UNIVERSITEIT UTRECHT

GELUKKIG WIE DEELNEMEN AAN DE MAALTIJD IN HET KONINKRIJK VAN GOD:

EEN ONDERZOEK NAAR DE MAALTIJD IN 1 KORINTHE IN RELATIE TOT PSALM 24:1 EN TEMPELHEILIGHEID

EEN MASTERTHESIS VOORGELEGD

AAN DE FACULTEIT GEESTESWETENSCHAPPEN TER VERKRIJGING VAN DE TITEL MASTER OF ARTS IN BIBLICAL STUDIES

DEPARTEMENT THEOLOGIE & RELIGIEWETENSCHAPPEN

AFSTUDEERBEGELEIDER: DR. H.L.M. OTTENHEIJM (UNIVERSITEIT VAN UTRECHT)

TWEEDE BEOORDELAAR: PROF. DR. J.W. VAN HENTEN (UNIVERSITEIT VAN AMSTERDAM)

DOOR

R. J. PAAUWE 3639193

SLIEDRECHT

13 AUGUSTUS 2014

Εὐχαριστοῦμεν σοι, πάτερ ἡμῶν, ὑπὲρ τῆς ἁγίας ἀμπέλου Δαυεὶδ τοῦ παιδός σου· σοὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας… Εὐχαριστοῦμέν σοι, πάτερ ἡμῶν, ὑπὲρ τῆς ζωῆς καὶ γνώσεως, ἧς ἐγνώρισας ἡμῖν διὰ Ἰησοῦ τοῦ παιδός σου. σοὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας. 4. ὥσπερ ἦν τοῦτο τὸ κλάσμα διεσκορπισμένον ἐπάνω τῶν ὀρέων καὶ συναχθὲν ἐγένετο ἕν, οὕτω συναχθήτω σου ἡ ἐκκλησία ἀπὸ τῶν περάτων τῆς γῆς εἰς τὴν σὴν βασιλείαν. ὅτι σοῦ ἐστιν ἡ δόξα καὶ ἡ δύναμις διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς τοὺς αἰῶνας.

Wij danken U, onze Vader, voor de heilige wijnstok van David, Uw knecht, die U aan ons bekend heeft gemaakt door Jezus Uw knecht. U zij de heerlijkheid voor eeuwig. Wij danken U, onze Vader, voor het leven en de kennis die U aan ons bekend gemaakt hebt door Jezus Uw knecht, U zij de heerlijkheid voor eeuwig. Zoals dit gebroken brood werd verspreid over de heuvels, en werd verzameld om één te worden, laat zo Uw kerk verzameld worden van de einden van de aarde in Uw Koninkrijk, want van U is de glorie en de macht door Jezus Christus voor eeuwig.

-Didache 9:2-4-

Inhoudsopgave

Lijst van gebruikte afkortingen **4**

Voorwoord **6**

1. Introductie **7**

2. 1 Korinthe 10 ..... **9**

2.1 Opbouw en positionering 9

2.2 Werkvertaling 10

2.3 Psalm 24:1 en 1 Korinthe 10 12

2.3.1 Opbouw van 1 Korinthe 10 12

2.3.2 Duiding van 1 Korinthe 10:26 13

2.3.3 Samenvatting en conclusie 15

3. Werkvertaling en analyse van Psalm 24 ..... **17**

3.1 Psalm 24 Masoretische tekst 17

3.2 Psalm 24 in de Septuagint (Psalm 23) 18

4. De context van Psalm 24:1 ..... **19**

4.1 Psalm 24:1 in de Tenach 19

4.1.1 Psalm 24:1 19

4.1.2 Exodus 19:5 21

4.1.3 Deuteronomium 10:14 21

4.1.4 Psalm 50:12 22

4.1.5 Psalm 89:12 23

4.1.6 Samenvatting en conclusie 24

4.2 Psalm 24:1 in Qumran: 4Q286 25

4.2.1 Olie en wijn 27

4.2.2 Samenvatting en conclusie 30

4.3 Psalm 24:1 in Rabbijns-Joodse bronnen 30

4.3.1 Misjna Tamid 7.4 30

4.3.2 Tosefta Berachot 4.1 32

4.3.3 Babylonische Talmoed Berachot 35a 34

4.3.4 Babylonische Talmoed Sabbat 119a 35

4.3.5 Samenvatting en conclusie 36

5 De maaltijd als cultische handeling **38**

5.1 De maaltijd bij Qumran 38

5.1.1 Tafelgemeenschap (1Qs en 1QSa) 39

5.1.2 Excurs: *Voluntary Associations* 41

5.1.3 Volgens Josephus (*Bellum Iudaicum II*) ... 43
5.1.4 Excurs: het zegenen van brood en wijn ... 44
5.1.5 Samenvatting en conclusie ... 45
5.2 De maaltijd in de Tannaïtische literatuur ... 47
5.2.1 De zegeningen (Misjna Berachot) ... 48
5.2.2 De vaderen (Misjna Avot) ... 49
5.2.3 De Pesachmaaltijd (Misjna Pesachim 10) ... 50
5.2.4 Een liturgische orde (Tosefta Berachot) ... 53
5.2.5 Vergelijking tussen Tosefta en Misjna ... 55
5.2.6 Excurs: de *Havura* ... 56
5.2.7 Samenvatting en conclusie ... 57
6. De maaltijd in 1 Korinthe ... 60
6.1 De maaltijd van de HEER ... 60
6.2 Halacha en gemeenschap ... 61
6.3 Tempel, verbond en zegenspreuk ... 62
6.4 De opbouw van de maaltijd ... 63
6.5 Samenvatting en conclusie ... 65
7. Paulus en de Tempelheiligheid in de maaltijd, vergelijking met Qumran en Tannaïtische literatuur ... 66
7.1 Tempelheiligheid bij Paulus ... 66
7.1.1 De tempel en de Geest van God (1 Korinthe 3) ... 68
7.1.2 Tempelheiligheid en excommunicatie (1 Korinthe 5) ... 69
7.1.3 Het lichaam als Tempel (1 Korinthe 6) ... 70
7.1.4 Tempelheiligheid en gemengde huwelijken (1 Korinthe 7) ... 71
7.2 Tempelheiligheid en de maaltijd (1 Korinthe 10 en 11) ... 73
7.2.1 1 Korinthe 10 en de maaltijdzegen ... 75
7.2.2 Excurs: συνείδησις en intentie ... 77
7.3 Samenvatting en conclusie ... 79
8. Samenvatting en slotconclusies ... 80
8.1 De onderzoeksvraag centraal ... 82
Summary in English ... 84
Bibliografie ... 86

Lijst van gebruikte afkortingen

1 Kor.	-1 Korinthe
1Qs	-1e grot van Qumran, “Community Scroll”
1Qsa	-1e grot van Qumran, “Messianic Rule”
2 Kon.	-2 Koningen
2 Kor.	-2 Korinthe
4Q258	-4e grot van Qumran, fragment 258, “Community Rule Manuscripts”
4Q286-290	-4e grot van Qumran, fragment 286-290, “Benedictions”
4QMMT	-4e grot van Qumran, “A Sectarian Manifesto”
AB	-*The Anchor Bible* (London: Yale University Press)
Ant.	-Flavius Josephus, Antiquitates Iudaicae
b. Sab.	-Babylonische Talmoed Sabbat
BDAG	-*A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature* (Chicago: The University of Chicago Press)
Bel. Iud.	-Flavius Josephus, Bellum Iudaicum
BDF	-*A Greek Grammar of the New Testament and other early Christian literature* (Chicago: University of Chicago Press)
BECNT	-*Baker Exegetical Commentary on the New Testament* (Grand Rapids: Baker Academic)
BYU	-*Brigham Young University Studies*
CD	-The Damascus Document
Deut.	-Deuteronomium
EDSS	-Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls
EKK	- *Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament* (Neukirchen: Neukirchener Verlag)
Ex.	-Exodus
HALOT	- *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament* (Leiden: Brill)
KZAT	-*Kommentar zum Alten Testament* (Würzburg: Echter Verlag)
ICC	-*International Critical Commentary on the New Testament* (Bloomsbury: T&T Clark)
j. Ber.	-Jeruzalemse Talmoed Berachot
LSJ	-*Greek-English Lexicon* (Oxford: Clarendon Press)
LXX	-Septuagint
Mark.	-Het evangelie volgens Markus

Matt.	-Het evangelie volgens Mattheus
m. Av.	-Misjna Avot
m. Az.	-Misjna Avoda Zara
m. Ber.	-Misjna Berachot
m. Pes.	-Misjna Pesachim
m. Tam.	-Misjna Tamid
MS	-Manuscript
MT	-Masoretische Tekst
NICNT	-*New International Commentary on the New Testament* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company)
Ps.	- Psalm
QST	-*Qumran Sectarian Manuscripts* (Bible Works 9)
Rom.	-Romeinen
t. Ber.	-Tosefta Berachot
t. Sab.	-Tosefta Sabbat
Tg. Ps. Jon.	-Targum Pseudo-Jonathan
WBC	-*Word Biblical Commentary* (Dallas: Word, Incorporated)

Voorwoord

Met het schrijven van deze masterthesis komt er een einde aan mijn periode als student theologie en Bijbelwetenschappen in Utrecht. Het afgelopen jaar heb ik me intensief bezig gehouden met de theologie van de apostel Paulus, dit in de wetenschap dat mijn theologische reis met Paulus nog maar net begonnen is en er hopelijk nog een lange periode voor me ligt. De wijze waarop Paulus de gemeente van Korinthe benadert om de eenheid met elkaar en met Christus te behouden heeft me geraakt.

Ik heb ervoor gekozen om een intertekstuele analyse toe te passen op de Korinthebrief omdat ik van mening ben dat intertekstualiteit bij Paulus een grote rol speelt omdat hij zich in zijn brieven voortdurend baseert op de Schrift om zijn argumentatie te ondersteunen. De verbinding tussen de verschillende teksten, in dit geval de Korinthebrief en Psalm 24, is dan ook een manier om Paulus beter te leren begrijpen. Naast deze vergelijking met andere Schriftgegevens heb ik ook geprobeerd om Paulus in zijn context te plaatsen. Vergelijking met zowel de Tannaïtische literatuur als met Qumran speelt dan ook een belangrijke rol in mijn thesis. Het belang van de Sitz im Leben bleek ook uit mijn bachelorscriptie waar ik de metaforiek in de gelijkenis van de onrechtvaardige rentmeester uit Lukas 16 verbonden heb aan het gedachtegoed van Qumran.

Ik wil de dank uitspreken aan een aantal mensen. Ten eerste wil ik mijn vrouw Marit bedanken die me de afgelopen jaren heel wat vrije zaterdagen zag vertrekken richting Utrecht en me de avonden door de week in mijn studeerkamer moest missen. Zonder haar steun en toewijding zou ik niet zover gekomen zijn. Ik wil ook de dank uitspreken naar dr. E. Ottenheijm voor de gevoerde gesprekken die me weer verder hielpen in mijn zoektocht. Zijn oproep tot voortdurende verbinding tussen het Nieuwe Testament en de Rabbijnse wereld zal ik niet snel vergeten. Daarnaast wil ik ook prof. dr. J.W. van Henten bedanken die bereid was om als tweede beoordelaar op te treden.

Ik besef dat deze masterthesis geschreven wordt in een periode waarin de theologie in Utrecht tot een einde komt. Het is dan ook mijn wens dat *Sol Iustitiae Illustra Nos* toch hoog in het vaandel blijft staan.

Rolf Paauwe

Sliedrecht, 13 augustus 2014

1. Introductie

De eucharistie of avondmaalsviering is binnen de eeuwen van de kerkgeschiedenis vaak een onderdeel van gesprek geweest, veel elementen zijn dan ook uitvoerig bediscussieerd. De maaltijd in 1 Korinthe wordt in het algemeen als een vroege vorm van de latere eucharistie- of avondmaalsviering gezien. Het gevaar bestaat echter dat de focus in dit geval teveel op een kerkelijke traditie komt te liggen waarbij de Sitz im Leben van de Korinthische maaltijd niet wordt meegenomen. In eerder onderzoek naar de zegen over brood en wijn in 1 Korinthe kwam ik tot de conclusie dat de performatieve kant van de maaltijd in 1 Korinthe 10 op een Joodse wijze halachisch is vormgegeven.[1] Mijn onderzoek richtte zich voornamelijk op de opbouw en volgorde van de maaltijd en gaf een basis voor verder onderzoek waarbij niet zozeer deze volgorde wordt geanalyseerd, maar de plaats van de Korinthische maaltijd binnen de context van zowel de hellenistische als Rabbijnse wereld. Om dit onderzoek af te bakenen heb ik ervoor gekozen om de nadruk te leggen op de Rabbijnse context en de hellenistische achtergrond in dit onderzoek niet uitvoerig mee te nemen. Dat betekent echter niet dat vergelijking van de Korinthische maaltijd met Grieks-Romeinse tafelgemeenschappen niet relevant is. Mijn vergelijking met de Rabbijnse context komt echter voort uit de constatering dat de brieven van Paulus voornamelijk met een Grieks-Romeinse 'bril' worden gelezen. Er is onderwaardering op het punt van vergelijking met de Rabbijnse context. Hier wil ik met mijn onderzoek meer evenwicht in brengen. Naar aanleiding van mijn eerdere onderzoek en verdere doordenking, ben ik tot de volgende onderzoeksvraag gekomen: '*Op welke wijze construeert Paulus in 1 Korinthe 10 een cultische maaltijd?'* Hierbij zal ik met name ingaan op de vraag hoe en op welke manier Joodse noties een rol spelen.

Als methode kies ik een intertekstuele analyse van het gebruik van Psalm 24:1 in 1 Korinthe 10:26: *'Want de aarde en alles wat zij omvat, is van de Heer.'* De keuze voor een intertekstuele analyse hangt samen met de belangrijke plaats die intertekstualiteit in de brieven van Paulus inneemt. Deze parafrase van Psalm 24 komt namelijk ook binnen Tannaïtische literatuur voor waar de maaltijd centraal staat. Ik ben van mening dat het voor een juist verstaan van dit citaat in 1 Korinthe 10 belangrijk is om Psalm 24:1 binnen verschillende bronnen te vergelijken.

Allereerst zal ik een werkvertaling en analyse van 1 Korinthe 10 geven. Vervolgens geef ik een werkvertaling van zowel de Masoretische tekst als de Septuagintversie van Psalm 24. Om helder te krijgen op welke wijze Psalm 24:1 wordt gebruikt, zal ik vervolgens onderzoek verrichten naar de

[1] Dit onderzoek heb ik uitgevoerd in een slotpaper n.a.v. de cursus 'Paulus en het vroege christendom' in het voorjaar van 2014. Zie voor de halachische kant van de maaltijd in 1 Korinthe het werk van J. Tomson, *Paul and the Jewish Law, Halakha in the Letters of the Apostle to the Gentiles* (Assen: Van Gorcum, 1990) en voor een analyse van de Sitz im Leben van de maaltijd D. Smith, *From Symposium to Eucharist, The Banquet in the Early Christian World* (Minneapolis: Augsburg Fortress, 2002).

context van deze Psalm. Op verschillende plaatsen in de Tenach zijn namelijk parallellen van vers 1 te vinden. Ook in Qumran en verschillende Joodse bronnen wordt Psalm 24:1 geciteerd.

Het tweede deel van deze scriptie staat in het teken van de maaltijd als cultische handeling. In het vijfde hoofdstuk staan twee deelvragen centraal: allereerst is het van belang om helder te krijgen wat een cultische maaltijd is en vervolgens hoe deze maaltijden zich verhouden tot Tempelheiligheid. Op deze wijze wordt helder in welke mate de maaltijd in 1 Korinthe hiermee overeenkomsten vertoont. Hierbij richt ik me voornamelijk op de performatieve kant van de maaltijd in Tannaïtische bronnen. Na een analyse van de maaltijd in de Misjna, zal ik me op de Tosefta richten en nagaan in hoeverre de Tosefta elementen toevoegt of juist afwijkt van de Misjna. In het zesde hoofdstuk zal ik me op de halachische kant van de maaltijd in Korinthe richten. Ik zal nagaan welke elementen specifiek bij de maaltijd in Korinthe horen en dit vergelijken met de maaltijden in de Joodse context. In het zevende hoofdstuk zal ik Tempelheiligheid bij Paulus centraal stellen en vervolgens nagaan of ook in 1 Korinthe 10 sprake is van Tempelheiligheid en Paulus dit concept dus toepast op de maaltijd.

De masterthesis vindt haar afsluiting in het achtste hoofdstuk waar de onderzoeksvraag beantwoord zal worden. Tenslotte wordt aan het einde zowel een samenvatting in het Engels als een bibliografie weergegeven.

2. 1 Korinthe 10

In dit hoofdstuk zal ik een werkvertaling geven van 1 Korinthe 10 en dit hoofdstuk positioneren binnen het geheel van de brief.

2.1 Opbouw en positionering

De opbouw en indeling van de 1e Korinthebrief als geheel is niet door literair-kritische of door retorische theorieën te verklaren. De brief heeft geen overkoepelend thema zoals de Galatenbrief omdat in de brief veel overgangen naar een ander thema zijn te vinden. Een oorzaak hiervoor kan gevonden worden in het feit dat deze brief van Paulus een respons is op zowel mondelinge als schriftelijke vragen. Hierdoor komt het dat de typische tweedeling van Paulus van imperatief en indicatief in deze brief niet te vinden zijn.[2] De 1e Korinthebrief is in verschillende perikopen te verdelen, in de literatuur komt eensgezind tot de volgende acht thema's:[3]

1:10-4:21	Verdeeldheid en onenigheid binnen de gemeente
5:1-6:20	Concrete misstanden
7:1-40	Instructies over seksuele relaties, huwelijk en scheiding
8:1-11:1	Dispuut over afgodsvlees
11:2-34	Samenkomst van de gemeente
12:1-14:40	Het gebruik van geestesgaven binnen de samenkomsten
15:1-58	De opstanding
16:1-18	Collecte en persoonlijke mededelingen

1 Kor. 10 hoort dus bij het gedeelte dat het eten van afgodsvlees behandelt en dat van 1 Kor. 8:1 tot 11:1 loopt. In 1 Kor. 8:1 wordt Περὶ δὲ door Paulus gebruikt om de gedeelten te scheiden.[4] Het is de inleiding voor het thema 'afgodsvlees'. Dit deel is duidelijk onderscheiden van het voorgaande waar Paulus relaties binnen de gemeente behandelt. 1 Kor. 11:1 hoort bij het voorgaande deel en sluit de discussie die in de hoofdstukken 8-11 wordt gevoerd af. De uitspraak μιμηταί μου γίνεσθε in 1 Kor. 11:1 is door vers 33 voorbereid. De *imitatio* waar Paulus voor pleit heeft te maken met de concrete voorschriften in de voorgaande drie hoofdstukken, de imperatief van het eerste vers vormt dan ook een afsluitende argumentatie van de voorgaande perikoop (1 Kor. 10:23-33).[5]

---

[2] W. Schrage, *Der erste Brief an die Korinther* (EKK VII/I; Neukirchen: Neukirchener Verlag, 1995), 90.

[3] Zie G. Fee, *The First Epistle to the Corinthians* (NICNT; Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1987), 21-23. D. Garland, *1 Corinthians* (BECNT; Grand Rapids: Baker Academic, 2003), 21-23. Schrage, *Der erste Brief an die Korinther* (VII/I), 90. J. Fitzmyer, *First Corinthians* (AB 32; London: Yale University Press, 2008), 57-58.

[4] Περὶ δὲ is een scheiding aangevend element, binnen de 1e Korinthebrief maakt hij hier op verschillende plaatsen gebruik van. Zie O. Wischmeyer, *Paul: Life, Setting, Work, Letters* (London: T&T Clark International, 2012), 151.

[5] Zie Fee, *The First Epistle to the Corinthians,* 490.

2.2 Werkvertaling

De vertaling van 1 Korinthe 10 is als volgt:[6]

(1) Want ik wil niet dat jullie onwetend zijn, broeders, dat onze vaders allemaal onder de wolk waren en dat ze allemaal door de zee zijn gegaan, (2) en allemaal in Mozes gedoopt zijn[7] in de wolk en in de zee, (3) en allemaal hetzelfde geestelijke eten hebben gegeten, (4) en allemaal dezelfde geestelijke drank hebben gedronken. Want zij dronken uit een geestelijke rots die hen volgde, en de rots was Christus. (5) Maar in de meerderheid[8] van hen heeft God geen vreugde gevonden, want zij werden gedood in de woestijn. (6) Deze dingen zijn voor ons voorbeelden geworden, opdat wij geen verlangen naar het kwaad zouden hebben, zoals zij verlangden. (7) Wordt geen afgodendienaar zoals sommigen van hen, zoals geschreven is: 'De menigte zat neer om te eten en te drinken en zij stonden op om plezier te hebben[9]. (8) Laten wij geen overspel begaan, zoals sommigen van hen overspel hebben begaan en er vielen er op één dag drieëntwintigduizend. (9) Laten wij Christus[10] niet beproeven, zoals sommigen van hen beproefd hebben en gedood werden door de slangen. (10) Mor niet[11], zoals sommigen van hen morden en ten onder gingen door de vernietiger. (11) Deze dingen[12] zijn hen overkomen als voorbeeld, het is voor ons opgeschreven als waarschuwing tot wie de einden van de tijden gekomen zijn. (12) Zo wie denkt te staan, moet ervoor oppassen[13] dat hij niet valt. (13) Geen beproeving is jullie overkomen die niet menselijk is. God is trouw, die niet toe zal laten dat u boven uw vermogen beproefd wordt, maar met de beproeving zal hij ook voor de uitweg zorgen, zodat u het kunt doorstaan.

---

[6] Indien niet anders aangegeven, zijn alle vertalingen vanuit het Hebreeuws en Grieks in deze thesis van mijn hand. De Griekse tekst van het Nieuwe Testament is van B. Aland, K. Aland, J. Karavidopoulos, C.M. Martini & B.M. Metzger (eds.), *Novum Testamentum Graece* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2013[28]).

[7] Het passivum en het medium voor βαπτίζω is evenredig verdeeld qua tekstgetuigen. Fee acht het onwaarschijnlijk dat een schrijver het passivum in een medium heeft veranderd. Fee, *The First Epistle to the Corinthians,* 441. n. 2. Metzger wijkt van de meerderheid af en pleit voor originaliteit van het medium, deze is later veranderd in een passivum. B. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament* (London: United Bible Societies, 1971), 493. De reden voor de verandering in een medium is mogelijk het onderscheid willen aanbrengen tussen de 'doop in Mozes' van de ' doop in Christus'. Dit pleit voor de keuze van Nestle-Aland waar de meerderheidstekst een passivum aangeeft.

[8] οἱ πλείονες betekent in dit geval 'de meerderheid'. F. Blass, A. Debrunner & R. W Funk, *A Greek Grammar of the New Testament and other Early Christian Literature* (BDF; Chicago: University of Chicago Press, 1961), 127.

[9] Het werkwoord omvat meer dan alleen dansen, waar in de regel het werkwoord ὀρχείσθω voor wordt gebruikt. F. Danker & W. Bauer, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature* (Chicago: The University of Chicago Press, 2000), 750.

[10] Als antwoord op het probleem hoe men Christus kan verleiden, hebben sommige handschriften κύριον of θεόν. Metzger, *Textual Commentary,* 494. Het zou kunnen dat men voor 'Heer' of 'God' heeft gekozen om de tekst weer in overeenstemming te brengen met Ex. 17:7 en Deut. 6:16 waar nog geen sprake is van Christus.

[11] Sommige getuigen hebben i.p.v. de imperatief, de subjunctivus γογγύζωμεν. Dit kan een latere aanpassing zijn om dit vers in overeenstemming te brengen met μηδὲ ἐκπειράζωμεν in vers 9.

[12] De meerderheid van de tekstgetuigen voegt πάντα toe na of voor ταυτα δέ. Het is mogelijk dat dit een kanttekening is om te benadrukken dat dit meer omvat dan het ταυτα δέ in 10:6. Garland, *1 Corinthians,* 470.

[13] Βλέπω heeft hier de betekenissen van 'oppassen', 'op de hoede zijn'. Liddell en Scott plaatsen 1 Korinthe 10:15 dan ook onder deze vierde betekenis. H. Liddell & R. Scott, *Greek-English Lexicon* (LSJ; Oxford: Clarendon Press, 1996), 179.

(14) Daarom mijn geliefden, vlucht weg[14] van de afgodsdienst. (15) Ik spreek als tot verstandigen: beoordeel zelf, wat ik zeg. (16) De beker van de zegen,[15] die wij zegenen, is die niet de gemeenschap met het bloed van Christus? Het brood dat wij breken, is dat niet gemeenschap met het lichaam van Christus? (17) Omdat er één brood is, zijn wij velen één lichaam, want wij hebben allemaal deel aan één brood. (18) Beschouw Israël naar het vlees: hebben degenen die de offers eten, geen gemeenschap met het altaar?[16] (19) Wat zeg ik dan? Dat een afgodsoffer iets is of een afgod iets is? (20) Nee, maar hun[17] offers zijn een offeren aan demonen en niet aan God. En ik wil niet dat u gemeenschap tot stand brengt met demonen. (21) U kunt niet de beker van de Heer drinken én de beker van de demonen, u kunt niet deelhebben aan de tafel van de Heer én aan de tafel van de demonen. (22) Of maken wij de Heer jaloers? Wij zijn toch niet sterker dan hem?

(23) Alles is geoorloofd, maar niet alles is nuttig. Alles is geoorloofd, maar niet alles is opbouwend. (24) Laat niemand zijn eigen voordeel zoeken, maar dat van de ander. (25) Eet alles wat op de vleesmarkt wordt verkocht, zonder navraag te doen omwille van het geweten. (26) Want de aarde en alles wat deze omvat, is van de Heer. (27) Als iemand van de ongelovigen u uitnodigt en u wilt gaan, eet alles wat u wordt voorgezet zonder vragen te stellen omwille van het geweten. (28) Maar als iemand tegen u zegt: 'Dit is geofferd aan afgoden[18]', eet het niet voor degene die u informeerde en het geweten.[19] (29) Ik bedoel niet uw eigen geweten, maar dat van de ander. Want waarom zou mijn vrijheid bekritiseerd worden door de intentie[20] van iemand anders? (30) Als ik deelneem met[21] dankbaarheid[22], waarom wordt er over mij kwaad gesproken over iets waar ik de dankzegging over uitspreek? (31) Of u dus eet of drinkt of wat u dan ook[23] doet, doe alles tot eer van

---

[14] Φεύγειν wordt hier in combinatie met ἀπὸ gebruikt. BDF wijst er dan ook op dat het de betekenis heeft 'to flee from' Blass & Debrunner, *A Greek Grammar,* 83.

[15] Τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας heb ik bewust vertaald met 'de beker van de zegen' en niet de beker van de dankzegging zoals vaak wordt gedaan. Het gaat hier duidelijk om de beker waarover de zegen wordt uitgesproken, de beker zelf wordt dus niet gezegend. Bovendien wijst Fee er ook op dat in het geval van vertaling met 'dankzegging' de Joodse wortels van dit ritueel over het hoofd worden gezien. Fee, *The First Epistle to the Corinthians,* 467. Ook Kosmala vertaalt het op deze wijze. H. Kosmala, *Hebräer – Essener – Christen, Studien zur Vorgeschichte der Frühchristliche Verkundigung* (Leiden: Brill, 1959), 186.

[16] BDF geeft hier als optie voor het vertalen: '*to consume the sacrifices as a community*'. Blass & Debrunner, *A Greek Grammar,* 93.

[17] Verschillende manuscripten hebben de toevoeging τὰ ἔθνη, waarschijnlijk om een vluchtige lezer ervoor te behoeden om het volk Israël als subject te zien. Zie voor verdere discussie Metzger, *Textual Commentary,* 560-561. en Fee, *The First Epistle to the Corinthians,* 462. n. 4

[18] LSJ wijst erop dat het om vlees gaat dat geofferd is aan afgoden. Liddell & Scott, *Lexicon,* 821.

[19] Verschillende handschriften hebben de toevoeging τοῦ γὰρ κυρίου ἡ γῆ καὶ τὸ πλήρωμα αὐτῆς. Metzger wijst erop dat dit een latere wijziging is die terug gaat op vers 26. Metzger, *Textual Commentary*, 495.

[20] συνείδησις is hier vertaald met 'intentie'. Hier ga ik mee met het voorstel van Tomson om het te vertalen met 'intentie' i.p.v. 'geweten'. Tomson, *Paul and the Jewish Law,* 208-216.

[21] De dativus χάριτι μετέχω moet vertaald worden als 'met dankbaarheid' Blass & Debrunner, *A Greek Grammar,* 106.

[22] Of 'als ik eet met dankbaarheid'. Danker & Bauer, *A Greek-English Lexicon,* 642.

[23] εἴτε τί kan vertaald worden met 'wat dan ook'. Blass & Debrunner, *A Greek Grammar,* 254.

God. (32) Geef geen aanstoot[24] aan Joden en Grieken en aan de kerk van God, (33) Zoals ik iedereen in alles ter wille ben en niet mijn eigen voordeel zoek, maar dat van de velen, opdat ze gered worden. (11:1) Wordt mijn navolgers, zoals ik van Christus.

2.3 Psalm 24:1 en 1 Korinthe 10

In deze paragraaf zal ik de positie en betekenis van vers 26 in 1 Korinthe 10 behandelen. Daarbij zal ik allereerst de opbouw van hoofdstuk 10 weergeven en vervolgens een overzicht geven van de duiding van 1 Korinthe 10:26 in de bestaande literatuur.

2.3.1 Opbouw van 1 Korinthe 10

De vroegste vindplaats van de christelijke maaltijd is te vinden in de 1e Korinthebrief. Deze is waarschijnlijk geschreven in het jaar 53 of 55 n.Chr.[25] 1 Korinthe 10 wordt in het algemeen in drie perikopen verdeeld. De verzen 1-13 vormen een eenheid waarin het negatieve voorbeeld van de woestijngeneratie centraal staat als analogie voor de gemeenschap in Korinthe. De verzen 14-22 vormen een nieuwe perikoop waar Paulus deze analogie verder uitwerkt.[26] Vers 14 begint met διόπερ wat een aanwijzing is voor de samenhang met de verzen 1-13 waar Paulus de aandacht richt op een ander element.[27] In de verzen 14-22 introduceert Paulus de thematiek van de κοινωνία als een argument om sociale eenheid te bewerkstelligen, gemeenschap aan het lichaam van Christus staat centraal door het mijden van de tafel van de demonen. Paulus behandelt in dit gedeelte de specifieke praktijken en opvattingen binnen de gemeente die scheiding brengen waardoor deze verzen een eenheid vormen.[28] Vanaf vers 23 begint de samenvatting van 1 Kor. 5:1-11:1, deze perikoop begint met een herhaling van 1 Kor. 6:12. Het behandelt in eerste instantie niet zozeer de praktische kant van het eten van afgodsvlees, maar de consequenties van zowel het eten als het afkeuren van anderen die eten.[29] Hoewel Paulus de vrijheid van handelen erkent, roept hij op om niet voor eigen voordeel te kiezen maar de opbouw van de ander centraal te stellen. Deze perikoop loopt door tot 1 Korinthe 11:1. Dit eerste vers behoort bij de voorafgaande perikoop van 10:23-33. Niet alleen blijkt dit uit het thematische verband (het juiste gebruik van de vrijheid zoals die door Paulus wordt voorgeleefd), maar ook uit de herhaling van γίνεσθε (1 Kor. 10:32) en καθὼς κἀγὼ (1 Kor. 10:33) en de voortzetting van de imperativus (1 Kor. 10:31-32).

---

[24] Liddell & Scott, *Lexicon,* 217.
[25] M. Klinghardt, *Mahl und religiöse Identität im frühen Christentum* (Tübingen: Narr Francke Attempto Verlag GmbH, 2012), 120.
[26] M. Mitchell, *Paul and the Rhetoric of Reconciliation* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1991), 250.
[27] W. Schrage, *Der erste Brief an die Korinther* (EKK, VII/II; Neukirchen: Neukirchener Verlag, 1995), 430.
[28] Mitchell, *Rhetoric,* 254.
[29] Mitchell, *Rhetoric,* 256.

1 Korinthe 10:26 valt in het derde en laatste deel van 1 Korinthe 10 waar Paulus de κοινωνία centraal stelt en de sociale eenheid van de gemeente ter sprake brengt.[30]

2.3.2 Duiding van 1 Korinthe 10:26

In het vierde hoofdstuk wordt Psalm 24 besproken en wordt duidelijk in welke context deze psalm staat. Om alvast duidelijk te maken op welke manier Psalm 24 binnen de literatuur wordt geduid, wordt zal ik allereerst hiervan een overzicht geven. Het valt op dat Psalm 24:1 voornamelijk toegespitst wordt op de notie van het eten van afgodsvlees en dus op de thematiek van εἰδωλόθυτον. In deze paragraaf zal ik om deze reden een overzicht geven van benaderingen van 1 Korinthe 10:26 in verschillende studies. Daarna zal ik aangeven waarom veel benaderingen eenzijdig zijn en geen recht doen aan het gebruik van Psalm 24:1 door Paulus. Omdat het niet mogelijk is om alle studies hier weer te geven, heb ik geprobeerd om een evenwichtige selectie te maken zodat duidelijk wordt op welke wijze de meerderheid van de exegeten omgaat met dit citaat.

