

Penulis:

Hendra Yohanes

Afiliasi:

Sekolah Tinggi Teologi
Seminari Alkitab Asia
Tenggara

Korespondensi:

hendr4y0@gmail.com

© HENDRA YOHANES

DOI: 10.21460/gema.
2020.52.496

This work is licenced
under a Creative
Commons Attribution-
NonCommercial 4.0
International Licence.

THE NEW HEAVEN AND NEW EARTH

**An Eschatology based on the Biblical Theology
of the Temple of God**

Abstract

Popular Christian eschatology tends to nullify the earth from the biblical image of the new heaven and earth. On the contrary, the biblical eschatology shows that the new heaven and earth will be the dwelling place of God who will ultimately be with the redeemed people. Using the method of intertextual exegesis, this study constructs a biblical eschatology in terms of the theme of the dwelling place of God that frames the biblical portraits of Eden in the first creation and the New Jerusalem in the new heaven and earth. Sinful humankind has been expelled from Eden, the first sanctuary, yet the New Jerusalem will be the holy dwelling place of God, where God's people enjoying eternal life. The new heaven and new earth is the *telos* of God's salvation plan where no sin defiles the cosmic temple anymore. The biblical eschatological hope promises God's people about living as the royal priests on the earth that God will renew at the *eschaton*.

Keywords: cosmic temple, Eden, eschatology, new heaven and new earth, new Jerusalem.

LANGIT DAN BUMI YANG BARU

**Eskatologi berdasarkan Teologi Biblika tentang Tempat
Kediaman Allah**

Abstrak

Eskatologi Kristen populer cenderung mengecualikan bumi dari gambaran alkitabiah langit dan bumi yang baru. Sebaliknya, eskatologi biblika menunjukkan bahwa langit dan bumi yang baru merupakan tempat kediaman Allah yang akhirnya akan bersama dengan umat tebusan-

Nya. Penulis menggunakan metode eksegesis intertekstual untuk mengonstruksi eskatologi biblika berdasarkan tema tempat kediaman Allah yang membingkai gambaran-gambaran Alkitab, yakni Eden di dunia ciptaan yang pertama dan Yerusalem Baru di langit dan bumi yang baru. Manusia yang berdosa telah diusir dari Eden, tempat kudus yang pertama. Namun Yerusalem Baru merupakan tempat kediaman Allah yang kudus, di mana umat Allah akan menikmati kehidupan kekal. Langit dan bumi yang baru merupakan tujuan rencana keselamatan Allah, di mana tiada lagi dosa yang menajiskan bait semesta. Pengharapan eskatologis yang alkitabiah menjanjikan kehidupan umat Tuhan sebagai imamat rajawi di bumi yang akan diperbarui oleh Allah pada *eschaton*.

Kata-kata kunci: bait semesta, Eden, eskatologi, langit dan bumi yang baru, Yerusalem Baru.

PENDAHULUAN

Eskatologi mungkin saja dianggap tidak relevan bagi kehidupan umat Kristen masa kini, karena dianggap penuh dengan kesimpangsiuran di dalam keanekaragaman berbagai interpretasi dan pandangan teologis yang ada.¹ Eskatologi juga sering kali diidentikkan dengan meninggalkan dunia ini daripada memulihkannya atau sekadar urusan akhirat belaka. N.T. Wright mengajukan dua pertanyaan seputar eskatologi, yaitu: (1) apa yang menjadi pengharapan orang Kristen yang hakiki, dan (2) apa signifikansi pengharapan itu terhadap kehidupan di dalam dunia sekarang ini (Wright, 2008: 5). Menurut Wright, jika pengharapan Kristiani sebatas “pergi ke surga” (*going to heaven*) alias semacam keselamatan yang secara esensial “terpisah dari” (*away from*) dunia ini, maka kedua pertanyaan tersebut sama sekali tidak berhubungan (Wright, 2008: 5).² Tetapi, apakah memang eskatologi Kristen hanya sebatas pergi ke sebuah dunia transendental yang tidak ada kaitannya sama sekali dengan dunia ini?

Richard Middleton menyebut pengharapan demikian sebagai “*the otherworldly*

hope” dan memandang bahwa pengharapan ini ironisnya mendominasi eskatologi Kristen populer dan menggantikan pengharapan yang alkitabiah tentang pembaharuan bumi (Middleton, 2014: 30).³ Bumi yang baru (*new earth*) sering kali dikaitkan dengan konsep pembaharuan atau restorasi dan penghancuran atau anihilisasi bumi yang lama (lih. Jatmiko, 2018: 88-89, 95-96; Bali, 2018; VanGemeren, 2016: 505; Lee, 1999: 233-235). Meskipun banyak perdebatan, tinjauan terhadap eskatologi yang alkitabiah tetap perlu diupayakan dan dikembangkan. Anthony Hoekema menyatakan bahwa setidaknya doktrin bumi baru memiliki tiga manfaat, yakni: untuk memahami kehidupan yang akan datang, untuk memahami secara tepat rencana penebusan Allah secara keseluruhan, dan untuk memahami nubuat PL dengan tepat (Hoekema, 2014: 371-372).

Oleh karena itu, penulis tergerak untuk meninjau bagaimana teologi biblika menunjukkan pengharapan eskatologis yang alkitabiah. Di dalam artikel ini, penulis menyampaikan gagasan eskatologi biblika mengenai “langit dan bumi yang baru” sebagai bait semesta eskatologis yang sejalan dengan

metanarasi Alkitab dari Eden sampai dengan Yerusalem Baru sebagai tempat kediaman Allah. Konstruksi eskatologi yang diajukan mencakup penggenapan tujuan Allah atas dunia ciptaan (teleologis), pengharapan eskatologis Yerusalem Baru sebagai tempat kediaman Allah di tengah umat-Nya, dan kehidupan surgawi umat Allah di bait semesta.

Pendekatan yang digunakan di dalam artikel ini adalah eksegesis dan tafsir yang mengonstruksi teologi biblika tentang tempat kediaman Allah. Salah satu motif teologi biblika yang merangkum alur dan isi Alkitab adalah “tempat kediaman Allah” (*the dwelling place of God*).⁴ Eksegesis intertekstual terhadap Eden dan Yerusalem Baru sebagai tempat kudus atau tempat kediaman Allah digunakan untuk menunjukkan hubungan antara keduanya. Penulis membatasi pembahasan eskatologi yang akan ditinjau dalam artikel ini adalah eskatologi kosmis dan tidak mencakup eskatologi individual.⁵ Sedangkan, konstruksi eskatologi mencakup teleologi, pengharapan eskatologis, dan kehidupan surgawi dalam perspektif teologi biblika bait semesta.

PENCIPTAAN LANGIT DAN BUMI SEBAGAI BAIT SEMESTA PROTOLOGIS

Teologi biblika tentang bait Allah⁶ menghubungkan keseluruhan isi Alkitab dari Kejadian sampai dengan Wahyu menjadi kisah (*narrative*) yang dikoneksikan oleh motif bait atau tempat kediaman Allah, di mana Allah hadir dan berkediaman di antara umat-Nya (Lioy, 2010: 2-3). Menurut Gage, protologi biblikal dan eskatologi biblikal didasarkan pada kesatuan tujuan pewahyuan ilahi di

dalam Kitab Suci yang menghubungkan catatan Alkitab dari mula sampai akhir (Gage, 2010: 11-12). Alexander menyebut pasal-pasal pembuka kitab Kejadian dan pasal-pasal penutup kitab Wahyu “*undoubtedly frame the biblical meta-story*” (Alexander, 2008: 14). Mengapa demikian? Karena di langit dan bumi yang pertama, Allah menciptakan dunia sebagai tempat kediaman di mana Allah hendak berkediaman bersama-sama dengan manusia yang diciptakan-Nya (Alexander, 2008: 13-14). Akan tetapi, karena Adam dan Hawa jatuh ke dalam dosa, maka mereka diusir dari Taman Eden (Kej. 3:23-24). Kemudian, di langit dan bumi yang baru, Wahyu 21:3 menyatakan, “Lihatlah, kemah Allah ada di tengah-tengah manusia dan *Ia akan diam bersama-sama dengan mereka. Mereka akan menjadi umat-Nya dan Ia akan menjadi Allah mereka.*” Dengan demikian, Allah hendak menjadikan langit dan bumi yang baru sebagai bait semesta, di mana Ia berkediaman bersama dengan umat manusia yang ditebus-Nya.

Di bagian ini, penulis memfokuskan kepada langit dan bumi sebagai bait semesta. Penulis mengawali dengan pembahasan makna frasa “langit dan bumi”, lalu penciptaan dunia sebagai bait semesta, dan Eden sebagai tempat kudus.

Ungkapan “Langit dan Bumi” dan “Bait Semesta”

Di dalam keseluruhan Alkitab, kata “langit” sering kali dipasangkan dengan kata “bumi.” Kedua kata ini membentuk satu frasa yang merujuk kepada keseluruhan alam yang diciptakan oleh Tuhan. Akan tetapi, sebelum mengulas konsep “langit dan bumi,” penulis memandang perlu untuk memaparkan terlebih

dahulu rentang makna dari kata “langit” atau “surga” dalam Alkitab sendiri. Mengapa? Wright mengamati pengharapan eskatologis yang dimiliki oleh banyak orang Kristen dewasa ini adalah “surga” yang kekal sebagai tempat pelarian dari dunia sekarang ini yang bersifat jahat menuju ke destinasi akhir pasca-kematian (Wright, 2008: 18-19, 90, 168, 197). Fenomena serupa diidentifikasi juga oleh Middleton. Menurut Middleton, pengharapan iman Kristen sebenarnya tidak mengatakan bahwa orang benar akan hidup selamanya di surga sembari mengeksklusikan bumi sebagai sesuatu yang sama sekali tidak akan dibaharui (Middleton, 2014: 72-73). Oleh karena itu, istilah “langit,” “surga,” atau *heaven* perlu dibahas terlebih dahulu.

