

jas dan keberlangsungan kapitalisme itu sendiri yang memerlukan reproduksi biologis maupun sosial. Untuk tujuan ekonomis ini akhirnya institusi keluarga perlu dijaga dengan ideologi tersendiri, salah satunya melalui mistifikasi, yakni dengan memotret keluarga secara teologis sebagai arena cinta kasih dan pemenuhan diri yang otentik. Hidup berkeluarga akhirnya diusung sebagai hidup ideal yang sebisa mungkin dimiliki oleh semua orang sebagai kehendak Allah dari semula. Tidak berhenti sampai di situ, keluarga yang dikehendaki Allah perlu dibangun oleh individu-individu yang suci dan bertanggung jawab, dan itulah sebabnya keperawanan perempuan sangat ditekankan. Di sini, alasan sosio-ekonomis yang dapat menjelaskan secara langsung relasi antarmanusia menjadi kabur oleh alasan teologis. Orang tidak dapat lagi mengidentifikasi ideologi kapitalis dengan jernih dan akhirnya membiarkan diri mereka berada di bawah penindasan sistem secara sukarela. Dalam konteks inilah ungkapan Marx yang terkenal dapat dipahami: agama adalah opium. Ia membuat manusia dapat menoleransi penderitaan mereka dengan justifikasi yang bersifat mistik atau abstrak sehingga menjadi “kebahagiaan pengalih.” Tonstad menandakan, “*religion teaches us to misrecognize the source of our particular social structures by assigning them to the transcendent will of God rather than to our own doing.*”<sup>72</sup> Manusia teralienasi dari realitas sosialnya melalui mistifikasi.<sup>73</sup>

Kembali ke konteks glorifikasi penderitaan yang dilakukan oleh Ayub, dalam konteks mistifikasi inilah glorifikasi penderitaan sebagai jalan kehidupan orang saleh dapat dilihat. Meski pada pasal-pasal selanjutnya Ayub mengajukan keluhan, namun terkhusus pada ayat kesepuluh ketika ia menerima penderitaan tersebut sebagai hal buruk yang berdampingan dengan hal baik dari Allah, ia mengabaikan kompleksitas sistemik yang dialami oleh istrinya dan memistifikasi penderitaan mereka. Ayub teralienasi atau mengalienasi diri serta istrinya dari realitas penderitaan yang sistemik. Saya berpendapat bahwa penderitaan perlu dilihat secara sistemik tanpa perlu diromantisasi sebagai bagian lain dari

---

<sup>72</sup> Tonstad, *Queer Theology*, 73.

<sup>73</sup> Di sini tentu harus disampaikan bahwa saya sendiri tidak sepenuhnya sependapat dengan kritik sosialis. Proses mistifikasi dapat membantu kita untuk mengenali bias-bias teologis yang menawarkan solusi eskapis dari realita sosial yang seharusnya perlu diperjuangkan secara konkret. Namun menurut saya, tidak semua alasan yang bersifat transenden adalah sebuah usaha mistifikasi. Pengalaman transendental adalah pengalaman integratif dalam diri manusia yang tidak dapat dihindari. Ia perlu dikenali dan dibatasi, namun tidak dapat dihindari. Penjelasan selengkap apapun tentang realitas akan menyisakan pertanyaan. Pertanyaan tersebut, jika dijawab dengan suatu pengalaman transendental, menurut saya, tidak perlu dipandang sebagai sebuah mistifikasi, namun suatu usaha manusia dalam partikularitas dan kompleksitasnya untuk memaknai realitas yang belum ia pahami.

“kebaikan Tuhan” di balik penderitaan tersebut. Penderitaan hadir dalam eksistensi manusia sebagai masalah individu sekaligus sistemik yang perlu diatasi. Penderitaan Ayub sebagai orang saleh seringkali diglorifikasi dan diromantisasi melalui mistifikasi oleh pembaca Kristen. Akibatnya, hanya sedikit yang sensitif terhadap penderitaan serupa yang dialami istri Ayub.

