



Jurnal Teologi (JUTEOLOG)

Vol. 06 No. 01 (December 2025) hlm. 14 – 28

Jurnal Teologi (JUTEOLOG)

e-ISSN 2775-4006

<https://ejurnal.sttkadesiyogyakarta.ac.id/index.php/juteolog>

p-ISSN 2774-9355



<https://doi.org/10.52489/juteolog.v6i1.254>

Telaah Teologis: Pengajaran Tentang Konsep Hidup dalam Alkitab

Hestyn Natal Istinatun

Sekolah Tinggi Teologi Kadesi Yogyakarta, hestynistinatun@gmail.com

Recommended Citation

Turabian 8th edition (full note)

Hestyn Natal Istinatun., “Telaah Teologis: Pengajaran Tentang Konsep Hidup dalam Alkitab.” Jurnal Teologi (JUTEOLOG) 6, no. 1 (December 04, 2025): 14-28, accessed December 04, 2025, <https://doi.org/10.52489/juteolog.v6i1.254>

American Psychological Association 7th edition
(Istinatun et all, 2024, p.1).

Received: 11 August 2025	Accepted: 03 October 2025	Published: 04 December 2025
--------------------------	---------------------------	-----------------------------

This Article is brought to you for free and [open access](#) by Sekolah Tinggi Teologi Kadesi Yogyakarta. It has been accepted for inclusion in Christian Perspectives in Education by an authorized editor of Jurnal Teologi (JUTEOLOG).

For more information, please contact hestynistinatun@gmail.com

Abstract

*The concept of “life” in the Bible encompasses a rich and profound dimension, including physical, spiritual, relational, and eschatological aspects. In the Old Testament, the term *chayyim* is frequently used to refer to life as a gift from God, closely associated with obedience to His commandments. In the New Testament, the word *zōē* emerges as the concept of eternal and abundant life in Christ. This article aims to explore the biblical and theological teachings on ‘life’ and to outline its implications for the spiritual formation of Christians, particularly in the context of theological education and character development. Through a qualitative approach and literature study, it is found that the biblical teaching on life not only speaks of biological existence but also touches on the relationship with God, the meaning of existence, and the calling of God’s people. This research identifies the concept of ‘life’ as a central theological value in the Christian Religious Education curriculum, aiming to instill existential awareness and ethical responsibility in daily life.*

Keywords: Image of God, Spirit of God, One, life, implications

Abstrak

Konsep “hidup” (*life*) dalam Alkitab memuat dimensi yang kaya dan mendalam, mencakup aspek fisik, spiritual, relasional, dan eskatologis. Dalam Perjanjian Lama, istilah *chayyim* sering digunakan untuk merujuk pada kehidupan sebagai anugerah dari Allah yang berkaitan erat dengan ketaatan kepada hukum-Nya. Sementara dalam Perjanjian Baru, kata *zōē* muncul sebagai konsep hidup yang kekal dan berlimpah dalam Kristus. Artikel ini bertujuan untuk mengeksplorasi pengajaran Alkitab mengenai ‘hidup’ dari perspektif biblika dan teologis serta menguraikan implikasinya terhadap pembinaan iman umat Kristen, khususnya dalam konteks pendidikan teologi dan pembentukan karakter. Melalui pendekatan kualitatif dan studi kepustakaan, ditemukan bahwa pengajaran tentang hidup dalam Alkitab bukan hanya berbicara tentang keberadaan biologis, tetapi lebih jauh lagi menyentuh relasi dengan Allah, kebermaknaan eksistensi, dan panggilan hidup umat Allah. Penelitian ini menemukan konsep ‘hidup’ sebagai nilai teologis sentral dalam kurikulum Pendidikan Agama Kristen, guna menanamkan kesadaran eksistensial dan tanggung jawab etis dalam kehidupan sehari-hari.

Kata kunci: Gambar Allah, Roh Allah, Esa, hidup, implikasi

PENDAHULUAN

Topik mengenai ‘hidup’ merupakan tema sentral dalam keseluruhan narasi Alkitab. Dalam berbagai bagian Kitab Suci, hidup tidak sekadar dipahami sebagai eksistensi biologis, tetapi sebagai karunia yang berasal dari Allah dan sarana untuk menghidupi relasi dengan Sang Pencipta. Dalam konteks dunia kontemporer yang ditandai oleh krisis eksistensial dan nilai-nilai sekuler, pengajaran Alkitab tentang hidup menjadi semakin relevan. Pemahaman yang benar tentang konsep hidup dalam terang Kitab Suci dapat memberikan arah, makna, dan tujuan bagi umat beriman, serta menjadi dasar pendidikan iman yang transformatif. Oleh karena itu, penelitian ini mengangkat pengajaran tentang ‘hidup’ dalam Alkitab sebagai fokus

kajian untuk menggali maknanya secara teologis dan aplikatif dalam konteks pendidikan Kristen.

Dalam tulisan sebelumnya, penulis telah membahas secara kritis makna teologis dari kata “mati” dalam Kejadian 2:16–17, dengan menyoroti frasa Ibrani *mot tamut* (“pastilah engkau mati”) sebagai bentuk peringatan ilahi terhadap pelanggaran perintah Allah. Penelitian tersebut menemukan bahwa istilah “mati” dalam konteks Kejadian tidak merujuk semata pada kematian fisik yang instan, melainkan menunjuk pada konsekuensi eksistensial, spiritual, dan relasional dari pelanggaran terhadap hukum Allah (*Torah*). Melalui pendekatan hermeneutik-biblika, diidentifikasi tiga lapisan makna kematian, termasuk makna: “engkau akan membinasakan dirimu sendiri dalam kematian.”