Ten eerste ziet Dunn 1 Korinthe 10:26 als een echo van de meer liberale versie van Romeinen 14:14, 20. Dit is een direct gevolg van de situatie van de Joden die in de diaspora verbleven en een meer liberale praktijk hadden door hun omgang met niet-Joden. Door dit advies moedigt Paulus de gemeente van Korinthe aan om hun sociale contacten met de bredere gemeenschap te behouden.[31]

Anderen interpreteren het als een christologisch statement van Paulus om aan te tonen dat het vroege christendom al een hoge christologie voorstond. Het startpunt voor deze interpretatie is m. Tam. 7.4 waar beschreven wordt dat Psalm 24 door de Levieten in de tempel werd gezongen op de eerste dag van de week. Paulus ziet Christus dan als de κύριος van Psalm 24:1 (vgl. 8:6). Volgens deze opvatting staat Christus binnen de hoofdstukken 8-10 als de gekruisigde en opgestane Messias centraal. De christologische duiding van Jezus binnen de vroegchristelijke gemeente is namelijk geen nieuw fenomeen, maar een voorzetting van het monotheïsme zoals dat functioneerde binnen het Tweede Tempel Jodendom. Binnen de Goddelijke identiteit van JHWH bestaat namelijk een bepaalde ruimte, deze ruimte wordt vervolgens opgevuld door Christus. Deze redenering gaat dus uit van een hoge christologie binnen de eerste eeuwen.[32] Volgens Heil leidt Paulus 1 Korinthe 10:26 niet in als een citaat van Psalm 24, maar neemt deze Psalm letterlijk over zonder de lezer van zijn brief erop te wijzen dat hij aan het citeren is. Paulus gaat er blijkbaar vanuit dat de lezer bekend is met de Oudtestamentische teksten, in ieder geval met het citaat van Psalm 24:1. Paulus toont aan dat niets

[30] Zie voetnoot 18.
[31] J. Dunn, *The Theology of Paul the Apostle* (London: T&T Clark Ltd., 1998), 705.
[32] N. T. Wright, *Paul and the Faithfulness of God, Christian Origins and the Question of God, Volume 4* (Minneapolis: Fortress Press, 2013), 670. Een christologische uitleg van 1 Korinthe 10:26 komt niet alleen bij Wright voor, anderen interpreteren dit vers op dezelfde manier. Zie o.a. R. Bauckham, *Jesus and the God of Israel* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2008), 186, 194.

buiten de heerschappij van God valt, Hij is namelijk de soevereine God. Omdat alles wat verkocht wordt op de markt geschapen is door God, maakt het deel uit van de 'volheid van de aarde' en behoort het God toe. Heil werpt vervolgens de vraag op naar wie κύριος wijst: naar God de Vader of naar Christus? Zijn conclusie is vervolgens dat יהוה of κύριος in het Oude Testament naar God de Vader wijst, maar bij het gebruik van κύριος door Paulus in de Korinthebrief wordt vervolgens niet meer God de Vader, maar Christus bedoeld. Zowel God de Vader als Christus hebben heerschappij over de aarde en haar volheid, de lezer mag dus alles eten wat op de markt wordt gekocht.[33] Bij Fitzmyer is te lezen dat de woorden van Psalm 24 een onderdeel van het Joodse gebed voor het eten worden. Hij gaat ervan uit dat dit gebruik in de tijd van Paulus nog niet functioneerde zoals in de latere Rabbijnse periode. Verder wijst Fitzmyer er nog op dat κύριος op God wijst en niet op Christus. Hij verwerpt dus een christologische uitleg van dit vers.[34]

1 Korinthe 10:26 wordt door weer anderen gezien als een onjoods standpunt van Paulus waarmee hij zich op dit gebied duidelijk van de Joodse opvatting wil onderscheiden. Zo baseert Fee zijn argument op het feit dat Psalm 24:1 een citaat is dat door rabbijnen wordt gebruikt om vooraf een zegen te vragen over de maaltijd. Het is volgens hem zeer waarschijnlijk dat bij Paulus een reflectie te zien is van het Joodse gebruik om het eten te zegenen, zeker gezien de toespitsing van Paulus op εὐχαριστέω in vers 30. Paulus ironiseert hier een Joods gebruik, al dan niet bewust. In de Joodse context wordt Psalm 24:1 gebruikt om God te danken voor het 'vooraf geïnspecteerde' voedsel. Paulus staat echter het eten van al het vlees toe, ook al is dat binnen de Joodse context niet toegestaan. Volgens Paulus is God namelijk de ultieme bron van al het eten, ook het eten dat in het macellum wordt verkocht en kan er daarin volgens hem voor gedankt worden. Naast de radicaal andere visie van Paulus op de besnijdenis, is dit volgens Fee een tweede element waar Paulus laat zien dat hij sterk onjoods denkt.[35]

Waar Fee zich al meer op de Rabbijnse literatuur oriënteert dan Wright en Dunn, behandelt ook Tomson deze context. Hij vermeldt dat Psalm 24:1 in het Jodendom als zegen voor de maaltijd wordt gebruikt, Paulus gebruikt het volgens hem ook op deze manier. In 1 Korinthe 10:30 staat namelijk het zegenen 'εὐχαριστέω' centraal. Dat God gedankt moet worden voor het eten of voor een ander element uit de schepping wordt op verschillende manieren duidelijk. De Misjna formuleert het positief. (m. Ber. 7.1), in de Tosefta wordt het negatief geduid (t. Ber. 4.1). De opdracht om de

---

[33] J. Heil, *The Rhetorical Role of Scripture in 1 Corinthians* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2005), 161-171.
[34] 'Here kyrios is used of God, as in the Christian mss of the LXX itself, and not of the risen Christ, pace Murphy-O'Connor ("Freedom," 557–58), who thinks that "God" is the source of the distinction of clean and unclean foods and hence the freedom the Christian now has comes from Christ; but see Acts 10:15. From a different point of view, the same idea is affirmed in 1 Tim 4:4; Mark 7:1–8, 19 (es 19b).' Ook Fitzmyer gaat dus niet voorbij aan het christologische debat over dit vers, al staat hij hier contra Wright, Fee en Bauckham. Fitzmyer, *First Corinthians,* 400.
[35] Fee, *The First Epistle to the Corinthians,* 482.

Schepper aan tafel te zegenen heeft ook een relatie met het verbod op afgoderij en is niet per definitie een vrijbrief om alles te eten. Het is volgens Tomson niet nodig om ervan uit te gaan dat Paulus hier de voedselwetten in zijn gedachten heeft, laat staan dat hij deze nietig verklaart. Dit is dus contra Fee die juist vaststelt dat Paulus op dit punt onjoods denkt.[36] Ook Schrage interpreteert dit vers vanuit de Joodse spijswetten. Dat Paulus met het citaat uit Psalm 24:1 de Joodse spijswetten volledig buiten werking stelt is volgens hem kortzichtig, ook al treft Paulus met deze uitspraak de Joodse reinheidsvoorschriften. De aarde en haar volheid (vgl. Ps. 96:11) behoren aan God toe en niets van het geschapene is onrein (vgl. 1 Kor. 8:6 en Rom. 14:14-20). Niet het vlees zelf, maar de plaats, afkomst, modus en situatie is hier van belang. Ook hier geldt: 'alles is van u' (1 Kor. 3:21). Dat Psalm 24:1 als zegenspreuk binnen het Rabbijnse Jodendom werd gebruikt, hoeft volgens Schrage nog niet te betekenen dat dit in Korinthe ook de praktijk was.[37]

Anderen richten zich op de thematiek van het afgodsvlees. Zo wijst Garland op de afkomst van dit vers en het gebruik als Joodse zegenspreuk. Volgens hem is de opvatting van Paulus dat God soeverein is binnen de scheppingswerkelijkheid en dat alles wat door God is geschapen, goed is. Paulus is geen dualist, de hele schepping behoort God toe en deze wordt niet gedeeld met afgoden. Het in een afgodstempel gekochte vlees verliest zijn karakter als het een andere bestemming krijgt. Als het gegeten wordt tot eer van God is het geoorloofd, want niets is onrein in zichzelf (Rom. 14:14). Het wordt pas verkeerd wanneer afgodsvlees in een setting wordt gegeten waardoor anderen kunnen denken dat christenen afgoden de eer brengen.[38]

2.3.3 Samenvatting en conclusie

Uit de bovenstaande analyse blijkt dat men op verschillende manieren 1 Korinthe 10:26 interpreteert. Hoewel de Rabbijnse achtergrond van dit vers door de meesten wel genoemd wordt, blijft het vaak bij het vermelden hiervan en worden er geen verdere conclusies getrokken door na te gaan wat dit voor de betreffende these betekent. Hoewel er onderlinge verschillen zijn, kunnen de standpunten teruggebracht worden tot twee duidingen van dit vers. Ten eerste wordt 1 Korinthe 10:26 meegenomen in het christologisch debat waarbij het een ondersteuning zou zijn voor de opvatting dat Paulus in zijn schrijven aan de gemeenten al een hoge christologie voorstond. Daarbij wordt de κύριος-titel van Jezus geïnterpreteerd als een incorporatie van Jezus in het godsbeeld van YHWH. Dat Jezus als de Christus wordt gezien is dan niet zozeer een nieuwe gedachte, maar een gebruik maken van de ruimte die er was in het Oudtestamentisch godsbeeld.[39] Bij het christologische

[36] Tomson, *Paul and the Jewish Law,* 203-208.
[37] Schrage, *Der erste Brief an die Korinther* (EKK, VII/I), 467.
[38] Garland, *1 Corinthians,* 492.
[39] Zie hiervoor de studie van Bauckham, *Jesus and the God of Israel* waar hij in '*God crucified'* en een aantal aanvullende artikelen op een systematische wijze deze these uiteenzet. Een puur christologische duiding van 1

debat dat onder verschillende exegeten wordt gevoerd is het logisch dat dit vers wordt meegenomen in deze analyse gezien het gebruik van κύριος door Paulus. Voor een juist verstaan van de maaltijd in 1 Korinthe 10 doet deze uitleg echter geen recht, de Rabbijnse interpretatie wordt hier niet meegenomen en door sommigen zelfs niet opgemerkt.

Ten tweede wordt 1 Korinthe 10:26 voornamelijk verbonden aan de notie van het afgodsvlees. Paulus zou dan met dit citaat aantonen dat het geoorloofd is om afgodsvlees te nuttigen omdat de heerschappij van God zowel de hemel als de aarde bevat, met als gevolg dat afgoden dus relatief zijn. Gezien de context waarin deze Psalm door Paulus wordt gebruikt is dit terecht, maar wel eenzijdig. Er wordt hier voorbij gegaan aan het feit dat Paulus op de hoogte moet zijn geweest van de traditie van dit citaat binnen de Joodse context. Het is vervolgens dus de vraag of het uitspreken van de zegen bij de maaltijd een rol speelt bij Paulus. Het antwoord hierop is bevestigend wanneer er wordt gekeken naar de rol van εὐχαριστέω in 1 Korinthe 10 en 11. Het thema van het zegenen wordt namelijk expliciet in 1 Korinthe 10:30: *'Als ik deelneem met dankbaarheid , waarom wordt er over mij kwaad gesproken over iets waar ik de dankzegging over uitspreek (εὐχαριστῶ)?'*[40] Ook in 1 Korinthe 11:24 speelt dit een rol waar Paulus de overgeleverde Jezustraditie aanhaalt en erop wijst dat ook Jezus de Rabbijnse traditie van het uitspreken van de zegen in stand heeft gehouden: *'En toen hij gedankt had (καὶ εὐχαριστήσας), brak hij het en zei: 'Dit is mijn lichaam voor u. Doe dit in herinnering aan mij.*

Hieruit blijkt dat het van belang is om de functie van Psalm 24:1 te onderzoeken in Joodse literatuur. Voordat ik dit zal doen, zal ik in de volgende paragraaf eerst een werkvertaling geven van Psalm 24 in zowel de Masoretische tekst als in de Septuagint.

Korinthe 10:26 doet echter volgens mij geen recht aan de intentie van Paulus. Bauckham, *Jesus and the God of Israel.*

[40] Zowel Tomson als Fee leggen de nadruk op deze overeenkomst, de verdere analyse tussen beide studies is verschillend. Waar Fee zich richt op de thematiek van het geoorloofd eten van offervlees, legt Tomson de nadruk op de halachische kant van de zegenspreuk. Tomson, *Paul and the Jewish Law,* 205. en Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, 487.

3. Werkvertaling en analyse van Psalm 24

3.1 Psalm 24 Masoretische tekst

De vertaling van Psalm 24 is als volgt:[41]

(1) Een Psalm van David. De aarde is van de HEER en haar volheid, de wereld en wat zich daarop bevindt.
(2) Want Hij fundeerde[42] haar op zeeën en Hij vestigde[43] haar op rivieren.
(3) Wie zal de berg van de HEER beklimmen? En wie zal in Zijn heilige plaats staan?
(4) Wie rein is van handen en zuiver van hart, wie zijn ziel niet op leugens[44] richt en niet bedrieglijk zweert.
(5) Hij zal de zegen van de HEER ontvangen en gerechtigheid van de God van zijn verlossing.
(6) Dat is de generatie van hen die naar Hem vragen, die Uw aangezicht zoeken. Dat is[45] Jakob. Sela.
(7) Hef jullie hoofden op, poorten en wordt verheven, eeuwige deuren, zodat de koning van de glorie binnen zal komen.
(8) Wie is de koning van de glorie? De HEER, sterk en geweldig, de HEER, geweldig in de strijd.
(9) Hef jullie hoofden op, poorten en verhef[46] ze, eeuwige deuren, zodat de koning van de glorie binnen zal komen.
(10) Wie is hij dan[47], deze koning van de glorie? De HEER van de legermachten, hij is de koning van de glorie. Sela.

1לְדָוִד מִזְמוֹר לַיהוָה הָאָרֶץ וּמְלוֹאָהּ תֵּבֵל וְיֹשְׁבֵי בָהּ׃

2כִּי־הוּא עַל־יַמִּים יְסָדָהּ וְעַל־נְהָרוֹת יְכוֹנְנֵהָ׃

3מִי־יַעֲלֶה בְהַר־יְהוָה וּמִי־יָקוּם בִּמְקוֹם קָדְשׁוֹ׃

4נְקִי כַפַּיִם וּבַר־לֵבָב אֲשֶׁר׀ לֹא־נָשָׂא לַשָּׁוְא נַפְשִׁי
וְלֹא נִשְׁבַּע לְמִרְמָה׃

5יִשָּׂא בְרָכָה מֵאֵת יְהוָה וּצְדָקָה מֵאֱלֹהֵי יִשְׁעוֹ׃

6זֶה דּוֹר דֹּרְשָׁו מְבַקְשֵׁי פָנֶיךָ יַעֲקֹב סֶלָה׃

7שְׂאוּ שְׁעָרִים׀ רָאשֵׁיכֶם וְהִנָּשְׂאוּ פִּתְחֵי עוֹלָם
וְיָבוֹא מֶלֶךְ הַכָּבוֹד׃

8מִי זֶה מֶלֶךְ הַכָּבוֹד יְהוָה עִזּוּז וְגִבּוֹר יְהוָה גִּבּוֹר
מִלְחָמָה׃

9שְׂאוּ שְׁעָרִים׀ רָאשֵׁיכֶם וְשֵׂאוּ פִּתְחֵי עוֹלָם וְיָבֹא
מֶלֶךְ הַכָּבוֹד׃

10מִי הוּא זֶה מֶלֶךְ הַכָּבוֹד יְהוָה צְבָאוֹת הוּא מֶלֶךְ
הַכָּבוֹד סֶלָה׃

---

[41] De gebruikte tekstbasis van de Masoretische tekst is van K. Elliger & W. Rudolph (eds.), *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997[5]).

[42] Hier wordt het verbum יסד gebruikt, dat vertaald kan worden met 'funderen' of ' grondvesten'. Het gaat hier om een scheppingsproces. Zie ook L. Koehler & W. Baumgartner, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament* (Leiden: Brill, 2001), 445.

[43] Hier wordt כון gebruikt dat vertaald kan worden met 'vestigen'. Zie ook Koehler & Baumgartner, *Lexicon,* 464.

[44] Hoewel verschillende vertalingen שָׁוְא vertalen met ' afgoden' (o.a. de Willibrord-vertaling), geven Koehler en Baumgartner aan dat het gaat om zaken die 'worthless, unrestrained' zijn. Koehler & Baumgartner, *Lexicon*, 1425.

[45] De MT heeft alleen ' Jakob'. De LXX voegt 'God van' toe. Het is grammaticaal correct om het werkwoord 'zijn' toe te voegen: 'dat is Jakob'.

[46] Het enige verschil met vers 7 is de gebiedende wijs 'verhef ze' וְשֵׂאוּ. Het Hebreeuws heeft hier een Qal vorm, waar in vers 7b een Nif'al staat.

[47] זֶה versterkt hier de interrogatief en kan dus vertaald worden met 'wie is dit dan?' Koehler & Baumgartner, *Lexicon,* 264.

3.2 Psalm 24 in de Septuagint (Psalm 23)

De vertaling is als volgt:[48]

1. Een Psalm van David. Op de eerste dag vanaf de sabbat[49]. De aarde en alles wat zij omvat, is van de Heer, de wereld en al[50] haar inwoners.
2. Hij heeft haar gefundeerd op de zeeën en voorbereid[51] op de rivieren.
3. Wie zal de berg van de Heer beklimmen en wie zal staan in zijn heilige plaats?
4. Degene die rein is van handen en schoon van hart, die zijn ziel niet op waardeloze dingen richt en niet tegen zijn naaste met bedrog zweert.
5. Hij zal zegen van de Heer ontvangen en welwillendheid[52] van de God van zijn redding.
6. Dit is de generatie van mensen die hem zoeken, die het gezicht van de God van Jakob zoeken.[53]
7. Pak de poorten op, jullie heersers[54] en wordt opgetild eeuwige poorten. En de Koning van de glorie zal binnenkomen.
8. Wie is deze Koning van de glorie? De Heer sterk en machtig, de Heer machtig in de strijd.
9. Pak de poorten op, jullie heersers en wordt opgetild eeuwige poorten en de Koning van de glorie zal binnenkomen.
10. Wie is deze Koning van de glorie? De Heer van de legermachten, hij is de Koning van de glorie.

1 ψαλμὸς τῷ δαυιδ τῆς μιᾶς σαββάτων τοῦ κυρίου ἡ γῆ καὶ τὸ πλήρωμα αὐτῆς ἡ οἰκουμένη καὶ πάντες οἱ κατοικοῦντες ἐν αὐτῇ

2 αὐτὸς ἐπὶ θαλασσῶν ἐθεμελίωσεν αὐτὴν καὶ ἐπὶ ποταμῶν ἡτοίμασεν αὐτήν

3 τίς ἀναβήσεται εἰς τὸ ὄρος τοῦ κυρίου καὶ τίς στήσεται ἐν τόπῳ ἁγίῳ αὐτοῦ

4 ἀθῷος χερσὶν καὶ καθαρὸς τῇ καρδίᾳ ὃς οὐκ ἔλαβεν ἐπὶ ματαίῳ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ καὶ οὐκ ὤμοσεν ἐπὶ δόλῳ τῷ πλησίον αὐτοῦ

5 οὗτος λήμψεται εὐλογίαν παρὰ κυρίου καὶ ἐλεημοσύνην παρὰ θεοῦ σωτῆρος αὐτοῦ

6 αὕτη ἡ γενεὰ ζητούντων αὐτόν ζητούντων τὸ πρόσωπον τοῦ θεοῦ ιακωβ διάψαλμα

7 ἄρατε πύλας οἱ ἄρχοντες ὑμῶν καὶ ἐπάρθητε πύλαι αἰώνιοι καὶ εἰσελεύσεται ὁ βασιλεὺς τῆς δόξης

8 τίς ἐστιν οὗτος ὁ βασιλεὺς τῆς δόξης κύριος κραταιὸς καὶ δυνατός κύριος δυνατὸς ἐν πολέμῳ

9 ἄρατε πύλας οἱ ἄρχοντες ὑμῶν καὶ ἐπάρθητε πύλαι αἰώνιοι καὶ εἰσελεύσεται ὁ βασιλεὺς τῆς δόξης

10 τίς ἐστιν οὗτος ὁ βασιλεὺς τῆς δόξης κύριος τῶν δυνάμεων αὐτός ἐστιν ὁ βασιλεὺς τῆς δόξης.

---

[48] De gebruikte tekstbasis is van A. Rahlfs & R. Hanhart (eds.), *Septuaginta : With Morphology* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1996).

[49] τῆς μιᾶς σαββάτων is een toevoeging t.o.v. de MT. Deze Psalm werd blijkbaar naar gewoonte op de dag na de sabbat, dus de zondag gezongen. M. Tam. 7.4 geeft aan dat de Levieten in de tempel Ps. 24 op de eerste dag zongen en zo dus deel uitmaakte van de tempeltraditie. H. Danby, *The Mishnah, Translated from the Hebrew with Introduction and Brief Explanatory Notes* (Oxford: Oxford University Press, 1933), 589.

[50] De LXX heeft de toevoeging πάντες, dit ontbreekt in de MT.

[51] Waar de MT in dit vers voornamelijk de koppeling maakt tussen funderen en vestigen, gebruikt de LXX in Ps. 24:2b ἑτοιμάζω dat 'voorbereiden' of 'klaar maken' betekent. Zie ook Liddell & Scott, *Lexicon*, 703.

[52] ἐλεημοσύνη wordt hier gebruikt in de betekenis van 'welwillendheid', 'het geven van een aalmoes' en niet zozeer in de betekenis van de MT waar צְדָקָה gebruikt wordt. Zie ook Liddell & Scott, *Lexicon*, 531.

[53] διάψαλμα geeft een muzikale interruptie aan, op dezelfde wijze als het Hebreeuwse סלה.

[54] De LXX gebruikt hier ἄρχων waardoor het subject anders is dan in de MT. Daar zijn het de poorten tot wie gesproken wordt (שַׁעַר), in de LXX worden de heersers als handelend object ingevoegd.

4. De context van Psalm 24:1

In dit hoofdstuk wordt aandacht besteed aan de context van Psalm 24:1 met als voornaamste vraag welke duiding de uitspraak *'de aarde en haar volheid is van de Heer'* heeft binnen zowel de Tenach als Joodse literatuur. Ik zal passages behandelen waarin woordelijke overeenkomsten te vinden zijn.

4.1 Psalm 24:1 in de Tenach

De uitspraak 'de aarde en haar volheid is van de Heer' komt meerdere keren voor in de Tenach, namelijk twee keer in de Pentateuch: Exodus 19:5 en Deuteronomium 10:14 en twee keer in de Geschriften: Psalm 50:12 en Psalm 89:12.

4.1.1 Psalm 24:1

Voordat er naar de allusies van Psalm 24:1 wordt gekeken, is het van belang om Psalm 24 zelf centraal te stellen en na te gaan welke rol vers 1 hierin speelt. De setting van de Psalm is zoals in meerdere gevallen lastig te achterhalen, omdat de Psalm uit verschillende delen lijkt te bestaan die ieder een eigen context bevatten.[55] Het kan zowel een Psalm zijn die binnen de liturgie van de tempel als een eenheid is ontstaan, maar het is ook mogelijk dat de Psalm uit drie van oorsprong onderscheiden gedeelten bestaat die later zijn samengevoegd tot één geheel.

De verzen 1 en 2 vormen een eenheid waar God bezongen wordt voor de schepping van de wereld en Zijn dominantie hierover. De verzen 3-6 lijken vervolgens meer liturgisch van aard en eveneens qua vorm in overeenstemming met Psalm 15.[56] De verzen 7-10 hebben een relatie met de processie van de ark en hebben net als de verzen 3-6 een liturgische vorm en worden weergegeven in de vorm van vraag en antwoord. Hierbij staat een gesprek tussen de bewakers van de poort en de dragers van de ark centraal. Over het algemeen wordt deze Psalm dan ook als een liturgische tempelhymne gezien.[57] Daar komt bij dat de Septuagint zoals eerder is aangegeven de toevoeging Τῆς μιᾶς σαββάτου heeft. Dit laat zonder twijfel een vroegjoodse traditie zien waarbij deze Psalm werd gebruikt binnen de tempeldienst.[58]

Ondanks de drie delen van de Psalm is er toch een overkoepelend thema te vinden, namelijk het koningschap van God. In de verzen 1-2 wordt het koningschap van God in de schepping behandeld, zelfs de rivieren en zeeën behoren hem toe. Het middendeel van de Psalm specificeert de

---

[55] Zo gaat Craigie uit van een driedeling: 1-2, 3-6, 7-10. P. Craigie, *Psalms 1-50* (WBC 19; Dallas: Word, Incorporated, 1983), 211. Briggs & Briggs gaan uit van een tweedeling: 1-6 en 7-10. C. Briggs & E. Briggs, *Psalms 1-50* (ICC Psalms 1; Bloomsbury: T&T Clark, 2000), 213.

[56] Zie voor de verbinding tussen beide Psalmen de studie van Kraus over de theologie van de Psalmen. H. Kraus, *Theology of the Psalms* (Minneapolis: Augsburg Pub. House, 1986), 156.

[57] Zo merkt Kraus bij deze Psalm op: 'the liturgy of Psalm 24 celebrates Yahweh Sebaoth, the God of Israel, who is entering the sanctuary… He is accompanied and surrounded by the 'righteous' (v. 3, 5), by the 'true Israel' (v. 6) in H. Kraus, *Psalms 1-59, A Commentary* (Minneapolis: Augsburg Pub. House, 1988), 316.

[58] Zie hiervoor o.a. Craigie, *Psalms,* 211.

voorwaarden waaraan moet worden voldaan door degenen die deze God aanbidden. Het derde en laatste deel van de Psalm (vv.7-10) behandelt het koningschap van God in militaire taal in relatie tot de ark van het verbond. Deze ark is een teken van de macht van God tijdens de strijd in het vroege Israël. Of deze Psalm een strikt liturgische benadering vereist is niet duidelijk, er zijn geen gegevens die erop wijzen dat ten tijde van Salomo de ark tijdens liturgische processies gedragen werd zoals deze Psalm suggereert.[59] Craigie wijst er tevens op dat het zeer goed mogelijk is dat Psalm 24 later getransformeerd is tot wekelijks gebruik tijdens de diensten in de tempel en synagogen.[60] Hoewel Craigie op dit punt geen argumentatie neerzet, zijn er volgens mij twee elementen die zijn these onderbouwen. Zowel het opschrift boven de Psalm in de LXX als de latere allusies van vers 1 binnen de Tannaïtische literatuur waaruit blijkt dat dit vers gebruikt werd als zegenspreuk voor de maaltijd, ondersteunen zijn uitspraak.

Psalm 24:1 maakt dus deel uit van een Psalm die een prominente rol vervulde binnen de tempelliturgie, al ontbreken specifieke gegevens hoe deze Psalm praktisch werd ingezet.[61] Sommigen maken als het om het gebruik van de Psalm gaat, onderscheid tussen gebruik in het Oude Israël voor de post-exilische context en het gebruik binnen het Tweede Tempel Jodendom. In het Oude Israël zou de Psalm gebruikt worden tijdens de drie grote pelgrimsfeesten: het feest van de ongezuurde broden, het feest van de eerstelingen en het Loofhuttenfeest.[62] De aarde en haar volheid is van de HEER omdat deze de rol van Schepper vervult (vers 2), dit is ook in overeenstemming met de post-exilische gedachte dat de HEER universeel is en de enige God voor heel de aarde.[63] Na de ballingschap werd de Psalm tijdens de dagelijkse diensten in de tempel gelezen en maakte samen met andere Psalmen deel uit van de liturgie bij de Tamid-offers, waarin de schepping werd bezongen. In het latere Jodendom wordt de Psalm op de sabbat voorgelezen op het moment dat de Thora-rol naar de ark werd gedragen.[64]

---

[59] Craigie, *Psalms,* 211.
[60] Craigie, *Psalms,* 211.
[61] De opmerking 'vv. 1-2 was sung by a choir within the outer court of the temple, praising Yahweh as creator and owner of all things.' lijkt daarom al te suggestief. Briggs & Briggs, *Psalms 1-50,* 214. Er zijn meer voorstellen gedaan om de Psalm binnen de tempeltraditie te plaatsen, zo stelt Parry voor om דור te vertalen met 'cirkel' i.p.v. 'generatie'. D. Parry, "Temple Worship and a Possible Reference to a Prayer Circle in Psalm 24." *Brigham Young University Studies 32* (1992), 57-62.
[62] Declaissé-Walford heeft een zeer specifieke duiding waar ze ervan uit gaat dat deze Psalm werd gezongen op het moment dat de priester het heiligdom of de tempel binnentrad op één van deze feesten. N. Declaissé-Walford, *An Intertextual Reading of Psalms 22, 23 and 24* in P. Flint & P. Miller, *The Book of Psalms, Composition and Reception, Supplements to Vetum Testamentum, Volume XCIX* (Leiden: Brill, 2005), 149-150.
[63] Briggs & Briggs, *Psalms 1-50,* 214.
[64] Zie hier eveneens Flint & Miller, *The Book of Psalms*, 150.

4.1.2 Exodus 19:5

וְעַתָּה אִם־שָׁמוֹעַ תִּשְׁמְעוּ בְּקֹלִי וּשְׁמַרְתֶּם אֶת־בְּרִיתִי וְהְיִיתֶם לִי סְגֻלָּה מִכָּל־הָעַמִּים כִּי־לִי כָּל־הָאָרֶץ

Nu dan, als u luistert naar mijn stem en mijn verbond houdt, dan zult u uit alle volken[65] mijn eigendom[66] worden, want van mij is heel de aarde.[67]

Exodus 19:5 maakt deel uit van de passage (Ex. 19:1-24:18) waar de HEER laat zien dat Hij aanwezig is en met het volk Israël een verbond wil sluiten. Exodus 19:1 maakt duidelijk dat Israël in de derde maand van de exodus is aangekomen in de wildernis van Sinaï nadat ze uit Refidim waren vertrokken. In het zicht van de berg slaat Israël haar kamp op (Ex. 19:2). Mozes wordt geroepen om de berg te bestijgen en in gesprek te gaan met de HEER. De HEER maakt in dit gesprek duidelijk dat de boodschap die Mozes moet overbrengen aan het volk het aanbod van de HEER is om een verbond met hen te sluiten. Exodus 19:5 is de kern van deze boodschap, dit vers maakt duidelijk waarom het een grote eer is om het eigendom van de HEER te zijn. Heel de aarde is namelijk Zijn eigendom, maar er is een voorkeur voor het etnische volk Israël.[68]

De verbondssluiting blijkt hier niet onder dwang te gebeuren, de keuze is aan Israël. Het gebruik van וְעַתָּה אִם laat zien dat er van Israël een vrijwillig antwoord wordt verwacht.[69] Een bevestigend antwoord op dit aanbod zal zorgen voor de geboorte van Israël als het volk van de HEER. Exodus 19:5 laat het unieke en exclusieve bezit van Israël door de HEER zien, het feit dat Israël door de HEER is uitgekozen uit alle volken van de aarde (כִּי־לִי כָּל־הָאָרֶץ) ondersteunt dit.

4.1.3 Deuteronomium 10:14

הֵן לַיהוָה אֱלֹהֶיךָ הַשָּׁמַיִם וּשְׁמֵי הַשָּׁמַיִם הָאָרֶץ וְכָל־אֲשֶׁר־בָּהּ׃

Zie, van de HEER, uw God is de hemel en de hemel der hemelen, de aarde en alles wat daarop is.

De context van dit vers is de voorbereiding op de intocht van Israël in het beloofde land. Voordat het volk Israël het beloofde land zal intrekken volgen er nog instructies van de HEER en Deuteronomium 10:14 maakt hier deel van uit. Dit vers geeft de reden waarom het goed is om de wetten van de HEER na te volgen en te wandelen in Zijn wegen: heel de aarde, alles wat daarop is en de hemelen behoren

---

[65] De Syrische bijbel heeft de toevoeging '*van de aarde'* om de koppeling met de volgende zinsnede te versterken. De Targum Pseudo-Jonathan heeft dezelfde toevoeging, maar daar ontbreekt de rest van het vers door haplografie. W. Propp, *Exodus 19-40* (AB 2a; New York: Doubleday, 2006), 109.

[66] In het diplomatieke Oude Nabije-Oosten was een gewone vazal een 'slaaf' (Hebreeuws עֶבֶד, Ugaritisch ʿ*bd*). De vazal met speciale voorrechten was het 'eigendom' van de koning, de 'schat'. (Hebreeuws סְגֻלָּה, Ugaritisch *sglt*) Israël wordt hier met dezelfde benaming aangesproken. Zie ook Propp, *Exodus 19-40,* 157. Een tweede opmerking is dat de LXX hier λαὸς περιούσιος 'eigenaardig volk' heeft. Zie voor de keuze van vertaling van περιούσιος. Liddell & Scott, *Lexicon*, 1381.

[67] De LXX heeft hier γάρ ἐστιν πᾶσα ἡ γῆ.

[68] Propp, *Exodus 19-40,* 157.

[69] Op dit punt bestaat er enige discussie. Zie J. Durham, *Exodus* (WBC 3; Dallas: Word, Incorporated, 1987), 262.

hem toe. Deze dominantie van God maakt Hem soeverein over alle schepselen. Dit gaat zover dat Hij zelf uit kan kiezen wie zijn uitverkorene en geliefde wordt, dat worden uiteindelijk Patriarchen van Israël en hun nakomelingen.[70] De strekking van dit gedeelte komt overeen met Psalm 24, ook daar kiest de HEER individuen uit en geeft deze een speciale plaats:

> *'De aarde is van de HEER en haar volheid, de wereld en haar inwoners. Want Hij fundeerde haar op zeeën en Hij vestigde haar op rivieren. Wie zal de berg van de HEER beklimmen? En wie zal in Zijn heilige plaats staan? Wie rein is van handen en zuiver van hart, wie zijn ziel niet op leugens richt en niet bedrieglijk zweert'* (Ps. 24:1-4).

