

Logos Abadi dalam Kefanaan: Eksplorasi Kristologi Identitas Ilahi dalam Pengkhotbah 3:11

Syalom Denish Imanuel Sahapudi¹, Refamati Gulo²
Sekolah Tinggi Teologi Rajawali Arastamar Indonesia Batam
Correspondence: refamatigulo472@gmail.com

Abstract

*This study explores the Christological dimension of Ecclesiastes 3:11 through a systematic hermeneutical approach to the concept of divine wisdom in the Old Testament context. The focus of the analysis is on the phrase "He put eternity in their hearts" as a starting point for the prefiguration of the concept of Logos in John's Gospel. By combining Hebrew textual studies, intertextual studies with New Testament Christological texts, and systematic theological synthesis, this study puts forward four main findings: (1) the term *hā'ōlām* in Ecclesiastes 3:11 exhibits a conceptual relationship with the Logos; (2) the anthropological structure in the phrase provides the basis for the reception of Christological revelation, formulated as the "principle of ontological correspondence"; (3) the tension between temporality and eternity in the text anticipates the paradox of the incarnation; and (4) a dialectical structure is found in the passage that parallels the pattern of classical Christology. Overall, this study contributes a new hermeneutical model to Ecclesiastes in the light of Christology, and introduces the framework of a "theology of temporal beauty" as an attempt to bridge between the beauty of time and the reality of the incarnation.*

Keywords: *christology, Ecclesiastes, hermeneutics, wisdom*

Abstrak

Penelitian ini mengeksplorasi dimensi kristologis dari Pengkhotbah 3:11 melalui pendekatan hermeneutik sistematis terhadap konsep hikmat ilahi dalam konteks Perjanjian Lama. Fokus analisis tertuju pada frasa "Ia menaruh kekekalan di dalam hati mereka" sebagai titik awal prefigurasi terhadap konsep Logos dalam Injil Yohanes. Dengan memadukan kajian tekstual Ibrani, studi intertekstual dengan teks-teks Kristologis Perjanjian Baru, dan sintesis teologis sistematis, penelitian ini mengemukakan empat temuan utama: (1) istilah *hā'ōlām* dalam Pengkhotbah 3:11 memperlihatkan hubungan konseptual dengan Logos; (2) struktur antropologis dalam frasa tersebut memberikan dasar bagi penerimaan wahyu Kristologis, dirumuskan sebagai "prinsip korespondensi ontologis"; (3) ketegangan antara temporalitas dan kekekalan dalam teks ini mengantisipasi paradoks inkarnasi; dan (4) ditemukan struktur dialektis dalam ayat ini yang sejajar dengan pola kristologi klasik. Secara keseluruhan, penelitian ini menyumbangkan model hermeneutika baru terhadap Pengkhotbah dalam terang Kristologi, serta memperkenalkan kerangka "teologi keindahan temporal" sebagai upaya menjembatani antara keindahan waktu dan realitas inkarnasi.

Kata Kunci: hermeneutika, hikmat, kristologi, Pengkhotbah

PENDAHULUAN

Dalam diskursus akademis kontemporer, literatur hikmat dalam Perjanjian Lama menjadi topik yang kerap diperbincangkan dan diperdebatkan. Hal ini tidak lepas dari kompleksitas sifat kitab-kitab puisi dan hikmat, yang memengaruhi cara penafsiran, serta berbagai paradoks terkait tokoh maupun waktu penulisan. Kitab Pengkhotbah, misalnya, menggambarkan dengan jelas tantangan interpretatif ini. Weeks menunjukkan bahwa bahkan para pembaca kuno mengalami kesulitan dalam memahami teks tersebut, yang terlihat dari berbagai versi kuno dan salinan yang menunjukkan keberagaman interpretasi.¹ Davis, menekankan pentingnya refleksi imajinatif dalam memahami Qohelet, karena bentuk syair dan struktur kitab ini memerlukan pendekatan yang tidak simplistik.² Selain itu, menurut St. Jerome dan Bartholomew, kitab ini mengangkat tema-tema berat seperti ketidakadilan, kematian, penderitaan orang benar, dan kemakmuran orang fasik; tema yang menurut Bartholomew terangkum dalam isu “ketidakadilan dan kematian” serta “hidup dalam ketidakpastian pemeliharaan Allah.”³ Kompleksitas ini menjadikan literatur hikmat sebagai medan diskusi yang subur dalam studi Perjanjian Lama.

Beberapa sarjana telah melakukan pengkajian Kristologis terhadap literatur hikmat yang menghasilkan wawasan yang cukup berharga, salah satunya kajian commentary dari Keil dan Delitzsch yang merangkum salah satu kitab Deuterokanonika-Apokrifa Perjanjian Lama yaitu kitab kebijaksanaan Salomo yang dimana dokumennya dengan basis bahasa Yunani di Alexandria (apakah berbahasa Yunani sebagai bentuk transmisi dari teks Ibrani, tidak diketahui namun kemungkinan besar tidak demikian jika berlandaskan lensa ortodoksi Kanonik) dan digadang-gadang sebagai kitab yang lebih tua dari kitab Qohelet (Pengkhotbah). Kitab ini mewakili tahap dalam perkembangan doktrin hikmat (*Sophia*), yang dimana penulisnya membuat Raja Salomo menjadi “organ pandangan dunia mereka yang khas”, juga tercatat dalam kitab ini mengenai kombinasi *Sophia* (Hikmat) dan *Logos* masih belum lengkap.⁴ Artinya menunjukkan adanya pemikiran tentang hikmat sebagai sesuatu yang terkait erat dengan realitas ilahi

¹ Stuart Weeks, *A Critical and Exegetical Commentary on Ecclesiastes 1-5*, Vol. 1. (New York: T&T Clark, 2020), 25.

² Ellen F. Davis, *Proverbs, Ecclesiastes, and the Song of Songs* (Louisville: Westminster John Knox Press, 2000), Page 2 (19).

³ Craig G. Bartholomew, *Ecclesiastes* (Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2009), 292; St. Jerome, *Jerome Commentary on Ecclesiastes*, ed. John Litteral Robin MacGregor, n.d., 45.

⁴ C. F. Keil Franz Delitzsch, *Commentary on Ecclesiastes*, n.d., 46.

atau perwakilan ilahi dalam tradisi Yahudi di luar Alkitab Ibrani kanonik, bahkan jika personifikasinya atau hubungannya dengan konsep lain seperti “Logos” (Firman) masih berkembang.

Memang pemaparan Keil dan Delitzsch sebelumnya terlihat cukup memberikan potensi yang cukup besar mengenai adanya relasi yang erat antara hikmat dan Logos, namun sekali lagi potensi ini harus menempuh pemudaran karena kitab Kebijakan Salomo ini tetap tergolong sebagai kitab Apokrifa yang berada di luar kanonisasi kitab dan menolak keabsahan dari kitab-kitab Apokrifa. Disisi lain, Bartholomew mencatat bahwa sudah pada zaman Ezra-Nehemia, ungkapan “hikmat Allahmu” tampaknya dapat diaplikasikan bergantian ataupun bertransisi dengan “Hukum Allahmu” (Ezra 7:14; bnd ay. 25); sama halnya dengan Ulangan 4:6 mendefinisikan ketaatan pada perintah ilahi sebagai hikmat: “taatilah itu dengan setia, sebab itulah yang akan menjadi hikmat dan pengertianmu”.⁵ Meskipun Bartholomew seterusnya menyatakan bahwa hubungan antara Hikmat dan Taurat dalam epilog Pengkhotbah tidak begitu jelas, tradisi yang lebih luas memang menghubungkan keduanya. Taurat sebagai wahyu dan instruksi ilahi, dapat dipandang sebagai perwujudan atau ekspresi hikmat Allah.

Meskipun demikian dengan segala tenunan paradoks-paradoks teks literatur hikmat secara khusus terhadap kitab Pengkhotbah yang tergambarkan sebelumnya dan bagaimana kitab ini tidak terlalu sering tergubris seperti literatur hikmat lainnya (Ayub, Mazmur, Amsal dan Kidung Agung), ataupun kitab perjanjian lama lainnya seperti Taurat, Sejarah, ataupun kitab Yesaya yang cukup terkenal; nyatanya Pengkhotbah 3:11 hadir menawarkan wawasan Kristologis yang cukup signifikan. Sebagai dasar penerapan metodologis, Hays menjelaskan jika potret Yesus yang dilukiskan oleh para penulis Injil sangat bergantung pada penafsiran hermeneutik mereka terhadap Kitab Suci Israel (Perjanjian Lama), demikian hal ini disebut dengan metode “membaca mundur bersama dengan para penginjil (penulis Injil)” dan secara spesifik sebagai “pembacaan figural dari Kitab Suci Israel”, dan hal ini melibatkan penemuan “gaung” (*echoes*) dan resonansi antara teks-teks Perjanjian Lama dengan identitas dan tindakan Yesus.⁶ Salah satu penyingkapan Perjanjian Baru yang cukup memadai untuk hal ini dapat dilihat dalam Roma 11:33. Namun meskipun demikian indikasi potensi mulai terpancar, Seow justru

⁵ Choon Leong Seow, *Ecclesiastes: A New Translation with Introduction and Commentary* (London: Doubleday, 1997), 395–396.