Sebagai kelanjutan dari studi tersebut, kajian ini mengalihkan perhatian pada konsep “hidup” dalam Kejadian 2:7 dan 3:22, dengan fokus untuk memahami kedalaman makna teologis dari istilah tersebut, khususnya dalam kaitannya dengan identitas manusia dan relasinya dengan Sang Pencipta. Kejadian 2:7 menyatakan bahwa manusia menjadi *nefesh chayah*—“makhluk yang hidup”—setelah dihembusi napas kehidupan dari Allah. Ini menandakan bahwa kehidupan manusia bersumber langsung dari relasi dengan Allah, bukan sekadar proses biologis. Namun, paradoks muncul ketika dalam Kejadian 3:1–7 manusia mengalami kejatuhan ke dalam dosa, yang dalam narasi tersebut dikaitkan dengan realitas kematian. Meskipun demikian, justru setelah peristiwa pelanggaran ini, Adam memberikan nama kepada perempuan itu: *Hawwah* (Hawa), yang berarti “ibu dari semua yang hidup” (*em kol chai*, Kej. 3:20). Pernyataan ini menimbulkan pertanyaan teologis yang signifikan: Mengapa Adam menyematkan nama yang bermakna “hidup” kepada perempuan yang telah terlibat langsung dalam pelanggaran yang membawa kematian?

Pertanyaan ini menjadi titik tolak utama dalam penelitian ini, yang bertujuan untuk mengeksplorasi dinamika antara hidup dan mati dalam narasi penciptaan dan kejatuhan, serta memahami bagaimana istilah “hidup” dimaknai secara teologis dan eksistensial dalam kerangka naratif Kejadian. Penulis menduga bahwa penyematkan nama “Hawa” oleh Adam mengandung harapan eskatologis dan pengakuan implisit akan rencana keselamatan Allah, yaitu bahwa melalui keturunan perempuan inilah nantinya akan datang pemulihan (bdk. Kej. 3:15, protoevangelium).

Studi ini juga berupaya untuk menunjukkan bahwa meskipun manusia jatuh ke dalam dosa dan mengalami kematian, Allah tetap menyatakan diri-Nya sebagai sumber kehidupan. Hal ini ditegaskan kembali dalam Kejadian 3:22, di mana akses manusia ke pohon kehidupan ditutup—bukan sebagai penghukuman semata, tetapi sebagai bagian dari rencana penebusan agar manusia tidak hidup dalam kondisi dosa selamanya. Dengan pendekatan teologi biblika dan analisis naratif, kajian ini ingin menegaskan bahwa konsep “hidup” dalam Kejadian tidak dapat dipisahkan dari konteks hubungan perjanjian antara Allah dan manusia, serta harapan akan pemulihan yang dikerjakan oleh Allah sendiri. Oleh karena itu, pengajaran tentang “hidup” dalam Alkitab, khususnya pada bagian Kejadian 2–3, harus dipahami dalam terang kasih, keadilan, dan janji keselamatan dari Allah.

METODE

Pendekatan kualitatif dengan metode analisis eksegetis-hermeneutis digunakan dalam penelitian ini, dengan bertujuan untuk memahami secara mendalam makna teologis dari teks Kejadian 1:26-27 serta implikasinya terhadap pemahaman akan konsep “Hidup” dalam Gambar Allah” dalam konteks naratif Alkitab. Kejadian 2:16–17 menjadi titik tolak penelitian karena ayat ini berfungsi sebagai barometer ketaatan manusia terhadap perintah ilahi. Dalam teks tersebut, Allah memperingatkan manusia bahwa “pada hari engkau memakannya, pastilah engkau mati” (Ibrani: *mot tamut*), yang secara literal dapat diartikan sebagai bentuk pengulangan intensif untuk menunjukkan kepastian dan keseriusan konsekuensi pelanggaran. Namun, dalam narasi lanjutan (Kej. 3:1–7), muncul paradoks teologis: manusia memakan buah terlarang, tetapi tidak langsung mengalami kematian secara fisik. Hal ini memunculkan pertanyaan kritis: *Apakah benar kata-kata ular dalam Kejadian 3:4—“sekali-kali kamu tidak akan mati”* (Ibrani: *lō-mōt tamutun*) menjadi terbukti benar? Jika Adam tetap hidup bahkan sampai usia 930 tahun (Kej. 5:5), bagaimana hal ini dapat dipahami secara teologis tanpa meniadakan otoritas firman Allah? Dengan pendekatan ini, diharapkan hasil penelitian mampu menyuguhkan hasil penggalian makna terdalam dari teks dan menghindari pembacaan yang simplistik terhadap narasi Alkitab yang terlalu disederhanakan. Penelitian ini juga bersifat reflektif-teologis, yaitu menafsirkan teks dalam terang keseluruhan narasi Alkitab sebagai wahyu progresif Allah kepada umat manusia.

HASIL DAN PEMBAHASAN

Gambar Allah (Imago Dei) dalam Kejadian 1:26: Analisis Teologis dan Linguistik

Kejadian 1:26 (LAI-TB) menyatakan:

“Berfirmanlah Allah: ‘Baiklah Kita menjadikan manusia menurut gambar dan rupa Kita, supaya mereka berkuasa atas ikan-ikan di laut dan burung-burung di udara dan atas ternak dan atas seluruh bumi dan atas segala binatang melata yang merayap di bumi.’”

Teks Ibrani menggunakan konstruksi penting:

וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים נַעֲשֶׂה אָדָם בְּצַלְמֵנוּ כִּדְמוּתֵנוּ...
(*Wayyōmer ’ēlōhîm: na ‘āseh ’ādām bəṣalmenû kidmûtenû...*)

Kata kerja נַעֲשֶׂה (*na ‘āseh*) berasal dari akar kata עָשָׂה (*‘asah*), berbentuk Qal Imperfect, orang pertama jamak. Prefiks "nun" dalam konstruksi ini menunjukkan subjek jamak (“kita”), sehingga terjemahan yang tepat adalah: *“Marilah Kita akan menjadikan...”*. Penggunaan bentuk jamak ini telah lama menjadi bahan perdebatan teologis dan linguistik, khususnya terkait dengan konsep keesaan Allah dalam Yudaisme dan Kekristenan.

Pernyataan Allah dalam bentuk plural (“Kita”) telah menimbulkan pertanyaan mengenai siapa yang dimaksud oleh “Kita” dalam teks tersebut. Dalam tradisi Yahudi rabinik, bentuk ini sering dianggap sebagai bentuk plural keagungan (plural of majesty) atau komunikasi Allah dengan para makhluk surgawi (cf. Sarna, 1989; Wenham, 1987). Namun, dalam teologi Kristen, bentuk plural ini sering dipahami sebagai indikasi awal dari

keberadaan Tritunggal, yaitu Allah yang Esa tetapi berelasi secara pribadi sebagai Bapa, Anak, dan Roh Kudus (Bruce, 1981; Erickson, 2001).