Hier zijn het degenen die rein zijn van handen en zuiver van hart, die de berg van de HEER zullen beklimmen. In Deuteronomium 10:14 is het niet het gedrag van Israël dat ten grondslag ligt aan het betreden van het beloofde land, maar de afspraken uit het verleden. Vers 11 wijst erop dat God zich aan zijn woord houdt, omdat Hij het aan hun voorvaders gezworen heeft te geven. Dit vers wijst terug naar de verbondssluiting met Israël in Exodus 19-24 en maakt duidelijk wat de achtergrond is van de uitspraak dat '*de aarde en de hemel van de HEER'* is, namelijk de rol van de HEER als soeverein God die een verbond aangaat met het volk Israël en zich hier ook aan houdt, ondanks het afvallige gedrag van het volk Israël zoals uit de geschiedenis van de exodus blijkt. [71]

4.1.4 Psalm 50:12

אִם־אֶרְעַב לֹא־אֹמַר לָךְ כִּי־לִי תֵבֵל וּמְלֹאָהּ׃

Als ik honger had, zou ik je het niet zeggen, want de aarde en haar volheid is van mij.

Psalm 50 is een liturgie, of een deel van een liturgie waar uit de context blijkt dat hier sprake is van een ceremonie om het verbond te vernieuwen. [72] Impliciet wordt er dus teruggegrepen op de verbondssluiting bij de Sinaï die zowel in Exodus 19:5, als in Deuteronomium 50:12 centraal stond.[73] De cultische setting wordt niet duidelijk weergegeven, al lijkt צִיּוֹן in vers 2 wel te wijzen op een setting in de tempel van Jeruzalem. Craigie wijst er op dat het waarschijnlijk is dat deze Psalm zich binnen de vroege jaren van de monarchie afspeelt gezien het gebruik van de godsnaam. In vers 1

---

[70] M. Weinfeld, *Deuteronomy 1-11* (AB 5; New York: Doubleday, 1991), 435.

[71] Christensen ziet de sluiting van het verbond bij de Sinaï als reden voor het mogen betreden van het beloofde land door Israël, de eed van God uit het verleden is bepalend bij de afsluiting van de exodus. D. Christensen, *Deuteronomy 1-11,* (WBC 6a; (Dallas: Word, Incorporated, 1991), 206.

[72] Craigie, *Psalms,* 363. Er bestaat enige discussie over een feest in het Oude Israël waarbij de verbondsvernieuwing centraal stond, gegevens in Psalm 50 en Psalm 81 zouden op een historische context duiden. Zie voor een overzicht van deze discussie bijvoorbeeld Kraus, *Psalms 1-59,* 58.

[73] Dat deze Psalm teruggaat op de verbondssluiting bij de Sinaï laten ook Hossfeld en Zenger zien. De Psalm begint met het zichzelf voorstellen van de godheid. Zowel het spraakgebruik (godsnamen), de parallel met Psalm 81:9-11 en de eigen context van een theofanie maken volgens hen een bewuste verwijzing naar de Sinaï-theofanie waarschijnlijk. F. Hossfeld & E. Zenger, *Die Psalmen 1-50* (KZAT vol. 20; Würzburg: Echter Verlag, 1993), 313.

wordt namelijk אֵל en in vers 14 de godsnaam עֶלְיוֹן gebruikt.[74] Het overgrote deel van deze Psalm bestaat uit woorden die door God worden gesproken.

De verzen 7-15 vormen een eenheid en behandelen de betekenis van offers. In vers 5 wordt gerefereerd aan het sluiten van het verbond dat door een offer tot stand is gekomen.[75] Vers 7 begint met de opdracht om te luisteren naar de opdracht van God tot het offeren. De Psalm maakt hier duidelijk dat het niet God is die offers nodigt heeft, maar het volk zelf (Ps. 50: 9-11). God heeft namelijk het bezit over alle dieren op aarde, zowel vogels als beesten, wilde en gedomesticeerde dieren. Het is juist de gedachte dat de honger van een God gestild moet worden bij het offeren dat kritiek oplevert in deze Psalm. Het gaat bij de offerdienst niet om het stillen van de honger van de godheid, maar om een daad van gehoorzaamheid. Het gaat om dankzegging en het inwilligen van beloften. De tempel en haar cultus functioneren als een doorgang om de lofprijzing en dankzegging van het volk op God te kunnen richten.[76] Door deze houding bij de offerdienst wordt door de offercultus de relatie met God onderhouden. Wanneer deze verhouding op een juiste wijze functioneert, kan het volk zich ook tot God richten in tijden van nood (vers 15).

4.1.5 Psalm 89:12

לְךָ שָׁמַיִם אַף־לְךָ אָרֶץ תֵּבֵל וּמְלֹאָהּ אַתָּה יְסַדְתָּם׃

De hemel is van U en ook de aarde is van u; de wereld en haar volheid, U hebt ze gefundeerd.

Dit vers maakt deel uit van Psalm 89, deze Psalm hoort samen met Psalm 78 en 18 tot de langste Psalmen. De Psalm sluit het derde Psalmboek af stelt het verbond van God centraal. Dit gedeelte dat bestaat uit drie delen (vv. 18-22, 4-5, 23-46) behandelt het Davidische verbond.[77] Hoewel de Psalm een optimistisch begin heeft, wijst vers 31 op een negatief einde. Vers 39 spreekt zelfs expliciet over verwerping en verstoting van de gezalfde van de HEER omdat het verbond is teniet gedaan. Vers 12 bezingt de heerschappij van God over de aarde en de hemel. Op de vraag hoe Israël tot deze belijdenis komt, gaat Kraus terug op de landsbelofte. Volgens hem is het startpunt de belofte en het in bezit nemen van het land. Door de concrete handelingen van de HEER is Israël vervolgens tot de belijdenis gekomen dat God soeverein is en de macht heeft over zowel hemel en aarde.[78] Over de eenheid van deze Psalm wordt verschillend gedacht, zowel de visie van de Psalm als een eenheid als die van een verzameling wordt aangehangen. Zo verdeelt Briggs[79] de Psalm in 89A (vv. 2–3, 6–15 en 16–17) en 89B (vv. 18–46, met vers 47–52 als toevoeging). Over de datering van de Psalm bestaat

[74] Craigie, *Psalms,* 364.
[75] Kraus, *Psalms 1-59,* 56.
[76] Craigie, *Psalms,* 366.
[77] C. Briggs & E. Briggs, *Psalms 51-150* (ICC Psalms 2; Bloomsbury: T&T Clark, 2000), 253.
[78] Kraus, *A Theology of the Psalms,* 62.
[79] Briggs & Briggs, *Psalms 51-150,* 250.

veel onduidelijkheid omdat deze zowel in de monarchische tijd als in de tijd van de ballingschap wordt geplaatst.[80] Algehele overeenstemming is er wel ten aanzien van het centraal stellen van de dynastie van David[81]. De verzen 6-15 lijken een eenheid te vormen waar de HEER als de heerser over de volledige kosmos bezongen wordt. [82] Deze kosmos is van de HEER omdat deze de rol van Schepper vervult en dus het eigendomsrecht toekomt. De Psalm maakt volgens Kraus deel uit van een fel polemisch debat in het Oude Nabije-Oosten waarin de claims van de kosmologische krachten centraal staan. De noties over de schepping in deze Psalm zijn volgens hem polemisch, confessioneel en doxologisch.[83]

4.1.6 Samenvatting en conclusie

Van de vier keer dat er een parallel van Psalm 24:1 in de Tenach te vinden is, stellen deze allemaal het verbond centraal. Exodus 19:5 behandelt de traditie van de verbondssluiting op de Sinaï en toont aan dat Israël een unieke positie onder de volkeren bezet en dat van dit volk een vrijwillige keuze wordt gevraagd om in te gaan op het verbondsaanbod van God. Deuteronomium 10:14 stelt ook het verbond centraal op het moment voordat Israël het beloofde land zal binnentrekken. Ondanks de bewezen ontrouw van het volk die blijkt uit de exodustraditie, toont de HEER zich hier trouw aan de verbondssluiting op de Sinaï. Psalm 50:12 behandelt de vernieuwing van het verbond in de tempeltraditie. Het gaat God niet zozeer om het brengen van de offers zelf, maar om een daad van gehoorzaamheid. Psalm 89 laat vervolgens zien dat de afvalligheid van het volk ver kan gaan, waaruit blijkt dat het Davidische verbond onder spanning staat. De gezalfde van de HEER wordt verworpen en het verbond wordt teniet gedaan. De verzen 34-36 lijken echter van het tegenovergestelde uit te gaan waar blijkt dat God ondanks de ontrouw zich trouw houdt aan zijn verbondsafspraken.

Het is vervolgens de vraag op welke wijze het verbond functioneert in 1 Korinthe en welke relatie dit heeft met de Tempelheiligheid binnen de Korinthische maaltijd. Hoewel in 1 Korinthe 10 het verbond niet expliciet genoemd wordt, is de bovenstaande analyse belangrijk in het licht van 1 Korinthe 11:25 waar Paulus de Jezustraditie rondom de maaltijd aanhaalt en het verbond een expliciete rol speelt:

> *'Op dezelfde manier nam hij ook de beker na maaltijd en zei: Deze beker is het nieuwe verbond (ἡ καινὴ διαθήκη) in mijn bloed. Doe dit, zo vaak als u drinkt, in herinnering aan mij'* (1 Kor. 11:25).

---

[80] M. Tate, *Psalms 51-100* (WBC 20; Dallas: Word, Incorporated, 2002), 414.
[81] Zo zegt Tate: 'In any case, the emphasis in Ps 89 is on the promises of lasting stability for the Davidic dynasty.' Tate, *Psalms 51-100,* 418.
[82] Zowel Tate als Briggs & Briggs gaan uit van deze structuurindeling. Tate, *Psalms 51-100,* 420. Briggs & Briggs, *Psalms 51-150,* 250.
[83] Kraus, *A Theology of the Psalms,* 62.

Het verbond speelt bij Paulus op meer plaatsen een rol, in 2 Korinthe 3:6 plaatst Paulus zichzelf bij de 'dienaars van het nieuwe verbond' (διακόνους καινῆς διαθήκης) om zich te onderscheiden van de bediening van Mozes bij de Sinai (2 Korinthe 3:6-14). Paulus wordt door sommigen dan ook als een tweede Mozes van het nieuwe verbond gezien.[84] Paulus koppelt namelijk een zuivere levenswandel aan de voorschriften van het verbond. Wil de gemeente juist functioneren, dan moeten de voorschriften van het verbond nageleefd worden.

De voorlopige conclusie is dat bij de allusies van Psalm 24:1 in de Tenach het verbond een rol speelt. Het toeschrijven van de wereld en haar volheid aan de HEER wordt gekoppeld aan de notie van het verbond dat is opgericht tussen de HEER en Zijn verbondsvolk Israël, meerdere keren wordt dit benadrukt.

4.2 Psalm 24:1 in Qumran: 4Q286

Niet alleen binnen de Tenach, maar ook in de Dode Zee-rollen is een allusie van Psalm 24 te vinden. Fragment 5 van 4Q286 heeft namelijk woordelijke overeenkomsten met Psalm 24:1.

4Q286 Fr. 5 is als volgt:

1 […].ה הארץ וכול […]…[…] יושבי בה אדמה וכול
מחשביהמ[ה …] 2 […] וכו]ל יקומה[… כו]ל גבע[ו]ת גיאות וכול אפיקים
ארץ ציי[ה …] 3 […]… מצולו[ת] יערים וכול מדברי חור[ב …] 4.[…]
ותוהוה ואושי בומותה איים .[…] 5 […] פרי[מ]ה עצי רום וכול ארזי
לבנ[ון …] 6 […] ת]ירוש ויצהר וכול ת{נ}בו{פ}אות […] 7 […]]וכול
תנופות תבל בחדשים שנ[ים עשר …] 8 […]ת דברכה אמן אמן […] vacat
9 […] ומצור ומים מעיני תהום[…] 10 […]ם וכול נחלים יארי
מצ[ו]לות[…]11 […]…[…]12 […] כ]ול סודיהמה א[…] 13 […].כה
[…]

1 […] … the land and all […] … […] that dwells in it, the earth and all the[ir] designs […] 2 […] and a]ll its substance […] a]ll heights, valleys and all torrents, dry land […] 3 […] … precipice[s], forests and all deso[late] deserts […] 4 […] and its abyss, and the foundations of its heights, islands […] 5 […] their fruits, tall trees and all the cedars of Leban[on …] 6 […] wine]-juice and oil and all the {offerings} produce […] 7 […] and all the offerings of the world in the t[welve] months […] 8 […] your word. Amen. Amen. Blank […] 9 […] and from the rock and waters from the springs of the abyss […] 10 […] all the torrents, the streams of the prec[i]pices […] 11 […] … […] 12 […] a]ll their foundations […] 13 […] your (?) […] (4Q286 Fr. 5).[85]

[84] Zie o.a. W. Lane, "Covenant: the Key to Paul's Conflict with Corinth." *Tyndale Bulletin 33* (1982), 3-29. Hij gaat in dit artikel uit van de these dat Paulus in de naam van God de Korinthiërs terecht wijst en ze tevens terug brengt bij het verbond om deze voorschriften opnieuw na te gaan leven.

[85] F. García Martínez & E. Tigchelaar, *The Dead Sea Scrolls Study Edition (Transcriptions). vol. 2* (Leiden: Brill, 1999), 646-647.

Dit fragment is een onderdeel van in totaal vijf in de vierde grot gevonden fragmenten van een tekst die liturgische zegeningen en vervloekingen bevat. Over de oorsprong van dit fragment bestaat onduidelijkheid. Vermes geeft aan dat 4Q286 waarschijnlijk een onafhankelijke versie is van een gedeelte uit de ceremonie van de vernieuwing van het verbond en maakt hier dan ook een vergelijking met 1QS II, 3-17.[86] Ook Nitzan maakt deze vergelijking en stelt vast dat in Qumran sprake is van een continuering en vernieuwing van het verbond tussen God en Israël.[87] De relatie tussen 4Q286 en het verbond betekent dat niet alleen binnen de Tenach, maar ook binnen de vroegjoodse context van de eerste eeuw de uitspraak *'de aarde en alles wat zij omvat, is van de Heer'* wordt gekoppeld aan de notie van het verbond.[88] De bovengenoemde uitspraak maakt deel uit van een langere opsomming waarbij de aarde en haar volheid als eigendom van de Heer wordt omschreven. Ook de termen 'olie' en 'wijn' staan in deze context. Desondanks wijst zowel de analyse van Vermes als van Nitzan op de koppeling met het verbond tussen God en Israel. Als ondersteuning is het van belang om de overeenkomsten tussen 4Q286 Fr. 5 en de Masoretische versie van Psalm 24:1 op een rij zetten, op woordniveau zijn er vier parallellen te vinden:

4Q286 Fr. 5	**Psalm 24:1 (MT)**
הארץ	הָאָרֶץ
תבל	תֵּבֵל
יושבי	וְיֹשְׁבֵי
בה	בָּהּ

De vormen zijn in drie gevallen volledig identiek. Bij de derde overeenkomst (יושבי en וְיֹשְׁבֵי) zijn beide verba een participium en is de vorm mannelijk, meervoud. Het enige verschil is dat in 4Q286 de waw met de yod is omgedraaid. Zowel in Psalm 24 als in Qumran wordt הארץ en תבל gebruikt om de aarde en de wereld aan te duiden. De generalisatie יושבי בה is zowel in Psalm 24:1 als in 4Q286 te vinden. Het is jammer dat een verwijzing naar de Godsnaam (יהוָה) of naar God (אל'ם) ontbreekt, al is het goed mogelijk dat deze er oorspronkelijk wel stond maar door beschadiging van de rol verloren is gegaan.

[86] G. Vermes, *The Complete Dead Sea Scrolls in English* (London: Penguin Books, 2011), 391.
[87] Hiervoor gebruikt hij drie aspecten: 1. Het belang van het 'nieuwe verbond' in de context van de geschiedenis van Israël en in het licht van Bijbelse en apocriefe tradities van verbondsvernieuwing. 2. De continuïteit in de context van de geschiedenis van de Qumran gemeenschap. Het dilemma van het tegelijkertijd vasthouden van een concept van het verbond op basis van vrije wil en predestinatie. Zie B. Nitzan, *The Concept of the Covenant* in D. Goodblatt & A. Pinnick, *Historical Perspectives: From the Hasmoneans to Bar Kokhba in Light of the Dead Sea Scrolls, Studies on the Texts of the Desert of Judah, Volume XXXVII* (Leiden: Brill, 2001), 87.
[88] 4Q286 wordt in de laatste fase van de gemeenschap gedateerd, namelijk in 1-50 n.Chr. L. Schiffman & J. VanderKam, *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls, Volume 1* (Oxford: Oxford University Press, 2000), 93.

Dat de tekst van 4QBerachot ceremoniële wortels heeft, lijkt aannemelijk door afsluitingen zoals *"[F]urther they shall bless the God"*[89] en *"the council of the Community, all of them will say together: Amen. Amen".*[90] Schiffman & VanderKam wijzen ook op deze koppeling en zien *"year after year in orde[r]"* uit 4Q287 Fr. 4 als ondersteuning voor een liturgische setting.[91] De opbouw van deze vijf manuscripten leent zich voor een verbondsceremonie. 4Q286 begint met een belijdenis van de gemeenschap en gaat vervolgens in het tweede deel en in 4Q287 verder met een serie zegeningen die aan God worden toegeschreven. Ook is er sprake van vervloekingen aan het adres van Belial en een serie met voorschriften. In 4Q289 is een liturgie te vinden voor het uitdrijven van de moedwillige zondaar uit de gemeenschap waarna in 4Q290 de conclusie van de ceremonie te vinden is. Deze opbouw komt overeen met de verbondsceremonie zoals die in de gemeenschapsrol wordt weergegeven, ondanks de verschillen in liturgie en inhoud van de zegeningen en vervloekingen gaat het in beide gevallen om de vernieuwing van het verbond met Israël.[92] De verbondsceremonie in 1Qs is analoog aan Deuteronomium 27-29 en Numeri 6:24-26 waar de priesters (in dit geval de Levieten) en het volk aan het woord zijn. 4Q286 heeft echter een kosmische setting omdat het hier de aardse en hemelse machten zijn die het woord voeren, waar de gemeenschap vervolgens op reageert. Schiffman & VanderKam trekken hieruit de conclusie dat de verbondsvisie in 4QBerachot een breder concept heeft waar God als Schepper in de natuur zijn wet heeft gelegd. Hierdoor laat Hij Zijn koningschap zien dat tot uiting komt in het scheppen van het universum en het bijeenhouden daarvan.[93]

4.2.1 Olie en wijn

4Q286 is niet alleen van belang door de allusie van Psalm 24:1, maar ook door de vermelding van olie (יִצְהָר) en wijn (תִּירוֹשׁ). Beide begrippen hebben namelijk een cultische lading. Beide begrippen maken in het betreffende fragment onderdeel uit van de langere opsomming waarbij de aarde en alles wat zij omvat, wordt toegeschreven aan de Heer. Dit is dan ook de eerste lezing van beide begrippen. Maar zoals in de bovenstaande paragraaf duidelijk is geworden, heeft dit fragment tevens een relatie met de verbondsceremonie in de gemeenschapsrol. De Tweede Tempelperiode werd gemarkeerd door het belang van heiligheid, ook binnen de gemeenschap van Qumran speelde heiligheid een grote rol. Dat heiligheid ook los van de maaltijd een belangrijke plaats innam is al door

[89] 4Q286 Fr. 7
[90] 4Q286 Fr. 7
[91] Schiffman & VanderKam, *Encyclopedia,* 93.
[92] Schiffman & VanderKam, *Encyclopedia*, 93.
[93] Schiffman & VanderKam, *Encyclopedia*, 93.

verschillende studies overtuigend aangetoond.[94] Maar het is opvallend dat dit fragment in het onderzoek naar heiligheid binnen de gemeenschap van Qumran niet wordt meegenomen. 4Q286 koppelt beide cultische begrippen namelijk aan de thematiek van het offeren. De begrippen olie en wijn zal ik nu analyseren.

Het gebruik van olie nam een belangrijk plaats in binnen het Jodendom van de eerste eeuwen. In de Hellenistische periode weigerden sommige Joden om door niet-Joden geproduceerde olie te gebruiken. Olijfolie was van groot belang voor de economie van het land Israël, het behoorde tot één van de drie kernproducten van het land (Deut. 11:14; 2 Kon. 18:32). Hoewel er meer soorten olie zijn, kunnen we er vanuit gaan dat met יִצְהָר olijfolie wordt bedoeld.[95] Olijfolie behoorde tot de meest kostbare varianten van olie, maar werd tegelijkertijd ook dagelijks gebruikt voor cosmetica, medicatie en lampolie.[96] De Esseense gemeenschap weigerde om olie op hun lichamen te gebruiken en zag dit volgens Josephus dan ook als besmetting (κήλιδα).[97] Dit betekent echter niet dat het gebruik van olie niet toegestaan was binnen deze gemeenschap, uit meerdere passages blijkt namelijk dat olie gebruikt werd bij cultische handelingen:

> *[… L]ord, because in your love […] … in the glorious feasts, and to make ho[ly] […] wh[eat,] wine and oil […] …* (4Q508 Frag. 13).[98]
>
> *[…] in front of [the] al[tar …] 2 […] … with … […] 3 […] … for it […] 4 […] oil; and wi[ne …] 5 […] in front of him […] 6 […] a plea[sant sme]ll […]* (11Q18 Frag. 29).[99]
>
> *and a he-]goat for a sin-offering to [atone] 5 [for all the people of the assembly and its offering and its li]bation according to the regulation: a tenth of finest flour 6 [mixed with oil, a quarter of a hin, and] wine for the libation, a quarter of a hin. 7 [Blank And it will atone for al]l the people of the assembly for all [their] guilt 8 [and it will be forgiven them.* (11Q19 Col. XVIII).[100]

In de bovenstaande fragmenten worden twee zaken duidelijk. Ten eerste wordt olie in verband gebracht met de offerdienst zoals in het tweede en derde fragment wordt beschreven en kan het dus een cultische status hebben. Bij het creëren van een alternatieve Tempelheiligheid door de gemeenschap van Qumran is olie dus onmisbaar. Ten tweede wordt olie met wijn verbonden, in de drie fragmenten worden olie en wijn genoemd en beide begrippen spelen een rol binnen de offercultus.

---

[94] Zie o.a. M. Newton, *The concept of Purity at Qumran and in the letters of Paul* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985) en H. Harrington, *The Purity Texts, Companion to the Qumran Scrolls 5* (London: T&T Clark International, 2004).
[95] יִצְהָר kan dan ook vertaald worden met 'olijfolie'. Zie hiervoor Koehler & Baumgartner, *Lexicon*, 427.
[96] Aldus M. Goodman, *Judaism in the Roman World* (Leiden: Brill, 2007), 187.
[97] Zie Bel. Iud. II:123.
[98] Martínez & Tigchelaar, *The Dead Sea Scrolls Study Edition*, 1023.
[99] Martínez & Tigchelaar, *The Dead Sea Scrolls Study Edition*, 1227.
[100] Martínez & Tigchelaar, *The Dead Sea scrolls Study Edition*, 1239.

Wijn vervulde een belangrijke rol in het oude Palestina, dit blijkt alleen al uit het feit dat wijn 141 keer genoemd wordt in het Oude en Nieuwe Testament. Het was dan ook één van de belangrijkste voedingsstoffen.[101] Het blijkt uit de opgegraven wijnpersen in deze gebieden dat druiven voor wijnconsumptie in Palestina overal werden verbouwd, van de hoogten in Galilea tot aan de Negev-woestijn.[102] Naast het nuttigen van wijn als drank, speelde wijn ook een rol bij de offercultus. Bij deze offers werd de wijn geplengd. Binnen het Rabbijnse Jodendom werd wijn bij de *Kidoesj* gebruikt bij het begin van de Sabbat of bij feestdagen, het werd ook gebruikt bij de *Hawdala* om de maaltijd af te sluiten. Het gebruik om de zegen over wijn uit te spreken is een oud gebruik, de Talmoedische traditie schrijft het toe aan de 'Grote Raad'.[103] Uit de Tannaïtische literatuur blijkt dat wijn een onmisbare rol speelde bij de verschillende ceremoniën zoals verloving, huwelijk en besnijdenis. Omdat wijn cultisch werd gebruikt, staat de Talmoedische overleving het niet toe om wijn van heidenen te gebruiken. Deze opvatting is ook in het boek Daniël te vinden waar hij weigert om de maaltijd en de wijn van de koning te nuttigen omdat dit hem onrein zou maken.[104] De Misjna vermeldt het verbod op het gebruik op olie en wijn van niet-Joden.[105] Volgens de Misjna gaat dit voorschrift terug op de Achttien Decreten. Ook Josephus vermeldt dat Joden in Antiochië al in de tijd van de Hasmoneeën geen olie aanvaardden van niet-Joden.[106] Op dit punt bestond discussie tussen de huizen van Hillel en Sjammai. De Sjammaieten zouden een oude traditie hebben aangegrepen om aanvullende beperkingen op te leggen. Het gevolg van het verbod op het gebruik van wijn en olie van niet-Joden kon een stijging zijn van de prijs van olie en wijn. Hierdoor moesten de Sjammaieten een concessie doen aan hun restrictieve bepalingen op automatische werkprocessen (olijf- en wijnpersen) waardoor ze op dit punt overeenstemden met Bet Hillel. Het motief was echter anders, niet de logica van Bet Hillel werd gebruikt, maar er speelde een economische en religieuze reden. Olie behoorde namelijk tot de meest fundamentele behoefte van het dagelijkse leven. Ook zijn olie en wijn noodzakelijk voor de Tempelofferdienst, de viering van de sabbat en de feestdagen.[107]

Er bestaat discussie over de vraag of de Essenen wijn nuttigden. Sommigen ontlenen dit argument aan het feit dat de door Josephus beschreven Esseense maaltijden zich kenmerkten in volstrekt stilzwijgen. Dit betekent echter niet dat de Essenen geen wijn nuttigden bij de maaltijd, het zou er wel op kunnen duiden dat de Essenen beperkt wijn dronken en er zo voor zorgden dat ze niet

---

[101] M. Broshi, *Bread, Wine, Walls and Scrolls* (London: Sheffield Academic Press, 2001), 144.
[102] Broshi, *Bread, Wine, Walls and Scrolls,* 147.
[103] Broshi, *Bread, Wine, Walls and Scrolls,* 157.
[104] Broshi, *Bread, Wine, Walls and Scrolls,* 157.
[105] M. Az. 2:4 en 6.
[106] Ant. 12:120.
[107] E. Ottenheijm, *Disputen omwille van de Hemel: Rol en betekenis van intentie in de controverses over sjabbat en reinheid tussen de Huizen van Sjammai en Hillel* (Amsterdam: Amphora Books, 2004), 208.

onder invloed raakten.[108] Het blijkt dus dat zowel olie als wijn een cultische status kunnen hebben en een rol spelen bij de offercultus.

4.2.2 Samenvatting en conclusie

Uit de bovenstaande analyse blijkt dat ook in 4Q286 de aarde en haar volheid ter sprake komen. Ondanks het ontbreken van de godsnaam kunnen we op basis van de context van 4Q286 veronderstellen dat dit fragment deel uit maakte van een liturgische setting. De allusie van Psalm 24:1 in Qumran wordt net als in de Tenach in verbinding gebracht met het verbond. Het is mogelijk dat Berachot een onderdeel was van een verbondsceremonie waarin God wordt bezongen voor het feit dat Hij in de natuur Zijn wet heeft gelegd. Dit blijkt zowel het feit dat 4QBerachot parallellen vertoont met 1Qs waar ook sprake is van een verbondsceremonie, als het feit dat 4Q286 wijst op liturgisch gebruik. 4QBerachot is dan ook een op liturgische wijze vormgegeven verbondsceremonie.

Zowel olie als wijn zijn producten die worden gebruikt in een cultische setting. Olie krijgt in Qumran een cultische rol bij het creëren van de alternatieve Tempelheiligheid binnen de offercultus. Wijn heeft eveneens een cultische functie doordat het geplengd werd bij de offerdienst en het gebruikt werd bij zowel de *Kidoesj* als de *Hawdala*. Zowel wijn en olie hebben een halachisch sensitieve lading. Het gebruik ervan is dus niet neutraal, maar vereist een grondige doordenking zoals blijkt uit de discussie tussen Bet Sjammai en Hillel. Het zijn bij uitstek dus twee cultische begrippen en vormen een ondersteuning voor de these dat 4QBerachot een liturgisch vormgegeven verbondsceremonie is.

4.3 Psalm 24:1 in Rabbijns-Joodse bronnen

Ook in Rabbijns-Joodse bronnen zijn citaten van Psalm 24:1 te vinden, in deze paragraaf zal ik een overzicht geven van de fragmenten waar deze Psalm wordt geciteerd. Zowel in de Misjna, Tosefta als Babylonische Talmoed wordt Psalm 24:1 aangehaald. Mijn opzet is tweeledig, allereerst geef ik de context weer van het betreffende gedeelte en vervolgens zal ik analyseren welke rol Psalm 24:1 in dit fragment inneemt.

4.3.1 Misjna Tamid 7.4

De Misjna is een schriftelijke verzameling van Farizees-Rabbijnse wetgeving die in meerdere generaties is vastgelegd, de vorming van de Misjna was dan ook een proces waarbij sommige delen eerder op schrift vastlagen dan andere delen. De traktaten die de tempeldienst en de bijbehorende rituelen beschrijven (waaronder dus het Tamid traktaat) worden door meerdere wetenschappers in

[108] D. Rokeah, "Essene Notes." *Shnaton: An Annual for Biblical and Ancient Near Eastern Studies* 4 (1979), 267-268.

de latere fase van de Tweede Tempel periode geplaatst.[109] Het is onomstreden dat de Misjna oude tradities bevat, maar over de datering van de redactie bestaat verschil van mening. De voorgeschiedenis van de Misjna en haar literaire bronnen zijn niet te reconstrueren, over de datering van de oudere lagen is dan ook weinig te zeggen.[110] Na de verwoesting van de Tweede Tempel begon de mondelinge Thora steeds meer schriftelijk vorm te krijgen, deze schriftelijke verslaglegging van de mondelinge Thora heeft de naam Tannaïtische literatuur gekregen. Deze literatuur bestaat uit de Misjna samen met de Tosefta en de Tannaïtische Midrasj .[111] Het fragment uit Tamid is als volgt:

> השיר שהיו הלויים אומרין בבית המקדש: ביום הראשון היו אומרין לה הארץ ומלואה : בשני היו אומרין גדול ה' ומהולל מאוד : בשלישי היו אומרין אלוהים ניצב בעדת אל : ברביעי היו אומרין אל נקמות ה' : בחמישי היו אומרין הרנינו לאלוהים עוזנו : בשישי היו אומרין ה' מלך גאות לבש : בשבת היו אומרין מזמור שיר ליום השבת מזמור שיר לעתיד לבוא לעולם שכולו שבת מנוחה לח העולמים[112]
>
> *'This was the singing which the levites used to sing in the Temple. On the first day they sang The earth is the Lord's and all that therein is, the round world and they that dwell therein; on the second day they sang Great is the Lord and highly to be praised in the city of our God, even upon his holy hill; on the third day they sang God standeth in the congregation of God, he is a judge among the gods; on the fourth day they sang O Lord God to whom vengeance belongeth, thou God to whom vengeance belongeth show thyself; on the fifth day they sang Sing we merrily unto God our strength, make a cheerful noise unto the God of Jacob; on the sixth day they sang The Lord is king, and hath put on glorious apparel? On the Sabbath they sang A Psalm: a Song for the Sabbath Day; a Psalm, a song for the time that is to come, for the day that shall be all Sabbath and rest in the life everlasting'* (m. Tam. 7.4). [113]

M. Tam. 7.4 beschrijft de manier waarop de priesters de dagelijkse offers in de tempel moeten vormgeven in analogie van de opdracht uit Numeri:

> *'U moet tegen hen zeggen: Dit is het vuuroffer dat u de HEERE moet aanbieden: elke dag twee lammeren van een jaar oud, zonder enig gebrek, als een altijddurend brandoffer. Het ene lam moet u 's morgens bereiden, het andere lam moet u tegen het vallen van de avond bereiden'* (Num. 28:3-4).

De letterlijke vertaling van Tamid is '*doorlopend*' waarbij het gaat om het dagelijks offeren, zowel `s morgens als `s avonds, elke dag van het jaar moesten deze offers worden gebracht.[114] Het traktaat Tamid verschilt sterk ten opzichte van de overige traktaten in de Misjna, het karakter wijkt zowel

---

[109] Deze datering in de latere fase van de Tweede Tempel periode is relevant. Dit betekent dat Paulus bekend moet zijn geweest met het gebruik van Psalm 24:1 in de dagelijkse offers. Zie voor een vroege datering o.a. S. Safrai, *The Literature of the Sages, Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum; 11/3a* (Assen: Van Gorcum, 1987), 216. en L. Ginzberg, *Tamid : the Oldest Treatise of the Mishnah* (Cincinnati : Ark Publishing Company, 1920), 285-293.

[110] G. Stemberger, *Introduction to the Talmud and Midrash* (Minneapolis: Fortress Press, 1992), 150.

[111] Safrai, *The Literature of the Sages,* 211.

[112] Tekstbasis is uit F. Ueberschaer & M. Krupp, *Die Mischna (Tamid): Textkritische Ausgabe mit deutscher Übersetzung und Kommentar* (Jerusalem: Grafos Print, 2005), 29.

[113] De vertaling is van Herbert Danby. H. Danby, *The Mishnah,* 589.