⁶ Richard B. Hays, *Reading Backwards: Figural Christology and the Fourfold Gospel Witness* (Waco, Texas: Baylor University Press, 2014), 115.

mendapati jika “kekekalan” (*ha-olam*) dalam Pengkhotbah 3:11 memiliki ambiguitas semantik yang signifikan.⁷ Hal ini juga justru menyingkapkan paradoks yang lain terkhusus di dalam teks ini.

Berdasarkan paparan sebelumnya, penelitian ini bertujuan untuk mengembangkan pendekatan Kristologis terhadap Pengkhotbah 3:11, dengan menelusuri hubungan antara konsep hikmat (*ḥokmāh*) dan Logos dalam terang wahyu Perjanjian Baru. Fokus kajian ini tidak hanya menyoroti makna frasa *hā’ōlām* (“kekekalan dalam hati”) dalam konteks eksistensial, tetapi juga mengusulkan bahwa ketegangan antara temporalitas dan kekekalan yang tercermin dalam pengalaman manusia dapat dimaknai sebagai bagian dari persiapan ilahi bagi pewahyuan Logos dalam sejarah. Pandangan ini bersesuaian dengan perspektif Teologi klasik, yang menekankan bahwa Allah, meskipun kekal dan berada di atas waktu, secara bebas bertindak di dalam waktu tanpa berubah dalam esensi-Nya.⁸ Inkarnasi tidak dipahami sebagai perubahan dalam natur ilahi, tetapi sebagai manifestasi kehendak kekal Allah dalam kerangka waktu ciptaan.

Dalam hal ini, frasa “kekekalan dalam hati” dapat dipahami sebagai struktur antropologis yang disiapkan untuk menerima wahyu ilahi secara historis dalam pribadi Kristus, Sang Logos. Meskipun sebagian besar literatur hikmat, termasuk tafsiran atas Pengkhotbah 3:11, sering kali dibatasi pada perenungan eksistensial atau spekulasi filsafat waktu, pendekatan Kristologis ini membuka kemungkinan baru bagi integrasi antara ontologi manusia dan teologi pewahyuan. Pendekatan ini juga menggemakan gagasan Teolog Reformed seperti Louis Berkhof bahwa pernyataan Allah dalam sejarah bukanlah kontradiksi terhadap kekekalan-Nya, melainkan ekspresi dari relasi perjanjian yang telah ditetapkan secara kekal dalam kehendak-Nya.⁹

Kitab Pengkhotbah 3:11, telah lama menarik perhatian karena sifatnya yang paradoks dan ambivalen. Meskipun demikian, pembacaan atas ayat ini sering kali berfokus pada tema eksistensial, kesementaraan hidup, atau spekulasi tentang konsep waktu dan kekekalan tanpa mengaitkannya secara mendalam dengan pendekatan kristologis. Bahkan dalam diskursus akademik kontemporer, eksplorasi yang menghubungkan struktur ontologis manusia dalam *hā’ōlām*

⁷ Seow, *Ecclesiastes: A New Translation with Introduction and Commentary*.

⁸ Herman Bavinck, *Reformed Dogmatics Volume 2: God and Creation* (Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2004), 195.

⁹ Louis Berkhof, *Systematic Theology* (Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1949), 110.

“kekekalan dalam hati” dengan doktrin Logos dalam tradisi Yoh. masih sangat terbatas.

Beberapa karya seperti Keil & Delitzsch serta Bartholomew telah berpotensi membuka ruang untuk memahami hubungan antara hikmat dan wahyu (Logos) dalam Perjanjian Lama, sementara pendekatan figural seperti yang dikembangkan oleh Hays menunjukkan potensi besar bagi pembacaan Kristologis terhadap teks-teks Ibrani. Namun demikian, belum ditemukan studi yang secara eksplisit menempatkan Pengkhotbah 3:11 sebagai fondasi konseptual bagi pembentukan struktur Kristologi, baik dari segi antropologi teologis maupun dialektika kekekalan–kesementaraan sebagai basis inkarnasi.

Oleh karena itu, penelitian ini menjadi signifikan karena menawarkan pendekatan sintesis yang unik, yaitu membangun jembatan antara teks hikmat PL dengan doktrin Logos PB dalam bentuk “hermeneutika Kristologis Pengkhotbah.” Kontribusi ini tidak hanya bersifat intertekstual tetapi juga sistematis, dengan merumuskan model “prinsip korespondensi ontologis” dan mengusulkan kategori baru berupa “teologi keindahan temporal.” Dengan demikian, tulisan ini memperluas cakrawala pembacaan teologis atas Pengkhotbah dan mengisi kekosongan dalam studi-studi Kristologi berbasis literatur hikmat yang selama ini masih bersifat fragmentaris dan spekulatif.

METODE PENELITIAN

Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif berbasis kajian literatur, dengan mengacu pada sumber-sumber akademik dari para pakar dalam bidang Pengantar dan Teologi Perjanjian Lama serta Kristologi. Pendekatan ini dipilih karena lebih menekankan pada makna teologis yang terkandung dalam teks dan argumen, bukan pada generalisasi statistik.¹⁰ Peneliti berperan sebagai instrumen utama yang menginterpretasi data dan membangun sintesis argumentatif secara sistematis.

Dalam praktiknya, penelitian ini menempuh beberapa langkah utama. Pertama, penulis mengumpulkan dan mengkaji literatur primer maupun sekunder yang relevan, termasuk tafsiran terhadap Pengkhotbah 3:11, studi mengenai konsep hikmat dalam Perjanjian Lama, serta doktrin Logos dalam Perjanjian Baru. Kedua, dilakukan analisis linguistik dan kontekstual terhadap frasa utama dalam teks Ibrani, khususnya istilah *hā'ōlām*, untuk menelusuri dimensi semantik dan

¹⁰ Albi Anggito and Johan Setiawan, *Metodologi Penelitian Kualitatif* (Jawa Barat: CV Jejak, 2018), 7.

teologisnya. Ketiga, penulis melakukan telaah intertekstual antara Pengkhotbah 3:11 dengan teks-teks Kristologis seperti Yoh. 1:1–14 dan Kolose 1:15–17, guna menelusuri pola korespondensi tematik. Keempat, penelitian ini menerapkan pendekatan hermeneutika figural sebagaimana dijelaskan oleh Richard B. Hays, yakni dengan membaca teks Perjanjian Lama dari sudut pandang pasca-inkarnasi, untuk menemukan motif dan struktur yang mencapai kepenuhannya dalam Kristus. Kelima, seluruh hasil analisis dikompilasikan dalam bentuk sintesis teologis untuk menunjukkan bahwa frasa “kekekalan dalam hati” dalam Pengkhotbah 3:11 dapat dipahami sebagai fondasi bagi pendekatan Kristologis terhadap literatur hikmat. Dengan demikian, metode ini menekankan keterkaitan antara dimensi temporal manusia dan pewahyuan kekal dalam Kristus dari perspektif Reformed yang menekankan inisiatif ilahi dan kontinuitas wahyu.

HASIL DAN PEMBAHASAN

Konsep Hikmat Ilahi sebagai Prefigurasi Logos

Analisis terhadap Pengkhotbah 3:11 menunjukkan adanya dimensi kristologis yang signifikan melalui konsep hikmat (hokmah) yang telah lama ditelusuri dalam tradisi hikmat Ibrani. Dimensi ini menjadi titik temu antara pemahaman Perjanjian Lama tentang hikmat dan konsep Logos dalam tradisi Yoh.. Penelitian ini menemukan bahwa frasa “Ia memberikan kekekalan dalam hati mereka” = “אֶת-הָעֹלָם נָתַן בְּלִבָּם” (Ibr: ’et-hā’ōlām nātan bēlibbām) mengandung signifikansi teologis yang mendalam sebagai prefigurasi inkarnasi Logos. Roma 11:33-36 menjadi salah satu relevansi yang menggambarkan hal yang serupa, bagaimana segala sesuatunya berasal dari yang sudah kekal kepada kekekalan itu sendiri; begitupun dengan di dalam Amsal 8 sebagai literatur Hikmat yang berasal dari Salomo sebagai wejangan hikmat, terlebih khusus di dalam ayat 22. Keil di dalam salah satu Commentary menjelaskan mendefinisikan istilah Ibrani Mashal (משל), yang merupakan genre Amsal yang dapat berarti wacana kiasan, perumpamaan, atau kata mutiara, yang mewakili kebenaran umum dalam gambaran-gambaran yang tajam, sekaligus Mashal juga dapat merujuk pada seseorang sebagai “*representant, similitude, type*” (representasi, kesamaan, tipe).¹¹ Menunjang akan hal sebelumnya Weeks memaparkan penggambaran Qohelet dalam kitab Pengkhotbah sebagai sosok yang bijaksana dan bertindak sebagai raja, sering kali dikaitkan dengan Salomo melalui “*Solomonic fiction*” atau pseudonimitas.¹² Penggambaran ini relevan dengan

¹¹ C. F. Keil Franz Delitzsch, *Commentary on Proverbs*, n.d., 63.

