



SOPHIA: Indonesian Journal of Feminist Studies

ISSN: — | Vol. 1 No. 1 (2025): Edisi Reguler*

DOI: —

Submitted: 31-01-2026	Revised: 22-07-2026	Accepted: 26-07-2026
--------------------------	------------------------	-------------------------

HARAPAN YANG DIEKSPLOITASI: Hermeneutik Wahyu 17-18 melalui *Popular-Culturalist Biblical Criticism* dengan *Puella Magi Madoka Magica* sebagai Teks Budaya

Levy Makarios Methusala

Gereja Kristen Sulawesi Tengah

levymakarios@gmail.com

ORCID: 0009-0004-0870-9820

ABSTRACT

Revelation 17-18 is generally read through historical-symbolic approaches focused on identifying Babylon with Rome or imperial power, so the ideological mechanisms that normalize suffering through the language of salvation, faithfulness, and sacrifice remain underanalyzed, while the critical sensibility of feminist hermeneutics toward the body and power relations is rarely applied directly to these two chapters. This study aims to formulate new hermeneutical categories for reading Revelation 17-18 as a critique of a salvation system that sustains itself through sacrifice, rather than as a legitimization of suffering for the sake of salvation. This study employs Fernando F. Segovia's *Popular-Culturalist Biblical Criticism*, positioning *Puella Magi Madoka Magica* as a cultural text participating in the interpretive process, through three stages: formulating categories from the anime's narrative structure, applying those categories to the exegesis of Revelation 17-18, and evaluating the results against the christology of the Lamb. This study argues that Babylon operates as a counterfeit soteriology that sustains itself through the systematic production of victims, rather than merely symbolizing political-economic power. The findings identify four categories, the salvation system as a victim-producing structure, hope as an ideological mechanism, agency within asymmetrical power relations, and the body as salvific infrastructure, which reveal that Babylon's collapse stems from its own internal contradiction, while the Lamb appears as an anti-salvation-system whose single sacrifice eliminates the need for further victims. This study concludes that popular culture can function as a legitimate locus of interpretation for constructing biblical hermeneutical categories.

Keywords: Agency; Babylon; Feminist Hermeneutics; Popular-Culturalist Biblical Criticism; *Puella Magi Madoka Magica*; Salvation System; Revelation 17-18

ABSTRAK

Wahyu 17-18 umumnya dibaca melalui pendekatan historis-simbolik yang berfokus pada identifikasi Babel sebagai Roma atau kekuasaan imperial, sehingga mekanisme ideologis yang menormalisasi penderitaan melalui bahasa keselamatan, kesetiaan, dan pengorbanan belum banyak dianalisis, sementara sensibilitas kritis hermeneutik feminis terhadap tubuh dan relasi kuasa jarang diterapkan langsung pada kedua pasal ini. Penelitian ini bertujuan merumuskan

kategori-kategori hermeneutik baru bagi pembacaan Wahyu 17-18 sebagai kritik terhadap sistem keselamatan yang menopang dirinya melalui pengorbanan, bukan sebagai legitimasi penderitaan demi keselamatan. Penelitian ini menggunakan pendekatan *Popular-Culturalist Biblical Criticism* Fernando F. Segovia dengan menempatkan *Puella Magi Madoka Magica* sebagai teks budaya yang berpartisipasi dalam proses penafsiran, dalam tiga tahap: perumusan kategori dari struktur naratif anime, penerapan kategori pada eksegesis Wahyu 17-18, dan evaluasi hasil berdasarkan kristologi Anak Domba. Penelitian ini berargumen bahwa Babel beroperasi sebagai tiruan soteriologi yang mempertahankan diri melalui produksi korban yang sistematis, bukan sekadar simbol kekuasaan politik-ekonomi. Hasil penelitian menunjukkan empat kategori, sistem keselamatan sebagai struktur produksi korban, harapan sebagai mekanisme ideologis, agensi dalam relasi kuasa yang timpang, dan tubuh sebagai infrastruktur keselamatan, yang mengungkap bahwa keruntuhan Babel berasal dari kontradiksi internal sistemnya sendiri, sementara Anak Domba tampil sebagai anti-sistem keselamatan karena pengorbanan-Nya yang tunggal meniadakan kebutuhan akan korban lebih lanjut. Penelitian ini menyimpulkan bahwa budaya populer dapat berfungsi sebagai locus penafsiran yang sah bagi pembentukan kategori hermeneutik biblikal.

Kata Kunci: Agensi; Babel; Hermeneutik Feminis; Kritik Alkitabiah Popular-Kulturalis; *Puella Magi Madoka Magica*; Sistem Keselamatan; Wahyu 17-18

PENDAHULUAN

Dalam praktik kehidupan gerejawi, tema pengorbanan sering hadir bukan sebagai persoalan yang perlu diuji, melainkan sebagai ideal yang diasumsikan baik dengan sendirinya. Narasi tentang jemaat yang tetap setia meski disakiti, pelayan yang kehilangan diri demi panggilan, atau individu yang diminta memikul salib dalam relasi yang menyakitkan, terus direproduksi melalui khotbah, kesaksian, dan pembinaan rohani. Bahasa ini umumnya dipahami sebagai ekspresi kedewasaan iman. Namun, ketika penderitaan dipersempit menjadi ujian rohani, struktur relasi yang timpang, dalam keluarga, gereja, maupun institusi sosial, dapat beroperasi tanpa koreksi.

Teolog feminis secara konsisten menunjukkan bahwa bahasa pengorbanan dan kasih dalam tradisi Kristen memperkuat penindasan terhadap perempuan dan kelompok rentan. Mary Daly menyatakan bahwa kualitas yang diidealkan Kekristenan bagi perempuan, kasih yang berkorban, penerimaan pasif atas penderitaan, kerendahan hati, kelemahlembutan, adalah kualitas korban; ketika Yesus yang mati bagi dosa manusia dijadikan model, pola ini memperkuat *scapegoat syndrome* bagi perempuan yang hidup dalam struktur sosial seksis.¹ Ivone Gebara dan Grace Jantzen menunjukkan bahwa identifikasi penderitaan dengan kasih Kristen meresap dalam kehidupan gerejawi, sehingga perempuan yang berada pada posisi termarginalkan lebih mudah

¹ Mary Daly, *Beyond God the Father* (Boston: Beacon Press, 1973), 77.

menginternalisasi gagasan bahwa penderitaan mereka bermakna, bahkan menyelamatkan.² Delores S. Williams menegaskan bahwa penafsiran semacam ini problematis karena pengalaman penderitaan personal perempuan terlalu sering dipahami sebagai sesuatu yang efektif bagi keselamatan pihak lain.³ Elisabeth Schüssler Fiorenza menginventarisasi berbagai bentuk kekerasan terhadap perempuan, seperti pemerkosaan dalam relasi, kelaparan, objektifikasi seksual, dehumanisasi psikiatrik, dan pembunuhan, yang kerap muncul bukan sebagai paksaan eksternal, melainkan sebagai kekerasan yang diinternalisasi dan dilakukan atas nama kasih.⁴

Sistem yang menuntut loyalitas, kesetiaan, dan ketahanan emosi memperoleh legitimasi teologis, sementara suara yang mempertanyakan batas pengorbanan dicurigai kurang beriman. Pengorbanan dengan demikian berhenti menjadi pilihan etis personal dan menjadi mekanisme simbolik yang menormalisasi ketimpangan serta melindungi sistem dari kritik internal. Kajian teologi feminis menunjukkan bahwa tuntutan berkorban ini sering kali dibebankan secara tidak proporsional kepada perempuan dan kelompok marginal, dibungkus dalam idiom cinta, kesetiaan, iman, dan harapan; pengorbanan yang disebut sukarela kerap berlangsung dalam ketimpangan struktural dan, alih-alih membebaskan, melanggengkan relasi yang tidak adil.

Karena itu, penyatuan tanpa kritik antara kasih (*agape*) dan pengorbanan diri ditolak oleh sejumlah etikus feminis. Karen Lebacqz menegaskan bahwa penyerahan diri total dapat meniadakan praktik *agape* itu sendiri, sehingga etika kasih harus dirumuskan agar tidak mendorong hilangnya perspektif dan diri.⁵ Sehingga, Etika kasih kristiani harus membedakan secara tegas antara pengorbanan yang membebaskan dan pengorbanan yang mematikan, bukan melanggengkan penindasan atas nama kasih.⁶

Masalah serupa muncul dalam cara Kitab Wahyu, khususnya Wahyu 17-18, dibaca dan digunakan dalam tradisi Kristen. Kedua pasal ini umumnya dipahami sebagai kisah

² Ivone Gebara, *Out of the Depths: Women's Experience of Evil and Salvation* (Minneapolis, MN: Fortress Press, 2002), 25.

³ Delores S. Williams, *Sisters in the Wilderness: The Challenge of Womanist God-Talk* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1993), 161–62.

⁴ Elisabeth Schüssler Fiorenza, "Ties That Bind: Domestic Violence against Women," in *Women Resisting Violence: Spirituality for Life*, ed. Mary John Mananzan (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1996), 39.

⁵ Karen Lebacqz, "Love Your Enemy: Sex, Power, and Christian Ethics," in *Feminist Theological Ethics: A Reader*, ed. Lois K. Daly (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 1994), 256.

⁶ Linda A. Bell, *Rethinking Ethics in the Midst of Violence: A Feminist Approach to Freedom* (Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 1993), 80.

kemenangan ilahi atas kejahatan dan pembenaran penderitaan umat sebagai bagian dari rencana eskatologis Allah. Pembacaan ini tidak keliru secara teologis, tetapi kerap berhenti pada afirmasi kesetiaan umat tanpa mengkritisi logika pengorbanan yang melatarbelakangi hal itu. Penderitaan pun tidak lagi dibaca sebagai realitas yang menuntut keprihatinan kritis, melainkan sebagai keniscayaan yang harus diterima demi kesetiaan dan harapan akan keselamatan akhir. Dalam kerangka ini, harapan dan kesetiaan berisiko berfungsi secara ideologis: bukan sebagai daya yang membebaskan, melainkan sebagai mekanisme yang menopang ketundukan terhadap sistem yang menuntut pengorbanan yang berkelanjutan.