[114] De opdracht voor deze offers staat zoals genoemd beschreven in Numeri 28:1-8, maar ook in Exodus 29:38-42. Danby, *The Mishnah,* 582.

literair als qua inhoud af van de overige gedeelten.[115] Van het Tamid traktaat is er geen parallel in de Tosefta, er bestaat alleen een Babylonische Gemara van de hoofdstukken één, twee en vier. Het traktaat vertelt hoe het morgen-gedeelte van de rite werd uitgevoerd en beschrijft de inhoud van de gezangen die door de priesters werden gezongen in de tempel op de momenten dat de offers werden gebracht. Op de eerste dag van de week werd Psalm 24:1 gezongen: *'The earth is the Lord's and all that therein is, the round world and they that dwell therein.'* De Psalm maakte dus deel uit van de Tempelheiligheid die door de priesters werd gecreëerd door het reciteren van o.a. deze Psalm.

Alleen vers 1 van Psalm 24 wordt in de Tamid aangehaald omdat dit de '*Gibel'* van de Psalm is. Dat betekent dat de priesters de ook het resterende gedeelte van de Psalm in hun gedachten hebben gehad. Deze Psalm waarin de tempel centraal staat, zorgt er in deze context dus voor dat er heiligheid gecreëerd wordt bij het brengen van de offers.

4.3.2 Tosefta Berachot 4.1

Ook in de Tosefta wordt Psalm 24:1 geciteerd. De Aramese term Tosefta betekent letterlijk *'toevoeging'* of *'supplement'* en is in de meeste gevallen dan ook een aanvullende halachische onderwijzing op de Misjna.[116] T. Ber. 4.1 heeft echter zoals eerder genoemd geen parallel in de Misjna, Psalm 24:1 wordt hier dan ook in een andere context gebruikt dan in de Misjna. Het is onbekend wie de Tosefta heeft samengesteld of wanneer deze haar huidige vorm heeft gekregen, uitspraken over een eventuele datering blijven dan ook gissingen. Zo gaat Neusner ervan uit dat de Tosefta in haar huidige vorm tot stand is gekomen tussen de redactie van de Misjna (ca. 200 n.Chr.) en van de Jeruzalemse Talmoed (ca. 400 n.Chr.) en dateert de Tosefta dan rond 300 n.Chr. met de opmerking '*These are, however, no more than guesses.'*[117] Het karakter van de Tosefta ligt dicht bij dat van de Misjna, om deze reden wordt de Tosefta door sommigen dan ook kort na de totstandkoming van de Misjna gedateerd, 220-230 n.Chr.[118] Hoewel er verschil van mening bestaat over de precieze datering van de Tosefta, kunnen we toch vaststellen dat de Tosefta een wordingsproces van meerdere jaren heeft gehad en veel elementen dus teruggaan op het vroege Jodendom van de eerste eeuwen.

Het fragment is als volgt:

---

[115] Zie ook J. Neusner, *A History of the Mishnaic Law of Holy Things, Part Five* (Leiden: Brill, 1980), 147.
[116] G. Stemberger, *Einleitung in Talmud und Midrasch: 9. Auflage* (Nördlingen: C. H. Beck, 2011), 150.
[117] J. Neusner, *The Tosefta, Translated from the Hebrew with a New Introduction, Volume 1* (Peabody: Hendrickson Publishers Inc., 2002), xiv
[118] Safrai, *The Literature of the Sages,* 284.

לא יטעום אדם כלום עד שיברך שנא לה הארץ ומלואה הנהנה מן העוה ז בלא ברכה מעל עד שיתירו לו
כל המצות לא ישתמש אדם בפניו ידיו ורגליו אלא לכבוד קונהו שנא כל פעל ה למענהו[119]

> *One must not taste anything until he has recited a benediction. As Scripture states, the earth is the Lord's and all that it contains. One who derives benefit from this world without first having recited a benediction has committed sacrilege. Until he has fulfilled all the obligations which permit him. One should make use of his face, his hands, and his feet only for the honor of his creator. As scripture states, The Lord has made everything for its purpose* (t. Ber. 4.1).[120]

Dit citaat is een onderdeel van het eerste van de zes hoofddelen van de Tosefta: *Zeraim* en maakt deel uit van het traktaat Berachot dat het *Shema* en het gebed bespreekt, zegeningen over voedsel en maaltijden weergeeft en tenslotte overige zegeningen en individuele gebeden beschrijft. T. Ber. 4.1 is onderverdeeld in zes lemmata. In het eerste deel wordt het uitspreken van een zegen over het eten ondersteund vanuit Psalm 24:1. Het middendeel maakt een vergelijking tussen het gebruik van niet-sacraal eten door de huiseigenaar en het gebruik van Tempelheiligheid door het individu. Ook in t. Ber. 3.1 wordt een analogie gemaakt tussen de voorschriften voor gebed en regels voor de tempel, dit gedeelte is daar dus een voortzetting van.[121] De Tosefta vermeldt dat de wereld een tempel is en men alleen door Rabbijnse rituelen (zoals zegeningen) tempelgoederen mag nuttigen. Zahavy wijst erop dat de rabbijnen niet alleen het voedsel zegenden, maar alle materiële goederen.[122] De laatste twee lemmata sluiten het gedeelte af: elke handeling die men doet, doet men omwille van God. Daarom is het van belang om de handelingen die men elke dag doet uit te voeren zoals een priester zijn handelingen in de heiligheid van de tempelcultus uitvoert. Bij deze handelingen worden drie elementen genoemd: de handen, de voeten en het gezicht.

Psalm 24:1 wordt in dit traktaat gebruikt om God te danken voor het eten. Deze tekst wijst erop dat het een voorschrift is om een zegen uit te spreken voordat men voedsel tot zich neemt. Verschillende studies wijzen op een parallel tussen 1 Korinthe 10 en dit Rabbijnse voorschrift, maar trekken geen verdere conclusies.[123] Wanneer er wel lijnen worden getrokken, wordt het in over het algemeen toegepast op het geoorloofd eten van offervlees. Behoort de aarde en haar volheid toe aan de Heer, dan is niets van wat de Schepper heeft geschapen onrein en wordt elke demonisering en de taboes van wereldse zaken weggenomen.[124] In een ander geval wordt het uitspreken van Psalm 24:1 door Paulus als een vorm van ironie gezien ten opzichte van de Joodse beweging. De

---

[119] De tekstbasis is MS Erfurt en komt uit G. Kittel & K. Rengstorf, *Die Tosefta: Band I: Seder Zeraim* (Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer, 1983), 26.
[120] Neusner, *The Tosefta,* 21
[121] Zie ook T. Zahavy, *The Mishnaic Law of Blessings and Prayers, Tractate Berachot* (Atlanta: Scholars Press, 1987), 80.
[122] 'e.g. smelling spices, viewing natural wonders, etc.' Zahavy, *The Misnaic Law,* 81.
[123] O.a. G. Beale & D. Carson, *Commentary on the New Testament use of the Old Testament* (Grand Rapids: Baker Academic, 2007), 729. en S. Moyise & M. Menken, *The Psalms in the New Testament* (London: T&T Clark International, 2004), 169
[124] Zie ook 1 Kor. 8:6 en Rom. 14:14-20. Schrage, *Der erste Brief an die Korinther* (VII/II), 467.

rabbi's zagen de tekst namelijk als de reden om God te danken voor hun voedsel. Het voedsel waar de zegen over werd uitgesproken, werd voor het gebed al grondig beoordeeld. Paulus citeert Psalm 24:1 dan als rechtvaardiging voor het nuttigen van elk soort voedsel, zelfs het voedsel dat door de Joden werd verboden. Volgens Paulus is God dan de ultieme bron achter het voedsel. Zelfs het voedsel dat gekocht is in het *macellum* kan om deze reden onder dankzegging genuttigd worden. Fee ziet in deze opvatting van Paulus een duidelijk onjoodse gedachte.[125]

4.3.3 Babylonische Talmoed Berachot 35a

Binnen de literatuur wordt b. Ber. 35a in één adem genoemd met t. Ber. 4.1, in beide gevallen vervult het citaat van Psalm 24:1 de rol van zegenspreuk voor het eten. Allereerst is het van belang om de achtergrond van de Babylonische Talmoed helder te hebben. De traditie plaatst het begin van het Joodse onderwijs in Babel tijdens de ballingschap van Jojachin, elf jaar voor de verwoesting van de eerste tempel (2 Kon. 24:14). Volgens Safrai bevat deze traditie elementen van waarheid. De geestelijke herleving van de vroege Tweede-tempel periode was grotendeels het product van de ballingen die terugkeerden uit Babel, dit wordt volgens hem vooral duidelijk uit activiteiten van Ezra en Nehemia.[126] De Talmoed behandelt de spirituele, intellectuele, ethische, historische en juridische tradities die ontstaan zijn in een Rabbijnse context vanaf de periode van de verwoesting van de Tweede Tempel in de eerste eeuw tot de strijd tegen de Moslims in het begin van de zevende eeuw en behelst dus een lange periode. [127] Over het auteurschap en de datering van de Babylonische Talmoed bestaat dan ook veel discussie. De meningen, die erg uiteen lopen, brengen Goldberg tot de opmerking: '*No literary work has been so misunderstood as has the Babylonian Talmud.'*[128] Elman plaatst de redactie van de Babylonische Talmoed in de tweede helft van de 5e eeuw n.Chr. Dat betekent niet dat de tradities binnen de Talmoed ook uit deze latere periode komen. In zijn artikel toont hij (contra Neusner) aan dat de overtuigingen van midden-Perzië ingang hebben gevonden in het gedachtegoed dat in de Babylonische Talmoed is te vinden. Zowel in de Babylonisch-Rabbijnse cultuur, de wetgeving, theologie en in de culturele houding zijn sporen van Perzische overtuigingen te vinden. Dit betekent dat zowel de theologische als rituele structuur van het Rabbijnse Jodendom in Babel hier meer mee in overeenstemming was dan het Rabbijnse Jodendom dat was ten opzichte van het Romeins-Hellenistische gedachtegoed. De datering is in eerste instantie niet van belang voor mijn analyse, het gaat om de tradities ten aanzien van Psalm 24:1 die binnen de Talmoed te vinden

---

[125] 'Apart from his radical statements on circumcision, it is hard to imagine anything more un-Jewish in the apostle than this.' Fee, *The First Epistle to the Corinthians,* 482.
[126] Safrai, *The Literature of the Sages,* 324.
[127] F. Skolnik & M. Berenbaum, *Encyclopedia Judaica, Second Edition, Volume 19* (Farmington Hills: Thomson Gale, 2007), 470.
[128] A. Goldberg, *The Babylonian Talmud* in Safrai, *The Literature of the Sages,* 323.

zijn. Dat deze tradities niet pas ontstaan zijn in de 5e eeuw n.Chr., maar terug kunnen gaan op de eerste eeuwen, laat de analyse van Elman zien.[129]

Het is mijn doel om na te gaan of de tendens van de Misjna en Tosefta ten aanzien van Psalm 24:1 ook in de context van de latere Rabbijnse traditie te vinden is. In de Babylonische Talmoed is een relevant citaat te vinden. Het fragment is als volgt:

> *Rab Judah said in the name of Samuel: To enjoy anything of this world without a benediction is like making personal use of things consecrated to heaven, since it says. The earth is the Lord's and the fulness there of. R. Levi contrasted two texts. It is written, 'The earth is the Lord's and the fulness thereof', and it is also written, The heavens are the heavens of the Lord, but the earth hath He given to the children of men! There is no contradiction: in the one case it is before a blessing has been said* (b. Ber. 35a). [130]

Zoals de titel van het traktaat aangeeft gaat het hier om zegenspreuken (berachot), het voorschrift is dat men voor het nuttigen van voedsel een zegenspreuk uitspreekt. Het is onjuist om iets van deze wereld te genieten zonder hier eerst de zegen over uit te spreken, dit wordt dan ook ondersteund door de uitspraak van R. Juda: '*To enjoy anything of this world without a benediction is like making personal use of things consecrated to heaven.'*[131] Door het uitspreken van Psalm 24:1 heiligt men het voedsel, de parallel met t. Ber. 4.1 is duidelijk. De zegenspreuk van de priesters bij de dagelijkse offers wordt overgenomen en toegepast binnen een huiselijke context. [132] Gezien deze overeenkomst lijkt het dan ook aannemelijk dat men door dit gebruik de reguliere maaltijd tot een cultische maaltijd wilde verheffen, het overnemen van deze zegenspreuk wijst namelijk op het creëren van Tempelheiligheid.

4.3.4 Babylonische Talmoed Sabbat 119a

Tenslotte komt in b. Sab. 119a Psalm 24:1 voor. Dit traktaat behandelt de handelingen rondom de sabbat. In b. Sab. 119a wordt een fictief gesprek weergegeven tussen rabbi R. Ishmael en R. Jose, een rijke man uit Palestina. Het gesprek gaat over een viering van de sabbat in Laodicea, dus een weergave van een viering binnen de context van de diaspora. Het fragment is als volgt:

> *Rabbi asked R. Ishmael son of R. José, The wealthy in Palestine, whereby do they merit? – Because they give tithes, he replied, as it is written, give tithes so that you mayest become wealthy. Those in Babylon, wherewith do they merit? –Because they honour the Torah, replied he. And those in other countries, whereby do they merit it? –Because they honour the Sabbath, answered he. For R. Hiyya b. Abba related: I was once a guest of a man in Laodicea, and a golden table was brought before him, which had to be carried by sixteen men; sixteen silver chains were fixed in it, and plates, goblets, pitchers and flasks were set*

---

[129] Y. Elman, *Middle Persian Culture and Babylonian Sages* in C. Fonrobert & M. Jaffee, *The Cambridge Companion to the Talmud and Rabbinic Literature* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 167-197.
[130] I. Epstein, *The Babylonian Talmud, Seder Zera'im* (London: The Soncino press, 1961), 220.
[131] Judah Ha-Nasi die meestal wordt aangeduid als Rabbi Judah wordt geplaatst in de tweede helft van de tweede- en eerste helft van de 3e eeuw n.Chr. Skolnik & Berenbaum, *Encyclopedia Judaica,* 501.
[132] Zie hiervoor m. Tam 7.4 waaruit blijkt dat de priesters zowel bij de morgen als de avondoffers op de eerste dag van de week Psalm 24:1 reciteerden.

> *thereon, and upon it were all kinds of food, dainties and spices. When they set it down, they recited, The earth is the Lord's and the fullness thereof; and when they removed it they recited, The heavens are the heavens of the Lord; But the earth hath he given to the children of men. Said I to him, 'My son! whereby hast thou merited this?' 'I was a butcher, ' replied he, 'and of every fine beast I used to say, 'This shall be for the Sabbath'. Said I to him, 'Happy art thou that thou hast merited, and praised be the Omnipresent who has permitted thee to enjoy this'* (b. Sab. 119a). [133]

Het fictieve beeld dat wordt geschetst is buitengewoon, er wordt namelijk gebruik gemaakt van een gouden tafel die door zestien man gedragen moet worden. Vervolgens wordt aan deze tafel de sabbatsmaaltijd genuttigd waarbij de tafel wordt beladen met voedsel, lekkernijen en specerijen. Voordat men aan de maaltijd begint wordt er eerst een zegenspreuk uitgesproken: '*The earth is the Lord's, and the fulness thereof.* Psalm 24:1 wordt hier evenals in b. Ber 35a en t. Ber 4.1 gebruikt om het voedsel te heiligen voordat men het nuttigt. Het citaat vermeldt dat ook na de maaltijd wanneer het eten is weggehaald een zegenspreuk wordt uitgesproken: '*The heavens are the heavens of the Lord, But the earth hath he given to the children of men'.* Zowel t. Ber. 4.1 als b. Ber. 35a staan in een andere context en maken deel uit van een halachische instructie rondom de maaltijd. b. Sab. 119a stelt niet de maaltijd, maar de sabbat centraal. Het eren van de sabbat maakt onderdeel uit van een hiërarchische trits zoals die in het Rabbijnse Jodendom te vinden is. Allereerst is het van belang om tienden te geven, vervolgens om Thora-studie te doen en tenslotte om de Sabbat in ere te houden. De (cultische) maaltijd op de sabbat vervult dezelfde rol als het geven van tienden dat eveneens een cultische handeling is, deze tienden werden namelijk naar de tempel gebracht. Dit citaat is een waardevolle aanvulling omdat het laat zien dat de tendens die binnen de Misjna en Tosefta te vinden is, ook wordt voortgezet binnen het latere Rabbijnse Jodendom.

4.3.5 Samenvatting en conclusie

Uit de bovenstaande analyse blijkt dat Psalm 24:1 meerdere keren ter sprake komt in de Joodse bronnen. De Misjna geeft de Psalm weer als uitgesproken gebed bij de offers op de eerste dag van de week en dus als onderdeel van de tempeldienst. De Tosefta laat zien dat dit citaat niet alleen bij de tempeldienst een rol speelde, maar ook in de huisliturgie. Tijdens de viering van de maaltijden werd het reciteren van Psalm 24:1 als een voorwaarde gezien voordat men het voedsel mocht gebruiken. Dat deze tendens ook wordt voortgezet binnen het latere Rabbijnse Jodendom, laat b. Sab. 119a zien. Wanneer deze gegevens vanuit de Joodse bronnen worden vergeleken met de eerdere analyse van dit citaat binnen de Tenach, vallen er een aantal zaken op:

Ten eerste speelt het verbond een rol bij het gebruik van dit citaat. Voornamelijk binnen de Tenach wordt deze verbinding meerdere malen gelegd. Psalm 50 koppelt de notie van het verbond aan de tempel waar het de vernieuwing van het verbond in de tempeltraditie behandelt. Deze

[133] I. Epstein, *The Babylonian Talmud: Seder Mo'ed* (London: The Soncino Press, 1938), 586-587.

koppeling met de tempeltraditie wordt ook door m. Tam 7.4 gemaakt waar duidelijk wordt dat Psalm 24:1 gebruikt werd door de priesters om Tempelheiligheid te creëren.

Ten tweede wordt Psalm 24:1 gekoppeld aan de context van de maaltijd. Zowel in de Babylonische Talmoed als in de Tosefta wordt duidelijk dat Psalm 24:1 en de maaltijd aan elkaar verbonden worden, dit wordt zowel positief (m. Ber 7.1) als negatief (t. Ber. 4.1) geformuleerd. Het citaat speelt hier een belangrijke rol bij het uitspreken van een zegen bij maaltijd om zo een heiligheid te creëren die overeenkomt met de tempeltraditie.

Nu de context van Psalm 24:1 duidelijk is geworden en de conclusie is dat zowel het verbond, de tempel als halachische voorschriften een rol spelen bij het gebruik van dit citaat, is het nu van belang om de maaltijd zelf te analyseren.

5 De maaltijd als cultische handeling

In dit hoofdstuk zal ik de maaltijd onderzoeken in zowel Rabbijnse teksten als in Qumran. De deelvraag is op welke wijze de maaltijden gestalte krijgen en welke elementen binnen deze maaltijd wijzen op een cultische setting. Allereerst zal ik mij richten op de maaltijd zoals die gestalte kreeg binnen de gemeenschap van Qumran waarbij 1Qs en 1QSa[134] en 4Q258 zullen dienen als bronteksten. Na deze analyse zal ik me richten op de beschrijving van Flavius Josephus over de maaltijd. In het tweede deel zal ik een beschrijving geven van enkele maaltijdtradities binnen het Rabbijnse Jodendom (t. Ber. 4.8, m. Pes. 10.1-9, m. Av. 3.3).

5.1 De maaltijd bij Qumran

De maaltijd binnen de gemeenschap van Qumran wordt op meerdere plaatsen beschreven, als eerste in de gemeenschapsrol 1Qs en vervolgens in 4Q258. Qumran is van belang om te vergelijken door de vroege datering, historisch gezien is het namelijk ouder dan de Paulustraditie. Maar de vergelijking is vooral relevant door de relatie die er bestaat tussen Qumran en Paulus. Er is niet zozeer sprake van literaire afhankelijkheid of een collectie van parallellen, maar veeleer contextualisatie van teksten door de betekenis van andere teksten. De teksten van Paulus en Qumran worden hierdoor in het perspectief van het hele Joodse framework geplaatst waarin de vroegchristelijke traditie zich bevond.[135] Het is bij de vergelijking van belang om in het oog te houden dat 1Qs meerdere redacties heeft ondergaan omdat deze tekst is meegegroeid met de gemeenschap. Een deel van de 1Qs teksten zou nog in ontwikkeling zijn tijdens het leven van Paulus.

De gemeenschap van Qumran is een sektarische afsplitsing van de tempelgemeenschap in Jeruzalem. Tijdens de opstand van de Makkabeeën werd de tempel van Jeruzalem cultisch verontreinigd door heidense praktijken en werden afgoden geïdentificeerd met de God van Israël.[136] Vanuit het gezichtspunt van zowel de Hasmoneeën als de Zadokitische priesters was dit heiligschennis. Na de overwinning van de Makkabeeën in 164 v.Chr. werd de tempel door deze groepering gereinigd en werd de monotheïstische godsdienst hersteld. Een groep die behoorde tot de Sadduceeën scheidde zich vervolgens af, vestigde zich in Qumran en het ontstaan van de Qumran gemeenschap was een feit.[137]

De meerderheid dateert de Dode Zee-rollen op dit moment vanaf de Hasmonese en Herodiaanse periode tot aan de verwoesting van Judea door de Romeinse legers in de Grote Opstand

[134] Dit is overigens een paralleltekst van 1Qs.
[135] Zie D. Flusser, *Judaism and the Origins of Christianity* (Jerusalem: The Magness Press, 1988), 23-74.
[136] Zie E. Bickerman, *The God of the Maccabees* (Leiden: Brill, 1979), 53-54.
[137] L. Schiffman, *Qumran and Jerusalem, Studies in the Dead Sea Scrolls and the History of Judaism* (Grand Rapids: W. B. Eerdmans Publishing Company, 2010), 31-32.

van 66-73 n.Chr.[138] Het is voor deze analyse niet van belang om uitvoerig in te gaan op de identificatie van de gemeenschap bij Qumran, het is wel van belang om te vermelden dat de meerderheid er op dit moment van uitgaat dat de Dode Zee-rollen een onderdeel zijn van de complexe geschiedenis van het Jodendom dat van de Hebreeuwse Bijbel tot de Rabbijnse traditie heeft geleid.[139] Hierdoor is vergelijking van zowel teksten uit Qumran als uit de Rabbijnse traditie in deze paragraaf relevant.

5.1.1 Tafelgemeenschap (1Qs en 1QSa)

1Qs VI is een passage uit de ordening voor de onderlinge bijeenkomst. De bijeenkomsten worden in dit gedeelte gestructureerd, een bijeenkomst wordt namelijk gelijk gesteld met het houden van een maaltijd. Hierbij is hiërarchie van belang, de priester is het hoofd en neemt dan ook de leiding bij de maaltijd. Hij moet als eerste de zegen uitspreken over brood en wijn. Het fragment is als volgt:

> *'Wherever there are ten men of the Council of the Community there shall not lack a Priest among them. And they shall sit before him according to their rank and shall be asked their council in all things in that order. And when the table has been prepared for eating, and the new wine for drinking, the Priest shall be the first to stretch out his hind to bless the firstfruits of the bread and new wine'* (1Qs VI:4-6). [140]

Van dit fragment is een paralleltekst te vinden in 1QSa II:

> *'And [when] they shall gather for the common [tab]le, to eat and [to drink] new wine, when the common table shall be set for eating and the new wine [poured] for drinking, let no man extend his hand over the firstfruits of bread and wine before the Priest; for [it is he] who shall bless the firstfruits of bread and wine, and shall be the first [to extend] his hand over the bread. Thereafter, the Messiah of Israel shall extend his hand over the bread, [and] all the congregation of the Community [shall utter a] blessing, [each man in the order] of his dignity'* (1QSa II:18-20). [141]

Omdat de gemeenschap zich heeft afgescheiden namen voorschriften ten aanzien van heiligheid een grote plaats in, heiligheid werd geassocieerd met de grenzen van de gemeenschap. Hierdoor werden heiligheidsrituelen een vereiste voor toegang tot de gemeenschap.[142] De leden van de gemeenschap onderwierpen zich dan ook aan alle voorschriften ten aanzien van heiligheid en leefden van dag tot dag in een staat van cultische heiligheid. De maaltijd zelf was één van de duidelijkste symbolen van lidmaatschap van de gemeenschap.[143] Gemeenschap met elkaar nam dan ook een belangrijke plaats in zoals 1 Qs VI:3 laat zien: *´They shall eat in common and bless in common and deliberate in*

---

[138] Schiffman, *Qumran and Jerusalem,* 26.
[139] Schiffman, *Qumran and Jerusalem,* 28.
[140] 1Qs VI:4-6. Vermes, *The Complete Dead Sea Scrolls,* 105. Overigens is er tevens een parallel te vinden van dit gedeelte in 4Q258, een kortere versie van de gemeenschapsrol. Vermes, *Dead Sea Scrolls,* 118.
[141] Vermes, *Dead Sea Scrolls,* 162.
[142] Smith, *From Symposium to Eucharist,* 153.
[143] Smith, *From Symposium to Eucharist,* 153.

common.´[144] De verbinding tussen 1Qs en 1QSa laat zien dat er geen scheiding bestaat tussen een 'reguliere' maaltijd en een 'cultische' maaltijd. Elke maaltijd wordt cultische vormgegeven. De maaltijd in 1QSa staat namelijk in een eschatologische context waarbij er sprake is van een Messiaanse gerichtheid. Ook bij Paulus zelf is dit onderscheid niet te maken, elke maaltijd bevat namelijk noties van een eschatologische gerichtheid.

De maaltijd vereist de aanwezigheid van tien mannen en een priester zoals het fragment laat zien. Het is opvallend dat er geen melding wordt gemaakt van aanwezigheid van vrouwen bij de maaltijd, maar het niet vermelden van vrouwen niet hoeft te betekenen dat de gemeenschapsmaaltijd in een puur mannelijke setting plaatsvond. Bij deze gemeenschap vond ook wetstudie plaats waarbij iedere man werd opgeroepen om hier zowel ´s nachts als overdag deel aan te nemen. [145] Het bestuderen van de wetten wordt hier gekoppeld wordt aan het houden van de maaltijd.[146] Dit heeft ermee te maken dat binnen de filosofische traditie het voeren van elitaire gesprekken een onderdeel was van vermaak tijdens het symposium.

De term ´nieuwe wijn´ (תִּירוֹשׁ) is opvallend, hiermee wordt geen jonge wijn, maar een licht gefermenteerde nieuwe wijn bedoeld. Het is ook mogelijk dat er druivensap mee wordt aangeduid.[147] Hoewel de zegen wordt uitgesproken over brood en wijn, hoeft dat niet te betekenen dat de maaltijd alleen uit het nuttigen van brood bestond. In de zegen over het brood werd ook het andere voedsel meegenomen. Het is waarschijnlijk dat er binnen de gemeenschap van Qumran ook vlees werd genuttigd, archeologisch onderzoek heeft op verschillende plaatsen in Qumran begraven potten gevonden die de botten bevatten van verschillende dieren. De koppeling met de maaltijd kan gemaakt worden omdat het geoorloofd was om dieren te nuttigen zoals geiten, schapen en ossen. Het antwoord op de vraag waarom de botten zo zorgvuldig zijn begraven is nog altijd een onopgeloste vraag.[148] Dat de maaltijd een hoge graad van heiligheid bevatte wordt duidelijk door de regel voor nieuwkomers in de gemeenschap. Het fragment is als volgt:

> *´After he has entered the Council of the Community he shall not touch the pure Meal of the Congregation until one full year is completed, and until he has been examined concerning his spirit and deeds… He shall not touch the Drink of the Congregation until he has completed a second year among the men of the Community'* (1Qs VI:16-17).[149]

---

[144] Vermes, *Dead Sea Scrolls,* 105.
[145] Zie hiervoor 1Qs VI:6-8.
[146] Smith verwijst hier naar Ben Sira, de Misjna en de beschrijving van de maaltijd door Philo in de *Therapeutae.* Smith, *From Symposium to Eucharist,* 154.
[147] Smith, *From Symposium to Eucharist,* 154.
[148] Zie R. de Vaux, *Archeology and the Dead Sea Scrolls* (London: Oxford University Press, 1973), 12-14. en J. Magness, *The Archeology of Qumran and the Dead Sea Scrolls* (Grand Rapids: W. B. Eerdmans Publishing Company, 2002), 105.
[149] Vermes, *Dead Sea Scrolls,* 106.

De maaltijd functioneert dus als een onderscheidend element waar de gemeenschap tegenover de buitenwereld wordt geplaatst. Deze praktijk is niet verwonderlijk wanneer dit vergeleken wordt met de functie van de maaltijd binnen verschillende andere culturen.[150]

1QSa laat zien dat niet alleen de gemeenschap zelf aanwezig is bij de maaltijd, maar ook de '*Messiah of Israel'*. Na de zegen van de priester over het brood vermeldt 1Qsa: *'Thereafter, the Messiah of Israel shall extend his hand over the bread, [and] all the congregation of the Community [shall utter a] blessing, [each man in the order] of his dignity.'* Dit laat zien dat de maaltijd een cultische lading heeft, de maaltijd krijgt hierdoor een eschatologische gerichtheid waarbij de Messias zelf aanwezig is en de handen over het brood uitstrekt.

5.1.2 Excurs: *Voluntary Associations*

Hoewel binnen mijn studie geen vergelijking met Grieks-Romeinse maaltijden plaatsvindt, is de koppeling tussen de maaltijd en studie van bepaalde zaken niet vreemd, binnen de Grieks-Romeinse context is namelijk ook te lezen dat met de maaltijd tegelijkertijd filosofische gesprekken plaatsvonden.[151] Zowel de Grieks-Romeinse- als Rabbijnse context kende het fenomeen van *Voluntary Associations.* Deze groepen werden gevormd door verschillende personen die op vrijwillige basis bij elkaar kwamen. Het doel was om gemeenschappelijke interesse te delen. Hoewel de deelname vrijwillig was, werd er wel een contract opgesteld waarin verplichtingen ten opzichte van elkaar en de gemeenschap werden vastgesteld.[152] Binnen de Joodse context zijn hiervan verschillende voorbeelden te vinden. Men kwam zowel in synagogen als in privéhuizen bij elkaar. Het bij elkaar samenkomen in een huis versterkte het ontwikkelen van een eigen identiteit dat tot uiting komt in zowel halachisch als aggadisch materiaal. Men identificeerde zich met de naam van een privéhuishouden.[153] Zo laat 1Qs zien dat de liturgie, de samenkomsten, de maaltijden, de straffen en de taken van verschillende personen worden beschreven. Ook het traktaat *Demai* in de Misjna en Tosefta beschrijft een vereniging die bestaat uit *haverim.* Deze personen moeten zich aan bepaalde reinheidswetten rondom de maaltijd houden.[154] Richardson wijst er op dat deze verenigingen

---

[150] Zo zegt Smith: ´meals functioned as a central activity and focus for communal identity in groups of various kinds in the Greco-Roman world, such as clubs, funerary societies, and philosophical societies, as well other sectarian groups within Judaism, such as the Therapeutae, and, as we will see further below, the Christians.´ Smith, *From Symposium to Eucharist,* 155.

[151] Zie hiervoor onder andere het hoofdstuk ´*The Philosophical Banquet*´ in Smith, *From Symposium to Eucharist,* 47-66.

[152] Zie J. Collins & D. Harlow, *The Eerdmans Dictionary of Early Judaism* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2010), 398.

[153] A. Sivertsev, *Private Housholds and Public Politics in 3rd -5th Century Jewish Palestine* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2002), 168-170.

[154] Vergelijkende studies tussen de *Voluntary Associations* binnen de Grieks-Romeinse- en de Rabbijnse context laten zien dat de Joodse gemeenschappen in Palestina en de diaspora volop participeerden binnen deze

ontstaan zijn binnen de context van de diaspora. Vooral in Mediterrane omgeving ontstonden synagogen die voorzagen in de behoefte van de Joden die daar woonden. De synagoge werd een multifunctioneel gebouw waarin met elkaar ontmoette, met elkaar at, studeerde, debatteerde en bezoekers werden ontvangen. Het werd een ontmoetingsplaats van Joden om God te eren waarvan het cultische centrum in Jeruzalem stond.[155] Het gemeenschappelijke tussen al deze synagogen in de diaspora en later in Palestina zelf (na 70 n.Chr.) was dat buitenstaanders, maar waarschijnlijk ook de Joden zelf deze samenkomsten als *Voluntary Associations* zagen. De synagoge als ontmoetingsplaats had een speciale plaats binnen het vroege Romeinse Rijk. Aan de synagogen werden privileges toegekend die verder gingen dan wat aan andere groeperingen werd toegestaan. De synagogen werden door de Romeinse autoriteiten als collegia gezien en hadden een speciale status. Dit blijkt uit de benadering van zowel Julius Caesar en Caesar Augustus.[156]

Er bestaat ook een verband tussen de ἐκκλησία en *Voluntary Associations*, de vroege kerken vertoonden op een aantal gebieden overeenkomsten met de *Voluntary Associations*. Dit was zeker zo voor buitenstaanders, maar tot op zekere hoogte ook voor degenen die deel uit maakten van de gemeente. McCready laat op dit punt zien dat *Voluntary Associations* een referentiekader boden aan de christelijke gemeenten zodat deze zich comfortabel binnen de grenzen van de Grieks-Romeinse samenleving plaatsten.[157] Dit was zeker voordelig voor de gemeenten die zich aantrekkelijk ten opzichte van de heidenen wilde opstellen. De diversiteit van de *Voluntary Associations* was een aantrekkelijk gegeven, het maakte zowel experimenteren als ontwikkeling van de gemeenschap mogelijk. Op hetzelfde moment kon men zich ook onderscheiden van de grotere samenleving door met elkaar een gemeenschap te vormen waarbij bepaalde overtuigingen en gebruiken kenmerkend werden voor deze groepering. Twee overtuigingen van de *Voluntary Associations*, zowel het behoren tot een speciale groep als de persoonlijke bevestiging door de gemeenschap was een goed startpunt en referentiekader voor de christelijke gemeenten.[158]

Hoewel de gebruiken en overtuigingen van de verschillende *Voluntary Associations* dus niet hetzelfde waren, zijn al deze groeperingen wel terug te brengen tot hetzelfde sociologische fenomeen. Binnen de traditie is te zien dat zowel de Rabbijnse- als de christelijke context gebruikt maakte van de praktijk van *Voluntary Associations*. De praktijk van de gemeente van Korinthe die rond de maaltijd samen komt en daarbij een referentiekader creëert met bijbehorende gebruiken en

---

verenigingen en niet onder deden voor de Grieks-Romeinse context. Collins & Harlow, *The Eerdmans Dictionary,* 398.