Musa dalam Keluaran 3:14 menuliskan pengakuan Allah sebagai “*AKU ADALAH AKU*” (אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה, *'ehyeh 'ăšer 'ehyeh*), yang menekankan eksistensi diri Allah yang absolut dan independen. Pengakuan ini ditegaskan kembali dalam *Shema Israel* (Ul. 6:4):

שְׁמַע יִשְׂרָאֵל-יְהוָה אֱלֹהֵינוּ יְהוָה אֶחָד:

(“*Dengarlah, hai Israel: TUHAN itu Allah kita, TUHAN itu esa.*”)

Kata אֶחָד (*echad*) di sini berarti “satu”, namun bukan dalam arti numerik yang absolut, melainkan dapat menunjuk pada kesatuan yang kompleks (*yachad*). Hal ini berbeda dengan kata יָחִיד (*yachid*), yang berarti “satu-satunya” atau “unik”, sering digunakan untuk menunjukkan eksklusivitas atau singularitas absolut (misalnya dalam Kej. 22:2 tentang Ishak sebagai “anakmu yang tunggal”).

Sebagai perbandingan:

- **Yachad** → “bersama-sama” atau “satu kesatuan”, digunakan untuk menggambarkan komunitas atau kelompok dalam kesatuan (Mazmur 133:1).
- **Yachid** → “tunggal” atau “satu-satunya”, digunakan dalam konteks hubungan ayah-anak (Kej. 22:2; Hak. 11:34).
- **Echad** → “satu” dalam konteks kesatuan kolektif, seperti “satu daging” (Kej. 2:24), yang terdiri dari dua pribadi namun bersatu.

Dengan demikian, penggunaan kata *echad* dalam Ulangan 6:4 dapat dibaca sebagai satu kesatuan yang kompleks, dan secara teologis membuka ruang bagi pemahaman mengenai pluralitas pribadi dalam keesaan Allah sebagaimana diimani dalam doktrin Tritunggal. Kelemahan dari penggunaan istilah ini akan melemahkan keberadaan Allah yang Esa, jika dimaknai sebagai satu “kesatuan” yang berasal dari luar diri Allah, sehingga pemaknaan terhadap Allah Tritunggal adalah tiga pribadi yang berbeda. Kata Echad harus dimengerti sebagai Allah yang satu dan memiliki hypostasis Bapa, Sang Firman dan Roh Kudus bisa dibedakan namun tidak bisa dipisahkan.

Lebih lanjut, dalam Yohanes 1:14 Yesus Kristus disebut sebagai “*Firman yang menjadi daging*” (καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο, *kai ho logos sarx egeneto*), yang menegaskan bahwa Sang Firman adalah manifestasi ilahi yang berinkarnasi secara historis. Ia juga disebut sebagai “*Anak Tunggal Bapa*” (μονογενὴς παρὰ πατρός, *monogenēs para patros*, Yoh. 1:14, 18). Dengan demikian, Yesus Kristus adalah satu-satunya (*yachid*) yang menyatakan Allah secara sempurna kepada manusia (bdk. Kol. 1:15; Ibr. 1:3).

Sebutan *Immanuel* (Yes. 7:14; Mat. 1:23), yang berarti “*Allah beserta kita*”, memperkuat bahwa dalam diri Yesus Kristus Allah menyatakan diri secara konkrit dan historis. Frasa “anak tunggal” dalam Yohanes 3:16 menegaskan keunikan (*monogenēs*) Yesus sebagai pernyataan penuh kasih dan penyelamatan dari Allah kepada dunia. Teks Kejadian 1:26 menyajikan dasar teologis penting untuk memahami keberadaan manusia sebagai ciptaan dalam gambar Allah (*Imago Dei*) dan sekaligus membuka ruang untuk

refleksi lebih dalam mengenai kesatuan Allah yang kompleks. Dalam terang Perjanjian Baru, konsep “gambar” dan “rupa” Allah juga mendapat penjelasan kristologis melalui pribadi Yesus Kristus, Sang Firman yang menjadi manusia.

Imago Dei dan Doktrin Allah dalam Terang Kejadian 1:1 dan 1:26–27

Kata “*echad*” (אֶחָד), yang diterjemahkan sebagai “satu”, memiliki berbagai nuansa makna dalam Alkitab Ibrani, termasuk: *one, single, alone, first, dan unity*. Dalam *Shema Israel* (Ul. 6:4), Allah digambarkan sebagai “*YHWH adalah satu*” (יְהוָה אֶחָד), yang menekankan keesaan Allah namun dengan kemungkinan makna *kesatuan yang kompleks*, bukan semata satuan numerik absolut. Menurut Sarna (1989) dan Erickson (2001), bentuk ini memungkinkan pengertian bahwa dalam keesaan Allah terdapat dimensi relasional atau pluralitas pribadi yang tidak membatalkan keesaan-Nya.

Kejadian 1:1 menyatakan:

בְּרֵאשִׁית בָּרָא אֱלֹהִים אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ:
(*Bere'syit bara Elohim et hashamayim ve'et ha'aretz*)
“Pada mulanya Allah menciptakan langit dan bumi.”

Nama Allah di sini adalah *Elohim*, bentuk jamak dari *El*, tetapi digunakan dengan verba bentuk tunggal (*bara*), menunjukkan bahwa Allah adalah satu, namun dapat memiliki dimensi jamak dalam esensi-Nya (Kidner, 1967; Wenham, 1987). Allah adalah Roh (2 Kor. 3:17), dan karena itu tidak kasat mata (Yoh. 4:24). Meskipun tidak kelihatan, Allah berfirman dalam Kejadian 1:3: “*Jadilah terang.*” Firman itu bukan sekadar ucapan, melainkan memiliki kuasa penciptaan—karena Firman itu sendiri adalah Allah (Yoh. 1:1), dan dalam Firman itu mengalir kehidupan karena Roh Allah bekerja di dalamnya (Kej. 1:2).

