

Misi Bait Semesta sebagai Kerangka Teologi Alkitabiah untuk Menanggapi Sekularisme menurut Taksonomi Charles Taylor

The Cosmic Temple Mission: A Biblical Theology Framework for Responding to Secularism According to Charles Taylor's Taxonomy

Hendra Yohanes 

Universitas Pelita Harapan, Indonesia
hendr4y0@gmail.com

Diserahkan

10 Juni 2025

Direvisi

9 Agustus 2025

Diterima

8 September 2025

Halaman

131 - 150

ABSTRACT

The global Christian mission faces the pervasive context of secularism, presenting challenges and opportunities that require robust theological engagement. Charles M. Taylor categorizes secularism into three definitions: (1) separation between the sacred and the secular realm, but religion is axiomatic; (2) declining religious adherence in the purportedly neutral public sphere; and (3) a plurality of options is available for humans to construct the meaning of life. How does biblical theology respond to these three forms of secularism according to Taylor's proposed taxonomy? This article proposes a "cosmic sanctuary mission" as a biblical theology framework for addressing the challenges in each of Taylor's definitions of secularity. Employing the thematic-intertextual exegesis, it analyzes the biblical motifs of Eden and New Jerusalem, which bookend the biblical metanarrative. The intertextual links between Eden, New Jerusalem, and the temple highlight God's dwelling place among His people. This biblical theology of cosmic sanctuary implies a theology of mission: to expand God's holy place, beginning from Eden (Gen. 2) and consummating in New Jerusalem, which encompasses the whole cosmos (Rev. 21-22). This cosmic temple theology provides a holistic biblical framework for Christian mission, offering responses to each of Taylor's definitions of secularism.

Keywords: secularism, sacred space, biblical theology, cosmic temple, missiology, Charles Taylor.

Misi kekristenan global menghadapi konteks sekularisme yang menyebar luas dan menghadirkan berbagai tantangan dan peluang yang memerlukan keterlibatan teologis yang kuat. Charles M. Taylor mengelompokkan tiga definisi sekularisme: (1) pemisahan antara wilayah yang sakral dan yang duniawi, tetapi agama dipandang aksiomatik; (2) penurunan kemelekatan agamawi di ruang publik yang diklaim netral; dan (3) kejamakan pilihan yang tersedia bagi manusia untuk mengonstruksi makna kehidupan dan keberadaan agama hanyalah salah satu opsi di antara banyaknya pilihan. Dengan demikian, bagaimana teologi biblika dapat menanggapi ketiga bentuk sekularisme dalam taksonomi yang diajukan Taylor? Artikel ini mengajukan suatu misi bait semesta sebagai kerangka teologi alkitabiah untuk menanggapi tantangan-tantangan dalam masing-masing definisi sekularitas menurut Taylor. Dengan menggunakan eksegesis intertekstual-tematis, artikel ini menganalisis motif biblika tentang Eden dan Yerusalem Baru yang membingkai metanarasi Alkitab. Berbagai kaitan intertekstual antara Eden, Yerusalem Baru, dan Bait Suci menunjuk kepada tempat kediaman Allah di antara umat-Nya. Teologi biblika bait semesta ini mengimplikasikan suatu teologi misi, yakni untuk memperluas tempat kudus Allah mulai dari Eden (Kej. 2) dan akan dirampungkan di Yerusalem Baru yang meliputi keseluruhan kosmos (Why. 21-22). Teologi bait semesta menyediakan kerangka kerja alkitabiah yang menyeluruh untuk misi kristiani dan menawarkan berbagai tanggapan terhadap masing-masing definisi sekularisme Taylor.

Kata-kata kunci: sekularisme, ruang sakral, teologi alkitabiah, bait semesta, misiologi, Charles Taylor.



Pendahuluan

Di negara-negara Amerika Utara dan Eropa, sekularisme dan sekularisasi telah berdampak luas terhadap gereja sekaligus menjadi konteks yang signifikan bagi misi kontemporer. Akan tetapi, sekularisme tidak hanya merebak di dunia Barat sebab globalisasi juga turut berandil dalam membentuk kompleksitas lanskap kekristenan global.¹ Tanggapan terhadap sekularisme dari perspektif injili telah ditunjukkan dalam dokumen yang dipublikasikan *The Lausanne Committee for World Evangelization* dengan judul *Christian Witness to Secularized People*.² Di dalam dokumen ini, definisi sekularisme, isu sekularisasi, pluralisasi, dan privatisasi juga ditinjau.³ Komitmen kaum injili dalam menghadapi tantangan sekularisme juga dinyatakan di dalamnya untuk memahami kebutuhan orang-orang modern yang telah dipengaruhi sekularisasi dan strategi penjangkauan yang perlu dilakukan. Meskipun demikian, definisi sekular yang dijabarkan di dalamnya tidak cukup komprehensif untuk merepresentasikan fenomena sekularisme yang berkembang secara historis sampai dewasa ini. Di pihak lainnya, The World Council of Churches dari perspektif oikumenis telah merilis dokumen *Together towards Life: Mission and Evangelism in Changing Landscapes* (2013) yang menelusuri pergeseran-pergeseran yang terjadi pada kekristenan global sejak tahun 1980, termasuk konteks multireligius dan multikultural yang dihadapi gereja dewasa ini. Roderick R. Hewitt menyatakan dengan tepat pentingnya memahami sekularisme dalam konteks misi kontemporer, “*Secularism plays a significant role in the contextual understanding and practice of God’s mission today because it constitutes one of the key ingredients of globalization and modernity.*”⁴ Dengan kata lain, sekularisme tidak dapat diabaikan dalam diskusi misi kontemporer.

Salah satu pemikir yang berkontribusi secara signifikan dalam diskusi yang kompleks mengenai sekularisme adalah Charles M. Taylor. Charles M. Taylor adalah filsuf berkebangsaan Kanada yang menuliskan buku yang berjudul *A Secular Age*. Dalam karya ini, Taylor menyusun taksonomi yang menelusuri sejarah dan cakupan mengenai gagasan “sekuler”. Berkenaan dengan pentingnya pembahasan Taylor terhadap sekularisme, bagaimana teologi alkitabiah dapat memberikan perspektif terhadap misi dalam menanggapi sekularisme yang terjadi? Walaupun berbagai teologi biblika (*biblical theology*) tentang misi telah dipaparkan, tetapi dialog dengan sekularisme menurut taksonomi Taylor masih potensial untuk dikembangkan. Artikel yang berusaha menanggapi karya Taylor ini dengan pendekatan pengakuan iman kepada Kristus ditulis dari perspektif Lutheran dan pendekatan dialog kooperatif dari perspektif Katolik.⁵ Tanggapan yang bertolak dari

1 Sekularisme sendiri tidak dapat dilepaskan keterkaitannya dengan modernitas, globalisasi, dan pascamodernisme. Lih. Roderick R. Hewitt, “The Changing Landscape of Christianity and the Challenging Context of Secularism,” *The Ecumenical Review* 67, no. 4 (2015): 545, 547–549, <https://doi.org/10.1111/erev.12188>. Mengenai tantangan modernitas, lih. Os Guinness, “Mission Modernity: Seven Checkpoints on Mission in the Modern World,” dalam *Mission as Transformation: A Theology of the Whole Gospel*, peny. Vinay Samuel dan Chris Sugden (Oxford: Regnum, 1999), 290–320.

2 “Christian Witness to Secularized People,” *The Lausanne Committee for World Evangelization*, 16-27 Juni 1980, <https://lausanne.org/occasional-paper/lop-8>.

3 Os Guinness juga telah meninjau problem sekularisasi, privatisasi, pluralisasi, dan misi di dunia modern. Lih. Guinness, “Mission Modernity,” 304–308. Mengenai pluralitas pandangan religius dan sekularisme, lih. Chad Lakies, “The New Religious Context in the North Atlantic World: God’s Mission in a Secular Age,” *Lutheran Mission Matters: Journal of the Lutheran Society for Missiology* 24, no. 1 (2016): 70–71, 74–75, https://lsfm.global/uploads/files/LMM_1-16_Online.pdf.

4 Hewitt, “The Changing Landscape of Christianity,” 546.

5 Lihat Gabe Kasper, “Confession as Mission in a Secular Age,” *Lutheran Mission Matters: Journal of the Lutheran Society for Missiology* 26, no. 1

teologi biblika bait semesta merupakan kontribusi dari kajian artikel ini.

Di dalam artikel ini, penulis mengangkat gagasan mengenai bait semesta (*cosmic temple*) di dalam Alkitab, yakni Eden dan Yerusalem Baru sebagai tempat kediaman Allah yang membingkai metanarasi Alkitab.⁶ Menurut teologi alkitabiah tentang kediaman Allah, keseluruhan ciptaan—seperti yang ditunjukkan oleh ungkapan “langit dan bumi”—dirujuk sebagai “bait semesta” mulai dari Eden (Kej. 1-2) sampai kepada Yerusalem Baru (Why. 21-22). Motif tempat kediaman Allah atau tempat kudus dalam teologi biblika ini dapat menjadi kerangka teologis bagi misi kristiani. Berdasarkan motif teologi biblika ini, misi bait semesta (*cosmic sanctuary mission*) dapat didefinisikan sebagai misi perluasan tempat kudus Allah yang akan memenuhi seluruh langit dan bumi mulai dari Eden serta mencapai konsumasinya kelak di Yerusalem Baru. Artikel ini mengangkat perspektif misi dari teologi biblika bait semesta untuk menanggapi sekularisme yang berkaitan erat dengan gagasan sakral dan sekuler.

Pada awalnya, penulis akan menguraikan taksonomi sekularisme yang diajukan oleh Charles Taylor secara ringkas. Kemudian, penulis memaparkan hasil eksegesis yang menelusuri petunjuk-petunjuk intertekstual antara Eden, tempat kudus (Kemah/Bait Suci), dan Yerusalem Baru yang mendasari teologi biblika tentang langit dan bumi sebagai bait semesta yang ditakhtai oleh Allah mulai dari Eden sampai kepada Yerusalem Baru. Selanjutnya, penulis akan menjelaskan teologi biblika bait semesta yang dapat mendefinisikan suatu teologi misi. Di bagian berikutnya, penulis menyajikan tanggapan dari misi bait semesta terhadap sekularisme, seperti yang diuraikan dalam taksonomi Taylor.