[155] P. Richardson, ´Early Synagogues as Collegia in the Diaspora and Palestine´ in: S. Kloppenborg & S. Wilson, *Voluntary Associations in the Graeco-Roman World* (London: Routledge, 1996), 104.

[156] Kloppenborg & Wilson, *Voluntary Associations,* 93.

[157] W. McCready, ´Ekklesia and Voluntary Associations´ in: Kloppenborg & Wilson, *Voluntary Associations,* 69-70.

[158] Kloppenborg & Wilson, *Voluntary Associations,* 70.

overtuigingen staat dus niet op zichzelf, maar in een bredere sociologische traditie. Dat zowel de Grieks-Romeinse, de Rabbijnse- en de christelijke gemeenschappen terug gaan op hetzelfde sociologische verschijnsel wordt ondersteund door het feit dat zowel buitenstaanders als mogelijk ook insiders het lastig vonden om het onderlinge verschil te zien. De verschillende groeperingen werden dan ook simpelweg aangeduid als *Voluntary Associations* omdat men niet zeker was of men ze moest aanduiden als *synagogai, proseuchai, sabbateia, collegia, thiasoi, synodoi, eranoi* of *syllogoi.*[159]

5.1.3 Volgens Josephus (*Bellum Iudaicum II*)

Ook Josephus beschrijft de maaltijd in *Bellum Iudaicum II,* hij heeft het hier over de maaltijd zoals die bij de Essenen gestalte kreeg. Het verschil met de beschrijving in de Dode Zee-rollen is de specifieke beschrijving van de handelingen bij de maaltijd door Josephus. Het betreffende fragment is als volgt:

> *'and after they have worked strenuously until the fifth hour they are again assembled in one area, where they belt on linen covers and wash their bodies in frigid water. After this purification they gather in a private hall, into which none of those who hold different views may enter: now pure themselves, they approach the dining room as if it were some [kind of] sanctuary. 130 After they have seated themselves in silence, the baker serves the loaves in order, whereas the cook serves each person one dish of one food. 131 The priest offers a prayer before the food, and it is forbidden to taste anything before the prayer; when he has had his breakfast he offers another concluding prayer. While starting and also while finishing, then, they honor God as the sponsor of life. At that, laying aside their clothes as if they were holy, they apply themselves to their labors again until evening. 132 They dine in a similar way: when they have returned, they sit down with the visitors, if any happen to be present with them, and neither yelling nor disorder pollutes the house at any time, but they yield conversation to another in order'* (*Bel. Iud.* II 129-132).[160]

Waar de rollen niet vermelden in welke frequentie de maaltijden plaatsvonden, merkt Josephus op dat dit twee maal per dag was: de late ochtend wanneer men een pauze nam van het werk en in de late middag bij het beëindigen van de werkzaamheden van die dag. Voordat men aan de maaltijd deelneemt, reinigt men zichzelf door een bad te nemen en speciale kleding aan te trekken. Op deze wijze creëren de Essenen een alternatieve Tempelheiligheid en worden de reinigingsrituelen van priesters in de tempel geïmiteerd. Er is sprake van hiërarchische ordening bij de maaltijd, de priester bepaalt het verloop van de maaltijd. Het is opvallend dat er geen onderscheid wordt gemaakt tussen

[159] Kloppenborg & Wilson, *Voluntary Associations,* 104.
[160] S. Mason, *Flavius Josephus, Translation and Commentary, Volume 1b, Judean War 2* (Leiden: Brill, 2008), 106-108.

brood en wijn, wel wordt opgemerkt dat het verboden is om voor het gebed al te eten: '*The priest offers a prayer before the food, and it is forbidden to taste anything before the prayer'.* De maaltijd is er niet alleen voor het bevredigen van behoeften, maar het betreft ook een sacrale handeling. Op dit punt is er overeenkomst met t. Ber 4.1 is waar het ook verboden wordt om voor de zegen het voedsel tot zich te nemen. Ten opzichte van de beschrijving in de rollen zelf, voegt Josephus ook toe dat er naast brood ander voedsel werd geserveerd.

5.1.4 Excurs: het zegenen van brood en wijn

Het is opvallend dat afscheiden gemeenschappen de volgorde van het zegenen omdraaien. Vergelijking met de synoptische traditie laat zien dat men door de halachische volgorde van de maaltijd te veranderen onderscheid creëerde en zo een eigen identiteit ontwikkelde.[161] De overtuiging van Flusser is dat Paulus in de gemeente van Korinthe al de Esseense traditie van brood-wijn aantrof, deze traditie is binnen de vroegchristelijke gemeentes volgens hem als snel de algemene liturgische praktijk geworden.[162] Paulus was echter gewend vanuit zijn voorchristelijke leven als Farizeeër de *Kiddush* te vieren waar het brood na de beker werd gezegend. [163] Flusser zegt vervolgens dat Paulus in 1 Kor. 11:25 de uitspraak μετὰ τὸ δειπνῆσαι heeft toegevoegd, dit heeft Lukas in zijn redactie overgenomen waardoor de vreemde situatie ontstaat van twee bekers, namelijk één aan het begin en één aan het einde van de maaltijd.[164] Tomson ziet naast de twee bovengenoemde tradities nog een derde traditie, namelijk brood aan het begin van de maaltijd en de beker aan het einde ervan.[165] Dit is volgens hem dan ook een compromis tussen de Apostolische en Farizese traditie. Of deze traditie van Paulus uitgaat laat hij verder in het midden.[166] Hoewel Paulus in 1 Korinthe 10 en 11 niet dezelfde volgorde gebruikt, is hij toch niet met zichzelf in tegenspraak. Het antwoord is niet alleen te halen uit de halachische notie van de maaltijd, maar tevens uit de structuuranalyse van de Korinthebrief. Wanneer bij Paulus de Jezustraditie (1 Kor. 11) tegenover zijn eigen Joodse traditie (1 Kor. 10:16) komt te staan, ziet hij de Jezustraditie als gezaghebbend. Dat is niet alleen in 1 Korinthe 10 en 11 het geval, maar ook bij het vraagstuk over echtscheiding in 1

---

[161] Flusser, *Judaism and the Origins of Christianity,* 202-206.
[162] Overigens onderschrijf ik Flusser hierin. De traditie die in de gemeenschapsrol te vinden is, zien we terugkomen in bovengenoemde passage uit 1 Kor. 11. Deze traditie staat qua volgorde van brood en wijn namelijk tegenover de gangbare Joodse traditie.
[163] L. Hoffman, *The Passover Meal in Jewish Tradition* in P. Bradshaw & L. Hoffman, *Passover and Easter, Origin and History to Modern Times* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1999), 13.
[164] Flusser, *Judaism and the Origins of Christianity,* 205.
[165] De setting van de maaltijd was binnen de verschillende christelijke groeperingen onderscheiden. Er waren namelijk ook vroegchristelijke gemeenschappen die zich niet onderscheidden door de volgorde van het zegenen van brood en wijn, maar in plaats van wijn juist water gebruikten. In sommige gevallen ontbreekt zelfs elke verwijzing naar een beker. A. McGowan, *Ascetic Eucharists, Food and Drink in Early Christian Ritual Meals* (Oxford: Clarendon Press, 1999), 93.
[166] Tomson, *Paul and the Jewish Law,* 142.

Korinthe 7. De halachische opvatting van Paulus over echtscheiding stemt niet overeen met de opvatting van Jezus. Wanneer beide visies tegenover elkaar staan, is de opvatting van Jezus voor Paulus gezaghebbend.[167] Paulus wil verschil van mening te allen tijde voorkomen om de eenheid binnen de gemeente te bewaren. Door de Jezustraditie als gezaghebbend in de christelijke gemeentes in te voeren, voorkomt hij discussie.[168]

De Joodse maaltijden zijn vaak behandeld in een vacuüm, maar de opzet van *deipnon* en *symposium* is qua vorm en etiquette in overeenstemming met de Grieks-Romeinse context. Het is dan ook onjuist om Joodse en ook christelijke maaltijden als afzonderlijke maaltijden te analyseren, die geen relatie hebben met maaltijden die in de hellenistische context plaatsvonden.[169] Dat betekent echter niet dat er geen verschillen zijn. Een belangrijk verschil met de Grieks-Romeinse maaltijd is de gerichtheid op de Messias of in het geval van de christelijke maaltijd op Christus en de inhoud van de gesprekken. Daarnaast bestaan er verschillen op het gebied van de zegenspreuken en de wijze waarop rituele reinheid gestalte krijgt.

5.1.5 Samenvatting en conclusie

Wanneer de fragmenten van Josephus over de maaltijd naast die van de Dode Zee-rollen in 1Qs en 1QSa gelegd worden, kan de conclusie worden getrokken dat heiligheid binnen de gemeenschap van Qumran een grote rol speelde. Deze heiligheid kwam vooral tot uiting bij de toetreding van een nieuwe lid tot deze gemeenschap. 1 Qs VI:16-20 vermeldt namelijk dat men na twee jaar pas volwaardig lid was. Het eerste jaar mocht men geen 'voedsel' van de gemeenschap (טהרת) nuttigen. Hoewel sommigen טהרת vertalen met 'Purity', lijkt het toch in de richting van 'voedsel' te wijzen.[170] 1Qs VI:20 vermeldt vervolgens dat men de 'drank' (משקה) pas na twee jaar mocht nuttigen. Het is waarschijnlijk dat de 'drank' verwijst naar datgene wat tijdens de gemeenschappelijke maaltijden werd gedronken.[171] Uitsluiting van deze 'drank van de Velen' betekent dan ook uitsluiting van het

---

[167] Tomson, *Paul and the Jewish Law,* 103-122.

[168] In 1 Kor. 11 is dus zeker sprake van een te volgen ritueel, de volgorde doet ertoe. Dit is contra Bradshaw waar hij opmerkt: 'In 1 Corinthians the narrative is not functioning as ordo or script.' P. Bradshaw, *Eucharistic Origins* (Oxford: Oxford University Press, 2004), 13.

[169] Zo gaat Bokser er wel in mee dat er overeenkomsten bestaan tussen de Grieks-Romeinse symposia en de Joodse maaltijd, maar wil hij deze wel duidelijk van elkaar onderscheiden. De auteur van de Misjna wilde juist onderscheid aanbrengen tussen de Joodse rites en de andere typen maaltijden. B. Bokser, *The Origins of the Seder, The Passover Rite and Early Rabbinic Judaism* (Los Angeles: University of California Press, 1984), 50. Ook Dunn ziet de parallellen tussen beide vormen van de maaltijd: 'the second weakness of the earlier theses was the assumption that analogies had to be explained genetically, by dependence of Christian practice on the wider practices of the Hellenistic cults.' Overeenstemming betekent namelijk nog geen afkomst. Dunn, *The Theology of Paul,* 604.

[170] O.a. Newton vertaalt het met 'Purity', maar lijkt de mogelijkheid om het te vertalen met 'voedsel' wel open te houden: 'It could still quite possibly refer to food.' Newton, *The Concept of Purity at Qumran*, 22. Zie ook Vermes, *The Complete Dead Sea Scrolls,* 85.

[171] 'We cannot avoid accepting the usual view that the 'drink' refers to the liquids that were involved in the communal meals'. Newton, *The Concept of Purity at Qumran,* 25.

gebruik van de 'nieuwe wijn' (1Qs VI:5, 1QSa II:17) tijdens de gemeenschappelijke maaltijden. De tijdelijke onreinheid van het nieuw toegetreden lid heeft dus als gevolg dat men niet mocht deelnemen aan de gemeenschappelijke maaltijd. De uiteindelijke acceptatie binnen de gemeenschap na twee jaar heeft volledige participatie binnen de tafelgemeenschap als gevolg. Voedsel (טהרת) en drank (משקה) zijn op deze manier symbolen voor de reinheid van de gemeenschap en door hun praktische uitwerking (de proeftijd) een vervanging van de tempelcultus in Jeruzalem. De tempelcultus in Jeruzalem vereiste namelijk ook een staat van reinheid voordat men deel mocht nemen aan de tafelgemeenschap. Tafelgemeenschap was een onderdeel van discussie binnen verschillende groeperingen in het vroege Jodendom. De roeping van Levi/ Mattheüs in Markus 2:15-17/ Matt. 9:9-13 laat dit zien. De Farizeeën wijzen Jezus erop dat het niet is toegestaan om tafelgemeenschap met tollenaars (τελωνῶν) en zondaars (ἁμαρτωλῶν) te hebben. Jezus gaat hier tegen de opvatting van de Farizeeën (en dus van de tempel in Jeruzalem) in door juist op deze uitnodiging van Levi in te gaan.[172] Deze geschiedenis staat volgens Ottenheijm in het teken van de discussie tussen Bet Sjammai en Bet Hillel. Volgens het huis van Sjammai was het alleen voor moreel en sociaaleconomisch bevoorrechte mannen toegestaan om aan Thorastudie te doen. Volgens het huis van Hillel zijn er echter geen beperkingen, zelfs personen die in zonde leven kunnen door Thorastudie weer op het rechte pad worden gebracht. Dit vereist wel openheid en een juiste benadering van de leraar. Bet Hillel houdt zich dan ook niet bezig met de sociaaleconomische status, maar met de morele kwalificatie. Studie van de Thora creëert rechtvaardige en reine mannen.[173] Het is duidelijk dat de benadering van Jezus naar Levi in de lijn staat van Bet Hillel. Jezus wil door tafelgemeenschap met zondaren, de zondaar er toe oproepen om de zonde achter te laten en weer op het rechte pad te wandelen.

Bij toetreding tot de gemeenschap van Qumran stond het verbond centraal, toetreding tot de gemeenschap staat gelijk met toetreding tot het verbond.[174] Dit is opmerkelijk omdat elke Israëliet vanaf zijn geboorte al deel uit maakte van het verbond. De gemeenschap maakt echter onderscheid tussen het verbond zoals dit 'in het algemeen' werd opgevat en 'verbond van de gemeenschap' of het 'verbond van God' zoals het meerdere malen in de Dode Zee-rollen genoemd wordt. Wanneer men tot het verbond is toegetreden, ziet men de dingen op een nieuwe manier en alleen aan Qumran is volgens hen de ware betekenis van het verbond tussen God en Mozes geopenbaard.[175] Het nieuwe lid keert dus terug tot de 'wetten van Mozes'. Dit heeft gevolgen voor de opvatting van deze gemeenschap tegenover de tempelcultus in Jeruzalem. Qumran zag zichzelf

[172] Zie G. Brooke, *The Dead Sea Scrolls and the New Testament* (Minneapolis: Fortress Press, 2005), 135.
[173] E. Ottenheijm, "The Shared Meal—a Therapeutical Device: The Function and Meaning of Hos 6:6 in Matt 9:10-13." *Novum Testamentum* 53 (2011), 1-21.
[174] Zie 1Qs VI:15
[175] Zie 1Qs V:8

namelijk als een priesterlijke gemeenschap, die geen surrogaat is van de tempelcultus, maar een volwaardige vervanging van de cultisch verontreinigde tempel van Jeruzalem, en een verblijfplaats van God.[176] Hoewel Psalm 24:1 niet genoemd wordt binnen 1Qs, is het betekenisveld van deze Psalm zoals die in de Tenach functioneert ook hier te vinden. Het verbond staat centraal, het gaat in zekere zin ook over een verbondsvernieuwing. Of hier concreet van een 'nieuw verbond' gesproken kan worden is de vraag, het lijkt eerder in de richting van een vernieuwing van het verbond te wijzen.

5.2 De maaltijd in de Tannaïtische literatuur

Inmiddels is duidelijk geworden dat maaltijden een grote plaats innamen binnen het Tweede Tempel Jodendom. Zo werd de Joodse kalender gemarkeerd door verschillende feesten die hun oorsprong hadden in het begin van de Joodse traditie. De maaltijd speelde tijdens deze verschillende feesten een belangrijke rol. De wetten van de Thora die ook voorschriften voor maaltijden geven, onderscheidt de vrome Jood van de omliggende volken. Bovendien laten verschillende afgescheiden groeperingen zoals de Essenen zien dat de vormgeving van de gemeenschappelijke maaltijd onderscheid creëerde ten opzichte van andere groeperingen, maar tegelijkertijd ook zorgde saamhorigheid binnen de eigen groep. De traditie van de maaltijd binnen het Jodendom staat zoals eerder genoemd niet op zichzelf. Vergelijkende studies hebben laten zien dat er overeenkomsten bestaan met de Grieks-Romeinse opzet van de maaltijd.[177] De gemeenschappelijke maaltijden speelden een grote rol binnen deze klassieke wereld, in de hellenistische context zijn hiervan veel voorbeelden te vinden. Bij deze maaltijden werd de gemeenschap met elkaar zichtbaar.[178] Ik wil in deze paragraaf nagaan op welke manier de maaltijd binnen de Rabbijnse context gestalte krijgt, daarbij kijk ik met name naar de performatieve kant van de maaltijd. Ik richt zowel op de Misjna als de Tosefta omdat beiden in vergelijking met de Babylonische Talmoed vroeg gedateerd worden. Allereerst zal ik nagaan op welke manier de Misjna een beschrijving van de maaltijd geeft. Vervolgens zal ik deze gegevens vergelijken met de beschrijving van de maaltijd in de Tosefta. Op deze manier wordt helder op welke wijze de Tosefta elementen toevoegt of juist afwijkt van de beschrijving in de Misjna.

De volgorde van de maaltijd was vrij algemeen: de maaltijd begon met een *deipnon* die uit meerdere gangen kon bestaan, de opening en sluiting van het *deipnon* werd gemarkeerd door

[176] Newton, *The Concept of Purity at Qumran,* 14.
[177] Zie Smith, *From Symposium to Eucharist,* 134.
[178] P. Wick, *Die urchristlichen Gottesdienste, Entstehung und Entwicklung im Rahmen der Frühjüdischen Tempel- Synagogen- und Hausfrömmigkeit* (Stuttgart: W. Kohlhammer GmbH, 2002), 193.

rituelen.[179] Waar in hellenistische context het altaar werd geplengd, werd in Joodse context de zegen uitgesproken over brood en wijn. Vervolgens vond het *symposium* plaats waar tijdens het drinken van wijn o.a. filosofische en religieuze gesprekken plaatsvonden. De Grieks-Romeinse maaltijd vertoont dus overeenkomsten met de Rabbijnse maaltijd, dit is ook niet verwonderlijk wanneer we kijken naar het sociologische fenomeen van de eerder genoemde *Voluntary Associations*.

5.2.1 De zegeningen (Misjna Berachot)

Ten aanzien van de volgorde van het zegenen bestaat verschil van mening tussen de school van Hillel en die van Sjammai. M. Ber. 8 geeft deze discussie over de juiste volgorde van handelingen en de daarbij behorende zegeningen weer. Dit traktaat behandelt de discussie tussen beide groeperingen. Om duidelijk te maken dat de discussie ook over de rituelen bij de maaltijd ging, geef ik m. Ber 8.1-2 weer:

> 1. These are the things wherein the School of Shammai and the School of Hillel differ in what concerns a meal. The School of Shammai say: they say the Benediction first over the day and then over the wine. And the School of Hillel say: They say *the* Benediction first over the wine and then over the day. 2. The School of Shammai say: They wash the hands and then mix the cup. And the School of Hillel say: They mix the cup and then wash the hands (m. Ber. 8.1-2).[180]

De volgorde van de verschillende handelingen was blijkbaar van groot belang, men onderscheidde zich hier dan ook mee ten opzichte van andere groeperingen. Uit dit fragment blijkt namelijk dat het een groot verschil is wanneer men eerst de zegen over de dag uitspreekt en dan over de wijn, of andersom. De scholen van Hillel en Sjammai verschillen dus niet alleen in hun halachische logica, maar ook in hun perceptie van heiligheid.[181] Het huis van Sjammai is ervan overtuigd dat de heiligheid van de Sabbat de grondslag is voor alle verdere zegeningen die de mens uitspreekt. De school van Hillel draait dit om, zij is ervan overtuigd dat de heiligende daden van de mens de basis zijn voor de heiligheid van de Sabbat. De discussie over de volgorde heeft niet zozeer een theoretische basis, maar is een overlevering met een eigen 'Sitz im Leben'. Ottenheijm maakt hier een verwijzing naar de reguliere gezamenlijke maaltijden van de zogheten broederschappen, de *havurot.*[182] Deze maaltijdtraditie vereist nader onderzoek en zal ik in paragraaf 5.2.6 verder uitwerken. Het grote discussiepunt tussen Hillel en Sjammai is dus de volgorde. De wijn speelt gewoonlijk een rol bij de opening van de maaltijd en bij de zegen als afsluiting van de maaltijd, de

---

[179] Volgens Paulus is ook de gemeenschappelijke maaltijd in Korinthe een δεῖπνον, namelijk de hoofdmaaltijd aan het einde van de dag. Klinghardt, *Mahl und religiöse Identität,* 120.

[180] Krupp merkt hier op dat Bet Sjammai de handen wast voor het inschenken van de wijn omdat de wijn over de rand van het glas kan lopen en op de handen terecht kan komen. De handen die waarschijnlijk onrein zijn, zorgen er dan voor dat de wijn in het glas ook onrein wordt. M. Krupp, *Die Mischna (Berachot): Textkritische Ausgabe mit deutscher Übersetzung und Kommentar* (Jerusalem: Grafos Print, 2008), 32. De vertaling is van Danby, *The Mishnah,* 8.

[181] Ottenheijm, *Disputen omwille van de Hemel,* 191.

[182] Ottenheijm, *Disputen omwille van de Hemel,* 192.

Birkat haMazon.[183] De school van Hillel is van mening dat wijn noodzakelijk is om de zegen over de dag uit te spreken. Sjammai spreekt dit tegen en poneert dat de heiligheid van de dag ook zonder wijn al aanwezig is.[184] De conclusie is dat de discussie over de volgorde samenhangt met een verschillende kijk op heiligheid. De traditie laat zien dat de overtuiging van Hillel de meeste aantrekkingskracht heeft. Uit de Tosefta blijkt namelijk dat zij de halacha van de school van Hillel volgt. Binnen de latere Rabbijnse traditie is het dus de mens die heiligt en is het niet de omgeving die voor de heiligheid zorgt.

5.2.2 De vaderen (Misjna Avot)

Misjna Avot bevat uitspraken van de 'vaderen'. Stemberger wijst erop dat m. Av. het grondprincipe van de volledige Misjna is.[185] Het traktaat behandelt de traditie van Mozes tot het einde van de Tannaïtische periode. M. Av. 3.3 is als volgt:

> *'R. Simeon said: If three have eaten at one table and have not spoken over it words of the Law, it is as though they had eaten of the sacrifices of the dead, for it is written. For all tables are full of vomit and filthiness without God. But if three have eaten at one table and have spoken over it words of the Law, it is as if they had eaten from the table of God, for it is written. And he said unto me. This is the table that is before the Lord'* (m. Av. 3.3).[186]

M. Av. 3.3 behandelt handelingen rondom de maaltijd. Er wordt voorgeschreven om tijdens de maaltijd woorden van de Thora te spreken. Het wordt zo neergezet dat wanneer men deze handeling niet uitvoert, dit hetzelfde is als het eten van offers van de doden. Het wordt niet duidelijk wat met het spreken van woorden van de Thora wordt bedoeld. Het kan het uitspreken van een gebed zijn, maar het is ook mogelijk dat er een conversatie over de Thora mee wordt bedoeld. De maaltijd en de studie van de Thora wordt in de Misjna vaker aan elkaar verbonden.[187] Deze handeling is sacraal. Het altaar is niet alleen in de tempel, maar ook thuis wanneer men de woorden van de Thora spreekt. Hieruit blijkt dat elke maaltijd een sacrale handeling is, het Rabbijnse Jodendom kent geen maaltijd die losstaat van haar halachische traditie. De zegen over de beker en het brood is van belang. Er is sprake van een theologie van de maaltijd, de maaltijd behoort een mate van heiligheid te representeren. Deze heiligheid komt tot stand door het uitspreken van de zegen en/of het in gesprek gaan over de woorden van de Thora. Rosenblum ondersteunt deze gedachte. Het tafelgesprek dat

---

[183] Zie t. Ber. 4.8
[184] Zie j. Ber 8.1
[185] Stemberger, *Talmud und Midrasch,* 131.
[186] Ueberschaer en Krupp wijzen hier op een verbinding met de tempel. Het citaat begint met het altaar en eindigt met de tafel. Dat wil volgens hun zeggen dat als iemand aan tafel de woorden van de Thora uitspreekt, dit hetzelfde is als wanneer men voor het altaar van de HEER staat. Tempelheiligheid speelt in dit citaat dus een rol. F. Ueberschaer & M. Krupp, *Die Mischna (Avot): Textkritische Ausgabe mit deutscher Übersetzung und Kommentar* (Jerusalem: Grafos Print, 2003), 25. De vertaling is van Danby, *The Mishnah,* 450.
[187] Zie m. Nez 3.18: 'if there is no meal there is no study of the Law, if there is no study of the Law there is no meal.' Danby, *The Mishnah,* 452.

gebaseerd is op de Thora is volgens hem één van de sociale praktijken om het verschil te markeren tussen een afgodsoffer en een offer aan de HEER. Zonder deze vorm van het tafelgesprek wordt de maaltijd afgoderij.[188] Hoewel we ons niet alleen moeten baseren op dit fragment, laat het wel zien dat het voeren van een gesprek over de Thora een halachisch voorschrift is.

5.2.3 De Pesachmaaltijd (Misjna Pesachim 10)

In m. Pes. 10 wordt een gemeenschappelijke maaltijd beschreven. Het Pesach feest is één van de grootste feesten in het Joodse jaar en een uitvoerige beschrijving hiervan staat in Misjna Pesachim 10:1-9.[189] De handelingen tijdens deze maaltijd zijn halachisch vormgegeven:

> '*On the eve of Passover, from about the time of the Evening Offering, a man must eat naught until nightfall. Even the poorest in Israel must not eat unless he sits down to table, and they must not give them less than four cups of wine to drink, even if it is from the [Paupers] Dish. And they have mixed him his first cup, the School of Shammai say: He says the Benediction first over the day and then the Benediction over the wine. And the School of Hillel say: He says the Benediction first over the wine and then the Benediction over the day. When [food] is brought before him he eats it seasoned with lettuce, until he is come to the breaking of bread… They then mix him the second cup. And here the son asks his father… After they have mixed for him the third cup he says the Benediction over his meal. [Over] a fourth [cup] he completes the Hallel and says after it the Benediction over song. If he is minded to drink [more] between these cups he may drink; only between the third and the fourth cups he may not drink* (m. Pes. 10:1-9).[190]

[188] J. Rosenblum, *Food and Identity in Early Rabbinic Judaism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 100.

[189] Overigens ga ik hier niet in op het vraagstuk of 1 Kor. 11:23-26 over de Pesachmaaltijd gaat. Waar het mij om gaat is het aantonen dat het niet om het even is welke halachische rituelen men bij de verschillende maaltijd in het vroege Jodendom hanteerde. Bovendien is er op de vraag of Paulus het hier heeft over de Pesachmaaltijd geen sluitend antwoord te geven. Smit zegt terecht: 'as he [Paul] does not clearly present the Last Supper as a Passover meal, and the cup used there can be interpreted as the cup introducing the symposiastic part of a common festive meal without any liturgical problems. P. Smit, *Fellowship and Food in the Kingdom* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2008), 179. Overigens wijst Smit hier ook op Smith, *From Symposium to Eucharist,* 144-147. Fee gaat hier te gemakkelijk aan voorbij door te stellen dat het Laatste Avondmaal een voortzetting is van de Pesachmaaltijd zonder overtuigende argumenten te geven. Fee, *The First Epistle to the Corinthians,* 549.

[190] Danby, *The Mishnah,* 150-151.

De vroege traditie van de Pesachmaaltijd bestond uit drie gangen: een voorgerecht, hoofdgerecht en een nagerecht en is in overeenstemming met de Grieks-Romeinse feestmaaltijden uit dezelfde periode. Bahr komt tot de volgende indeling:

I. Hors d'oeuvres
First cup
II. Main course
Second cup
Meal
Third cup
III. Dessert
Fourth cup[191]

Deze maaltijd bevat vier bekers die de overgang van de verschillende elementen van de maaltijd markeren. Het begin van het fragment wijst erop dat de maaltijd niet voor de avond plaatsvindt. De maaltijd begint met een voorgerecht waarbij de eerste beker wijn wordt geserveerd. Deze gang loopt door tot het eten van het brood. Het is niet duidelijk wanneer de tweede gang begint, maar de tekst lijkt te suggereren dat dit nog voor de tweede beker is. Na de tweede beker vindt het symposium plaats, de eerder genoemde gesprekken aan tafel.[192] Over de bekers wordt de zegen uitgesproken, de zegen over de bekers gaat ook hier vooraf aan de zegen over het eten (in dit geval het paaslam). Tijdens het hoofdgerecht worden naast het paaslam ook de traditionele gerechten geserveerd. Na deze tweede beker, volgt er nog een derde en vierde beker. Beide bekers zijn waarschijnlijk een latere toevoeging en zijn geen markering voor nieuwe gangen, maar vormen een onderdeel van het symposium.[193] Pithan en Krupp wijzen erop dat de derde beker nog tijdens de maaltijd zelf wordt ingeschonken en gedronken. Na de afsluiting van de maaltijd en het uitspreken van de zegen (de ברכת המזון) over de maaltijd volgt de vierde beker wijn.[194]

Verschillende aspecten van de maaltijd komen hier dus tot uitdrukking. Er wordt vermeld dat de maaltijd begint op het moment dat men aan de tafel gaat aanliggen. De maaltijd wordt vervolgens in twee (of drie) gangen verdeeld en de zegen over de wijn markeert de overgang naar het symposium dat vanaf dat moment plaatsvindt. Uit het bovenstaande fragment blijkt dat binnen de gebruikelijke Joodse stromingen de wijn voor het brood wordt gezegend. Dat wordt ook duidelijk gemaakt door Flusser waar hij erop wijst dat tijdens de *Kiddush* de zegen over de wijn wordt uitgesproken terwijl het brood is bedekt. Wijn is namelijk uitermate geschikt om de zegen over uit te spreken, maar brood is de basis van de maaltijd. Na de zegen over de wijn wordt de bedekking van

[191] J. Bahr, *The Seder of Passover and the Eucharistic Words* in: H. Fischel, *Essays in Greco-Roman and Related Talmudic Literature* (New York: Ktav Publishing House, 1977), 480.
[192] Smith, *From Symposium to Eucharist,* 149.
[193] Smith, *From Symposium to Eucharist,* 149.
[194] J. Pithan & M. Krupp, *Die Mischna (Pesachim): Textkritische Ausgabe mit deutscher Übersetzung und Kommentar* (Jerusalem: Grafos Print, 2011*),* 65.

het brood gehaald en het brood gezegend. Hieruit blijkt dat in de Joodse traditie rivaliteit tussen wijn en brood bestaat. Door het brood af te dekken wordt dit probleem verholpen en is het brood simpelweg niet aanwezig.[195] Ook in deze Pesachmaaltijd is de traditie van het symposium te vinden. De Misjna maakt onderscheid tussen de Pesachmaaltijd en de overige maaltijdtradities. Dit doet ze door handelingen van de maaltijd te veranderen, er een nieuwe en onderscheidende betekenis in te leggen en zo de Pesachmaaltijd los te maken van de praktijk van de symposia. Deze veranderingen zijn van groot belang doordat de Misjna de ideologie van het vroege Rabbijnse Jodendom reflecteert. Ze presenteert de Pesachmaaltijd zonder Paaslam, maar ziet deze maaltijd wel als een continuering van de eerdere traditie waarbij het Paaslam wel een onderdeel van de maaltijd was zoals Bahr, maar ook Bokser aangeven.[196]

Binnen de literatuur bestaat veel discussie over de relatie tussen de Pesachmaaltijd en het 'Laatste Avondmaal' in de evangeliën.[197] Deze discussie wordt meegenomen in de analyse van de maaltijd bij Paulus in 1 Korinthe 11. Of er daar sprake is van een verwijzing naar de Pesachmaaltijd, is niet duidelijk.[198] Het is dus niet verantwoord om de evangeliën vanuit dit gezichtspunt te lezen wanneer de onderlinge relatie niet duidelijk is. Sommigen poneren dat grotere delen van de evangeliën, in een aantal gevallen zelfs het hele Markusevangelie, gelezen moeten worden in het licht van de Pesachhaggada.[199] Er zijn geen bronteksten voorhanden die informatie verschaffen over de praktijk van de Pesachmaaltijd voor 70 n.Chr. De Pesachhaggada kan dan ook niet als achtergrond dienen voor het verstaan van de traditie van het 'Laatste Avondmaal'. Het is volgens Stemberger eerder andersom, het zou wel eens mogelijk kunnen zijn dat het Nieuwe Testament als bron kan dienen voor de vroege ontwikkeling van de Pesachmaaltijd. Maar de basis van de beschikbare bronteksten is hiervoor ontoereikend.[200] De discussie die hier gevoerd wordt, laat zien dat de verschillende maaltijdtradities dicht bij elkaar liggen wanneer er wordt gekeken naar de inhoud en de vorm van de maaltijd. Omdat de maaltijden binnen zowel de Rabbijnse-, Grieks-Romeinse- en Christelijke context teruggaan op dezelfde symposiumtraditie is dit niet verwonderlijk.