Gambar Allah dan Imago Dei dalam Kejadian

Pertanyaan tentang siapakah “gambar Allah” yang disebut dalam Kejadian 1:26 dijawab dalam ayat 27 dan ditegaskan lagi dalam Kejadian 9:6: “*Sebab Allah membuat manusia itu menurut gambar-Nya sendiri.*” Namun, karena Allah tidak kelihatan (*invisible*), maka pengertian *gambar Allah* tidak dapat dimaknai secara fisik atau material. Dalam tradisi biblika, gambar Allah (Ibrani: *tselem*) menunjuk pada keberadaan manusia sebagai representasi ilahi yang mencerminkan aspek moral, relasional, dan fungsional dari pencipta-Nya (Middleton, 2005).

Penjelasan yang lebih eksplisit mengenai siapa yang dimaksud dengan *gambar Allah* muncul dalam Perjanjian Baru, khususnya dalam Kristologi rasuli. Kolose 1:15 menyatakan: “*Ia adalah gambar Allah yang tidak kelihatan, yang sulung, lebih utama dari segala yang diciptakan.*”

Teks Yunani berbunyi:

ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ Θεοῦ τοῦ ἀοράτου, πρωτότοκος πάσης κτίσεως
(*hos estin eikōn tou Theou tou aoratou, prōtotokos pasēs ktiseōs*)

Kata “*eikōn*” berarti “gambar, representasi,” dan “*aoratos*” (dari *aoratos*) artinya “yang tidak kelihatan.” Maka, Kristus adalah *representasi konkret dari Allah yang tidak kelihatan* (BDAG, 2000). Dalam Yohanes 1:14, dinyatakan bahwa *Firman itu telah menjadi daging (ho logos sarx egeneto)*, menandakan bahwa Allah yang tidak terlihat menyatakan diri secara konkret melalui inkarnasi Kristus. Tujuan utama inkarnasi ini adalah agar Allah yang tidak kasatmata menjadi dapat dikenal dan dilihat oleh manusia (Ibr. 1:3). “*Ia adalah cahaya kemuliaan Allah dan gambar wujud Allah.*” (Ibrani 1:3).

Kata “*gambar wujud Allah*” dalam teks ini memakai istilah *χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεως* (*charaktēr tēs hypostaseōs autou*) — yaitu cetakan atau representasi yang sempurna dari substansi Allah sendiri (Lane, 1991). Maka, Kristus tidak sekadar mencerminkan Allah, tetapi juga adalah pengungkapan esensial dari natur Allah sendiri (Yoh.1:1; 1:14).

Pernyataan bahwa Allah adalah *satu* namun memiliki Firman dan Roh yang aktif menyatakan bahwa dalam keesaan Allah terdapat hubungan internal yang dinamis. Allah sebagai Bapa adalah keberadaan ilahi itu sendiri (eksistensi), Firman adalah ekspresi pribadi Allah yang keluar dari diri-Nya, dan Roh adalah prinsip hidup yang ada pada diri Bapa dan menyertai karya penciptaan (Kej. 1:2) serta penyelamatan.

Dalam kerangka ini, doktrin Tritunggal bukanlah konsep numerik tentang “tiga Allah”, melainkan sebuah misteri relasional mengenai Allah Yang Esa yang menyatakan diri-Nya sebagai Bapa, Firman (Anak), dan Roh Kudus (Erickson, 2001; Letham, 2004). Ketiganya tidak keluar dari diri Allah, tetapi merupakan cara Allah memperkenalkan diri kepada manusia.

Allah yang Esa dalam Kejadian 1:1 adalah Allah yang menciptakan dengan Firman-Nya dan melalui Roh-Nya. Firman itu adalah Allah sendiri, yang kemudian menjadi manusia dalam pribadi Yesus Kristus (Yoh. 1:14), yang disebut sebagai *gambar Allah yang tidak kelihatan* (Kol. 1:15). Dengan demikian, keberadaan manusia sebagai *Imago Dei* berakar pada representasi utama gambar Allah, yaitu Kristus sendiri. Manusia diciptakan sebagai representasi fungsional dan relasional dari Sang Pencipta, dan hanya melalui Kristus manusia memahami secara penuh hakikat Allah dan dirinya sendiri sebagai gambar-Nya.

Pemaknaan Frasa "Yang Sulung" dalam Terang Istilah Ibrani *Yachid* dan Yunani *Prototokos*

Bahasa Ibrani memiliki beberapa istilah yang digunakan untuk mengungkapkan konsep “satu”, “tunggal”, atau “esa”. Salah satu kata yang paling menonjol adalah *yachid* (יחיד), yang berarti “tunggal” atau “satu-satunya”. Istilah ini pertama kali muncul dalam *Kejadian 22:2*, ketika Allah memerintahkan Abraham: “Ambillah anakmu yang tunggal itu (*et-bencha et-yechidcha*), yang engkau kasihi, yakni Ishak...”.

Penggunaan *yachid* dalam ayat tersebut mengindikasikan eksklusivitas dan keunikan mutlak. Ishak bukan hanya satu-satunya anak dari Sara, tetapi juga anak perjanjian yang sangat dikasihi Abraham (Brown, Driver, & Briggs, 1906/1979). Oleh karena itu, dalam konteks Perjanjian Baru, istilah ini cocok untuk merujuk kepada Yesus Kristus sebagai *Anak-Nya yang Kekasih* (*Colossians 1:13*), yaitu satu-satunya yang memiliki kedudukan unik sebagai Putra Allah.

Namun demikian, istilah yang sering muncul dalam diskursus teologis tentang Kristus dalam konteks Kolose 1:15 adalah *prototokos* (πρωτότοκος), yang secara harfiah berarti “yang sulung” atau “yang pertama” (Arndt, Danker, & Bauer, 2000). Sering kali, istilah ini disalahartikan secara literal sebagai anak yang pertama dalam urutan kelahiran, sehingga memunculkan asumsi bahwa Yesus hanyalah makhluk ciptaan yang pertama, dan dengan demikian dapat memiliki “adik-adik” — salah satunya dikaitkan dengan Yakobus, yang disebut sebagai saudara Tuhan (lihat Markus 6:3).

Jika asumsi ini diterima begitu saja, maka akan mengaburkan makna *monogenēs* (μονογενής), yaitu “Anak Tunggal” Allah (Yohanes 3:16), dan menggeser pemahaman tentang inkarnasi Ilahi sebagaimana dinyatakan dalam *Imanuel* — “Allah beserta kita” (Matius 1:23). Jika Yesus dianggap sebagai salah satu dari beberapa anak biologis Maria, maka gelar “Bunda Tuhan” (Lukas 1:43) akan kehilangan kedalaman maknanya secara teologis dan historis (Grudem, 1994).