Metode Penelitian

Metodologi penelitian yang digunakan adalah studi pustaka. Teologi biblika tentang misi bait semesta (*cosmic temple mission*) dibangun berdasarkan hasil eksegesis intertekstual-tematis terhadap teks Alkitab mengenai kemah/bait suci, Eden dan Yerusalem Baru. Selain itu, studi komparatif dengan sekularisme menurut taksonomi Taylor dikembangkan berdasarkan kerangka teologi misi bait semesta untuk menyasar permasalahan dan menanggapi kebutuhan dalam masing-masing definisi sekularitas yang diuraikan oleh Taylor. Ruang lingkup artikel ini tidak sedang berfokus untuk menyajikan evaluasi kritis terhadap taksonomi sekularisme yang diusung oleh Taylor, melainkan memberikan respons dari perspektif alkitabiah misi bait semesta terhadap tipe-tipe sekularisme yang diutarakan oleh Taylor.

(2018): 81–89, https://lsfm.global/uploads/files/LMM_05-18_Online.pdf; Gregory Baum, “The Response of a Theologian to Charles Taylor’s A Secular Age,” *Modern Theology* 26, no. 3 (2010): 363–81, <https://doi.org/10.1111/j.1468-0025.2010.01613.x>.

⁶ Gagasan ini terlebih dahulu telah dikaji oleh beberapa sarjana Alkitab, di antaranya: G. K. Beale, *The Temple and the Church’s Mission: A Biblical Theology of the Dwelling Place of God* (New Studies in Biblical Theology) (Downers Grove: IVP Academic, 2004); T. Desmond Alexander, *From Eden to the New Jerusalem: An Introduction to Biblical Theology* (Grand Rapids: Kregel Academic, 2009); Dan Liroy, *Axis of Glory: A Biblical and Theological Analysis of the Temple Motif in Scripture* (Studies in Biblical Literature) (New York: Peter Lang, 2010).

Pembahasan

Taksonomi Sekularisme Taylor

Charles Taylor, di dalam bukunya *A Secular Age*, mengajukan taksonomi tentang “sekuler” yang meliputi tiga macam definisi sesuai dengan hasil penelusurannya terhadap sejarah asal-usul perkembangan gagasan sekularitas dalam masyarakat.⁷ Definisi pertama ditariknya dari catatan klasik dan Abad Pertengahan yang menunjukkan adanya dikotomi sakral versus sekuler.⁸ Kontras antara yang sekuler dan yang sakral—yaitu dengan memisahkan urusan duniawi, perihal temporal, dan pekerjaan sehari-hari ke dalam wilayah sekuler—merupakan definisi pertama menurut taksonomi Taylor. Sebagai contohnya, pekerjaan petani atau peternak dipandang sebagai sekuler atau duniawi, sedangkan pekerjaan sebagai imam atau pendeta dipandang sebagai pekerjaan yang sakral.

Ia menelusuri sejarah Abad Pertengahan yang memaknai segala sesuatu dengan lensa yang sakral dalam masyarakat pramodern. Sekularisasi terjadi oleh karena “*disenchantment*”, yaitu ketika masyarakat melepaskan diri dari kaitan-kaitan dengan otoritas religius atas kehidupan individu dan sosial. Ia memandang bahwa Reformasi Protestan merupakan instrumen yang mendobrak perubahan yang terjadi untuk memahami posisi manusia dalam dunia yang “*disenchanted*”, meskipun proses yang memengaruhinya mungkin telah dimulai sebelum abad ke-16.⁹ Keyakinan dan keselamatan dilepaskan dari kontrol gereja Katolik Roma dan perantaraan para imamnya, serta diarahkan kembali kepada otoritas Alkitab.

Definisi kedua menyatakan sekularitas sebagai ruang *areligious*, yakni posisi netral, tanpa afiliasi religius, atau tidak memegang kepercayaan agamawi tertentu.¹⁰ Definisi ini muncul sejak Abad Pencerahan dan berkembang melalui deisme. Deisme menyangkali kebutuhan akan wahyu Allah ataupun agama dan mencukupkan diri dengan tatanan alam dan moralitas yang alamiah. Agama yang makin tersingkirkan secara bertahap dari ruang publik mengantarkan sekularisme yang memandang seluruh realitas sebagai suatu sistem dunia yang tertutup (*closed world structures*) dan Allah digantikan dengan alam semesta (*nature*) semata.¹¹ Pengertian sekuler tipe ini dijelaskan lebih lanjut dalam teori sekularisasi yang meyakini modernisasi dan perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi akan mengenyahkan kekuatan pengaruh kepercayaan agamawi dalam kehidupan masyarakat dan menggerus keyakinan terhadap agama ataupun keterlibatan orang-orang dalam agama. Sekularisme tipe ini sangat optimis untuk mengurangi kemelekatan agamawi (*religious adherence*), bahkan meniadakan agama dari kehidupan publik yang diklaim bersifat netral.

7 Charles Taylor, *A Secular Age* (Cambridge: Belknap, 2007). Bdk. James K. A. Smith, *How (Not) to Be Secular: Reading Charles Taylor* (Grand Rapids: Eerdmans, 2014), 20–23.

8 Bdk. Taylor, *A Secular Age*, 1–2; Smith, *How (Not) to Be Secular*, 20–21.

9 J. Andrew Kirk, “‘A Secular Age’ in a Mission Perspective: A Review Article,” *Transformation: An International Journal of Holistic Mission Studies* 28, no. 3 (2011): 173–74, <https://doi.org/10.1177/0265378811404769>. Ruang lingkup artikel penulis tidak membahas evaluasi pro dan kontra mengenai pandangan Taylor terhadap protestantisme. Untuk kritik terhadap representasinya yang keliru tentang pengaruh Reformasi Awal terhadap sekularisasi, lihat Nathan J. Wallace, “Redemption and Reform in *A Secular Age*: Charles Taylor’s Interpretation of Early Modern Protestantism” (Disertasi Doktorat, University of Oxford, 2023).

10 Taylor, *A Secular Age*, 2–3.

11 Lih. Kirk, “‘A Secular Age’ in a Mission Perspective,” 177; Taylor, *A Secular Age*, 551.

Selanjutnya, di antara banyak pemikir yang menilai bentuk yang kedua dari sekularisme akan berhasil menyingkirkan agama sepenuhnya, Taylor menunjukkan kontribusi analisisnya. Taylor memberikan definisi sekuler jenis ketiga yang merujuk kepada kepercayaan agamawi sebagai salah satu pilihan dari begitu banyaknya pilihan yang ada dan dapat dipertandingkan. Berbeda dengan masa-masa sebelumnya, kepercayaan agamawi tidak lagi bersifat aksiomatik dalam masyarakat sekuler yang menyediakan kejamakan pilihan (*a plurality of options*) sebagai alternatif untuk manusia dapat memaknai kehidupannya.¹² Sekularitas tipe ini ditandai dengan kemunculan “humanisme eksklusif” yang menantang keyakinan akan Allah di tengah keanekaragaman pandangan sebagai alternatif.¹³ Humanisme imanen atau humanisme eksklusif yang bermula pada abad ke-18 ini merupakan pandangan dunia yang dihasilkan dari proses historis yang disumbangkan dari perkembangan institusional, teori-teori politik yang baru, konsep-konsep kristiani, dan ide-ide filsafat.¹⁴ Humanisme eksklusif menjadi suatu cara untuk mengonstruksi makna dan signifikansi tanpa rujukan apa pun terhadap Sang Ilahi atau yang transenden.¹⁵ Taylor menamai kerangka yang membentuk ordo natural yang berbeda dengan yang supranatural, yaitu suatu dunia yang imanen daripada yang transenden. Kerangka itu disebut dengan istilah “kerangka imanen” (*immanent frame*).¹⁶ Jadi, dalam definisi sekuler jenis ini, agama hanyalah salah satu pilihan di antara berbagai macam pilihan yang tersedia untuk mencari makna eksistensial.

Dengan taksonomi sekuler yang diajukan oleh Taylor, bagaimana teologi biblika dapat menjadi lensa misi kristiani untuk menanggapi sekularisme? Untuk itu, dalam bagian berikutnya, penulis menyajikan teologi biblika bait semesta untuk mengonstruksi tanggapan misi terhadap tipe-tipe sekularisme yang diusung oleh Taylor.

Teologi Biblika Bait Semesta

Bagian ini menunjukkan bahwa langit dan bumi yang pertama serta langit dan bumi yang baru memiliki kesejajaran sebagai bait semesta mulai dari Taman Eden hingga Yerusalem Baru. Di sepanjang Alkitab, kata “langit” sering kali dipasangkan dengan kata “bumi” hingga membentuk ungkapan “langit dan bumi” (Kej. 1:1; 2:1; Yes. 66:1; Why. 21:1). Bruce Waltke menjelaskan bahwa frasa “langit dan bumi” dalam Alkitab adalah suatu *merismus* yang merupakan pernyataan antara dua hal yang terlihat bertentangan. Akan tetapi, *merismus* sebenarnya merujuk kepada totalitas yang sama, yakni alam semesta yang tertata.¹⁷ Gordon Wenham menyatakan bahwa frasa ini merujuk kepada alam semesta (*the universe*) atau dunia yang teratur (*the completely ordered cosmos*).¹⁸ Dengan demikian, “langit dan bumi” berarti keseluruhan alam semesta yang diciptakan oleh Tuhan yang menatanya dan

12 Lihat Taylor, 3.

13 Bdk. Taylor, 18–19.

14 Baum, “The Response of a Theologian,” 364; bdk. Taylor, 245–46.

15 Smith, *How (Not) to Be Secular*, 26.

16 Taylor, *A Secular Age*, 542.

17 Bruce K. Waltke, *An Old Testament Theology: An Exegetical, Canonical, and Thematic Approach* (Grand Rapids: Zondervan, 2007), 163.

