

## Reorienting the Meaning of the Temple as a Worship Space based on the Interpretation of Revelation 21:22

Erman Sepniagus Saragih 

Institut Agama Kristen Negeri Tarutung, Indonesia  
[ermansaragih9@gmail.com](mailto:ermansaragih9@gmail.com)

**Abstract** The COVID-19 pandemic has raised doubts about the sacredness of places, spaces, and materials for worship celebrations by the church. The church as a manifestation of God's kingdom on earth seems to reduce the space for encountering sacred and profane things with God. This research argues that even though the church is the arbitrator of the congregation with God (sacred and profane), the dynamics of the history of the Temple, the physical building is not legal-sacred worship because Christ is the final form of the Temple and believers participate in the New Jerusalem era. The conclusions are: first, the absence of an eschatological temple as part of the anti-Temple and anti-Temple polemic in various segments of Judaism and Greco-Roman, although of course, the expectation of an eschatological temple was a reasonable expectation for early Jewish eschatology. Second, for Christians in Asia, the function of the physical temple is not so essential in the celebration of worship, however, the involvement of the container in the history of their belief is a necessity. Third, John's eschatological Temple emphasizes on a new paradigm shift regarding Divine ownership in their minds, not the imagination of immortal things. Thus, the congregation as performers are not limited by symbols of worship, and of course, in practicing spirituality, they must be able to transcend the symbols of worship from time to time.

### Research Highlights:

This study proposes that the interpretation of Revelation 21:22 regarding the Temple in the New Jerusalem should be placed within the framework of the polemic against Judaism. Thus, the Temple in the New Jerusalem is no longer interpreted physically because the Temple no longer exists. It is Christ Jesus, the Lamb of God, who becomes the Temple so as to create the unity of Christ with his church.

### Article history

Submitted 30 March 2022  
Revised 26 December 2022  
Accepted 27 December 2022

### Keywords

Temple; Worship Space;  
New Jerusalem; Apocalyptic

© 2022 by author.

Licensee *Veritas: Jurnal Teologi dan Pelayanan*.

This article is licensed under the term of the Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International.



Scan this QR code with your mobile devices to read online

## Reorientasi Makna Bait Suci sebagai Tempat Ibadah Berdasarkan Interpretasi Wahyu 21:22

Erman Sepniagus Saragih 

Institut Agama Kristen Negeri Tarutung, Indonesia  
ermansaragih9@gmail.com

**Abstrak:** Pandemi COVID-19 menimbulkan keraguan terhadap sakralitas tempat, ruang, dan materi perayaan ibadah oleh gereja. Gereja sebagai wujud kerajaan Allah di bumi seakan-akan mereduksi ruang perjumpaan hal sakral dan profan dengan Allah. Argumentasi artikel ini adalah sekalipun gereja sebagai arbiter jemaat dengan Allah (sakral dan profan), tetapi dalam dinamika sejarah Bait Suci, bangunan fisik bukanlah aspek legal-sakral sebuah ibadah sebab Kristus adalah wujud final Bait Suci itu dan orang percaya turut serta di dalam masa Yerusalem Baru. Kesimpulannya adalah: pertama, ketiadaan Bait Suci eskatologi sebagai bagian dari polemik anti Bait Suci dan anti Imam dalam berbagai segmen Yudaisme dan Yunani-Romawi, walaupun tentu saja ekspektasi bait eskatologi merupakan harapan yang wajar bagi eskatologi Yahudi awal. Kedua, bagi kekristenan di Asia Kecil, fungsi Bait Suci fisik tidak begitu hakiki dalam perayaan ibadah namun keterlibatan wadah itu di dalam sejarah kepercayaan mereka adalah keniscayaan. Ketiga, Bait Suci eskatologis Yohanes adalah penekanan pada perubahan paradigma baru terkait kepemilikan Ilahi dalam benak mereka; bukan imajinasi akan hal yang baka. Dengan demikian, jemaat sebagai orang percaya pelaku ibadah tidak dibatasi oleh simbol-simbol peribadatan dan tentunya, dalam berolah spiritualitas mereka harus mampu melampaui simbol-simbol peribadatan dari masa ke masa.

Kata-kata kunci: Bait Suci; Tempat Ibadah; Yerusalem Baru; Apokaliptik

### PENDAHULUAN

Pandemi COVID-19 menimbulkan keraguan dalam hal sakralitas perayaan ibadah oleh gereja. Jemaat dalam kerapuhannya dipaksa untuk melakukan ibadah secara mandiri dan berjarak tanpa persiapan sebagaimana majelis jemaat gereja biasa lakukan. Tempat, ruang, dan materi ibadah dipaksa turut berubah. Umumnya, ibadah secara formal dilaksanakan di gereja. Namun, kini pada masa pagebluk sebagian besar gereja-gereja beralih ke

ruang daring (*online*) dan dilakukan secara mandiri-terbatas di rumah jemaat.

Beberapa hasil survei terkait pola ibadah tentatif pada masa pandemi (mis: melalui aplikasi *Zoom*, *live streaming*, dan ibadah di rumah) memaparkan bahwa jemaat merasa tidak puas pada pola ibadah tersebut karena nuansa perayaan sangat berbeda dengan ketika mereka mengikuti kebaktian di gereja secara komune.<sup>1</sup> Jemaat merasa ketiadaan “pengantara” dengan Allah dalam proses

<sup>1</sup>Menurut hasil penelitian Bilangan Research Center (BRC) ditemukan bahwa dua dari tiga keluarga jemaat tidak melakukan persekutuan ibadah terbatas dengan alasan jemaat merasa tidak ada *engagement* dari pemuka gereja. Faktanya, adanya perubahan dari ibadah luring ke daring menyebabkan relasi keduanya (pendeta-jemaat)

menjadi berjarak. Khotbah tidak secara otomatis diterima jemaat sebagai sapaan pastoral. Pemuka gereja tidak mengetahui secara intens kondisi pertumbuhan spiritual jemaat dalam situasi pandemi COVID-19. Lihat <https://bilanganresearch.com/hasil-penelitian.html>; dan <https://www.instagram.com/bilangan.researchcenter>.

perayaan ibadah.<sup>2</sup> Dengan demikian, wajar saja jika jemaat mendamba persekutuan segera terjalin kembali di dalam gedung gereja bukan di rumah. Fenomena tersebut membangun dugaan saya bahwa pemahaman tentang tempat, ruang dan materi perjumpaan sakral (*sacred space-place-matter*) antara jemaat dengan Allah dipahami hanya di gereja. Gereja sebagai wujud kerajaan Allah di bumi seakan-akan mereduksi perjumpaan jemaat dengan Allah dalam ruang sakral dan profan. Konsep tersebut merupakan pemahaman horizon yang sempit yang perlu dilonggarkan dan diperluas.