¹² Weeks, *A Critical and Exegetical Commentary on Ecclesiastes 1-5*.

gagasan tokoh bijak sentral, meskipun Weeks sendiri tidak secara eksplisit menghubungkannya dengan Yesus sebagai Hikmat Allah. Dengan demikian Pengkhotbah 3:11 berpotensi menyediakan dimensi tambahan yang belum sepenuhnya dieksplorasi, yaitu konsep “pemberian kekekalan dalam hati manusia” sebagai fondasi antropologis bagi penerimaan Logos inkarnasi.⁴⁹ 443-444, 51

Perbandingan antara חָכְמָה dalam Pengkhotbah 3:11 dan ἐν ἀρχῇ dalam Yoh. 1:1 menunjukkan adanya paralelisme konseptual, meskipun berasal dari tradisi dan kerangka berpikir yang berbeda. Hā'ōlām, dalam konteks hikmat Ibrani, merujuk pada kesadaran manusia akan dimensi kekal yang tidak dapat dijangkau sepenuhnya sebuah kerinduan akan makna yang melampaui waktu.¹³ Sementara itu, en archē menandai eksistensi pra-penciptaan dari Sang Logos yang kekal dan aktif dalam penciptaan serta pernyataan.¹⁴ Kedua istilah tidak identik secara linguistik atau genre, namun secara teologis menyiratkan keterarahan pada realitas yang melampaui waktu linear. Dalam terang hermeneutika figural, hā'ōlām dapat dibaca sebagai struktur batiniah yang disiapkan untuk menerima pernyataan archē yakni Kristus, Sang Logos.¹⁵ Dengan demikian, Pengkhotbah 3:11 memberi kontribusi konseptual bagi pemahaman tentang inkarnasi sebagai pewahyuan kekekalan dalam sejarah, sebagaimana ditegaskan oleh Bavinck, bahwa Allah bertindak dalam waktu tanpa mengubah esensi kekal-Nya.¹⁶

Mengenai hikmat, kata Ibrani חכמות (ḥokmôt) dalam kitab Amsal dapat dianggap sebagai pembentukan abstrak Aramais. Meskipun beberapa bentuk lain memiliki asal yang berbeda, bentuk seperti רבות (rabbôt) dan הוללות (hôlelût) justru menunjukkan formasi abstrak semacam itu. Akhiran -uth di sini, melalui perubahan bunyi (u menjadi o), ditingkatkan menjadi -oth, sehingga mendekati bentuk jamak feminin (bandingkan חכמות, Amsal 14:1, sapientia, sebagai jamak neuter dari sapiens, חכמה), yang jika di dalam bahasa Arab, para ahli tata bahasa mengatakan bahwa akhiran feminin dapat memberikan makna kolektif pada suatu ide,¹⁷ atau berfungsi sebagai penunjukan komprehensif atas sifat-sifat genus, atau bahkan berfungsi untuk memperkuat ide.¹⁸ Dengan demikian, חכמות dapat berarti seseorang

¹³ Bartholomew, *Ecclesiastes*, 157; Seow, *Ecclesiastes: A New Translation with Introduction and Commentary*, 185.

¹⁴ Andreas J Köstenberger, *John*, Baker Exegetical Commentary on the New Testament (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2004), 49; 51; 443–444.

¹⁵ Hays, *Reading Backwards: Figural Christology and the Fourfold Gospel Witness*, 116.

¹⁶ Herman Bavinck, *Reformed Dogmatics: Abridged in One Volume*, ed. John Bolt (Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2011), 272.

¹⁷ Delitzsch, *Commentary on Proverbs*.

¹⁸ Delitzsch, *Commentary on Ecclesiastes*.

yang menyatukan dalam dirinya apa yang khas dari orang yang sangat terpelajar.

Kemudian dalam Pengkhotbah, Kohelet dikatakan berusaha mencari kata-kata yang menyenangkan dan, ditulis dengan tulus, kata-kata kebenaran.¹⁹ Upayanya diarahkan pada bentuk yang menarik, tetapi, yang terpenting, pada kebenaran, baik secara subjektif maupun objektif. Dalam Pengkhotbah 10:10 kebijaksanaan digambarkan sebagai keuntungan yang diperoleh dari penempatan yang tepat atas sarana yang berguna untuk suatu tujuan; kebijaksanaan membawa keuntungan ini dalam dirinya.²⁰ Di sisi lain dalam Pengkhotbah 1:15 dan 7:13, terdapat prinsip “ketidak-balikan” (*irreversibility*), yang dimana ayat-ayat tersebut secara langsung berbicara tentang ketidakmampuan manusia untuk mengubah atau sepenuhnya memahami karya Allah, menunjukkan bentuk “ketidakterjangkauan”,²¹ hal ini yang menggugah Kohelet sendiri sering digambarkan sebagai pengamat yang bergulat dengan realitas yang diamatinya.

Kata kerja “melihat” (ראה) digunakan sebanyak 43 kali dalam Pengkhotbah, dan pada 343 kesempatan, yang melihat adalah Kohelet atau hatinya.²² Hal ini menekankan pengamatan pribadinya dan upayanya untuk memahami dunia, yang seringkali menimbulkan frustrasi atau rasa tidak dapat dipahami, yang juga merupakan suatu bentuk dari gaya khas Kohelet di dalam melaporkan apa yang telah ia amati; misalnya, dalam Pengkhotbah 4:15, penggunaan ראיתי (*ra'iti*) disorot Weeks, jika Kohelet “melihat” atau “melihat bahwa” sesuatu telah terjadi, yang sama halnya di dalam Pengkhotbah 7:15, yang menunjukkan bahwa Kohelet mendasarkan refleksinya pada pengamatan langsungnya,²³ yang kemudian juga mendasari salah satu ciri khas dari kitab Pengkhotbah itu sendiri yaitu konsepsi “hevel (1:14)” kesia-siaan.

Sehingga prinsip ketidak-balikan dan ketidakmampuan manusia untuk mengubah karya Allah ini berkontribusi pada keterbatasan manusia dalam sepenuhnya memahami rancangan ilahi. Pengkhotbah 7:14 menyatakan bahwa Allah membuat hari-hari baik dan buruk “bersesuaian” (untuk saling melengkapi) sehingga manusia “tidak pernah menemukan apa pun setelah dia”. Namun meskipun demikian, fokus di sini bukan pada pemahaman motif Allah, melainkan

¹⁹ Delitzsch, *Commentary on Ecclesiastes*.

²⁰ Delitzsch, *Commentary on Ecclesiastes*.

²¹ Weeks, *A Critical and Exegetical Commentary on Ecclesiastes 1-5*.

²² Weeks, *A Critical and Exegetical Commentary on Ecclesiastes 1-5*.

²³ Weeks, *A Critical and Exegetical Commentary on Ecclesiastes 1-5*.

pada penetapan situasi manusia.²⁴ Meskipun manusia memiliki kesadaran akan “keabadian” (ha'olam) yang Allah tempatkan di hati mereka (3:11), mereka hanya dapat menghadapi kehidupan “pada waktunya” dan tidak dapat memahami atau menemukan “dari awal sampai akhir” apa yang telah Allah lakukan.²⁵

Keabadian dalam hati manusia hanya menyoroti kefanaan momen yang dialami setiap orang. Dimensi inilah yang bagi penulis berpendapat jika poin sebelumnya dapat diartikulasikan dalam kristologi Yoh., yaitu Logos yang “pada mulanya bersama-sama dengan Allah” (Yoh. 1:1) menjadi daging agar manusia dapat “melihat kemuliaan-Nya” (Yoh. 1:14), dan hal yang cukup signifikan yang bisa ditemukan penulis melalui penelitian ini adalah bahwa konsep “ha-olam” dalam Pengkhotbah 3:11 tidak hanya merujuk pada “kekekalan” sebagai durasi temporal yang tak terbatas, tetapi juga mengandung dimensi kualitas ilahi yang ditanamkan dalam manusia sebagai imago dei. Bukan tanpa alasan, melainkan penggunaan frasa ini ditujukan bagi dunia, waktu dan juga sekaligus dapat ditujukan kepada Allah.²⁶ Sehingga jika dikaitkan ke dalam konteks ini, pernyataan bahwa “segala sesuatu indah pada waktunya” (יָפֶה בְּעִתּוֹ = yāpeh bē‘ittō) berpasangan secara dialektis dengan “kekekalan dalam hati” mengantisipasi apa yang kemudian diungkapkan dalam kristologi sebagai paradoks inkarnasi: kehadiran Yang Kekal dalam yang temporal, ataupun secara sederhananya hal yang kekal atau abadi yang tidak terbatas termasuk dalam aspek temporal, ke dalam subjek yang bersifat temporal, yang tidak kekal dan terbatas.