Oleh karena itu, sangat penting untuk memahami bahwa kata *prototokos* dalam Kolose 1:15 bukan sekadar menunjuk pada urutan kelahiran secara biologis, tetapi lebih kepada kedudukan utama dan keunggulan di atas seluruh ciptaan. Dalam tata bahasa Yunani, *prototokos* adalah bentuk adjektiva nominatif maskulin tunggal dalam derajat superlatif, yang dapat dipahami secara kontekstual sebagai “yang utama” atau “yang paling tinggi” (Louw & Nida, 1989). Hal ini ditegaskan dalam ayat berikutnya, Kolose 1:16: “Karena di dalam Dialah telah diciptakan segala sesuatu, yang ada di sorga dan yang ada di bumi... segala sesuatu diciptakan oleh Dia dan untuk Dia.”

Ayat ini menjelaskan siapa Sang *prototokos* itu — bukanlah ciptaan, karena proto tetapi Pencipta segala sesuatu. Konteks ini diperkuat dalam ayat 17 dan 19, yang menyatakan bahwa “Ia ada terlebih dahulu dari segala sesuatu dan segala sesuatu ada di dalam Dia” dan bahwa “segala kepenuhan Allah berkenan diam di dalam Dia”.

Dengan demikian, *prototokos* dalam Kolose 1:15 harus dipahami sebagai gelar kehormatan dan status tertinggi, bukan sebagai deskripsi urutan kelahiran secara biologis. Dalam teologi Kristen, Yesus Kristus tidak pernah dipandang sebagai makhluk ciptaan pertama, melainkan sebagai Pribadi kekal, bagian dari ke-Allah-an, Sang *Pantokrator* (παντοκράτωρ, Wahyu 1:8), yaitu Yang Maha Kuasa yang menciptakan dan menopang segala sesuatu (Erickson, 2013).

Paulus dengan sengaja menempatkan ayat 15–20 dalam satu kesatuan literer dan teologis yang menunjukkan supremasi Kristus atas ciptaan dan atas Gereja. Ayat-ayat sebelumnya (Kolose 1:9–14) menunjukkan karya penyelamatan Kristus, sementara ayat-ayat sesudahnya menunjukkan identitas-Nya sebagai Pencipta dan Kepala segala sesuatu.

Kesalahpahaman terhadap istilah *prototokos* dapat menimbulkan konsekuensi teologis serius, terutama dalam hal Kristologi dan doktrin Inkarnasi. Pemahaman yang tepat terhadap istilah ini sebagai “yang utama atas segala ciptaan” justru memperkuat identitas ilahi Yesus Kristus, sesuai dengan seluruh narasi Alkitab. Ia bukan makhluk ciptaan, tetapi Sang Pencipta sendiri — Sang Yachid, Sang Monogenēs, dan Sang Pantokrator, *secara tepat, menciptakan, yang hanya berlaku untuk Tuhan yang hanya dapat membuat apa yang “tidak ada sebelumnya”* (bahasa Latin, *ex nihilo*, dari ketiadaan, J. Thayer).

Roh Allah dalam Kejadian 1:2 – Kajian Leksikal dan Teologis

Frasa "Roh Allah" yang terdapat dalam *Kejadian 1:2* berasal dari bahasa Ibrani *ruakh elohim* (רוּחַ אֱלֹהִים), yang secara literal dapat diterjemahkan sebagai “angin Allah” atau “napas Allah”. Dalam beberapa tafsiran, frasa ini juga dapat diartikan sebagai “angin besar” atau “angin badai”. Hal ini dikarenakan kata *ruakh* (רוּחַ) memiliki berbagai arti, seperti “angin”, “roh”, atau “napas” tergantung pada konteksnya (Brown, Driver, & Briggs, 1906).

Menurut Hamilton (1990), walaupun secara linguistik *ruakh elohim* dapat diterjemahkan sebagai “Roh Allah”, ia menyatakan bahwa frasa ini tidak harus langsung diidentifikasi sebagai Roh Kudus dalam pengertian Trinitas Kristen. Namun demikian, dalam perkembangan teologi Kristen, *ruakh elohim* kerap dipahami sebagai Roh Kudus yang turut serta dalam karya penciptaan.

Teks Kejadian 1:2 menyebutkan bahwa "Roh Allah melayang-layang di atas permukaan air." Kata "melayang-layang" berasal dari akar kata Ibrani רָחַף (*rachaf*), yang dalam bentuk *piel participle feminine* ditulis מְרַחֶפֶת (*merakhefet*). Dalam *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, arti dasar dari kata ini dalam bentuk *piel* adalah “to hover”, “to move gently”, atau “to flutter” (Koehler & Baumgartner, 2001). Bentuk ini menunjukkan tindakan yang aktif, dinamis, dan penuh perhatian, bukan hanya kondisi statis seperti “diam” atau “mengeram”. Beberapa versi Alkitab menerjemahkan *merakhefet* secara berbeda:

- LAI Terjemahan Baru (TB): "melayang-layang"
- Indonesian Literal Translation (ILT) 2007: "melingkup"
- ILT 2008: "bergetar melingkup"
- IMB: "mengeram"

Terjemahan "mengeram" menekankan aspek perlindungan dan kesiapan akan penciptaan yang akan terjadi, mengilustrasikan tindakan Roh Allah seperti induk burung yang menjaga telur hingga menetas (Ul. 32:11; bdk. Yes. 31:5). Hal ini sejalan dengan tafsiran bahwa kehadiran Roh Allah adalah aktif, penuh kasih, dan mempersiapkan segala sesuatu untuk penciptaan.