Kajian mengenai Wahyu 17-18 selama ini didominasi oleh pendekatan historis dan simbolik yang berupaya mengidentifikasi Babel sebagai kota tertentu atau sebagai simbol kekuasaan politik, ekonomi, maupun imperial Romawi.⁷ Pendekatan tersebut telah memberikan kontribusi penting dalam menjelaskan latar belakang historis, simbolisme, serta konteks sosial teks. Namun, perhatian utama kajian-kajian tersebut umumnya masih terarah pada pertanyaan mengenai siapa atau apa yang dilambangkan oleh Babel, bukan pada bagaimana narasi Wahyu membangun logika ideologis tentang keselamatan, kesetiaan, dan pengorbanan. Bahkan ketika Kitab Wahyu dibaca sebagai bentuk resistensi simbolik terhadap hegemoni,⁸ penekanannya tetap pada pembentukan identitas komunitas yang tertindas. Akibatnya, mekanisme yang menormalisasi kekerasan dan penderitaan melalui bahasa keselamatan belum banyak dianalisis, sehingga Wahyu 17-18 lebih sering dipahami sebagai kritik terhadap kekaisaran daripada sebagai kritik terhadap struktur keselamatan yang menopang kekaisaran melalui pengorbanan.

Di sisi lain, hermeneutik feminis telah menunjukkan bahwa pengorbanan, tubuh, dan penderitaan tidak pernah hadir secara netral, melainkan selalu berkaitan dengan relasi kuasa dan mekanisme ideologis yang menentukan siapa yang harus menanggung beban demi keberlangsungan suatu sistem. Akan tetapi, sensitivitas kritis tersebut relatif jarang diterapkan secara langsung pada Wahyu 17-18. Pembacaan apokaliptik lebih

⁷ Khachik Grigoryan, *On the Identity of Mystery Babylon in Revelation 17: An Approach to Understanding the Geographical Context* (Yerevan: Ankyunacar Research Center, 2022).

⁸ Julio Eleazer Nendissa, Steve Y. Taroreh, and Rosdinar Pangaribuan, "Membaca Wahyu 1:11-19 Sebagai Resistensi Simbolik: Telaah Hermeneutik Dengan Pendekatan Sosiologi Pengetahuan," *Salvation* 6, no. 1 (2025): 18–35, <https://doi.org/10.56175/salvation.v6i1.62>.

sering berhenti pada tema kemenangan eskatologis dan ketekunan orang percaya, sementara pertanyaan mengenai bagaimana teks ini membongkar sistem yang menuntut tubuh, kesetiaan, dan harapan sebagai biaya keselamatan belum mendapat perhatian yang memadai. Dengan demikian, masih terbuka ruang untuk mengembangkan pembacaan Wahyu yang tetap berangkat dari orientasi kritis hermeneutik feminis, tetapi tidak bergantung semata-mata pada teori feminis sebagai perangkat analitis.

Sejalan dengan perkembangan studi biblika kontemporer, medan dialog penafsiran tidak lagi terbatas pada sejarah, filologi, dan kajian dunia kuno. Pendekatan *Popular-Culturalist Biblical Criticism* membuka ruang bagi budaya sebagai teks budaya yang dapat berpartisipasi dalam proses penafsiran. Dalam perspektif ini, budaya populer bukan sumber normatif bagi makna Alkitab, melainkan ruang teks budaya dibentuk yang membantu merumuskan pertanyaan dan kategori hermeneutik baru bagi pembacaan teks biblika.⁹

Dalam teologi kontemporer, budaya populer dipahami bukan sekadar hiburan semata, melainkan juga sebagai ruang tempat makna, nilai, dan identitas dinegosiasikan. Memperlakukan budaya populer sebagai ruang teologis berarti mengakui bahwa kebenaran ilahi dapat *didiscern* tidak hanya melalui Alkitab dan tradisi, tetapi juga melalui narasi dan simbol yang beredar dalam masyarakat, tanpa menyamakan wahyu dengan fiksi. Dalam kajian media, penafsiran dan kajian atas sebuah anime tidak lagi cukup difokuskan pada satu seri, melainkan mencakup infrastruktur, platform, dan waralaba transmedia yang membentuknya; apa yang disebut solusi afektif muncul dalam ekologi media yang dibentuk oleh teknologi sosial televisi, sistem *franchise*, dan *media mix*, menghasilkan relasi yang intraaktif, material, dan afektif.¹⁰

Anime menempati posisi kultural yang cair, yaitu sebagai budaya populer atau budaya massa di Jepang, subkultur di Amerika Serikat, namun semakin diakui sebagai bentuk seni yang kaya secara intelektual, menarik dari tradisi seni Jepang sekaligus sinema global untuk mengangkat isu-isu kontemporer dengan kedalaman estetis.¹¹ Sejak 1980-an, karya seperti *Neon Genesis Evangelion* dan *Princess Mononoke* memadukan

⁹ Tat-siong Benny Liew and Fernando F. Segovia, *Reading in These Times: Purposes and Practices of Minoritized Biblical Criticism* (Atlanta, GA: SBL Press, 2024), 12.

¹⁰ Thomas Lamarre, *The Anime Ecology: A Genealogy of Television, Animation, and Game Media* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2018), 345.

¹¹ Susan J. Napier, *Anime from Akira to Princess Mononoke* (New York: Palgrave, 2001), 4.

popularitas luas dengan kedalaman intelektual, menegaskan anime sebagai bentuk budaya yang layak dikaji secara serius.¹² Anime sering dipahami sebagai *mukokuseki* (tanpa kewarganegaraan): berakar di Jepang, tetapi dunia yang dibangunnya kerap tidak terikat pada realitas representasional tertentu, sehingga memungkinkan sirkulasi transnasional yang lebih luas dibandingkan film *live-action* konvensional.¹³ Dari seri seperti *Sailor Moon* hingga *Princess Mononoke*, anime mengeksplorasi pemberdayaan, subversi, dan kritik terhadap teknologi dan masyarakat; narasinya yang tragis dan terbuka menjadikan anime sinema ketidakpastian yang menarik dari tradisi Jepang sekaligus imajinasi universal.¹⁴ Sehingga, budaya populer dapat dibaca sebagai ruang tempat kebenaran biblis dinegosiasikan dan ditulis ulang, sehingga dapat beroperasi sebagai bentuk yang hidup, melibatkan audiens secara filosofis, teologis, dan politis.¹⁵

Penelitian ini memilih *Puella Magi Madoka Magica* (2011) sebagai teks budaya yang berdialog dalam bingkai kategori dengan Wahyu 17–18. Pemilihan ini tidak didasarkan semata pada popularitasnya sebagai anime, tetapi juga pada posisinya sebagai salah satu karya budaya populer yang memperoleh resepsi luas, baik di kalangan penggemar maupun dalam kajian akademik. Di balik bentuknya sebagai anime bergenre *mahō shōjo*, *Madoka Magica* secara radikal merekonstruksi tema-tema harapan, pengorbanan, keselamatan, tubuh, dan relasi kuasa, sehingga memunculkan berbagai pembacaan dalam bidang teologi, filsafat, kajian media, dan kritik budaya. Posisi kultural serta kompleksitas naratif inilah yang menjadikannya relevan untuk diperlakukan sebagai teks budaya dalam dialog hermeneutik dengan Kitab Wahyu.

Kajian mengenai *Puella Magi Madoka Magica* telah berkembang melalui berbagai perspektif, seperti teologi proses dan *theosis*,¹⁶ Buddhisme Tanah Suci,¹⁷ teori ruang dan

¹² Napier, 18.

¹³ Napier, 24.

¹⁴ Napier, 33–34.

¹⁵ Elaine M. Wainwright and Philip Culbertson, eds., *The Bible in/and Popular Culture: Creative Encounter* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2010), 201.

¹⁶ Valentina-Andrada Minea, "Where God Is Becoming: Anime, Theosis, and the Sacred in Process," *Religions* 16 (2025), <https://doi.org/10.3390/rel16081014>.

¹⁷ Barbara Greene, "Reconstructing the Grand Narrative: The Pure Land of Madoka Magica," *Japanese Journal of Religious Studies* 49, no. 1 (2022): 21–44, <https://doi.org/10.18874/jjrs.49.1.2022.21-44>.

identitas,¹⁸ serta kritik terhadap ideologi harapan, teknologi, dan masa depan.¹⁹ Kajian-kajian tersebut menunjukkan bahwa anime mampu menjadi ruang refleksi teologis, filosofis, dan ideologis yang serius. Namun, *Madoka Magica* hampir selalu diposisikan sebagai objek kajian dalam studi agama, filsafat, atau media, bukan sebagai bagian dari proses penafsiran Kitab Suci. Padahal, dalam semangat *Popular-Culturalist Biblical Criticism* Fernando F. Segovia, budaya populer merupakan locus penafsiran yang sah, tempat makna-makna teologis dinegosiasikan dan dikonstruksi melalui dialog antara teks, pembaca, dan konteks budaya.

Berangkat dari celah tersebut, penelitian ini tetap berpijak pada hermeneutik feminis sebagai orientasi epistemologis, yakni pembacaan yang mengkritisi relasi kuasa, tubuh, pengorbanan, dan mekanisme ideologis yang menormalisasi penderitaan. Berbeda dari penelitian hermeneutik feminis yang umumnya menggunakan teori feminis tertentu sebagai perangkat analitis utama, artikel ini memanfaatkan pendekatan *Popular-Culturalist Biblical Criticism* dengan menempatkan *Puella Magi Madoka Magica* sebagai teks budaya yang berpartisipasi dalam proses penafsiran. Anime ini tidak diperlakukan sebagai ilustrasi, analogi, atau pembanding naratif bagi Wahyu 17-18, melainkan sebagai ruang dialog yang darinya dirumuskan kategori-kategori hermeneutik mengenai pengorbanan, harapan, tubuh, dan relasi kuasa, yang selanjutnya digunakan untuk membaca kembali Wahyu 17-18.

Berdasarkan kerangka tersebut, artikel ini mengajukan dua pertanyaan penelitian. Pertama, kategori hermeneutik apa yang dihasilkan melalui pembacaan *Puella Magi Madoka Magica* sebagai teks budaya dalam kerangka *Popular-Culturalist Biblical Criticism*? Kedua, bagaimana kategori-kategori tersebut membentuk pembacaan baru atas Wahyu 17-18 sebagai kritik terhadap sistem keselamatan yang menopang dirinya melalui pengorbanan, alih-alih sebagai legitimasi atas penderitaan demi keselamatan?