Membincang tentang perayaan ritual ibadah berbasis ruang fisik telah menjadi perhatian utama para penulis liturgi dan pengkaji wahyu Yahudi awal. Berdasarkan ulasan pengamatan pesan-pesan pemulihan kenabian, Pilchan Lee menganalisis kitab Yehezkiel, Yesaya, Yeremia, dan Zakharia dengan memusatkan analisisnya di sekitar motif Bait Suci.<sup>3</sup> Lee juga mengamati perkembangan periode Bait Suci kedua pasca 70 M dan mengemukakan bahwa beberapa (tidak semua) dari tradisi Yahudi awal memahami pembangunan kembali Bait Suci baru sebagai pemindahan Bait Suci Surgawi.<sup>4</sup> Dengan demikian dapat dikatakan bahwa motif pembangunan Bait Suci pada ibadah Israel sangat dinamis.

Tuhan hadir secara pribadi dalam wujud daging. Yerusalem Baru menandakan ketiadaan lagi wujud fisik Bait Suci karena Allah sendirilah yang akan menjadi Bait Suci (*naós*, *hierón*, dan *hagión*) bagi gereja. Tuhan sendiri adalah tempat tinggal umat-Nya; komunitas dan Bait Suci adalah sama-sama luas. “Sesungguhnya, tempat kediaman Allah ada bersama manusia. Ia akan diam bersama mereka, dan mereka akan menjadi umat-Nya, dan Allah sendiri akan menyertai mereka” (Why. 21:3).<sup>5</sup> Para penulis kuno yang berlatar belakang Yunani-Romawi cenderung membaca Yerusalem Baru di dalam Wahyu 21:1–22:5 dengan lensa “*locus amoenus-prototipe utopis*” (tempat yang menyenangkan). Fergus J. King mengemukakan bahwa Wahyu 21 sebagai *locus amoenus* merupakan bentuk yang sesuai secara kontekstual, mungkin berfungsi sebagai titik loncatan ke alam simbolisme eskatologi Yudaisme yang kurang dikenal.<sup>6</sup> Kajian Ryan D. Harker tentang Wahyu 21:9–22:5 mengemukakan bahwa rasul Yohanes mengacu pada tema kenabian pembaruan perjanjian dan konsepsi yang menyertainya tentang identitas umat Allah yang mesti ditata ulang dalam terang kehidupan dan kebangkitan Anak Domba. Hal tersebut merupakan klaim identitas pendengarnya sebagai lokus pemenuhan harapan kenabian dalam konteks pembaruan perjanjian. Harker menandakan bahwa Yerusalem Baru bukanlah artikulasi tempat tinggal umat Allah di masa depan tetapi

<sup>2</sup>Perayaan ibadah komune menampilkan fungsi petugas (*liturgos*) ibadah sebagai media penghubung jemaat dengan Allah. Sebagaimana Rasid Rachman kemukakan di dalam tulisannya yang menganalogikan Yesus sebagai pintu keselamatan bagi domba (Yoh. 10:7, 9). Persekutuan jemaat secara individu dan komunal sebagai gerbang masuk ke sorga. Yesus berperan sebagai pengantara jemaat dengan Allah. Lih. Rasid Rachman, “Tata Ruang Dalam Gereja Yang Secara Liturgis Menarasikan Karya Allah,” *Theologia In Loco* 3, no. 1 (2021): 57–81, <https://doi.org/10.55935/thilo.v3i1.213>.

<sup>3</sup>Beberapa bangunan paling tua yang dibangun oleh manusia berupa bait atau kuil, adalah tempat di mana mereka menyembah (beribadah kepada) ilahinya di “rumah” ilah. Lih. Kathleen M. Kenyon, *Archaeology in the Holy Land* (London: W.W. Norton & Co, 1979), 41, 51, tentang kuil-kuil zaman Mesolitikum dan zaman Neolitikum di Yerikho), 41, 51.

<sup>4</sup>Pilchan Lee, *The New Jerusalem in the Book of Revelation: A Study of Revelation 21–22 in the Light of Its Background in Jewish Tradition* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2001), 1–2.

<sup>5</sup>Atas dasar pengetahuan tradisi Yahudi, Paulus cukup jelas berbicara tentang ναός (*naós*), bahwa komunitas yang ditebus adalah bait Allah (1Kor. 3:16) dan Roh Allah berdiam di dalam dia (1Kor. 6:19; bdk. 1Raj. 8:16) di mana Allah berdiam di Bait Suci. Dalam Kisah Para Rasul 17:24 Paulus menyatakan kepada orang-orang Atena bahwa “Allah yang menjadikan dunia dan segala isinya, sebagai Tuhan atas langit dan bumi, tidak tinggal di tempat-tempat suci ναοῖς (*naois*) yang dibuat oleh manusia.

<sup>6</sup>Fergus J. King, “Revelation 21:1–22:5. An Early Christian *Locus Amoenus*?,” *Biblical Theology Bulletin* 45, no. 3 (2015): 174–183. <https://doi.org/10.1177/0146107915590766>.

gambaran Yerusalem Baru adalah panggilan untuk pemuridan yang ditambatkan dalam harapan kenabian akan pembaharuan perjanjian.<sup>7</sup> Jika diperhatikan dari bukti dan latar belakang sastra dan arkeologi tentang ruang hidup kelas atas, kemewahan Yerusalem Baru didomestikasi dan berfungsi untuk mendemokratisasi akses terhadap kekayaan di zaman yang akan datang. C.R. Moss dan L.M. Feldman mengemukakan bahwa Yerusalem Baru dalam Kitab Wahyu sebagai orientasi cara tampilan kemewahan yang bermasalah secara moral dan menjelaskan konvensi ketidaknyamanan tradisi Patristik di kemudian hari yang menekankan pembacaan literalis.<sup>8</sup> Kajian F.B. Patty mempertanyakan makna visi simbolis dari kata Yerusalem Baru dan pengaruh pengalaman penulis kitab Wahyu ketika berhadapan dengan kekacauan, penderitaan, dan serba ketidakpastian pada keadaan umat.<sup>9</sup> Patty mengemukakan bahwa Yerusalem Baru merupakan produk kritis atas keadaan sosial yang serba tidak pasti. Namun, dari beberapa kajian tersebut, latar belakang gagasan tentang penolakan fisik Bait Suci oleh Yohanes dalam Wahyu 21:22 belum mendapat perhatian dalam penelitian sebelumnya. Apa latar belakang politik atas penolakan Yohanes tentang Bait Suci fisik pada visi eskatologisnya?

Sekalipun keberadaan Bait Suci fisik di Yerusalem Baru masih bersifat visi dan simbol, namun berdasarkan pemahaman Yohanes di dalam dinamika keberadaan dan fungsinya, Bait Suci bagi orang percaya tidak begitu mendasar sebab keberadaan Yesus sebagai Bait Suci final mengubah paradigma iman dan pengharapan untuk melampaui simbol-

simbol fisik ibadah. Dengan demikian, penelitian ini merupakan kajian aspek konsep Bait Suci dalam Kristologi Yohanes dengan latar belakang politik masa pemerintahan Yunani-Romawi abad pertama; konsep pola perayaan ibadah apokaliptik terkait ruang, tempat, dan materi sebagai simbol-simbol perayaan ibadah yang menarasikan kehadiran Allah di dalam pengumpulan dan tantangan jemaat.