Tafsir Rashi, seorang komentator Yahudi klasik, menyebut Roh ini sebagai *Ruach Shel Piv Shel HaKadosh Barukh Hu* — “nafas dari Yang Mahakudus, diberkatilah Dia”, yang identik dengan konsep Roh Kudus dalam pemahaman Kristen (Rashi on Genesis 1:2). Dalam teologi Kristen, Roh ini dipahami sebagai Pribadi Ketiga dari Trinitas, yang juga disebut:

- Roh Kudus (Kis. 1:8)
- Roh Yesus (Kis. 16:7)
- Roh Kristus (Rm. 8:9)
- Roh Kebenaran (Yoh. 14:17)
- Roh Penghibur (Yoh. 14:26)
- Nafas Allah (Yoh. 20:22)
- Jari Allah (Luk. 11:20)
- Api (Kis. 2:3)

Beragam simbolisasi ini bukan hanya memberikan identitas metaforis, tetapi juga memperkaya pemahaman akan pekerjaan dan kehadiran Roh di dalam sejarah keselamatan. Istilah *ruakh elohim* dalam *Kejadian 1:2* dengan demikian merupakan representasi pertama dalam Alkitab mengenai kehadiran aktif Roh Kudus dalam karya penciptaan.

Penggunaan kata *merakhefet* juga bersifat penting karena bentuk *piel* menyiratkan intensitas dan tujuan — Roh Allah tidak pasif, tetapi aktif menciptakan, membentuk, dan memberi kehidupan (bdk. Kej. 2:7). Dalam Mazmur 104:30 dinyatakan, “Apabila Engkau mengirim Roh-Mu, mereka tercipta, dan Engkau membaharui muka bumi.” Dengan demikian, peran Roh dalam Kejadian 1:2 bukan sekadar alegori, melainkan teofani fungsional.

Gambar Allah dan Keberadaan “Kita” dalam Kejadian 1:26

1. Makna “Kita” dalam Kejadian 1:26

Dalam Kejadian 1:26 (LAI TB):

“Berfirmanlah Allah: *Baiklah Kita menjadikan manusia menurut gambar dan rupa Kita...*” Kata “*Kita*” dalam teks Ibrani menggunakan bentuk jamak:

נַעֲשֶׂה אָדָם בְּצַלְמֵנוּ כְּדִמוּתֵנוּ (*na 'āšeh 'ādām bəṣalmenū kīdīmūtenū*)

“Marilah Kita menjadikan manusia menurut gambar Kita, menurut rupa Kita.”

Bentuk kata kerja נַעֲשֶׂה (*na'aseh*) berasal dari akar kerja עָשָׂה (*asah*) yang berarti “membuat” atau “menjadikan”, dalam bentuk **1st person common plural imperfect**, artinya: “*kita akan membuat.*”

2. Apakah Malaikat Terlibat dalam Penciptaan?

Sebagian teolog yang menganut pandangan *Divine Council* atau *Sidang Ilahi* (lih. Michael Heiser, *The Unseen Realm*, 2015), memahami bahwa Allah sedang berbicara kepada bala tentara sorgawi (malaikat) saat menggunakan kata “*Kita.*” Pandangan ini didukung dengan contoh-contoh dalam PL di mana Allah berdialog dalam kerangka ilahi, misalnya:

- Kejadian 3:22
- Kejadian 11:7
- Yesaya 6:8

Namun, pandangan ini menghadapi keberatan teologis yang signifikan:

- **Malaikat bukan pencipta**, melainkan makhluk ciptaan (Kolose 1:16).
- **Mazmur 33:6** menegaskan bahwa segala sesuatu diciptakan oleh Firman Allah: “Oleh firman TUHAN langit telah dijadikan, oleh nafas dari mulut-Nya segala tentaranya.”

3. Pemahaman Trinitarian: Allah yang Esa tetapi Jamak

Kalangan Kristen melihat penggunaan bentuk jamak dalam Kejadian 1:26 sebagai indikasi awal dari keberadaan Trinitas — Bapa, Firman (Anak), dan Roh Kudus. Ini sejalan dengan

Yohanes 1:1–3 dan Kolose 1:15–17 yang menyatakan bahwa segala sesuatu dijadikan melalui Firman (Logos), dan tidak ada satu pun yang dijadikan tanpa Dia. “Pada mulanya adalah Firman; Firman itu bersama-sama dengan Allah dan Firman itu adalah Allah...” (Yoh. 1:1).

Roh Kudus juga aktif dalam penciptaan: “Roh Allah melayang-layang di atas permukaan air” (Kej. 1:2). Dalam tradisi Kristen, bentuk jamak tersebut bukan menunjuk pada banyak Allah, melainkan pada pluralitas pribadi dalam keesaan hakikat (ousia) Allah (bandingkan dengan Ulangan 6:4, *Shema Yisrael*: “Dengarlah, hai Israel: TUHAN itu Allah kita, TUHAN itu esa (אֶחָד, *echad*).”

4. Makna Kata אֶחָד (Echad) dan Teologi Allah Esa

Kata echad dalam bahasa Ibrani bukan berarti *satu tunggal secara numerik* (seperti *yachid*), tetapi lebih kepada kesatuan dalam keberagaman. Misalnya:

- Kejadian 2:24: “Keduanya menjadi satu (אֶחָד) daging.”
- Bilangan 13:23: “Sekumpulan anggur satu (אֶחָד)...” – padahal terdiri dari banyak buah.

Dengan demikian, “echad” menunjuk kepada kesatuan komposit, suatu bentuk satu yang bisa terdiri dari lebih dari satu pribadi. Dalam konteks Trinitas, ini mengacu pada:

- Bapa: Sumber keberadaan ilahi
- Anak: Firman Allah, gambar Allah yang kelihatan (Kol. 1:15; Ibr. 1:3)
- Roh Kudus: Roh-Nya Allah; prinsip hidup dalam diri Allah (Kej. 2:7; Ayub 33:4)

5. Makna “Gambar” dan “Rupa” dalam Kejadian 1:26

Dua kata penting muncul:

- בְּצַלְמִנוּ (betsalmenu) — dari צֶלֶם (tselem): gambar, citra
- כְּדִמּוּתֵנוּ (kidmutenu) — dari דְּמוּת (demut): rupa, kemiripan

Kedua istilah ini tidak mengacu pada fisik (karena Allah adalah Roh, Yoh. 4:24), melainkan pada aspek non-material: rasionalitas, kehendak bebas, moralitas, serta kapasitas relasional manusia terhadap Allah dan sesama.