METODE

¹⁸ Sara Cleto and Erin Kathleen Bahl, "Becoming the Labyrinth: Negotiating Magical Space and Identity in *Puella Magi Madoka Magica*," *Humanities* 5, no. 2 (2016), <https://doi.org/10.3390/h5020020>.

¹⁹ Leo Chu, "Desiring Futures: Hope, Technoscience, and Utopian Dystopia in *Puella Magi Madoka Magica*," *Journal of Anime and Manga Studies* 1 (2020): 113–37.

Penelitian ini tetap berpijak pada hermeneutik feminis sebagai orientasi epistemologis, yakni pembacaan yang mengkritisi relasi kuasa, tubuh, pengorbanan, dan mekanisme ideologis yang menormalisasi penderitaan. Berbeda dari penelitian hermeneutik feminis yang umumnya menggunakan teori feminis tertentu sebagai perangkat analitis utama, artikel ini memanfaatkan pendekatan *Popular-Culturalist Biblical Criticism* dengan menempatkan *Puella Magi Madoka Magica* sebagai teks budaya yang menghasilkan kategori-kategori hermeneutik.

Segovia mengidentifikasi tiga klaster pergeseran disipliner dalam studi biblika sejak pertengahan 1970-an: diskursif-materialis, kontekstual-ideologis, dan popular-kulturalis.²⁰ Pergeseran popular-kulturalis menempati posisi penting karena membuka locus makna di luar kritik akademik profesional: semua pembaca, individu maupun komunitas, diakui sebagai produsen makna yang sah, dan bacaan yang lahir dari konteks politik, ekonomi, sastra, dan seni visual dipandang sama berharganya dalam memahami bagaimana Alkitab berfungsi sebagai sumber makna.²¹ Alkitab, karenanya, dipahami bukan semata teks keagamaan, melainkan tradisi hidup yang terus diaktifkan dan diappropriasi dalam konteks sosial dan kultural yang berbeda-beda,²² termasuk menurut saya, dalam anime.

Dalam penelitian ini, *Puella Magi Madoka Magica* tidak diperlakukan sebagai ilustrasi teologis, analogi naratif dengan Babel, ataupun sumber normatif bagi penafsiran Kitab Wahyu. Mengikuti kerangka *Popular-Culturalist Biblical Criticism* Fernando F. Segovia, anime ini diposisikan sebagai teks budaya yang berpartisipasi dalam proses penafsiran. Penelitian dilakukan dalam tiga tahap. Pertama, *Puella Magi Madoka Magica* dibaca untuk merumuskan kategori hermeneutik tersebut melalui analisis struktur naratif dan ideologisnya. Kedua, kategori-kategori itu digunakan sebagai perangkat analitis untuk membaca kembali Wahyu 17–18 dalam dialog dengan eksegesis historis-literer dan hasil-hasil penafsiran sebelumnya. Ketiga, hasil pembacaan dievaluasi kembali berdasarkan keseluruhan kesaksian Kitab Wahyu, khususnya kristologi Anak Domba, sehingga makna teologis akhir tetap ditentukan oleh teks biblika.

²⁰ Liew and Segovia, *Reading in These Times: Purposes and Practices of Minoritized Biblical Criticism*, 12.

²¹ Liew and Segovia, 12.

²² Liew and Segovia, 12.

PEMBAHASAN

***Puella Magi Madoka Magica* sebagai Teks Budaya Hermeneutik: Merumuskan Kategori Analisis bagi Wahyu 17-18**

Puella Magi Madoka Magica (2011) diproduksi oleh studio Shaft, ditulis oleh Gen Urobuchi, dan disutradarai oleh Akiyuki Shinbo.²³ Secara formal, karya ini termasuk dalam genre *mahō shōjo* (gadis ajaib), genre yang secara konvensional menampilkan remaja perempuan yang memperoleh kekuatan magis untuk melawan kejahatan sambil mempertahankan nilai persahabatan, harapan, dan pengorbanan tanpa syarat.²⁴ Yang membedakan Madoka dari konvensi genre tersebut adalah penggunaan kerangka naratifnya justru untuk membongkar premis moral genre itu sendiri, yaitu harapan, pengorbanan, dan kontrak yang tampak menyelamatkan diperlihatkan sebagai bagian dari struktur yang menghasilkan korban secara sistematis. Penggunaan Madoka sebagai heuristik bukan tanpa dasar formal karena produser Atsuhiro Iwakami meminta narasi yang berat, sutradara Shinbo menuntut kekerasan yang tidak lazim dalam genre tersebut, dan Iwakami secara eksplisit meminta agar sejumlah tokoh utama dibunuh sepanjang cerita.

Alur cerita berpusat pada Kaname Madoka, siswi sekolah menengah pertama di kota Mitakihara, yang didekati oleh makhluk bernama Kyubey.²⁵ Kyubey menawarkan kontrak, yaitu satu permohonan yang dikabulkan tanpa syarat, dengan konsekuensi gadis tersebut menjadi *mahō shōjo* yang bertugas memerangi *witch*.²⁶ Jiwa gadis yang menandatangani kontrak dipindahkan ke dalam Soul Gem, wadah yang menjadi sumber sekaligus batas kehidupan magisnya.²⁷ Terungkap kemudian bahwa Kyubey adalah anggota spesies alien bernama Incubator yang mengumpulkan energi emosi manusia untuk melawan entropi alam semesta, dan bahwa *witch*, entitas yang diperangi para gadis, sesungguhnya adalah wujud akhir dari gadis ajaib itu sendiri ketika Soul Gem-nya

²³ Magica Quartet, "Puella Magi Madoka Magica," Tokyo: Shaft/Aniplex, 2011; Gia Manry, "Interview: Atsuhiro Iwakami," *Anime News Network*, 2011.

²⁴ Napier, *Anime from Akira to Princess Mononoke*, 149–53.

²⁵ *Puella Magi Madoka Magica*, Episode 1: "Deru Kui Wa Utareru" ["The Nail That Sticks Out Gets Hammered Down"], directed by Magica Quartet (Shaft, 2011).

²⁶ *Puella Magi Madoka Magica*, Episode 2: "Sore Wa Totemo Suteki Na Koto Yo" ["That Would Be Truly Wonderful"], directed by Magica Quartet (Shaft, 2011).

²⁷ *Puella Magi Madoka Magica*, Episode 8: "Watashi No Baka, Baka!" ["I Was Stupid, So Stupid"], directed by Magica Quartet (Shaft, 2011).

terkontaminasi oleh keputusan yang melampaui ambang tertentu.²⁸ Sistem yang tampak menawarkan keselamatan dari *witch* pada dasarnya adalah sistem yang memproduksi *witch* itu sendiri.

Pemilihan *Puella Magi Madoka Magica* tidak didasarkan pada kesamaan genre atau isi dengan Kitab Wahyu, melainkan pada kesamaan struktur naratif. Baik sistem Kyubey maupun Babel merepresentasikan diri sebagai jalan menuju keselamatan yang tampak rasional, diperlukan, dan menjanjikan kehidupan, tetapi beroperasi melalui produksi korban yang terus-menerus. Dalam Wahyu 17-18, pola ini tampak pada Babel yang mengklaim diri sebagai pusat kemakmuran dan tatanan, namun sekaligus "mabuk oleh darah orang-orang kudus" (Why. 17:6). Karena itu, Madoka tidak digunakan sebagai sumber data teologis atau analogi satu lawan satu terhadap Babel, melainkan sebagai teks budaya yang membantu merumuskan pertanyaan hermeneutik tentang bagaimana membedakan sistem yang sungguh menyelamatkan dari sistem yang mempertahankan dirinya melalui logika keselamatan.

Dibandingkan dengan anime lain yang juga mengangkat tema pengorbanan dan kekuasaan, seperti *Neon Genesis Evangelion*, *Princess Mononoke*, *Death Note*, dan *Attack on Titan*, *Madoka* paling relevan dengan fokus penelitian ini karena menggabungkan secara bersamaan lima unsur penting: harapan sebagai mekanisme ideologis, kontrak sebagai bentuk agensi yang dikendalikan, keselamatan yang bergantung pada produksi korban, tubuh sebagai syarat operasional sistem, dan keruntuhan sistem akibat kontradiksi internalnya sendiri. Kompleksitas struktur inilah yang menjadikan *Puella Magi Madoka Magica* dipilih sebagai teks budaya untuk menghasilkan kategori-kategori hermeneutik yang kemudian digunakan dalam pembacaan ulang Wahyu 17-18.

Pemilihan *Puella Magi Madoka Magica* juga selaras dengan karakter pendekatan *Popular-Culturalist Biblical Criticism* yang memandang budaya populer sebagai locus penafsiran yang sah. Sejak dirilis pada 2011, *Madoka* tidak hanya diakui sebagai salah satu anime paling berpengaruh dalam dekonstruksi genre *mahō shōjo*, tetapi juga menjadi objek resepsi yang luas dalam kajian agama, filsafat, etika, studi media, dan budaya populer seperti telah ditunjukkan beberapa kajian penelitian sebelumnya pada bagian pendahuluan. Diskusi mengenai harapan, pengorbanan, tubuh, dan relasi kuasa

²⁸ *Puella Magi Madoka Magica*, Episode 9: "Koko de Nagaki Yasuragi Wo" ["I'd Never Allow That to Happen"], directed by Magica Quartet (Shaft, 2011).

yang dihasilkan anime ini menunjukkan bahwa *Madoka* telah berfungsi sebagai teks budaya yang memproduksi makna secara kolektif, bukan sekadar sebagai karya hiburan. Karena itu, penggunaannya dalam penelitian ini tidak semata-mata didasarkan pada kesesuaian struktur naratif dengan Wahyu 17-18, tetapi juga pada posisinya sebagai teks budaya yang telah memperoleh legitimasi melalui resepsi publik dan akademik yang luas.