Kontras dengan penderitaan Ayub yang diromantisasi, penderitaan istri Ayub yang disampaikan dengan seruan keras sebagai seorang perempuan yang otonom dipandang sebagai sesuatu yang jahat. Padahal, Ayub dan istrinya bersama-sama menderita di bawah sistem masyarakat yang melakukan glorifikasi atas penderitaan. Oleh karenanya, saya berargumen bahwa penderitaan istri Ayub tidak dapat dipisahkan dari sistem yang opresif terhadap perempuan dan kelompok rentan lainnya. Hal ini semakin nyata apabila dikaitkan dengan dinamika kesalingtergantungan antara suami dan istri. Hilangnya harta, anak, dan kehidupan keluarga yang sejahtera adalah penderitaan bagi Ayub dan istrinya serta, lebih luas lagi, para pekerja yang menggantungkan hidupnya pada Ayub. Dengan demikian penderitaan Ayub adalah penderitaan komunal. Seruan istri Ayub adalah sebuah undangan untuk mengusahakan keadilan bagi mereka yang rentan di dalam penderitaan komunal tersebut, alih-alih meromantisasi penderitaan sebagai sebuah laku keimanan semata.

Penafsiran Kitab Suci yang tidak sensitif terhadap perspektif perempuan dengan mudah menstigmatisasi dan melabeli istri Ayub akibat ucapannya. Padahal dalam penderitaan yang begitu hebat dan identitas yang begitu rentan, wajar saja jika istri Ayub menyerukan penolakannya terhadap realita yang tidak adil dan opresif kepada kelompok rentan seperti dirinya. Penafsiran yang terlalu berfokus pada istri Ayub sebagai perempuan bodoh dan tidak beriman mengabaikan permasalahan sistemik dalam masyarakat TDK. Perempuan, anak, dan individu dengan disabilitas mengalami penindasan dan diskriminasi berlapis dalam masyarakat masa itu. Istri Ayub sebagai seorang perempuan kalangan atas, yang telah beralih menjadi kalangan bawah karena malapetaka yang menimpa keluarganya, sangat memahami realita baru yang akan dihadapinya. Dengan demikian, seruan istri Ayub untuk menghujat Allah perlu dimaknai dalam jalinan permasalahan ketidakadilan sistemik pada kelompok rentan, meski mudah bagi individu di luar kelompok rentan untuk melihat hanya pada aspek negatif dari seruan tersebut. Memandang seruan istri Ayub sebagai seruan demonik merupakan suatu bentuk pengabaian terhadap suara istri Ayub dan perempuan lainnya yang menderita di bawah sistem opresif.

### Ayub dan Krisis Maskulinitas dalam Ruang Keagamaan

Setelah mengunjungi kembali istri Ayub melalui lensa tafsir feminis, kini saatnya beranjak pada investigasi anakronis melalui lensa teori maskulinitas terhadap hardikan Ayub. Saya berpendapat bahwa hardikan Ayub terhadap istrinya yang diterjemahkan di TB-LAI dengan “perempuan gila” (Ibr. אַחַת הַנְּבִלּוֹת) merupakan cerminan krisis maskulinitas yang berpadu dengan mistifikasi yang dikritisi oleh kelompok sosialis. Dengan kalimat lain, otonomi dan resistensi yang ditunjukkan oleh istri Ayub melalui seruannya membuat Ayub kehilangan kontrol dan otoritas yang memantik krisis maskulinitas. Sebagai seorang laki-laki dan suami yang seharusnya memimpin, menyediakan, dan menaungi, kini Ayub tidak berdaya dan mendapatkan seruan yang mengancam maskulinitasnya.