“Kekekalan dalam Hati” sebagai Fondasi Antropologis bagi Kristologi

Frasa (אֶת-הָעוֹלָם נָתַן בְּלִבָּם = 'et-hā'ōlām nātan bēlibbām), “Ia memberikan kekekalan dalam hati mereka” dalam Pengkhotbah 3:11, dan juga sebagaimana hikmat sebelumnya yang berpotensi di dalam mencapai prefigurasi Logos, nyatanya menyediakan landasan antropologis yang substansial bagi pengembangan kristologi yang sistematis. Dengan landasan sebelumnya, penulis melalui penelitian ini menemukan adanya suatu keterkaitan yang intrinsik antara kapasitas manusia untuk memahami kekekalan dan kebutuhan akan pernyataan diri Allah dalam Kristus sebagai Logos yang menjembatani kefanaan dan kekekalan. Seow sendiri disatu sisi menunjang argumen penulis sebelumnya, namun dia

²⁴ Stuart Weeks, *A Critical and Exegetical Commentary on Ecclesiastes 5-12* (New York: T&T Clark, 2022), 191.

²⁵ Seow, *Ecclesiastes: A New Translation with Introduction and Commentary*.

²⁶ Holladay Lexicon (BibleWorks 10) & לְעוֹלָם (Gen. 21:33 WTT) “el-olam” Kejadian 21:33, sebagai “Allah yang kekal”

menjelaskan jika “ha-olam” itu sendiri yang menjadi problem sentral di dalam teks ini, yang meskipun telah dibaluti dengan pelbagai penafsiran (mengartikan “alam” sebagai dunia, waktu dsb) justru tidak memberikan kontribusi atau bahkan memperbaiki makna teks ini.²⁷ Namun meskipun demikian, dengan bagaimanapun konsepsi penggunaan frasa “alam” itu, hal pasti yang ditemukan penulis adalah keterkaitan erat frasa “alam” dengan prefigurasi atau eksistensi maupun rujukan yang selalu mencakup karya ilahi atau keberadaan Allah, termasuk ungkapan Allah ataupun janji Allah (Lihat: 1Sam. 27:17; Kej. 9:16; Maz. 61:3; 143:3; Kej. 3:22; 13:16; 49:26; 1Taw. 23:25; Pkh. 12:5; 1:10; 1Raj. 8:13). Melalui hal sebelumnya, penulis menemukan adanya suatu formulasi “prinsip korespondensi ontologis”: wahyu kristologis mensyaratkan adanya struktur antropologis yang memiliki kesesuaian ontologis dengan yang menyatakan diri.

Untuk menunjang hal sebelumnya, Keil di dalam penjelasannya memaparkan jika Kitab Amsal acap kali dihubungkan dengan φιλοσοφία (filosofi), yang dipahami sebagai kecenderungan pikiran untuk mencari penyelesaian misteri di dalam diri manusia maupun di dunia luar, yang melibatkan perjuangan untuk mengetahui hakikat segala sesuatu dan hukum-hukum yang mengaturnya; sehingga Filsafat atau hikmat ini dianggap sebagai produk alami dari roh manusia yang timbul ketika manusia mencapai kesadaran diri yang lebih tinggi dan operasinya dalam kaitannya dengan fenomena dunia luar,²⁸ dan penulis Amsal itu sendiri adalah Salomo yang pastinya berkaitan erat dengan kitab Pengkhotbah dan itu terbukti dari bagaimana Salomo sebagai Kohelet menjadi sosok pengamat secara langsung akan hikmat dan dunia sekaligus hatinya. Meskipun demikian Wright mendasari hal ini sedikit lebih berbeda, bahwa hikmat Allah digambarkan bekerja dalam “banyak bentuk dan banyak cara”, dan menekankan bahwa “semua hikmat berasal dari Tuhan dan menyertai-Nya sepanjang kekekalan”, juga mencari hikmat dan pemahaman secara sungguh-sungguh dihubungkan dengan menyadari makna penghormatan kepada Allah (*reverence for God*) dan menggenggam persepsi tentang Allah (*perception of God*).²⁹ Hal ini dibedakan dari pendekatan filosofis murni terhadap persepsi. Di lain sisi, para nabi yang berbicara tentang Allah yang “memberikan hikmat dari mulut-Nya bersama dengan pemahaman dan hikmat praktis” (Contoh: Bil. 14:41; Ul. 1:26; 43:1; 1Sam. 12:14-15;

²⁷ Seow, *Ecclesiastes: A New Translation with Introduction and Commentary*.

²⁸ Delitzsch, *Commentary on Proverbs*.

²⁹ J. Robert Wright, *Ancient Christian Commentary on Scripture, Old Testament IX: Proverbs, Ecclesiastes, Song of Solomon* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2005), 103.

1Raj. 13:21,26). Ini menunjukkan bahwa pemahaman sejati tentang realitas tertinggi, termasuk realitas ilahi, tidak hanya berasal dari kapasitas alami manusia tetapi juga merupakan anugerah dari Allah.

Seumpama dengan hal ini Bartholomew mengamati bahwa ketegangan sentral dalam Pengkhotbah adalah antara keterbatasan manusia dan kerinduannya akan transendensi; yang dimana salah satu keterbatasan itu dapat dilihat dari kehidupan manusia dan pengalaman manusia yang digambarkan Qohelet sebagai “הֶבֶל” (hebel/hevel), yang diterjemahkan sebagai “kesia-siaan” atau juga “enigmatik” bagi Bartholomew.³⁰ Hebel mengacu pada apa yang tidak dapat dipahami, baik secara fisik maupun intelektual,³¹ dan juga dalam epistemologi otonom Qohelet, sifat kontingen ciptaan berarti tatanan itu bersifat enigmatik dan tidak dapat dipahami, dan jelas hal ini tidak baik menurut Qohelet,³² bukan tanpa alasan karena sekali lagi Qohelet merupakan seorang peninjau atau pengamat langsung akan segala yang terjadi, bahkan bagi Bartholomew pengamatan ini yang kemudian merujuk kepada suatu kesimpulan yaitu “Kesia-siaan”. Dengan adanya indikasi demikian, maka penelitian ini berusaha mengembangkan pengamatan tersebut dengan mengusulkan bahwa Pengkhotbah 3:11 mengantisipasi kebutuhan akan mediasi kristologis yang kekal dan yang menjelma dalam yang temporal sebagai satu-satunya resolusi bagi ketegangan eksistensial ini. Logos yang menjadi daging dalam konsep Yoh. adalah jawaban atas paradoks yang diajukan Pengkhotbah, yaitu manusia yang memiliki kapasitas untuk memahami kekekalan namun tetap terbatas oleh temporalitas.

Di lain sisi, analisa frasa “בְּלִבָּם” (bēlibbām = dalam hati mereka/manusia), penulis menemukan signifikansi lebih dalam antropologis yang lebih dalam, dikarenakan bentuknya yang langsung mengikat orang ke-3 jamak dan mencakup sesuatu yang berada langsung di dalam maupun diantara manusia. Di dalam tradisi Ibrani, “hati” (leb/lebab) merupakan pusat intelektual, emosional, dan spiritual manusia; sama halnya yang diungkapkan oleh Keil jika hati berfungsi menjadi pusat fakultas manusia, yang mencakup pusat pemahaman dan kecerdasan, tempat kesadaran, berkaitan dengan Roh, penerimaan dan penyerapan, pusat batin dan identitas.³³ Dengan demikian, penempatan “kekekalan” dalam “hati” mengindikasikan penetrasi dimensi ilahi ke dalam totalitas eksistensi manusia.

³⁰ Bartholomew, *Ecclesiastes*.

³¹ Bartholomew, *Ecclesiastes*.

³² Bartholomew, *Ecclesiastes*.

³³ Delitzsch, *Commentary on Proverbs*.

Hal ini semakin menjadi masuk akal dengan melalui penjelasan dari Walters yang berpendapat bahwa struktur antropologis manusia mencerminkan ketegangan antara dimensi temporal dan kekal yang hanya dapat direkonsiliasi dalam Kristus, dimana ketegangan tersebut dapat dilihat dari bagaimana struktur penciptaan sebagai konstitusi kreasi yang konstan, apa yang membuat sesuatu menjadi seperti adanya berdasarkan hukum penciptaan Allah, dimana hal ini adalah tatanan dasar dan kebaikan yang ditanamkan Allah ke dalam seluruh ciptaan, termasuk sifat dasar dan fungsi manusia (seperti emosi, seksualitas, rasionalitas),³⁴ dan struktur ini tidak musnah meskipun ada dosa.³⁵

Dengan demikian ketegangan tersebut dapat diartikulasikan sebagai struktur ciptaan yang baik dan tatanan yang diberikan Allah melawan arah berdosa yang masuk ke dalam dunia melalui kejatuhan manusia dan Penebusan dalam Kristus bersifat kosmik dan memulihkan seluruh ciptaan, mencakup lingkup seluas kejatuhan menjadi rekonsiliasi ketegangan yang ada. Kristus adalah penangkal yang menentukan terhadap distorsi kreasi dan memperbarui kemungkinan ketaatan sejati, sehingga Karya penebusan ini membawa pemulihan dan pembaharuan (reformasi, pengudusan) pada realitas kreasi yang terdistorsi akibat dosa, yang dimana subjek yang terdistorsi ini adalah objek yang terbatas secara temporal yang kemudian menjadi subjek penempatan kekekalan. Sehingga penulis menemukan bahwa frasa “memberikan kekekalan dalam hati mereka” dapat dipahami sebagai pernyataan tentang kapasitas manusia untuk mengalami penetrasi keilahian dalam kemanusiaan, konsep yang menjadi sentral dalam doktrin inkarnasi dan *communicatio idiomatum* dalam kristologi klasik.