## METODE PENELITIAN

Metode yang digunakan adalah paradigma deskriptif kualitatif dengan pendekatan hermeneutika apokaliptik terhadap Wahyu 21:22. Metode hermeneutika yang digunakan untuk menjawab apa yang dimaksud (*meant*) oleh Yohanes dalam Wahyu 21:22 adalah kritik historis, kritik sosio-politik, dan kritik teks apokaliptik. Kritik historis terhadap teks apokaliptik dilakukan untuk menyediakan sumber informasi untuk dikonstruksi sebagai gambaran sejarah dari suatu kaitan yang paling jelas antara tradisi konteks kekristenan perdana tentang Bait Suci di Yerusalem Baru. Pembacaan konstruktif ini merupakan suatu cara memandang kehidupan dalam bentuk sarana pewahyuan yang diperoleh secara ilahi yang menerobos pandangan sekte-sekte tertentu (Yahudi, Yunani, dan Romawi) dalam bentuk simbol-simbol.<sup>10</sup> Informasi dan fakta historis tersebut sangat penting dalam mempertimbangkan pembacaan dan penafsiran argumentasi Yohanes tentang Bait Suci di Yerusalem Baru secara khusus pengaruh dunia Yunani-Romawi.<sup>11</sup> Kritik sosio-politik lebih memperhatikan pada latar Yohanes melakukan interpolasi teks apokaliptik teologis

<sup>7</sup>Ryan D. Harker, "Intertextuality, Apocalypticism, and Covenant: The Rhetorical Force of the New Jerusalem in Rev 21:9–22:5," *Horizons in Biblical Theology* 38, no. 1 (2016): 45–73. <https://doi.org/10.1163/18712207-12341315>.

<sup>8</sup>Candida R. Moss and Liane M. Feldman, "The New Jerusalem: Wealth, Ancient Building Projects and Revelation 21–22," *New Testament Studies* 66, no. 3 (2020): 351–366. <https://doi.org/10.1017/S0028688520000053>.

<sup>9</sup>Febby Nancy Patty, "Kritik Terhadap Ideologi Imperial: Memaknai Simbol Yerusalem Baru dan Fungsinya

dalam Wahyu 21:9-27," *Kenosis: Jurnal Kajian Teologi* 1, no. 1 (2015): 1–14. <https://doi.org/10.37196/kenosis.v1i1.19>.

<sup>10</sup>Grant R. Osborne, *Spiral Hermeneutika: Pengantar Komprehensif bagi Penafsiran Alkitab* (Surabaya: Momentum, 2012), 327–346.

<sup>11</sup>David E. Aune, *Revelation 17–22*, Word Biblical Commentary 52c (Nashville: Thomas Nelson, 1998), 1069–1133.

kepada ketujuh jemaat di Asia Kecil berdasarkan visi yang ia terima di Patmos. Yohanes banyak melakukan perubahan terhadap tradisi Yahudi dan menekankan kristosentris dalam tulisannya. Hal tersebut ia lakukan dengan latar pertimbangan sosio-politik dengan tujuan untuk membedakan pandangannya tentang Yerusalem Baru dengan pandangan tradisi Yahudi sensasional dalam lingkungan apokaliptik kontemporer. Kritik teks apokaliptik memperhatikan latar Yohanes sebagai penulis dalam memilih dan menggunakan simbol-simbol, gambaran, frasa, dan pola Perjanjian Lama (PL) dalam pilihan kata-kata sebagai alat narasi untuk konstruksi teologisnya sendiri atau mengungkapkan visinya.<sup>12</sup> Beberapa literatur hasil penafsiran simbol tidak dimaknai sebagai prediksi atau ramalan. Hasil penafsiran kritis dikelompokkan, kemudian direduksi dan dilakukan sintesis dengan literatur yang relevan. Pada akhirnya argumentasi tentang latar politik atas teks Wahyu 21:22 ditawarkan.

## HASIL DAN PEMBAHASAN

Yesus menunjukkan keberadaan Bait Suci yang dibangun oleh Raja Herodes dengan cara imajinatif dan mengesankan bagi para murid. Ia menggambarkan Bait Suci tersebut di dalam konteks historis dan eskatologis. Gambaran Bait Suci pada masa depan lebih menekankan pada penggenapan Kerajaan Allah bukan dibatasi menurut pemahaman Yudaisme semata. Keberadaan Bait Suci bukan bersifat fisik sebagaimana pemahaman Yudaisme kontemporer, melainkan penggambaran keberadaan dan kuasa Yesus Kristus dengan penuh. Dalam sejarah peribadatan Yudaisme, ide tentang pembangunan Bait Suci digagasi oleh Musa sebagai tempat kediaman Allah, dipastikan oleh Daud secara konseptual, dan raja Salomo membangun wujud fisik bangun-

annya. Seiring berkembangnya masa, Bait Suci pertama telah dihancurkan Babel (586 SM). Orang-orang yang kembali dari pembuangan berhasil membangun Bait Suci yang lebih kecil dari Bait Salomo dan kemudian, pada pemerintahan Herodes (19 M), Bait Suci dikembangkan dengan megah dan kembali runtuh pada akhir pemberontakan Yahudi oleh pemerintahan Romawi di bawah kekaisaran Nero (54-68 M). Sejarah tersebut menampilkan bahwa ada perubahan total aspek esensi dan eksistensi Bait Suci dari masa ke masa. Menariknya, beberapa teks Perjanjian Baru (PB) menandakan bahwa gereja sebagai Bait Suci, tubuh orang percaya adalah Bait Suci, Yesus adalah Bait Suci, dan pemaknaan Bait Suci terkesan lebih fleksibel dan tidak kaku sebagaimana pemaknaan Yudaisme pada masa itu.<sup>13</sup>

### Bait Suci dalam konsep Kristologi

Dalam PB, kata *ναός* (*naós*) ditemukan dalam kitab Wahyu sebanyak 16 kali sebagai Bait Suci dan bagian dalam dari Bait Suci (Wahy. 3:12; 7:15; 11:1–2; 11:19; 14:15, 17; 15:5–6, 8; 16:1, 17; 21:22). Paulus menggunakannya 7 kali (1Kor. 3:16–17; 6:19; 2Kor. 6:16; Ef. 2:21; 2Tes. 2:4). Injil Sinoptik dan Injil Yohanes menggunakannya beberapa kali dalam bentuk-bentuk morfem yang beragam.<sup>14</sup>

Menurut narasi kitab-kitab Injil, pada akhir pelayanan Yesus, Ia membersihkan halaman luar Bait Suci yang digunakan sebagai tempat kegiatan jual-beli para penyamun. Yesus membersihkan secara simbolis yaitu dengan menyingkirkan halangan-halangan yang tidak memungkinkan orang bukan Yahudi berdoa dan beribadah (Mrk. 11:15–19). Ini merupakan tindakan simbolis dalam tradisi kenabian, dan Yohanes 2:19–22 memandang pembersihan Bait Suci ini sebagai “tanda” kematian Yesus yang segera terjadi. Peristiwa kematian

<sup>12</sup>Elisabeth Schüssler Fiorenza, *The Book of Revelation: Justice and Judgment* (Minneapolis: Fortress, 1998), 135

<sup>13</sup>William J. Dumbrell, *The End of The Beginning: Revelation 21-22 and the Old Testament* (Eugene: Wipf & Stock, 2001), 31–32.