Millard J. Erickson membagi rentang definisi kata שָׁמַיִם (*shamayim*) dan οὐρανός (*ouranos*) menjadi tiga kelompok besar, yakni pengertian kosmologis, sinonim virtual bagi Allah, dan tempat kediaman Allah (Erickson, 1998: 1233-1234). Secara kosmologis, kata “langit” ini merujuk kepada bagian dari ciptaan, di mana bintang-bintang ditempatkan (Mat. 24:29), udara (Mat. 6:26), petir (Luk. 17:24), dan hujan (Luk. 4:25) berasal.⁷ Sedangkan, definisi kedua terlihat jelas dalam penggunaan frasa “kerajaan surga” dalam Injil Matius yang paralel dengan frasa “kerajaan Allah” dalam Injil Lukas. Erickson menjelaskan bahwa karena penulisan yang dialamatkan kepada jemaat orang Yahudi, Matius menggunakan kata “surga” sebagai sinonim untuk Allah (Erickson, 1998: 1234). Pengertian ketiga ditunjukkan oleh ungkapan “Bapa kami yang ada di surga” (Mat. 5:16; 6:9; 7:21). Langit dalam pengertian spiritual ini merujuk kepada tempat kediaman atau takhta Allah

yang bersifat transenden (bdk. Pennington, 2008: 29-30), tetapi juga digunakan dalam pengertian bahwa Yerusalem Baru akan turun dari “langit” (Why. 3:12; 21:2, 10).

Frasa “langit dan bumi” bermunculan di banyak tempat di PL, seperti Kejadian 1:1; 2:1, 4; 14:22; Keluaran 20:11; Mazmur 121:2; Yesaya 37:16; dan Yeremia 23:24. Frasa “langit dan bumi” merujuk kepada keseluruhan atau totalitas dunia yang diciptakan oleh Allah. Ungkapan “langit dan bumi” merupakan suatu *merismus* Semitik yang mengacu kepada alam semesta (*the universe*), termasuk seluruh fenomena kosmis yang dapat diamati (Arnold, 2013: 36). Sarna mendefinisikan ungkapan “langit dan bumi” di Kejadian 1:1 sebagai “*the totality of cosmic phenomena*” karena tidak ada satu kata Ibrani biblikal pun yang dapat mengungkapkan makna ini (Sarna, 1989: 5). Jadi, ungkapan “langit dan bumi” berarti keseluruhan dunia yang diciptakan oleh Tuhan.

Frasa “langit dan bumi” tidak hanya muncul di PL tetapi juga di PB, seperti Matius 5:18; 28:19; Matius 24:35//Markus 13:31//Lukas 21:33; 2 Petrus 3:13; dan Wahyu 21:1. Di PB, kata οὐρανός juga membentuk merismus dengan kata γῆ untuk merujuk keseluruhan dunia sebagai gambaran yang komprehensif (Pennington, 2008: 29-31). Sebagai contoh, Matius 5:18 (ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ) dan 11:25 (τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς) memasang langit dan bumi sebagai keseluruhan alam yang diciptakan Allah. Kedua kata ini juga dipasangkan dalam visi Yohanes di Wahyu 21:1. Meskipun “bumi” di sepanjang kitab Wahyu diasosiasikan secara negatif di mana orang kudus bergumul dan menderita, tetapi pada akhirnya Yerusalem Baru turun dari surga yang mengakhiri kontras antara langit dan bumi

yang lama dengan pernikahan Anak Domba dan mempelai-Nya serta kediaman Allah berada di antara umat-Nya (bdk. Osborne, 2002: 732, 743; McDonough, 2008: 183, 188; Du Rand, 2004: 291). Leksikon BDAG mendefinisikan pasangan kata οὐρανός dan γῆ menjadi dua pengertian, yakni totalitas ciptaan dan kontras antara langit dengan bumi. Pengertian pertama menekankan kesatuan (Mat. 5:18; Luk. 10:21), sedangkan pengertian kedua menekankan keberbedaan atau kontras di antara keduanya (Mat. 6:10).⁸ Keberbedaan langit dari bumi disebabkan oleh karena “langit” atau “surga” dalam doa yang diajarkan Tuhan Yesus ini merujuk kepada takhta pemerintahan kerajaan Allah.⁹ Selain itu, Yohanes Pembaptis juga berbicara tentang Yesus yang berasal dari surga dalam pengertian sebagai Sang Anak yang berasal dari Allah sendiri dan dikontraskan dengan manusia-manusia lain yang berasal dari bumi.¹⁰ Dengan demikian, ungkapan “langit dan bumi” memang memiliki dua aspek, yakni kesatuan (*unity*) dan keberbedaan (*contrast*), di mana kontras di sini tidak berbicara seperti ide Gnostik tentang separasi antara dunia material yang jahat pada hakikatnya dengan dunia spiritual yang baik.¹¹ Jadi, ungkapan “langit dan bumi” berarti keseluruhan dunia yang diciptakan oleh Tuhan meskipun dalam konteks tertentu menekankan dimensi kontras antara manusia di bumi dengan takhta surgawi Allah.

Menariknya, Yesaya 66:1 mencatat deklarasi Tuhan Semesta Alam bahwa langit adalah “takhta-Nya” dan bumi adalah “tumpuan kaki-Nya” (Liroy, 2010: 6; Middleton, 2014: 48). Apakah maksudnya? Jon Levenson, seorang sarjana Yahudi, mengomentari Yesaya 66:1-2 sebagai teks yang mendeskripsikan

dunia sebagai Bait Suci (*temple*). Levenson menjelaskan, “*YHWH already has his Temple, ‘the heaven and the earth’—creation. It is creation that serves as the palace of the divine king, the site of his throne and footstool*” (Levenson, 1994: 88). Dunia ciptaan atau langit dan bumi yang dijadikan Allah ini digambarkan sebagai istana dari Sang Raja Ilahi yang bertakhta atas semesta dan bumi adalah tumpuan kaki-Nya. Pemahaman ini diistilahkan sebagai “bait semesta” (*cosmic temple*). Middleton mendefinisikan “bait semesta” (*cosmic temple*) sebagai “*a sacred realm for God’s dwelling and rule in which all creatures (human and nonhuman) are called to worship their creator*” (Middleton, 2014: 47-48). Dengan kata lain, bait semesta adalah ruang sakral bagi Allah untuk berkediaman dan memerintah segenap ciptaan yang dipanggil untuk menyembah kepada Sang Pencipta.

Penciptaan Langit dan Bumi sebagai Bait Semesta

Kejadian pasal 1-2 merupakan teks utama mengenai penciptaan langit dan bumi. Kejadian 1 dimulai dengan menyatakan langit dan bumi sebagai dunia ciptaan Allah. Kemudian, Kejadian 2:4-25 memfokuskan teks penciptaan kepada Taman Eden dan manusia. Hal ini terlihat dari ungkapan “bumi dan langit” (2:4) yang merupakan inversi dari frasa “langit dan bumi” sehingga menegaskan penekanan terhadap perihal bumiah di mana manusia ditempatkan di Taman Eden (Sarna, 1989: 16). Pasal-pasal permulaan kitab Kejadian menunjukkan bahwa langit dan bumi dijadikan Allah sebagai tempat di mana Allah hendak berdiam dan bersekutu dengan manusia yang diciptakan sebagai gambar

dan rupa-Nya. Dunia ciptaan berulang kali disebutkan dengan kata-kata “baik”, bahkan “sungguh amat baik” (1:31). Kemudian, manusia ditempatkan di Taman Eden untuk menikmati “persekutuan dan keindahan relasi antara manusia dan ciptaan yang lain dengan Allah” (Bali, 2018: 48).

Kejadian 1 menunjukkan bahwa Allah menciptakan dunia dengan enam hari penciptaan yang ditutup dengan hari ketujuh. VanGemerén mengamati simetri hari-hari penciptaan yang teratur. Rangkaian tiga hari penciptaan menegaskan *pembentukan* tempat kediaman manusia dan rangkaian tiga hari berikutnya merupakan *pengisian* dunia

ciptaan (VanGemerén, 2016: 36). Struktur *pembentukan* dan *pengisian* ini membalikkan kondisi dunia yang “belum berbentuk dan kosong” seperti digambarkan di 1:2. Pada hari keenam, manusia diciptakan sebagai “gambar dan rupa Allah” yang mewakili pemerintahan Allah atas dunia ciptaan. Selanjutnya, klimaks dari pekan penciptaan adalah hari ketujuh, di mana Allah menguduskannya dan bersemayam sebagai Raja Ilahi atas dunia yang diciptakan sebagai tempat perhentian-Nya.¹²

Bryan C. Hodge menegaskan pembacaan teks penciptaan dunia sebagai teks bait semesta. Hodge menunjukkan pola di Kejadian 1 sebagai berikut (Hodge, 2011: 41-42):

Tabel 1. Pola Kejadian 1 sebagai Teks Bait Semesta

A Bumi tidak dapat dihuni.	Tidak ada bait suci bagi gambar Allah.	1:2a α
B Bumi tidak dihuni.	Tidak ada gambar Allah.	1:2a β
B' Allah membuat bumi dapat dihuni.	Bait suci diciptakan.	1:3-25
A' Allah membuat bumi dihuni.	Patung/gambar Allah ditempatkan di bait suci.	1:26-31

Dari pola di atas, teks penciptaan dunia memiliki pola pembangunan tempat kudus. Dalam wawasan dunia Timur Dekat kuno maupun di sepanjang PL, dunia dideskripsikan sebagai bait semesta.¹³ John Walton menyebut Kejadian 1 sebagai teks bait suci (*temple text*), di mana Allah pada hari ketujuh tinggal dan berdiam di dalam bait suci-Nya, yakni *kosmos* ciptaan-Nya (Walton, 2009: 83). Gagasan hari ketujuh yang dikuduskan menunjukkan bahwa Allah yang menciptakan dunia tidak hanya berdaulat atas ruang tetapi juga atas waktu sehingga hari Sabat merupakan waktu sakral yang ditetapkan Allah (Sarna, 1989: 15; bdk. Arnold, 2013: 50-51). Hal ini menunjukkan bahwa penciptaan semesta di Kejadian 1 sebagai pembalikan dari keadaan yang tidak teratur menjadi teratur dan mencapai

klimaksnya pada hari ketujuh, ketika Allah, Sang Pencipta, mendiami tempat kudus-Nya, yakni bait semesta.