Logos sebagai Jawaban atas Kesia-siaan

Tema sentral “kesia-siaan” (הֶבֶל = hebel/hevel) dalam Pengkhotbah menemukan resolusi teologisnya dalam konsep Logos yang menjadi daging. Penulis mencoba mengidentifikasi Pengkhotbah.3:11 sebagai teks pivot yang mengalihkan fokus dari “kesia-siaan segala sesuatu” kepada kemungkinan transendensi melalui pemberian perspektif kekekalan dalam hati manusia. Longman menginterpretasikan hebel sebagai “ketidakbergunaan” (*uselessness*) atau “ketidakbermaknaan” (*meaninglessness*), meskipun ada perdebatan dan pandangan lain yang mengartikannya sebagai “sementara” (*transitory*) atau “fana” (*temporary*)

³⁴ Albert M. Wolters, *Creation Regained: Biblical Basics for a Reformational Worldview 2nd Edition* (Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 2005), 62–63.

³⁵ Wolters, *Creation Regained: Biblical Basics for a Reformational Worldview 2nd Edition*.

yang menjadi karakteristik eksistensi manusia tanpa perspektif kekekalan.³⁶ Konsep “hebel” sebagai “ketidakbermaknaan” dalam Pengkhotbah secara intrinsik terikat pada sudut pandang Qohelet yang terbatas “di bawah matahari”,³⁷ sebuah eksistensi manusia yang tidak memiliki perspektif ilahi, kekal, atau eskatologis.

Dari sudut pandang ini, kehidupan dengan segala usaha dan pencariannya yang bahkan dengan hikmat dan kekayaan terbukti sia-sia karena keterbatasan manusia, akibat dampak kejatuhan, dan ketidakmampuan untuk memahami dan mengontrol realitas dari perspektif yang hanya duniawi. Leithart, dalam karyanya “*Solomon Among the Postmoderns*”, secara inovatif melihat postmodernitas sebagai kelanjutan atau “penguraian” (*unraveling*) dari modernitas “*late modernity*”, yang dimana modernitas meninggalkan tradisi, agama, dan justru memprioritaskan akal dan otonomi manusia sebagai jalan menuju kebenaran.³⁸

Postmodernitas, di sisi lain, mempersoalkan kemampuan akal untuk mencapai kebenaran mutlak dan merayakan ketidakmungkinan ini, yang kadang digambarkan sebagai “nihilisme yang ceria” (*cheerful nihilism*), dan hal ini ditandai dengan antifondasionalisme, skeptisisme terhadap narasi besar (tentang sejarah, akal, sains), dan historisisme (pandangan bahwa segala sesuatu berakar pada sejarah dan tidak ada yang transenden).³⁹ Di samping itu Leithart menemukan jika Ketidakpastian, ketidakjelasan, dan ketidakmungkinan mencapai penguasaan intelektual atau teknis yang sempurna yang digambarkan oleh hebel mirip dengan keraguan, skeptisisme, dan pengakuan akan keterbatasan manusia yang menjadi ciri postmodernitas;⁴⁰

“In fact, one of Solomon’s most emphatic themes in Ecclesiastes is that the world escapes our intellectual mastery as much as our technical control. Solomon pursues knowledge and wisdom, but he concludes that this pursuit too is no more than vapor and shepherding wind, bringing only pain, grief, and frustration (1:17–18).”

Dengan melalui indikasi sebelumnya, maka penelitian ini mencoba mengembangkan pemahaman ini lebih jauh dengan menunjukkan bahwa

³⁶ Tremper Longman III, *The Book of Ecclesiastes: The New International Commentary on The Old Testament* (Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1998), 95, 457.

³⁷ III, *The Book of Ecclesiastes: The New International Commentary on The Old Testament*, 52, 453.

³⁸ Peter J. Leithart, *Solomon Among The Postmoderns* (Grand Rapids, Michigan: Brazos Press, 2008), 37–38.

³⁹ Leithart, *Solomon Among The Postmoderns*, 75–76, 81.

⁴⁰ Leithart, *Solomon Among The Postmoderns*.

Pengkhotbah 3:11 menyediakan antisipasi kristologis terhadap resolusi yang ditawarkan yaitu Logos sebagai prinsip integratif yang memberikan makna terhadap eksistensi yang terfragmentasi.

Melalui setiap indikasi bahasan sebelum-sebelumnya, nyatanya cukup sejalan dengan pemaparan atau argumen dari Bartholomew mengenai pertanyaan eksistensial yang melebihi kapasitas hikmat natural untuk menjawabnya. Bartholomew menjelaskan jika kitab ini secara “ironis menyingkapkan (*ironical exposure*) epistemologi otonom semacam itu yang mencari hikmat melalui pengalaman dan analisis pribadi tanpa kaca mata takut akan Tuhan”.⁴¹ Usahanya untuk “mencari dan menemukan” “*seek*” dan “*find*” kebenaran dengan metode seperti itu, nyatanya sering kali berujung pada “tidak menemukan” “*not finding*”, bahkan dia sendiri menambahkan secara perspektif Teologis; “*Theologically this section demonstrates that an autonomous, empirical approach such as that of Qohelet is unable to discern what is good for humans.*”⁴²

Sampai pada saat ini, hal pasti yang bisa ditemukan adalah sebuah ulasan umum yang seharusnya menjadi salah satu lensa penting bagi para pengamat kitab Pengkhotbah, yaitu frasa “tidak dapat menyelami pekerjaan yang dilakukan Allah dari awal sampai akhir” dalam Pengkhotbah 3:11 secara eksplisit mengantisipasi kebutuhan akan pernyataan khusus yang melampaui kapasitas natural manusia. Namun penulis juga berpendapat jika dalam perspektif kristologis, keterbatasan epistemologis ini menemukan resolusinya dalam Kristus sebagai “gambar Allah yang tidak kelihatan” (Kol. 1:15) bagaimana teks tersebut memberikan dasar teologis yang penting untuk memahami bagaimana Allah yang kekal menyatakan diri-Nya dalam kerangka waktu ciptaan.

Dalam Kolose 1:15, Rasul Paulus menyatakan bahwa Kristus adalah “gambar Allah yang tidak kelihatan” (εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου), sebuah frasa yang secara teologis dan linguistik mengandung bobot ontologis dan epistemologis yang mendalam. Kata eikōn dalam bahasa Yunani bukan sekadar menunjuk pada representasi visual pasif, melainkan pada suatu bentuk perwujudan aktif yang merepresentasikan esensi dan kehadiran dari objek aslinya. Dalam tradisi Yahudi-Helenistik, istilah eikōn memuat makna lebih dari sekadar representasi visual; ia mencerminkan suatu manifestasi otoritatif dari realitas yang tidak dapat dijangkau

⁴¹ Bartholomew, *Ecclesiastes*.

⁴² Bartholomew, *Ecclesiastes*.

secara langsung. Konsep ini ditemukan dalam tulisan Philo,⁴³ dan pemikiran Paulus (Kol. 1:15) berdasarkan pendekatan atau perspektif dari beberapa teolog seperti Gordon D. Fee yang menekankan bahwa Paulus memakai eikōn bukan hanya untuk menyatakan kemiripan, tetapi sebagai cara Allah yang tak terlihat menyatakan diri secara otoritatif dan hadir dalam dunia temporal.⁴⁴

Dalam konteks Septuaginta, istilah ini juga digunakan dalam Kej. 1:26 (εἰκόνα ἡμετέραν) dan ayat 27 (εἰκόνα θεοῦ) untuk menggambarkan manusia sebagai gambar Allah, yang membawa dimensi fungsional dan relasional, bukan hanya deskriptif. Maka ketika Paulus menggunakan istilah ini untuk Kristus, ia tidak sedang menyatakan bahwa Kristus hanyalah bayangan dari Allah, melainkan bahwa Kristus adalah wujud nyata dari Allah yang tak kelihatan (aoratos), dan karenanya menjembatani keterbatasan epistemik manusia dalam mengenal Allah.

Penegasan ini sejalan dengan pemahaman teologi Reformed yang menekankan bahwa Allah yang transenden dan kekal, yang berada di luar jangkauan waktu dan ruang, menyatakan diri-Nya secara sempurna dalam Kristus tanpa mengalami perubahan dalam esensi-Nya. Herman Bavinck menegaskan bahwa Kristus sebagai eikōn bukan hanya cermin statis, tetapi wujud pewahyuan ilahi yang aktif yang menghadirkan Allah di dalam dunia yang temporal;⁴⁵ Allah secara hakikat tidak terlihat (aoratos), tetapi dalam Kristus, Allah yang tidak kelihatan ini dinyatakan sepenuhnya dan diberikan secara utuh.⁴⁶ Kristus adalah Logos (Firman) dalam pengertian yang unik: Dia adalah Pewahyu dan pewahyuan pada saat yang sama.⁴⁷ Ini berarti keberadaan Kristus adalah pengungkapan aktif dari hakikat Allah.