---

[195] Flusser, *Judaism and the Origins of Christianity,* 202.
[196] Bokser, *The Origins of the Seder,* 66. Bahr, *The Seder of Passover* in: Fischel*, Ess*ays, 475-480.
[197] Zie Fee, *The First Epistle to the Corinthians,* 549. Volgens hem is het 'Laatste Avondmaal' een voortzetting van de Pesachmaaltijd, maar geeft helaas geen argumentatie.
[198] Smit zegt terecht: 'as he [Paul] does not clearly present the Last Supper as a Passover meal, and the cup used there can be interpreted as the cup introducing the symposiastic part of a common festive meal without any liturgical problems. Smit, *Fellowship and Food in the Kingdom*, 179.
[199] Zie G. Stemberger, *Studien zum Rabbinischen Judentum* (Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk GmbH, 1990), 357.
[200] Stemberger, *Studien zum Rabbinischen Judentum,* 373-374.

5.2.4 Een liturgische orde (Tosefta Berachot)

> *'What is the order of the meal [at a communal meal]? As the guests enter, they are seated on benches of chairs while all [the guests] assemble [and are seated together].[E lacks: Once all have assembled and] they [the attendants] have given them [water] for their hands, each [guest] washes one hand. [when] they [the attendants] have mixed for them the cup [of wine], each one recites the benediction [over wine] for himself. [When] they have brought before them appetizers, each one recites the benediction [over appetizers] for himself. [When] they have arisen [from the benches or seats] and reclined [to the second stage of the meal], and they [the attendants] have [again] given them [water] for their hands, even though each has already washed one hand, he now must wash both hands. When they [the attendants] have [again] mixed for them the cup, even though each has recited a benediction over the first [cup], he recites a benediction over the second [also]. When they [the attendents] have brought before them appetizers, even though each has recited a benediction over the first [appetizers], he recites a benediction over the second, and one person recites the benediction for all of them [at this stage of the meal]. One who arrives after three [courses of] appetizers [have been served] is not allowed to enter [to join the meal]* (t. Ber. 4.8).[201]

T. Ber 4.8 laat zien dat de maaltijd uit drie gangen bestaat: het voorgerecht, het hoofdgerecht en het nagerecht. Deze gangen worden van elkaar van elkaar onderscheiden door verschillende handelingen zoals het verplaatsen van de gasten van het voorportaal naar het triclinium, de glazen met wijn en bijbehorende rituelen. De maaltijd begint in het voorportaal waar de gasten zittend op een bank of stoel een aperitief krijgen aangeboden en er één hand door de bedienden wordt gewassen. Dit is de hand waarmee men het voorgerecht zal eten. Daarna ontvangen de gasten wijn die in de beker wordt gemengd en niet vooraf in een gemeenschappelijke schaal.[202] Nadat de gasten de wijn ontvangen hebben, spreekt ieder zelf een zegen uit over de wijn waarna de aperitieven worden geserveerd. Het is typisch Joods dat de zegen over de wijn wordt uitgesproken en dat de wijn niet wordt geplengd. Na dit voorgerecht begeeft men zich naar de triclinium waar men aan gaat liggen voor de hoofdmaaltijd. Opnieuw ontvangt men water van de bedienden, maar nu wast men beide handen. Het verschil met de gemeenschap van Qumran is dat hier de handen gewassen worden en men in Qumran een bad neemt en dus het volledige lichaam wordt gereinigd. Het begieten van de handen is een reinheidsritueel, het markeert de maaltijd als een sacrale handeling. De tweede beker met wijn wordt vervolgens gemengd en eveneens over deze beker wordt de zegen uitgesproken. In tegenstelling tot de eerste beker waarover individueel de zegen wordt uitgesproken, zegent hier één voor allen. Deze sacrale handeling markeert ook het begin van de tafelgemeenschap. Na dit moment is het niet meer geoorloofd dat er nog een gast binnen komt om aan de maaltijd deel te nemen. Direct na deze beker wordt het nagerecht geserveerd. Dit wijst erop dat de tweede beker de

[201] Neusner, The *Tosefta, Volume 1,* 23. Ook Smith wijst erop dat de relatie tussen beide maaltijden niet duidelijk is. Smith, *From Symposium to Eucharist,* 144-147.
[202] Smith, *From Symposium to Eucharist,* 145.

overgang naar de derde gang (het dessert of het symposium) markeert en voor het hoofdgerecht geen zegen wordt uitgesproken. Een uitspraak in de Misjna ondersteunt deze opvatting:

> *'If he said the Benediction over the wine before the meal he need not say it over the wine after the meal. If he said the Benediction over the savoury before the meal he need not say it over the savoury after the meal* (m. Ber 6.5).[203]

Dat betekent niet dat er tijdens de maaltijd zelf geen wijn werd gedronken. Volgens Smith wijzen de wijn die tijdens de maaltijd en de wijn die na de maaltijd geschonken wordt op twee verschillende situaties. De wijn die tijdens de maaltijd wordt geschonken heeft geen diepere betekenis, maar is wat wij 'tafelwijn' zouden noemen. Deze wijn wordt bij de maaltijd gedronken en bevat geen sacrale handeling. De wijn echter die aan het einde van de maaltijd wordt geschonken is een ceremoniële beker en markeert dus een officiële handeling.[204] Deze opvatting roept echter vragen op. Is het namelijk niet zo dat elke wijn na de zegen sacraal is? De zegen die aan het begin van de maaltijd wordt uitgesproken loopt door in de andere handelingen, deze handelingen vallen onder de heiliging van de beker. De praktische vormgeving van de zegen in het voorportaal en in het triclinium is wel verschillend. Een opvallend verschil is dat men in het voorportaal de zegen voor zichzelf uitspreekt. Wanneer men in het triclinium aan de tafel is gaan aanliggen, spreekt één persoon voor allen de zegen uit. Dit is in overeenstemming met m. Ber. 6.6:

> *'If men sit [apart] to eat, each should say the Benediction for himself; if they reclined [around the table together] one should say the Benediction for all'* (m. Ber. 6.6). [205]

In het voorportaal ligt men nog niet aan de tafel en vormt men geen gemeenschap, wanneer men echter aanligt wordt de groep getransformeerd tot een tafelgemeenschap met als gevolg dat één voor allen de zegen uitspreekt. Ook de wijn speelt een rol bij de totstandkoming van tafelgemeenschap. De wijn die gemengd wordt aan het einde van de maaltijd markeert de overgang naar het symposium en is een ceremoniële beker.[206] Deze ceremoniële beker draagt dan ook het symbool van een gezamenlijke tafelgemeenschap. De traditionele zegen over de wijn was als volgt: *[Blessed art thou . . .] who createst the fruit of the vine.'*[207] Van deze zegenspreuk zijn er overigens ook parallellen te vinden binnen de hellenistische context al zijn de woorden daar gericht aan Dionysus, de god van de wijn. In de Grieks-Romeinse maaltijdtraditie staat niet alleen Dionysus centraal, maar worden ook andere goden aangeroepen. Zo laat Athenaeus 2.38d zien dat Dionysus tijdens de maaltijd zelf wordt aangeroepen tijdens het plengen van de wijn omdat hij de god van de

---

[203] Danby, *The Mishnah,* 7.
[204] Smith, *From Symposium to Eucharist,* 146.
[205] Danby, *The Mishnah,* 7.
[206] Smith, *From Symposium to Eucharist,* 146.
[207] m. Ber. 6.1. Geciteerd uit Danby, *The Mishnah,* 6.

wijn is. Maar bij de eerste beker na de maaltijd wordt Zeus aangeroepen.[208] De wijn wordt dus in alle gevallen opgedragen aan een godheid en heeft dus geen neutrale status. Dit zorgt ervoor dat het gebruik van wijn, maar ook van offervlees zeer gevoelig ligt. Het is niet om het even welke wijn men gebruikt of welk vlees men nuttigt.

5.2.5 Vergelijking tussen Tosefta en Misjna

T. Ber. 4 citeert niet uit de Misjna zoals ze op zoveel andere plaatsen doet. Het is dus een eigen beschrijving van de maaltijd. De Misjna heeft naast de beschrijving van de Pesachmaaltijd geen andere uitvoerige beschrijving van de maaltijd. Om na te gaan of de Tosefta elementen toevoegt of juist afwijkt van de Misjna, moeten beide fragmenten met elkaar vergeleken worden.

Tussen de beschrijving in de Tosefta en Misjna zijn een aantal overeenkomsten. Er is overeenstemming over de praktische vormgeving van de zegen, alleen als men aan de tafel aanligt spreekt één voor allen de zegen uit.[209] In beide geschriften ontstaat de tafelgemeenschap pas op het moment dat iedereen aanligt en de zegen over de wijn wordt uitgesproken. Ook wordt in beide geschriften over alle ceremoniële bekers de zegen uitgesproken en wordt de eerste zegen bij het aperitief individueel uitgesproken. De vorm van de maaltijd is dus zowel in de Tosefta als de Misjna grotendeels hetzelfde.

Een verschil tussen beide beschrijvingen is het aantal ceremoniële bekers. De Pesachmaaltijd bevat vier bekers en de maaltijd in de Tosefta heeft er twee waarover de zegen wordt uitgesproken. De Pesachmaaltijd zoals die beschreven wordt in de Misjna bevatte geen dessert, terwijl de Tosefta laat zien dat na de tweede ceremoniële beker het dessert wordt opgediend. Ook heeft de Tosefta het rituele wassen als toevoeging. Tijdens het aperitief wordt één hand gewassen, in het triclinium worden even later beide handen gewassen. Deze notie ontbreekt verder in de Misjna. Hoewel de zegen van de eerste ceremoniële beker bij het aperitief gelijk is in beide beschrijvingen, is het moment van zegenen van de overige bekers verschillend. In de Tosefta is de tweede ceremoniële beker de afsluiting van het hoofdgerecht. Na deze beker wordt namelijk het dessert opgediend. Bij de beschrijving in de Misjna is het hoofdgerecht al begonnen voor de zegen over de tweede beker. De derde en de vierde beker lijken ceremoniële bekers te zijn die over verschillende jaren aan de liturgie zijn toegevoegd.[210] Deze beide bekers markeren geen overgang naar een andere gang. De tweede, derde en vierde beker worden genoemd na het hoofdgerecht, het is daarom waarschijnlijk dat deze bekers een onderdeel zijn van het tafelgesprek of symposium.

---

[208] Smith, *From Symposium to Eucharist,* 29.
[209] Zie m. Ber 6.6 en t. Ber 4.8
[210] Smith, *From Symposium to Eucharist,* 149.

5.2.6 Excurs: de *Havura*

Zoals eerder genoemd bleek onder andere uit de geschiedenis van de roeping van Levi dat tafelgemeenschap met zondaren een issue was voor de Farizeeën. Ze gaan juist op dit punt in discussie met Jezus die de uitnodiging van Levi aanvaardt en zo tafelgemeenschap heeft met tollenaren en zondaren. De Farizeeën maken onderscheid tussen twee groepen, de zogenaamde עם הארץ en de חבורה. Deze eerstgenoemde groep zijn letterlijk de '*mensen van het land*'. Het zijn mensen die zich niet strikt houden aan de reinheidsregels van de Farizeeën of aan het geven van tienden. De *havura* is echter een Farizese groepering die zich aan alle reinheidsvoorschriften houdt. Participatie in de maaltijd met een Thora leraar is alleen mogelijk voor degenen die het onderscheid kennen tussen rein en onrein, dus alleen de הברים mogen hieraan deelnemen. Degenen die zich niet aan deze voorschriften houden, maken zich op deze wijze onrein en zijn daarom ongeschikt om aan de maaltijd deel te nemen. Kandidaten voor de *havura* dienden dan ook vrome Joden te zijn. Sommige beroepen zorgen automatisch voor uitsluiting van de *havura.* Een tollenaar kon bijvoorbeeld geen deel uitmaken van deze groepering. Het feit dat men ondanks het beroep toch een vrome Jood kon zijn, zorgde daarin niet voor verandering.[211] Uit de vroege traditie blijkt echter dat dit onderscheid niet zo scherp was, niet elke Farizeeër keek namelijk neer op degene die zich niet aan alle voorschriften hield.[212] Oppenheimer stelt dan ook vast dat de Farizeeën en de *havura* niet volledig identiek zijn.[213] Terwijl alle *haverim* wel Farizeeën zijn, kozen niet alles Farizeeërs ervoor om *haverim* te worden.[214] De vraag is wat de *havura* dan wel is. Ottenheijm wijst erop dat de *havura* als genootschap functioneerde als een vereniging van gelijkgestemden die bepaalde individuele taken op zich nam, maar ook sociaalreligieuze taken voor de gemeenschap verzorgde.[215]

Neusner wijst erop dat de *havura* samenkwam om de 'details' van de Thora te bestuderen die genegeerd werden door de rest van de Joodse populatie (voornamelijk reinheidsvoorschriften en het geven van tienden). De Farizeeën die deel uitmaakten van de *havura* stonden in het spanningsveld van aan de ene kant het doel om de samenleving te transformeren zodat heel Israël een 'koninkrijk van priesters en een heilig volk' zal worden en aan de andere kant om zelf als individueel zo 'ritueel zuiver' mogelijk te leven zoals een priester die de offerdienst in de Tempel uitvoert.[216] Na de verwoesting van de Tempel in 70 n.Chr. verandert volgens Neusner de *havura* niet ten goede omdat het doel om de samenleving te transformeren, wordt losgelaten. Men richt zich

---

[211] S. Lieberman, "The Discipline in the So-Called Dead Sea Manuel of Discipline." *Journal of Biblical Literature, Vol. 71, No. 4* (1952), 199.
[212] A. Oppenheimer, *The 'Am Ha-Aretz: A Study in the Social History of the Jewish People in the Hellenistic-Roman Period* (Leiden: Brill, 1977), 179-184.
[213] Oppenheimer, *The 'Am Ha-Aretz,* 131.
[214] S. Fraade, *Legal Fictions: Studies of Law And Narrative in the Discursive Worlds of Ancient Jewish Sectarians and Sages* (Leiden: Brill, 2011), 136.
[215] Ottenheijm, *The Shared Meal,* 5.
[216] Neusner, *Fellowship in Judaism,* 14.

veel meer op de gemeenschap zelf waarbij de rituele praktijken worden aangescherpt en daarbij ook de scheidslijn tussen 'insider' en 'buitenstaander' scherper wordt.[217]

Tot aan de val van de Tempel vormde de *havura* een speciale religieuze elite die zich niet buiten, maar binnen de samenleving bevond. Dit in tegenstelling tot de soortgelijke beweging binnen de gemeenschap van Qumran, de יחד. Neusner maakt sterk onderscheid tussen beide groeperingen. Waar de *yahad* juist een separatistische inslag had, zich afzonderde van de samenleving en in de wildernis een eigen samenleving oprichtte, kozen de Farizeeën er juist voor om zich in de Joodse samenleving te bewegen al scheidden ze zich wel af door de afzonderlijke maaltijd.[218] Waar Neusner zich dus op de verschillen richt tussen de *yahad* en de *havura,* wijst Lieberman juist op de overeenkomsten. Hij gaat niet zo ver dat beide bewegingen bij hem worden geïdentificeerd, maar hij laat wel de overeenkomsten zien. Zowel bij de *havura* als bij de *yahad* gaat een periode van toetreding vooraf. Het nieuwe lid moet eerst door goed gedrag bewijzen dat hij deel uit kan maken van de groep. Op dit punt wordt zowel naar het gedrag gekeken en wordt normatieve instructie gegeven.[219] Er zijn meer overeenkomsten, zo gebruiken beide bewegingen dezelfde terminologie. Zowel de *havura* als de *yahad* gebruikt רבים als benaming voor de leden en טהרה/ות om zowel verschillende voorwerpen als voedsel aan te duiden die ritueel rein zijn en die alleen gebruikt mogen worden door leden van de gemeenschap. Er zijn dus zowel overeenkomsten als verschillen tussen beide groeperingen te vinden. De conclusie van Lieberman is evenwichtig waar hij zegt dat in het Joodse Palestina van de eerste eeuw n.Chr. verschillende sekten voorkwamen. Elke sekte was weer verdeeld in verschillende subgroepen, zo waren de Farizeeën bijvoorbeeld verdeeld in zeven categorieën. Het is volgens Lieberman daarom gevaarlijk om de bronteksten die tot we tot onze beschikking hebben volledig aan één van de drie grote Joodse sekten toe te schrijven.[220] Maar tegelijkertijd is de affiniteit die er bestaat tussen de *havura* en de *yahad* niet te ontkennen. Het is duidelijk dat de verschillende sekten hun basis hebben in een (maaltijd)traditie die binnen verschillende leefgemeenschappen gestalte kreeg. Vergelijking tussen de *yahad, havura* en de *Voluntary Associations* ligt dan ook voor hand.

5.2.7 Samenvatting en conclusie

Nu de maaltijd als cultische handeling binnen de gemeenschap van Qumran en in de Rabbijnse traditie besproken is, kunnen er een aantal conclusies getrokken worden. De maaltijd binnen de Rabbijnse traditie bestond uit twee (of drie) gangen. Vanaf het moment van aanliggen en het

[217] Neusner, *Fellowship in Judaism,* 24.
[218] J. Neusner, *Fellowship in Judaism: The First Century and Today* (London: Vallentine, Mitchell and Co., 1963), 12.
[219] Lieberman, *The Discipline of the So-Called Dead Sea Manuel of Discipline,* 202.
[220] Lieberman, *The Discipline of the So-Called Dead Sea Manuel of Discipline,* 206.

uitspreken van de zegen over de beker ontstond tafelgemeenschap. De verschillende gangen werden van elkaar onderscheiden door ceremoniële beker waarover de zegen werd uitgesproken. Het uitspreken van deze zegen over brood of wijn was duidelijk een cultische handeling. Het symposium begon na het uitspreken van de zegen over een ceremoniële beker. Dit tafelgesprek of symposium vormde een belangrijk onderdeel van de maaltijd. Dit is ook in de Pesachmaaltijd te zien waar de zoon zijn vader bevraagt over de betekenis van de maaltijd en men zo tot de kern van de viering komt. Het tafelgesprek in de vorm van vraag en antwoord is overigens ook in de Grieks-Romeinse symposia te vinden, het belang van onderwijzen was namelijk een onderdeel van deze traditie. [221] De beschrijving van de maaltijd in de Rabbijnse literatuur heeft dus veel overeenkomsten met de traditie van het Grieks-Romeinse symposium. Binnen de literatuur wordt hier ook op gewezen, zo wijst Smith op de overeenkomsten die er bestaan tussen het Grieks-Romeinse symposium en de Rabbijnse maaltijd. De Sitz im Leben van de Joodse maaltijd is ontstaan uit de symposium traditie.[222] Harlow wijst ook op de verbinding tussen *Voluntary Associations* en de maaltijd zoals die in Qumran, door Josephus en in Rabbijnse bronnen wordt beschreven.[223] Niet alleen de maaltijd, maar ook de overige handelingen van gemeenschap kregen vorm door vooraf vastgestelde regels. Het lid van de gemeenschap had geen eigen identiteit, maar droeg de identiteit van de gemeenschap uit.[224] Het leven werd namelijk bepaald door de regels van de gemeenschap. Zo geeft 1Qs regels ten aanzien van toetreding, liturgie, maaltijd, straf etc.[225] Wanneer buitenstaanders naar deze gemeenschap keken, lag vergelijking met de Grieks-Romeinse *Voluntary Associations* dan ook voor de hand. Het is daarom niet juist om elke verschijningsvorm in een vacuüm te behandelen waarbij er niet gekeken wordt naar andere groeperingen. Zowel de *havura*, de *yahad* en de *Voluntary Associations* staan in dezelfde traditie waarbij de uiterlijke verschijningsvorm overeen komt, maar de inhoud en rituelen wel verschillen.

Hoewel de setting van de Joodse maaltijd overeenkomsten vertoont met de Grieks-Romeinse maaltijd, bestaan er wel verschillen ten aanzien van de inhoud. Zo verschilt de inhoud van gebeden: waar de Grieks-Romeinse gemeenschappen onder andere tot Dionysus baden, richtten de Joodse gemeenschappen hun gebeden tot de God van Israël. Waar in de Grieks-Romeinse gemeenschappen

---

[221] Smith, *From Symposium to Eucharist,* 150.
[222] Smith, *From Symposium to Eucharist,* 144-150.
[223] Collins & Harlow, *The Eerdmans Dictionary,* 398.
[224] A. Baumgarten, *Graeco-Roman Associations and Jewish Sects* in M. Goodman, *Jews in a Graeco-Roman World* (New York: Oxford University Press, 1998), 98.
[225] Zie voor een vergelijking tussen Qumran en de *Voluntary Associations* in de Grieks-Romeinse wereld de studie M. Weinfeld, *The Organizational Pattern and the Panel Code of the Qumran Sect: A Comparison with Guilds and Religious Associations of the Hellenistic-Roman Period* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1986). In deze studie toont hij aan dat de organisatie binnen de gemeenschap van Qumran (voornamelijk 1Qs) overeenkomsten vertoont als het om cultische zaken gaat met het Ptolemaïsche Egypte, maar ook andere gebieden in de Hellenistische en Romeinse wereld.

de wijn werd geplengd, werd in de Joodse context de zegen uitgesproken over de wijn. Zowel de gemeenschap van Qumran als de Rabbijnse gemeenschappen namen dus de vorm van het Grieks-Romeinse symposium over, maar men veranderde wel de inhoud en betekenis van de handelingen. Door de vele Joden in de diaspora en de traumatische gebeurtenis in 70 n.Chr. werd Tempelheiligheid getransponeerd naar de maaltijd door het ontbreken van een tempel. De maaltijd zelf werd cultisch vormgegeven door de verschillende handelingen die van tevoren werden vastgesteld. Dit is niet alleen van toepassing op de Rabbijnse gemeenschappen, maar ook op de gemeenschap van Qumran. De Grieks-Romeinse maaltijd functioneerde als grensmarkering tussen de gemeenschap en de buitenwereld, de maaltijd bij de Essenen had dezelfde functie.[226] Ook hier is weer te zien dat wel de vorm overeenstemt, maar dat de inhoud verschilt. De notie van de Messiaanse maaltijd is wel aanwezig bij de Essenen, maar ontbreekt bij de Grieks-Romeinse maaltijden. Men nam de rijke symboliek van de maaltijdtraditie over en paste deze toe op de eigen traditie.

[226] Smith, *From Symposium to Eucharist,* 158.

6. De maaltijd in 1 Korinthe

In dit hoofdstuk wil ik de maaltijd in 1 Korinthe analyseren en nagaan op welke wijze de maaltijd (halachisch) wordt vormgegeven, daarbij kijk ik in het bijzonder naar de handelingen die tijdens de maaltijd plaatsvinden en het woordgebruik van Paulus in dit gedeelte.

6.1 De maaltijd van de HEER

Het is van belang om in deze analyse van de maaltijd in Korinthe naast 1 Korinthe 10 ook 1 Korinthe 11 mee te nemen, omdat Paulus in beide hoofdstukken een beschrijving geeft van de maaltijd. In deze hoofdstukken spreekt Paulus de gemeenschap aan op het feit dat men niet met elkaar als gemeenschap, maar als enkeling eet. Alleen een gemeenschappelijke maaltijd kan volgens Paulus 'de maaltijd van de HEER' (κυριακὸν δεῖπνον) genoemd worden. Paulus baseert zich in 1 Korinthe 11:23-26 op een overgeleverde traditie en laat deze ongewijzigd.[227] 1 Kor. 11:23-26 is als volgt:

> (23) Want ik heb van de heer ontvangen, wat ik u heb overgeleverd, dat de heer Jezus in de nacht waarin hij werd overgeleverd het brood nam (24) En toen hij gedankt had, brak hij het en zei: 'Dit is mijn lichaam voor u. Doe dit in herinnering aan mij. (25) Op dezelfde manier nam hij ook de beker na de maaltijd en zei: Deze beker is het nieuwe verbond in mijn bloed. Doe dit, zo vaak als u drinkt, in herinnering aan mij. (26) Want zo vaak als u dit brood eet en de beker drinkt, verkondig de dood van de heer totdat hij komt (1 Kor. 11:23-26)

De termen παρέλαβον 'ontvangen' en παρέδωκα 'overleveren' die Paulus hier gecombineerd gebruikt, komen ook voor in 1 Korinthe 15:3. Het is hier van belang om erop te wijzen dat hier sprake is van technische termen die Paulus gebruikt vanuit zijn Joodse achtergrond. De Hebreeuwse equivalenten hiervan zijn קבל en מסר en worden in de Rabbijnse context gebruikt om religieus onderwijs te geven.[228] Deze zogenaamde Jezustraditie zoals die in de evangeliën wordt beschreven, was blijkbaar bekend binnen de christelijke gemeentes, in ieder geval binnen de gemeente van Korinthe. Het antwoord op de vraag waarom Paulus hier de volledige traditie aanhaalt omdat deze toch al bekend was binnen de gemeente van Korinthe is te vinden door naar de structuur van 1 Korinthe 11 te kijken. 1 Kor. 23-26 is namelijk een praktische instructie (halacha), de aangehaalde traditie is dus bepalend voor de vormgeving van de maaltijd. Dat 1 Kor. 11:23-26 gelezen moet worden als praktische halachische instructie van Paulus blijkt uit 1 Kor. 11:34: *'Over de andere dingen zal ik instructies geven* (διατάξομαι) *wanneer ik kom*.' De volgorde van liturgische handelingen bij de

[227] Dat Paulus hier een overgeleverde traditie citeert die blijkbaar al circuleerde in de vroegchristelijke gemeentes is ook het uitgangspunt van Wischmeyer. Wischmeyer, *Paul,* 157-158.

[228] Zie m. Av. 1.1: 'Moses *received* the Law from Sinai and *committed* it to Joshua, and Joshua to the elders, and the elders to the Prophets; and the Prophets *committed* it to the men of the Great Synagogue' Danby, *The Mishnah,* 446.

maaltijd was een punt van discussie zoals uit het vorige hoofdstuk bleek, 1 Kor. 11:23-26 moet dan ook tegen deze achtergrond gelezen worden.

Dat Paulus hier de traditie van het 'Laatste Avondmaal' aanhaalt die ook in de evangeliën is te vinden, hoeft nog niet te betekenen dat hij zijn theologie van de maaltijd hier ook op baseert. De maaltijd in 1 Korinthe is namelijk geen voortgezette vorm van het 'Laatste Avondmaal' door Jezus ingesteld, maar staat in de bredere maaltijdtraditie. Het model van deze maaltijd stamt dan ook uit de maaltijdtraditie zoals die in de Joods en Grieks-Romeinse context is te vinden.[229] Tomson wijst erop dat de vroegchristelijke maaltijd is ontstaan uit de *havura* maaltijden, omdat vergelijking met zowel Joodse literatuur als de Didache dit laat zien.[230] Karakteristieke elementen zoals de zegenspreuken aan het begin en het einde van de maaltijd en de taal die hierbij wordt gebruikt zijn namelijk hetzelfde. Zo zijn de termen εὐχαριστέω en εὐλογέω equivalenten van het Joodse לברך en להודוה. Het lijkt er dus op dat Paulus elementen zoals die onder andere in de *havura* maaltijden aanwezig waren, transponeert naar de maaltijd binnen de christelijke gemeente.

6.2 Halacha en gemeenschap

De nadruk in hoofdstuk 11 ligt dus op praktische instructie door middel van halachische voorschriften. De maaltijd moet op de juiste wijze worden gevierd waarbij de liturgische volgorde essentieel is: eerst moet het brood en vervolgens de wijn worden gezegend. Dat over de volgorde van brood en wijn discussie bestaat, bleek uit paragraaf 5.1.4. Waar in 1 Korinthe 11 de volgorde centraal staat, gaat het in 1 Korinthe 10 primair om de houding die men bij de maaltijd moet aannemen. 1 Korinthe 10 staat namelijk in het grotere verband van 1 Korinthe 8-11:1.[231] In hoofdstuk 10 speelt de κοινωνία dan ook een fundamentele rol.[232] De Korinthiërs moeten een eenheid vormen en het middel dat Paulus hierbij inzet is een juiste viering van de maaltijd. Door cultische participatie in dezelfde riten wordt de κοινωνία zichtbaar met zowel God die wordt vereerd, als met elkaar in het samen vereren van deze God.[233] De andere kant is ook waar, offervlees en afgoden worden relevant wanneer eten wordt geofferd aan niet-bestaande goden (vgl. 8:5-6). Het worden afgoden wanneer de Korinthiërs dergelijk voedsel consumeren en daarbij gemeenschap hebben met de

[229] Smith, *From Symposium to Eucharist,* 175.
[230] Tomson, *Paul and the Jewish Law,* 140.
[231] In de meeste literatuur gaat de aandacht voornamelijk uit naar het offervlees (εἰδωλόθυτον) en niet naar de maaltijd op zich. Dat 1 Kor. 8-11:1 een eenheid is, blijkt naast de tekstuele argumenten die ik noem ook uit het debat over de vraag of 1 Korinthe niet in twee of meer brieven gescheiden moet worden. A. Cheung, *Idol Food in Corinth, Jewish Background and Pauline Legacy* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999), 82. Wischmeyer laat zien dat περὶ δὲ belangrijk is voor Paulus om scheiding in de tekst aan te brengen. Van de zes keer dat het in de Korinthebrief voorkomt, wordt het in alle gevallen gebruikt om een nieuw onderwerp aan te snijden. Wischmeyer, *Paul,* 151.
[232] Zo wijst Fee er terecht op dat het niet zozeer alleen de christelijke maaltijd is die hier centraal staat, maar de κοινωνία. Fee, *The First Epistle to the Corinthians,* 465.
[233] Mitchell, *Rhetoric,* 142.

afgodscultus.[234] De maaltijd wordt door Paulus gebruikt als een basis waaruit de eenheid ontstaat. Om de conflicten in de gemeente van Korinthe op te lossen is het voor Paulus een prioriteit om de maaltijd op een juiste wijze te laten functioneren. Dat betekent echter niet dat deze gedachte uitsluit dat de maaltijd geen uiting van eenheid kan zijn. Beide opvattingen hoeven echter niet met elkaar in tegenspraak te zijn. Het goed functioneren van de maaltijd laat namelijk tegelijkertijd zien dat de eenheid binnen de gemeente op een juiste wijze functioneert.

Paulus gebruikt de maaltijd hier als een ritueel om de κοινωνία vorm te geven (1 Kor. 10), compleet met traditionele woorden en de daarbij behorende rituelen. Het is terecht dat o.a. Wright zegt dat Paulus een nieuwe, verrassende, maar toch herkenbare *type religio* beschrijft.[235] In 1 Kor. 11:2 begint een nieuwe perikoop waar niet meer scheiding (σχίσματα) tegenover eenheid (κοινωνία), maar praktische zaken van de samenkomst van de gemeente centraal staan.[236] Paulus begint deze nieuwe perikoop met het prijzen (Ἐπαινῶ) van de gemeente voor het vasthouden aan de overleveringen van Paulus.[237] Ook is de retorische structuur anders, het is een argumentatief gedeelte dat op gestructureerde wijze vormgegeven is.[238] Hoewel in beide hoofdstukken dus andere elementen worden benadrukt, zijn deze niet van elkaar te scheiden. De eenheid binnen de gemeente ontstaat alleen wanneer de maaltijd op een juiste wijze wordt vormgegeven. Κοινωνία en halacha zijn in 1 Korinthe 10 en 11 dus niet van elkaar te scheiden.[239]

6.3 Tempel, verbond en zegenspreuk

Binnen de literatuur wordt veel aandacht besteed aan de notie van het offervlees. Deze aandacht is overigens terecht omdat 1 Kor. 10:23-29 het dilemma van de heiden-christenen behandelt die voedsel kopen op de markt. Dit voedsel heeft een heidense- en waarschijnlijk cultische achtergrond. Het probleem is dat er een reële kans bestaat dat het vlees op een of ander moment aan de goden is gewijd. Het is dan ook de vraag of men als gemeentelid dit voedsel mag nuttigen. Het voert te ver om hier een uitvoerige beschrijving van deze discussie over afgodsvlees weer te geven.[240] De conclusie van Paulus is uiteindelijk niet dat het gedeeltelijk is toegestaan om afgodsvlees te nuttigen. Hij wil op dit punt rationeel en halachisch onderwijs geven over wat wel en niet als afgodsvlees

---

[234] J. Fotopoulos, *Food Offered to Idols in Roman Corinth* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2003), 235.

[235] De eucharistie is volgens N. T. Wright een type religio, namelijk een systeem van tekenen met mythen en riten waardoor mensen een eenheid vormen waarin zowel mensen als goden delen. Wright, *Paul and the Faithfulness of God,* 1348.

[236] Mitchell, *Rhetoric,* 149.

[237] Ἐπαινῶ is de inleiding voor het proemium dat erop volgt. Paulus wil de lezer eerst tegemoet komen om zijn praktische voorstellen meer kans van slagen te geven. Garland, *1 Corinthians,* 512.

[238] Schrage, *Der erste Brief an die Korinther* (VII/II), 490.

[239] Op meerdere plaatsen in de 1e Korinthebrief staat halacha centraal, Tomson toont aan dat Paulus op zeer uiteenlopende gebieden halachisch onderwijs geeft. Tomson, *Paul and the Jewish Law,* 144.