Eden sebagai Tempat Kudus

Kejadian 2-3 mencatat mengenai Taman Eden dan manusia yang ditempatkan di dalamnya sampai akhirnya diusir keluar dari Eden karena melanggar firman Tuhan Allah. Gordon Wenham menjelaskan bahwa Eden mengandung simbolisme tempat kudus (*sanctuary*). Beberapa paralelisme antara Eden dengan tempat kudus, antara lain (Wenham, 1994: 400-402): *Pertama*, kehadiran ilahi ditunjukkan dengan verba “berjalan” di Eden sebagaimana Tuhan berjalan di Kemah Suci (Kej. 3:8; bdk. Im. 26:12; Ul. 23:15; 2Sam. 7:6-7). *Kedua*, pintu

masuk menuju Eden dan tempat kudus lainnya adalah sebelah timur dan dijaga oleh kerubim (Kej. 3:24; Kel. 25:18-22; 26:31; 1Raj. 6:23-29). *Ketiga*, menorah atau kandil di Tabernakel dan Bait Suci menyerupai pohon kehidupan di Eden sebagai simbol kehidupan kekal (Kej. 2:9; 3:22; bdk. Kel. 25:31-35). *Keempat*, sungai mengalir dari Eden untuk mengairi taman (Kej. 2:10) paralel dengan gambaran sungai yang mengalir dari Bait Suci Yerusalem masa depan dan menyimbolkan kehidupan (Yeh. 47).¹⁴ *Kelima*, emas dan batu oniks¹⁵ (Kej. 2:11-12) digunakan menghiasi perkakas Kemah Suci, Bait Suci, dan pakaian Imam Besar (Kel. 25:7; 28:9, 20; 1Taw. 29:2). Oleh karena itu, Wenham menyebut Taman Eden sebagai “tempat kudus arketipe” (*an archetypal sanctuary*), yakni suatu tempat di mana Allah berkediaman dan manusia menyembah kepada-Nya (Wenham, 1994: 399). Senada dengan Wenham, Beale mengistilahkan Taman Eden sebagai “bait suci arketipe yang pertama” (*the first archetypal temple*) atau “tempat kudus yang pertama” (*the first sanctuary*), dan Davidson menyebutnya “bait suci atau tempat kudus yang pertama di bumi” (*Earth’s first sanctuary/temple*) (lih. Beale, 2004: 66, 75; Davidson 2015: 66).

Manusia ditempatkan Allah di Taman Eden untuk “mengusahakan dan memelihara taman itu” (Kej. 2:15). Beale dan Davidson mengamati bahwa kedua kata kerja Ibrani yang digunakan untuk “mengusahakan” (*‘ābad*) dan “memelihara” (*šāmar*) ini lebih hurufiah diterjemahkan sebagai “serve” dan “guard” atau “melayani” dan “menjaga”. Beale berargumen bahwa kemunculan lain kedua kata ini di PL merujuk kepada umat Israel yang “melayani dan menjaga/menaati” firman Allah (sekitar 10 kali) atau para imam yang “melayani” Allah di

Bait Suci dan “menjaga” Bait Suci agar segala sesuatu yang najis tidak memasukinya (Bil. 3:7-8; 8:25-26; 18:5-6; 1Taw. 23:32; Yeh. 44:14) (Beale, 2018: 10). Perintah “memelihara” taman yang diberikan kepada Adam sejajar dengan perintah “memelihara” tempat kudus kepada imam Lewi (Bil. 18:5-6) menunjukkan bahwa Adam juga diberikan peran sebagai imam yang memelihara atau menjaga Taman Eden sebagai bait suci (Beale dan Kim, 2015: 24-25). Senada dengan Beale, Davidson memandang bahwa kedua pasangan kata kerja ini merupakan ungkapan teknis bagi pelayanan para imam dan Lewi dalam konteks tempat kudus, sehingga terminologi yang dipakai dalam latar Taman Eden mengimplikasikan fungsi imamat (*a priestly function*) bagi Adam dan Hawa di tempat kudus pertama tersebut (Davidson, 2015: 72). Karena itu, Wenham menyebut Adam sebagai “*archetypal Levite*” (imam Lewi arketipe) di Eden sebagai tempat kudus yang ideal (Wenham, 1994: 401).

Di Kejadian pasal pertama, manusia disebut sebagai gambar dan rupa Allah (1:26-27). Memang di dunia Mesopotamia dan Mesir kuno, gambar dan rupa ilah merupakan bahasa kerajaan (*royal language*) yang mengacu kepada raja atau firaun yang memerintah (Arnold, 2013: 45; Sarna, 1989: 12). Akan tetapi, karakterisasi manusia sebagai gambar Allah memiliki dimensi lain, yakni simbol hadirat Allah di bumi (Sarna, 1989: 12). Hal ini berkaitan erat dengan fungsi patung di kuil Timur Dekat Kuno yang merepresentasikan ilah.¹⁶ Patung peribadatan dalam kuil bangsa-bangsa Timur Dekat Kuno merupakan analogi bagi manusia sebagai gambar Allah yang memediasi kehadiran Allah di muka bumi (Middleton, 2014: 164-

165). Dengan memperhatikan kedua dimensi dari gambar Allah, baik dimensi rajani untuk berkuasa atas ciptaan maupun dimensi imamat melambangkan kehadiran Allah dan menjaga tempat kudus, maka dapat disimpulkan bahwa manusia mengemban peran imamat rajani sebagai imam yang menjaga bait semesta dan perwakilan dari Allah yang memerintah sebagai Raja atas segenap dunia ciptaan.

Alexander menyimpulkan ide Eden sebagai *temple-garden* (bait-taman) sebagai berikut: (1) Oleh karena taman merupakan tempat di mana Allah dan manusia saling menikmati kehadiran satu sama lain, maka Eden dapat disebut sebagai *prototipe* dari tempat kudus Israel pada masa-masa berikutnya; (2) karena manusia bertemu dengan Tuhan di sebuah tempat kudus, maka kita dapat mengasumsikan Adam dan Hawa memiliki peran keimaman; (3) pasal-pasal pembuka Kejadian mengimplikasikan batasan taman akan diekspansikan untuk memenuhi seluruh bumi sebagaimana manusia diperintahkan beranak-cucu dan bertambah banyak (Alexander, 2008: 25). Dengan demikian, Eden merupakan tempat kudus pertama di dunia ini. Manusia diberikan peran imamat rajani sebagai gambar Allah untuk berkuasa atas dunia ciptaan mewakili Allah dan menjaga tempat kudus bahkan memperluas batasan Taman Eden hingga mencakup seluruh bumi (bdk. Beale, 2018: 13-14; Alexander, 2008: 25; Wenham, 1994: 401).

LANGIT DAN BUMI YANG BARU SEBAGAI BAIT SEMESTA ESKATOLOGIS

Pada bagian ini, penulis membahas bagaimana langit dan bumi yang baru merupakan bait semesta eskatologis. Penulis memulai dengan

latar belakang eskatologi PL. Kemudian, penulis menunjukkan hubungan paralelisme antara Yerusalem Baru dan Eden. Selanjutnya, Yerusalem Baru disimpulkan sebagai tempat kediaman Allah yang kudus.

Latar Belakang Eskatologi PL

Ungkapan “langit dan bumi yang baru” dan Yerusalem Baru muncul sebagai gambaran eskatologis PB di penglihatan yang diterima Rasul Yohanes (Why. 21-22). Frasa “langit dan bumi yang baru” diulang-ulang di dalam berbagai bagian Alkitab dan sarat dengan makna bait semesta eskatologis. Penulis akan memaparkan terlebih dahulu secara ringkas bagaimana eskatologi PL (nubuat Yehezkiel, Yesaya, dan Zakharia) mengenai ciptaan baru dan Yerusalem Baru sangat melatarbelakangi visi eskatologis Yohanes. Dari pemaparan berikut ini, langit dan bumi yang baru dapat dipandang sebagai bait semesta eskatologis yang paralel dengan langit dan bumi yang pertama sebagai bait semesta protologis.