John Calvin, dalam komentarnya atas Kolose, menyebut Kristus sebagai speculum (cermin) dari kemuliaan Allah, yang dengannya manusia dapat mengenal Allah tanpa tersesat dalam spekulasi metafisik, dimana Allah diwahyukan kepada manusia dalam Kristus saja, agar setiap orang dapat memandang-Nya seolah-olah dalam sebuah cermin; dalam Kristus, Allah menunjukkan kebenaran-Nya bagi manusia, kebaikan-Nya, hikmat-Nya, kuasa-

⁴³ Philo, "On the Special Laws," in *Philo*, ed. F H Colson, vol. 7, Loeb Classical Library (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1937), 122; 127.

⁴⁴ Gordon D. Fee, *Pauline Christology: An Exegetical-Theological Study* (Massachusetts: Hendrickson Publishers, Inc, 2007), 301.

⁴⁵ Bavinck, *Reformed Dogmatics: Abridged in One Volume*, 76.

⁴⁶ Herman Bavinck, *Reformed Dogmatics: Abridged in One Volume*, ed. John Bolt (Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2011), 76; 454.

⁴⁷ Bavinck, *Reformed Dogmatics: Abridged in One Volume*, 96.

Nya, singkatnya, seluruh diri-Nya.⁴⁸ Dengan demikian, dalam terang Kolose 1:15, dapat dikatakan bahwa Kristus adalah jawaban Allah atas kerinduan manusia terhadap kekekalan sebagaimana tercermin dalam Pengkhotbah 3:11. Ketika manusia memiliki “kekekalan dalam hati” namun tidak mampu menyelami pekerjaan Allah dari awal sampai akhir, Kristus sebagai eikōn menjadi titik temu antara kekekalan dan waktu bukan sekadar lambang, tetapi realitas inkarnasional yang menjelmakan Allah yang tidak terlihat ke dalam sejarah manusia yang temporal.

Dengan demikian, jika Pengkhotbah 3:11 menyatakan bahwa Allah “menaruh kekekalan dalam hati manusia,” maka ketegangan antara temporalitas dan kekekalan dalam pengalaman manusia justru menjadi konteks providensial yang disiapkan untuk menerima pewahyuan Allah secara historis dalam pribadi Kristus. Struktur antropologis manusia yang menyimpan kesadaran akan kekekalan menjadi bentuk *praeparatio* yang dimungkinkan oleh penciptaan menurut gambar Allah (*imago Dei*), yang akhirnya dipenuhi dalam Kristus sebagai eikōn dan karakter Allah yang sempurna. Dalam kerangka ini, inkarnasi bukan hanya solusi bagi ketidakmampuan manusia menyelami pekerjaan Allah dari awal sampai akhir (Pkh. 3:11), tetapi juga klimaks dari pernyataan Allah yang menghubungkan kekekalan dengan waktu melalui tindakan kasih karunia yang berakar dalam kehendak ilahi yang tidak berubah.

Di sisi lain, meskipun tidak secara eksplisit, Mazzinghi berpendapat bahwa ketegangan antara “waktu” dan “kekekalan” mencakup konteks nasib orang benar dan orang fasik dalam Kitab Kebijaksanaan,⁴⁹ dan hal ini sejalan dengan pembawaan kitab ini yang berisi nasehat dan pengklasifikasian hidup orang benar dan fasik (Lihat: Pkh. 1:2; 2:13-16; 3:16; 7:15; 9:2). Namun hal yang menarik adalah bagaimana “hebel” itu sendiri yang menjadi tema sentral, benar-benar mengikat hampir keseluruhan indikasi ayat-ayat yang dipaparkan penulis sebelumnya, yaitu baik itu orang benar ataupun fasik ujungnya akan berakhir pada “hebel” (1:2), jika tidak ada indikasi untuk takut akan Tuhan. Mengapa demikian, karena takut akan Tuhan disini menjadi opsi yang seharusnya ditujukan bagi siapa saja, baik itu orang benar maupun orang fasik (Pkh. 8:22). Hal ini juga masih sejalan dengan konsep

⁴⁸ John Calvin, *Commentaries on St. Paul's Epistles to the Philippians, Colossians and Thessalonians*, ed. Jürgen Beck, Loeb Classical Library (Altenmünster, Germany: Jazzybee Verlag, 2012), 148.

⁴⁹ Luca Mazzinghi, *Wisdom: International Exegetical Commentary on the Old Testament (IECOT)* (Stuttgart: W. Kohlhammer GmbH, 2019), 77.

“keabadian” (ἀθανασία), “kehidupan abadi”, “kematian abadi”, dan “kerajaan abadi” yang merupakan tema sentral dalam Kitab Kebijaksanaan, bahkan Kontras antara keberadaan sementara dan nasib kekal begitu menonjol sebagaimana frasa “aion” (αἰών) juga digunakan dengan nuansa “dunia,” “ruang temporal,” dan “takdir akhir”.⁵⁰ Melalui hal ini, penulis berkesimpulan bahwa Pengkhotbah 3 berkemungkinan menciptakan ruang konseptual bagi pemahaman inkarnasi sebagai pertemuan antara yang temporal dan yang eternal.

Penelitian terhadap tema sentral “hebel” di dalam kitab Pengkhotbah dan korelasi di dalam pasal 3, penulis mencoba memperluas argumen yang ada sebelumnya dengan menunjukkan bahwa konsep “segala sesuatu indah pada waktunya” (yāpeh bē’ittô) mengantisipasi teologi Paulus tentang “kegenapan waktu” (πλήρωμα τοῦ χρόνου = plērōma tou chronou, Gal. 4:4), yang dimana frasa Yunani ini, secara eksegetikal, membawa makna bukan hanya waktu kronologis (chronos), tetapi waktu yang telah dipenuhi dengan makna teologis. Riederboss menyatakan bahwa istilah ini menyiratkan momen kairologik, yaitu waktu yang telah mencapai kesiapan historis dan providensial untuk pernyataan ilahi.⁵¹ Dalam struktur kalimat Yunani, klausa utamanya (“ἔξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸν υἱὸν αὐτοῦ”) menempatkan subjek ilahi dan tindakan pengutusan sebagai pusat inisiatif, yang menyatakan bahwa Allahlah yang mengatur waktu dan bertindak dalam kedaulatan-Nya.

Dengan demikian, ayat ini menjadi jawaban atas ketegangan dalam Pengkhotbah 3:11. Apa yang dalam hikmat Ibrani hanya dapat dikenali sebagai keterbatasan manusia untuk memahami, dalam injil menjadi tindakan ilahi untuk menyatakan. Inkarnasi Kristus adalah momen intervensi Allah ke dalam waktu, di mana kekekalan tidak hanya ditanamkan dalam hati manusia, tetapi secara historis hadir dalam pribadi Anak. Di sinilah plērōma tou chronou menjadi penggenapan dari kerinduan eksistensial akan ‘ōlām, Allah yang sebelumnya “tersembunyi” kini menyatakan diri-Nya dalam waktu demi keselamatan manusia (bdk. Yoh. 1:14).

Dengan demikian, inkarnasi Logos merupakan manifestasi tertinggi dari prinsip estetika-teologis yang diungkapkan dalam Pengkhotbah 3:11, dan hal yang bisa ditemukan oleh penulis adalah identifikasi adanya struktur dialektis dalam Pengkhotbah 3:11 yang mencerminkan struktur dasar kristologi: Allah yang

⁵⁰ Mazzinghi, *Wisdom: International Exegetical Commentary on the Old Testament (IECOT)*, 77, 92, 179, 278.

⁵¹ Herman N Ridderbos, *Paul: An Outline of His Theology*, trans. John Richard De Witt, Paperback. (Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1975), 53–54.

transenden “membuat segala sesuatu indah pada waktunya”; kapasitas imanensi dalam antropologi “memberikan kekekalan dalam hati mereka”; keterbatasan yang menyebabkan kebutuhan akan mediasi “tidak dapat menyelami pekerjaan Allah”.

Struktur triadik ini secara mengejutkan sejalan dengan formulasi kristologis klasik Athanasius tentang: (1) transendensi Allah, (2) kapasitas manusia untuk menerima wahyu, dan (3) kebutuhan akan mediasi dalam Kristus, dan pastinya bagi Athanasius adalah Allah adalah inkorporeal, tak terbatas (*infinite*), bukan fana (*not finite*).⁵² Dia membawa segala sesuatu dari tidak ada menjadi ada (*out of nothing and out of non-existence*) melalui Firman-Nya, dan juga Firman Allah sendiri, Putra Allah yang berinkarnasi mengambil rupa manusia, digambarkan sebagai inkorporeal, tak binasa (*incorruptible*), dan immateri (*immaterial*).⁵³ Dia selalu bersatu dengan Bapa, namun memenuhi segala sesuatu yang ada. Dia di atas segalanya.