18 Gordon J. Wenham, *Genesis 1-15, Volume 1* (World Biblical Commentary) (Waco: Word, 1987), 15.

mengisinya dengan berbagai makhluk ciptaan (Kej. 1:1-2:3). Jadi, ungkapan “langit dan bumi” ini merujuk kepada keseluruhan atau totalitas alam ciptaan Allah.

Kejadian 1 dimulai dengan menyatakan *langit dan bumi* sebagai ciptaan Allah, lalu dilanjutkan dengan Kejadian 2:4-25 yang mengisahkan manusia yang ditempatkan di *Taman Eden*. Kedua narasi penciptaan ini merujuk keseluruhan ciptaan secara umum dan Eden secara khusus. Di sisi lainnya, Wahyu 21-22 menceritakan penglihatan Rasul Yohanes tentang *langit dan bumi yang baru* serta kota *Yerusalem Baru*. Yohanes merujuk janji Allah untuk menjadikan langit dan bumi yang baru (Yes. 65:17; 66:2 dan Why. 21:1) serta kota kudus (Yes. 48:2; 52:1 dan Why. 21:3).¹⁹ Menurut Desmond Alexander, pasal-pasal pembuka kitab Kejadian dan pasal-pasal penutup kitab Wahyu membingkai metanarasi Alkitab dengan jelas.²⁰ Berbagai perlambangan dalam kitab Wahyu menarik pembaca kepada gambaran-gambaran mendasar yang terbentang di sepanjang Kitab Suci PL, bahkan kepada permulaannya, sehingga Kejadian dan Wahyu tidak hanya secara harfiah merupakan bingkai dari kanon Alkitab (*the bookends of the Bible*) tetapi juga membingkainya secara tematis.²¹

Untuk itu, beberapa petunjuk yang memperlihatkan kaitan-kaitan intertekstualitas antara Eden, tempat kudus (baik Tabernakel ataupun Bait Suci), dan Yerusalem Baru akan ditelusuri. Berhubung dengan keterbatasan ruang, penulis akan menyajikan lima petunjuk di sini. Pertama, Eden dan Yerusalem Baru merupakan tempat yang menyatakan hadirat Allah. Pada mulanya, manusia ditempatkan di Taman Eden yang menyatakan kehadiran Allah secara langsung sebelum adanya kecemaran dosa manusia yang bertentangan dengan kesucian hadirat Allah. Akan tetapi, dalam narasi Kejatuhan manusia ke dalam dosa, Adam dan Hawa kehilangan akses langsung terhadap kehadiran Allah yang hendak bersekutu dengan manusia yang dijadikan-Nya. Di Kejadian 3:8, TUHAN Allah “*berjalan-jalan*” di Taman Eden. Kata kerja Ibrani untuk “berjalan” di sini adalah (*mithallek*), yang diterjemahkan sebagai “*walking*” (ESV, NRSV, NASB). Kata *hallak* yang sama muncul di Imamat 26:12, “Tetapi Aku akan *hadir* di tengah-tengahmu dan Aku akan menjadi Allahmu dan kamu akan menjadi umat-Ku.”²² Dengan demikian, kata kerja ini merujuk kehadiran Allah, baik di Taman Eden (Kej. 3:8) maupun di Tabernakel di antara umat Allah (Im. 26:12).²³

Dalam penglihatan Rasul Yohanes, “Lalu aku mendengar suara yang nyaring dari takhta itu berkata: ‘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

19 Lihat Simon J. Kistemaker, *Tafsiran Kitab Wahyu*, terj. Peter Suwadi Wong dan Baju Widjotomo (Surabaya: Momentum, 2014), 605–6.

20 Alexander, *From Eden to the New Jerusalem*, 14.

21 Lihat Charles E. Hill, “Revelation,” dalam *A Biblical-Theological Introduction to the New Testament: The Gospel Realized*, peny. Michael J. Kruger (Wheaton: Crossway, 2016), 517.

22 Imamat 26:12 versi Septuaginta menggunakan kata ἐμπεριπατήσω dari kata ἐμπεριπατέω (*emperipateō*) yang dapat berarti berjalan di sekeliling suatu area atau mengitari wilayah itu. Lihat Alfred Rahlfs, *Septuaginta: Id Est Vetus Testamentum Graece Iuxta LXX Interpretes* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1979), 205.

23 Bdk. Gordon J. Wenham, “Sanctuary Symbolism in the Garden of Eden Story,” 401; Beale, *The Temple*, 66. Dalam *I Studied Inscriptions from Before the Flood: Ancient Near Eastern, Literary, and Linguistic Approaches to Genesis 1–11* (Sources for Biblical and Theological Study, Volume 4), peny. Richard S. Hess and David T. Tsumura (Winona Lake: Eisenbrauns, 1994); Beale, *The Temple and the Church’s Mission*. Artikel ini melanjutkan hasil studi sebelumnya dari Martus A. Maleachi and Hendra Yohanes, “Kehadiran Tuhan Di Tengah Umat-Nya: Dari Penciptaan Ke Penciptaan Yang Baru,” *Veritas: Jurnal Teologi Dan Pelayanan* 19, no. 1 (2020): 11–14, <https://doi.org/10.36421/veritas.v19i1.361>.

Allah mereka” (Why. 21:3 TB). Di Wahyu 21:3, Tuhan “berdiam” di antara umat-Nya di Yerusalem Baru. Kata kerja Yunani untuk “berdiam” di sini adalah *skēnosei* dari *skēnoō*,²⁴ yang diterjemahkan sebagai “*dwell*” (ESV, NRSV, NASB). Kata kerja ini berasal dari akar kata *skēnē* yang berarti kemah dan biasanya digunakan untuk mengacu Kemah Suci di Septuaginta.²⁵ Ini merujuk kembali janji Allah yang akan “berkemah di tengah-tengah umat Israel”, seperti yang tercantum dalam Imamat 26:11 dan Yehezkiel 37:27.²⁶

Kedua, pohon kehidupan dideskripsikan di Eden dan Yerusalem Baru. Dalam narasi Eden, Tuhan menempatkan pohon kehidupan di tengah-tengah taman itu (Kej. 2:9). Di Tabernakel, menorah (kandil) memiliki bentuk yang menyerupai dan melambangkan pohon kehidupan di Eden (Kej. 3:22; bdk. Kel. 25:31-37).²⁷ Simbolisasi ini direpresentasikan dengan cahaya kandil yang melambangkan hadirat Allah yang menunjukkan jalan kehidupan sejajar dengan kelimpahan buah dari pohon kehidupan di Eden.²⁸ Demikian pula, Rasul Yohanes melihat adanya pohon kehidupan yang berbuah dua belas macam di sisi kanan dan kiri dari sungai kehidupan di Yerusalem Baru (Why. 22:2). Deskripsi pohon kehidupan ini paralel dengan Yehezkiel 47:12 yang menggambarkan pohon yang menghasilkan buah yang dapat dimakan dan daun yang mengobati. Kistemaker menafsirkan, “Tetapi pohon di Taman Eden yang diperbarui itu menyembuhkan bangsa-bangsa, yang berarti penduduk bisa menikmati hidup kekal, bebas dari kekurangan jasmani ataupun rohani.”²⁹ Pohon kehidupan yang berbuah dua belas kali dan menyembuhkan bangsa-bangsa merupakan lambang kepenuhan dari penyediaan penebusan oleh Kristus yang telah disembelih untuk menebus bangsa-bangsa (Why. 5:9).³⁰ Kemunculan motif pohon kehidupan di Yerusalem Baru menunjukkan bahwa akses kepada kehidupan kekal dikaruniakan kepada umat tebusan-Nya (22:14). Hal tersebut kontras dengan akses menuju pohon kehidupan di Eden yang ditutup tepat setelah Adam jatuh ke dalam dosa (Kej. 3:22-24).

Ketiga, deskripsi sungai yang mengalir ditemukan, baik di Taman Eden maupun Yerusalem Baru. Sungai yang mengalir dari Eden (Kej. 2:10) memiliki kemiripan dengan Yehezkiel 47:1-12 yang menggambarkan sebuah sungai mengalir dari bait suci Yerusalem yang baru.³¹ Nabi Yehezkiel telah menubuatkan bait eskatologis yang akan dinikmati oleh umat Allah sebagai pemulihan relasi perjanjian dengan Allah. Yehezkiel menggunakan gambaran (*imagery*) tentang “sungai dan taman” yang berkaitan dengan bait eskatologis (47:1-2). Gambaran air yang membawa kehidupan dan mengalir keluar dari bait suci menggemakan kembali keempat sungai yang mengalir dari Eden yang juga merupakan tempat TUHAN Allah tinggal bersama citra-Nya.³² Sementara itu, Rasul Yohanes menerima

24 Lihat George Ricker Berry, *The Interlinear Greek-English New Testament: With Lexicon and Synonyms* (Grand Rapids: Zondervan, 1981), 665.

25 NASB menerjemahkannya “*the tabernacle*,” sedangkan ESV “*the dwelling place*” dan NRSV “*the home*.” Lihat Hendra Yohanes, “Langit Dan Bumi Yang Baru: Eskatologi Berdasarkan Teologi Biblika Tentang Tempat Kediaman Allah,” *Gema Teologika* 5, no. 2 (2020): 165, <https://doi.org/10.21460/gema.2020.52.496>.

26 G. K. Beale, *The Book of Revelation: A Commentary on the Greek Text* (The New International Greek Testament Commentary) (Grand Rapids: Eerdmans, 1999), 1048.

27 Wenham, “Sanctuary Symbolism,” 401.

28 Lihat G. K. Beale and Mitchell Kim, *God Dwells Among Us: Expanding Eden to the Ends of the Earth* (Downers Grove: IVP, 2015), 19–20.

