

Joods-hellenistiese opvattinge oor de tempel van Jerusalem. Enkele agtergronde van Hand 7:47*

H E Faber van der Meulen

Algemeen aanvaard onder bijelonderzoekers is het feit dat God zich aan die mense bekend heeft gemaak. Verskil van mening, met als gevolg een andere benadering van Gods openbaring in die bijbel, ontstaat wanneer teologen sich afvragen hoe God sich heeft geopenbaard. Heeft Hij sich bekend gemaak in het O T als die God van het verbond en hebben we een spesiale verbondsteologie nodig om die inhoud van het O T beter te begrip? Of is dit patroon van interpreteren onvoldoende geskik om die boodskap van het O T en ook die van het N T tot hun reght te laten komen en zou een struktuur waarbinnen we die aanwezigheid van God bestuderen, meer geëigend zijn? Moeten we dan binne deze struktuur die nadruk leggen op Gods komen naar onze wereld en Zijn wonen onder die mense, of moeten we allerlei hiermee samenhange die bijbelse voorstellings interpreteren als een manier van denken die te kort doet aan het volkome anderszijn van God? Anders omschreven: hoe is die onderlinge verhouding van Gods transcendentie en Zijn immanentie²?

Enkele jare gelede verskeen een studie van die hand van Samuel Terrien met die titel *The Elusive Presence*³. Naar zijn mening gaat het in het O T oorspronklik om een 'ontwijkende aanwezigheid' van God⁴. Deze oorspronklike hebreuwse visie op Gods presentie onder mense staat in kontras met die van die omringende volke. Deze hebben die opvatting, dat God aanwezig is op een heilige plaats in die vrije natuur of woont in een tempel.

Die basis voor die opvattinge oor Gods ontwijkende aanwezigheid in die wereld vinden we terug in die boek Deuteronomium. Na publikasie van die studies in die dertiger jare van Oskar Grether⁵ en Gerhard von Rad⁶ schijnt als onomstotelik vast te staan, dat in die boek Deuteronomium een spesiale teologie van die naam aanwezig is (een zgn. *sem*-teologie)⁷. Het gaat dan om die uitdruk-

* Voordrag gelewer in die Departement Nuwe-Testamentiese Wetenskap (Afdeling A), Universiteit van Pretoria op 6 Maart 1984.

kingen als *l^ešakken š^emo šam* (Deut 12:11; 14:23; 16:2.6.11; 26:2) en *lasum š^emo šam* (12:5.21; 14:24) die vertaald worden met 'om daar Zijn naam te doen wonen' en 'om daar Zijn naam te vestigen'.

Veel onderzoekers zijn van mening dat op aarde de naam van God woont, terwijl Hijzelf in de hemel woont (vgl Deut 26:15). De naam van God wordt opgevat als een middelaar tussen God en Zijn volk Israel en de theologie van de naam van God zou in het O T ontwikkeld zijn om een front te vormen tegen allerlei populaire opvattingen over de persoonlijke aanwezigheid van God in een heiligdom⁸. Deze naam-theologie zou ook te vinden zijn in dat gedeelte van het O T dat het deuteronomistische geschiedwerk wordt genoemd⁹.

Dit betekent, dat, wanneer volgens het boek Koningen Salomo bij de inwijding van de tempel over dit heiligdom spreekt als: *dit huis, de plaats waarvan Gij gezegd hebt: Mijn naam zal aldaar zijn*, genoemde opvattingen over de naam van God mede overwogen dienen te worden. Zou het zo zijn, dat de oorspronkelijke hebreeuwse beschrijving van Gods aanwezigheid als een 'wandelende God' overwoerd werd door de overtuiging dat God aanwezig is als een 'zittende of zetelende God' ergens op een heilige plaats, dan beïnvloedt deze gedachtegang de opvatting over de bouw van de tempel van Jerusalem. Deze tempelbouw zal dan met grote omzichtigheid worden beoordeeld en vaak als een deviatie binnen de godsverering worden opgevat. De theologie van de naam heeft dan o a een functie als beschrijving van het wonen van God in de tempel op een 'ontwijkende wijze'. Want God zelf woont daar niet, als 'walking God' is Hij niet gebonden aan één plaats. Direct hiermee verbonden komt dan het probleem: hoe ligt de verhouding tussen de aanwezigheid van de naam van God op aarde en Gods aanwezigheid in de hemel? Wanneer de tempel van Jerusalem door Salomo wordt gebouwd, hoe verhouden zich volgens de beschrijving in het boek Koningen de immanentie en transcendentie van God?

Wij willen vermijden dat bepaalde theologieën die in de bijbel voorhanden zouden zijn, ons min of meer dwingend voorschrijven, hoe een tekst dient te worden uitgelegd. De interpretatie van de onderzoekers over de bouw van de tempel door koning Salomo, zoals we daarover lezen in het O T, is niet eensluidend.

Wij spitsen ons onderzoek toe op de woorden die vanuit de eerste christelijke gemeente door de diaken Stephanus zijn uitgesproken. Stephanus staat te recht voor de hogepriester en de leden van de Hoge Raad in Jerusalem en hij zegt (Hand 7:46v): *'David had genade*

gevonden bij God en vroeg of hij voor het huis van Jakob een woonstede zou mogen verkrijgen (47). Maar het was Salomo die voor God een huis bouwde (48). Toch woont de Allerhoogste niet in wat door mensenhanden is gemaakt....'