<sup>14</sup>NIDNTT, s.v. “*ναός*.”

Yesus di kayu salib mengoyak tirai pemisah antara ruang mahakudus dengan ruang kudus di Bait Suci. Nubuat Yesus mengenai penghancuran Bait Suci (Mrk. 13:2) sepertinya dicatat secara tepat, karena pada kejadiannya sendiri Bait Suci itu hancur dengan api oleh pasukan Romawi dan menyisakan banyak tumpukan batu (Mat. 24:2). Berdasarkan peristiwa penghancuran Bait Suci itu membuka pernyataan jalan Allah kepada semua bangsa, dan Bait Suci orang Yahudi akan diganti dengan Bait Suci yang baru, yaitu gereja (1Kor. 3:16; Ef. 2:19; 1Ptr. 2:4).<sup>15</sup> Akan tetapi, gereja sebagai simbol lebih dimaknai sebagai jemaat (*ekklesia*) bukan gedung fisik sebagaimana pemahaman Yudaisme.

Kekristenan mengadopsi dan mengadaptasi bahwa Allah di dalam Kristus hadir melindungi umat. Kristologi Paulus, seperti yang ditafsirkan Ben Witherington, mengemukakan bahwa dengan menggunakan *naós*, bukan *hieron* (bait, kuil), Paulus bermaksud menyebutnya secara khusus, yaitu rumah kediaman Allah. Persekutuan jemaat bukanlah beresensi pada kuil-kuil seperti kebiasaan pada zaman itu, termasuk Bait Allah Yahudi yang masih berdiri ketika surat Korintus ditulis (52–55M). Persekutuan jemaat adalah “*God’s temple where God still dwells*” di rumah pertemuan jemaat Korintus.<sup>16</sup> Selain Paulus, dalam pengertian khusus, Yesus dipahami oleh beberapa penulis Alkitab sebagai perantara (Ibr. 8:6; 9:15, *μεσίτης*, *mesitēs*) sorga dan bumi. Yesus sebagai Imam Besar dan sebagai Kepala Gereja (Ef. 4:9–10). Demikian juga Van den End ketika menafsirkan Roma 12:1, menjelaskan bahwa *latreia* merupakan ibadah

dalam arti khusus atau terbatas, yakni beribadah di dalam Bait Allah.<sup>17</sup> Ibadah di rumah Allah tersebut tidak dapat dilepaskan dari ibadah dalam arti umum atau luas, yakni ketatatan dalam seluruh kehidupan. Sebagaimana Paulus menggunakan kata *logikos* pada ayat tersebut untuk menunjukkan bahwa ibadah merupakan penyerahan diri penuh yang sepatutnya kepada Allah yang terimplementasi dalam hidup sehari-hari. Dengan demikian ruang ibadah dan kehidupan sehari-hari adalah ambang pintu (Latin: *limen*). Antara berkumpul untuk merayakan ibadah dan kembali kepada kehidupan sehari-hari, itulah sebuah liturgi ber-liminalitas.<sup>18</sup>

Constance Cherry mengemukakan bahwa “bukan kita, melainkan Allah yang memanggil dan mencari kita untuk beribadah.”<sup>19</sup> Kristus berinisiatif hadir dalam perkumpulan umat. Kristus ada di tengah dua murid dalam perjalanan menuju Emaus sebelum mereka menyadarinya (Luk. 24:13–35). Dalam inisiatif-Nya, kehadiran Allah tidak tergantung pada ruang dan tempat. Allah mengosongkan diri (*kenosis*) dan berinkarnasi mengambil rupa manusia. Bahkan, Allah tidak berkenan dikungkung dalam keterbatasan Bait Suci buatan Daud. Allah selalu bersama umat-Nya (2Sam. 7:5–11), sekalipun manusia selalu membutuhkan liminalitas kasat mata untuk mengalami kehadiran Allah.<sup>20</sup> Kehadiran Allah adalah di tengah umat-Nya melalui Yesus Kristus. Kehadiran Allah dinyatakan dengan perbuatan-Nya atau karya-Nya di tengah umat-Nya. Sekalipun keberadaan Allah di segala sudut bumi, namun pernyataan-Nya adalah di tengah umat-Nya.

<sup>15</sup>W.R.F. Browning, *Kamus Alkitab: A Dictionary of the Bible. Panduan Dasar ke dalam Kitab-Kitab, Tema, Tempat, Tokoh dan Istilah-Istilah Alkitabiah* (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2007), 43–44.

<sup>16</sup>Ben Witherington III, *Conflict and Community in Corinth: A Socio-Rhetorical Commentary on 1 and 2 Corinthians* (Grand Rapids: Eerdmans, 1995), 134.

<sup>17</sup>Thomas van den End, *Tafsiran Alkitab Surat Roma* (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1995).

<sup>18</sup>Liminalitas berasal dari kata Latin *limen* yang artinya ambang pintu. Berliminalitas memiliki makna suatu tahap

di mana seseorang mengalami keadaan yang lain (ketidakterbatasan) dengan keadaan hidup sehari-hari. Antara ruang ibadah dan realitas sehari-hari berada sejalan di dalam hidup tanpa dibeda-bedakan dan dipilih-pilih.

<sup>19</sup>Constance M. Cherry, *The Worship Architect: A Blueprint for Designing Culturally Relevant and Biblically Faithful Services* (Grand Rapids: Baker Academic, 2010), 54.

<sup>20</sup>Eben Nuban Timo, *Pemberita Firman Pencinta Budaya: Mendengar dan Melihat Karya Allah dalam Tradisi* (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2006).

Dalam Wahyu 21:10, dikatakan bahwa Yohanes, dalam roh (ἐν πνεύματι, *en pneumati*) dibawa ke atas sebuah gunung yang besar dan tinggi. Dalam literatur apokaliptik, literatur Yahudi dan Kristen, gagasan tentang Roh Allah juga sangat penting dalam pengalaman visi seorang nabi. Tradisi PL juga menekankan peranan Roh dalam perkataan nabi-nabi di antaranya nabi Yesaya, Yehezkiel, Yoel, dan lainnya. Dalam hal tersebut R. Bauckham berpendapat bahwa visi Yohanes bukan dipahami sebagai pengalaman estatis (mimpi) tetapi dimaknai berdasarkan pesan Allah melalui malaikat-malaikat-Nya.<sup>21</sup> Hanya saja, Bauckham cenderung menafsirkan visi Yohanes, secara khusus Yerusalem Baru, dalam gambaran kekayaan dan kemewahan fisik arsitektur kota Romawi.