29 Kistemaker, *Tafsiran Kitab Wahyu*, 636.

30 Lihat Beale, *The Book of Revelation*, 1107–8.

31 Wenham, “Sanctuary Symbolism,” 402.

32 Bryan C. Hodge, *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*

penglihatan tentang sungai air kehidupan yang mengalir dari takhta Allah dan Anak Domba ke tengah-tengah Yerusalem Baru sebagai simbol dari kehidupan kekal dalam hadirat Allah (Why. 22:1).³³ Gambaran surgawi yang dipulihkan di Wahyu 22:1 ini ditunjukkan dalam visi, yakni sungai yang mengalir dari bait suci yang ideal (Yeh. 47:1, 7, 12). Gambaran tersebut seperti juga disebutkan di Mazmur 46:4, “aliran sungai yang menyukakan kota Allah, kediaman Yang Maha Tinggi.”³⁴ Ketika mengamati kaitan antara sungai dan pohon kehidupan di Eden dan Yerusalem Baru, Kistemaker menegaskan demikian, “Wahyu Allah dimulai dengan Adam dan Hawa di Firdaus, dengan pohon kehidupan dan sungai yang mengairi taman itu. Wahyu Allah ditutup dengan lukisan orang-orang tebusan di taman yang diperbarui, dengan pohon kehidupan dan sungai kehidupan mengalir dari takhta Allah dan Anak Domba.”³⁵ Petunjuk ini pun menegaskan motif tempat kudus Allah yang membingkai kanon Kitab Suci dari Kejadian sampai dengan Wahyu.

Keempat, logam dan batu mulia disebutkan dalam tempat-tempat kudus yang menyatakan kehadiran Allah. Menurut Kejadian 2, terdapat emas, bedolah, dan batu krisopras (ESV: *onyx*) di tanah Hawila yang dialiri sungai Pishon. Emas dan batu oniks (Kej. 2:11-12) juga digunakan untuk menghiasi tempat-tempat kudus berikutnya dan pakaian keimaman (Kel. 25:7, 11, 17, 31).³⁶ Nama kedua belas suku Israel diukirkan pada dua permata oniks, dibingkai emas, dan dipasangkan pada kedua tutup bahu baju efod (Kel. 28:9-14, 20).³⁷ Kemudian, Wahyu 21:18 menyebutkan tembok kota Yerusalem Baru terbuat dari permata yaspis dan kotanya dari emas murni. Motif permata atau batu mulia yang disebutkan di Eden (Kej. 2:12) juga dipergunakan di Yerusalem Baru (Why. 21:19-20).³⁸ Penggambaran dengan emas dan batu-batu berharga ini mencerminkan kemuliaan Allah yang berdiam di dalam Yerusalem Baru sebagai tempat kudus-Nya.³⁹

Kelima, peran yang diberikan Allah kepada Adam dan umat percaya sebagai imam rajani yang mengelola tempat kudus. Penciptaan manusia sebagai citra Allah (*the image of God*) di Kejadian 1 yang seiring dengan perintah multiplikasi, memenuhi, dan menaklukkan bumi mengekspresikan kehendak Tuhan untuk mewakili pemerintahan-Nya dengan memperbanyak citra-citra-Nya di seluruh bumi.⁴⁰ Dengan kata lain, umat manusia diumpamakan sebagai “patung yang diotorisasi” di dalam bait semesta sebagai lokus utama dari kehadiran Allah di bumi atau gambar yang hidup dari Allah di dunia ini.⁴¹ Sejalan dengan itu, Allah memberikan perintah untuk “mengusahakan dan memelihara” Taman Eden kepada Adam (Kej. 2:15). Perintah tersebut sejajar dengan perintah untuk

(Eugene: Wipf & Stock, 2011), 108.

33 Yohanes, “Langit Dan Bumi Yang Baru,” 164.

34 Lihat Hill, “Revelation,” 549.

35 Kistemaker, *Tafsiran Kitab Wahyu*, 634.

36 Wenham, “Sanctuary Symbolism,” 402. Untuk pemaparan lebih rinci, lihat Beale, *The Temple and the Church's Mission*, 39–45, 47–48, 56–58.

37 Wenham, *Genesis 1-15*, 65.

38 Yohanes, “Langit Dan Bumi Yang Baru,” 165.

39 Bait Suci yang dibangun Salomo juga dilapisi dengan emas di 1 Raja-raja 6:20-22. Bdk. Beale, *The Book of Revelation*, 1079.

40 Hodge, *Revisiting the Days of Genesis*, 42–43. Menafsirkan Kej. 1:26-28; 2:15; dan Mazmur 8:5-8; Middleton menyebut perintah pengelolaan dunia ciptaan sebagai “gerakan misional” dari Allah melalui manusia yang mewakili-Nya di muka bumi. Lih. J. Richard Middleton, *A New Heaven and A New Earth: Reclaiming Biblical Eschatology* (Grand Rapids: Baker Academic, 2014), 39.

41 Middleton, *A New Heaven*, 49.

“memelihara” tempat kudus kepada imam Lewi (Bil. 18:5-6). Kedua perintah yang sepadan ini menunjukkan bahwa Adam juga diberikan peran seperti imam yang memelihara atau menjaga Taman Eden sebagai suatu tempat kudus.⁴² Jadi, manusia sebagai citra Allah yang ditempatkan di Eden sejak semula memiliki fungsi imamat rajani, yakni sebagai imam untuk mengelola bait kosmis dan perwakilan dari Allah yang memerintah sebagai raja atas segenap dunia ciptaan.

Berpadanan dengan peran ini, umat Allah yang ditebus oleh Kristus disebutkan di kitab Wahyu “menjadi suatu *kerajaan*, menjadi *imam-imam* bagi Allah” (1:6). Bahkan, di Wahyu 5:10, Rasul Yohanes menyejajarkan kedua peran dari umat tebusan Kristus, “menjadi suatu *kerajaan*, dan menjadi *imam-imam* bagi Allah kita, dan mereka akan memerintah sebagai *raja* di bumi.” Dengan demikian, kitab Wahyu menerapkan gambaran keimaman Lewi kepada seluruh orang percaya—sebagaimana 1:6 merujuk pada janji yang diberikan Allah kepada Musa di Keluaran 19:6—bahwa umat Israel menjadi “kerajaan imamat.”⁴³ Dengan kata lain, orang percaya di Yerusalem Baru merupakan imamat rajani (bdk. Why. 1:5b-6, 5:9-10). Menurut Kistemaker, Yohanes meminjam konsep imam dan kerajaan dari PL (Kel. 19:5b-6a) untuk menyatakan bahwa orang percaya merupakan “kerajaan imamat” yang melayani Allah dan memerintah bersama Kristus (bdk. Why. 20:6 dan 1Ptr. 2:9).⁴⁴ Seperti di dunia ciptaan yang pada mulanya, umat perjanjian Tuhan di dunia ciptaan yang baru dipulihkan kepada peran yang semula, baik menjadi imamat yang melayani Allah (Why. 22:3; 7:15) maupun memerintah sebagai raja-raja yang mewakili Allah (Why. 22:5; Kej. 1:26-28).⁴⁵

Tabel 1. Intertekstualitas antara Tempat Kudus, Taman Eden, dan Yerusalem Baru⁴⁶

No	Deskripsi Tabernakel / Bait Suci	Deskripsi Eden	Deskripsi Yerusalem Baru
1	Kemah Suci sebagai tempat hadirat Allah yang “berdiam” di antara umat-Nya (Im. 26:11-12)	TUHAN Allah “berjalan-jalan” di dalamnya (Kej. 3:8)	Tuhan “berkemah” bersama umat-Nya (Why. 21:3)
2	Menorah / kandil yang menyerupai pohon (Kel. 25:31-37)	Pohon kehidupan (Kej. 2:9; 3:22)	Pohon kehidupan (Why. 22:2)
3	Sungai yang mengalir dari bait suci eskatologis (Yeh. 47:1-12)	Sungai yang mengalir dari Eden (Kej. 2:10)	Sungai kehidupan yang mengalir dari takhta Allah dan Anak Domba (Why. 22:1)

42 Bdk. Wenham, “Sanctuary Symbolism,” 402; Lifsa Schachter, “The Garden of Eden as God’s First Sanctuary,” *Jewish Bible Quarterly* 41, no. 2 (2013): 75, https://jbnqnew.jewishbible.org/assets/Uploads/412/jbnq_41_2_gardenofeden.pdf; Beale and Kim, *God Dwells Among Us*, 24–25.

43 Samuel Lewis Rico, “Thirsting for God: The Levitical Inheritance Motif in the Apocalypse,” *The Westminster Theological Journal* 74, no. 2 (2012): 422, <https://www.galaxie.com/article/wtj74-2-10>.