Over de rede van Stephanus is onlangs nog geschreven, dat de uitleg van dit gedeelte van Lukas' werk ons nog steeds voor onopgeloste problemen stelt, terwijl de woorden die Stephanus over de tempel van Jerusalem spreekt als bijzonder moeilijk en binnen de exegese als ernstig omstreden worden gekarakteriseerd¹⁰. Nu wij dit weten kan ons onderzoek ook niet meer zijn dan een poging om een beetje een weg te banen door een woud van problemen. Als de rede van Stephanus zo moeilijk juist te duiden valt, is detailonderzoek wel het best op zijn plaats.

Wij kunnen ons niet aan de indruk onttrekken, dat de zgn theologie van de naam een projectie is van een theologische opvatting, waarvan men vermoedt dat deze verbonden is met uitdrukkingen over God als *'om daar Zijn naam te doen wonen'* en *'om daar Zijn naam te vestigen'*. De deuteronomist zou volgens deze zienswijze door het substituut van de 'naam' te creëren het verlossende woord hebben gesproken. Want door deze theologie van de naam die woont in de tempel wordt meteen een dam opgeworpen tegen de voorstelling dat God een 'zittende' macht zou worden die onverbrekelijk met de tempel verbonden zou blijven¹¹.

Nu beperkt zich deze opvatting over Gods immanentie en Zijn transcendentie niet tot deze speciale interpretatie van de naam van God. Zoals de naam als een verschijningsvorm gescheiden van Gods aanwezigheid in de hemel wordt opgevat, zo wordt hetzelfde vermoed van het 'aangezicht' van God¹² en het 'wonen' van God¹³. Omschrijvingen als *'Mijn aangezicht zal dus met u optrekken, en Ik zal u rust brengen'* (Ex. 33:14) en zoals reeds genoemd *'Ik zal Mijn naam laten wonen'*, doen veel onderzoekers vermoeden dat, evenals de naam van God, de uitdrukking het aangezicht van God tot een zelfstandige verschijningsvorm van God in deze wereld wordt en de latere omschrijving over Gods wonen onder de mensen in de targum – als het laten wonen door God van Zijn *šekinah* – reeds in het O T als een immanente verschijningsvorm van God aan te wijzen zou zijn¹⁴.

Hoewel de *šem*-theologie als bijna algemeen aanvaard geldt en er op gewezen is dat de achtergronden er van nog veel verder dienen te worden onderzocht¹⁵, blijft het de vraag of deze theologische constructie wel als 't ware vanzelf uit de teksten naar buiten komt.

Hetzelfde is van toepassing op de uitdrukkingen het 'aangezicht' en het 'wonen van God' met hun veronderstelde theologische consequenties. Want onderzoekt men de woorden *šem*, *panim* en *škn*, de kontekst waarin zij voorkomen in het O T en vergelijkt men het resultaat met oudoosterse parallele woorden en uitdrukkingsvormen, dan is een aantal onderzoekers van mening dat in het O T noch de naam, noch het aangezicht, noch het wonen van God zo gebruikt worden als velen aannemen¹⁶.

Wij stellen ons op het standpunt dat het onderzoek naar de achtergronden en het gebruik van de woorden *šem*, *panim* en *škn* heeft aangetoond, dat deze woorden in het O T niet of nauwelijks zó gebruikt worden dat redelijkerwijze een theologie van de naam aangenomen kan worden, noch dat het aangezicht van God als een zelfstandige immanente verschijningsvorm tegenover Gods transcendentie gehandhaafd kan blijven of het wonen van God niet als voortdurende aanwezigheid bedoeld zou zijn¹⁷. De uitdrukkingen 'om daar Zijn naam te doen wonen' en 'om daar Zijn naam te vestigen' betekenen, dat God zichzelf bekend maakt en daar (op die plaats) te vinden is. Want gaat het om kultische handelingen in een heiligdom dan komen we niet de zegswijze tegen: voor het aangezicht van de naam van God. Iets wat te verwachten is wanneer de naam als een zelfstandige immanente goddelijke verschijningsvorm bedoeld zou zijn!

Verder betekent de uitdrukking het aangezicht van God slechts Godzelf. Want als God zegt (Ex 33:14): *'Mijn aangezicht zal met u meetrekken, en Ik zal u rust geven'* dan blijkt uit vers 16 dat het wel degelijk gaat om de persoonlijke aanwezigheid van God. Want Mozes doet daar juist een dringend beroep op met de woorden: *'Waarom zal anders geweten worden, dat ik en uw volk genade gevonden hebben, dan doordat Gij met ons meegaat'*¹⁸.

Intussen is duidelijk geworden: wil men vooral de nadruk leggen op de afstand tussen God en mens – God de volstrekt Andere in een andere wereld wonend dan die van ons, God de Transcedente – dan geeft men veel ruimte aan een interpretatie van woorden die een scheiding kunnen aanbrengen tussen God de geheel Andere en God die woont onder de mensen in een heiligdom. Samuel Terrien volgt het spoor van al diegenen die de immanentie van God als nauwelijks realiseerbaar beschouwen¹⁹. Niet voor niets spreekt hij van een 'ontwijkende aanwezigheid', terwijl hij de 'walking God' als oorspronkelijk hebreuws beschouwt en de 'sitting God' met een

tempel als woonplaats, volgens Terrien, een aanpassing is aan de geloofsvoorstelling bij de omringende heidense volken. De O T teksten geven naar onze mening hiertoe echter geen aanleiding.

Concentreren wij ons nu op de rede van Stephanus en in 't bijzonder op die passage die spreekt van de bouw van de eerste tempel in Jerusalem (Hand 7:46v): *David had genade gevonden bij God en vroeg of hij voor het huis van Jacob een woonstede mocht verkrijgen* (47). *Maar het was Salomo die Hem een huis bouwde* (48). *Toch woont de Allerhoogste niet in wat door mensenhanden is gemaakt . . .*²⁰.