Krisis maskulinitas, tandas Victoria Robinson, pada dasarnya adalah sebuah ide kontemporer tentang krisis eksistensial dan ketidakstabilan identitas laki-laki yang muncul akibat perubahan atau disrupsi terhadap maskulinitas atau “konstruksi laki-laki-an” di ranah domestik maupun publik. Senada dengan Robinson, Raewyn Connell menjelaskan bahwa paling tidak terdapat tiga penyebab krisis maskulinitas: dinamika relasi kuasa antara laki-laki dan perempuan, relasi sosio-ekonomis (seperti jumlah produksi ekonomis antara laki-laki dan perempuan), dan relasi norma sosial terkait seksualitas (munculnya seksualitas non-heteronormatif sebagai alternatif dari heteroseksualitas yang dipandang mengancam maskulinitas).<sup>74</sup> Robinson menambahkan bahwa pergerakan feminis juga diidentifikasi sebagai salah satu faktor yang mengakibatkan krisis identitas. Menurut beberapa penelitian yang ia sadur, nampak bahwa tendensi krisis pada maskulinitas adalah sesuatu yang lazim dan bahkan terinternalisasi pada maskulinitas itu sendiri sebagai sebuah konstruksi sosial yang jamak. Ketika maskulinitas-maskulinitas tersebut berhadapan dengan stimulus yang menantang dirinya, maka krisis dapat terpantik. Pada akhirnya sebagai respons atas tantangan tersebut, maskulinitas bergerak pada cara berada yang lain. Connell memandang krisis maskulinitas sebagai suatu disrupsi atau transformasi terhadap tatanan gender secara menyeluruh, tidak hanya terisolasi pada laki-laki atau maskulinitas semata.<sup>75</sup> Tidak jarang, tambah Connell, krisis maskulinitas tersebut menghadirkan respons negatif berupa penggunaan kekerasan untuk merebut kembali relasi kuasa.<sup>76</sup> Namun demikian, menurut Robinson, sebenarnya proses ini tidak melulu berujung negatif atau perlu

---

<sup>74</sup> Connell, *Masculinities*, 85–86.

<sup>75</sup> Connell, *Masculinities*, 84.

<sup>76</sup> Connell, *Masculinities*, 83.

dipandang negatif. Krisis maskulinitas, apabila diresepsi dengan kritis dan reflektif, dapat menjadi permulaan rekonfigurasi relasi kuasa gender yang lebih berimbang.<sup>77</sup>

Jika menafsirkan teks Ayub 2:9-10 melalui lensa ini, permasalahan eksistensial yang dihadapi Ayub menggiringnya kepada krisis maskulinitas. Modus maskulinitas yang diinternalisasinya sebagai laki-laki yang seharusnya melindungi, memimpin, dan menyediakan, kini bergeser demikian jauh. Ia harus bergantung dari belas kasih orang lain, termasuk istrinya. Di luar kendali, istrinya berseru demikian lantang kepadanya dalam otonomi dan resistensi. Seruan lantang ini menunjukkan disrupsi atas relasi kuasa Ayub dengan istrinya. Berseru kepada seorang laki-laki dengan lantang dalam konteks Timur Tengah adalah suatu pertunjukan kuasa yang tak lazim oleh perempuan. Di satu sisi, seperti yang disampaikan oleh Robinson, hal ini dapat menjadi suatu hal yang positif, sebab di dalamnya terjadi rekonfigurasi relasi kuasa berbasis gender. Istrinya kini dapat bersuara dan menentukan arah perjalanan keluarga mereka yang sebelumnya saya bayangkan pasti lebih banyak dilakukan oleh Ayub. Akan tetapi, bagi Ayub hal ini menantang dan menempatkannya pada posisi inferior. Seruan yang dianggap mengancam maskulinitasnya tersebut perlu dikendalikan dengan cara tertentu untuk mengembalikan otoritas dan kontrol. Oleh karenanya, krisis maskulinitas ini bersambut pada hardikan keras yang berbalut mistifikasi.

Hardikan Ayub bukan sekadar sebuah penolakan untuk mendengar istrinya. Hardikan Ayub sebenarnya sebuah simbol penolakan atas otonomi dan resistensi yang ditunjukkan oleh istrinya. Ayub menolak rekonfigurasi relasi kuasa dan mencoba untuk menunjukkan bahwa ia tetap dapat menunjukkan maskulinitasnya yang prima. Hardikan tersebut dibarengi dengan sebuah pertanyaan teologis-retoris (“apakah kita mau menerima yang baik dari Allah, tetapi tidak mau menerima yang buruk?”) yang bertujuan menunjukkan hikmat dan rasionalitas yang terasosiasi kuat dengan maskulinitas dalam konteks masyarakat patriarki. Hardikan yang berbalut premis mistik ini menandakan kegagalan Ayub untuk membuka diri pada disrupsi yang berujung pada transformasi.