44 Kistemaker, *Tafsiran Kitab Wahyu*, 590.

45 Lihat Kistemaker, 637; Yohanes, “Langit Dan Bumi Yang Baru,” 165; Rico, “Thirsting for God,” 424.

46 Diolah oleh penulis.

4	Logam dan batu mulia menghiasi tempat-tempat kudus dan pakaian keimaman (Kel. 25:7, 11, 17, 31)	Emas dan batu oniks (Kej. 2:11-12)	Motif emas dan batu mulia dipergunakan di Yerusalem Baru (Why. 21:19-20)
5	Perintah “memelihara” tempat kudus dari Allah kepada imam Lewi (Bil. 18:5-6)	Perintah mengusahakan dan memelihara” Taman dari Allah kepada Adam (Kej. 2:15)	Umat percaya menjadi “imam-imam” dan memerintah sebagai raja yang “melayani” Allah (Why. 22:3, 5; 20:6; 5:10)

Tabel 1 mendeskripsikan berbagai petunjuk intertekstualitas yang menunjukkan kemiripan-kemiripan di antara tempat kudus (Tabernakel ataupun Bait Suci) dengan Eden dan Yerusalem Baru. Ketika memperhatikan paralelisme yang kuat antara Eden dengan Tabernakel dan Bait Suci Yerusalem, Lifsa B. Schachter menyimpulkan bahwa Eden bukan sekadar taman, tetapi juga merupakan suatu “ruang sakral.”⁴⁷ Senada dengan itu, Richard Middleton memahami kesejajaran konseptual antara dunia yang diciptakan oleh Allah dengan Kemah Suci atau tempat kudus. Kesejajaran itu menunjukkan tatanan ciptaan bukan sekadar “bangunan biasa,” melainkan sebuah “bait semesta” (*a cosmic temple*). Middleton mendefinisikan bait semesta sebagai *wilayah sakral* (*a sacred realm*) bagi Allah untuk berdiam dan bertakhta atas seluruh ciptaan yang dipanggil untuk menyembah kepada-Nya, Sang Pencipta.⁴⁸ Dengan berbagai petunjuk intertekstual yang telah disajikan, gagasan yang dituliskan William Dumbrell menjadi kesimpulan yang sesuai, “*The garden narrative foreshadows a world, as the new Jerusalem, that is totally endorsed as sacred space.*”⁴⁹ Catatan Alkitab tentang Taman Eden menunjukkan padanan (*foreshadow*) terhadap Yerusalem Baru sebagai suatu ruang sakral, yaitu tempat kehadiran Allah yang kudus dan mulia dinyatakan di antara umat-Nya. Dengan demikian, Eden dapat disebut sebagai “tempat kudus perdana”⁵⁰ dan Yerusalem Baru disebut sebagai “tempat kudus akhir.”⁵¹ Keduanya membingkai kanon Alkitab dengan motif “bait semesta” (*cosmic temple*), baik di bagian awal maupun bagian penutup Kitab Suci Kristen.

Misi Bait Semesta

Ketika berbicara tentang misi, John Piper menyatakan bahwa “*Mission exists because worship doesn’t.*”⁵² Misi ada karena orang-orang belum beribadah kepada Allah yang sejati dengan sebenar-benarnya. Dengan mengadaptasi pernyataan Piper dan hasil eksegesis biblika di bagian sebelumnya, misi ada karena bait semesta belum selesai diperluas dari Eden sampai ke ujung bumi.⁵³ Di dalam perspektif teologi kediaman Allah, tujuan *missio Dei*

47 Schachter, “The Garden of Eden,” 74.

48 Middleton, *A New Heaven and a New Earth*, 47–48.

49 William J. Dumbrell, “Genesis 2:1–17: A Foreshadowing of the New Creation,” dalam *Biblical Theology: Retrospect and Prospect*, peny. Scott J. Hafemann (Downers Grove: IVP, 2002), 64.

50 Lifsa Schachter menyebutnya “*the first sanctuary*,” sedangkan Dan Lioy menggunakan istilah “*primordial temple*.” Lihat Schachter, “The Garden of Eden,” 73; Lioy, *Axis of Glory*, 33; Yohanes, “Langit Dan Bumi Yang Baru,” 161.

51 Lihat eksegesis selengkapnya di Yohanes, “Langit Dan Bumi Yang Baru,” 166.

52 John Piper, *Let the Nations Be Glad!: The Supremacy of God in Missions* (Grand Rapids: Baker Academic, 2010), 15.

53 Gagasan ini juga terinspirasi dari Beale and Kim, *God Dwells Among Us*, 16.

adalah mengekspansikan tempat hadirat-Nya yang mulia mulai dari langit dan bumi yang pertama sampai kepada langit dan bumi yang baru.⁵⁴ Pasal-pasal pembuka kitab Kejadian mengimplikasikan batasan Taman Eden akan diperluas untuk memenuhi seluruh bumi sebagaimana manusia diperintahkan untuk bertambah banyak dan memenuhi bumi.⁵⁵ Selaras dengan itu, Dumbrell menjelaskan bahwa peran Adam di Eden adalah untuk memperluas batas-batas taman (*to extend the contours of the garden*) hingga ke seluruh dunia, sebab ini pada akhirnya yang akan terjadi seperti yang dicatatkan di Wahyu 22.⁵⁶

Eden sebagai tempat kudus yang pertama dimaksudkan untuk diperluas ke seluruh bumi, tetapi Adam dan Hawa gagal menaati maupun melaksanakan perintah Allah dan justru jatuh ke dalam dosa.⁵⁷ Karena Adam dan Hawa telah berdosa, mereka tidak dapat mengakses pohon kehidupan di Taman Eden, sebab kerubim menjaganya (Kej. 3:24).⁵⁸ Melalui karya penebusan oleh Kristus, hadirat Allah yang dahulu dibatasi pada Eden dan ruang mahakudus Bait Suci pada akhirnya akan meliputi seluruh langit dan bumi yang baru (Why. 21-22).⁵⁹ Turunnya Yerusalem Baru menunjukkan penggenapan janji kovenan bahwa tidak ada lagi dosa yang menghalangi persekutuan antara Allah dengan umat-Nya sehingga akan merekah secara kekal dalam kesempurnaan yang sepenuhnya (Why. 21:3).⁶⁰ Di dunia ciptaan yang baru, Allah akan tinggal bersama-sama dengan umat pilihan-Nya secara sempurna, tanpa ada lagi dosa, kematian ataupun dukacita yang dialami manusia selama ini (22:4).⁶¹ Dengan kata lain, keadaan Yerusalem Baru itu semacam Eden yang dipulihkan kembali.

Kemudian, bagaimana dengan gereja? Gereja sendiri merupakan bait zaman akhir yang telah diinaugurasi oleh kebangkitan Kristus dari kematian dan kini terus diperluas mencakup bangsa-bangsa sampai dengan kedatangan kembali Kristus sendiri yang menandai penyelesaian misi ini.⁶² Di dalam pengertian ini, misi merupakan perluasan bait semesta yang sudah dimulai lewat pemberitaan Injil oleh para rasul Kristus di Yerusalem dan terus menyebar sampai ke ujung bumi (Mat. 28:19-20). Berita penebusan dosa oleh Tuhan Yesus merupakan berita utama yang diwartakan oleh gereja purba hingga dewasa ini.

Penebusan manusia berdosa juga mencakup pemulihan kembali umat Tuhan sebagai citra Allah (*imago Dei*) yang menjalankan perannya di bait semesta dengan benar. Adam yang pertama memang gagal melaksanakan fungsi imamat rajani yang dahulu dipercayakan Tuhan di Taman Eden. Sebaliknya, Kristus sebagai Adam yang kedua menjalankan perintah Allah dalam kehidupan, pelayanan, kematian, dan kebangkitan-Nya dengan sempurna. Dengan cara demikian, Kristus menebus dan memulihkan umat manusia

54 Beale, *The Temple and the Church's Mission*, 369; Christopher Wright menyebut misi Allah ini sejalan dengan kisah Alkitab "*from creation to new creation*". Christopher J. H. Wright, *The Mission of God: Unlocking the Bible's Grand Narrative* (Downers Grove: IVP Academic, 2006), 47.

55 Alexander, *From Eden to the New Jerusalem*, 25.

56 Dumbrell, "Genesis 2:1-17," 62.

57 Beale and Kim, *God Dwells Among Us*, 135.

58 Bdk. Hill, "Revelation," 549; Kistemaker, *Tafsiran Kitab Wahyu*, 65.

59 Beale, *The Temple and the Church's Mission*, 369-370.

60 Hill, "Revelation," 548.

61 Kistemaker, *Tafsiran Kitab Wahyu*, 604.

62 Bdk. Beale and Kim, *God Dwells Among Us*, 143; Beale, *The Temple and the Church's Mission*, 395-402; Wright, *The Mission of God*, 354-55.

yang berdosa menjadi umat Allah yang sejati agar taat menjalankan peran imamat rajani seperti yang diperintahkan-Nya (Why. 1:6; 1Ptr. 2:9-10). Gereja dipanggil menjadi “bait suci rohani” yang dibangun dengan Kristus sebagai batu penjuru guna menjalankan kembali peran keimaman yang memediasi penyembahan kepada Allah (1Ptr. 2:4-7, 9). Memang hanya Imam Besar yang diperbolehkan masuk ke ruang mahakudus sekali setahun pada era PL, tetapi setiap orang percaya di Yerusalem Baru merupakan imamat rajani (Why. 21:15-17, 22:4-5; bdk. Why. 1:5b-6, 5:9-10; Kel. 28:38).⁶³ Selain itu, Kristus sendiri memberikan Amanat Agung (Mat. 28:19-20) agar bumi dipenuhi oleh murid-murid yang menaati firman Allah.⁶⁴ Inilah misi yang perlu dilaksanakan oleh gereja-Nya.

Selain itu, Middleton juga menyatakan bahwa Wahyu 21-22 menyajikan potret pembaruan kembali tujuan penciptaan manusia dalam dunia ciptaan (Kej. 1-2). Pada mulanya, *imago Dei* diperintahkan untuk memenuhi *kosmos* dengan merepresentasikan dan melaksanakan pemerintahan Sang Pencipta atas seluruh ciptaan.⁶⁵ Di Yerusalem Baru sendiri, tujuan bait semesta Allah meliputi “*the renewal of human cultural life in all its fullness—this time without sin—in the context of a redeemed creation.*”⁶⁶ Perbedaannya dengan mandat budaya di dunia ciptaan yang lama adalah perintah Allah ini akan dilaksanakan dalam dunia ciptaan yang telah ditebus dari cengkeraman serta dampak dosa yang merusak. Umat perjanjian yang baru sebagai imamat rajani diperintahkan untuk melaksanakan pemerintahan Allah atas seluruh ciptaan dan melayani-Nya. Jadi, misi juga mencakup pemulihan umat manusia kepada perintah Tuhan, termasuk mandat budaya yang mula-mula diberikan dalam penciptaan. Namun, misi dicemari oleh dosa manusia lalu sekarang ini dijalankan kembali, serta diteruskan oleh umat Allah sampai kepada konsumasinya kelak di Yerusalem Baru.