Ons interesseert nu de vraag, moeten de woorden: *maar het was Salomo die Hem een huis bouwde*, zo opgevat worden dat een negatieve ontwikkeling zich in beweging zet? Toen werd een ernstige fout gemaakt, want Salomo bouwde voor God een huis²¹? Er is al enkele keren op gewezen dat vanuit de kontekst geen negatieve ontwikkeling aanwezig hoeft te zijn²². Vers 47: *en het was Salomo die de Heer een huis bouwde*, kan ook door *dè* als voegwoord met het voorafgaande vers verbonden zijn²³. Dan hoeven we er geen tegenstelling in te lezen. Dat verder de Allerhoogste niet woont in wat door mensenhanden is gemaakt, herinnert aan het inwijdingsgebed van Salomo, als hij de tempel heeft gebouwd (1 Kon 8:27). De tempel is wel Gods huis, maar de invloed van Zijn macht beperkt zich niet tot dat wat door mensenhanden is gemaakt²⁴.

Het is natuurlijk ook van het grootste belang na te gaan, hoe de mensen in Stephanus' tijd over de tempel van Jerusalem hebben gedacht²⁵. Welke meningen circuleerden er over de eerste tempel toen Stephanus hierover sprak? Daarvoor onderzoeken we nu de geschriften die uit de zgn intertestamentaire tijd stammen.

We beginnen met de tien-weken apocalypse uit het (eth) Henochboek. Deze apocalypse stamt waarschijnlijk uit de tweede eeuw v Chr²⁶. Hierin wordt een overzicht van de geschiedenis van Israel gegeven, dat in tien weken is ingedeeld²⁷. De eerste zeven weken beschrijven een toename van de ongerechtigheid onder de mensen. Daartussen bevinden zich momenten waarop zich gerechtigheid ontwikkelt.

Tijdens de eerste week is dat de geboorte van de rechtvaardige Henoch (93,3). In de tweede week wordt Noach als rechtvaardige beschreven (93,4). Binnen de derde week verschijnt Abraham als de 'plant der gerechtigheid' (93,5). Aan het einde van de vierde week zullen 'visioenen van de ouden en rechtvaardigen worden gezien', er wordt een wet uitgevaardigd geldend voor alle komende geslach-

ten²⁸. *'Dan zal aan het einde van de vijfde week het huis der heerlijkheid en het koningschap voor altijd worden gebouwd'* (93,7). In de zesde week wordt de hemelvaart van Elia genoemd (93,8). Aan het eind van de zevende week is er sprake van 'uitverkoren rechtvaardigen van de eeuwige plant der gerechtigheid'. Dus binnen de lijst van rechtvaardigen als Henoeh, Abraham, 'ouden en rechtvaardigen', wordt Salomo's bouw van de tempel genoemd. De periode van de bouw van de eerste tempel wordt opgevat als een periode van gerechtigheid.

Ook bij de beschrijving van het zgn dierenvisioen in hetzelfde boek Henoeh vinden we geen negatieve duiding van de eerste tempel (89,50).

Hoe nauw de tempel van Salomo en de juiste verering van God met elkaar verbonden worden geacht, komt in het derde boek der sibyllijnse spreukenverzamelingen tot uitdrukking²⁹. In de profetieën van de Sibylle is sprake van *'de vromen, die wonen rondom de grote tempel van Salomo en de nazaten zijn van rechtvaardige mensen'* (3, 213v). De eerste tempel is ook het voorbeeld voor de tweede tempel (3,294).

Steeds wordt de tempel gezien als de plaats waar God op de juiste wijze wordt vereerd, als een plaats waar God bij voorkeur aanwezig is, wanneer hij op de juiste wijze wordt vereerd. De ontwijding van deze heilige plaats zal God zeker wreken (3, 573vv; 657vv; 772vv).

De zgn syrische Baruchapocalypse³⁰ vertelt van een wolkenvisioen van Baruch (53vv). Hij ziet een regenwolk uit de zee omhoog stijgen, die twaalf maal regen op de aarde laat komen. Afwisselend is het water donkerzwart en helder. Een engel maakt Baruch duidelijk dat het hier gaat om een beschrijving van de geschiedenis van Israel in twaalf perioden. Na elkaar worden een ongunstige, een donkere periode en dan een gunstige, een heldere periode genoemd. Tijdens de zesde periode (61, 1–8) – een tijd waarin het regenwater helder van kleur is – wordt de geboorte van Salomo genoemd, de inwijding van de tempel en de vreedzame toestand van het salomonische rijk. Overal is de gerechtigheid aanwezig.

Vanuit het boek Daniël weten we hoe in eschatologische profetieën erop gewezen wordt, dat de eerste tempel na de verwoesting herbouwd zal worden (8,14). Het gaat, volgens het boek Tobit om een tempel die zal blijven bestaan totdat de tijden van de wereld vervuld zullen worden (14,5). Zelfde geluiden horen we in de eschatologische profetieën van de Sibylle (bv 3,290; 573vv). Het herstel

van Jerusalem is ondenkbaar zonder het herstel van de tempel. Het tempelgebeuren blijft een centrale plaats innemen binnen de joodse eschatologie ook na de verwoesting van de eerste tempel³¹.