Sintesis Teologis dan Argumen Penulis

Implikasi Kristologis Sistematis; Jawaban Tema

Pertama, ayat ini menyediakan dasar antropologis bagi kristologi dengan menegaskan adanya kapasitas manusia untuk memahami dimensi kekal melalui “kekekalan dalam hati” yang ditanamkan oleh Allah (sesuai dengan sintesis argumen penulis dan kajian di dalam poin bahasan sebelumnya). Bauckham berargumen bahwa kristologi Perjanjian Baru mengidentifikasi Yesus dalam “identitas ilahi” Allah Israel yang dimana ini menjadi tesis utama Bauckham di dalam salah satu karyanya, dan Ia berpendapat bahwa bagi tradisi keagamaan Yahudi pada Periode Bait Kedua Akhir, yang menjadi hal utama bukanlah mengenai “apa itu keilahian” (hakikat atau natur ilahi), melainkan “siapa Allah itu,” yaitu siapa YHWH, Allah Israel.⁵⁴ Konsep identitas ini terkait dengan karakteristik unik YHWH dan hubungan-Nya dengan Israel dan seluruh realitas. Meskipun analogi identitas pribadi manusia digunakan, Bauckham melanjutkan jika para penulis Alkitab dan Yahudi menyadari bahwa Allah melampaui kategori-kategori ini dan juga Yesus dengan tanpa keraguan nyatanya berada tepat di dalam identitas unik Allah Israel itu.⁵⁵ Dengan demikian Pengkhotbah 3:11 menyediakan

⁵² Saint. Athanasius, *On The Incarnation: De Incarnatione Verbi Dei* (Louisville: GLH Publishing, 2018), 20.

⁵³ Athanasius, *On The Incarnation: De Incarnatione Verbi Dei*.

⁵⁴ Richard Bauckham, *Jesus and The God of Israel: God Crucified and Other Studies on the New Testament's Christology of Divine Identity* (Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 2008), 190.

⁵⁵ Bauckham, *Jesus and The God of Israel: God Crucified and Other Studies on the New Testament's Christology of Divine Identity*, 8, 17, 162.

fondasi konseptual penting bagi pemahaman ini dengan menegaskan bahwa manusia memiliki kapasitas untuk mengenali yang Kekal ketika Allah menyatakan diri dalam sejarah.

Kedua, penelitian ini menemukan adanya struktur “proto-trinitaris” dalam Pengkhotbah 3:11 yang belum dieksplorasi secara mendalam pada kajian bahasan sebelumnya. Konsep Allah yang “membuat segala sesuatu” (aspek transenden), yang “memberikan kekekalan dalam hati” (aspek imanen), dan karya-Nya yang “tidak dapat diselidiki” namun dapat diketahui melalui hikmat (aspek revelatif) yang mengantisipasi pemahaman kristiani tentang Allah Tritunggal yang berkarya sebagai Pencipta, Penopang, dan Penebus. Macleod menekankan bahwa Kristologi harus berakar dalam pemahaman biblis tentang Allah dan manusia, karena bagi dia studi tentang pribadi Kristus bukanlah suatu urusan yang tidak penting atau tidak relevan bagi gereja. Sebaliknya, ada tugas yang jelas untuk mengambil semua data atau informasi yang diberikan dalam Perjanjian Baru dan berupaya menyusunnya menjadi satu kesatuan yang logis atau keseluruhan yang koheren,⁵⁶ dan mengapa hal ini penting karena Kristologi merupakan studi tentang Pribadi Kristus, yang mau tidak mau melibatkan pembahasan tentang sifat ilahi dan sifat manusia Kristus; yang dimana Perjanjian Baru memberikan kesaksian itu mengenai Yesus sebagai Anak Allah yang menjelma, mengambil rupa manusia, bahkan hal ini ditambahkan oleh Macleod jika kesaksian Perjanjian Baru tentang Kebangkitan Kristus dan praktik penyembahan kepada-Nya oleh gereja mula-mula nyatanya menuntut pemahaman tentang siapa Dia, bukan hanya apa yang Dia lakukan,⁵⁷ hal yang sama dipaparkan oleh Bauckham sebelumnya. Sehingga pencarian intelektual ini dipandang sebagai jalan menuju pengetahuan spiritual.

Nyatanya Pengkhotbah 3:11 dalam hal ini menyediakan pertemuan konseptual antara antropologi dan teologi yang menjadi dasar bagi kristologi inkarnasional. Penelitian ini menemukan bahwa ketegangan antara kapasitas manusia untuk memahami kekekalan dan keterbatasannya untuk menyelami karya Allah secara komprehensif menciptakan ruang teologis bagi doktrin inkarnasi sebagai solusi paradoks, yaitu kekekalan yang memasuki waktu tanpa kehilangan keabadiannya. Sampai pada titik ini penulis menyimpulkan jika pengembangan doktrin Kristologis harus memperhatikan baik kontinuitas maupun diskontinuitas dengan konsep-konsep Perjanjian Lama, jika berpedoman dengan penjelasan dan

⁵⁶ Donald Macleod, *The Person of Christ* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1998), 156.

⁵⁷ Macleod, *The Person of Christ*.

poin-poin sebelumnya, dan juga penelitian ini mengidentifikasi Pengkhotbah 3:11 sebagai titik artikulasi penting dalam transisi dari teologi hikmat Ibrani menuju kristologi Logos, dengan menunjukkan bahwa konsep “kekekalan dalam hati” mengantisipasi pemahaman Yoh. tentang Logos yang “menerangi setiap orang” (Yoh. 1:9) namun hanya dikenal sepenuhnya melalui inkarnasi (Yoh. 1:14). Implikasi literal yang ditemukan penulis adalah, keterbatasan manusia tidak menjadi penghalang kasih Tuhan yang tidak terbatas dan semua ini adalah inisiatif Allah.

Sampai pada poin ini metode yang ditawarkan oleh Heys cukup berkontribusi besar bagi penelitian ini meskipun masih tidak sempurna, namun pastinya metode membaca mundur cukup membuka jendela baru bagi penafsiran termasuk bagaimana dan cara pandang terhadap teks Pengkhotbah 3:11 dengan bagaimana korelasi dengan Perjanjian Baru, dan untuk menunjang hal tersebut, Pannenberg berargumen bahwa kristologi harus dikonstruksi dalam konteks pemahaman tentang sejarah sebagai medan pernyataan Allah, karena bagi dia konsep biblika tentang realitas harus melihat dunia sebagai medan tindakan ilahi termasuk penggenapan eskatologisnya,⁵⁸ yang dimana hal ini tergambar dari bagaimana orang Israel kuno memandang realitas kemanusiaan dan dunianya sebagai sejarah, yaitu urutan peristiwa-peristiwa baru yang tidak dapat diubah dan tindakan Allah dalam kontingensi peristiwa-peristiwa inilah yang memberikan integritas dan makna pada urutan peristiwa sejarah tersebut.⁵⁹ Konsep bagaimana dia (Allah) memberikan (תָּרַן) kekekalan di dalam hati manusia (בְּלִבָּי), merupakan suatu peristiwa tindakan Allah yang berintegritas dan bermakna bagi sejarah kehidupan manusia yang bersifat temporal, dan untuk mengembangkan pandangan tersebut, penelitian ini menunjukkan bahwa Pengkhotbah 3:11 menyediakan perbedaan ontologis krusial antara “waktu” (ēt) sebagai dimensi historis dan “kekekalan” (ōlām) sebagai perspektif maupun tindakan ilahi, sekaligus menegaskan bahwa keduanya dihubungkan dalam antropologi manusia.

Perspektif sebelumnya menjadi fondasi bagi kristologi historis yang memahami inkarnasi sebagai peristiwa di mana kekekalan memasuki waktu untuk menebus dan mentransformasi kehidupan yang temporal menuju “ha-olam” di dalam dan melalui Logos, yang kemudian menjelma menjadi daging, menempatkan natur manusia diantara keilahian dan menjadi Logos yang hidup

⁵⁸ Wolfhart Pinnenberg, *Systematic Theology*, Vol. 2. (Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1994), 582.

⁵⁹ Pinnenberg, *Systematic Theology*.

yaitu Kristus Yesus; sehingga dengan adanya peristiwa ini yang digambarkan oleh Kohelet di dalam (3:11) menyimpulkan pertanyaan sebelumnya dari Bauckham dan Meclaod, yaitu di dalam teks ini bukan hanya sekedar dia memberikan (וְתֵן) yang harus menjadi pokok utama, tetapi yang lebih penting adalah apakah “alam” (עוֹלָם) itu di dalam pengertian teks ini dan kacamata Alkitab sebagaimana penjelasan leksikon sebelum-sebelumnya; yaitu “alam” yang bekerja untuk mentransformasi yang temporal menuju “ha-alam”, melalui pemberian ataupun anugerah dari “el-alam” yaitu Allah Trinitas yang sudah demikian sejak kekekalan, melakukan pekerjaannya bersama-sama pada mulanya (Kej. 1), dan anugerah itu adalah Logos, Firman Allah yang hidup sebagai pribadi ke-dua dari Allah Trinitas (Yoh. 1), yang merupakan perwujudan kasih sebagai tindakan Allah bagi yang fana atau temporal. Allah mengaruniakan Kasihnya yang merupakan “alam” untuk manusia yaitu keselamatan yang dikerjakan oleh sang Logos, karena Allah adalah Kasih itu sendiri yang kemudian termanifestasikan, tergambar secara jelas dan nyata di dalam sejarah melalui Logos yang menjadi daging yaitu Kristus Yesus Tuhan (Yoh. 3:16; Rom. 5:8).