[240] Hiervoor verwijs ik o.a. naar Fotopoulos, *Food offered to Idols in Roman Corinth* en A. Cheung, *Idol Food in Corinth.*

gezien moet worden in een context waarin onduidelijk is waar het vlees vandaan komt.[241] Als Paulus zich in deze verzen op halacha baseert, betekent dit dat vers 26 en dus het citaat van Psalm 24:1 ook binnen deze context gelezen moeten worden. In het vierde hoofdstuk bleek dat de uitspraak '*de aarde en haar volheid is van de Heer'* steeds verbonden werd aan de notie van de tempel en het verbond (Tenach). Ook bleek dat Psalm 24:1 gebruikt werd als zegenspreuk bij de maaltijd (Rabbijns-Joodse bronnen). Deze achtergrond moet meegenomen worden bij de analyse van 1 Kor. 10:26. Dit zal ik dan ook doen in de analyse van Tempelheiligheid bij Paulus. Allereerst wil ik de opbouw van de maaltijd weergeven en nagaan of en op welke wijze er sprake is van halachische handelingen.

6.4 De opbouw van de maaltijd

De maaltijd in Korinthe werd gemeenschappelijk gevierd. Uit de opmerking van Paulus in 1 Kor. 11:17-18, 20-21 blijkt dat men elkaar regelmatig ontmoette rond de tafel. Het is van belang om in het oog te houden dat wanneer Paulus het over de 'kerk' (ἐκκλησία) heeft, dit zeer waarschijnlijk huiskerken zijn. Vrijwel alle vroegchristelijke gemeenschappen kwamen samen in een huis.[242] Om alle leden te ontvangen, moest het huis van redelijk formaat zijn en bevatte dan ook een triclinium waar de maaltijd werd gebruikt. De maaltijd zelf bestond zowel uit het deipnon als het symposium. De Korinthebrief geeft geen verdere gegevens over hoe de maaltijd werd vormgegeven, maar we kunnen wel het een en ander veronderstellen. De huiseigenaar was zeer waarschijnlijk ook de gastheer, maar het eten werd door de gasten zelf verzorgd. Uit 1 Kor. 11:21 blijkt dat elk lid eigen eten meenam (τὸ ἴδιον δεῖπνον), dit lijkt dus op zogenaamde 'Amerikaanse maaltijden'. Of de gasten ook aan de tafel aanlagen, wordt niet duidelijk. 1 Kor. 14:30 wijst erop dat de gemeenteleden tijdens de samenkomst zitten (κάθημαι), dit kan erop wijzen dat de maaltijd niet liggend, maar zittend werd gebruikt.[243] Dit hoeft geen afwijking van de Grieks-Romeinse tafeltraditie te zijn. Het zittend eten kan ook uit praktische overwegingen gedaan zijn door de vele leden die aanwezig waren. Het symposium vond zeer waarschijnlijk ook plaats in het triclinium, een andere grote ruimte in het huis was immers niet aanwezig. Het is waarschijnlijk dat er niet één bepaalde vorm van de samenkomst van de christelijke gemeente bestond. De christelijke groepen die in de huizen samen kwamen, creëerden ieder een eigen vorm.[244]

Ondanks de onderlinge verschillen, ontwikkelde zich een vorm van cohesie binnen de christelijke gemeenschappen. Door de maaltijd werd zowel een sociale grens gecreëerd ten opzichte van andere groeperingen als een sterke onderlinge band binnen de groep zelf. De gemeenschappelijke maaltijd wordt een maaltijd die als doel heeft om de dood van Jezus te

[241] Tomson, *Paul and the Jewish Law,* 217.
[242] Zie ook 1 Korinthe 16:19. Smith, *From Symposium to Eucharist,* 177.
[243] Smith, *From Symposium to Eucharist,* 178.
[244] Smith, *From Symposium to Eucharist,* 180.

herdenken, 1 Korinthe 10:23-26 legt hiervoor een basis. Juist op dit punt gaat het verkeerd binnen de gemeente van Korinthe. De maaltijd is niet meer gemeenschappelijk, maar individueel. Het gevolg is dat Jezus niet meer op de juiste wijze wordt herdacht. Ondanks de halachische opzet van de maaltijd, houden een aantal gemeenteleden zich hier niet aan en gaan voor eigen gewin. De 'sterken' binnen de gemeenschap zijn zeer waarschijnlijk de welgestelden en de 'zwakken' binnen de gemeenschap personen uit de lagere sociale klasse.[245] Vlees was zeldzaam en vrij duur en dus voornamelijk beschikbaar voor de sociale bovenlaag. De discussie in 1 Korinthe 10:25-29 speelt zich af op het moment dat de gemeenschappelijke maaltijd plaatsvindt en gaat over de vraag of het vlees dat wordt genuttigd afkomstig is van een afgodstempel. Het gebruik van Προλαμβάνω in 1 Korinthe 11:21 laat zien dat het eten dat door iedereen zelf werd meegebracht, door sommigen al genuttigd werd voordat de maaltijd begon. Dit had als resultaat dat de één al dronken was of verzadigd, nog voordat de eigenlijke tafelgemeenschap moest beginnen. Paulus roept er in 1 Kor. 11:33 dan ook toe op om op elkaar te wachten en laat zien dat het eigenlijke probleem is dat sommigen al beginnen te eten voordat de anderen zijn gearriveerd. Over de vertaling van Προλαμβάνω bestaat enige discussie. Normaal gesproken heeft het voorvoegsel προ- een temporele betekenis.[246] Fee wijst erop dat door het ontbreken van een uitvoerige beschrijving van Paulus, geen beslissing is te nemen tussen temporeel of niet-temporeel vertalen.[247] Schrage staat meer positief tegenover een temporele vertaling. Hij wijst er echter wel op dat dit een gebruikelijke-, maar geen exclusieve vertaling is.[248] Een temporele vertaling is in overeenstemming met ἐκδέχεσθε (op elkaar wachten) in 1 Kor. 11:33. Het is lastig om dit temporele aspect van deze verba te negeren, zeker wanneer ze zo overeenstemmen als in dit gedeelte. De andere vertaalmogelijkheid is als volgt: de maaltijd is een gemeenschappelijke maaltijd waaraan iedereen deelneemt. Sommigen zijn rijk en brengen veel voedsel mee, terwijl anderen arm zijn en weinig tot geen voedsel meebrengen. In plaats van het voedsel evenredig te verdelen, eet iedereen zijn eigen meegebrachte voedsel. Het resultaat is dat sommigen een overvloed aan eten hebben en anderen honger houden.[249] In het licht van de bovenstaande analyse is duidelijk dat ik aan deze duiding niet de voorkeur geef. De nadruk in dit gedeelte ligt op de heiligheid van de maaltijd die op het spel staat op het moment dat halachische voorschriften niet meer worden nageleefd. Bovendien ontstaan er op deze manier schisma's in de gemeente wat Paulus te allen tijde wil voorkomen.

---

[245] G. Theissen, *Social Setting of Pauline Christianity: Essays on Corinth* (Philadelphia: Fortress Press, 1982), 140.
[246] Fee, *The First Epistle to the Corinthians,* 542.
[247] Fee, *The First Epistle to the Corinthians,* 542.
[248] Schrage, *Der erste Brief an die Korinther* (EKK VII/III; Neukirchen: Neukirchener Verlag, 1995), 24.
[249] I. Nielsen & H. Nielsen, *Meals in a Social Context: Aspects of the Communal Meal in the Hellenistic and Roman World* (Oxford: The Alden Press, 1998), 170.

6.5 Samenvatting en conclusie

Voorschriften bij de maaltijd nemen een grote rol in bij Paulus, hij wil de maaltijd daarom ordelijk en dus halachisch laten verlopen. De tafelgemeenschap in Korinthe is ontstaan binnen de context van de Grieks-Romeinse- en Rabbijnse traditie. De vorm van de maaltijd (deipnon en symposium) neemt Paulus over, maar de inhoud wordt door hem aangepast. Hierdoor ontstaat een herdenkingsmaaltijd aan Jezus als de gekruisigde κύριος. Door middel van de tafelgemeenschap wil Paulus sociale gemeenschap tot stand brengen. Wanneer de maaltijd gemeenschappelijk wordt gebruikt, symboliseert dit dat men allemaal één is voor God en wordt de dood van Jezus op een waardige wijze herdacht (1 Kor. 11:26).[250] Het gaat Paulus in eerste instantie om de opbouw van de gemeenschap en niet om de wensen van het individuele lid. Net zoals de maaltijd deel uitmaakte van het centrum van de gemeenschap, maakt de maaltijd ook deel uit van de kern van Paulus' theologie. Met de maaltijd wil hij onderlinge cohesie creëren, maar ook een juiste verering van de gekruisigde κύριος tot stand brengen. Zoals eerder genoemd spelen hierbij noties als 'tempel' en 'verbond' een belangrijke rol, 1 Korinthe 10:26 is hierbij een sleuteltekst. In het volgende hoofdstuk wil ik daarom nagaan of de toepassing van de Psalmtekst in 1 Korinthe 10:26 vergelijkbaar is met de Rabbijns-Joodse context. Het is namelijk de vraag of Paulus in dezelfde halachische en theologische traditie van de maaltijdzegen staat. Bij deze analyse ga ik ook na of er verschillen bestaan en hoe groot deze dan zijn.

[250] Smith, *From Symposium to Eucharist,* 216.

7. Paulus en de Tempelheiligheid in de maaltijd, vergelijking met Qumran en Tannaïtische literatuur

In dit hoofdstuk wil ik de vergelijking maken tussen de maaltijd in Korinthe en de Joodse maaltijdtraditie. Het gebruik van Psalm 24:1 speelt hierbij een belangrijke rol omdat ik na wil gaan of de toepassing en de betekenis van de zegeningen vergelijkbaar zijn of juist verschillen laten zien. Voor ik dit zal analyseren, wil ik eerst nagaan welke rol Tempelheiligheid bij Paulus heeft en op welke aspecten hij dit toepast.[251] Het is niet mijn intentie om alle mogelijke verwijzingen naar Tempelheiligheid binnen de 1e Korinthebrief weer te geven, binnen de literatuur is namelijk geen algehele consensus op dit punt. Ik wil wel duidelijk maken dat Tempelheiligheid een fundamentele rol speelt in het onderwijs van Paulus aan de gemeente van Korinthe, daarom zal ik die passages over Tempelheiligheid weergeven waarover geen discussie is binnen de literatuur.

7.1 Tempelheiligheid bij Paulus

Tempelheiligheid is een belangrijk aspect van het onderwijs van Paulus aan de gemeenschap van Korinthe. Het laat zien wie ze zijn en wat ze moeten doen om op een juiste wijze om te gaan met de heiligheid van God en Zijn aanwezigheid binnen de gemeenschap van Korinthe. Tempelheiligheid speelt dus een belangrijke rol in de 1e Korinthebrief, dit blijkt onder andere uit de retorische vraag van Paulus in 1 Kor. 3:16: '*Weet u niet dat u de tempel van God* (ναὸς θεοῦ) *bent en dat God's Geest in u woont?'.* Even later gebruikt Paulus in 1 Kor. 6:19 en 2 Kor. 6:16 dezelfde bewoordingen. Paulus gebruikt hier een cultische metafoor om de gemeenschap van Korinthe op te roepen tot een heilig leven in het licht van Jezus Christus (1 Kor. 3:11; 5:7; 6:17).[252] Paulus is echter niet de eerste die de gemeenschap als een tempel beschrijft, ook de gemeenschap van Qumran was gewoon om de metafoor van de tempel te gebruiken.[253] Het is daarom mogelijk dat Paulus op dit punt o.a. door de gemeenschap van Qumran is beïnvloed, de relatie tussen Paulus en Qumran is immers eerder al aangetoond.[254] De tempelmetafoor is een literaire term bij Paulus om een ethische grens van de

[251] Tempelheiligheid is een onderdeel van het onderwijs van Paulus aan de gemeente van Korinthe. Het definieert wie ze zijn en hoe hun levenswandel behoort te zijn zodat deze overeenstemt met God's heiligheid en aanwezigheid binnen de christelijke gemeenschap. Tempelgemeenschap kan samengevat worden in vier kernpunten. 1. De gemeenschap is een authentieke gemeenschap waar God wordt aanbeden. 2. De gemeenschap is de verblijfplaats van de Geest. 3. De gemeenschap is een goede getuige van eenheid en heiligheid. 4. De gemeenschap heeft een eschatologische identiteit en representeert de nieuwe bevolking van de 'toekomende wereld'. Y. Liu, *Temple Purity in 1-2 Corinthians* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2013), 1.

[252] Liu, *Temple Purity,* 1.

[253] Zie B. Gärtner, *The Temple and the Community in Qumran and the New Testament: A Comparative Study in the Temple Symbolism of the Qumran Texts and the New Testament* (Cambridge: Cambridge University Press, 1965), 47-59.

[254] Zie voor de relatie tussen Paulus en Qumran ook J. Rey, *The Dead Sea Scrolls and Pauline Literature* (Leiden: Brill, 2014). Hij laat zien dat er een onderlinge relatie bestaat en verschillende elementen in zowel Qumran als bij Paulus op elkaar teruggrijpen.

gemeenschap te definiëren die in overeenstemming is met de heiligheid van God.[255] Het gaat in eerste instantie niet zozeer om de innerlijke, spirituele houding, maar om de concrete daden van de leden van de gemeenschap. Natuurlijk hangt dit wel met elkaar samen, een 'juiste' spirituele of mystieke houding, heeft gevolgen voor het concrete handelen. Rituele reinheid is voor Paulus het teken dat God aanwezig is in het leven van de individuele gelovige en de gemeenschap. Een rein leven leiden, betekent tegelijkertijd bouwen aan de tempel van God.[256] Paulus leent cultische elementen van de tempel uit Jeruzalem en past deze toe op de gemeenschap van Korinthe. De tempelmetafoor is voor Paulus een pedagogische manier om zijn ethische gedachten vorm te geven.[257] Zowel in de eerste als de tweede Korinthebrief zijn er voorbeelden van Tempelheiligheid te vinden. Omdat in dit hoofdstuk 1 Korinthe centraal staat, zal ik me alleen op deze eerste brief richten. Binnen de literatuur is algehele overeenstemming dat zowel in 1 Korinthe 3, 5 en 7 sprake is van Tempelheiligheid. In 1 Korinthe 3 staat de tempel en de Geest van God centraal. In 1 Korinthe 5 behandelt Paulus Tempelheiligheid en excommunicatie. 1 Korinthe 6 zet Paulus het lichaam als tempel centraal. Tenslotte zet Paulus in 1 Korinthe 7 Tempelheiligheid tegenover het fenomeen van gemengde huwelijken. Deze hoofdstukken zal ik achtereenvolgens behandelen zodat duidelijk wordt op welke wijze Tempelheiligheid door Paulus wordt gebruikt.

Inmiddels is duidelijk geworden dat de tempel in Jeruzalem een heilige plaats was, het binnengaan in deze tempel vereiste dan ook een staat van reinheid. Joden waren zich er van bewust dat zowel rituele- als immorele onreinheid de tempel kon verontreinigen. Deze grote aandacht voor rituele reinheid wordt ondersteund door de vele מקוואות die in Judea en Galilea opgegraven zijn.[258] Zo zijn er alleen in Jeruzalem al 151 *miqwaoth* gevonden die uit de Tweede Tempelperiode stammen.[259] Elke bezoeker van de tempel moest hierin een ritueel bad nemen voordat men de tempel betrad om verontreiniging te voorkomen. Het herstellen van Tempelheiligheid betekende dus het verwijderen van vervuilende elementen. Dit kon betekenen dat overtreders werden gestraft, maar kon ook het uitvoeren van de reinheidsregels in de praktijk betekenen. Tempelheiligheid speelde overigens niet alleen in de Joodse context een rol, ook in de Grieks-Romeinse context nam Tempelheiligheid een belangrijke plaats in. De tempel van Isis, Apollo en de tempel van Asclepius hadden hun eigen rituelen en regels om reinheid te creëren. Zo hadden bepaalde delen van de tempel een heiligere status dan andere en mochten 'gewone' personen deze ruimtes niet

---

[255] A. Hogeterp, *Paul and God's Temple: A Historical Interpretation of Cultic Imagery in the Corinthian Correspondence* (Leuven: Peeters, 2006), 384.
[256] Liu, *Temple Purity,* 2.
[257] Hogeterp, *Paul and God's Temple,* 384.
[258] Een מקוואות wordt over het algemeen vertaald als een 'ritueel bad'.
[259] J. Lawrence, *Washing in Water: Trajectories of Ritual Bathing in the Hebrew Bible and Second Temple Literature* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2006), 158.

betreden.[260] De opmerkingen van Paulus over Tempelheiligheid staan dan ook in deze context, hij bouwt verder op de betekenis die Tempelheiligheid zowel in de Joods- en Grieks-Romeinse context had.

7.1.1 De tempel en de Geest van God (1 Korinthe 3)

Paulus introduceert in 1 Kor. 3:16-17 het beeld van Gods tempel als metafoor.[261] 1 Kor. 3:16-17 is als volgt:

> *'Weet u niet dat u de tempel van God bent en dat Gods Geest in u woont? Als iemand de tempel van God te gronde richt, zal God hém ten gronde richten. Want de tempel van God is heilig, dat bent u* (ὁ γὰρ ναὸς τοῦ θεοῦ ἅγιός ἐστιν, οἵτινές ἐστε ὑμεῖς) (1 Kor. 3:16-17).

Hoewel er discussie bestaat over de perikoopverdeling van dit gedeelte, ga ik mee met Hogeterp die 1 Kor 3:9-17 als een eenheid ziet.[262] Er zijn een paar variante lezingen te vinden in Nestle-Aland[28], maar deze lezingen hebben geen grote gevolgen voor de interpretatie van dit gedeelte. Paulus richt er hier de aandacht op dat de hele gemeenschap de Tempel van God vertegenwoordigt. De individuele leden hebben een belangrijke taak bij de opbouw van de tempel en dragen elk hun steentje bij. Elk lid moet individueel bijdragen aan het bouwproces, de individualiteit in deze verzen wordt versterkt door het gebruik van ἄλλος, τις en ἕκαστος. Na zijn opmerkingen over het bouwproces dat goed moet verlopen, gebruikt Paulus in 1 Kor. 3:16-17 de metafoor van de gemeenschap als Tempel van God. Hier gebruikt Paulus ναὸς τοῦ θεοῦ als term voor de tempel. Ναὸς wijst zeer waarschijnlijk op het binnenste heiligdom van de tempel. Wanneer in het algemeen over het tempelcomplex wordt gesproken, wordt namelijk τὸ ἱερόν gebruikt.[263] Paulus wil de gemeente van Korinthe erop wijzen dat ze met elkaar een heilige gemeenschap moeten vormen in een omgeving die verre van heilig is. Hun roeping door God heeft dus serieuze consequenties, ze moeten zich onderscheiden van degenen die zich buiten de gemeente bevinden. De gedachte van Paulus kan tot drie lagen worden teruggebracht: (1) de tempel is heilig omdat de Geest daar aanwezig is; (2) omdat jullie (de mensen die hun grond in Jezus vinden) de tempel van God zijn, (3) moeten jullie heilig zijn.[264] Dat deze oproep tot heiligheid overtreden kan worden, blijkt uit de conditionele opening van 1 Kor. 3:17: εἴ τις. Door rituele of immorele onreinheid kan de Tempel van God verontreinigd worden.

---

[260] Zie voor een duidelijke analyse van Tempelheiligheid in de Grieks Romeinse Context Liu, *Temple Purity,* 70-105.
[261] Renwick wijst erop dat Paulus niet alleen in de Korinthebrief de tempelmetafoor gebruikt, maar ook in de Romeinenbrief (5:1; 8:38-39; 12:1) D. Renwick, *Paul, The Temple, and the Presence of God* (Atlanta: Scholars Press, 1991), 43.
[262] Voor een argumentatie die pleit voor deze indeling verwijs ik naar Hogeterp, *Paul and God's Temple,* 312.
[263] Hogeterp, *Paul and God's Temple,* 323.
[264] Liu, *Temple Purity,* 121.

7.1.2 Tempelheiligheid en excommunicatie (1 Korinthe 5)

1 Kor. 5:6-8 wordt ook meegenomen in de discussie over Tempelheiligheid bij Paulus. 1 Kor. 5:6-8 is als volgt:

> *'Uw roem is niet goed. Weet u niet dat een kleine hoeveelheid zuurdeeg het hele deeg zuur maakt? Verwijder dan het oude zuurdeeg om een nieuw deeg te zijn, zoals u ongezuurd bent. Want ook ons Pascha, dit is Christus, is voor ons geslacht. Laten wij dus feestvieren, niet met oud zuurdeeg, ook niet met zuurdeeg van slechtheid en boosheid, maar met ongezuurd brood van zuiverheid en waarheid'* (1 Kor. 5:6-8).

Paulus gebruikt in dit gedeelte beeldspraak uit de Pesachviering. Hij past het beeld van het Pesachlam op Christus toe en zet hier in contrast het 'oude zuurdeeg' (παλαιὰν ζύμην) van slechtheid en boosheid tegenover (1 Kor. 5:7-8). 1 Korinthe 5 staat in het teken van een seksuele zonde (πορνεία). Het blijkt dat iemand uit de gemeente een seksuele relatie heeft met de vrouw van zijn vader. Het excommuniceren van deze persoon uit de gemeenschap is een manier om de Tempelgemeenschap te zuiveren. Dat dit een ernstige overtreding is binnen de context van de eerste eeuw, blijkt ook uit de veroordeling van dergelijke daden binnen de Romeinse context.[265] Uit dit voorbeeld blijkt dat de heiligheid van de gemeente beschermt moet worden voor profane en vervuilende invloeden, de gemeente is immers de Tempel van God zoals in 1 Kor. 3:9-17 bleek. De stappen die genomen moeten worden, zijn dus rigoureus. Het lid dat de gemeenschap bevuild heeft door zijn overtreding, moet geëxcommuniceerd worden. Ook in de gemeenschap van Qumran is deze houding te vinden. 1QS V beschrijft dat het verboden is voor een lid van de gemeenschap om te eten en te drinken met slechte mensen omdat dit gedrag de gemeenschap als Tempel van God aantast.[266] In dit gedeelte is het opvallend dat Paulus het Pesachlam op Christus toepast, hij past hier namelijk een bestaande Jezus-traditie toe die Jezus' kruisdood als Pesachoffer definieert.[267] Hogeterp wijst erop dat 1 Kor. 5:8 waar Christus als het Pesachslam wordt gezien, wordt verbonden met de instelling van het Laatste Avondmaal in 1 Kor. 11:17-34.[268] Dit betekent dat Tempelheiligheid dus zowel in 1 Kor. 3 als in 1 Kor. 11 een rol van betekenis speelt. Het gegeven dat de Pesachmaaltijd in Exodus wordt ingesteld vlak voor de uittocht van Israël uit Egypte (Ex. 12) en dat Paulus zijn discussie in 1 Kor. 10:1-13 ook begint met een verwijzing naar de exodus, is in het licht van 1 Kor. 3 wel opvallend. De verbinding tussen het idee van Christus als het Pesachlam en de κυριακὸν δεῖπνον krijgt betekenis in het licht van de instelling van het Laatste Avondmaal. Deze maaltijd wordt namelijk ingesteld tijdens het feest van de ongezuurde broden en het Pesachfeest (Mark. 14:12, 17-25). 1 Korinthe 5:6-8 is zo een echo van de Christelijke viering van het Pesachfeest in herinnering aan

[265] Liu, *Temple Purity,* 127.
[266] Hogeterp, *Paul and God's Temple,* 333.
[267] J. Schreiner, *Freude am Gottesdienst. Aspekte ursprünglicher Liturgie* (Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk, 1983), 109.
[268] Hogeterp, *Paul and God's Temple,* 335.

Jezus Christus wiens offer een nieuw verbond tot stand bracht.[269] Het is wel van belang om in het oog te houden dat het nieuwe verbond hier door Paulus tegenover het 'oude zuurdeeg' gezet wordt en niet tegenover het verbond van God met Israël dat door Mozes tot stand is gekomen. 1 Kor. 5:11 wijst erop dat men met een persoon die dergelijke overtredingen doet, geen tafelgemeenschap mag hebben. Paulus maakt hier waarschijnlijk gebruik van de overtuiging van de Farizeeën dat het eten van voedsel buiten de tempel in een staat van heiligheid moest plaatsvinden.[270] Hoewel in deze discussie de tempelmetafoor niet letterlijk door Paulus wordt gebruikt, laat zowel de literaire als historische context zien dat de heiligheid van tempelgemeenschap een rol speelt bij de excommunicatie van de overtreder.[271]

7.1.3 Het lichaam als Tempel (1 Korinthe 6)

Ook in 1 Kor. 6:18-20 speelt Tempelheiligheid een rol:

> '*Vlucht weg van de hoererij. Elke zonde die een mens begaat, gaat buiten zijn lichaam om, maar wie hoererij bedrijft, zondigt tegen zijn eigen lichaam. Of weet u niet dat uw lichaam een tempel van de Heilige Geest is, die in u is en die u van God hebt, en u niet van uzelf bent? Want u bent duur gekocht. Verheerlijk daarom God in uw lichaam en geest, die van God zijn'* (1 Kor. 6:18-20).

In 1 Kor. 6:19 gebruikt Paulus opnieuw de Tempelmetafoor en past deze nu toe op seksuele immoraliteit. Wat Paulus hier met πορνεία bedoelt is niet helemaal duidelijk. Verschillende commentatoren lezen 1 Kor. 6:19 binnen de context van 1 Kor. 6:12-20 en vertalen πορνεία dan ook met 'prostitutie'.[272] In dit gedeelte valt de nadruk van Paulus op de reinheid van het lichaam, deze staat in verbinding met zijn opvatting dat het lichaam de woonplaats van de Geest is.[273] Prostitutie is volgens Paulus dan ook vervuiling van het tempellichaam en het zichzelf buiten het lichaam van Christus plaatsen. Omdat de gelovige een onderdeel is van het lichaam van Christus, moet prostitutie vermeden worden. Net zoals in 1 Kor. 3:16-17, introduceert Paulus in 1 Kor. 6:19 de Tempelmetafoor met de woorden οὐκ οἴδατε ὅτι waarmee wordt aangeduid dat hij een feit introduceert. De retorische vraag kan erop wijzen dat Paulus hier gebruik maakt van een tempeltraditie die al bestond.[274] Dit is goed mogelijk gezien het feit dat Qumran in 4QMMT en het Damascus Document זנות (in het Bijbelse Grieks vertaald als πορνεία) verbindt aan Tempelheiligheid.[275] De Tempelmetafoor in 1 Korinthe laat het belang van lichamelijke reinheid zien ten opzichte van

---

[269] Hogeterp, *Paul and God's Temple,* 335.
[270] Liu, *Temple Purity,* 140. Ook de gemeenschap van Qumran denkt in deze lijn: 1Qs V; 4Q514.
[271] Liu, *Temple Purity,* 145.
[272] Zie o.a. Fee, *The First Epistle to the Corinthians,* 249-266. en Schrage, *Der erste Brief an die Korinther* (VII/I), 37.
[273] Liu, *Temple Purity,* 145.
[274] Hogeterp, *Paul and God's Temple,* 344.
[275] 4QMMT B 79-82 en CD-A IV, 17-18; V, 6-11; VI, 15-16.

seksuele immoraliteit. Een zuivere houding is voor Paulus van groot belang voor een juiste opbouw van de gemeenschap als lichaam van Christus. Binnen de literatuur bestaat discussie over de betekenis van σῶμα bij Paulus. Het is een term die Paulus gebruikt voor het fysieke lichaam dat een eenheid vormt met de geest. De σῶμα is niet ondergeschikt aan de ziel, maar is daaraan verbonden om samen met de ziel de hele persoon te representeren.[276] Elk lid van de gemeenschap is een Tempel van de Geest en staat als individu niet los van de gemeenschap, het lichaam van Christus.

Ondanks dat er geen beeld van God in de tempel in Jeruzalem stond, wist de gemeenschap van Israël zich er wel toe geroepen om het spirituele beeld van God te dragen in hun geloofsovertuigingen en gedrag.[277] Een gemeenschap die hier niet aan voldoet, ontheiligt haar tempeldienst omdat de glorie van God niet wordt weerspiegeld. Op het moment dat de focus van de Tempel naar Tempelheiligheid binnen de gemeenschap verschuift, komt er een sterke nadruk op reinheidsvoorschriften te liggen. Een Tempel kon simpelweg niet zonder heiligheid bestaan, ongeacht of het een fysieke tempel is of een Tempelgemeenschap. Om deze reden reageert Paulus fel op het gegeven dat er sprake is van πορνεία binnen de gemeenschap. Door deze praktijk wordt het beeld van God verminkt en wordt de Tempel verontreinigd. Het voorkomen van immoreel-seksuele praktijken is daarom het erkennen van de heerschappij van God over het lichaam en het in stand houden van de reinheid van de nieuwe tempel.[278]

7.1.4 Tempelheiligheid en gemengde huwelijken (1 Korinthe 7)

Tenslotte speelt Tempelheiligheid ook een rol in 1 Korinthe 7. Ik zal me voornamelijk richten op 1 Kor. 7:12-14 en is als volgt:

> *Maar tegen de anderen en niet tegen de Heer zeg ik: 'Als een broeder een ongelovige vrouw heeft en zij het goed vindt bij hem te wonen, dan moet hij haar niet verlaten. En als een vrouw een ongelovige man heeft die het goed vindt om bij haar te wonen, dan moet zij hem niet verlaten. Want de ongelovige man wordt geheiligd door zijn vrouw en de ongelovige vrouw wordt geheiligd* (ἡγίασται) *door haar man. Anders waren uw kinderen onrein* (ἀκάθαρτά)*, maar nu zijn ze heilig* (1 Kor. 7:12-14).

Dit gedeelte is een onderdeel van de langere perikoop die 1 Kor. 7:1-16 bestrijkt. In deze passage noemt Paulus de Tempel niet, maar noemt wel termen die een rol spelen bij de reiniging. Het is niet mijn bedoeling om in deze paragraaf een uitvoerige exegese van deze verzen te geven, maar juist aandacht te geven aan die elementen die kunnen wijzen op de achterliggende gedachte van Tempelheiligheid. In de Joodse wereld waren gemengde huwelijken geen geaccepteerde praktijk.[279] De gemeenschap was er namelijk van overtuigd dat het aangaan van een huwelijksband met een

[276] Zie ook Liu, *Temple Purity,* 155.
[277] J. Klawans, *Purity, Sacrifice and the Temple: Symbolism and Supersessionism in the Study of Ancient Judaism* (Oxford: Oxford University Press, 2006), 58.
[278] Liu, *Temple Purity,* 173.
[279] Liu, *Temple Purity,* 175-180.

ongelovige er voor zorgde dat het heilige lichaam van het gelovige gemeenschapslid werd verontreinigd. Ze waren van mening dat vrouw en man door het huwelijk verenigd werden in één lichaam, de immoraliteit van de ongelovige kon zo doordringen in de nieuwe tempel van de gelovige partner. In dit geval is er dus sprake van verontreiniging van de Tempelgemeenschap. Paulus moet in zijn schrijven aan de gemeente van Korinthe zich van deze Joodse opvatting bewust zijn geweest. Ondanks dat, neemt hij een andere positie in. Het is volgens Paulus niet zo dat de heiligheid van de gelovige partner wordt aangetast door het aangaan van een huwelijksband met een ongelovige, maar juist dat de individuele reinheid van een gelovige partner op een ongelovige partner kan worden overgedragen. Hieraan is wel een voorwaarde verbonden, volgens Paulus moet de huwelijksband in stand worden gehouden (1 Kor. 7:14). Zolang het huwelijk stand houdt, staat de nieuwe tempel niet onder dreiging van de onreinheid van de ongelovige partner. Dat op dit punt sprake is van Tempelheiligheid blijkt uit het gebruik van ἡγίασται, ἀκάθαρτά en ἅγιά in 1 Kor 7:14. Deze termen worden immers in zowel de LXX als in andere Joodse bronnen gebruikt om rituele en morele reinheid aan te duiden.[280]

De bovenstaande analyse laat een aantal belangrijke kenmerken zien van Tempelheiligheid bij Paulus. De Tempelgemeenschap moet heilig zijn omdat de Geest aanwezig is in de gelovige zelf, en dus ook in de gemeenschap. De gemeenschap wordt opgeroepen waar onreinheid de gemeenschap bedreigt, dit te herstellen. Dat kan betekenen dat een individueel lid van de gemeenschap wordt geëxcommuniceerd omdat het individu een onderdeel is van de gemeenschap en immoreel gedrag een bedreiging kan vormen voor deze gemeenschap. Partijdigheid in 1 Korinthe 3 is een bedreiging voor de heiligheid van de gemeenschap en deze mag niet verontreinigd worden door jaloersheid of arrogantie. Seksuele zonde is eveneens een bedreiging voor de Tempelgemeenschap. Excommunicatie van het lid dat dergelijk gedrag laat zien, herstelt de reinheid van de Tempelgemeenschap (1 Kor. 5). De Tempelgemeenschap moet rein zijn omdat Jezus Christus als het Pesachlam is geofferd.[281] Omdat sommige gelovigen hun lichamen aan prostitutie blootstellen, wijst Paulus ze in 1 Korinthe 6 op de eenheid tussen lichaam en ziel. Prostitutie is zo een verontreiniging met grote gevolgen, Gods spirituele lichaam (de gemeenschap) wordt aangetast. In 1 Korinthe 7 blijkt dat verschillende gemeenteleden scheiding zien als de oplossing voor het probleem van gemengde huwelijken. Paulus wijst ze er juist op dat een gemengd huwelijk geen bedreiging is, maar dat heiligheid van de gelovige partner invloed heeft op de onreinheid van de ongelovige partner. Omdat Tempelheiligheid een concept is dat zowel in de Joodse als de Grieks-Romeinse context bekend is, moet deze redenering van Paulus niet onbekend geweest zijn bij zowel de Joodse- als heidengelovigen. Omdat de gemeente van Korinthe wist dat de Geest van God onder hen

[280] Liu, *Temple Purity,* 193.
[281] Liu, *Temple Purity,* 194.

aanwezig was, confronteert de boodschap van Paulus ze om al het kwaad op te geven en een leven te leiden zoals God dat van hen vraagt.