Gereja bukan gedungnya tetapi gereja adalah orang-orang yang telah dipanggil keluar dari kegelapan καλέσαντος (*kalesantos*).<sup>22</sup> Keberadaan dan identitas gereja terletak pada subjeknya. Terkait identitas gereja, Rasid Rachman mengemukakan bahwa dalam sebuah liturgi, jemaat sebagai pemeran utama dalam selebrasi ibadah, bukan obyek.<sup>23</sup> Selebrasi ibadah tidak tergantung pada imam saja, tetapi juga pada umat terletak beban imamat orang percaya (1Ptr. 2:9). Selain dikuatkan dengan etimologi *leitourgia*, umat juga dinyatakan oleh para petugas liturgi. Umat dan petugas adalah pelaku ritual atau ritus, atau pelaku ibadah di area selebrasi tersebut. Rachman cenderung menekankan selebrasi perayaan ibadah di dalam ruang dan tempat, tetapi dalam ruang profan tentu kemandirian iman adalah hal mendasar. Akan tetapi, Rachman belum memberikan penjelasan secara komprehensif tentang selebrasi perayaan ibadah dalam liminalitas sakral dan profan.

Wahyu 21:22 menjelaskan lebih lanjut tentang visi utama Yohanes mengenai Yerusalem Baru yang terdapat pada ayat sebelumnya. PL menubuatkan bahwa Yerusalem akan dibangun kembali berkenaan dengan renovasi kota ini, maka kini Yohanes menyatakan bahwa dalam Yerusalem Baru tidak ada lagi Bait Suci.<sup>24</sup> Nubuat-nubuat dalam PL mengenai Bait Suci yang baru, kini digenapi oleh Allah dan Kristus sendiri, yang telah menggantikan Bait Suci dan Kemah Suci secara fisik dan imajinatif. Sesungguhnya pergantian ini sudah diawali sejak kedatangan Kristus yang pertama, ketika Ia mengatakan bahwa kebangkitan-Nya merupakan pembangunan kembali Bait Suci (Yoh. 2:19–22; Mrk. 14:58; 15:29). Inaugurasi Bait Suci yang baru itu juga tersirat dalam Wahyu 1:12–20, yang di dalamnya kebangkitan Kristus menjadi pusat Bait Suci surgawi (terlukis dalam metafora bahwa Kristus berjalan-jalan di tengah kaki-kaki dian). Tempat suci melambangkan umat Allah yang telah menjadi anggota Bait Suci surgawi, sekalipun mereka masih berada di bumi. Bait Allah juga merujuk pada hadirat Allah yang mendominasi masa depan (Why. 3:12; 7:15; 11:19).

Umat beriman yang berdiam dalam Bait Suci Allah surgawi, seperti digambarkan dalam pasal 21:10–22, selamanya terlindung dari segala bentuk bahaya. Dalam terang ini, janji Kristus bagi mereka yang menang adalah untuk dijadikan “sokoguru di dalam Bait Suci Allah,” dalam pengertian “sokoguru (milik) Allah” (Why. 3:12). Karena Allah dan Kristus sendiri adalah Bait Suci Yerusalem Baru, maka dalam ayat 23 dikatakan bahwa kota itu tidak lagi memerlukan matahari dan bulan untuk menyinarinya, sebab kemuliaan Allah meneranginya dan Anak Domba itu sendiri lampunya. Kemuliaan Allah telah cukup membuat kota itu gilang-gemilang. Kata-kata dalam ayat ini

<sup>21</sup>Richard Bauckham, *The Climax of Prophecy, Study on the Book of Revelation* (Edinburgh: T&T Clark, 1993), 158.

<sup>22</sup>Bdk. 1 Petrus 2:9.

<sup>23</sup>Rasid Rachman, “Perjamuan Awal Jemaat Korintus: *deipnon, poterion, symposion*” (disertasi, Sekolah Tinggi Filsafat Teologi Jakarta, 2018).

<sup>24</sup>Aune, *Revelation 17–22*, 1166–1168.

didasarkan pada Yesaya 60:19, “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.” Kata “penerang” dalam ayat ini oleh Yohanes dimaknai sebagai Sang Anak Domba. Dengan demikian, penggambaran simbolis kota Yerusalem Baru identik dengan penekanan antitesis kemegahan arsitek kota Romawi. Indikator keberadaan Yerusalem Baru menekankan bahwa Bait Suci (fisik dalam pemahaman Yudaisme) tidak diperlukan lagi. Bait Suci hanyalah simbol kehadiran Allah di tengah-tengah umat-Nya dan bukan kenyataan sesungguhnya, maka tidak diperlukan Bait Suci fisik karena Allah dan Sang Anak Domba tinggal di antara umat-Nya.

Teks puncak dari kanon Kristen, Wahyu 21–22, adalah teks kunci untuk artikulasi gereja tentang harapan eskatologisnya. Dalam Wahyu 21:9–22:5 Yohanes mengacu pada tema kenabian pembaruan perjanjian dan konsepsi yang menyertainya tentang identitas dan karakter umat perjanjian Allah yang diperkuat dalam konteks baru, bahwa konsepsi yang sama tentang identitas umat Allah ditata ulang dalam terang kehidupan dan kebangkitan Sang Anak Domba.

Yohanes sengaja menyajikan keberadaan Yesus sebagai penggenapan visi bait Yehezkiel.<sup>25</sup> Penulis Wahyu mengklaim identitas pendengarnya sebagai lokus pemenuhan harapan kenabian pembaruan perjanjian. Dengan memakai alat analisis retorik dan intertekstualitas, Beale dan Campbell berpendapat bahwa gambaran Yerusalem Baru bukanlah artikulasi tempat tinggal umat Allah di masa depan.

Sebaliknya, gambaran Yerusalem Baru adalah panggilan untuk pemuridan yang ditambahkan dalam harapan kenabian akan pembaruan perjanjian.<sup>26</sup>

### Sakralitas Ibadah dan Bait Suci Baru

Kajian tentang penggunaan PL, secara khusus Bait Suci dalam kitab Wahyu, mengalami perkembangan. Beranjak dari pendahuluan Yohanes, Mathewson melakukan survei yang lebih luas dan berkaitan dengan motif, pola serta bahasa di dalam PL serta menggali makna dan fungsi BS. Survei Mathewson menunjukkan pengaruh khusus dari Yesaya dan Yehezkiel atas Wahyu 21:1–22:5. Penglihatan Yohanes mendorong interaksi dengan narasi yang lebih luas, di antaranya Yesaya 40–66, Yehezkiel 40–48, dan Zakharia 14 yang berkelindan untuk membangun narasi baru tentang perpindahan dari Babel ke Yerusalem sebagai Keluaran baru. Yohanes telah mempersiapkan pembacanya untuk membaca penglihatan terakhir Yohanes dalam hubungan yang erat dengan bagian terakhir Yehezkiel dan bagian Yesaya yang digunakan sebelumnya dalam teks. Efek dari hal tersebut membangkitkan sejumlah motif yang memainkan peran penting dalam membentuk dunia simbolik Wahyu. Yohanes membangkitkan seluruh cerita tentang harapan eskatologis Israel mengenai pembebasan mereka dari pengasingan di Babel. Kisah kenabian Deutero-Yesaya, yang ditujukan kepada generasi pembuangan di Babel, menjadi lensa penafsiran yang melaluinya gereja-gereja Yohanes dapat memahami kisah mereka sendiri di bawah bayang-bayang Babel (Romawi). Mathewson berpendapat bahwa Yohanes dengan sengaja mencontoh pengalamannya sendiri pada pengalaman Yehezkiel, sehingga meningkatkan otoritas pesannya.<sup>27</sup>

<sup>25</sup> Andrea L. Robinson, *Temple of Presence: The Christological Fulfillment of Ezekiel 40–48 in Revelation 21:1–22:5* (Eugene: Wipf & Stock, 2019), 179.