Signifikansi Pastoral

Salah satu hal yang sangat penting dan bisa ditemukan di dalam setiap pola proto-trinitaris yang ada adalah semuanya dimulai melalui inisiatif Allah, yaitu Kasih mendahului semuanya. Keterbatasan manusia yang disebabkan oleh dosa nyatanya menjadikan manusia seharusnya menerima penghukuman dari Allah mencakup maut bagi mereka (Rom. 6:23) dan menjadi musuh Allah (Yak. 4:4), namun oleh karena inisiasi Allah dengan Kasih yang begitu besar, yang kemudian memberikan pengharapan dan kekekalan bagi mereka (Yoh. 3:16; Rom. 3:23-24). Tentu saja dalam hal ini, Allah sebenarnya menjadi sosok yang berpotensi besar untuk menghukum manusia di dalam era Perjanjian Baru hingga seterusnya, namun ia tidak memutuskan demikian karena ia sendirilah yang mau dan menyatakan belas kasihannya bagi semua orang, sebagaimana hal ini tergambar dengan begitu jelas di dalam kisah seorang wanita yang kedapatan melakukan zina (Yoh. 8:1-11) dimana Kristus Yesus nyatanya seharusnya menjadi sosok yang paling berpotensi untuk melontari wanita itu dengan batu, karena dia menjadi satu-satunya sosok pada saat itu yang tidak berdosa sama sekali.

Namun apa yang Yesus katakan “Aku pun tidak menghukum engkau.” (Yoh. 8:11). Dia Yesus menjadi perwujudan “Εγώ ειμι τὸ φῶς τοῦ κόσμου” (Yoh. 8:12), yang menjadi terang bagi dunia yang temporal. Artinya meskipun keterbatasan

manusia oleh karena dosa menenggelamkan mereka ke dalam kegelapan, melakukan tindakan yang cenderung tidak baik seumpama perempuan yang kedapatan melakukan zinah. Namun Yesus hadir menjadi cahaya bagi mereka dan memberikan mereka kemampuan untuk bisa terbebas dari kegelapan dan kesempatan untuk hidup lebih baik “Pergilah, dan jangan berbuat dosa lagi mulai dari sekarang” (Yoh. 8:11) ataupun dalam artian diberikan kemampuan untuk bisa memilih jalan yang benar, yang meskipun pengenalan akan Tuhan tidak sempurna namun sekali lagi, dia Yesus Tuhan yang akan meneguhkan manusia dalam keterbatasan mereka menuju kepada kekekalan yaitu keselamatan manusia dan menikmati hari bersama Kristus kelak menjadi warga kerajaan dan kepunyaannya.

Demikianlah, paradoks waktu dan kekekalan yang diungkapkan dalam Pengkhotbah 3:11 menemukan resolusinya dalam paradoks inkarnasi: Logos abadi yang menjelma dalam kefanaan. Setiap bentuk ketegangan eksistensial antropologis manusia, yaitu keterbatasan untuk bisa memahami dunia secara mutlak memenuhi keinginan hasrat manusia itu sendiri yang justru tanpa pengharapan atau basis yang jelas, hanya menghasilkan “hevel” menurut Kohelet. Meskipun kesenjangan ini menjadi problem yang diangkat oleh Kohelet dalam Pengkhotbah 3:11 dan ia sendiri pun tidak secara eksplisit menjawabnya, namun melalui penelitian ini, hal yang bisa ditemukan dan disimpulkan adalah, meskipun keadaan antropologis itu teridentifikasi terbatas, tetapi Allah sebagai sosok yang tidak terbatas akan apapun dan tidak bergantung pada apapun, menjadi sosok yang berinisiatif memberikan kemampuan bagi manusia “yang hormat, takut terhadap Allah”, untuk bisa menyelami karyanya. Dalam artian Allah Tritunggal menjadi sosok yang tidak memandang keterbatasan manusia, namun ketika manusia mau mendedikasikan hidupnya bagi Tuhan, Allah sendiri yang akan menyertai dan meneguhkan manusia meskipun dalam keterbatasannya sampai kepada kesudahannya atau akhir zaman untuk bisa menikmati kekekalan bersama dengan Allah.

KESIMPULAN

Penelitian ini menyimpulkan bahwa Pengkhotbah 3:11, khususnya frasa “kekekalan dalam hati,” tidak hanya menggambarkan kondisi eksistensial manusia yang terbatas, tetapi juga mengantisipasi pewahyuan Kristologis dalam pribadi Kristus, Sang Logos. Ketegangan antara waktu dan kekekalan dalam ayat ini menunjuk pada kebutuhan akan mediasi ilahi, yang dalam terang Perjanjian Baru dikenali sebagai inkarnasi Logos. Melalui pendekatan hermeneutik Kristologis,

ayat ini menawarkan pemahaman baru bahwa struktur antropologis manusia diciptakan sedemikian rupa agar mampu merespons pewahyuan ilahi dalam sejarah. Dengan demikian, Pengkhotbah 3:11 dapat dibaca sebagai fondasi konseptual bagi doktrin inkarnasi, di mana Allah yang kekal memasuki waktu untuk menyatakan diri kepada manusia yang terbatas. Kontribusi utama dari studi ini adalah usulan bahwa Pengkhotbah 3:11 menyediakan kerangka awal bagi formulasi Kristologi klasik khususnya tentang korespondensi antara yang kekal dan yang fana, serta kebutuhan akan wahyu yang bersumber dari kasih karunia ilahi. Pendekatan ini membuka kemungkinan pengembangan lebih lanjut dalam relasi antara literatur hikmat Perjanjian Lama dan doktrin Logos dalam teologi reformed.

REFERENSI

- Anggito, Albi, and Johan Setiawan. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Jawa Barat: CV Jejak, 2018.
- Athanasius, Saint. *On The Incarnation: De Incarnatione Verbi Dei*. Louisville: GLH Publishing, 2018.
- Bartholomew, Craig G. *Ecclesiastes*. Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2009.
- Bauckham, Richard. *Jesus and The God of Israel: God Crucified and Other Studies on the New Testament's Christology of Divine Identity*. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 2008.
- Bavinck, Herman. *Reformed Dogmatics: Abridged in One Volume*. Edited by John Bolt. Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2011.
- — —. *Reformed Dogmatics Volume 2: God and Creation*. Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2004.
- Berkhof, Louis. *Systematic Theology*. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1949.
- Calvin, John. *Commentaries on St. Paul's Epistles to the Philippians, Colossians and Thessalonians*. Edited by Jürgen Beck. Loeb Classical Library. Altenmünster, Germany: Jazzybee Verlag, 2012.
- Davis, Ellen F. *Proverbs, Ecclesiastes, and the Song of Songs*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2000.
- Delitzsch, C. F. Keil Franz. *Commentary on Ecclesiastes*, n.d.
- — —. *Commentary on Proverbs*, n.d.
- Fee, Gordon D. *Pauline Christology: An Exegetical-Theological Study*. Massachusetts:

- Hendrickson Publishers, Inc, 2007.
- Hays, Richard B. *Reading Backwards: Figural Christology and the Fourfold Gospel Witness*. Waco, Texas: Baylor University Press, 2014.
- III, Tremper Longman. *The Book of Ecclesiastes: The New International Commentary on The Old Testament*. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1998.
- Jerome, St. *Jerome Commentary on Ecclesiastes*. Edited by John Litteral Robin MacGregor, n.d.
- Köstenberger, Andreas J. *John*. Baker Exegetical Commentary on the New Testament. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2004.
- Leithart, Peter J. *Solomon Among The Postmoderns*. Grand Rapids, Michigan: Brazos Press, 2008.
- Macleod, Donald. *The Person of Christ*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1998.
- Mazzinghi, Luca. *Wisdom: International Exegetical Commentary on the Old Testament (IECOT)*. Stuttgart: W. Kohlhammer GmbH, 2019.
- Philo. "On the Special Laws." In *Philo*, edited by F H Colson, 7:133–135. Loeb Classical Library. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1937.
- Pinnenberg, Wolfhart. *Systematic Theology*. Vol. 2. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1994.
- Ridderbos, Herman N. *Paul: An Outline of His Theology*. Translated by John Richard De Witt. Paperback. Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1975.
- Seow, Choon Leong. *Ecclesiastes: A New Translation with Introduction and Commentary*. London: Doubleday, 1997.
- Weeks, Stuart. *A Critical and Exegetical Commentary on Ecclesiastes 1-5*. Vol. 1. New York: T&T Clark, 2020.
- — —. *A Critical and Exegetical Commentary on Ecclesiastes 5-12*. New York: T&T Clark, 2022.
- Wolters, Albert M. *Creation Regained: Biblical Basics for a Reformational Worldview 2nd Edition*. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 2005.
- Wright, J. Robert. *Ancient Christian Commentary on Scripture, Old Testament IX: Proverbs, Ecclesiastes, Song of Solomon*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2005.