Latar belakang eskatologi PL dari langit dan bumi yang baru serta Yerusalem Baru akan ditinjau dari penglihatan dan nubuat Yehezkiel, Yesaya, dan Zakharia. Susunan kitab Yehezkiel dilihat berdasarkan motif Bait Suci adalah sebagai berikut: penglihatan surgawi, kemuliaan Allah meninggalkan Bait Suci, janji pemulihan, pembangunan kembali Bait Suci, dan kembalinya kemuliaan Allah ke Bait Suci yang Baru (Du Rand, 2004: 281). Yehezkiel menubuatkan Bait Suci eskatologis yang akan dinikmati oleh umat Allah sebagai pemulihan relasi kovenan dengan YHWH. Janji pemulihan yang berfokus kepada Bait Suci yang Baru dan Yerusalem Baru dicatat dalam kitab Yehezkiel pasal 40-48 (Lee, 1999: 8).

Beberapa contoh latar belakang Yerusalem Baru dari kitab Yehezkiel adalah sebagai berikut. Yehezkiel 37:27 merupakan alusi bagi Wahyu 21:7, di mana tempat kediaman Allah akan bersama-sama dengan umat-Nya dalam pembaharuan kovenan (Harker, 2016: 63). Yerusalem Baru yang turun dari surga merupakan tempat kediaman Allah yang kekal bersama umat-Nya (Du Rand, 2004: 292). Kemuliaan Allah meninggalkan Bait Suci karena segala dosa umat (Yeh. 9-11), kemudian kemuliaan Allah kembali memenuhi Bait Suci yang Baru (43:5) dan Allah menyatakan Yerusalem Baru sebagai takhta dan Bait Suci yang Baru sebagai tempat kediaman-Nya yang kekal (43:7) (Lee, 1999: 8-9). Nabi Yehezkiel melihat air mengalir dari ujung selatan ambang Bait Suci ke arah timur (47:1-2) dan air tersebut memberikan kehidupan (47:9). Yehezkiel 47:12 juga menyebutkan pohon yang buahnya tidak menjadi busuk dan daunnya tidak berguguran tetapi menghasilkan buah sebagai makanan dan daunnya menyembuhkan (Lee, 1999: 8)

Selain itu, konsep langit dan bumi yang baru sebagai bait semesta eskatologis juga dapat ditemukan di Yesaya. Kitab Yesaya banyak berbicara tentang janji pemulihan atau restorasi bagi umat Allah. Setelah meratapi kehancuran Bait Suci (63:18) dan Yerusalem (64:10-11), Yesaya 65:16-25 memproklamasikan pemulihan sebagai tanggapan atas ratapan tersebut (Lee, 1999: 12). Visi “langit dan bumi yang baru” menggantikan langit dan bumi yang pertama merujuk alusi kepada Yesaya 65:17, khususnya lebih dekat kepada LXX ketimbang teks Masoretik (Du Rand, 2004: 291; bdk. Locker, 2018: 196). Bali mengutip pengamatan David Mathewson terhadap

kesamaan struktural antara Yesaya 65:17-18 dengan Wahyu 21:1-2, yaitu: langit dan bumi yang baru (Yes. 65:17a//Why. 21:1a); hal-hal yang lama/dahulu (Yes. 65:17b//Why. 21:1b); dan kota Yerusalem (Yes. 65:18b//Why. 21:2) (Bali, 2018: 45-46). Di samping itu, Yesaya 66:1-3 memang menegaskan bahwa keseluruhan dunia (langit dan bumi) adalah tempat kediaman Allah, tetapi 66:20 juga merujuk kepada Bait Suci yang Baru (Lee, 1999: 18).

Menurut kitab Zakharia, inti dari pemulihan Israel adalah pembangunan kembali Yerusalem dan Bait Suci yang Baru (Lee, 1999: 36). Zakharia menggambarkan di dalam berbagai penglihatan tentang Yerusalem Baru yang berlimpah dengan kebajikan (1:17) dan kemuliaan TUHAN tinggal di dalamnya (2:5). Pengukuran Yerusalem Baru di 2:1-5 seakan tidak berguna sebab kota itu akan dipenuhi oleh penduduk dan temboknya ialah kehadiran dan kemuliaan Tuhan sendiri yang meliputinya (Lee, 1999: 40). Di Yerusalem Baru, Tuhan berkediaman dan mendatangkan bangsa-bangsa yang bertobat menjadi umat-Nya serta menyatakan penghakiman kepada bangsa-bangsa (2:8-13; 14:1-3, 16-17) (bdk. Du Rand, 2004: 282). Dalam penglihatan ketiga, Zakharia menyebutkan bahwa Allah akan bangkit dari tempat kudus surgawi-Nya untuk menggenapi rencana membangun Yerusalem Baru (Lee, 1999: 42). Selain itu, ketika tidak ada pergantian siang dan malam, air kehidupan mengalir dari Yerusalem Baru dan Tuhan menjadi Raja atas seluruh bumi (14:7-9).

Menurut Harker, salah satu gema intertekstual utama dari Yerusalem Baru (Why. 21:25; 22:5) adalah Zakhariah 14:7 dan Yesaya 60:11, 19 (Harker, 2016: 65-66). Yohanes

mencatat bahwa pintu-pintu gerbang Yerusalem Baru tidak akan ditutup karena tidak ada lagi malam (Why. 21:25) dan Tuhan Allah sendiri yang menerangi umat Allah (Why. 22:5). Zakharia 14:7 berbunyi, “tidak ada pergantian siang dan malam, dan malam pun menjadi siang.” Sementara Yesaya 60:11 menyatakan bahwa “*pintu-pintu gerbangmu akan terbuka senantiasa, baik siang maupun malam tidak akan tertutup*, supaya orang dapat membawa kekayaan bangsa-bangsa kepadamu, sedang raja-raja mereka ikut digiring sebagai tawanan.” Selanjutnya, Yesaya 60:19 menegaskan Tuhan yang akan menjadi kemuliaan bagi umat-Nya, “Bagimu matahari tidak lagi menjadi penerang pada siang hari dan cahaya bulan tidak lagi memberi terang pada malam hari, tetapi *TUHAN akan menjadi penerang abadi bagimu* dan Allahmu akan menjadi keagunganmu” (bdk. Rico, 2012: 424). Penglihatan Yohanes mengenai Yerusalem Baru sesuai dengan latar belakang nubuat Nabi Zakharia dan Yesaya bahwa pintu gerbang Yerusalem Baru tidak akan ditutup dan Tuhan sendiri yang menjadi sumber terang dan kemuliaan bagi umat-Nya di kota itu. Hal ini kembali mengingatkan terang kemuliaan Tuhan yang memenuhi Kemah Suci di tengah perkemahan umat Israel (Kel. 40:34-38) dan kemuliaan Tuhan yang terbit atas umat-Nya (Yes. 60:1-2).

Dari latar belakang eskatologi PL ini, motif langit dan bumi yang baru serta Yerusalem Baru terlihat dengan jelas. Para nabi ini melihat dan menubuatkan langit dan bumi yang baru di mana Tuhan memulihkan keadaan umat-Nya. Pemulihan yang dijanjikan Allah itu menyebut Yerusalem Baru dan Bait Suci yang Baru. Motif-motif ini menjalin keterkaitan antara Yerusalem Baru sebagai Bait Suci eskatologis,

di mana Allah berkediaman di antara umat-Nya. Motif penciptaan langit dan bumi yang baru menunjukkan janji pemulihan Allah akan berdampak kosmis dan menggenapi gambaran berkat yang melimpah dalam relasi indah antara Allah dan umat-Nya, sebagaimana gambaran sungai dan pohon kehidupan serta persekutuan intim antara Allah dan manusia di Eden.

Yerusalem Baru dan Eden

Di dalam kitab para nabi di PL, Taman Eden sudah dikaitkan dengan Yerusalem Baru, seperti Yehezkiel 47:1-12 dan Yesaya 11:6-9; 65:25 (Du Rand, 2004: 282). Tuhan akan menghibur Sion dan memulihkannya seperti Taman Eden di mana sukacita dan syukur berlimpah serta tidak ada lagi yang berbuat jahat di bait semesta (Yes. 11:6-9; 51:3) (bdk. Lee, 1999: 43). Yerusalem Baru dalam penglihatan Yohanes mengandung gambaran Taman Eden, seperti sungai air kehidupan yang mengalir melalui kota Yerusalem Baru dan pohon kehidupan yang berbuah tiap bulannya (Why. 22:1-2; Kej. 2:9-10; Yeh. 47:1-12) (Schellenberg, 2006: 475).

Gambaran sungai dan air kehidupan ini telah disebutkan oleh Nabi Yehezkiel (47:1-12) dan Zakharia (14:8). Motif air yang membawa kehidupan mengalir dari bait eskatologis (Yeh. 47:1-12) merupakan gema dari keempat sungai yang mengalir dari Eden (Kej. 2), di mana YHWH berdiam bersama manusia (Hodge, 2011: 108; Beale, 2018: 11-12). Rasul Yohanes melihat sungai yang airnya sejernih kristal mengalir dari takhta Allah dan Anak Domba ke tengah-tengah Yerusalem Baru. Sungai air kehidupan di sini (Why. 22:1) melambangkan kehidupan kekal di hadirat Allah (Lioy, 2010: 11).

Selain itu, motif pohon kehidupan di Eden juga muncul dalam penglihatan Yohanes tentang Yerusalem Baru. Wahyu 22:2 menggambarkan di tiap sisi sungai kehidupan, ada pohon-pohon kehidupan yang berbuah dua belas kali dan daunnya akan menyembuhkan bangsa-bangsa (Osborne, 2002: 772; Harker, 2016: 66). Di dalam narasi Eden, Adam dan Hawa tidak taat dan tidak diperkenankan makan buah dari pohon kehidupan (Kej. 3:22); tetapi di Yerusalem Baru, umat Allah akan makan buah dari pohon kehidupan dan hidup selama-lamanya karena ketaatan Kristus yang telah menang (Du Rand, 2004: 297; Lee, 1999: 254). Gambaran sungai dan pohon kehidupan di Eden ini melambangkan kebahagiaan final umat pilihan Allah di dalam kekekalan (Lioy, 2010: 132).