<sup>26</sup>G.K. Beale dan David H. Campbell, *Revelation: A Shorter Commentary* (Grand Rapids: Eerdmans, 2015), 525–532.

<sup>27</sup>David Mathewson, *A New Heaven and A New Earth: The Meaning and Function of the Old Testament in Revelation 21:1–22*, JSNTSup 238 (New York: Sheffield Academic Press, 2003), 116.

Dengan analisis konteks, pengamatan Mathewson menunjukkan bahwa tidak ada referensi ke Yerusalem Surgawi dalam hal kota sebelum Wahyu 21:22 tetapi hanya untuk Bait Suci Surgawi, yang selalu digambarkan dalam istilah yang sesuai dengan Bait Suci (mis. altar). Sebaliknya, deskripsi Yerusalem Baru di pasal 21–22 sangat eksplisit dari sebuah kota (mis. tembok pelindung, gerbang kota dan jalan), serta jelas disebut kota. Di sini, mengingat hubungan yang erat, bahkan dapat dipertukarkan, dari Bait Suci dan Yerusalem dalam banyak literatur, perbedaan ini masih dipertanyakan. Oleh karena itu, fenomena dalam Wahyu ini perlu dijelaskan secara sistematis agar dapat memahami dengan benar turunnya Yerusalem Baru dari surga, meskipun secara sporadis dijelaskan dalam analisis kontekstual oleh Mathewson.<sup>28</sup>

Dalam konteks Wahyu Yohanes, gereja sebagian besar direpresentasikan sebagai Bait Suci Surgawi pada masa keberadaan Yerusalem Baru. Dengan demikian, menjadi jelas bahwa Yerusalem Baru bukanlah tempat turunnya Bait Suci Surgawi itu sendiri, tetapi umat Allah dengan jumlah lengkap yang dianggap ditempatkan di Bait Suci Surgawi. Namun, dengan turunnya Yerusalem Baru, Bait Suci Surgawi sebagai takhta Tuhan di surga tidak terpisahkan lagi dari tempat kediaman Tuhan di bumi, dan berkat surgawi di dalamnya diwujudkan sebagai berkat eskatologis di Yerusalem Baru. Di sisi lain, mungkin gereja memiliki hubungan dengan Gereja Baru (atau Surgawi) Bait Suci, karena dalam Wahyu 3:12a, gereja digambarkan sebagai Bait Suci Baru yang prospektif. Terlebih lagi, Yerusalem Baru dalam Wahyu 21–22 memiliki ciri-ciri yang sama dengan BS Baru seperti bentuk kubik dan kehadiran Tuhan yang sempurna. Asumsi ini selanjutnya didukung oleh tulisan-tulisan PB lainnya seperti 1 Korintus 3:16 dan 1 Petrus 2:4–6. Jika demikian, pertanyaan ber-

ikut muncul: mengapa Yohanes menggambarkan gereja sebagai Yerusalem Baru dalam Wahyu 21:2 daripada Bait Suci Baru, seperti dalam tulisan-tulisan PB lainnya? Ada tiga kemungkinan yang tidak eksklusif satu sama lain. Pertama, ini mungkin karena polemik khusus Yohanes terhadap tradisi Yahudi lainnya, yang menentang pembangunan kembali Bait Suci Baru dari sudut pandang kristologisnya dalam 21:22–23. Kedua, ini mungkin karena interaksi dengan pemindahan Sion Surgawi ke Sion Baru seperti dalam kitab apokrif 4 Ezra (7:26; 8:52, 53–54; 10:27, 42–44, 53–55; 13:6;), teks-teks yang ditulis sebagai tanggapan atas kehancuran Bait Suci pada tahun 70 M. Ketiga, karena teknik retorikanya yang disengaja untuk membangun kesejajaran antara Yerusalem PB (pengantin Anak Domba) dan Babel pelacur besar yang keduanya ditunjukkan dalam gambaran sebuah kota. Dengan demikian, meskipun turunnya Yerusalem Baru dapat digambarkan pada tingkat tertentu sebagai Bait Suci Baru dalam Wahyu 21:2, Yohanes mengadopsi Yerusalem Baru sesuai dengan tujuannya sendiri. Di sini, fleksibilitas penggunaan ide Bait Suci dan ide Yerusalem ditunjukkan oleh Yohanes (lih. 3:12). Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa gereja sebagai Bait Suci merupakan gubahan interpolasi yang dilatarbelakangi kesadaran tantangan sosio-politik dalam pemikiran Yohanes.

Gereja sebagai Bait Suci Baru atau Yerusalem Baru berada di Bait Suci Surgawi yang berfungsi sebagai ruang takhta Allah. Gereja sebagai Bait Suci Baru, oleh pelayanan Kristus dan kehadiran Roh Kudus, memungkinkannya untuk berpartisipasi dalam penyembahan surgawi di Bait Suci Surgawi (lih. Why. 4–5) serta terus berfungsi sebagai Bait Suci setelah turun seperti yang ditunjukkan dalam Wahyu 21–22. Ini sejajar dengan ide sektarian pada masa itu di mana kuil-kuil sekte-sekte tertentu menganggap diri mereka berada di Kuil Surgawi. Status orang percaya sebagai

<sup>28</sup>Mathewson, *A New Heaven and A New Earth*, 116.

Bait Suci membuat diri mereka memenuhi syarat sebagai penyembah Allah bersama kelompok malaikat di Bait Suci Surgawi.

Fungsi Bait Suci sebagai komunitas tidak akan dihentikan bahkan setelah Bait Suci Baru dibangun kembali, tetapi berlanjut di Bait Suci Baru. Arti singkatnya, Bait Suci Surgawi sebagai ruang singgasana Tuhan sebagian besar ditampilkan dalam Wahyu 4–16. Namun, gereja yang dilambangkan Yerusalem Baru juga ditampilkan melalui berbagai gambar sebelum Wahyu pasal 21–22. Penggunaan motif Yerusalem Baru sebagai ganti Bait Suci Baru dalam pasal 21–22 dibuat untuk tujuan khusus Yohanes sendiri dalam konteks ini. Akhirnya, Yerusalem Baru bukanlah tempat turunnya Bait Suci Surgawi sebagai tempat di mana gereja ditempatkan, tetapi turunnya gereja sebagai bait komunitas di Bait Suci Surgawi.