Tanggapan Misi Bait Semesta terhadap Taksonomi Sekularisme Taylor

Tanggapan misi bait semesta secara khusus diperhadapkan dengan ketiga definisi sekularisme menurut Charles Taylor.

Misi Bait Semesta sebagai Misi yang Holistik

Ironisnya, pengaruh sekularisme terhadap umat kristiani sendiri juga terlihat di dalam dikotomi antara wilayah yang sakral dan yang sekuler.⁶⁷ Dikotomi antara roh dan materi atau antara sakral dan sekuler telah menjadi penyebab masalah dikotomi antara keadilan sosial dan pemeliharaan lingkungan (*creation care*) dengan misi gereja. Tanggung jawab sosial dipandang sebagai sesuatu yang sekuler, sedangkan penginjilan dipandang sebagai sesuatu yang sakral. Bagi S. W. Sunquist, dikotomi antara keadilan sosial dan penginjilan di dalam misi merupakan kesalahan dalam memahami kasih Yesus yang holistik bagi

63 Lihat Rico, “Thirsting for God,” 422. Demikian pula, misi bukan hanya tugas para misionaris, tetapi juga tugas seluruh anggota jemaat Tuhan. Bdk. William A. Dyrness, *Agar Bumi Bersukacita: Misi Holistik Dalam Teologi Alkitab* (Jakarta: Gunung Mulia, 2004), 225–26.

64 Bdk. Waltke, *An Old Testament Theology*, 220–21; Beale and Kim, *God Dwells Among Us*, 37.

65 Bdk. Middleton, *A New Heaven and a New Earth*, 43, 174.

66 Middleton, 175.

67 Bdk. Robert N. Nash, “Reaching Secular People,” *Review & Expositor* 101, no. 3 (2004): 512, 520, <https://doi.org/10.1177/003463730410100310>.

humanitas.⁶⁸ Demikian pula, pengelolaan alam ciptaan dikategorikan sebagai perihal sekuler dan tidak perlu diperhatikan di dalam misi daripada penginjilan yang sakral.⁶⁹

Kedua contoh dikotomi ini pada prinsipnya bertentangan dengan teologi alkitabiah tentang bait semesta sebagai kediaman Allah, sebab tidak ada ruang sekuler yang diperkenankan untuk otonom di luar cakupan bait semesta kepunyaan Allah. Prinsip ini selaras dengan pemikiran Abraham Kuyper yang menyuarakan, *“Oh, no single piece of our mental world is to be hermetically sealed off from the rest, and there is not a square inch in the whole domain of our human existence over which Christ, who is Sovereign over all, does not cry: ‘Mine!’”*⁷⁰ Tuhan Yesus Kristus berdaulat atas seluruh alam semesta. Pada kedatangan-Nya yang kedua kali, kehadiran Allah akan menggenapi langit dan bumi yang baru menjadi kenyataan. Pada waktu itu, Allah sendiri yang mewujudkan Yerusalem Baru akan menggenapi penebusan, baik terhadap yang rohani maupun materiel.⁷¹

Selanjutnya, N. T. Wright memberikan implikasi dan contoh-contoh praktis dari misi yang memperlakukan keseluruhan dunia sebagai tempat kudus milik Allah:

*Thus the church that takes sacred space seriously not as a retreat from the world but as a bridgehead into it will go straight from worshipping in the sanctuary to debating in the council chamber—discussing matters of town planning, of harmonizing and humanizing beauty in architecture, in green spaces, in road traffic schemes, and (not least in the rural areas, which are every bit as needy) in environmental work, creative and healthy farming methods, and proper use of resources. If it is true, as I have argued, that the whole world is now God’s holy land, we must not rest as long as that land is spoiled and defaced. This is not an extra to the church’s mission. It is central.*⁷²

Dengan kata lain, ruang publik bukan disisihkan menjadi ruang sekuler, tetapi justru bagian dari bait semesta sebagai ruang sakral. Di ruang publik, berbagai masalah sosial, lingkungan, ekonomi, seni budaya, dan lain sebagainya diperhadapkan kepada umat Tuhan untuk ditata dan dikelola sesuai dengan peran imamat rajani.

Misi bukan sekadar persoalan jiwa yang menutup mata terhadap ketidakadilan sosial.⁷³ Misi juga tidak seharusnya mengabaikan tanggung jawab pemeliharaan alam ciptaan. Pemeliharaan dunia ciptaan (*creation care*) termasuk bagian dari misi karena status manusia sebagai gambar Allah dan imamat rajani (Kej. 1-2; Why. 5:10) di bait semesta turut dipulihkan.⁷⁴ John Stott menegaskan pemahaman teologis yang tepat tentang totalitas *imago Dei* tidak memungkinkan misi menyasar persoalan roh saja atau hanya persoalan

68 Scott W. Sunquist, *Understanding Christian Mission: Participation in Suffering and Glory* (Grand Rapids: Baker Academic, 2013), 314–315, 320.

69 Pandangan bahwa dunia materiel bersifat jahat secara intrinsik merupakan pandangan gnostikisme. Pandangan tersebut bertentangan dengan pandangan dunia alkitabiah yang menegaskan bahwa dunia ciptaan itu baik adanya, bahkan merupakan bait semesta. Di bait inilah, Allah menempatkan *imago Dei* sebagai pengelola yang diotorisasi. Selain itu, pengharapan eskatologis yang mendiskreditkan bumi dan beralih ke surga disebut Middleton sebagai *“the otherworldly hope”* yang berkaitan erat dengan pengaruh platonisme. Bdk. N. T. Wright, *Surprised by Hope: Rethinking Heaven, the Resurrection, and the Mission of the Church* (New York: HarperOne, 2008), 196–197; Sunquist, *Understanding Christian Mission*, 184–187; Middleton, *A New Heaven and a New Earth*, 30–34. Sejalan dengan itu, pemulihan dunia ciptaan merupakan implikasi dari penebusan yang transformatif. Lihat juga Willem A. VanGemeren, *Progres Penebusan: Kisah Keselamatan Dari Penciptaan Sampai Yerusalem Baru*, terj. Jeane Ch. Obadja (Surabaya: Momentum, 2016), 505–6.

70 Abraham Kuyper, *Abraham Kuyper: A Centennial Reader*, peny. James D. Bratt (Grand Rapids: Eerdmans, 1998), 488.

71 Lih. VanGemeren, *Progres Penebusan*, 507.

72 Seperti dikutip dari Wright, *Surprised by Hope*, 265–266. Penegasan dari penulis.

73 William A. Dyrness mengingatkan bahwa pembiaran terhadap struktur sosial akan mempersulit kesaksian misi karena berbagai pranata sosial dikuasai oleh sistem nilai atau ilah lainnya. Dyrness, *Agar Bumi Bersukacita*, 235.

74 Wright, *The Mission of God*, 415. Mengenai peran *imago Dei* dalam penataan alam ciptaan, lihat John Stott, *Isu-Isu Global Menantang Kepemimpinan Kristiani: Penilaian Atas Masalah Sosial Dan Moral Kontemporer*, peny. G. M. A. Nainggolan (Jakarta: Yayasan Komunikasi Bina Kasih, 1994), 149–56.

jasmani atau hanya persoalan sosial.⁷⁵ Misi bait semesta menegaskan bahwa gereja Tuhan memiliki tugas yang perlu diperankan secara holistik di bait semesta. Senada dengan Kuyper, setiap area kehidupan umat kristiani berada di bawah ketuhanan Kristus yang berdaulat sehingga tidak ada area sekuler yang luput dari panggilan umat kristiani yang menebus.⁷⁶ Dengan demikian, tidak ada satupun ranah kehidupan manusia yang luput dari cakupan bait semesta. Dalam cakupan ini, *imago Dei* telah ditebus menjadi imamat rajani untuk melaksanakan misi yang seutuhnya.

Kabar Baik bagi Manusia Nonagamawi

Manusia modern nonagamawi memaknai dunia sebagai sesuatu yang profan dan terlepas dari kaitan dengan yang sakral. Akan tetapi, manusia modern sebenarnya masih menyimpan atau memaknai sesuatu sebagai yang sakral atau dalam pergumulan eksistensial akan makna. Misalnya, manusia tetap saja mencari makna melalui interaksi dengan alam, seni, motivasi atas komitmen terhadap hak asasi manusia, dan lain sebagainya.⁷⁷ Ada pula kalangan sekuler yang begitu berkomitmen untuk memperjuangkan hak asasi manusia, keadilan, dan perdamaian sekalipun menghadapi berbagai kesulitan dan penganiayaan. Advokasi dan dedikasi sedemikian, meskipun tidak mau diakui, tetap menunjukkan bayang-bayang dari dimensi transendental.⁷⁸

Karena sekularis tipe kedua memandang agama tidak lagi diperlukan oleh manusia modern, misi perlu menunjukkan kekeliruan dari wawasan dunia demikian. Manusia tidak dapat memungkiri bahwa di dalam dirinya ada kerinduan bawaan (*innate*) akan orientasi dan makna hidup yang sebenarnya termasuk kategori pengalaman sakral. *Kosmos* direduksi menjadi *universe* atau *creation* menjadi *nature* dengan harapan menegakkan makna di dalam alam semesta secara otonom dari dependensi transenden apa pun.⁷⁹ Dengan kata lain, modernitas telah mereduksi dunia yang diciptakan Allah sebagai bait kosmis menjadi dunia yang tertutup, dari ruang sakral menjadi sekuler. Namun, penyangkalan manusia modern terhadap pengalaman sakral ini merupakan upaya menjaring angin.

Dari perspektif misi bait semesta, kaum sekuler jenis ini perlu mendengar kabar baik. Eksistensi manusia di luar bait semesta merupakan akibat dari pemberontakan terhadap eksistensi dan pemerintahan Allah sebagai Pencipta sebagaimana Adam telah diusir dari Taman Eden (Kej. 3:24). Keselamatan itu tidak dapat diupayakan dari diri sendiri yang telah dibelenggu oleh dosa. Kerinduan terhadap Firdaus ini tidak akan pernah dapat dipuaskan dengan sempurna selain oleh karya anugerah Allah di dalam Putra Tunggal-Nya, Tuhan Yesus Kristus (Yoh. 1:14; 3:16; 14:1-3, 6). Kenyataan bahwa seluruh kehidupan manusia di bawah kutuk dosa mendesak misi bait semesta untuk dikerjakan demi mengenapi

⁷⁵ Stott, *Isu-Isu Global Menantang Kepemimpinan Kristiani*, 10–11.