Sebutan “perempuan gila” dapat diinterpretasikan sebagai bentuk penggunaan kekerasan verbal untuk mengintimidasi. Intimidasi semacam ini, sebagaimana yang disampaikan Connell tentang penggunaan kekerasan sebagai sarana mempertahankan supremasi, merupakan khas krisis maskulinitas untuk merebut

---

<sup>77</sup> Victoria Robinson, “Men, Masculinity Studies And Feminism,” in *Introducing Gender and Women’s Studies*, ed. Diane Richardson, 5<sup>th</sup> edition (Bloomsbury, 2020), 116.

kembali kontrol dan otoritas atas pihak lain. Itulah sebabnya, jika dipandang secara anakronis melalui lensa maskulinitas kontemporer, hardikan Ayub yang merendahkan identitas istrinya sebagai “perempuan gila” adalah cerminan krisis maskulinitas yang ia alami. Krisis maskulinitas ini coba ia stabilkan dengan penggunaan kekerasan verbal berbalut mistifikasi. Tidak ada petunjuk selanjutnya tentang reaksi istri Ayub. Dalam nuansa tertentu, patut diduga bahwa istri Ayub berhasil dibungkam melalui intimidasi tersebut. Namun jika dipandang dari sisi lainnya, mungkin saja kebungkaman istri Ayub merupakan sebuah perlawanan dalam diam (*a silent resistance*).

### **Kesimpulan: Berseru kepada Ayub, “Dia Bukan Perempuan Gila!”**

Krisis maskulinitas serupa kerap ditemukan dalam konteks masyarakat patriarki di Indonesia. Membungkam perempuan, bahkan tak jarang disertai kekerasan, karena dianggap melawan laki-laki dengan gagasan, tindakan, dan/atau perkataan tertentu menjadi suatu hal yang dipandang lazim. Dalam konteks kelompok Kristen pembungkaman tersebut berbalut mistifikasi, seperti: “laki-laki adalah kepala” dan karenanya perempuan harus menundukkan diri. Argumen transendental digunakan untuk menutupi ketidaksediaan menghadapi rekonfigurasi relasi kuasa. Otonomi perempuan dan resistensinya terhadap sistem yang menindas tubuh kemudian dimaknai sebagai ancaman, sehingga perlu didisiplinkan. Sebaliknya, perempuan yang diam dan tunduk dimaknai sebagai penolong yang ideal dan dipandang sebagai model yang perlu untuk dilanggengkan. Ironinya, konstruksi semacam ini, yang sebenarnya merupakan cerminan krisis maskulinitas, telah berlangsung secara sistematis dalam gereja melalui teologi dan praksisnya tanpa dicurigai.

Reinterpretasi Ayub 2:9-10 melalui perspektif feminis dan teori maskulinitas yang saya sajikan di artikel ini merupakan sebuah usaha untuk mencurigai tatanan tersebut. Dialog antara Ayub dan istrinya secara anakronis dari sisi istri Ayub sebagai sebuah perjuangan untuk menunjukkan otonomi diri dan resistensi terhadap sistem, serta Ayub di sisi lainnya mencerminkan krisis maskulinitas yang berusaha membungkam keberdayaan perempuan. Refleksi tekstual ini menjadi cerminan dinamika gender dalam konteks Indonesia yang sarat pembungkaman terhadap suara perempuan. Maskulinitas masih diasosiasikan dengan kekuatan dan dominasi alih-alih merengkuh kerapuhan dan distribusi kuasa. Menjadi laki-laki yang ditaati oleh perempuan, dipandang “jantan,” dan dihargai karena kekuatannya masih menjadi persepsi sebagian besar laki-laki di Indonesia tentang maskulinitas. Akibatnya, tidak heran ketika seorang istri memiliki penghasilan lebih tinggi ketimbang suami, seorang perempuan