Narasi kitab Wahyu memperlihatkan penggambaran yang diambil dari dunia liturgi. Peristiwa yang akan datang dilukiskan sebagai suatu liturgi yang mirip dengan liturgi di gereja. Sebagaimana dikatakan oleh Raymond E. Brown, liturgi surgawi dan liturgi duniawi berjalan bersama dan memiliki pendekatan dualistis yang kuat. Peristiwa di bumi memiliki keterkaitan yang kuat dan menggambarkan pertarungan besar di dunia antara yang baik dengan yang jahat.<sup>29</sup>

Yerusalem Baru bukanlah sebuah ruang dan waktu seperti tempat peribadatan Yudaisme tetapi sebuah visi komunitas ideal yang didamba Yohanes. Visi Yohanes ini bersumber dari pergulatan sehari-hari umat, visi tentang transformasi umat Allah yang sudah dimulai (*poieo*) dari sekarang dan terus-menerus. Dengan demikian dapat dikatakan bahwa gagasan tentang Yerusalem Baru merupakan visi yang diarahkan untuk membangunkan gereja dari tatanan dogmanya yang terbatas.

### Simbol-simbol Ibadah Apokaliptik

Pembangunan kembali Bait Suci Baru adalah isu terpanas di antara orang-orang Yahudi yang hidup selama periode Bait Suci kedua dan tepat setelah penghancuran Bait Suci kedua, dan bahkan di antara para nabi PL pada periode sebelum dan sesudah pembuangan. Perubahan yang terus terjadi dari sebelum masa Bait Suci kepada Bait Suci kedua tentu memberikan pesan vital pada kepercayaan Yudaisme dan Yunani-Romawi. Hal tersebut sebagai indikator bahwa tidak ada pemeliharaan hari Sabat duniawi, karena semua hari-harinya sama adalah kudus bagi Tuhan. Setiap hari adalah ibadah Sabat. Sekalipun gereja sebagai tempat berelasi dengan Tuhan, namun Yohanes menyampaikan pesan penting terkait ketiadaan Bait Suci di surga. Tuhan akan terus-menerus melanjutkan misteri bagi semua kecerdasan yang terbatas; sehingga umat tidak melihat ekspektasi masa depan yang disukai untuk pengenalan yang sempurna dengan Tuhan. Tuhan tidak dapat dipahami oleh siapa pun selain Tuhan itu sendiri. Hadir bersama Tuhan, tidak membutuhkan lambang kehadiran-Nya karena iman telah memberikan tempat untuk penglihatan, dan perangkat tata cara lahiriah lenyap seperti bayang-bayang hukum ketika substansi telah muncul.

Perkataan Yohanes dalam visinya, “Aku tidak melihat Bait Suci” (Why. 21:22) sama dengan “Saya melihat tidak ada Bait Suci.” Bait Suci dapat diterjemahkan menjadi “tempat sembahyang” atau “tempat untuk menyembah Allah” atau pun “rumah tempat beribadat kepada Allah.” Allah yang Mahakuasa adalah Bait Sucinya, demikian juga Sang Anak Domba itu. Hal ini berarti bahwa di Yerusalem Baru, Allah dan Yesus Kristus selalu hadir, dan tidak perlu ada tempat khusus untuk beribadat kepada-Nya. Dalam beberapa bahasa, penerjemah mungkin akan mengatakan “karena Tuhan Allah Yang Mahakuasa dan

<sup>29</sup> Raymond E. Brown, *An Introduction to the New Testament* (New York: Doubleday, 1997), 776.

Anak Domba itulah Bait Suci,” atau “... dan Anak Domba itu menggantikan Bait Suci.”<sup>30</sup>

Ruang dan tempat diperkenalkan dengan sangat berbeda dari prototipe dalam Yehezkiel bila kita memperhatikan bahwa di situ tidak ada Bait Suci. Kehadiran Allah dan Anak Domba membuat seluruh kota menjadi sebuah Bait Suci. Simbol-simbol yang diambil dari Yesaya digunakan untuk melukiskan kehadiran Ilahi dalam kota Yerusalem (Yes. 60:1–20). Kebanyakan dari unsur-unsur bagian ini dapat ditemukan di situ. Kemuliaan Tuhan memenuhi Yerusalem sehingga ia tidak memerlukan benda-benda angkasa untuk memberi penerangan (60:19–20; bdk. 24:23). Para raja dari bumi datang membawa kekayaan mereka (60:3, 11; bdk. Why. 21:24). Kota itu adalah tempat yang kudus. Wahyu telah mengambil penglihatan dari Yesaya dan memberi tambahan-tambahan yang cocok untuk menyesuaikan gambaran dari Anak Domba dan kitab kehidupan. Kemuliaan dari kehadiran ilahi dimiliki Allah dan Anak Domba. Orang-orang benar yang tinggal di dalam kota adalah orang-orang Kristen yang setia.<sup>31</sup>

### KESIMPULAN

Keberadaan Bait Suci masa Yerusalem Baru lebih menekankan unsur kemandirian antara Yesus dan jemaat-Nya. Yohanes dalam gubahannya memperlihatkan bukti iman yang melampaui kepercayaan Yudaisme dan ajaran lainnya tentang fungsi Bait Suci sebagai simbol. Ia juga menyampaikan gagasan untuk membatasi pemujaan kepada Tuhan dalam tempat tertentu dan terbatas oleh ruang dan waktu yang ditentukan. Bukan hanya itu; tetapi Yohanes juga sedang menandakan bahwa mengejar dan mengutamakan kekudusan hidup sebagai iman yang bersatu dalam Tuhan. Bait Suci sebagai simbol rekonsiliasi Tuhan dengan manusia. Jika manusia dengan Tuhan sudah diperdamaikan tentunya simbol tidak

diperlukan lagi. Di Yerusalem Baru tidak ada Bait Suci fisik, karena Anak Domba itulah Bait Sucinya. Tidak perlu ada tempat pertemuan khusus ketika Tuhan berdiam di antara umat-Nya. Tidak perlu sebuah Bait Suci fisik karena kita tidak akan pernah mengalami keterbatasan di dalam hati yang penuh dengan cinta.

Analisis atas kata *naós* dalam kitab Wahyu melengkapi beberapa hipotesis para ahli. Semua penggunaan kata Bait Suci kecuali pasal 11:1–2 mengacu pada gambaran-simbolis Bait Suci yang akan datang. Sebagai puncaknya, dalam gambaran Yerusalem Baru, Bait Suci diidentikkan dengan kebesaran Tuhan Yang Maha Kuasa yang tidak dapat dibatasi oleh ruang dan waktu. Kata *naós* juga dipakai untuk mendeskripsikan kehadiran Allah itu sendiri. Yerusalem Baru tidak lagi mengenal aspek tempat karena setiap orang dapat menyembah Allah. Di seluruh kota suci itu Allah hadir. Kehadiran Allah mengambil alih dan, pada saat yang sama, juga melampaui aspek tempat yang diperlukan oleh Bait Suci di dunia.

Ketiadaan Bait Suci di dalam Yerusalem Baru menunjukkan hakikat kota itu sendiri. Kondisi tersebut memperlihatkan kemandirian surga dan bumi, yang melambangkan persekutuan Allah dengan orang-orang kudus. Jurang pemisah antara transendensi Allah dan imanensi-Nya dijabatani secara sempurna. Oleh sebab itu, bait suci, tempat atau pun institusi lain yang berfungsi sebagai penghubung antara Allah dan manusia, tidak diperlukan lagi. Jadi, visi Yerusalem Baru bukanlah suatu tempat seperti tempat-tempat di dunia ini, melainkan suatu keadaan di mana Allah hadir bersama orang-orang percaya.