Berdasarkan keseluruhan pertimbangan tersebut, bagian ini tidak bertujuan menafsirkan *Puella Magi Madoka Magica* sebagai objek kajian utama, melainkan merumuskan kategori-kategori hermeneutik yang lahir dari struktur naratif dan resepsi budaya anime tersebut. Kategori-kategori ini selanjutnya menjadi perangkat analitis untuk membaca kembali Wahyu 17-18. Untuk itu, pembahasan berikut memaparkan empat kategori yang dihasilkan.

a. Sistem Keselamatan sebagai Struktur Produksi Korban

Pertanyaan pertama yang muncul dari pembacaan *Puella Magi Madoka Magica* adalah bagaimana sebuah sistem dapat tampil sebagai penyelamat sekaligus bergantung pada korban yang dihasilkannya sendiri. Pertanyaan ini mengarahkan perhatian pada struktur kontrak yang ditawarkan Kyubey. Kontrak yang ditawarkan Kyubey mengikuti pola yang konsisten, yaitu satu permohonan dikabulkan tanpa syarat naratif yang tampak, dan sebagai imbalannya, gadis tersebut memperoleh kekuatan magis serta kewajiban untuk memerangi *witch*.²⁹ Tawaran ini tampak rasional, pertukaran jelas antara keinginan dan kemampuan, dan tampak perlu, karena *witch* mengancam keselamatan warga kota Mitakihara.³⁰ Namun narasi bertahap membongkar bahwa sistem ini tidak menyelamatkan tanpa biaya, setiap *magical girl* menyerahkan jiwanya ke dalam Soul Gem, yang ketika tercemar keputusan berubah menjadi *Grief Seed* dan kemudian menetas menjadi *witch* baru.³¹ Sistem yang menjanjikan pemusnahan *witch* adalah sistem yang sama yang memproduksi *witch* itu sendiri, karena setiap *magical girl*

²⁹ *Puella Magi Madoka Magica*, Episode 1: "Deru Kui Wa Utareru" ["The Nail That Sticks Out Gets Hammered Down"]; *Puella Magi Madoka Magica*, Episode 2: "Sore Wa Totemo Suteki Na Koto Yo" ["That Would Be Truly Wonderful"].

³⁰ *Puella Magi Madoka Magica*, Episode 2: "Sore Wa Totemo Suteki Na Koto Yo" ["That Would Be Truly Wonderful"].

³¹ "Kyubey," *Madoka Magica Wiki (Fandom)*, accessed July 1, 2026, [https://madoka.fandom.com/wiki/Puella_Magi_Madoka%E2%98%86Magica_\(Anime\)](https://madoka.fandom.com/wiki/Puella_Magi_Madoka%E2%98%86Magica_(Anime)).

adalah calon *witch*, dan setiap kemenangan hanyalah penundaan dari kekalahan struktural.

Kematian Mami Tomoe pada episode ketiga, dibunuh tiba-tiba oleh *witch* setelah ditampilkan sebagai sosok kompeten dan percaya diri, membongkar ilusi bahwa kompetensi individual dapat menstabilkan sistem ini.³² Kyoko Sakura, yang permohonannya menyebabkan kehancuran keluarganya sendiri, dan Sayaka Miki, yang berubah menjadi *witch* akibat keputusasaannya sendiri, menjadi dua ilustrasi lanjutan bahwa korban dalam sistem ini bukan kegagalan personal, melainkan hasil yang terprogram di dalam desain sistem.³³ Kyubey sendiri, ketika membongkar tujuannya, menyatakan bahwa energi keputusan para gadis dipakai melawan penyebaran entropi alam semesta, penderitaan mereka bukan efek samping yang tidak disengaja, melainkan sumber daya yang dipanen secara sistematis oleh pihak yang menawarkan kontrak.³⁴

Dari pembacaan ini dapat dirumuskan kategori pertama, yaitu sistem keselamatan sebagai struktur produksi korban. Sebuah sistem tidak dapat dinilai hanya dari janji keselamatan yang ditawarkannya, tetapi juga dari struktur yang menopang keberlangsungannya. Jika keberlangsungan itu bergantung pada produksi korban secara terus-menerus, maka klaim keselamatannya perlu dipertanyakan.

b. Harapan sebagai Mekanisme Ideologis

Jika kategori pertama mempertanyakan struktur keselamatan yang bergantung pada produksi korban, maka pertanyaan berikutnya adalah bagaimana sistem tersebut mempertahankan kelangsungan hidupnya. *Puella Magi Madoka Magica* menunjukkan bahwa mekanisme itu tidak terutama bekerja melalui paksaan, melainkan melalui harapan yang terus diproduksi dan diarahkan kepada subjek.

Dalam kerangka kontrak Kyubey, harapan bukan sekadar afeksi personal, melainkan sumber energi yang secara literal menggerakkan sistem, yaitu kekuatan magis yang diperoleh gadis-gadis berasal dari harapan yang menyertai permohonan mereka,

³² *Puella Magi Madoka Magica, Episode 3: "I'm Not Afraid of Anything Anymore,"* directed by Magica Quartet (Shaft, 2011).

³³ *Puella Magi Madoka Magica, Episode 8: "Watashi No Baka, Baka!" ["I Was Stupid, So Stupid"].*

³⁴ "Plot," *Wikipedia*, accessed July 1, 2026, https://en.wikipedia.org/wiki/Puella_Magi_Madoka_Magica.

dan keputusan yang menyusul adalah sisi gelap dari energi yang sama.³⁵ Struktur ini membuat harapan berfungsi ganda, menjadi alasan subjek untuk terus bertahan dan menerima persyaratan sistem tanpa menuntut transparansi penuh, sekaligus, karena energi yang sama pada akhirnya berbalik menjadi keputusan yang memproduksi *witch*, menjadi harapan yang dirancang untuk habis.

Kasus Sayaka paling eksplisit menggambarkan mekanisme ini, harapannya menyembuhkan Kyosuke mendorongnya membuat kontrak, tetapi begitu harapan itu dikhianati oleh kenyataan bahwa Kyosuke mencintai Hitomi, keputusan yang menyusul mengubahnya menjadi *witch* dalam tempo singkat.³⁶ Harapan, dalam pengertian ini, bukan kekuatan yang berlawanan dengan sistem penindasan, melainkan bahan bakar yang membuat subjek tetap berada di dalam sistem tersebut sampai bahan bakar itu habis.

Dari pembacaan ini dirumuskan kategori kedua, yaitu harapan sebagai mekanisme ideologis. Harapan tidak selalu hadir sebagai kebajikan yang membebaskan, tetapi dapat berfungsi sebagai instrumen yang menghasilkan kepatuhan terhadap suatu sistem. Ketika harapan membuat subjek menerima biaya struktural suatu tatanan sambil tetap meyakini bahwa pengorbanannya bermakna, harapan telah berubah menjadi mekanisme reproduksi kekuasaan. Pembacaan kritis perlu menanyakan siapa yang memproduksi harapan tersebut, dan kepentingan siapa yang dilayani oleh bertahannya harapan itu.

c. Agensi dalam Relasi Kuasa

Jika harapan menjelaskan bagaimana sistem mempertahankan loyalitas para subjeknya, pertanyaan berikutnya adalah bagaimana sistem tersebut memperoleh persetujuan mereka. *Puella Magi Madoka Magica* memperlihatkan bahwa persetujuan tidak selalu lahir dari kebebasan yang setara, tetapi sering kali dibentuk dalam relasi kuasa yang timpang.

Setiap kontrak dalam narasi ini secara formal bersifat sukarela. Namun kebebasan formal ini dibangun di atas asimetri informasi yang ekstrem, yaitu Kyubey menguasai seluruh pengetahuan tentang konsekuensi jangka panjang kontrak, termasuk fakta

³⁵ *Puella Magi Madoka Magica*, Episode 8: "Watashi No Baka, Baka!" ["I Was Stupid, So Stupid"].

³⁶ Wikipedia, "Plot."

bahwa Soul Gem adalah wadah jiwa yang terpisah dari tubuh, dan bahwa keputusan pada akhirnya mengubah setiap *magical girl* menjadi *witch*, dan konsisten tidak mengungkapkan informasi ini sampai momen yang sudah terlambat untuk mundur.³⁷ Homura secara eksplisit berusaha mencegah Madoka menandatangani kontrak, sebuah upaya yang hanya masuk akal jika pilihan yang tampak bebas itu sesungguhnya dibentuk oleh ketidaktahuan yang disengaja pihak yang menawarkan kontrak.³⁸

Dari pembacaan ini dirumuskan kategori ketiga, yaitu agensi dalam relasi kuasa. Agensi tidak dapat dipahami hanya sebagai kemampuan individu untuk memilih, tetapi harus dibaca bersama dengan distribusi pengetahuan dan kuasa yang membentuk pilihan tersebut. Persetujuan yang diberikan dalam situasi informasi yang tidak setara tidak dengan sendirinya menunjukkan kebebasan substantif. Pembacaan hermeneutik atas teks apa pun yang melibatkan persetujuan perlu memeriksa distribusi pengetahuan dan kuasa di balik momen persetujuan tersebut, bukan menerima begitu saja bahwa persetujuan formal setara dengan kebebasan substantif.

d. Tubuh sebagai Biaya Keselamatan

Jika tiga kategori sebelumnya menjelaskan bagaimana sebuah sistem membangun, mempertahankan, dan memperoleh persetujuan atas klaim keselamatannya, pertanyaan terakhir adalah siapa yang menanggung keberlangsungan sistem tersebut. *Puella Magi Madoka Magica* memperlihatkan bahwa pada akhirnya tubuh menjadi lokasi utama tempat biaya keselamatan itu dibebankan.

Mekanisme kontrak menempatkan tubuh sebagai medium literal tempat sistem beroperasi. Jiwa gadis yang menandatangani kontrak dipindahkan ke dalam Soul Gem, yang berfungsi sebagai sumber sekaligus batas kekuatan magisnya; tubuh fisik menjadi wadah yang dapat ditinggalkan jiwa sementara, sekaligus tetap menjadi tempat pertarungan fisik berlangsung.³⁹ Emosi, harapan, cinta, keputusan, yang dialami tubuh dan jiwa ini diubah menjadi energi yang dipanen sistem yang lebih besar untuk melawan entropi alam semesta.⁴⁰ Kehidupan subjek dikomodifikasi menjadi sumber

³⁷ *Puella Magi Madoka Magica*, Episode 1: "Deru Kui Wa Utareru" ["The Nail That Sticks Out Gets Hammered Down"].

³⁸ *Madoka Magica Wiki Fandom*, "Kyubey."

³⁹ *Madoka Magica Wiki Fandom*, "Kyubey."

⁴⁰ *Wikipedia*, "Plot."

daya yang dapat diekstraksi, dan bukan hanya nilai yang harus dilindungi sistem tersebut.