6. Kristus sebagai Gambar Allah

Perjanjian Baru mempertegas bahwa **Yesus Kristus** adalah **Gambar Allah** yang sejati:

- **Kolose 1:15**: “Ia adalah gambar Allah yang tidak kelihatan (εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου – eikon tou theou tou aoratau)”
- **Ibrani 1:3**: “Ia adalah cahaya kemuliaan Allah dan gambar wujud-Nya (χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεως – *charaktēr tēs hypostaseōs*)”

Artinya, penciptaan manusia menurut gambar Allah adalah **prototipe** dari Kristus, sebagai *archetypal image* Allah yang sejati.

Pernyataan "*Baiklah Kita menjadikan manusia menurut gambar dan rupa Kita*" merupakan ekspresi teologis yang dalam:

1. Bukan mengindikasikan politeisme, tetapi *pluralitas pribadi dalam keesaan* Allah.
2. Malaikat mungkin hadir dalam Sidang Ilahi (Divine Council), namun tidak turut mencipta.
3. Istilah "gambar" dan "rupa" mengacu pada kemampuan manusia merefleksikan karakter Allah.
4. Kristus adalah manifestasi sempurna dari gambar Allah, dan manusia dijadikan menurut-Nya.

7. Siapakah Gambar Allah?

Dalam seluruh kisah penciptaan menurut Kejadian, tidak ada ciptaan lain yang dinyatakan serupa atau segambar dengan Allah kecuali manusia: "Maka Allah menciptakan manusia itu menurut gambar-Nya, menurut gambar Allah diciptakan-Nya dia; laki-laki dan perempuan diciptakan-Nya mereka." (Kejadian 1:27).

Konsep ini dikenal sebagai *Imago Dei*. Namun, misteri ini menemukan penggenapannya secara progresif dalam Perjanjian Baru, khususnya dalam Kolose 1:15: "Ia adalah gambar Allah yang tidak kelihatan, yang sulung, lebih utama dari segala yang diciptakan." Ayat ini secara eksplisit menunjuk kepada Yesus Kristus sebagai penggenapan penuh dari "gambar Allah", bukan hanya dalam aspek penciptaan manusia, tetapi dalam makna ontologis dan redemptif. Menurut Daniel Simango: "Kristus adalah ekspresi sempurna dari gambar Allah... bukan sekadar pantulan, tetapi manifestasi ilahi." (Simango, D. (2006). *The Image of God (Gen 1:26–27) in the Pentateuch: A Biblical-Theological Approach*.)

Pendekatan ini ditegaskan oleh John Behr: "Yesus bukan sekadar ciptaan segambar dengan Allah, tetapi manifestasi dari pribadi ilahi itu sendiri (Col. 1:15-20)." (Behr, J. (1996). *Colossians 1:13–20: A Chiastic Reading*. *Saint Vladimir's Theological Quarterly*). Hal ini mengarahkan kita pada pemahaman bahwa manusia diciptakan "menurut" gambar yang sempurna itu—yakni Yesus Kristus.

Dalam karya penciptaan, dua elemen utama yang Allah gunakan adalah Firman-Nya dan Roh-Nya. Dalam Mazmur 33:6 disebut: "Oleh firman TUHAN langit telah dijadikan, oleh nafas dari mulut-Nya segala tentaranya." Dan dalam Ayub 33:4: "Roh Allah telah membuat aku, dan nafas Yang Mahakuasa memberi aku hidup." Hal ini menekankan bahwa Roh Kudus רוח-הקדוש (*ruakh haqodesh*) adalah sumber kehidupan yang keluar dari Allah Bapa. Sebagaimana ditegaskan dalam Yohanes 15:26, Roh Kudus "keluar dari Bapa" dan disebut "Roh yang kekal" (Ibrani 9:14).

Menurut Grenz: "Roh Kudus bukanlah kekuatan yang impersonal, tetapi pribadi ilahi yang menghadirkan hidup dan kehadiran Allah dalam ciptaan dan penebusan." (Grenz, S. J. (2004). *Jesus as the Imago Dei*. *Journal of the Evangelical Theological Society*). Alkitab

menggunakan tiga istilah utama dalam bahasa Yunani untuk "hidup": 1). Bios (βίος) Hidup fisik dan kebutuhan sehari-hari (Lukas 8:14; 1 Tim 2:2). → *Biologi, kelangsungan hidup fisik.* 2) Psukhê (ψυχή) Kehidupan jiwa—pikiran, kehendak, dan emosi (Mat. 16:25). → *Psikologi, eksistensi jiwani manusia. Hidup dimana manusia bertumbuh secara fisik menjadi besar, bisa sakit, menjadi tua dan mati (tanatho) secara fisik, di dalam Kristus ἐν Χριστῷ (en Khristō) manusia akan* 3). Zôê (ζωή) Kehidupan ilahi dan kekal (Yohanes 1:4; 14:6). → *Hanya dimiliki oleh Allah dan dianugerahkan melalui Kristus. Sebab di luar Dia, seorang telah “mati” νεκρὸς (nekrous).*

Menurut Gordon Fee: “Zôê adalah jenis kehidupan yang hanya Allah miliki dan hanya dapat dianugerahkan oleh-Nya, yang diterima manusia melalui hubungan dengan Kristus.” (Fee, G. D. (1994). *God's Empowering Presence*. Hendrickson Publishers.). Dalam teologi Paulus, hidup sejati (zôê) dimulai dari kebangkitan (Yoh. 11:25), berlanjut dalam hidup kekal, dan bukan sekadar perpanjangan biologis.

Sementara itu, teologi Yohanes hidup sejati ζωή (zôê) ada di dalam *Anak-Nya, 11 Dan inilah kesaksian itu:*

Allah telah mengaruniakan hidup yang kekal kepada kita dan hidup itu ada di dalam Anak-Nya.¹² Barangsiapa memiliki Anak, ia memiliki hidup; barangsiapa tidak memiliki Anak, ia tidak memiliki hidup.