Het onderzoek van de literatuur ontstaan in de intertestamentaire tijd toont aan, dat de bouw van de tempel van Salomo niet als een negatieve ontwikkeling binnen de joodse vroomheid wordt ervaren. De tijd waarin de tempel door Salomo gebouwd werd, wordt in de door ons onderzochte literatuur opgevat als een heilstijd. Niet eenmaal krijgt men de indruk dat de 'walking God' ingesloten wordt in een heiligdom en tot 'sitting God' gedegradeerd wordt. Het tegendeel is eerder het geval. De tempel moet na de verwoesting worden herbouwd. Vaak wordt herinnerd aan de heilstijd gedurende de bouw van de eerste tempel. Deze herinnering doelt zeker daarop dat die heilstijd opgeroepen zou kunnen worden wanneer de tempel van Jerusalem weer de hem toekomende plaats zowel letterlijk als figuurlijk inneemt.

Deze gegevens overwegend, kunnen we ons afvragen of in de rede, door Stephanus uitgesproken, hijzelf of zijn toehoorders werkelijk de woorden over de tempel zo opvatten, dat de bouw van de tempel moet worden beoordeeld als een 'afval van de ware godsdienst'³². Wij hebben gezien dat Stephanus' joods-hellenistische toehoorders de tempel van Salomo positief beoordeelden en de tweede tempel ondervond dezelfde waardering.

Nu is het natuurlijk de vraag, in hoeverre de auteur Lukas deze rede gekomponneerd heeft en misschien probeert eigen ideeën mede te verwerken in zijn kompositie. Anders geformuleerd: is Lukas er veel aangelegen – misschien vanuit een christelijke visie – de tempel van Jerusalem negatief te beoordelen?

De jongste onderzoekingen van het werk van Lukas en zijn opvattingen over de functie van de tempel proberen aan te tonen, dat uit Lukas' geschriften wel kritiek blijkt op de tempel, maar dan bedoeld om bepaalde misbruiken binnen de tempelcultus aan te klagen. Het feit dat de joden een tempel hebben wordt, naar de nieuwste onderzoekingen, door Lukas niet gekritiseerd³³. Vanuit het O T is er kritiek op de tempel, zo ook vanuit het vroege jodendom. Maar er moet dan wel nauwkeurig onderscheiden worden: wordt het heiligdom als zodanig gekritiseerd, of bijvoorbeeld de omstandigheden waaronder het gebouwd is³⁴, of de tempeldienst of het feit dat de gelovige jood van mening zou zijn dat God onder alle omstandigheden met Zijn heiligdom verbonden blijft³⁵?

Zou deze interpretatie van de geschriften van Lukas juist zijn ³⁶, dan blijkt dat het resultaat van ons onderzoek van de intertestamentaire literatuur en dat van het lukaanse geschiedwerk elkaar aanvullen en versterken.

Maar er is meer. Begonnen we toch, als inleiding op ons onderzoek naar enkele joods-hellenistische achtergronden in de beoordeling van de tempel te Jerusalem, met een paar gedachten over Gods aanwezigheid in de tempel. Wanneer God als werkelijk aanwezig wordt gedacht, wat is dan de verhouding tussen Zijn wonen in de tempel en Zijn aanwezigheid in de hemel? Het is dat probleem waarvoor de deuteronomistische geschiedschrijver de 'theologie van de naam' zou hebben ontwikkeld. Naar onze mening echter berust deze constructie niet op feiten. Aan de andere kant is het bestaan van het probleem van de manier waarop God aanwezig is in Zijn heiligdom volop voorhanden, in 't bijzonder wanneer Salomo de tempel inwijdt en o a de volgende woorden spreekt (1 Kon 8:27): *'Zou God dan waarlijk op aarde wonen? Zie, de hemel der hemelen, kan U niet bevatten, hoeveel minder dit huis dat ik gebouwd heb . . .'* Volgens koning Salomo gaat het bij de tempel om een plaats waarvan God gezegd heeft: *Mijn naam zal aldaar zijn, zodat God hoort naar het gebed dat Salomo op deze plaats zal opzenden. 'Hoor dan naar de smeking van uw knecht en van uw volk Israel, die zij op deze plaats opzenden zullen. Ja, Gij zult het horen in de plaats van uw woning in de hemel; en wanneer Gij het hoort, zult Gij vergiffenis schenken'* (1 Kon 8:30).

Wij beschikken nu over een weergave van dit inwijdingsgebed samen met een beoordeling en een uitvoerige toelichting over bestaan en functie van de tempel door bijna een tijdgenoot van Stephanus. Deze tijdgenoot is Flavius Josephus. Het werk van deze joodse schrijver – geboren in Jerusalem in het jaar 37/38 en gestorven in Rome omstreeks het jaar 100 – is van onschatbare betekenis voor het beter begrijpen van de achtergronden van het N T. Zouden we de werken van Flavius Josephus niet tot onze beschikking hebben, dan zouden de historische achtergronden van het N T voor ons niet te duiden zijn. Onze geschiedkundige indeling van het vroege christendom in de eerste eeuw vindt plaats op grond van de werken van Josephus. Kort en bondig geformuleerd: Josephus is vanuit de eerste eeuw onze belangrijkste kommentaar op het N T³⁷.

In zijn omvangrijke werk over de gehele geschiedenis van het jodendom vanaf Genesis tot de verwoesting van de tempel in het

jaar 70 geeft Josephus ook zijn parafrase van de gebeden door Salomo gesproken bij de inwijding van de tempel. Tevens geeft hij, hiermee verbonden, zijn opvattingen over Gods aanwezigheid in deze tempel. Met behulp van de parafrase van Josephus krijgen we een dieper inzicht in de opvattingen over de tempel zoals die circuleerden toen Stephanus zijn rede hield.