memimpin di sebuah perusahaan, atau seorang perempuan terlihat lebih kuat dibanding laki-laki, label-label dilekatkan untuk mendelegitimasi mereka. “Perempuan alfa,” “bos perempuan galak,” dan “perempuan tomboi” menjadi label-label yang menunjukkan krisis maskulinitas di ruang publik. Otonomi dan resistensi perempuan atas sistem yang menindas yang ditunjukkan dengan perlawanan tidak perlu lagi dilihat sebagai ancaman bagi maskulinitas. Jika seandainya hal itu memicu krisis maskulinitas, kita dapat melihatnya sebagai suatu kesempatan negosiasi menuju rekonfigurasi relasi gender yang lebih adil.

Sebagai catatan pribadi reflektif terakhir, saya sendiri menyadari dalam relasi dengan ibu, adik perempuan, dan istri saya, seringkali masih dibayangi oleh hal serupa. Bayangan untuk menjadi seorang laki-laki yang memimpin, melindungi, menyediakan, dan dapat diandalkan masih bercokol pada pikiran saya. Hal ini terbukti ketika menghadapi konflik tertentu di mana saya sebenarnya harus mengakui keterbatasan saya dan mendengarkan. Namun alih-alih mengakui keterbatasan dan mendengar, saya membangun tembok dan mekanisme pertahanan diri untuk tetap meraih kontrol dan otoritas. Bias maskulinitas yang saya internalisasi dari konteks komunitas Tionghoa yang patriarkat masih menjadi hantu yang enggan dienyahkan! Hal ini saya rasa tidak hanya dirasakan oleh saya sendiri, tetapi laki-laki lain yang juga terpapar dengan diskursus kesetaraan gender dan sedang berjuang untuk mengaplikasikannya secara konkret. Untuk membangun masyarakat dan komunitas Kristen yang lebih adil, maskulinitas perlu ditransformasi. Transformasi ini berlangsung melalui krisis maskulinitas yang secara pribadi bisa terasa sangat mengganggu dan melucuti privilese. Namun tidak ada pilihan lain. Kesediaan untuk mendengarkan yang lain dan mengintrospeksi diri serta privilese kian mendesak untuk dilakukan oleh laki-laki. Maskulinitas perlu terus ditantang, didekonstruksi, dan mengalami transformasi secara tak terduga. Alih-alih bersikap resisten dan melabeli otonomi perempuan dengan “penandukan,” laki-laki perlu membuka diri terhadap rekonfigurasi relasi kuasa gender yang dapat hadir melalui berbagai faktor secara tak terduga. Dengan demikian, secara imajinatif jika kita dapat bergabung dengan dialog Ayub dan istrinya, maka kita dapat berkata kepada Ayub, “mari dengarkan, dia bukan perempuan gila!”

### **Tentang Pengarang**

Grant Nixon adalah seorang dosen purnawaktu di STT Ekumene Jakarta. Minat penelitiannya berada pada perjumpaan isu teologi/agama, gender, dan seksualitas.