Dari pembacaan ini dirumuskan kategori keempat, yaitu tubuh sebagai biaya keselamatan. Tubuh tidak lagi dipahami sebagai korban insidental atau konsekuensi yang tidak disengaja, melainkan sebagai lokasi tempat sebuah sistem memperoleh sumber daya bagi keberlangsungannya. Ketika pengorbanan tubuh menjadi syarat operasional suatu tatanan, biaya tersebut bukan lagi penyimpangan, tetapi bagian dari logika internal sistem itu sendiri. Pembacaan kritis perlu memeriksa lokasi tubuh dalam sebuah sistem keselamatan, apakah tubuh dilindungi sistem, atau justru menjadi biaya operasional yang dikeluarkan sistem tersebut.

Keempat kategori yang telah dirumuskan pada bagian ini, kemudian akan berfungsi sebagai perangkat hermeneutik yang memungkinkan dialog antara budaya populer dan teks biblikal tanpa menjadikan budaya populer sebagai sumber normatif penafsiran. Berdasarkan kategori-kategori inilah bagian berikutnya membaca kembali Wahyu 17-18 melalui dialog dengan hasil-hasil eksegesis historis dan ahli tafsir, untuk menelaah bagaimana sistem keselamatan, harapan, relasi kuasa, dan tubuh dalam representasi Babel.

Hermeneutik Wahyu 17-18 melalui *Popular-Culturalist Biblical Criticism* dengan *Puella Magi Madoka Magica* sebagai Teks Budaya Hermeneutik

a. Sistem Keselamatan: Babel sebagai Tiruan Soteriologi

Wahyu 17:4 menggambarkan perempuan itu berpakaian ungu dan kirmizi, berhias emas, batu permata, dan mutiara, serta memegang piala emas berisi kekejian dan kenajisan percabulannya. Teks tidak memulai dengan kekacauan, melainkan dengan kemegahan dan legitimasi. Yohanes memperlihatkan daya tarik Babel sebelum menyingkap keruntuhannya. Urutan ini menimbulkan pertanyaan bukan hanya tentang identitas Babel, tetapi tentang alasan bangsa-bangsa dan raja-raja bumi tetap bersekutu dengannya (17:2).

Charles mengidentifikasi Babel dengan Roma imperial secara historis-filologis yaitu dengan warna ungu dan kirmizi (πορφυροῦν καὶ κόκκινον) pada 17:4 menandai

kemewahan kekaisaran.⁴¹ Patterson memperluas identifikasi ini melampaui satu kota menjadi sistem yang disebutnya Babilonisme, pola agama-politik-ekonomi yang ekumenis, eksperiensial, imperialistis, hedonistis, dan terkompromikan, lawan kasih karunia Allah.⁴² Witherington membaca perempuan itu melalui retorika epideiktik Yunani-Romawi, *sunkrisis* dan *ekphrasis*, dan menyimpulkan penggambaran Yohanes sebagai parodi yang disengaja yang mendemitologisasi mitos kaisar ilahi dan kota abadi.⁴³ Morris menyebut Babel representasi *civilized man apart from God, man in organized but godless community*, kategori lintas zaman dengan Roma sebagai perwujudan historisnya pada abad pertama.⁴⁴ Yong menyebutnya *beastly cosmopolis*, pusat yang menyatukan kota, kaisar, dan sistem klien-kerajaan.⁴⁵

Terlibat bahwa beberapa penafsir mencatat kemewahan, daya tarik, dan fungsi Babel sebagai pusat kekuasaan, tetapi tidak membingkainya sebagai tiruan sistem keselamatan, penawar soteriologi alternatif yang bersaing secara struktural dengan tawaran Anak Domba. Patterson paling dekat lewat kategori Babilonisme sebagai lawan kasih karunia Allah,⁴⁶ tetapi istilah itu tetap deskriptif dan bukanlah kerangka soteriologis sistematis. Witherington memusatkan perhatian pada kritik retorik-imperial; Morris dan Yong mencatat daya tarik kolektif Babel tanpa mengangkat kategori keselamatan sebagai kerangka pembacaan atas data yang sudah mereka catat sendiri. Kategori sistem keselamatan sebagai struktur produksi korban, yang dirumuskan melalui pembacaan *Puella Magi Madoka Magica*, menyediakan kerangka yang sepertinya belum dieksplorasi lebih jauh dalam tradisi penafsiran klasik, yaitu mengenai sebuah sistem menyelamatkan justru karena tampak perlu dan rasional, bukan karena bebas dari produksi korban.

Menurut saya, ketika dibaca melalui kategori ini, deskripsi kemewahan Babel pada 17:4 bukan sekadar catatan kekayaan, melainkan bahasa soteriologis, yaitu sistem

⁴¹ R. H. Charles, *A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St. John*, in *International Critical Commentary* (Edinburgh: T&T Clark, 1920), 2:64.

⁴² Paige Patterson, *Revelation*, in *New American Commentary 39* (Nashville: B&H Publishing Group, 2012), 326.

⁴³ Ben Witherington III, *Revelation*, in *New Cambridge Bible Commentary* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 216–17.

⁴⁴ Leon Morris, *Revelation*, in *Tyndale New Testament Commentaries 20* (Nottingham: Inter-Varsity Press, 2009).

⁴⁵ Amos Yong, *Revelation: Belief, A Theological Commentary on the Bible* (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2021), 205.

⁴⁶ Patterson, *Revelation*, 326.

yang menjamin makna, menjanjikan kesejahteraan, dan membentuk identitas kolektif melalui loyalitas politik, ekonomi, dan kultural. Keselamatan yang ditawarkan bukan keselamatan transenden, melainkan stabilitas hidup sehari-hari, akses pada sumber daya, dan partisipasi dalam jaringan kuasa yang menjanjikan masa depan. Babel tidak langsung tampil sebagai lawan Allah, melainkan sebagai tiruan keselamatan yang tampak masuk akal dan diinginkan, pola yang sama dengan sistem gadis sihir dalam Madoka, yang juga menawarkan harapan dan makna eksistensial, dan janji itulah yang mengikat subjek, bukan paksaan fisik. Bahaya Babel dalam hal ini bukanlah dalam arti kekacauan atau kekerasan yang vulgar, melainkan kemampuannya menyediakan rasa aman dengan harga yang tampak wajar, yang mana sistem ini tidak memaksa dari luar, tetapi mengundang dari dalam, membentuk afeksi dan loyalitas subjek secara perlahan. Sehingga menurut saya, Wahyu 17 itu tidak pada awalnya mengkritik kejahatan yang tampak jelas, tetapi sistem yang mampu menghadirkan dirinya sebagai jalan keselamatan alternatif.

b. Harapan sebagai Mekanisme Ideologis

Wahyu 17:2 mencatat bahwa penduduk bumi mabuk oleh anggur perzinaan Babel. Metafora mabuk menunjukkan bahwa dominasi Babel tidak bekerja terutama melalui paksaan eksternal, melainkan melalui internalisasi nilai. Penduduk bumi bukan korban pasif, melainkan subjek yang telah menyerap logika sistem hingga kehilangan kejernihan penilaian.

Charles menelusuri anggur percabulan (οἶνου τῆς πορνείας) hingga Yeremia 51:7 LXX, mencatat bahwa struktur 17:2 dan 18:3 memuat pemikiran yang sama dalam urutan terbalik.⁴⁷ Paul dan Morris menegaskan bahwa perzinaan di sini adalah metafora ketidaksetiaan religius-politik, bukan pelanggaran seksual literal;⁴⁸ Morris menelusuri akar metafora ini pada tradisi nubuat Perjanjian Lama, di mana kekuasaan sekuler penyembah berhala disebut pelacur, bukan istri yang berzinah, karena bukan umat Allah.⁴⁹ Witherington mengaitkan percabulan dengan orientasi ideologis, mengutip M. E.

⁴⁷ Charles, *A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St. John*, 63.

⁴⁸ Ian Paul, *Revelation: An Introduction and Commentary*, in *Tyndale New Testament Commentaries* (London: IVP Academic, 2018), 280; Morris, *Revelation*.

⁴⁹ Morris, *Revelation*, chap. 17.

Boring bahwa percabulan mencakup penyembahan Roma sebagai *axis mundi*, titik orientasi bagi kehidupan di dunia ini.⁵⁰ Morris menandai bahwa metafora mabuk sengaja dipilih untuk menunjukkan keterlibatan yang tampak sukarela.⁵¹ Yong menambahkan unsur tipu daya aktif, mengutip Wahyu 18:23, dan menyimpulkan bahwa kritik terhadap sihir Babel mengarah pada kemampuan sistem imperial menciptakan kemakmuran bagi warganya.⁵²

Beberapa penafsir menggunakan kosakata yang dipakai konsisten mengarah pada pembiusan penilaian (*seduction, distortion of judgment*), bukan pembentukan kesadaran kolektif yang sistemik. Analisis mereka berhenti pada kategori dosa moral, percabulan, penyembahan berhala, godaan, tanpa membedah mekanisme yang membuat harapan berfungsi sebagai ideologi atau tawaran yang sudah masuk ke dalam system mereka. Kategori harapan sebagai mekanisme ideologis, yang dihasilkan Madoka, menurut saua menempati celah ini, harapan yang ditawarkan sebuah sistem tidak menjanjikan pembebasan, melainkan menawarkan kepatuhan yang dirasakan sebagai pemenuhan.

Ketika Perzinaan pada 17:2, dibaca melalui kategori ini, maka menurut saya, yang terlihat bukanlah pertama-tama pelanggaran moral individual, melainkan relasi loyalitas yang dihasilkan oleh janji keselamatan yang terus-menerus diperbarui, sebagaimana harapan dalam kontrak Kyubey diperbarui setiap kali seorang gadis baru menandatangani kontrak. Nilai-nilai Babel, kemakmuran, stabilitas, rasa aman, menjadi kerangka berpikir yang dihidupi dan diinginkan; kekuasaan bekerja pada tingkat afeksi dan imajinasi moral, membentuk apa yang dianggap wajar dan patut diperjuangkan. Kategori ini tidak menambah fakta baru pada apa yang telah dicatat Charles, Paul, Morris, Witherington, dan Yong, tetapi menyediakan kosakata analitis yang membaca mabuk yang tampak sukarela sebagai mekanisme pembentukan kepatuhan, bukan semata-mata metafora dosa. Wahyu 17 memperlihatkan bahwa harapan dapat menghasilkan kepatuhan ideologis, bukan hanya kebajikan pribadi.

c. Agensi dalam Relasi Kuasa

⁵⁰ Witherington III, *Revelation*, 218.

⁵¹ Morris, *Revelation*, chap. 17.