Josephus legt nu Salomo naar aanleiding van het inwijdingsgebed van de koning de volgende woorden in de mond die Salomo tot God spreekt: *'Gij hebt U zelf weliswaar een huis geschapen, dat onvergankelijk is en ontstaan is uit hetgeen Gij U zelf geschapen hebt, dat is, zoals wij weten, de hemel en de lucht, de aarde en de zee; door deze allen bent U heengetrokken, zonder dat U dit voldoende was'* (A8, 107 vgl B.5, 458). Josephus beschrijft dus de hele natuur als het huis van God tegenover het wonen in een tempel. Hij gebruikt hier een uitdrukking die stoïcijnse en platonistische elementen in zich heeft. Bij de romeinse dichter Vergilius (70–19 v Chr) lezen we: *deum namque ire per omnia/terrasque, tractusque maris, caelumque profundum* (Geo 4, 221v). Deze gedachte dat God door de hele natuur heen wandelt vinden we al bij Plato. Hij zegt over God, dat deze *'zoals de bekende oude spreuk ons vertelt, begin, einde en midden van alle dingen in Zijn hand houdt, direkt in hen doordringt en in overeenstemming met Zijn wezen trekt Hij er door heen'* (Leg 4, 715E). Door veel klassieke en vroeg-christelijke auteurs is deze passage overgenomen. Steeds worden deze woorden kosmologisch begrepen: God beheerst alles, Hij ziet alles, want hij dringt overal doorheen. God staat tegenover het al en door dat alles wandelt hij heen. Volgens Vergilius is het stoffelijke niet gelijk aan God, maar ook niet zonder God. God beïnvloedt de stof, verhoogt de waarde ervan, maar gaat daar niet in op. God wordt niet immanent gedacht zoals de Stoa het ziet, maar beide, immanent en transcendent.

De woorden over Gods aanwezigheid tijdens de inwijding van de tempel door Josephus Salomo in de mond gelegd vinden hun achtergrond bij Plato en o.a. Vergilius en kunnen mede beïnvloed zijn door Jeremia 23:24: *'... ben Ik het niet, die hemel en aarde vervult? spreekt de Heer.'*

Naar de opvatting van Josephus is God aanwezig in de lucht, de aarde en de zee, Hij dringt er in door, wandelt er doorheen, zonder dat dit alles voldoende is voor Hem.

Josephus laat Salomo verder nog zeggen: *'Maar ik heb deze tempel, aan U gewijd, gebouwd zodat wij hier vandaan onze gebeden tot U*

kunnen opzenden, terwijl wij een U welgevallig offer brengen. Intussen zijn wij er voortdurend van overtuigd dat U aanwezig bent en niet ver verwijderd, want, omdat U alles ziet en hoort, bent U ook alle mensen zeer nabij, wanneer U daar woont, waar het Uw heilig rechthoek is; er komt nog iets bij: U helpt iedereen die om welke reden ook om goede raad verlegen is; U helpt dag en nacht' (A8, 108)

Het is duidelijk, dat de tempel wel een plaats is waar offers worden gebracht, maar deze activiteit staat niet centraal in de weergave van Josephus. De nadruk ligt op het gebed dat tot God vanuit deze heilige plaats wordt opgezonden. God dringt door alles heen, en dat 'alles' is Hem niet voldoende, want God is meer dan Zijn schepping. In de tempel, de plaats waar God 'recht op heeft' kan de mens een verbinding met God leggen door gebeden te spreken. God is duidelijk aanwezig in de tempel en 'niet ver verwijderd', tegelijkertijd is God degene die alles hoort en ziet en Zijn presentie in de tempel doet niets af aan zijn aanwezigheid bij iedereen, die 'om goede raad verlegen is'.

Josephus voegt hier nog aan toe, dat de mens niet door zijn daden aan God zijn dank kan betalen. God heeft niets nodig, Hij is verheven boven elke vorm van vergoeding. Maar met dat instrument, waarmee de mens alle andere schepselen overtreft, namelijk zijn stem, daarmee moet hij God danken (A8, 111)³⁸.

Realiseren wij ons dat Josephus zijn parafraze publiceert omstreeks het jaar 90 – dit betekent 20 jaar nadat de tempel is verwoest – dan blijkt wel van hoe grote betekenis de tempel als plaats van Gods aanwezigheid wordt geacht. Josephus minimaliseert het belang van de kort tevoren verwoeste tempel op geen enkele wijze, hoewel, wanneer de tempel als een negatieve ontwikkeling in de joodse vroomheid zou worden gesien in de eerste eeuw, Josephus alle aanleiding zou hebben deze opvatting naar voren te brengen. Zonder tempel zou dan de 'sitting God' weer alle ruimte krijgen op 'ontwijkende wijze' aanwezig te zijn.

Hieruit blijkt, dat die onderzoekers ongelijk hebben, die van mening zijn dat de tempel binnen het joodse geloofsleven van de eerste eeuw nauwelijks meer dan een formele functie heeft gehad³⁹. Maar het tegendeel is eerder het geval.

De Tempelrol toont het aan⁴⁰. Hierin wordt het bestaande tempelgebouw wel gekritiseerd, maar de kultus min of meer verheerlijkt. De eerste zowel als de tweede tempel hadden gebouwd moeten worden volgens de maten aan Mozes gegeven. Deze afmetingen

worden in de Tempelrol uitvoerig besproken (Kol 36–46). Op deze wijze had Salomo de tempel moeten bouwen en ook de tweede tempel is verkeerd gebouwd, omdat hij als uitgangspunt de eerste heeft. Over de tempeldienst zelf wordt uitvoerig en vol respect geschreven (Kol 13,8–30,10).