Motif batu mulia di Eden (Kej. 2:12; Yeh. 28:13) juga dipergunakan di Yerusalem Baru (Why. 21:19-20). Batu mulia di pakaian Imam Besar (Kel. 28:17-20) hampir identik dengan daftar batu mulia di Wahyu 21:19-20 (Lee, 1999: 250). Yehezkiel 28:13 juga menyebutkan batu mulia yang hampir mirip secara unik menghiasi efod Imam Besar di Keluaran 28 (Beale, 2018: 10; Lee, 1999: 250). Di Yesaya 54:11-12, kota Yerusalem Baru akan dibangun dengan menggunakan permata dan batu mulia (Schellenberg, 2006: 468). Jadi, motif batu mulia menghubungkan Yerusalem Baru dengan Eden dan Bait Suci (Du Rand, 2004: 295).

Dari kesamaan motif sungai, pohon kehidupan, dan batu mulia di antara Eden dan Yerusalem Baru, pasal-pasal pembuka dan pasal-pasal penutup kanon Alkitab membingkai narasi tentang tempat kudus di mana Allah berdiam bersama manusia. Ketika manusia

jatuh ke dalam dosa dan diusir dari Eden, Allah yang berjanji akan memulihkan segala sesuatu. Allah menebus umat-Nya melalui Kristus, dan akan menjadikan langit dan bumi yang baru di mana Allah akan berkedianan di tengah umat-Nya di Yerusalem Baru. Beale memandang bahwa eskatologi tidak hanya “merekapitulasi” protologi Eden tetapi “meng-eskalasi-nya” (Beale, 2004: 368). Di langit dan bumi yang baru sebagai bait semesta eskatologis, dosa dan maut tidak lagi menajiskan tempat kudus Allah yang berdiam bersama umat-Nya. Pada akhirnya, umat Allah yang ditebus oleh darah Anak Domba Allah (Why. 5:9; 7:14, 17) akan menikmati kesempurnaan, kemuliaan, dan keindahan kehidupan kekal dalam relasi dengan Allah yang berkedianan bersama umat-Nya di Yerusalem Baru.

Yerusalem Baru sebagai Tempat Kediaman Allah yang Kudus

Di Wahyu 21, Yohanes melihat langit yang baru dan bumi yang baru, sebab dunia ciptaan yang pertama telah berlalu. Kemudian, Yohanes melihat kota Yerusalem yang baru turun dari surga. Yohanes pun mendengar, “Lihatlah, kemah Allah ada di tengah-tengah manusia dan Ia akan *diam* bersama-sama dengan mereka. Mereka akan menjadi umat-Nya dan Ia akan menjadi Allah mereka” (21:3). Kata “kemah Allah” ini merupakan alusi kepada Kemah Suci dan Bait Suci sebagaimana kata σκηνή digunakan di LXX untuk merujuk Tabernakel. Kemuliaan Allah yang menaungi Kemah Suci dalam bentuk awan dan tiang api sering kali disebut sebagai “Shekinah,” yakni persekutuan antara Allah dan umat-Nya (Osborne, 2002: 734). Kata kerja “diam” (*skēnōsei*; RSV, ESV: “will dwell”) di 21:3 merupakan bentuk kognat

dari kata *skēnē* atau “kemah” dengan tensa *future active indicative*. Kata kerja *skēnoō* ini juga digunakan Yohanes untuk Firman Allah yang berinkarnasi di Yohanes 1:14 (bdk. MacLeod, 2000: 444-445; Middleton, 2014: 169; Locker, 2018: 200). Dengan kata lain, kata “diam” di kedua ayat ini dapat diterjemahkan menjadi “ber-tabernakel” atau “berkemah” sebagaimana YHWH “diam” (*šākan*) di tengah-tengah umat Israel (Kel. 29:46) atau menempatkan Kemah Suci-Nya (*miškān*) di antara umat-Nya (Im. 26:11-12) (Middleton, 2014: 169). Kemuliaan Allah (*shekinah*) yang memenuhi Yerusalem Baru menunjukkan bahwa itu adalah kota yang kudus sekaligus Bait Suci (Dumbrell, 1994: 344).

Petunjuk lain yang membuktikan bahwa Yerusalem Baru merupakan tempat kudus adalah bentuk kubus. Yohanes menegaskan bentuk kubus dari Yerusalem Baru di Wahyu 21:16, “Kota itu bentuknya empat persegi, *panjangnya sama dengan lebarnya*. Dan ia mengukur kota itu dengan tongkat itu: dua belas ribu stadia; *panjangnya dan lebarnya dan tingginya sama*.” Ruang Mahakudus dari Bait Suci yang dibangun Salomo berbentuk kubus (1Raj. 6:20) sehingga Yerusalem Baru merupakan tempat kudus di mana hadirat Allah dinyatakan (Lee, 1999: 248). Ini berarti Allah hadir di keseluruhan kota Yerusalem Baru dan menjadikan keseluruhannya sebagai Ruang Mahakudus (Du Rand, 2004: 296). Kata-kata Harker menyimpulkan dengan baik implikasi bentuk kubus dari Yerusalem Baru, “*Just as the Holy of Holies was where YHWH dwelled, so also the New Jerusalem is now the dwelling place of God amongst God’s people*” (Harker, 2016: 65). Jadi, Yerusalem Baru merupakan tempat kediaman Allah yang kudus yang berdiam di tengah-tengah umat-Nya.

Mengapa Rasul Yohanes melihat langit dan bumi yang baru hanya sebatas sebuah kota Yerusalem Baru? Menurut Beale, pola “melihat-mendengar” dalam penglihatan Yohanes (apa yang dilihatnya ditafsirkan oleh apa yang didengarnya atau sebaliknya) menunjukkan bahwa Wahyu 21:1-3 menunjuk kepada realitas yang sama. Visi tentang langit dan bumi yang baru (21:1) diikuti visi Yerusalem Baru (21:2) dan dilanjutkan oleh suara deklarasi bahwa “kediaman Allah adalah bersama dengan umat-Nya.” Ketiganya menunjuk kepada realitas yang sama, yaitu Yerusalem Baru sebagai bait semesta eskatologis (Beale, 2004: 366-367). Selain itu, ukuran kota Yerusalem Baru yang masif menunjukkan ini bukan hanya bagian dari ciptaan baru melainkan “*the renewed cosmos*” atau dunia yang diperbaharui (McDonough, 2008: 188).

Di Yerusalem Baru, Yohanes melihat bahwa umat Allah berperan sebagai imam rajani. Wahyu 1:5b-6a menyatakan, “Bagi Dia, yang mengasihi kita dan yang telah melepaskan kita dari dosa kita oleh darah-Nya—dan yang telah membuat kita *menjadi suatu kerajaan, menjadi imam-imam bagi Allah, Bapa-Nya*.” Umat Allah yang ditebus dengan darah Kristus telah dijadikan sebagai kerajaan imam atau imam rajani (bdk. Why. 5:10; 1Ptr. 2:9). Karena kematian dan kebangkitan Kristus, umat Kristiani dimeteraikan Allah di dahi mereka sebagai imam-imam yang menyembah kepada-Nya dan sebagai raja-raja yang memerintah bersama dengan-Nya di Yerusalem Baru (Locker, 2018: 201; Du Rand, 2004: 299). Di PL, ketika Imam Besar memasuki Ruang Mahakudus dan berdiri di hadapan Allah, ia mengenakan nama Allah pada serban di dahi (Kel. 28:36-38). Yohanes memakai gambaran

ini dan menerapkannya kepada seluruh orang percaya di Wahyu 22:4 (Rico, 2012: 422).

Wahyu 22:3-5 berbunyi demikian, “Maka tidak akan ada lagi laknat. Takhta Allah dan takhta Anak Domba akan ada di dalamnya dan *hamba-hamba-Nya akan beribadah kepada-Nya*, dan mereka akan melihat wajah-Nya, dan *nama-Nya akan tertulis di dahi mereka*. Dan malam tidak akan ada lagi di sana, dan mereka tidak memerlukan cahaya lampu dan cahaya matahari, sebab Tuhan Allah akan menerangi mereka, dan *mereka akan memerintah sebagai raja sampai selama-lamanya*.” Umat Allah akan beribadah kepada Allah. Kata “beribadah” di sini mengandung konotasi pelayanan dan ibadah di Tabernakel atau Bait Suci selaras dengan peran imam-imam bagi Allah (Why. 1:6; 5:10; 7:15; 20:6; 22:3; bdk. 1Ptr. 2:5); bahkan kata *λατρεύω* ini juga biasanya diterjemahkan di LXX dari kata “mengusahakan” (*‘ābad*) Taman Eden (lihat Osborne, 2002: 773-774). Umat Allah ditebus untuk menyembah dan melayani sebagai imam Allah. Di samping itu, peran umat Allah yang “akan memerintah sebagai raja” di Wahyu 22:5 mengingatkan kembali perintah yang diberikan Allah pada penciptaan yang pertama untuk berkuasa atas segala makhluk ciptaan di Kejadian 1:26 (Lee, 1999: 356). Umat Allah akan memerintah bersama dengan Allah di dunia ciptaan yang baru sebagaimana Adam diberikan kuasa memerintah atas dunia ciptaan yang lama (bdk. Osborne, 2002: 776). Jadi, dimensi pemerintahan dan peribadatan sebagai imam rajani merupakan bagian dari janji pemulihan Allah atas segala sesuatu sebagaimana mulanya gambar Allah diberikan peran imam rajani di Eden.