⁵² Yong, *Revelation: Belief, A Theological Commentary on the Bible*, 210.

Wahyu 17 menampilkan Babel sebagai ekosistem tempat ekonomi, politik, dan religiositas berkelindan dan saling menopang. Relasi antara Babel dan raja-raja bumi digambarkan dengan metafora perzinaan (17:2), bahasa yang menunjuk pada relasi kuasa yang intim dan saling menguntungkan, yaitu penguasa politik memperoleh legitimasi dan kemakmuran, Babel memperoleh perlindungan dan perluasan pengaruh. Patterson menyatakan bahwa raja-raja dan penduduk bumi digambarkan sebagai pihak aktif yang berzinah dengan Babel, sebagai tindakan kesepakatan, bukan pemaksaan sepihak.⁵³ Paul menjelaskan bahwa raja-raja bumi bukan korban pasif, melainkan mitra yang berbagi kekuasaan demi keuntungan material, setara dengan penguasa kerajaan-klien yang berkolaborasi dengan kekaisaran.⁵⁴ Morris mencatat bahwa raja-raja menganggap hubungan dagang mereka sebagai usaha perdagangan dan kebudayaan yang terpuji, padahal Yohanes menilainya sebagai perzinaan; jarak antara kedua penilaian ini menyingkapkan dimensi ideologis dari partisipasi mereka.⁵⁵ Witherington mengangkat pertanyaan agensi paling tajam di antara kelima penafsir melalui rujukan pada S. Friesen, yang menyebut Yohanes mengecam populasi umum atas kepatuhan mereka pada kultus kekaisaran, dengan pengakuan eksplisit atas dimensi partisipatif, bukan semata-mata sebagai korban.⁵⁶ Yong merumuskan Babel sendiri sebagai *both victimizer... and victim*, mengutip Shanell Smith,⁵⁷ dan memperluas kerangka lewat mimikri poskolonial, kekuasaan kolonial cukup kuat untuk membangkitkan hasrat pada yang dijajah untuk menjadi seperti penjajahnya, mengutip Stephen D. Moore.⁵⁸

Menurut saya, perlu adanya melihat lebih dalam derajat agensi berlapis dalam sistem yang sama, yaitu raja-raja sebagai pelaku aktif, penduduk bumi sebagai peserta yang termabukkan, dan sepuluh tanduk sebagai instrumen yang berbalik menghancurkan Babel (17:16-17). Kategori agensi dalam relasi kuasa yang timpang, yang dihasilkan Madoka, menempatkan ketiga posisi ini sebagai satu spektrum keterlibatan struktural, bukan tiga observasi terpisah.

⁵³ Patterson, *Revelation*, 326.

⁵⁴ Paul, *Revelation: An Introduction and Commentary*, 286–87.

⁵⁵ Morris, *Revelation*, chap. 18.

⁵⁶ Witherington III, *Revelation*, 224.

⁵⁷ Yong, *Revelation: Belief, A Theological Commentary on the Bible*, 209; Shanell T. Smith, *The Woman Babylon and the Marks of Empire: Reading Revelation with a Postcolonial Womanist Hermeneutics of Ambivalence* (Minneapolis: Fortress Press, 2014), 154–71.

⁵⁸ Yong, *Revelation: Belief, A Theological Commentary on the Bible*, 210.

Pembacaan populer yang mereduksi Wahyu menjadi narasi konflik antara iman dan dunia, seolah persoalannya pilihan personal antara setia kepada Allah atau tergoda kejahatan eksternal, perlu diuji ulang. Teks menampilkan konflik yang lebih subtil, yakni konflik antara dua sistem makna dan keselamatan yang sama-sama mengklaim legitimasi. Babel tidak menawarkan kekacauan, melainkan dapat dilihat sebagai tatanan, atau malah bukan nihilisme, melainkan tujuan hidup. Yang dipertaruhkan bukan hanya ketaatan personal, melainkan keikutsertaan struktural, yaitu sistem Babel bekerja dengan membentuk horizon kemungkinan itu sendiri, menentukan pilihan-pilihan apa yang tersedia dan masuk akal bagi subjek, persis sebagaimana kontrak Kyubey bekerja bukan melalui ancaman, melainkan melalui rasionalitas dan janji pemenuhan harapan, sementara kerangka pilihan itu sendiri sudah ditentukan oleh sistem yang menawarkannya. Persetujuan yang tampak diberikan raja-raja dan penduduk bumi, dengan demikian, bukan kategori tersendiri di luar agensi; Persetujuan itu adalah salah satu bentuk agensi yang beroperasi di dalam relasi kuasa yang timpang itu sendiri. Sehingga, Wahyu 17 memperlihatkan bahwa dominasi tidak bekerja melalui paksaan, melainkan melalui persetujuan yang dibentuk secara struktural.

d. Tubuh sebagai Biaya Keselamatan

Wahyu 17:6 menyatakan bahwa perempuan itu mabuk oleh darah orang kudus dan darah para saksi Yesus. Darah ini hadir sebagai fakta, tanpa narasi skandal moral, jeda ratapan, atau kecaman emosional yang eksplisit. Wahyu 18:9-19 kemudian mencatat ratapan raja-raja, pedagang, dan pelaut atas keruntuhan Babel, ratapan yang berpusat pada terhentinya perdagangan (18:11), bukan pada darah orang kudus yang telah ditumpahkan. Daftar komoditas pada 18:12-13 memuncak bukan pada barang termewah, melainkan pada *σωμάτων καὶ ψυχᾶς ἀνθρώπων*, tubuh dan jiwa manusia, dan tidak ada ratapan yang menyertai frasa ini.

Charles menelusuri σώματα sebagai istilah Septuaginta untuk budak, dengan paralel Kejadian 34:29 dan Tobit 10:11, sementara ψυχᾶς ἀνθρώπων ditelusurinya pada Yehezkiel 27:13 LXX, ratapan atas Tirus;⁵⁹ secara struktural ia juga memisahkan tiga ratapan pasal 18, raja-raja, pedagang, pelaut, dan mencatat frasa berulang ἀπὸ μακρόθεν

⁵⁹ Charles, *A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St. John*, 104–5.

ἐστησαν (berdiri jauh-jauh) pada 18:10, 15, dan 17.⁶⁰ Paul menyimpulkan bahwa penambahan istilah jiwa manusia adalah kritik terhadap perdagangan budak: bukan komoditas, melainkan jiwa yang diciptakan menurut gambar Allah,⁶¹ dan menandai hubungan *epexegetical* antara darah kudus dan darah martir, mencatat ironi bahwa kematian yang tampak kekalahan pada 17:6 justru diidentifikasi sebagai kunci kemenangan pada 12:11.⁶² Morris menambahkan bahwa bentuk kata kerja mabuk pada 17:6 adalah *present participle*, menandakan keadaan berkelanjutan, bukan peristiwa lampau,⁶³ dan seperti Paul sepakat bahwa tangisan pedagang dan raja-raja adalah kerugian pribadi, bukan kasih sayang pada kota.⁶⁴ Witherington membaca σῶμα sebagai paralel istilah sehari-hari tenaga kerja, dan ψυχή sebagai *human livestock*, mengutip A. Boesak.⁶⁵ Yong menegaskan bahwa penghakiman terakhir atas Roma juga didasarkan pada darah para nabi dan orang kudus, menghubungkannya dengan penyebutan sebelumnya pada 6:10 dan 16:6.⁶⁶ Patterson menekankan fungsi retorik daftar barang yang panjang: kehancuran Babel menimbulkan kekacauan ekonomi.⁶⁷ Witherington membaca Wahyu 18 sebagai genre ratapan kota yang dikenal luas dalam sastra kuno, menegaskan bahwa fokus pasal ini materialisme dan keserakahan, bukan sekadar amoralitas.⁶⁸ Paul menandai kata kerja Yunani *erēmoō* (menjadikan gurun) yang menghubungkan kehancuran kota dengan lokasi penampakan perempuan itu di padang gurun (17:3).⁶⁹

Terlihat bahwa ada fondasi filologis dan tekstual yang kuat untuk komodifikasi tubuh (18:13) dan untuk kepentingan diri para peratap (18:9-19), tetapi memperlakukan keduanya sebagai dua kritik yang berjalan paralel, ekonomi dan kesaksian, bukan sebagai satu argumen tentang tubuh sebagai valuta tunggal yang menopang sistem keselamatan tiruan Babel. Namun menurut saya, penting untuk menyatukan bagian darah para saksi (17:6) dan tubuh/jiwa manusia yang diperdagangkan (18:13) sebagai satu kategori, dan

⁶⁰ Charles, 105–6.

⁶¹ Paul, *Revelation: An Introduction and Commentary*, 297.

⁶² Paul, 282–83.

⁶³ Morris, *Revelation*, chap. 17.

⁶⁴ Morris, chap. 18; Paul, *Revelation: An Introduction and Commentary*, 295.

⁶⁵ Witherington III, *Revelation*, 227.

⁶⁶ Yong, *Revelation: Belief, A Theological Commentary on the Bible*, 212–13.

⁶⁷ Patterson, *Revelation*, 334–35.

⁶⁸ Witherington III, *Revelation*, 225–26.

⁶⁹ Paul, *Revelation: An Introduction and Commentary*, 298.

penting pula untuk menjawab mengapa korban Babel, para kudus, para martir, para budak, tidak pernah digambarkan menangis dalam struktur naratif ini, sementara pihak yang diuntungkan Babel menjadi subjek ratapan.

Kategori *tubuh sebagai infrastruktur keselamatan*, yang dihasilkan Madoka, menurut saya dapat membantu mendalami bagian ini, yakni darah dan penderitaan bukan alarm moral, melainkan indikator keberlanjutan sistem, sebagaimana Kyubey menganggap keputusan gadis-gadis sihir sebagai sumber energi yang menopang stabilitas semesta, bukan tragedi yang harus dicegah.