Er komt nog bij: in de Mischna vinden we de traktaten Middot, Tamid en Joma, die de maten en de inrichting van de tempel vastleggen voor het nageslacht. Ook in de verdere rabbijnse overlevering vinden we teksten, waarin over de tempelkultus nauwkeurig mededeling wordt gedaan⁴¹.

In dezelfde traditie staat Flavius Josephus want hij geeft zowel van de tabernakel, als de eerste en tweede tempel een uitvoerige beschrijving samen met een weergave van het belang van deze godshuizen voor de joodse vroomheid⁴².

Het verbaast dan ook niet dat de tempel een centrale plaats inneemt bij allerlei joodse eschatologische voorstellingen. In het nieuwe Jerusalem van de toekomst is er een huis voor God. Een eschatologische voorstelling van de heilige stad *zonder* heiligdom is volgens de joodse voorstelling van de eerste eeuw ondenkbaar.

CONCLUSIES:

1. Het is *onjuist* Stephanus' woorden zo op te vatten als zou de bouw van de tempel door Salomo een negatieve ontwikkeling binnen de joodse vroomheid inluiden.
2. De kritiek op de tempel in het lukaanse geschiedwerk betreft *niet* het bestaan van de tempel als zodanig. De uitdrukking 'door mensenhanden gemaakt' heeft in deze kontekst geen negatieve bijklank.
3. Het jodendom in Stephanus' tijd ervaart de tempel als de plaats waar men God ontmoet. De tempel te Jerusalem kan dus niet beschouwd worden als een *achterhaald geloofselement* binnen de vroegjoodse vroomheid, zoals vanaf Wilhelm Bousset tot aan de structurele analysering toe velen menen. De omschrijving van Josephus dat God alles doordringt, maar aan dat alles 'niet voldoende heeft' laat zien, dat in de eerste eeuw God aanwezig wordt geacht in de tempel, maar Zijn aanwezigheid in onze wereld zich daartoe niet beperkt.
4. De omschrijving 'ontwijkende aanwezigheid' geeft onvoldoende weer hoe God reëel aanwezig werd geacht in de tempel. Maar ook

de begrippen immanentie en transcendentie beschrijven niet zuiver de verhouding tussen Gods aanwezigheid in de tempel en Zijn aanwezigheid in de hemel. Een zo scherpe tweedeling hoeft ook niet te worden aangenomen. God dringt door alles heen, of doordringt alles en gaat daarboven uit. Die God is aanwezig in alle dingen, dus ook in de tempel. Maar Gods aanwezigheid is dan nog niet voldoende juist omschreven, want God is meer dan Zijn aanwezigheid binnen onze wereld. 'Ontwijkend' aanwezig is Hij echter niet. Misschien is God op 'veelkleurige wijze' aanwezig?

5. Stephanus ontkent dat de joodse (eschatologische) voorstellingen van een (nieuw) Jerusalem met een tempel erin juist zouden zijn. De verering van God vindt, volgens Stephanus, plaats op een ander niveau. Het tempelgebeuren heeft zich verplaatst. Zonder bepaalde verschillen tussen de lokaanse en johanneische theologie te willen ontkennen, kan toch een blik in de Openbaring van Johannes veel verduidelijken: Johannes vertelt, dat in het nieuwe Jerusalem zich geen tempel bevindt, want God zelf is haar tempel en het Lam (21:22)⁴³.

Via de tempel vond de ontmoeting plaats tussen God en mens, maar via Jesus komt God zo dicht bij de mens, dat zijn hele leven tot eredienst voor God wordt. God zoeken in de tempel is dan te beperkt, want de tempel is daar waar God is en God is als Vader van Zijn kinderen vlakbij de mensen.

Willen we toch gebruik maken van de begrippen immanentie en transcendentie dan zouden we kunnen zeggen: sinds Jezus' komst is Gods transcendentie op de terugtocht en Zijn immanentie maakt zich breed. Anders geformuleerd: sinds Jezus' komst ervaren wij, dat Gods immanentie meer en meer Zijn transcendentie absorbeert.

Noten

1. Vgl bv, G von Rad, *Theologie des Alten Testaments*⁵, I, München 1966, 146 vv; L Perliitt, *Bundestheologie im Alten Testament*, Neukirchen 1969.
2. Over deze vragen vgl bv E D C Brewer (ed), *Transcendence and Mystery*, New York 1975; L Dupré, Transcendence and immanence as theological categories, *Cath Th Soc Am* 31 (1976) 1–20; WD Hudson, The concept of Divine transcendence, *Rel St* 15(1979) 197–210; JS Krüger, The Concept Religion A Dimensional Clarification, in: *Christianity among the Religions*, ed W S Vorster, Pretoria 1981, 18 v.
3. Samuel Terrien, *The Elusive Presence. Toward a New Biblical Theology* (Religious Perspectives, 26) San Francisco 1978.