## Daftar Pustaka

- Ackerman, Susan. "Women in the Ancient Near East." In *Near Eastern Archaeology*, edited by Suzanne Richard, 150–56. Penn State University Press, 2003. <https://doi.org/10.1515/9781575065472-025>.
- Alden, Robert L. *Job*. The New American Commentary. Volume 11. Broadman & Holman, 1993.
- Andersen, Francis I. *Job: An Introduction and Commentary*. Tyndale Old Testament Commentaries. Volume 14. IVP Academic, 2009.
- Baker, David W. "Law and Legal Systems in Ancient Israel." In *Behind the Scenes of the Old Testament: Cultural, Social, and Historical Contexts*, edited by Jonathan S. Greer, John W. Hilber, and John H. Walton. Baker Academic, 2018.
- Barth, Christoph, dan Marie-Claire Barth-Frommel. *Teologi Perjanjian Lama 1*. BPK Gunung Mulia, 2008.
- Breniquet, Catherine. "Weaving, Potting, Churning: Women at Work during the Uruk Period: Evidence from the Cylinder Seals." In *The Role of Women in Work and Society in the Ancient Near East*, edited by Brigitte Lion and Cécile Michel, 8–28. De Gruyter, 2016. <https://doi.org/10.1515/9781614519089-004>.
- Canaan, Joyce E., and Christine Griffin. "The New Men's Studies: Part of the Problem or Part of the Solution." In *Men, Masculinities and Social Theory*, edited by Jeff Hearn and David Morgan, 206–14. Unwin Hyman, 1990.
- Coleman, Wil. "Doing Masculinity/Doing Theory." In *Men, Masculinities and Social Theory*, edited by Jeff Hearn and David Morgan, 186–99. Unwin Hyman, 1990.
- Connell, R. W. *Masculinities*. Second Edition. University of California Press, 2005.
- Crawford, Harriet. "An Exploration of the World of Women in Third-millennium Mesopotamia." In *Women in the Ancient Near East: A Sourcebook*, edited by Mark W. Chavalas. Routledge, 2012.
- Fiorenza, Elisabeth Schüssler. *Bread Not Stone: The Challenge of Feminist Biblical Interpretation*. Beacon Press, 1995.
- Frymer-Kensky. "Hagar." In *Women in Scripture: A Dictionary of Named and Unnamed Women in the Hebrew Bible, the Apocryphal/Deuterocanonical Books, and the New Testament*, edited by Meyers, Carol L., Toni Craven, and Ross Shepard Kraemer. Houghton Mifflin, 2000.
- Goldberg, Alexander. "The Book of Job, Part 5: Job's Wife – Did She Bless or Curse?" *The Guardian*, July 26, 2010. <https://www.theguardian.com/commentisfree/belief/2010/jul/26/judaism-job-philosophy>.

- Hartley, John E. *The Book of Job*. Eerdmans, 2007.
- Hasyim, Nur. *Good Boys Doing Feminism: Maskulinitas dan Masa Depan Laki-laki Baru*. Cetakan Kedua. EA Books, 2021.
- Hathaway, Hannah. "Job and the Unknown Wife: Through the Lens of Judaism, Christianity, and Islam." *UCLA Journal of Religion* 5 (2021): 90–105.
- Hill, Andrew E., and John H. Walton. *A Survey of the Old Testament*. Third Edition. Zondervan, 2009.
- Low, Katherine. "Domestic Disputations at the Dung Heap: A Reception History of Job and His Wife in Christianity of the West." Dissertation, Brite Divinity School, 2010.
- \_\_\_\_\_. *The Bible, Gender, and Reception History: The Case of Job's Wife*. Bloomsbury T&T Clark, 2013.  
<https://doi.org/10.5040/9781472550835>.
- Mack, Hananel. "Wife of Job: Apocrypha." In *Shalvi/Hyman Encyclopedia of Jewish Women*. Jewish Women's Archive, February 27, 2009.  
<https://jwa.org/encyclopedia/article/wife-of-job-apocrypha>.
- Magdalene, F. Rachel. "Job's Wife as Hero: A Feminist-forensic Reading of the Book of Job." *Biblical Interpretation* 14, no. 3 (2006): 209–58.  
<https://doi.org/10.1163/156851506776722985>.
- Mark, Joshua J. "Women in Ancient Egypt." In *World History Encyclopedia*, March 30, 2023.  
<https://www.worldhistory.org/article/623/women-in-ancient-egypt/>.
- Marsman, Hennie J. *Women in Ugarit and Israel: Their Social and Religious Position in the Context of the Ancient Near East*. Brill, 2003.
- Marx, Karl. "Contribution to a Critique of Hegel's Philosophy of Right." In *Marx: Early Political Writings*, edited by Joseph J. O'Malley and Richard A. Davis. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- McCarry, Melanie. "Masculinity Studies and Male Violence: Critique or Collusion?" *Women's Studies International Forum* 30, no. 5 (2007): 404–15.  
<https://doi.org/10.1016/j.wsif.2007.07.006>.
- Meyers, Carol L. "Was Ancient Israel a Patriarchal Society?" *Journal of Biblical Literature* 133, no. 1 (2014): 8–27.  
<https://doi.org/10.15699/jbibl.133.1.8>.
- \_\_\_\_\_. "Women in Ancient Israel." In *Behind the Scenes of the Old Testament: Cultural, Social, and Historical Contexts*, edited by Jonathan S. Greer, John W. Hilber, and John H. Walton. Baker Academic, 2018.
- Natar, Asnath Niwa. "Diam atau Bersuara: Tafsir terhadap Kisah Safira dan Izebel dari Perspektif Feminis." *Kurios* 5, no. 2