Dibaca melalui kategori ini, darah orang kudus pada 17:6 bukan kegagalan moral sistem, melainkan *output* yang dapat diprediksi dari pertemuan antara kesetiaan religius dan struktur kuasa yang menuntut loyalitas total. Kesetiaan tidak dipatahkan secara frontal, tetapi dieksploitasi, diubah menjadi energi yang menopang tatanan yang menindasnya. Seajar dengan gadis-gadis sihir yang paling tulus dan altruistik justru paling rentan dieksploitasi, karena semakin besar komitmen subjek, semakin besar energi yang dapat diekstraksi darinya. Urutan komoditas 18:12-13, dengan demikian, terbaca sebagai daftar yang memuncak pada manusia itu sendiri, martir dan budak berada dalam satu ekonomi nilai yang sama. Ketidadaan ratapan atas korban pada pasal 18 bukan kealpaan naratif, melainkan kelanjutan logis dari sistem nilai yang sama yang membuat tubuh mereka dapat diperdagangkan sejak awal, pola yang seajar dengan respons Kyubey ketika sistem kosmik Madoka mulai runtuh, bukan penyesalan atas gadis-gadis yang hancur, melainkan kekhawatiran atas krisis energi yang mengancam keberlangsungan alam semesta. Ketidadaan kecaman moral eksplisit terhadap Babel sepanjang pasal 17 bekerja pada logika yang sama, yaitu teks tidak menyusun daftar dosa atau menutup adegan dengan evaluasi normatif, melainkan membiarkan Babel tampil koheren dari dalam, memaksa pembaca menguji afeksinya sendiri, apakah kemuliaan itu tetap memikat meski darah telah diperlihatkan.

Tubuh manusia, darah para martir pada 17:6, serta tubuh dan jiwa yang diperdagangkan pada 18:13 berfungsi sebagai infrastruktur ekonomi keselamatan Babel, yaitu sebagai mata uang yang menopang sistem, sekaligus ukuran yang menentukan siapa yang diratapi ketika sistem itu runtuh. Ketidadaan kecaman moral yang eksplisit dan ketidadaan ratapan atas korban bukan dua kelalaian naratif yang terpisah, melainkan satu konsekuensi dari logika yang sama.

e. Keruntuhan Babel dan Kemenangan Anak Domba

Empat kategori di atas, sistem keselamatan, harapan sebagai mekanisme ideologis, agensi dalam relasi kuasa, dan tubuh sebagai infrastruktur keselamatan berdasarkan Madoka sebagai teks budaya, telah menjadi perspektif penafsiran Wahyu 17-18 secara menyeluruh. Bagian berikut bukan kategori kelima, melainkan penerapan kategori pertama dan keempat pada dua peristiwa penutup narasi, yaitu keruntuhan Babel (17:16; 18:1-24) dan kemenangan Anak Domba (17:14).

Krisis Internal Sistem Keselamatan

Wahyu 18:5 menyatakan dosa Babel bertumpuk sampai ke langit, penghukuman datang bukan atas satu pelanggaran, melainkan atas akumulasi. Wahyu 17:16-17 menambahkan detail struktural: sepuluh raja dan binatang itu sendiri yang membinasakan perempuan itu, bukan kekuatan eksternal.

Charles menandai frasa *μία ὥρα* (satu jam) sebagai formula retorik yang berulang dan menyatukan ketiga ratapan pasal 18 (18:10, 17, 19).⁷⁰ Patterson menafsirkan dosanya bertumpuk sampai ke langit (18:5) sebagai penegasan bahwa penghukuman Babel merupakan keadilan proporsional, bukan tindakan sewenang-wenang.⁷¹ Paul menelusuri gema ganda frasa itu: klaim tentang tujuh bukit Roma yang mencapai langit, dan menara Babel dalam Kejadian 11:4 yang juga dimaksudkan untuk mencapai langit.⁷² Witherington menekankan keserentakan waktu lampau dan masa depan dalam *tense* Yunani pasal 18 sebagai penegasan kepastian nubuat, bukan kebingungan naratif.⁷³ Untuk penyebab keruntuhan, Patterson menempatkannya pada intervensi ilahi langsung: Allah menaruh dalam hati mereka (17:17) untuk membalikkan kesetiaan sepuluh raja terhadap sang perempuan.⁷⁴ Morris menulis bahwa kejahatan selalu bersifat menghancurkan diri sendiri, namun Allah pula yang membuat para raja itu sepakat, sehingga aliansi mereka tidak akan pecah oleh perselisihan biasa.⁷⁵ Paul merumuskan

⁷⁰ Charles, *A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St. John*, 104,106.

⁷¹ Patterson, *Revelation*, 332-33.

⁷² Paul, *Revelation: An Introduction and Commentary*, 293.

⁷³ Witherington III, *Revelation*, 225.

⁷⁴ Patterson, *Revelation*, 326.

⁷⁵ Morris, *Revelation*, chap. 17.

paradoks yang sama secara lebih eksplisit: kehancuran perempuan itu di tangan sepuluh raja dan binatang itu (17:16) berfungsi secara aneh untuk mencapai maksud (Allah).⁷⁶

Penafsir-penafsir di atas menempatkan penyebab keruntuhan Babel pada tindakan Allah sekaligus mengakui unsur kontradiksi internal sistem itu sendiri, tetapi tak satu pun menganalisis mekanisme kontradiksi itu secara terstruktur, mengapa aliansi kekuasaan yang dibangun di atas kepentingan material secara struktural rentan berbalik menjadi permusuhan begitu keuntungan berhenti mengalir. Witherington mencatat pembalikan relasi *beast*-perempuan dari sekutu menjadi musuh sebagai salah satu kesulitan interpretasi utama, tanpa mengembangkan hal itu menjadi tesis tentang kontradiksi struktural.⁷⁷

Menurut saya, jika dibaca melalui kategori sistem keselamatan sebagai struktur produksi korban, fakta bahwa instrumen kehancuran Babel adalah pihak yang sebelumnya menopang dan diuntungkan olehnya bukan anomali naratif, melainkan bukti bahwa kesetiaan yang dibangun di atas keuntungan bersama tidak memiliki dasar yang stabil begitu keuntungan itu berhenti mengalir. Dalam Madoka, sistem Kyubey gagal bukan karena kesalahan teknis, tetapi karena kontradiksi internal antara harapan dan keputusan: energi yang menopang keselamatan justru berasal dari kehancuran subjek yang diharapkan terus berproduksi, dan akumulasi keputusan bukan penyimpangan, melainkan hasil logis dari sistem itu sendiri. Kedaulatan ilahi dan kontradiksi internal, dengan demikian, bukan dua penjelasan yang bersaing, melainkan satu penjelasan yang bekerja pada dua tingkat sekaligus. Sehingga Wahyu 18 memperlihatkan bahwa Babel runtuh karena kontradiksi internal dalam sistem keselamatan yang dibangunnya sendiri, bukan semata-mata karena intervensi eksternal.

Anak Domba sebagai Anti-Sistem Keselamatan

Wahyu 17:14 ditempatkan di tengah narasi Babel, bukan di penutup pasal, raja-raja yang berperang melawan Anak Domba akan dikalahkan, karena Ia adalah Tuan di atas segala tuan dan Raja di atas segala raja, dan mereka yang menyertai-Nya disebut *kekletoi* (dipanggil), *eklektoi* (dipilih), *pistoi* (setia).

⁷⁶ Paul, *Revelation: An Introduction and Commentary*, 288–89.

⁷⁷ Witherington III, *Revelation*, 217.

Charles mencatat 17:14 sebagai bagian yang menurutnya berasal langsung dari tangan penulis akhir Wahyu, berbeda dari sumber tradisi lebih tua yang menyusun ayat-ayat di sekitarnya.⁷⁸ Paul menjelaskan ketiga istilah itu satu per satu: *called* menunjuk pada mereka yang menyambut undangan injil kekal dari setiap bangsa, suku, kaum, dan bahasa; *chosen* menunjuk pada status mereka sebagai umat Allah yang khusus; *faithful* menunjuk pada kesetiaan yang sejalan dengan kesetiaan Yesus sendiri, *the faithful and true* (3:14; 19:11).⁷⁹ Witherington menyoroti kemungkinan gelar Tuan di atas segala tuan dan Raja di atas segala raja yang berhutang pada Daniel 4:37 LXX, mengutip G. Beale, dan mencatat bahwa gelar yang sama pernah disematkan pada Marduk, penakluk mitos kekacauan Tiamat dalam mitologi Babel kuno.⁸⁰ Paul menyusun kontras struktural yang konsisten sepanjang pasal 17-18: kekayaan Babel diperoleh lewat penindasan, kekayaan Yerusalem Baru lewat anugerah; kekuasaan Babel ditopang kekerasan dan aliansi militer, kekuasaan Anak Domba ditopang kesaksian dan pengorbanan.⁸¹

Tak satu pun dari ketiga penafsir ini secara eksplisit mengembangkan gagasan bahwa penempatan 17:14 di tengah narasi Babel, bukan di akhir, setelah kejatuhannya, berfungsi sebagai pernyataan kristologis yang secara struktural menandingi, bukan sekadar mengalahkan, logika Babel setelah fakta dan logika. Witherington memberi dasar terkuat lewat pembalikan gelar Marduk, namun berhenti pada observasi filologis-historis; Paul menyusun kontras struktural Babel-Anak Domba secara rinci, tetapi tidak membahas mengapa Anak Domba menjadi pusat seluruh Kitab Wahyu, bukan hanya pasal 17-18.

Menurut saya, Pembalikan gelar kemenangan Babel-Marduk yang dicatat Witherington, dikombinasikan dengan catatan kritik-sumber Charles bahwa 17:14 adalah sisipan otentik penulis akhir, dan kontras struktural Babel-Anak Domba yang disusun Paul, membuka penafsiran yang diusulkan bagian ini, yaitu bahwa Wahyu 17:14 bukan jeda naratif, melainkan pernyataan yang sengaja ditempatkan di jantung logika Babel, kemenangan Anak Domba bukan konsekuensi dari kejatuhan Babel, melainkan fakta yang sudah berlaku bahkan ketika Babel tampak berjaya. Ketiga istilah *kekletoi*,

⁷⁸ Charles, *A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St. John*, 72–73.

⁷⁹ Paul, *Revelation: An Introduction and Commentary*, 287–88.

⁸⁰ Witherington III, *Revelation*, 224.

⁸¹ Paul, *Revelation: An Introduction and Commentary*, 287.

eklektoi, dan *pistoi* tidak menggambarkan pencapaian moral yang diraih melalui penanggungan penderitaan, sebagaimana logika Babel mengubah kesetiaan menjadi komoditas simbolik; ketiganya menggambarkan relasi yang berasal dari inisiatif Anak Domba, bukan dari akumulasi korban yang diserahkan kepada-Nya. Babel membutuhkan darah orang kudus yang terus mengalir agar sistemnya tetap berfungsi (17:6); keselamatan yang datang dari Anak Domba justru berpusat pada satu pengorbanan yang sudah cukup dan tidak perlu diulang oleh siapa pun. Kesetiaan Kristen, dengan demikian, tidak dipanggil untuk mereproduksi pengorbanan Anak Domba sebagai siklus derita yang harus terus dibayar, melainkan untuk mengikuti Anak Domba yang justru mengakhiri logika bahwa keselamatan harus dibeli dengan korban yang tak kunjung selesai.