KONSTRUKSI ESKATOLOGI DARI TEOLOGI BIBLIKA BAIT SEMESTA

Pada bagian ini, penulis akan menyajikan konstruksi eskatologi dari teologi biblika tempat kediaman Allah. Setidaknya, konstruksi eskatologi biblika tempat kediaman Allah dapat mencakup tiga aspek, yakni teleologi, pengharapan eskatologis, dan kehidupan surgawi imam di bait semesta.

Penggenapan Tujuan Allah

Apakah alam semesta memiliki tujuan (*telos*)? Pertanyaan mengenai tujuan Allah menciptakan dunia ini tidak dapat dipisahkan dari kekristenan apokaliptik (*apocalyptic Christianity*). Menurut James Dunn, kekristenan apokaliptik memandang sejarah memiliki tujuan (*purpose or goal*). Pengharapan eskatologis dari kekristenan apokaliptik didasarkan pada kepercayaan bahwa sejarah dikendalikan oleh Allah dan digerakkan menuju *tujuan-Nya*.¹⁷ Erickson menyatakan tujuan Allah bagi ciptaan sebagai berikut: “*God’s intention from the beginning, to have fellowship with humans, led first to his creating the human race, then to his dwelling in the tabernacle and temple, then to his coming in the incarnation, and finally to his taking humans to be with him (heaven)*” (Erickson, 1998: 1235). Di dalam eskatologi, gambaran penggenapan tujuan atau maksud Allah bagi semesta ciptaan menjadi semakin jelas. Seiring berjalannya waktu, satu per satu bagian dalam rancangan Allah dinyatakan menuju kepada penggenapan tujuan Allah terhadap ciptaan.

Eskatologi sendiri merupakan puncak dari penggenapan tujuan Allah yang merencanakan penebusan umat manusia dan

dunia ciptaan yang telah dinajiskan oleh dosa. VanGemerén menggunakan istilah “progres penebusan” (*progress of redemption*) yang mengarahkan *tujuan* alam semesta kepada penggenapan rencana keselamatan dari Allah sebagai berikut:

Akan tetapi karena pemulihan [pen.: segala sesuatu] ini belum terjadi, perspektif sejarah penebusan mengkontemplasikan proses tersebut dalam terang *penyataan akan akhir*, atau dalam konsumsi, sejarah keselamatan. Progresi penebusan belum mencapai *kulminasinya* pada kedatangan Yesus yang pertama, melainkan mengantisipasi kedatangan [kedua] Kristus di dalam kemuliaan, ketika Ia akan menginaugurasi era konsumsi, langit dan bumi yang baru (VanGemerén, 2016: 18, penegasan ditambahkan).

Hal senada juga diungkapkan oleh Hoekema. Bagi Hoekema, seluruh sejarah sedang bergerak menuju ke arah penggenapan akhir yang mencakup kedatangan Kristus kedua, kebangkitan umum, penghakiman akhir, serta mencapai *puncak penggenapan sejarah* pada langit dan bumi yang baru (Hoekema, 2014: 41-42). Sementara Du Rand menyebut Yerusalem Baru sebagai “*the consummation or pinnacle of God’s macro-narrative of salvation*” (Du Rand, 2004: 277). VanGemerén juga menegaskan, “Dari penciptaan sampai penciptaan baru, Tuhan menjalankan *tujuan-Nya* menciptakan umat manusia yang diperbarui untuk menikmati ciptaan-Nya yang dipulihkan” (VanGemerén, 2016: 19, penegasan ditambahkan).

Menurut Beale, Yerusalem Baru merupakan bait semesta eskatologis yang melambangkan kehadiran Allah yang sebelumnya dibatasi pada Bait Suci Israel

diperluas melalui gereja, dan akan memenuhi seluruh ciptaan menjadi langit dan bumi yang baru. Dengan demikian, tujuan eskatologis tempat kudus Eden untuk memenuhi segenap dunia ciptaan akhirnya akan digenapi secara universal di langit dan bumi yang baru (Beale, 2004: 368-369). Langit dan bumi yang baru merupakan tujuan yang disasar dalam penggenapan rencana keselamatan Allah. Pada hakikatnya, tujuan bait semesta protologis maupun bait semesta eskatologis adalah Allah tinggal bersama umat-Nya yang menggambarkan kekudusan dan kemuliaan-Nya di segenap langit dan bumi.¹⁸ Jadi, bait semesta eskatologis dapat juga dikatakan sebagai *tujuan* atau *klimaks* dari sejarah keselamatan, yakni Allah bersatu kembali dengan umat-Nya secara relasional di dalam langit dan bumi yang baru tanpa ada dosa yang dahulu telah menajiskan bait semesta protologis.

Pengharapan Eskatologis Kediaman Allah

Seperti yang telah diutarakan di bagian Pendahuluan, pengharapan eskatologis sering kali direduksi hanya sebatas “pergi ke surga”. Secara populer, surga sering kali digambarkan sebagai tempat yang benar-benar berbeda dari bumi ini (*the otherworld*) dan hanya bersifat roh. Padahal, eskatologi yang alkitabiah menawarkan pengharapan yang begitu indah, yakni ketika umat manusia kembali bersama-sama menikmati kehadiran Allah di tengah-tengah umat-Nya di langit dan *bumi yang baru*. Di Yerusalem Baru, kediaman Allah di bumi sungguh-sungguh akan digenapi dalam dunia yang baru dan ditransformasi (Locker, 2018: 195). Kerajaan surga akan benar-benar dinyatakan di atas bumi secara ultimat sebagaimana salah satu kalimat dari doa yang

diajarkan Tuhan Yesus (Mat. 6:10). Dengan eskatologi seperti ini, pengharapan Kristiani bukan mendiskreditkan langit dan bumi ini, melainkan merujuk kepada langit dan *bumi* yang baru, di mana Allah dan umat-Nya bersatu di dalam relasi kovenantal (Why. 21:1-3).

Wahyu 21:4 mengandung janji bahwa Allah akan menghapus air mata dari para saksi Kristus yang tetap setia di dalam menghadapi penderitaan bahkan kematian. Karena mereka menabur kesaksian iman dengan berurai air mata, Allah akan menghapus air mata mereka. Dengan kata lain, “*When the time of the harvest of the new creation (including resurrection) comes and the saints gather before the throne of God, then God ‘will wipe away every tear from their eyes’ (Rev 7:17)*” (Beale dan Kim, 2015: 141). Di tengah-tengah konteks penderitaan, penerima surat Wahyu mula-mula mendapatkan penghiburan dalam pengharapan eskatologis bahwa suatu hari kelak Allah dan Sang Anak Domba akan datang dan berdiam di tengah-tengah mereka.

Pengharapan yang dimiliki umat Kristiani memang berada dalam “ketegangan yang dinamis” antara cicipan penikmatan pada masa kini dan kesempurnaan penggenapan pada akhir zaman kelak (VanGemeren, 2016: 527). Karena itu, pengharapan eskatologi di langit dan bumi yang baru tidak menghilangkan relevansi peran serta umat Tuhan di tengah-tengah langit dan bumi yang sekarang ini. Memang konsumsi ciptaan baru akan digenapi suatu hari kelak. Akan tetapi, ciptaan baru telah dimulai sejak kedatangan Kristus yang pertama yang ditandai dengan kebangkitan tubuh Kristus yang mengalahkan maut. Rasul Paulus, dalam surat 2 Korintus 5:17-20, menyatakan bahwa setiap orang yang

berada *di dalam Kristus*, ia adalah ciptaan baru (bdk. Gal. 6:15; Kol. 3:10; Locker, 2018: 197). Karena itu, Allah mengutus gereja sebagai duta Kristus yang bersaksi tentang Dia yang akan datang kembali di langit dan bumi yang baru (Beale dan Kim, 2015: 142-143).

Wright juga meyakini bahwa pengharapan eskatologi Kristen memiliki implikasi praktis bagi kehidupan orang Kristen di tengah-tengah dunia yang sekarang ini (Wright, 2008: 5). Berdasarkan teologi biblika bait Allah, eskatologi demikian mengarahkan umat Tuhan kepada pengharapan bahwa Allah akan berdiam atau tinggal bersama-sama dengan umat-Nya. Pengharapan eskatologis demikian yang menjadi solusi atas keterpisahan antara Allah dan umat-Nya yang disebabkan dosa. Oleh karena itu, Allah tinggal di antara umat-Nya (Why. 21:3) berarti surga dan bumi tidak lagi terpisah seperti sekarang ini, tetapi keduanya menjadi satu di langit dan bumi yang baru; dan orang-orang percaya yang merindukan penebusan kosmis akhirnya dapat menikmati penggenapan janji Allah secara sepenuhnya (Rm. 8:19-21) (lih. Hoekema, 2014: 381-382, 385; MacLeod, 2000: 444); McDonough, 2008: 188). Inilah puncak dari pengharapan eskatologis dari iman Kristen, yakni kehidupan kekal di langit dan bumi yang baru (bdk. Bali, 2018: 27).

Kehidupan Surgawi sebagai Imam di Bait Semesta

Erickson menjabarkan tiga cakupan dari gambaran kehidupan di surga, yaitu: sabat (*rest*), ibadah (*worship*), dan pelayanan (*service*). Pada bagian ini, penulis memadukan paradigma Erickson ini dengan eskatologi menurut teologi biblika tempat kediaman Allah.