- (2019): 139–150. <https://doi.org/10.30995/kur.v5i2.117>.
- Norton, Caitlin. “A Clever Twist to a Classic Tale: A Fresh Perspective on Job’s Wife in Job 2:9.” In *Women in the Biblical World: A Survey of Old and New Testament Perspectives*, edited by Elizabeth A. McCabe. Volume 2. University Press of America, 2011.
- Pardes, Ilana. “Wife of Job: Bible.” In *Shalvi/Hyman Encyclopedia of Jewish Women*. Jewish Women’s Archive, February 27, 2009. <https://jwa.org/encyclopedia/article/wife-of-job-bible>.
- Pope, Marvin H. *Job*. The Anchor Yale Bible Commentaries. Volume 15. Yale University Press, 2008.
- Reeder, Caryn A. “Wives and Daughters: Women, Sex, and Violence in Biblical Tradition.” *Ex Auditu: An International Journal for the Theological Interpretation of Scripture* 28 (2012): 122–41.
- Robinson, Victoria. “Men, Masculinity Studies And Feminism.” In *Introducing Gender and Women’s Studies*, edited by Diane Richardson. Fifth Edition. Bloomsbury, 2020.
- Salisbury, Joyce E. *Encyclopedia of Women in the Ancient World*. Bloomsbury, 2001.
- Sang, Lau Yiu. “Job’s Wife: Listen to Her through the LXX with Feminist Lens.” Thesis, The Chinese University of Hong Kong, 2012.
- Santoso, Agus. “Peran Istri Ayub dalam Pendampingan bagi Penderitaan Suaminya.” *Forum Biblika* 22 (2007): 33.
- Scholtz, Roger John. “Now My Eyes Have Seen You: Re-Visioning Job’s Wife in the Book of Job.” Dissertation, University of KwaZulu-Natal, 2015.
- Seow, C. L. *Job 1-21: Interpretation and Commentary*. Eerdmans, 2013.
- \_\_\_\_\_. “Job’s Wife.” In *Engaging the Bible in a Gendered World: An Introduction to Feminist Biblical Interpretation in Honor of Katharine Doob Sakenfeld*, edited by Katharine Doob Sakenfeld, Linda Day, and Carolyn Pressler. Westminster John Knox Press, 2006.
- Shepherd, David. “‘Strike His Bone and His Flesh’: Reading Job from the Beginning.” *Journal for the Study of the Old Testament* 33, no. 1 (2008): 81–97. <https://doi.org/10.1177/0309089208094461>.
- Stol, Marten, Helen Richardson, and M. E. J. Richardson. *Women in the Ancient Near East*. De Gruyter, 2016.
- Stükel, Isabel. *Women in Ancient Egypt: Revisiting Power, Agency, and Autonomy*, edited by Mariam F. Ayad. The American University in Cairo Press, 2022. <https://doi.org/10.2307/j.ctv2r4kwrg>.
- Tonstad, Linn Marie. *Queer Theology: Beyond Apologetics*. Cascade Books, 2018.
- Trible, Phyllis. *Texts of Terror: Literary Feminist Readings of Biblical*

*Narratives*. Fortress, 1984.

Walton, John H., and Tremper Longman III. *How to Read Job*. IVP Academic, 2015.

Watterson, Barbara. *Women in Ancient Egypt*. Sutton, 1994.