Dalam PL, Bait Suci adalah realitas fisik, namun dalam PB, Kristus dan orang percaya

<sup>30</sup>Robert G. Bratcher dan Howard A. Hatton, *Pedoman Penafsiran Alkitab: Wahyu Kepada Yohanes* (Jakarta: Lembaga Alkitab Indonesia, 2009). 321–322.

<sup>31</sup>PHEME PERKINS, *Reading the New Testament: An Introduction*, edisi ke-2 (New York: Paulist Press, 1988), 312–328.

sebagai Bait Suci yang baru. Orang-orang percaya kemudian dirujuk sebagai Bait Suci baru, dengan Kristus sebagai batu penjuru utama. Akhirnya, bentuk akhir dari Bait Suci yang kekal itu adalah kehadiran Tuhan di tengah-tengah umat-Nya yang berkumpul dari setiap bangsa dan mempersatukan mereka. Akan tetapi, ketiadaan Bait Suci fisik perlu digaris-bawahi bahwa pernyataan itu cenderung terjadi pada masa ekstologis sebagaimana visi Yohanes. Ketiadaan Bait Suci sebagai bentuk unitas Allah dengan umat akan terjadi dalam kekekalan tetapi Bait Suci fisik masih diperlukan dalam dunia ini sebagai artefak teologis dan tanda wujud kehadiran Allah dan sejarah penebusan progresif yang terus-menerus berlangsung.

Penelitian ini memiliki keterbatasan karena fokus kajiannya tidak melibatkan aspek pemahaman dan kepercayaan (mitos Yunani, Yahudi, dan Romawi) lain di luar dari pengaruh pemerintahan Romawi-Yunani. Dengan demikian saran penelitian lanjutan adalah bagaimana Bait Suci dinarasikan bagi komunitas orang percaya dalam pengaruh mitologi Yunani-Romawi yang diacu kembali dalam kitab-kitab lainnya.

## PERNYATAAN PENULIS

### Kontribusi dan Tanggung Jawab Penulis

Penulis menyatakan telah memberikan kontribusi substansial untuk perancangan dan penulisan hasil penelitian. Penulis bertanggung jawab atas analisis, interpretasi dan diskusi hasil penelitian. Penulis telah membaca dan menyetujui naskah akhir.

### Konflik Kepentingan

Penulis menyatakan tidak memiliki konflik kepentingan apa pun yang dapat memengaruhinya dalam penulisan artikel ini.

## REFERENSI

- Aune, David E. *Revelation 17–22*. Word Biblical Commentary 52c. Nashville: Thomas Nelson, 1998.
- Bauckham, Richard. *The Climax of Prophecy, Study on the Book of Revelation*. Edinburgh: T&T Clark, 1993.
- Beale, G.K. dan David H. Campbell. *Revelation: A Shorter Commentary*. Grand Rapids: Eerdmans, 2015.
- Browning, W.R.F. *Kamus Alkitab: A Dictionary of the Bible. Panduan Dasar ke dalam Kitab-Kitab, Tema, Tempat, Tokoh dan Istilah-Istilah Alkitabiah*. Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2007.
- Cherry, Constance M. *The Worship Architect: A Blueprint for Designing Culturally Relevant and Biblically Faithful Services*. Grand Rapids: Baker Academic, 2010.
- Bratcher, Robert G. dan Howard A. Hatton. *Pedoman Penafsiran Alkitab: Wahyu Kepada Yohanes*. Jakarta: Lembaga Alkitab Indonesia, 2009.
- Brown, Colin, ed. *The New International Dictionary of New Testament Theology*. Vol. 1. Grand Rapids: Zondervan, 1975.
- Brown, Raymond E. *An Introduction to the New Testament*. New York: Doubleday, 1997.
- Dumbrell, William J. *The End of The Beginning: Revelation 21–22 and the Old Testament*. Eugene: Wipf & Stock, 2001.
- Fiorenza, Elisabeth Schüssler. *The Book of Revelation: Justice and Judgment*. Minneapolis: Fortress, 1998.
- Harker, Ryan D. “Intertextuality, Apocalypticism, and Covenant: The Rhetorical Force of the New Jerusalem in Rev 21:9–22:5.” *Horizons in Biblical Theology* 38, no. 1 (2016): 45–73. <https://doi.org/10.1163/18712207-12341315>.
- Kenyon, Kathleen M. *Archaeology in the Holy Land*. Edisi ke-4. London: W.W. Norton & Co, 1979.
- King, Fergus J. “Revelation 21:1–22:5. An Early Christian *Locus Amoenus*?” *Biblical Theology Bulletin* 45, no. 3 (2015):

- 174–183. <https://doi.org/10.1177/0146107915590766>.
- Lee, Pilchan. *The New Jerusalem in the Book of Revelation : A Study of Revelation 21–22 in the Light of Its Background in Jewish Tradition*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2001.
- Mathewson, David. *A New Heaven and A New Earth: The Meaning and Function of the Old Testament in Revelation 21:1–22*. JSNTSup 238. New York: Sheffield Academic Press, 2003.
- Moss, Candida R., and Liane M. Feldman. “The New Jerusalem: Wealth, Ancient Building Projects and Revelation 21–22.” *New Testament Studies* 66, no. 3 (2020): 351–366. <https://doi.org/10.1017/S0028688520000053>.
- Osborne, Grant R. *Spiral Hermeneutika: Pengantar Komprehensif Bagi Penafsiran Alkitab*. Surabaya: Momentum, 2012.
- Patty, Febby Nancy. “Kritik Terhadap Ideologi Imperial: Memaknai Simbol Yerusalem Baru dan Fungsinya dalam Wahyu 21:9–27.” *Kenosis: Jurnal Kajian Teologi* 1, no. 1 (2015): 1–14. <https://doi.org/10.37196/kenosis.v1i1.19>.
- Perkins, Pheme. *Reading the New Testament: An Introduction*. Edisi ke-2. New York: Paulist Press, 1988.
- Rachman, Rasid. “Perjamuan Awal Jemaat Korintus: *deipnon, poterion, symposion*.” Tesis, Sekolah Tinggi Filsafat Theologi Jakarta, 2018.
- . “Tata Ruang Dalam Gereja Yang Secara Liturgis Menarasikan Karya Allah.” *Theologia In Loco* 3, no. 1 (2021): 57–81. <https://doi.org/10.55935/thilo.v3i1.213>.
- Robinson, Andrea L. *Temple of Presence: The Christological Fulfillment of Ezekiel 40–48 in Revelation 21:1–22:5*. Eugene: Wipf & Stock, 2019.
- Timo, Eben Nuban. *Pemberita Firman Pencinta Budaya: Mendengar Dan Melihat Karya Allah Dalam Tradisi*. Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2006.
- Van den End, Thomas. *Tafsiran Alkitab Surat Roma*. Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1995.
- Witherington, Ben, III. *Conflict and Community in Corinth: A Socio-Rhetorical Commentary on 1 and 2 Corinthians*. Grand Rapids: Eerdmans, 1995