Pertama, istirahat (*rest*) merupakan istilah yang dipakai penulis surat Ibrani yang tidak sekadar merujuk kepada berhentinya aktivitas-aktivitas, tetapi pengalaman mencapai tujuan (Erickson, 1998: 1237). Rujukan perjalanan umat Israel menuju sabat di Tanah Perjanjian (Ibr. 3:11, 18) menggambarkan umat Tuhan akan memasuki kota Yerusalem Baru sebagai tempat perhentian sejati (Ibr. 4:9-11). Di dalam Bait Suci, Allah bertakhta di tengah-tengah umat-Nya dan para imam yang melayani keperluan Bait Suci. Seajar dengan itu, di dalam langit dan bumi yang baru sebagai bait semesta eskatologis, Allah berdiam di antara umat-Nya. Akan tetapi, eskalasi di bait semesta eskatologis adalah keseluruhan umat menikmati sabat atau perhentian sejati, di mana segala penghalang bagi persekutuan yang intim dengan Allah telah disingkirkan dan setiap umat-Nya mendapat akses istimewa kepada kehadiran Allah yang Mahakudus seperti yang dimiliki Imam Besar di Bait Suci.

Kedua, Erickson mengaitkan Wahyu 19 dengan Yesaya 6:3 yang sama-sama berbicara tentang penyembahan umat Allah kepada Allah (Erickson, 1998: 1237). Baik penglihatan Yohanes tentang penyembahan pada akhir zaman maupun penglihatan Yesaya tentang penyembahan bagi Allah yang bertakhta di bait semesta, keduanya menunjuk pada penyembahan bagi Allah yang mulia dan hadir di tengah-tengah ciptaan-Nya. Wayne Grudem menegaskan bahwa di Yerusalem Baru, kita akan menikmati kehadiran kemuliaan Allah (Why. 21:23) sebagai penggenapan dari tujuan Allah yang memanggil kita kepada sukacita akan hadirat kemuliaan-Nya (Yudas 1:24) (Grudem, 1994: 1164). Sebagai imam rajani, orang Kristen merupakan imam-imam yang

memediasi penyembahan kepada Allah (1Ptr. 2:9-10). Di PL, Imam Besar hanya dapat masuk sekali setahun ke Ruang Mahakudus, tetapi setiap orang percaya di Yerusalem Baru adalah imam rajani (Why. 21:15-17; 22:4-5; Kel. 28:38; bdk. Dumbrell, 1994: 345-346). Aspek penyembahan dari pengharapan eskatologis diartikulasikan dengan peran orang Kristen sebagai imam-imam bagi Allah (Why. 1:5b-6; 5:9-10). Dengan demikian, penyembahan di langit dan bumi yang pertama di-eskalasi di dalam langit dan bumi yang baru.

Ketiga, kehidupan di surga juga berkaitan erat dengan peran yang seharusnya dilaksanakan manusia di Taman Eden sebagai wali-raja (*vicegerent*) yang melaksanakan pekerjaan demi Allah (Erickson, 1998: 1238). Pelayanan tidak sekadar melantunkan nyanyian rohani, tetapi juga berbicara tentang pemulihan kembali pelayanan umat Tuhan sebagai gambar Allah di bait semesta. Adam yang pertama gagal menjalankan peran imam rajani di langit dan bumi yang pertama, tetapi Kristus sebagai Adam yang kedua berhasil melaksanakan peran tersebut. Kristus menebus manusia yang berdosa menjadi umat Allah dan memulihkan peran imam rajani (1Ptr. 2:9). Langit dan bumi yang baru tidak lain dan tidak bukan merupakan dunia ciptaan yang ditebus (*a redeemed creation*) sehingga tujuan manusia diciptakan Allah dalam bait semesta diperbarui kembali (Middleton, 2014: 174-175). Jadi, aspek pelayanan dari eskatologi bait semesta juga mencakup pemulihan manusia kepada mandat budaya yang awalnya diberikan di langit dan bumi yang pertama, dan akan mencapai kegenapannya yang sempurna di langit dan bumi yang baru.

SIMPULAN

Eskatologi Kristen populer umumnya mendiskreditkan bumi, sedangkan eskatologi yang alkitabiah jelas-jelas menunjuk kepada langit dan bumi yang baru. Artikel ini mengembangkan pemahaman eskatologi menggunakan perspektif teologi biblika tentang kediaman Allah. Langit dan bumi merupakan bait semesta yang diciptakan Allah untuk berkediaman di tengah-tengah umat-Nya. Bait semesta protologis telah dinajiskan oleh dosa manusia, sehingga ada keterpisahan relasional antara Allah dan manusia ciptaan-Nya. Manusia berdosa telah diusir dari Eden sebagai tempat kudus yang pertama. Oleh karena itu, rencana keselamatan Allah digenapi melalui kematian dan kebangkitan Kristus yang menginaugurasi ciptaan baru. Pengharapan eskatologi Kristen diarahkan kepada kedatangan Kristus yang kedua untuk mewujudkan langit dan bumi yang baru sebagai bait semesta eskatologis.

Eskatologi berdasarkan teologi alkitabiah tentang kediaman Allah dikembangkan dalam tiga bagian, yakni teleologi, pengharapan eskatologi, dan kehidupan imamat di bait semesta eskatologis. Tujuan Allah dalam rencana keselamatan yang hendak digenapi adalah kediaman Allah dinyatakan di tengah-tengah umat-Nya pada langit dan bumi yang baru. Sedangkan, pengharapan eskatologis didasarkan pada tujuan yang dijanjikan Allah kepada umat-Nya. Pengharapan demikian tidak mengecualikan bumi, namun justru merangkul langit dan bumi yang baru sebagai bait semesta eskatologis yang selaras dengan kesatuan relasi kovenantal antara Allah dan umat-

Nya (Why. 21:1-3). Relevansi pengharapan eskatologi berdasarkan teologi biblika tempat kediaman Allah dinyatakan dengan tiga peran imam di bait semesta. *Pertama*, umat Allah ditetapkan untuk menikmati sabat sejati di Yerusalem Baru. *Kedua*, orang percaya adalah imam-imam yang menyembah Allah dan Anak Domba di Yerusalem Baru. *Ketiga*, imamat rajani mengerjakan pelayanan yang mengemban kembali mandat sebagai gambar Allah yang dipulihkan mulai dari dunia sekarang ini hingga konsumasinya di langit dan bumi yang baru.

DAFTAR PUSTAKA

- Alexander, T. Desmond. 2008. *From Eden to the New Jerusalem: An Introduction to Biblical Theology*, Grand Rapids: Kregel Academic.
- Arnold, Bill T. 2013. *Genesis*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Bali, Aksi. 2018. "Konsep tentang Langit dan Bumi yang Baru: Anihilasi atau Restorasi Langit dan Bumi yang Lama", dalam *Jurnal Amanat Agung*, Vol. 14, No. 1: 25-62.
- Bauer, W.; Danker, F.W.; dan Arndt, W. 2000. *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, F.W. Gingrich (ed.), 3rd ed., Chicago: University of Chicago Press.
- Beale, G.K. 2004. *The Temple and the Church's Mission: A Biblical Theology of the Dwelling Place of God*, Downers Grove: InterVarsity; Leicester: Apollos.
- _____. 2018. "Adam as the First Priest in Eden as the Garden Temple", dalam *The*

- Southern Baptist Journal of Theology*, Vol. 22, No. 2: 9-24.
- _____ dan Kim, Mitchell. 2015. *God Dwells Among Us: Expanding Eden to the Ends of the Earth*, Downers Grove: IVP Books.
- Carson, D.A. 1991. *The Gospel According to John*, Grand Rapids: Eerdmans.
- Davidson, Richard. 2015. "Earth's First Sanctuary: Genesis 1-3 and Parallel Creation Accounts", dalam *Andrews University Seminary Studies*, Vol. 53, No. 1: 65-89.
- Du Rand, Jan A. 2004. "The New Jerusalem as Pinnacle of Salvation: Text (Rev 21:1-22:5) and Intertext", dalam *Neotestamentica*, Vol. 38, No. 2: 275-302.
- Dumbrell, William J. 1994. *The Search for Order: Biblical Eschatology in Focus*, Grand Rapids: Baker Books.
- Dunn, James D.G. 2006. *Unity and Diversity in the New Testament: An Inquiry into the Character of Earliest Christianity* (3rd ed.), London: SCM Press.
- Erickson, Millard J. 1998. *Christian Theology*, Grand Rapids: Baker Books.
- France, R.T. 2008. *The Gospel according to Matthew: An Introduction and Commentary*, Downers Grove: Intervarsity.
- Gage, Warren A. 2010. *The Gospel of Genesis: Studies in Protology and Eschatology* (2nd ed.), St. Andrews House, Logos 8.
- Grudem, Wayne A. 1994. *Systematic Theology: An Introduction to Biblical Doctrine*, Leicester: Inter-Varsity; Grand Rapids: Zondervan.
- Harker, Ryan D. 2016. "Intertextuality, Apocalypticism and Covenant: The Rhetorical Force of the New Jerusalem in Rev 21:9-22:5", dalam *Horizons in Biblical Theology*, Vol. 38, No. 1: 45-73; <https://doi.org/10.1163/18712207-12341315>
- Hodge, Bryan C. 2011. *Revisiting the Days of Genesis: A Study of the Use of Time in Genesis 1-11 in Light of its Ancient Near Eastern and Literary Context*, Eugene: Wipf & Stock.
- Hoekema, Anthony A. 2014. *Alkitab dan Akhir Zaman (The Bible and the Future)*, K.S. Budiman (terj.), Surabaya: Momentum.
- Jatmiko, Yudi. 2018. "Sebuah Analisis Terhadap Problematika Ajaran Restorasi Berkaitan dengan Konsep Bumi Baru", dalam *Dunamis: Jurnal Teologi dan Pendidikan Kristiani*, Vol. 2, No. 2: 88-102.
- Lee, Pilchan. 1999. *The New Jerusalem in the Book of Revelation: A Study of Revelation 21-22 in the Light of its Background in Jewish Tradition*, Tesis Doctor of Philosophy, University of St. Andrews.
- Levenson, Jon D. 1994. *Creation and the Persistence of Evil: The Jewish Drama of Divine Omnipotence*, Princeton: Princeton University Press.
- Lioy, Dan. 2010. *Axis of Glory: A Biblical and Theological Analysis of the Temple Motif in Scripture*, New York: Peter Lang.
- Locker, Markus. 2018. "A Semiotic Analysis of the 'New Jerusalem' in the Book of Revelation", dalam *Journal of Biblical Theology*, Vol. 1, No. 4: 187-208.