⁷⁶ Bdk. Nash, "Reaching Secular People," 517–18.

⁷⁷ Kirk, "'A Secular Age' in a Mission Perspective," 173.

⁷⁸ Bdk. Baum, "The Response of a Theologian," 364–65; Ada dua masalah mendasar yang perlu dijawab oleh humanisme eksklusif, yaitu landasan yang memadai untuk pengambilan keputusan moral dan sumber motivasi yang memadai untuk melakukan kebaikan. Kirk, "'A Secular Age' in a Mission Perspective," 178.

⁷⁹ Lih. Smith, *How (Not) to Be Secular*, 34–35.

rencana Allah untuk memulangkan kembali umat-Nya kepada Eden yang dipulihkan, Yerusalem Baru yang turun dari surga. Misi bait semesta merupakan “*re-enchantment*” terhadap dunia sekuler yang memikat ulang atau menebus kembali dunia (*redeeming the world*) menjadi milik Allah yang kudus. Jadi, misi tersebut membawa berita baik (*euangelion*) bahwa manusia berdosa memperoleh penebusan dan anugerah keselamatan melalui iman di dalam Kristus Yesus yang akan datang kembali dan berkemah di antara umat-Nya dalam Yerusalem Baru.

Jawaban Hakiki atas Kerinduan terhadap Bait Semesta

Sekuler dalam pengertian ketiga yang diajukan Taylor menggarisbawahi produksi opsi baru, yakni humanisme eksklusif. Humanisme eksklusif menjadi cara sekularis untuk membangun struktur makna kehidupan secara mandiri atau bebas dari rujukan ilahi.⁸⁰ Jika Abad Pencerahan menyingkirkan ruang sakral dari kehidupan publik maka sekuler menurut definisi ketiga menunjukkan bahwa agama bukan satu-satunya pilihan bagi manusia untuk menemukan makna kehidupan yang signifikan. Pergeseran definisi yang diajukan Taylor menunjukkan bahwa sekularis tipe ketiga mengakui adanya kebutuhan manusia akan pengalaman sakral, tetapi agama hanya merupakan salah satu opsi saja di antara banyaknya opsi. Di tengah-tengah fenomena pascamodernisme, Taylor menunjuk kepada perasaan saling menekan (*cross-pressure*) di dalam jantung dari sekularisme. Di situ, *fugitives* (kaum fundamentalis agamawi ataupun sekularis) mengalami perasaan ragu dan rindu sekaligus beriman dan bertanya di tengah-tengah berbagai pilihan spiritual yang tersedia.⁸¹ Mengenai keraguan dalam benak orang percaya maupun kerinduan dalam benak orang yang tidak percaya, Taylor tampaknya menunjuk kepada ambiguitas di dalam diri manusia sekuler untuk memiliki pengalaman yang bermakna. Dengan pengertian sekuler seperti ini, orang beragama pun dapat dikategorikan sebagai orang sekuler yang sedang bergumul untuk memahami kepercayaannya dan mempertahankannya di tengah kemajemukan pilihan-pilihan spiritual yang tersedia.

Bagaimana misi menjawab tantangan sekularisme jenis ini? Oleh karena sekularis tipe ini memandang iman Kristen hanya sebagai salah satu opsi maka misi perlu menunjukkan keistimewaan dan urgensi dari pengharapan kristiani tentang bait semesta. Sekalipun kaum sekuler berupaya mengonstruksi kehidupan yang bermakna tanpa kekristenan, mereka tetap merasakan “*the inevitable sense that it is haunted by the transcendent*” yang memusatkan berita Injil hanya kepada Allah yang sanggup memenuhi ketidakpuasan batin mereka.⁸² Pengharapan kristiani yang sesungguhnya dapat menjawab kerinduan terdalam dari manusia yang dibelenggu oleh dosa.⁸³ Kegelisahan batin (*angst*) ini merupakan efek dari Kejatuhan manusia dalam dosa sebagaimana Adam telah diusir keluar dari Taman Eden.

⁸⁰ Smith, *How (Not) to Be Secular*, 26.

⁸¹ Smith, 14.

⁸² Lakies, “The New Religious Context,” 75–76.

⁸³ Taylor tidak sedang mengusulkan apologetika atau silogisme analitik untuk membuktikan bahwa kekristenan benar, melainkan menawarkan adanya semacam “perasaan” (*sense, a feel for things*) dalam mendiami “kerangka imanen” secara berbeda, yakni sikap yang terbuka (*open take*) dengan yang transenden di tengah makna ketiga dari sekularitas. Bdk. Smith, *How (Not) to Be Secular*, 132–33, 95, 105.

Perasaan menggelisahkan ini yang dipertanyakan, “*Don’t you feel it? Don’t you have those moments of either foreboding or on-the-cusp elation where you can’t shake the sense that there must be something more?*”⁸⁴ Kaum sekuler dapat berusaha untuk membungkam kegelisahan itu dengan berbagai macam “opsi spiritual”. Akan tetapi, hasrat batin terhadap Eden sebagai ruang sakral—tempat manusia mengalami persekutuan intim dengan Allah—tidak pernah dapat dipuaskan sampai manusia akhirnya kembali sebagai citra Allah yang dipulihkan.⁸⁵ Sebenarnya, iman kristiani menantikan penggenapan janji Tuhan yang sepenuhnya saat Ia datang kembali dan memperbarui segenap kosmos menjadi tempat kudus-Nya. Melalui ibadah dan sakramen, jemaat Kristus mengingat kembali janji Tuhan yang akan datang kedua kalinya.⁸⁶

Menurut pengharapan Injil, kegalauan manusia ini akan ditenteramkan sepenuhnya pada akhirnya (*ultimately*) di dunia yang diperbarui sebagai tempat kudus Allah, Yerusalem Baru. Penderitaan manusia (bahkan penderitaan karena kesaksian iman) di dalam perspektif bait semesta eskatologis kelak akan dihapuskan secara konsumatif oleh Allah sendiri (Why. 7:17).⁸⁷ Keraguan, kebingungan, dan kecemasan yang dihadapi umat percaya memerlukan pesan Injil yang meneduhkan batin laksana air sungai kehidupan yang mengalir dan menyukakan warga kota Allah (Mzm. 46:4; Why. 22:1). Umat tebusan Kristus dipanggil dan ditempatkan di dalam dunia sekarang ini untuk melaksanakan misi sebagai citra Allah yang dipulihkan sampai puncak penyempurnaannya pada saat Ia datang kembali. Misi bait semesta menegaskan bahwa rancangan keselamatan Allah yang terbentang dari Eden hingga Yerusalem Baru jauh mengungguli keterbatasan “kerangka imanen” dalam sekularisme yang dideskripsikan Taylor. Dengan demikian, misi berdasarkan teologi bait semesta menawarkan Injil sebagai satu-satunya antidot yang mujarab untuk mengobati “perasaan saling menekan” (*cross-pressure*) secara mendasar sekaligus menunjukkan relevansi pengharapan yang terkandung di dalam teologi alkitabiah kediaman Allah.

Kesimpulan

Artikel ini tidak mencakup evaluasi kritis terhadap taksonomi yang disusun oleh Taylor. Setelah merangkumkan taksonomi sekularisme Taylor, artikel ini menelusuri petunjuk-petunjuk intertekstual dari Eden, Bait Suci, dan Yerusalem Baru. Berbagai petunjuk yang ditemukan antara lain: kehadiran Allah yang dinyatakan di tempat-tempat kudus-Nya; pohon kehidupan; sungai yang mengalirkan kehidupan; emas dan permata mulia yang mencerminkan kemuliaan hadirat Allah; dan peran imam rajani yang melayani Allah sekaligus mewakili pemerintahan-Nya atas dunia ciptaan. Hasil eksegesis intertekstual-tematis tersebut mendapati bahwa Eden dan Yerusalem Baru membingkai metanarasi Alkitab dengan tema Allah yang hadir dan berdiam di antara umat-Nya sebagaimana

⁸⁴ Smith, *How (Not) to Be Secular*, 137. Kata-kata yang tegak merupakan penekanan tambahan.

⁸⁵ Beale dan Kim, *God Dwells Among Us*, 17.

⁸⁶ Kasper memberikan usulan praktis untuk strategi misi menghadapi zaman sekuler, yakni ibadah komunal yang mengutamakan pengakuan iman tentang ketuhanan Yesus, komunitas iman, dan persahabatan yang menyambut orang-orang yang tidak percaya. Lih. Kasper, “Confession as Mission in a Secular Age,” 88.

⁸⁷ Lih. Beale dan Kim, *God Dwells Among Us*, 141.

motif biblikal tempat kudus yang mengacu kepada kediaman Allah yang kudus. Langit dan bumi merupakan bait semesta yang diciptakan Allah. Manusia ditempatkan di dalamnya untuk memelihara Taman Eden sebagai tempat kudus. Namun, manusia gagal menaati perintah dan mandat yang diberikan Allah. Kristus datang untuk menyelamatkan manusia berdosa, lalu mengamanatkan gereja untuk mengerjakan misi perluasan bait semesta dalam rangka menyongsong konsumsi kelak di Yerusalem Baru.