4. A w, 170 v; 186v; 189 vv.
5. O Grether, *Name und Wort Gottes im Alten Testemant*, Berlin 1934, 31 vv.
6. G von Rad, *Gesammelte Studien zum Alten Testemant*, München 1958, 109–129; idem, *Deuteronomium-Studien*, Göttingen 1948², 25 vv; idem, *Das fünfte Buch Mose-Deuteronomium*, Göttingen 1978³, 64.
7. Vgl bv H Bietenhard, in *Th W N T V*, 1954, 255 v; E Jacob, *Théologie de l'Ancien Testament*, Neuchâtel-Paris 1955 66–68; W Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments*, II–III, Stuttgart 1961, 20v; H Ringgren, *Israelitische Religion*, Stuttgart 1963, 81v; RE Clements, *God and Temple*, Oxford 1965, 94v; Th C Vriezen, *Hoofdlijnen der theologie van het Oude Testament*, Wageningen 1966³, 226; EW Nichelson, *Deuteronomy and Tradition*, Oxford 1967, 55v, 71v; G Fohrer, *Theol Grundstrukturen des Alten Testaments*, Berlin 1972, 40; M Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomical School*, Oxford, 1972.
8. Bv W Eichrodt, a w, 20v want hij schrijft dat de naam als 'Vertreter des überweltlichen Gottes' fungeert, zelfs gebruikt hij het woord hypostase.
9. Dit werk omvat de historische boeken Jozua, Richteren, Samuel en Koningen, vgl M Noth, *Überlieferungsgeschichtliche Studien*, Darmstadt 1957², 1–110.
10. Vgl A Weiser, *Die Apostelgeschichte* (1–12), Gütersloh 1981, 187v.
11. Vgl H A Brongers, *1 Koningen*, Nijkerk 1967, 96.
12. Vgl bv de uitvoerige literatuurlijst bij S Terrien, a w, 54v.
13. Vgl bv AR Hulst, artikel *škn*, in: *THAT* 11, 904v.
14. Vgl Ex 25:8 (Ik wil onder hen wonen) met Targum Onkelos: Ik wil mijn *šekinah* onder hen laten wonen.
15. S Terrien, a w, 223.
16. De eerste die met zijn kritiek kwam was R de Vaux, le lieu que Jahvé a choisi pour y établir son nom, in: *Das ferne und nahe Wort* (feestb L Rost), Berlijn 1967, 219–228, A S van der Woude, Gibt es eine Theologie des Jahwe-Names im Deuteronomium?, in: *Übersetzung und Deutung* (feestb A R Hulst), Nijkerk 1977, 204–210; idem, artikel *šem*, in *THAT* II, 935 vv; vgl voor het 'aangezicht' van God, J Reindl, *Das Angesicht Gottes im Sprachgebrauch des Alten Testaments*, Leipzig 1970; A S van der Woude, artikel *panim*, in *THAT* II, 432 vv; voor het 'wonen' van God als werkelijk aanwezig zijn vgl A R Hulst, artikel *škn*, in *THAT* II, 904 vv.
17. In Mat 23:21 lezen we dan ook dat God in de tempel woont; vgl ook Flavius Josephus, B.5, 549; A.8, 114.131; 20, 166. De brief van Barnabas verwijt de joden, dat ze' hun hoop stelden op (de tempel als) gebouw, als zou dit huis van God zijn ... ongeveer als de volken hebben ze hem in de tempel opgesloten' (Barn. 16, 1 en 2).
18. Vgl A S van der Woude, artikel *šem*, in: *THAT* II, 954; idem atikel *panim*, in: a w, 446v.
19. Vgl E H Maly, '... The Highest Heavens Cannot Contain You...' (2 Kgs 8, 27): Immanence and Transcendence in the Deuteronomist, in: *Standing before God* (feestb J M Oesterreicher) New York 1981, 28v.
20. Wij volgen de vertaling zoals die te vinden is bij G Schneider, *Die Apostelgeschichte*, Freiburg 1980, 446.
21. Vgl J H Schoeps, *Theologie und Geschichte des Judentums*, Tübingen 1949; Bo Reicke, *Glaube und Leben der Urgemeinde*, Zürich 1957; M Simon, Saint Stephen and the Jerusalem Temple, *JEH* 2 (1951) 127–142; Idem, *Saint Stephen and the Hellenists in the Primitive Church*, London 1958, G W H Lampe, *Acts* in: *Peake's Commentary on the Bible*, Londen 1962, 893–895; J Bihler, *Die Stephanusgeschichte*, München 1963, 71vv; E Lohse, artikel *Solomōn*, *Th W N T VII*, 464, 14–20; M Scharleman, *Stephen: A Singular Saint*, Rome 1968, 44, 106; R Scroggs, *The earliest Hellenistic Christianity*, in: *Religions in Antiquity*, ed J Neusner, Leiden 1968, 187 en n 2; G Bouwman, Samaria im lukanischen Doppelwerk, in: *Theologie aus dem Norden*, ed A Fuchs, Linz 1977, 135; G Stählin, *Die Apostelgeschichte*,