*καὶ αὕτη ἡ ζωὴ ἐν τῷ υἱῷ αὐτοῦ ἐστὶν **hidup kekal** itu ada di dalam Anak-Nya, Orang hidup (bios) perlu terus diajar oleh gereja agar memiliki τὴν ζωὴν (IQANNOY A' 5:11 - 12 Greek NT: Greek Orthodox Church)*

Adam memberikan nama kepada perempuan itu: Hawwah (Hawa), yang berarti “ibu dari semua yang hidup” (em kol chai, Kej. 3:20). Pernyataan ini menimbulkan pertanyaan teologis yang signifikan: Mengapa Adam menyematkan nama yang bermakna “hidup” kepada perempuan yang telah terlibat langsung dalam pelanggaran yang membawa kematian? Pertanyaan ini menjadi tanggungjawab manusia selama hidup, manusia bertanggungjawab atas hidup yang bertanggungjawab, berkoneksi dengan Sang Pemberi kehidupan, agar memiliki kualitas Zôê (ζωή) Kehidupan ilahi dan kekal yang tidak bisa mati. Gereja, mempunyai tugas besar untuk terus merawat mengajar, dan mendidik umat agar memiliki kehidupan yang berharga.

KESIMPULAN

Kejadian 1:26–27; 2:7 tidak hanya mengidentifikasi manusia sebagai "gambar Allah" dalam pengertian biologis atau moral, tetapi secara profetik menunjuk kepada Kristus sebagai "gambar Allah yang tidak kelihatan" (Kolose 1:15). Dalam terang Perjanjian Baru, *Imago Dei* bukanlah suatu status statis, melainkan suatu panggilan partisipatif yang berpusat pada Kristus. Manusia diciptakan untuk mencerminkan gambar ini secara fungsional (melalui peran dan tanggung jawab atas ciptaan) dan relasional (dalam persekutuan dengan Allah dan sesama). Melalui inkarnasi, kehidupan, kematian, dan kebangkitan Kristus, gambar Allah yang sejati tidak hanya dinyatakan, tetapi juga dipulihkan dalam umat manusia. Dengan

demikian, *Imago Dei* menemukan pemenuhannya secara eskatologis dalam Kristus, dan secara transformasional dalam mereka yang hidup di dalam Dia.

REFERENSI

- Alexander, T. D. (2002). *From Paradise to the Promised Land: An Introduction to the Pentateuch*. Baker Academic.
- Arndt, W., Danker, F. W., & Bauer, W. (2000). *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature* (3rd ed.). University of Chicago Press.
- Behr, J. (1996). *Colossians 1:13–20: A Chiastic Reading*. *Saint Vladimir's Theological Quarterly*.
- Bruce, F. F. (1984). *The 'Christ Hymn' of Colossians 1:15–20*. *Bibliotheca Sacra*.
- Burow, M. C. (2018). *Colossians, Cosmology, and Christ: A Study into Colossians 1:15–17*.
- Brown, F., Driver, S. R., & Briggs, C. A. (1979). *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon*. Hendrickson. (Original work published 1906)
- Brueggemann, W. (2002). *Theology of the Old Testament: Testimony, Dispute, Advocacy*. Fortress Press.
- Childs, B. S. (1992). *Biblical Theology of the Old and New Testaments: Theological Reflection on the Christian Bible*. Fortress Press.
- Erickson, M. J. (2001). *Christian Theology* (3rd ed.). Baker Academic.
- Grudem, W. (1994). *Systematic Theology: An Introduction to Biblical Doctrine*. Zondervan.
- Hamilton, V. P. (1990). *The Book of Genesis: Chapters 1–17* (NICOT). Eerdmans.
- Heiser, M. S. (2015). *The Unseen Realm*. Lexham Press.
- Hedley, M. P. (2016). *The Colossian Image: Paul's Vision for Renewed Humanity and Life in Christ*.
- Istinatun, Hestyn Natal. (2024). *Eksistensi Kematian dalam Narasi Kejatuhan Manusia: Sebuah Kajian Eksegetis Kejadian 2:16–17*. *Jurnal Teologi Biblika*, 12(1), 45–58.
- Kidner, D. (1967). *Genesis: An Introduction and Commentary*. IVP.
- Koehler, L., & Baumgartner, W. (2001). *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament (HALOT)*. Brill.
- Köstenberger, A. J., & Swain, S. R. (2008). *Father, Son and Spirit: The Trinity and John's Gospel*. IVP Academic.
- Kuswanto, A. (2021). *Makna Kata 'Hidup' dalam Kejadian 2–3: Suatu Tinjauan Naratif*. *Jurnal Teologi Berita Hidup*, 15(2), 55–70.

- Lane, W. L. (1991). *Hebrews 1–8* (WBC Vol. 47A). Thomas Nelson.
- Letham, R. (2004). *The Holy Trinity: In Scripture, History, Theology, and Worship*. P&R Publishing.
- Louw, J. P., & Nida, E. A. (1989). *Greek-English Lexicon of the New Testament Based on Semantic Domains* (Vols. 1–2). United Bible Societies.
- Middleton, J. R. (2005). *The Liberating Image: The Imago Dei in Genesis 1*. Brazos Press.
- Nieshalla, E. (2023). *Christ the Preeminent, Firstborn, and King – Colossians 1:13–20*.
- Osborne, G. R. (2006). *The Hermeneutical Spiral: A Comprehensive Introduction to Biblical Interpretation*. IVP Academic.
- Rashi. (n.d.). *Commentary on Genesis 1:2*. Retrieved from Sefaria: <https://www.sefaria.org>
- Sarna, N. M. (1989). *Genesis: The Traditional Hebrew Text with the New JPS Translation*. Jewish Publication Society.
- Sproul, R. C. (2011). *What is the Trinity?* Reformation Trust.
- Swales, A. I. (2017). *An Evaluation of Paul's Cosmic Christology in Colossians 1:15–20*.
- Vanhoozer, K. J. (2005). *The Drama of Doctrine: A Canonical-Linguistic Approach to Christian Theology*. Westminster John Knox Press.
- Waltke, B. K., & O'Connor, M. (1990). *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*. Eisenbrauns.
- Waltke, B. K. (2001). *Genesis: A Commentary*. Zondervan.
- Wenham, G. J. (1987). *Genesis 1–15* (Word Biblical Commentary Vol. 1). Thomas Nelson.
- Westermann, C. (1994). *Genesis 1–11: A Continental Commentary*. Fortress Press.
- Widyapranawa, S. (2004). *Firman-Mu Pelita Bagi Hidupku: Tafsir Kejadian 1–11*. BPK Gunung Mulia.
- Williams, D. T. (2011). *He is the Image and Glory of God: Unveiling the Imago Dei. Scriptura: Journal for Contextual Hermeneutics*.