- MacLeod, David J. 2000. "The Seventh 'Last Thing': The New Heaven and the New Earth (Rev. 21:1-8)", dalam *Bibliotheca Sacra*, Vol. 157, Oktober-Desember: 439-451.
- McDonough, Sean M. 2008. "Revelation: The Climax of Cosmology", dalam *Cosmology and New Testament Theology*, Jonathan T. Pennington dan Sean M. McDonough (eds.), London: T&T Clark.
- Middleton, J. Richard. 2014. *A New Heaven and a New Earth: Reclaiming Biblical Eschatology*, Grand Rapids: Baker Academic.
- Osborne, Grant R. 2002. *Revelation* (Baker Exegetical Commentary on the New Testament), Grand Rapids: Baker Academic.
- Pennington, Jonathan T. 2008. "Heaven, Earth, and A New Genesis: Theological Cosmology in Matthew", dalam *Cosmology and New Testament Theology*, Jonathan T. Pennington dan Sean M. McDonough (eds.), London: T&T Clark.
- Rico, Samuel L. 2012. "Thirsting for God: The Levitical Inheritance Motif in the Apocalypse", dalam *The Westminster Theological Journal*, Vol. 74, No. 2: 417-433.
- Sarna, Nahum M. 1989. *Genesis: The Traditional Hebrew Text with the New JPS Translation*, Philadelphia: Jewish Publication Society.
- Schellenberg, Ryan S. 2006. "Seeing the World Whole: Intertextuality and the New Jerusalem (Revelation 21-22)", dalam *Perspectives in Religious Studies*, Vol. 33, No. 4: 467-476.
- VanGemeran, Willem A. 2016. *Progres Penebusan: Kisah Keselamatan dari Penciptaan sampai Yerusalem Baru*, J.Ch. Obadja (terj.), Surabaya: Momentum.
- Walton, John H. 2009. *The Lost World of Genesis One: Ancient Cosmology and the Origins Debate*, Downers Grove: IVP Academic.
- Wenham, Gordon J. 1994. "Sanctuary Symbolism in the Garden of Eden Story", dalam *I Studied Inscriptions from Before the Flood: Ancient Near Eastern, Literary, and Linguistic Approaches to Genesis 1-11*, R.S. Hess & D.T. Tsumura (eds.), Winona Lake: Eisenbrauns.
- Wright, N.T. 2008. *Surprised by Hope: Rethinking Heaven, the Resurrection, and the Mission of the Church*, New York: HarperOne.

Catatan:

¹ Sebagai contoh, banyak perdebatan mengenai tanda-tanda kedatangan Kristus yang kedua kali dan tafsiran milenium atau kerajaan seribu tahun (lih. VanGemeran, 2016: 528, 532, 568).

² Kedua pertanyaan N.T. Wright ini telah diparafrasa oleh penulis, namun kedua frasa yang diapit tanda petik berasal dari Wright sendiri. Gagasan umat yang diselamatkan akan tinggal di langit lebih menyerupai ide Yunani ketimbang ide biblikal tentang "langit dan bumi yang baru" (MacLeod, 2000: 444).

³ Middleton menelusuri asal-usul pengharapan ini hingga kepada sintesis antara iman Kristen dengan filsafat Yunani, yakni Platonisme dan Neoplatonisme (bdk. Middleton, 2014: 34; Wright, 2008: 18-19). Wright juga memperingatkan agar orang Kristen

jangan sampai terpengaruh oleh Gnostikisme abad kedua yang menganggap dunia sekarang ini bersifat jahat dan satu-satunya solusi adalah melarikan diri dari dunia ini lalu masuk ke surga (Wright, 2008: 197). Untuk pemaparan pengaruh dualisme Gnostik, lihat Bali (2018: 33-34).

⁴ Penulis meminjam istilah “*the dwelling place of God*” (tempat kediaman Allah) dari G.K. Beale, seorang profesor teologi biblika dan PB di Westminster Theological Seminary (lih. Beale, 2004).

⁵ Millard Erickson mengklasifikasikan eskatologi menjadi dua macam, yakni eskatologi individual yang berkenaan dengan masa depan perorangan dan eskatologi kosmis yang membahas mengenai masa depan umat manusia dan keseluruhan dunia ciptaan (Erickson, 1998: 1173).

⁶ Di sepanjang artikel ini, istilah “bait Allah” dapat dipertukarkan dengan “kediaman Allah” yang menunjuk kepada kehadiran Allah di tengah-tengah umat-Nya dan tidak dibatasi oleh bangunan fisik Kemah Suci ataupun Bait Suci di Yerusalem.

⁷ Pengertian ini juga terdapat di kitab Wahyu di mana langit bersama lautan dan daratan dapat dipindahkan atau dibaharui (6:14; 20:11; 21:1) (lih. McDonough, 2008: 180).

⁸ Selengkapnya, lihat Bauer dkk. (2000: 737).

⁹ Ayat ini sangat bernuansa eskatologis, di mana harmoni surga secara progresif akan tergenapi dalam konsumsi rencana Allah yang bukan hanya pada masa kini atau masa depan tetapi tentang kemuliaan Allah sendiri (lih. France, 2008: 139). Middleton menjelaskan “langit” di sini merujuk kepada ruang takhta Allah, di mana kehendak-Nya tergenapi sempurna sebelum akhir zaman tiba. Pengharapan eskatologis yang alkitabiah ialah suatu hari kelak keselamatan yang dipersiapkan Tuhan di surga akan dinyatakan secara penuh di bumi (bdk. Middleton, 2014: 72; McDonough, 2008: 181-182).

¹⁰ Bandingkan Yohanes 3:31-36 dengan 8:21-24. Carson menjelaskan bahwa Yesus sebagai Firman yang berinkarnasi berasal dari atas yang kontras dengan orang-orang lain yang berasal dari *bumi*, bukan dalam pengertian *kosmos* yang berdosa tetapi keterbatasan. Sedangkan, penulis Injil di 8:23 mengontraskan surga

dengan *kosmos* sebagai dunia yang telah bobrok secara moral dan sengaja menentang Pencipta. Kontras di sini bukan antara dunia spiritual dan dunia moral, sebab Yohanes bukan penganut Neoplatonisme, melainkan alam ciptaan yang memberontak kepada Allah (lih. Carson, 1991: 212, 342).

¹¹ Untuk penjelasan distingsi antara langit dan bumi di Injil Matius (lih. Pennington, 2008: 34).

¹² Bandingkan Yesaya 66:1-2 yang menyejajarkan “langit dan bumi” dengan “rumah” dan “tempat perhentian.” Ketika Allah berhenti dari pekerjaan penciptaan artinya Allah memasuki tempat perhentian atau mendiami tempat kudus (bdk. Levenson, 1994: 88; Walton, 2009: 83-84).

¹³ Untuk pengantar yang ringkas dan sistematis kepada topik *kosmos* sebagai bait suci, lihat Walton (2009: 77-85). Wenham menyetujui adanya paralelisme antara catatan penciptaan dunia (Kej. 1:1-2:3) dengan catatan pembangunan Kemah Suci (Kel. 25-40) (lih. Wenham, 1994: 403).

¹⁴ Sungai yang mengalir dari Eden ini sejajar dengan sungai kehidupan yang dilihat Nabi Yehezkiel mengalir dari Bait Suci (Yeh. 47:1-12) dan juga nabi-nabi lainnya (Za. 14:8-11; Yl. 3:18, 20-21) serta sungai yang mengalir dari takhta Allah dalam penglihatan Yohanes (Why. 22:1) (lih. Davidson, 2015: 71).

¹⁵ LAI-TB (1974) menerjemahkan “batu oniks” sebagai “batu krisopras” (Kej. 2:12) atau “permata krisopras” (Kel. 25:7; 28:9, 20).

¹⁶ Untuk latar belakang dunia Timur Dekat Kuno mengenai patung peribadatan yang menjelaskan fungsi imamat-rajani dari gambar Allah, lihat Hodge (2011: 109).

¹⁷ Dunn memaksudkan kekristenan apokaliptik sebagai kekristenan yang berkembang pada permulaannya yang sangat sarat dengan pengharapan akan *parousia*, di mana kemuliaan Kristus dinyatakan pada saat kedatangan-Nya yang kedua (Dunn, 2006: 369).

¹⁸ Menurut Dumbrell, Allah pada akhirnya berdiam secara permanen bersama umat-Nya merupakan penggenapan dari *temple theology* yang terbentang dari PL hingga PB (Dumbrell, 1994: 344).