- Göttingen 1970¹³, 110; E Haenchen, *Die Apostelgeschichte*, Göttingen 1977⁷, 276; H J B Combrink, *Structural Analyses of Acts 6:8–8:3*, *StelTS* 4 (1979) 17; A Weiser, *Die Apostelgeschichte*, (1–12), Gütersloh 1981, 187v; J Roloff, *Die Apostelgeschichte*, Göttingen 1981, 125.
22. Vgl bv T Holtz, *Beobachtungen zur Stephanusrede Acta 7*, feestb. Gottfried Holtz Berlin 1965, 112v; R Storch, *Die Stephanusrede, Apostelgeschichte 7*, 2–53, diss Göttingen 1967 (ongepubl); K Kliesch, *Das heilgeschichtliche Credo in den Reden der Apostelgeschichte*, Keulen-Bonn 1975; J Kilgallen, *The Stephen Speech*, Rome 1976, 89vv; G Schneider, a w, 467.
 23. Vgl J D Denniston, *The Greek Particles*, Oxford 1959², 162 vv; J Kilgallen, a w, 89.
 24. De uitdrukking *cheiropoietos* hoeft op zichzelf niet negatief bedoeld te zijn. Bij Josephus betekent de uitdrukking alleen 'door mensenhand gemaakt', dus: niet langs natuurlijke weg ontstaan (B1, 419.420; 4, 614; 7, 176.294; A4, 55; 15, 324). Bij Philo vinden we naast deze betekenis (Spec Leg III 203; IV 154; Vita Cont 15; Flacc 62; Leg Gaium 107) ook de uitdrukking gebruikt in de zin van 'niet van God afkomstig' (Somn II 125; Vita Mos 11 51. 165.168)/ Eénmaal wordt de uitdrukking gebruikt in negatieve zin (Vita Mos I 303). Over de tabernakel lezen we als 'een tempel door mensenhand gemaakt' (Vita Mos II 88), een negatieve bijklank is volstrekt afwezig.
 25. Wat betreft het bestaan van samaritaanse teksttypes en de mogelijke achtergronden van een samaritaanse theologie die de tempel van Jerusalem kritiseerde en Stephanus' woorden beïnvloed zou hebben, zijn wij van mening dat deze theorie nog steeds te veel hypotheses kent en te weinig tastbare bewijzen naar voren brengt, vgl E Richard, Acts 7: An Investigation of the Samaritan Evidence, *CBQ* 39 (1977) 190–208; Exkurs 10: Die Hellenisten und Samaria, in: G Schneider, a w, 406–416.
 26. E Isaac, 1 (Ethiopic Apocalypse of) Enoch, in: *The Old Testament Pseudepigrapha* ed J H Charlesworth, Londen 1983, 6v.
 27. Vgl G Reese, *Die Geschichte Israels in der Auffassung des frühen Judentums* (ongepubl diss) Heidelberg 1967, 72–74.
 28. Voor een nadere uitleg vgl G Reese, a w, 75.
 29. Deze profetische spreuken worden gedeeltelijk afkomstig geacht uit de tweede eeuw en voor een ander deel uit de eerste eeuw v Chr vgl J J Collins, *The Sibylline Oracles*, in: *The Old Testament Pseudepigrapha*, 355.
 30. Deze apocalypse stamt uit de eerste eeuw n Chr. Sommige delen kunnen nog vóór het jaar 70 zijn ontstaan, andere gedeeltes worden tussen 100 en 130 n Chr gedateerd, vgl A F J Klijn, 2 (Syriac Apocalypse of) Baruch, in: *the Old Testament Pseudepigrapha*, 616v.
 31. Vgl ook Jub 1, 17.27; Test B.9,2vv; Test L 18, 6; 2 Makk 5, 20; ben Sira 47, 13; 50, 1v; Ep Arist 84vv.
 32. Aldus E Haenchen, *Die Apostelgeschichte*, Göttingen 1977⁷, 276; vgl ook supra n 21.
 33. M Bachmann, *Jerusalem und der Tempel: Die geographisch-theologischen Elemente in der lukianischen Sicht des jüdischen Kultzentrums*, Stuttgart 1980; Fr D Weinert, Luke, the Temple and Jezus' Saying about Jerusalem's Abandoned House (Luke 13: 34–35) *CBQ* 44 (1982) 68–76.
 34. Vgl bv O H Steck, *Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten*, Neukirchen 1967, 203, n 3; 228v.
 35. Vgl Jer 7, 1–15; Mal 1, 6–14; 1 Hen 89, 73v; Test L 14, 5–8; Ps Sal 2, 1–3; 8, 8–21; CD 4, 12–5,9. Voor verdere kritiek vanuit het Jodendom vgl bv H Conzelmann, *Die Apostelgeschichte*, Freiburg 1972², 56.
 36. Dit verder uit te werken valt buiten het kader van ons onderzoek.
 37. Vgl H E Faber van der Meulen, Jodendom en Griekendom in Jezus' dagen, *GTT* 80 (1980) 29 n 11; H Conzelmann, *Heiden-Juden-Christen*, Tübingen 1981, 188vv; vgl ook de intensieve vergelijkingen tussen Lukas en Josephus van de hand van F G

- Downing, Ethical Pagan Theism and the Speeches of Acts, *NTS* 27 (1981) 544–563; idem, Common Ground with Paganism in Luke and Josephus, *NTS* 28 (1982) 546–559.
38. Vgl W C van Unnik, Eine merkwürdige liturgische Aussage bei Josephus (Jos Ant 8, 111–113), in: *Josephus-Studien*, ed O Betz, Göttingen, 1974, 362.
 39. Deze visie vinden we terug bij Wilhelm Bousset. Zijn opvatting heeft grote invloed tot vandaag toe. Vgl voor heel deze problematiek J T Townsend, *The Jerusalem Temple in the First Century*, in: *God and His Temple*, ed L E Frizell, South Orange (NJ) Seton Hill University 1980, 48vv.
 40. Y yadin, *Megillat ham-Miqdaš. The Temple Scroll*, Jerusalem 1977; J Maier, *Die Tempelrolle vom Toten Meer*, München 1978; A Caquot, Le rouleau du temple de Qumrân, *Et Th Rel* 53(1978) 443–500.
 41. Vgl bv bTaan 17a; bSanh 22b; bMen 68a; bAb 20; bShab 12b.
 42. Voor de tabernakel vgl ook Philo, Mig Abr 92; Spec Leg I,66vv.
 43. Vgl Joh 2: 19–21.