Teologi biblikal bait semesta mengimplikasikan teologi misi, yakni untuk memperluas tempat kudus Allah mulai dari Eden (Kej. 2). Perluasan tersebut dirampungkan sepenuhnya di Yerusalem Baru yang meliputi keseluruhan dunia ciptaan baru (Why. 21-22). Misi kekristenan global menghadapi konteks sekularisme yang menghadirkan berbagai tantangan dan peluang yang membutuhkan keterlibatan teologis yang kuat. Karena itu, artikel ini mengajukan misi bait semesta sebagai kerangka teologi alkitabiah untuk menanggapi tantangan-tantangan dalam masing-masing definisi sekularitas menurut Taylor. Terhadap bentuk sekularitas yang pertama, misi bait semesta menjawab dikotomi antara yang sakral dan sekuler dengan mengacu kembali kepada Allah yang berdaulat atas segenap dunia ciptaan-Nya. Misi sewajarnya bersifat holistik dan tidak jatuh kepada dikotomi yang keliru antara sakral dan sekuler. Contohnya, pelayanan sosial dan pemeliharaan lingkungan tidak dipandang sekadar aksi yang sekuler, melainkan bagian dari perluasan ruang sakral yang memengaruhi kehidupan manusia secara holistik. Berkenaan dengan jenis sekularisme yang kedua, misi bait semesta menegaskan pentingnya membantu manusia nonagamawi untuk menyadari kebutuhan akan Injil Kristus. Kerinduan terhadap Taman Eden tidak akan pernah dapat dipuaskan dengan sempurna selain oleh anugerah Allah dalam Kristus yang sudah menebus melalui kematian-Nya dan akan datang kembali untuk sepenuhnya menghadirkan realitas Yerusalem Baru. Misi menjadi penebusan atau tindakan memikat kembali dunia yang diklaim sekuler menjadi dunia kepunyaan Allah Tritunggal. Dalam hal menanggapi sekularisme tipe ketiga, misi bait semesta menunjuk kepada keunggulan Injil di antara kejamakan pilihan-pilihan yang ditawarkan dan dikontestasikan. Misi bait semesta menegaskan bahwa rancangan keselamatan Allah yang terbentang dari Eden hingga Yerusalem Baru menenteramkan perasaan saling menekan dalam diri orang percaya yang tengah bergumul dengan kesulitan dan tantangan untuk tetap beriman. Selain itu, pengharapan alkitabiah yang diwartakan melampaui keterbatasan “kerangka imanen” yang diusung kaum sekuler dan menunjuk kepada kehidupan kekal, serta bagian untuk berpartisipasi dalam misi Allah untuk menebus umat-Nya dan memperbarui dunia ciptaan-Nya. Inilah kehidupan bermakna yang ditawarkan oleh metanarasi Alkitab untuk mengobati kegelisahan batin manusia sekuler secara hakiki. Pada akhirnya, teologi bait semesta menyediakan suatu kerangka kerja alkitabiah yang menyeluruh untuk misi kristiani dan menawarkan berbagai tanggapan terhadap masing-masing definisi sekuler menurut Taylor.

Referensi

- Alexander, T. Desmond. *From Eden to the New Jerusalem: An Introduction to Biblical Theology*. Grand Rapids: Kregel Academic, 2009.
- Baum, Gregory. "The Response of a Theologian to Charles Taylor's *A Secular Age*." *Modern Theology* 26, no. 3 (2010): 363–81. <https://doi.org/10.1111/j.1468-0025.2010.01613.x>.
- Beale, G. K. *The Book of Revelation: A Commentary on the Greek Text* (The New International Greek Testament Commentary). Grand Rapids: Eerdmans, 1999.
- Beale, G. K. *The Temple and the Church's Mission: A Biblical Theology of the Dwelling Place of God* (New Studies in Biblical Theology). Downers Grove: IVP Academic, 2004.
- Beale, G. K., dan Mitchell Kim. *God Dwells Among Us: Expanding Eden to the Ends of the Earth*. Downers Grove: IVP, 2015.
- Berry, George Ricker. *The Interlinear Greek-English New Testament: With Lexicon and Synonyms*. Grand Rapids: Zondervan, 1981.
- Dumbrell, William J. "Genesis 2:1–17: A Foreshadowing of the New Creation." Dalam *Biblical Theology: Retrospect and Prospect*, disunting oleh Scott J. Hafemann, 53–65. Downers Grove: IVP, 2002.
- Dyrness, William A. *Agar Bumi Bersukacita: Misi Holistik Dalam Teologi Alkitab*. Jakarta: Gunung Mulia, 2004.
- Guinness, Os. "Mission Modernity: Seven Checkpoints on Mission in the Modern World." Dalam *Mission as Transformation: A Theology of the Whole Gospel*, disunting oleh Vinay Samuel dan Chris Sugden, 290–320. Oxford: Regnum, 1999.
- Hewitt, Roderick R. "The Changing Landscape of Christianity and the Challenging Context of Secularism." *The Ecumenical Review* 67, no. 4 (2015): 543–58. <https://doi.org/10.1111/erev.12188>.
- Hill, Charles E. "Revelation." Dalam *A Biblical-Theological Introduction to the New Testament: The Gospel Realized*, disunting oleh Michael J. Kruger, 517–54. Wheaton: Crossway, 2016.
- Hodge, Bryan C. *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, 2011.
- Kasper, Gabe. "Confession as Mission in a Secular Age." *Lutheran Mission Matters* 26, no. 1 (2018): 81–89. https://lsfm.global/uploads/files/LMM_05-18_Online.pdf.
- Kirk, J. Andrew. "'A Secular Age' in a Mission Perspective: A Review Article." *Transformation: An International Journal of Holistic Mission Studies* 28, no. 3 (2011): 172–81. <https://doi.org/10.1177/0265378811404769>.
- Kistemaker, Simon J. *Tafsiran Kitab Wahyu*. Diterjemahkan oleh Peter Suwadi Wong dan Baju Widjotomo. Surabaya: Momentum, 2014.
- Kuyper, Abraham. *Abraham Kuyper: A Centennial Reader*, disunting oleh James D. Bratt. Grand Rapids: Eerdmans, 1998.
- Lakies, Chad. "The New Religious Context in the North Atlantic World: God's Mission in a Secular Age." *Lutheran Mission Matters: Journal of the Lutheran Society for Missiology*

- 24, no. 1 (2016): 68–80. https://lsfm.global/uploads/files/LMM_1-16_Online.pdf.
- Lioy, Dan. *Axis of Glory: A Biblical and Theological Analysis of the Temple Motif in Scripture* (Studies in Biblical Literature). New York: Peter Lang, 2010.
- Maleachi, Martus A., dan Hendra Yohanes. “Kehadiran Tuhan Di Tengah Umat-Nya: Dari Penciptaan Ke Penciptaan Yang Baru.” *Veritas: Jurnal Teologi Dan Pelayanan* 19, no. 1 (2020): 11–24. <https://doi.org/10.36421/veritas.v19i1.361>.
- Middleton, J. Richard. *A New Heaven and A New Earth: Reclaiming Biblical Eschatology*. Grand Rapids: Baker Academic, 2014.
- Nash, Robert N. “Reaching Secular People.” *Review & Expositor* 101, no. 3 (2004): 511–21. <https://doi.org/10.1177/003463730410100310>.
- Piper, John. *Let the Nations Be Glad!: The Supremacy of God in Missions*. Grand Rapids: Baker Academic, 2010.
- Rahlfs, Alfred. *Septuaginta: Id Est Vetus Testamentum Graece Iuxta LXX Interpretes*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1979.
- Rico, Samuel Lewis. “Thirsting for God: The Levitical Inheritance Motif in the Apocalypse.” *Westminster Theological Journal* 74, no. 2 (2012): 417–33. <https://www.galaxie.com/article/wtj74-2-10>.
- Schachter, Lifsa. “The Garden of Eden as God’s First Sanctuary.” *Jewish Bible Quarterly* 41, no. 2 (2013): 73–77. https://jbqnew.jewishbible.org/assets/Uploads/412/jbq_41_2_gardenofeden.pdf.
- Smith, James K. A. *How (Not) to Be Secular: Reading Charles Taylor*. Grand Rapids: Eerdmans, 2014.
- Stott, John. *Isu-Isu Global Menantang Kepemimpinan Kristiani: Penilaian Atas Masalah Sosial Dan Moral Kontemporer*, disunting oleh G. M. A. Nainggolan. Jakarta: Yayasan Komunikasi Bina Kasih, 1994.
- Sunquist, Scott W. *Understanding Christian Mission: Participation in Suffering and Glory*. Grand Rapids: Baker Academic, 2013.
- Taylor, Charles. *A Secular Age*. Cambridge: Belknap, 2007.
- The Lausanne Committee for World Evangelization. “Christian Witness to Secularized People.” 16-27 Juni 1980. <https://lausanne.org/occasional-paper/lop-8>.
- VanGemeran, Willem A. *Progres Penebusan: Kisah Keselamatan Dari Penciptaan Sampai Yerusalem Baru*. Diterjemahkan oleh Jeane Ch. Obadja. Surabaya: Momentum, 2016.
- Wallace, Nathan J. “Redemption and Reform in A Secular Age: Charles Taylor’s Interpretation of Early Modern Protestantism.” Disertasi Doktorat, University of Oxford, 2023.
- Waltke, Bruce K. *An Old Testament Theology: An Exegetical, Canonical, and Thematic Approach*. Grand Rapids: Zondervan, 2007.
- Wenham, Gordon J. “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* (Sources for Biblical and Theological Study, Volume 4), disunting oleh Richard S. Hess dan David T. Tsumura. Winona Lake: Eisenbrauns, 1994.

- Wenham, Gordon J. *Genesis 1-15, Volume 1* (World Biblical Commentary). Waco: Word, 1987.
- Wright, Christopher J. H. *The Mission of God: Unlocking the Bible's Grand Narrative*. Downers Grove: IVP Academic, 2006.
- Wright, N T. *Surprised by Hope: Rethinking Heaven, the Resurrection, and the Mission of the Church*. New York: HarperOne, 2008.
- Yohanes, Hendra. "Langit Dan Bumi Yang Baru: Eskatologi Berdasarkan Teologi Biblika Tentang Tempat Kediaman Allah." *Gema Teologika* 5, no. 2 (2020): 155-75. <https://doi.org/10.21460/gema.2020.52.496>.