Madoka, pada episode penutupnya, menyediakan titik kontras yang menajamkan perbedaan ini. Setelah menyaksikan bahwa setiap gadis ajaib pada akhirnya ditakdirkan menjadi *witch*, Madoka mengajukan satu permohonan yang mengubah hukum alam semesta itu sendiri: alih-alih dikonversi menjadi *witch*, keputusan setiap gadis ajaib di masa lalu, kini, dan masa depan akan dimurnikan sebelum mencapai titik kehancuran, dengan konsekuensi Madoka sendiri lenyap dari struktur kausal semesta yang dikenal para tokoh lain.⁸² Perbedaan mendasarnya dari sistem Kyubey terletak di sini, yaitu pengorbanan Madoka tidak menopang sistem yang membutuhkan korban berkelanjutan, melainkan mengakhirinya, tindakan tunggal yang meniadakan kebutuhan akan korban-korban berikutnya. Justru karena perbedaan struktural inilah Madoka berfungsi sebagai titik kontras, bukan analogi, terhadap Anak Domba, keduanya sama-sama pengorbanan, tetapi hanya satu yang dirancang untuk tidak diulang. Sehingga Wahyu 17:14 menempatkan jawaban teologis di tengah narasi keruntuhan Babel. Kesetiaan Kristen tidak menopang sistem yang membutuhkan korban berkelanjutan, sebagaimana dituntut logika sistem keselamatan dan tubuh yang dibongkar pada kategori sebelumnya; karena kesetiaan mengikuti Anak Domba, yang satu pengorbanan-Nya justru meniadakan kebutuhan akan korban lebih lanjut.

KESIMPULAN

⁸² *Wikipedia*, "Plot."

Penelitian ini menunjukkan bahwa pembacaan Wahyu 17-18 melalui empat kategori yang dirumuskan dari *Puella Magi Madoka Magica*, sistem keselamatan sebagai struktur produksi korban, harapan sebagai mekanisme ideologis, agensi dalam relasi kuasa yang timpang, dan tubuh sebagai infrastruktur keselamatan, mengungkap bahwa kritik Yohanes terhadap Babel tidak berhenti pada identifikasi historis dengan Roma, melainkan menyasar logika soteriologis yang membuat sebuah sistem menopang dirinya melalui produksi korban yang berkelanjutan. Kemewahan Babel pada 17:4 berfungsi sebagai bahasa soteriologis yang menjanjikan stabilitas dan makna kolektif, sementara metafora mabuk pada 17:2 memperlihatkan bahwa kepatuhan bangsa-bangsa dan raja-raja bumi terbentuk melalui internalisasi harapan, bukan semata-mata paksaan eksternal. Agensi raja-raja, penduduk bumi, dan sepuluh tanduk terbaca sebagai satu spektrum keterlibatan struktural dalam relasi kuasa yang timpang, bukan tiga posisi moral yang terpisah. Darah para saksi pada 17:6 dan tubuh-jiwa manusia yang diperdagangkan pada 18:13 terbaca sebagai satu kategori tunggal, yaitu tubuh sebagai valuta yang menopang keberlangsungan sistem, sekaligus penjelas mengapa korban Babel tidak pernah menjadi subjek ratapan dalam pasal 18. Keruntuhan Babel oleh sepuluh raja dan binatang itu sendiri (17:16-17) dibaca sebagai konsekuensi kontradiksi internal sistem keselamatan yang dibangunnya sendiri, bukan semata intervensi ilahi yang terpisah dari logika struktural tersebut. Anak Domba pada 17:14 berfungsi sebagai anti-sistem keselamatan, karena pengorbanan-Nya bersifat tunggal dan meniadakan kebutuhan akan korban lebih lanjut, berbeda dari sistem Kyubey dalam Madoka yang bergantung pada produksi korban terus-menerus.

Kontribusi metodologis penelitian ini terletak pada penempatan budaya populer bukan sebagai ilustrasi atau analogi bagi teks biblikal, melainkan sebagai teks budaya yang berpartisipasi dalam pembentukan kategori hermeneutik sebelum kategori tersebut diuji kembali melalui eksegesis Alkitab. Temuan ini juga berimplikasi pada praktik gerejawi, yakni perlunya sikap kritis terhadap narasi yang memuliakan penderitaan sebagai tanda kesetiaan tanpa menguji struktur kuasa yang menghasilkan penderitaan tersebut. Penelitian lanjutan dapat menguji model pembacaan *Popular-Culturalist Biblical Criticism* ini pada teks budaya lain untuk mengembangkan kategori hermeneutik baru bagi tema-tema biblikal terkait keselamatan, kuasa, dan pengorbanan di luar Wahyu.

DAFTAR PUSTAKA

- Bell, Linda A. *Rethinking Ethics in the Midst of Violence: A Feminist Approach to Freedom*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 1993.
- Charles, R. H. *A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St. John*. In *International Critical Commentary*, vol. 2. Edinburgh: T&T Clark, 1920.
- Chu, Leo. "Desiring Futures: Hope, Technoscience, and Utopian Dystopia in Puella Magi Madoka Magica." *Journal of Anime and Manga Studies* 1 (2020): 113–37.
- Cleto, Sara, and Erin Kathleen Bahl. "Becoming the Labyrinth: Negotiating Magical Space and Identity in Puella Magi Madoka Magica." *Humanities* 5, no. 2 (2016). <https://doi.org/10.3390/h5020020>.
- Daly, Mary. *Beyond God the Father*. Boston: Beacon Press, 1973.
- Fiorenza, Elisabeth Schüssler. "Ties That Bind: Domestic Violence against Women." In *Women Resisting Violence: Spirituality for Life*, edited by Mary John Mananzan. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1996.
- Gebara, Ivone. *Out of the Depths: Women's Experience of Evil and Salvation*. Minneapolis, MN: Fortress Press, 2002.
- Greene, Barbara. "Reconstructing the Grand Narrative: The Pure Land of Madoka Magica." *Japanese Journal of Religious Studies* 49, no. 1 (2022): 21–44. <https://doi.org/10.18874/jjrs.49.1.2022.21-44>.
- Grigoryan, Khachik. *On the Identity of Mystery Babylon in Revelation 17: An Approach to Understanding the Geographical Context*. Yerevan: Ankyunacar Research Center, 2022.
- Lamarre, Thomas. *The Anime Ecology: A Genealogy of Television, Animation, and Game Media*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2018.
- Lebacqz, Karen. "Love Your Enemy: Sex, Power, and Christian Ethics." In *Feminist Theological Ethics: A Reader*, edited by Lois K. Daly. Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 1994.
- Liew, Tat-siong Benny, and Fernando F. Segovia. *Reading in These Times: Purposes and Practices of Minoritized Biblical Criticism*. Atlanta, GA: SBL Press, 2024.
- Magica Quartet, dir. *Puella Magi Madoka Magica, Episode 1: "Deru Kui Wa Utareru" ["The Nail That Sticks Out Gets Hammered Down"]*. Shaft, 2011.
- , dir. *Puella Magi Madoka Magica, Episode 2: "Sore Wa Totemo Suteki Na Koto Yo" ["That Would Be Truly Wonderful"]*. Shaft, 2011.
- , dir. *Puella Magi Madoka Magica, Episode 3: "I'm Not Afraid of Anything Anymore."* Shaft, 2011.
- , dir. *Puella Magi Madoka Magica, Episode 8: "Watashi No Baka, Baka!" ["I Was Stupid, So Stupid"]*. Shaft, 2011.
- , dir. *Puella Magi Madoka Magica, Episode 9: "Koko de Nagaki Yasuragi Wo" ["I'd Never Allow That to Happen"]*. Shaft, 2011.
- Manry, Gia. "Interview: Atsuhiko Iwakami." *Anime News Network*, 2011.
- Minea, Valentina-Andrada. "Where God Is Becoming: Anime, Theosis, and the Sacred in Process." *Religions* 16 (2025). <https://doi.org/10.3390/rel16081014>.
- Morris, Leon. *Revelation*. In *Tyndale New Testament Commentaries 20*. Nottingham: Inter-Varsity Press, 2009.
- Napier, Susan J. *Anime from Akira to Princess Mononoke*. New York: Palgrave, 2001.

- Nendissa, Julio Eleazer, Steve Y. Taroreh, and Rosdinar Pangaribuan. "Membaca Wahyu 1:11-19 Sebagai Resistensi Simbolik: Telaah Hermeneutik Dengan Pendekatan Sosiologi Pengetahuan." *Salvation* 6, no. 1 (2025): 18-35. <https://doi.org/10.56175/salvation.v6i1.62>.
- Patterson, Paige. *Revelation*. In *New American Commentary* 39. Nashville: B&H Publishing Group, 2012.
- Paul, Ian. *Revelation: An Introduction and Commentary*. In *Tyndale New Testament Commentaries*. London: IVP Academic, 2018.
- Quartet, Magica. "Puella Magi Madoka Magica." Tokyo: Shaft/Aniplex, 2011.
- Smith, Shanell T. *The Woman Babylon and the Marks of Empire: Reading Revelation with a Postcolonial Womanist Hermeneutics of Ambivalence*. Minneapolis: Fortress Press, 2014.
- Wainwright, Elaine M., and Philip Culbertson, eds. *The Bible in/and Popular Culture: Creative Encounter*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2010.
- Williams, Delores S. *Sisters in the Wilderness: The Challenge of Womanist God-Talk*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1993.
- Witherington III, Ben. *Revelation*. In *New Cambridge Bible Commentary*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Yong, Amos. *Revelation: Belief, A Theological Commentary on the Bible*. Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2021.

TENTANG PENULIS

Levy Makarios Methusala adalah pemuda Gereja Kristen Sulawesi Tengah (GKST) asal Tentena, Sulawesi Tengah, berlatar belakang studi teologi dan sosiologi agama, dengan ketertarikan pada hermeneutik poskolonial, hermeneutik budaya populer, teologi kerentanan, dan teologi disabilitas.