7.2 Tempelheiligheid en de maaltijd (1 Korinthe 10 en 11)

Binnen de literatuur wordt de maaltijd in Korinthe niet meegenomen in de discussie over Tempelheiligheid bij Paulus.[282] 1 Korinthe 10 of 11 spelen geen rol van betekenis in deze discussie. De maaltijd in Korinthe wordt voornamelijk gekoppeld aan het lijden en sterven van Christus, al dan niet als een letterlijke voortzetting van het Laatste Avondmaal. In zekere zin is dit terecht omdat Paulus de gemeente als het 'lichaam van Christus' centraal stelt, maar een eventuele Joodse achtergrond wordt vaak niet meegenomen in de discussie.[283] Heiligheid was een begrip dat onder de Joden een groot gewicht had. Inmiddels is duidelijk geworden dat heiligheid een grote rol speelt in de Joodse literatuur. Zo zorgden de Farizeeën ervoor dat de Tempelheiligheid naar de huizen werd getransponeerd. De *havura* maaltijden vonden namelijk in de huizen plaats. Deze noties speelden tevens in de *Voluntary Associations* en de *yahad* een rol. Het is daarom van belang om na te gaan op welke wijze Paulus de notie van heiligheid een plaats geeft in de maaltijd zelf. Ik ben me ervan bewust dat het van belang is om de datering van de Joodse literatuur mee te nemen. In het verleden is terecht kritiek gekomen op een klakkeloos citeren zonder naar de datering van deze geschriften te kijken.[284] Het is duidelijk geworden dat zowel de Grieks-Romeinse als de Joodse maaltijdtradities licht werpen op de christelijke maaltijd zoals die onder andere in 1 Korinthe 10 en 11 wordt beschreven. Beide tradities zijn niet exclusief, maar vullen elkaar aan en leggen de focus op belangrijke aspecten van de maaltijdtraditie. Het is hierbij van belang om voor ogen te houden dat rituelen niet simpelweg gekopieerd werden, maar toegeëigend en getransformeerd. De rituelen vervulden op deze wijze een nieuwe religieuze en rituele betekenis.

Paulus zegt in 1 Kor. 5:11 dat gelovigen hun voedsel niet mogen delen met iemand die schuldig is aan immoraliteit, afgoderij of dronkenschap. De redenering hierachter is dat de onheiligheid van degene die deze overtreding begaat op de gemeenschap overgebracht kan worden. Paragraaf 7.1 laat zien dat volgens Paulus de gemeenschap de Tempel van God is waar de Geest aanwezig is. Deze gemeenschap is dus heilig (1 Kor. 6:17) en mag niet aangetast worden door eventueel immoreel gedrag. De zogenaamde *havura* maaltijden laten zien dat leden van de Joodse gemeenschap de reinheidswetten hielden en tafelgemeenschap weigerden met degenen die op een

[282] Ook de studies over Tempelheiligheid bij Paulus van Liu en Hogeterp betrekken 1 Korinthe 10 en 11 niet in hun analyse. Wel wijzen ze op heiligheid binnen de Rabbijnse tafelgemeenschap, de transpositie naar 1 Korinthe 10 en 11 wordt echter niet gemaakt.

[283] Zo gaat ook Klinghardt voorbij aan de Joodse achtergrond van de maaltijd in Korinthe. Hij richt zich uitsluitend op de evangeliën en de Didache. Klinghardt, *Mahl und religiöse Identität,* 119-130.

[284] Zie G. Rouwhorst, *The Roots of the Early Christian Eucharist* in A. Gerhards & C. Leonhard, *Jewish and Christian Liturgy and Worship* (Leiden: Brill, 2007), 300.

verkeerde wijze met heiligheid en het geven van tienden omgingen.[285] Vergelijking tussen 1 Kor. 5:11 en 1 Kor. 10:27 laat zien dat Paulus het toestaat dat een gelovige tafelgemeenschap heeft met een ongelovige. Hij verbiedt echter dat een gelovige tafelgemeenschap heeft met een gelovige medebroeder die schuldig is aan immoraliteit. 1 Kor. 6:11 laat zien dat de gelovige gewassen, geheiligd en gerechtvaardigd moet zijn. Hij is van de realiteit van het vlees overgaan naar de Geest en is een 'nieuwe schepping' geworden (2 Kor. 5:17). Hij is daarom lid van de gemeente en dient zich dan ook aan de regels van deze gemeenschap te onderwerpen. Op deze wijze is heiligheid binnen de gemeenschap zelf van belang en niet zozeer richting de buitenwereld. Een gelovige mag volgens Paulus dus eten met een ongelovige omdat dit de gemeenschap geen schade kan aanrichten. Er is namelijk geen gezamenlijke band in Christus tussen de gelovige en de ongelovige.[286]

Heiligheid speelt in de gemeenschap van Korinthe een grote rol. In 1 Kor. 10:14-22 maakt Paulus scheiding tussen de tafel van de Heer en de tafel van de demonen. Hij roept op om de zuiverheid van de gemeenschap te bewaren, de gelovigen horen gemeenschap met Christus te hebben en met elkaar een eenheid te vormen (1 Kor. 10:16-17). Deze eenheid wordt bedreigd door het gedrag van sommige gemeenteleden die de heiligheid van de maaltijd aantasten. In 1 Kor. 11:21 wordt duidelijk dat van de halachische vormgeving wordt afgeweken en een aantal leden al van tevoren, dus voor het *deipnon*, eten tot zich nemen. Paulus wil dat openbaar gemaakt wordt wie dergelijke overtredingen begaan (1 Kor. 11:19), zodat de heiligheid weer hersteld kan worden. Het gevolg van dit gedrag is namelijk dat er veel zieken en zwakken zijn en ook velen zijn ontslapen (1 Kor. 11:30). De reactie van Paulus is in dit geval geen excommunicatie zoals hij dat bij ander immoreel gedrag wel voorstaat. Hij roept er hier toe op om op elkaar te wachten bij de samenkomst en dit immoreel gedrag achterwege te laten. Hoewel Paulus de Tempelmetafoor in dit gedeelte niet gebruikt en de termen ἡγίασται, ἀκάθαρτά en ἅγιά eveneens ontbreken, betekent dit niet dat Paulus Tempelheiligheid niet toepast op de maaltijd. Het is van belang om voor ogen te houden dat Paulus hier geen dogmatiek van de christelijke maaltijd geeft, maar primair reageert op praktische situaties in de gemeente. Het is dus goed mogelijk dat Paulus, hoewel hij dit niet expliciet noemt, de notie van Tempelheiligheid wel in gedachten had.

De bovenstaande elementen wijzen op de notie van heiligheid in de maaltijd van Korinthe. De gemeente representeert het lichaam van Christus, daarom is het een probleem als gemeenteleden zich niet gedragen als een onderdeel van dit lichaam. Betekent de nadruk van Paulus op heiligheid in de maaltijd echter ook dat specifiek de Tempelheiligheid centraal staat? De bovenstaande analyse wijst hier wel op, maar is nog geen solide basis. Daarom is het van belang om

[285] Newton, *The Concept of Purity at Qumran,* 98.
[286] Newton, *The Concept of Purity at Qumran,* 100.

de achtergrond van Psalm 24:1 mee te nemen en de daarbij behorende zegenspreuktraditie. Dit zal ik dan ook in de volgende paragraaf doen.

7.2.1 1 Korinthe 10 en de maaltijdzegen

Er is kritiek gekomen op de gedachte dat de achtergrond van Psalm 24:1 in 1 Korinthe 10:26 in de zegenspreuktraditie ligt. Het gebruik van Psalm 24:1 in t. Ber 4.1 is dan tegenovergesteld ten opzichte van het gebruik hiervan bij Paulus. Volgens deze overtuiging mogen In 1 Korinthe de 'sterkeren' vlees van afgodsoffers eten. 1 Korinthe 10:30 waar de dankzegging centraal staat, maakt dan duidelijk dat men niet de intentie heeft om afgodsvlees te gebruiken. Paulus gebruikt Psalm 24:1 om duidelijk te maken dat pagane culturen de kwaliteit van het voedsel niet kunnen veranderen omdat alleen God de eigenaar is van het hele universum.[287] Psalm 24:1 wordt bij deze uitleg volledig in de discussie over offervlees geplaatst, waarbij er geen aandacht is voor de context van dit vers. Deze analyse doet volgens mij dan ook geen recht aan het gebruik ervan door Paulus.

Het onderzoek van Psalm 24:1 in de Tenach heeft laten zien dat alle allusies een verbinding hebben met het verbond. Het toeschrijven van de wereld en haar volheid aan de HEER en het koningschap van God over de wereld wordt gekoppeld aan de notie van het verbond dat is opgericht tussen God en Zijn verbondsvolk Israël. Daarnaast staat 4Q286 ook in de context van het verbond en juist in dit fragment is een allusie van Psalm 24:1 te vinden. De verbondsceremonie wordt in dit fragment liturgisch vormgegeven, waarbij de Tempel een hoofdrol speelt. Bij de discussie over dit vers gaat het vaak over de allusies die in Rabbijns-Joodse literatuur te vinden zijn, maar zowel de Tenach als Qumran worden niet of nauwelijks genoemd. Ik ben van mening dat deze achtergrond van het verbond juist cruciaal is om Psalm 24:1 te begrijpen. Het is juist de tempel die een rol speelt bij dit verbond, het vervolg van Psalm 24 laat dit zien waar beschreven wordt dat de HEER, de Koning van de glorie, de tempel binnentreedt. Ook in 1 Korinthe 11:25 wordt het verbond expliciet genoemd: τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐστὶν ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι. De opvatting dat de christelijke maaltijd een anti-tempel houding heeft, is dan ook niet terecht.[288] Handelingen 2:26 koppelt de tempel zelfs aan de maaltijd: καθ᾽ ἡμέραν τε προσκαρτεροῦντες ὁμοθυμαδὸν ἐν τῷ ἱερῷ, κλῶντές τε κατ᾽ οἶκον ἄρτον… ('En zij bleven dagelijks en eensgezind in de tempel komen, zij braken het brood in hun huizen…'). Wat in dit citaat opvallend is, is het feit dat de eerste discipelen kort na de dood van Jezus dus gewoon waren om de tempel met regelmaat te bezoeken. Het belang van deze passage is dat er dus een traditie bestaat die de christelijke maaltijd niet interpreteert als een maaltijd die anti-tempel is.[289]

---

[287] Gerhards & Leonhard, *Jewish and Christian Liturgy and Worship,* 310.
[288] Klawans, *Purity, Sacrifice and the Temple,* 217.
[289] Klawans, *Purity, Sacrifice and the Temple,* 217.

Wanneer we kijken naar de toepassing van de Psalmtekst in 1 Korinthe 10, zijn er verschillen te zien ten opzichte van de Rabbijns-Joodse traditie. In deze laatstgenoemde traditie wordt Psalm 24:1 uitsluitend gebruikt als zegenspreuk bij de maaltijd, zoals bleek uit paragraaf 4.3. De context van 1 Korinthe 10 is echter anders, hier staat de discussie over het afgodsvlees centraal en lijkt Psalm 24:1 op het eerste gezicht door Paulus niet als zegenspreuk gebruikt te worden. Maar er zijn twee elementen die volgens mij een sleutelrol vervullen bij de verbinding tussen 1 Korinthe 10:26 en de Rabbijnse zegenspreuk. 1 Korinthe 10 gaat niet alleen over het offervlees, maar behandelt evenals 1 Korinthe 11 de maaltijd. Ten tweede komt daarbij dat ook bij Paulus zegenspreuken bij de maaltijd een fundamentele rol spelen. Dit blijkt zoals eerder genoemd uit de uitspraak van Paulus in 1 Korinthe 10:30: *'Als ik deelneem met dankbaarheid , waarom wordt er over mij kwaad gesproken over iets waar ik de dankzegging over uitspreek* (εὐχαριστῶ)*?'* De halacha dat de zegen uitgesproken moet worden bij al het eten dat wordt genuttigd is dus ook bij Paulus te vinden.[290] De nadruk op liturgie en zegenspreuken is niet alleen in 1 Korinthe 10, maar ook in Romeinen 14:1-15:13 te vinden. Zowel de nadruk op de Joodse zegenspreuken (*berachot)* als het concept van de schepping is in beide passages te vinden.[291] Deze gedachtegang van Paulus lijkt dan ook niet incidenteel, maar laat de denkrichting van Paulus zien. Zowel in Romeinen 14:6 'εὐχαριστεῖ' als in 1 Korinthe 10:30 'εὐχαριστῶ' staat het zegenen van het voedsel als halachische handeling centraal. Daarnaast wijst ook 1 Korinthe 10:31 op een Rabbijnse achtergrond, het is waarschijnlijk dat Paulus in dit vers de traditie citeert die ook in m. Av. 2:12 te vinden is. M. Av. 2:12 is als volgt: '*Let all your deeds be for the sake of Heaven'.* In 1 Korinthe 10:30 staat: *'Of u dus eet of drinkt of wat u dan ook doet, doe alles tot eer van God.'* Tomson wijst er op dat Paulus hier Hillel parafraseert.[292] Het is dus gerechtvaardigd om 1 Korinthe 10 te lezen in een Joodse context.

Psalm 24 opent zowel in de MT als in de LXX met het thema van de schepping. Deze Psalm wordt elke eerste dag van de week in de Tempel door de priesters uitgesproken, waarbij men aan de eerste dag van de schepping dacht. Dat schepping en zegenspreuken met elkaar in verbinding staan blijkt uit de traditionele zegenspreuk in m. Ber. 6:1: *'Blessed art thou who createst the fruit of the vine'.* Er bestaat dan ook een verbinding tussen het thema van voedsel dat aan de afgoden wordt geofferd en de zegenspreuk over de Schepper bij de maaltijd.[293] Dit heeft als gevolg dat beide uitgangspunten elkaar niet uitsluiten. Voedsel eten met een heiden die dit aan zijn godheid heeft geheiligd betekent dat men meewerkt aan deïficatie van het geschapen voedsel en is dus blasfemie tegenover de Schepper van Israël. Hij wil namelijk dat de zegen over hetzelfde voedsel wordt

[290] Tomson, *Paul and the Jewish Law,* 205.
[291] Tomson, *Paul and the Jewish Law,* 254 n164.
[292] Tomson, *Paul and the Jewish Law,* 255.
[293] Tomson, *Paul and the Jewish Law,* 256.

uitgesproken.[294] De realiteit van afgoderij ligt dus in de intentie die men heeft en niet in het voedsel zelf. Wanneer er dus geen sprake is van een verkeerde intentie (συνείδησις), kan men met 'dankbaarheid deelnemen' en de 'dankzegging uitspreken' (εὐχαριστέω) richting de Schepper van Israël. Deze gedachtelijn is ook in Psalm 24 zelf te vinden, namelijk in vers 3: *'Wie zal de berg van de HEER beklimmen? En wie zal in Zijn heilige plaats staan? Wie rein is van handen en zuiver van hart, wie zijn ziel niet op leugens richt…'.* De Targum maakt hier een verbinding met het belang van συνείδησις waar het van 'een zuiver hart' בר לבב in deze passage een 'duidelijke intentie' בריר רעיונא maakt.[295] Hierdoor komt de uitspraak van R. Simeon in m. Av. 3.3 ook in een ander licht te staan: *'If three have eaten at one table and have not spoken over it words of the Law, it is as though they had eaten of the sacrifices of the dead…'* Wanneer de zegenspreuk over het eten dus niet wordt uitgesproken, is dit hetzelfde als deelname aan de wereld van de afgoden.

7.2.2 Excurs: συνείδησις en intentie

Nu in de vorige paragraaf συνείδησις genoemd werd en het de lezer waarschijnlijk ook is opgevallen dat ik bij de vertaling van συνείδησις vaak kies voor 'intentie' is het goed om dit gegeven verder uit te werken waarbij ik een verantwoording geef van mijn vertaalkeuze. Dit doe ik aan de hand van de studie van Tomson die hiervoor de aanzet gaf.[296] Tomson gebruikt hier een voorbeeld uit de Misjna.[297] Door de Romeinen werd langs de wegen vaak een מרקוליס neergezet, dit was een zuil waar het hoofd van Mercurius op stond, de beschermgod van de reizigers. Romeinen gebruikten dit vaak als een wegmarkering. De praktijk was dat reizigers stenen of voedsel bij of op het beeld legden als een teken van devotie. De onderliggende vraag in de Misjna is of objecten die in de nabijheid van dit beeld gevonden worden, toebehoren aan dit beeld. Zo niet, dan kunnen de stenen worden gebruikt en het voedsel eventueel worden verkocht. De Misjna werkt het uit: wanneer er twee stenen op een rij liggen kan dat toevallig zijn. Wanneer er drie stenen op een rij liggen, dan is er sprake van menselijke intentie. De regel in de Misjna is vervolgens: wat wordt gezien als eigendom van het beeld is verboden, wat niet zo wordt gezien, mag gebruikt worden. Een belangrijke term hier is נראה 'worden gezien' of 'verschijnen'. Het hangt af van de betekenis die aan het object wordt gegeven door degene die er mee te maken heeft.[298] De realiteit van afgoderij ligt namelijk niet in het object zelf, maar in het geweten van de mens. En de intentie van dit geweten kan alleen beoordeeld

[294] Tomson, *Paul and the Jewish Law,* 256.
[295] Tomson, *Paul and the Jewish Law,* 256.
[296] Tomson, *Paul and the Jewish Law,* 208-216.
[297] m. Az. 4.1
[298] Tomson, *Paul and the Jewish Law,* 209.

worden door externe factoren. Augustinus en andere Kerkvaders benaderden deze kwestie op dezelfde wijze.[299]

Deze illustratie geeft aanleiding om de keuze van συνείδησις als 'geweten' te vertalen onder discussie te stellen. Tomson geeft aan dat er al veel energie gestoken is in de analyse van συνείδησις. Het ligt voor de hand om συνείδησις te vertalen met 'geweten' omdat het Latijnse equivalent van deze term *conscientia* is. De primaire betekenis van συνείδησις is 'kennis hebben met'. Dit kan zowel duiden op 'kennis hebben van iets anders' als 'kennis hebben van zichzelf'.[300] Vanuit deze basisbetekenis kunnen er twee lijnen getrokken worden, namelijk 'geweten' in de morele betekenis en intentie. In het moderne Frans zijn beide betekenissen nog steeds aanwezig. In de evangeliën wordt συνείδησις nergens gebruikt. Van de dertig keer dat het woord in het Nieuwe Testament voorkomt, is dat veertien keer bij Paulus waarvan zeven keer in 1 Korinthe. Paulus gebruikt het woord in de morele betekenis, maar dat is zeker niet overal het geval. Dit wordt echter niet altijd meegenomen in de discussie, men is geneigd om συνείδησις consequent te vertaling in een morele betekenis. Zo kiest Schrage voor '*Bewusstsein'* of '*Schuldbewusstsein´* en dus voor een morele kwalificatie.[301] Binnen de Rabbijnse literatuur valt op dat 'bewuste intentie' een bepalende halachische factor is, in het bijzonder wanneer het over de wetten gaat die offervlees behandelen.[302] Het belang van intentie als een factor in de halacha over afgoderij is duidelijk. De Rabbijnse kijk op afgoderij is niet zozeer gericht op de objecten zelf of de handelingen, maar veeleer op de geestelijke houding van de mens waarop deze de kwestie benadert.[303]

Dit moet volgens Tomson ook toegepast worden op de wijze waarop men 1 Korinthe 8-10 moet benaderen.[304] Het lijkt op de betreffende passage dan ook goed toe te passen. Het gaat dan niet zozeer over het offervlees of de handelingen zelf, maar de intentie waarmee men de dingen doet. Het concept van halachische intentie speelt de voornaamste rol bij het gebruik van συνείδησις, zowel in 1 Kor. 8:7-12 als in 1 Kor. 10:23-29. Wanneer het duidelijk is dat het vlees dat wordt gegeten toebehoort aan een afgod, dan verontreinigt men volgens Paulus het geweten met afgoderij. Wanneer men er geen weet van heeft, dan is er geen belemmering om het te eten, de intentie is in dat geval zuiver.[305]

---

[299] Tomson, *Paul and the Jewish Law,* 210.
[300] Tomson, *Paul and the Jewish Law,* 211.
[301] Schrage, *Der erste Brief an die Korinther* (VII/II), 257. Het valt overigens op dat Schrage bij zijn behandeling van συνείδησις de studie van Tomson niet noemt en dus ook niet ingaat op zijn argumenten die voor mij juist wel overtuigend zijn.
[302] m. Az. 3.4. Zie ook Tomson, *Paul and the Jewish Law,* 213.
[303] Tomson, *Paul and the Jewish Law,* 214.
[304] Tomson, *Paul and the Jewish Law,* 215.
[305] Tomson, *Paul and the Jewish Law,* 216.

7.3 Samenvatting en conclusie

De maaltijd in 1 Korinthe 10 alleen benaderen vanuit de discussie rondom het wel of niet eten van offervlees is eenzijdig. De context van Psalm 24 wordt hierbij niet voldoende meegenomen. Het citaat van Psalm 24:1 heeft bij Paulus een diepere betekenis dan alleen het toestaan van het eten van offervlees. In de 1e Korinthebrief is op meerdere plaatsen sprake van het toepassen van Tempelheiligheid door Paulus, 1 Korinthe 3, 5, 6 en 7 hebben dit laten zien. Het patroon is dat elke keer onderscheid wordt gemaakt tussen het goed functioneren van de gemeente als lichaam van Christus en de verontreiniging daarvan. Hoewel in 1 Korinthe 10 de terminologie voor Tempelheiligheid niet is te vinden, is hier wel sprake van dezelfde redenering. Doordat halachische handelingen bij de maaltijd niet juist functioneren, heeft men geen gemeenschap meer met de tafel van de Heer, maar met de tafel van de demonen. Uit meerdere passages blijkt dat er meer speelt dan de discussie rondom offervlees, 1 Korinthe 10:30 en 31 laten dan ook een Rabbijns denkpatroon van Paulus zien. Paulus kende zonder twijfel de volledige Psalm 24 en moet ook beseft hebben dat dit citaat onderdeel uitmaakt van een Psalm waarin het verbond van God centraal staat en dat dit verbond door middel van de verbondsceremonie in de Tempel gesloten wordt met het volk Israël. Deze gedachte en het feit dat Paulus gebruik maakt van zijn Rabbijnse achtergrond, maakt het aannemelijk dat naast de vorige passages, ook in 1 Korinthe 10 sprake is van Tempelheiligheid. Deze heiligheid komt tot stand door het uitspreken van de zegen en het op een juiste wijze uitvoeren van halachische handelingen. Paulus staat dus in een zelfde halachische traditie als het Rabbijns Jodendom en wil dit overbrengen op de vroegchristelijke gemeente van Korinthe. Theologisch zijn er echter wel verschillen, alleen Paulus plaatst Psalm 24:1 binnen de context van het lichaam van Christus. Ook is het alleen Paulus die het eten van afgodsvlees toestaat omdat bij hem de συνείδησις centraal staat. De persoonlijke intentie maakt het verschil tussen het wel of niet eten van afgodsvlees. Paulus staat het eten van afgodsvlees dus niet in elke situatie toe. Voordat ik de slotconclusies zal weergeven en de onderzoeksvraag zal beantwoorden, is het goed om een samenvatting te geven van wat in de vorige hoofdstukken is gezegd en gedaan.

8. Samenvatting en slotconclusies

Het eerste hoofdstuk bestond uit de introductie waarbij ik de opzet van mijn onderzoek en mijn onderzoeksvraag weergaf. Uit het tweede hoofdstuk bleek dat 1 Korinthe 10:26 in het algemeen op twee manieren wordt geëxegetiseerd. Ten eerste wordt 1 Korinthe 10:26 meegenomen in het christologisch debat waarbij het een ondersteuning zou zijn voor de opvatting dat Paulus in zijn schrijven aan de gemeenten al een hoge christologie wilde neerzetten. Ten tweede wordt 1 Korinthe 10:26 voornamelijk verbonden aan de notie van het afgodsvlees. Paulus zou dan met dit citaat aantonen dat het geoorloofd is om afgodsvlees te nuttigen omdat de heerschappij van God zowel de hemel als de aarde bevat met als gevolg dat afgoden dus relatief zijn. Het derde hoofdstuk bevatte een werkvertaling en analyse van Psalm 24.

De context van Psalm 24:1 in zowel de Tenach, Qumran en Rabbijns-Joodse literatuur was het onderzoeksgebied in hoofdstuk 4. Hieruit bleek dat allusies van Psalm 24:1 in de Tenach consequent het verbond centraal stellen. Het toeschrijven van de wereld en haar volheid aan de HEER wordt gekoppeld aan de notie van het verbond dat is opgericht tussen de HEER en Zijn verbondsvolk Israël. Uit de analyse met de Dode Zee-rollen bleek dat ook in 4QBerachot de aarde en haar volheid ter sprake komen en deze tekst deel uit maakte van een liturgische setting. In dit fragment worden zowel wijn als olie genoemd (twee cultische begrippen) en vormen een ondersteuning voor de these dat 4QBerachot een liturgisch vormgegeven verbondsceremonie is. Vergelijking van Psalm 24:1 met Rabbijns-Joodse bronnen leverde twee belangrijke zaken op. Ten eerste speelt het verbond een rol bij het gebruik van dit citaat. Psalm 24 wordt verbonden aan de vernieuwing van het verbond in de tempeltraditie. Ten tweede wordt Psalm 24:1 gekoppeld aan de context van de maaltijd. Het speelt een belangrijke rol bij het uitspreken van een zegen bij maaltijd om zo een mate van heiligheid te creëren die overeen komt met de tempeltraditie.

Het volgende hoofdstuk ging over de maaltijd als een cultische handeling. Hieruit bleek dat heiligheid ook binnen de gemeenschap van Qumran een grote rol speelde. Deze heiligheid kwam vooral tot uiting bij de toetreding van een nieuw lid tot deze gemeenschap. De tijdelijke onreinheid van het nieuw toegetreden lid (2 jaar lang) heeft als gevolg dat men niet mocht deelnemen aan de gemeenschappelijke maaltijd. Voedsel (טהרת) en drank (משקה) zijn hier symbolen voor de reinheid van de gemeenschap en door hun praktische uitwerking (de proeftijd) een vervanging van de tempelcultus in Jeruzalem. Hoewel Psalm 24:1 niet genoemd wordt binnen 1Qs, is het betekenisveld van deze Psalm zoals die in de Tenach functioneert ook hier te vinden. Het verbond staat centraal, het gaat in zekere zin ook over een verbondsvernieuwing. Uit de analyse van de maaltijd binnen de Rabbijnse traditie blijkt dat vanaf het moment van aanliggen en het uitspreken van de zegen over de

beker tafelgemeenschap ontstond. Het uitspreken van een zegen over brood of wijn was duidelijk een cultische handeling. Deze beschrijving van de maaltijd in de Rabbijnse literatuur heeft veel overeenkomsten met de traditie van het Grieks-Romeinse symposium en de zogenaamde *'Voluntary Associations'*. Zowel de gemeenschap van Qumran als de Rabbijnse gemeenschappen namen wel de vorm van het Grieks-Romeinse symposium over, maar men veranderde wel de inhoud en betekenis van de handelingen. Deze praktijk is ook te vinden in de *havura* maaltijden en de *yahad* in Qumran. Door de vele Joden in de diaspora en de traumatische gebeurtenis in 70 n.Chr. werd Tempelheiligheid getransponeerd naar de maaltijd om het feit dat een fysieke tempel niet voorhanden was. De maaltijd zelf kreeg een cultische lading door de verschillende handelingen die van tevoren werden vastgesteld.

Hoofdstuk 6 richtte zich op de maaltijd in 1 Korinthe. Hier werd duidelijk dat voorschriften bij de maaltijd een grote rol innamen bij Paulus, hij wil de maaltijd daarom ordelijk en dus halachisch laten verlopen. De vorm van de maaltijd (deipnon en symposium) neemt Paulus over, maar de inhoud wordt door hem aangepast. Hierdoor ontstaat een herdenkingsmaaltijd aan Jezus als de gekruisigde κύριος. Door middel van tafelgemeenschap wil Paulus sociale en religieuze cohesie tot stand brengen. Net zoals de maaltijd deel uit maakte van het centrum van de gemeenschap, maakt de maaltijd ook deel uit van de kern van Paulus' theologie. Met de maaltijd wil hij onderlinge verbinding creëren, maar ook een juiste verering van de gekruisigde κύριος tot stand brengen. Hierbij spelen noties als 'tempel' en 'verbond' een belangrijke rol, 1 Korinthe 10:26 is hierbij een sleuteltekst.

Uit het zevende hoofdstuk bleek dat de benadering van de maaltijd in 1 Korinthe 10 alleen vanuit de discussie over het wel of niet eten van offervlees eenzijdig is. Zoals op meerdere plaatsen speelt in 1 Korinthe 10 συνείδησις een grote rol. Tempelheiligheid speelt in de eerste Korinthebrief een belangrijke rol. Hoewel in 1 Korinthe 10 terminologie voor Tempelheiligheid niet is te vinden, is hier wel sprake van dezelfde gedachtegang als in 1 Korinthe 3, 5, 6 en 7. Paulus kende zonder twijfel de volledige Psalm 24 en moet daarom beseft hebben dat dit citaat deel uitmaakt van een Psalm waarin het verbond van God centraal staat. Deze centrale rol van de Tempel en het feit dat Paulus een Rabbijns denkpatroon toepast op de maaltijd, maakt het aannemelijk dat naast 1 Korinthe 3,4,6 en 7 ook in 1 Korinthe 10 sprake is van Tempelheiligheid. Deze heiligheid komt tot stand door het uitspreken van de zegen en het op een juiste wijze uitvoeren van halachische handelingen. Paulus staat hier in een zelfde halachische traditie als het Rabbijnse Jodendom en wil dit overbrengen op de vroegchristelijke gemeente van Korinthe.

8.1 De onderzoeksvraag centraal

We keren nog één keer terug naar de onderzoeksvraag: '*Op welke wijze construeert Paulus in 1 Korinthe 10 een cultische maaltijd?*' Dat in 1 Korinthe 10 sprake is van een cultische maaltijd is duidelijk, het gaat erom welke cultische noties een rol spelen en welke traditie aan deze maaltijd ten grondslag ligt. Zoals op meerdere plaatsen in de 1e Korinthebrief, speelt ook in 1 Korinthe 10 Tempelheiligheid een rol. Paulus transponeert de heiligheid van de tempel naar de maaltijd, dit betekent niet dat zijn benadering van de maaltijd een anti-tempel houding heeft zoals sommige commentatoren aangeven. Paulus stemt op dit punt overeen met de Rabbijnse traditie die eveneens Tempelheiligheid naar de maaltijd transponeert. Deze Tempelheiligheid krijgt gestalte door de setting van de maaltijd die door halachische handelingen wordt vormgegeven. Bij de maaltijd in Korinthe speelt naast de opzet van deipnon en symposium ook de maaltijdzegen (Psalm 24:1) een rol. Binnen de Rabbijnse traditie neemt Psalm 24:1 een belangrijke plaats in als zegenspreuk bij de maaltijd. De volledige Psalm laat zien dat dit vers is ingebed in de context van het verbond waarbij de Tempel een centrale rol speelt. Psalm 24 LXX laat zien dat in de Rabbijnse traditie Psalm 24:1 op de eerste dag van de week tijdens de tempeldienst werd gereciteerd door de priesters. Het gebruik van Psalm 24:1 door Paulus is tweeledig. Ten eerste gebruikt hij dit citaat om in te gaan op de discussie binnen de gemeente van Korinthe over het eten van offervlees. Paulus keurt niet het eten van afgodsvlees in alle situaties goed, het gaat hem erom met welke intentie dit gegeten wordt. Is de intentie goed? Dan kan de Schepper van het voedsel oprecht gedankt worden en is men ook geen deelgenoot aan de tafel van de demonen. Paulus wijkt hier met deze theologische opvatting af van traditie die te zien is bij de Rabbijnen die het eten van afgodsvlees in alle instanties afkeuren. Het is dan ook niet verwonderlijk dat Paulus in conflict kwam met de gemeenschap in Jeruzalem die een meer strikte benadering had op dit punt. Ten tweede speelt bij Paulus ook het uitspreken van de zegen bij de maaltijd een rol. Dit blijkt zowel uit de rol die εὐχαριστέω in 1 Korinthe 11 inneemt als uit de uitspraken van Paulus in 1 Korinthe 10:30-31. De laatstgenoemde passage laat een Rabbijnse insteek van Paulus zien.

Paulus construeert de maaltijd in 1 Korinthe daarom als een maaltijd die grotendeels analoog is aan de Joods-cultische maaltijd. Zowel in 1 Korinthe 5:8 als in 1 Korinthe 11:17-23 wordt Christus als het Paaslam neergezet. De Pesachmaaltijd die in Exodus 12 wordt beschreven, is ingesteld vlak voordat Israël uit Egypte vertrok. Deze Joodse context en de maaltijd in 1 Korinthe worden door Paulus met elkaar verbonden door twee elementen. Ten eerste is dat het bovenstaande beeld van het Paaslam. Ten tweede is dat de verwijzing naar de Exodus in 1 Korinthe 10:1-13. Binnen de Joodse maaltijdtraditie speelt eveneens het verbond en de Tempel een rol en is de maaltijd aan Joodse regels onderhevig. Dit blijkt uit de halachische handelingen zoals het uitspreken van de zegen. Inhoudelijk is deze maaltijd niet analoog aan de maaltijd in Korinthe omdat Paulus de maaltijd

benadert vanuit het beeld van het lichaam van Christus. Door deelname aan de maaltijd, maakt men deel uit van het lichaam van Christus. Niet zozeer de Schepper van Israël, maar Christus als de gekruisigde κύριος staat hier centraal.

Deze Joodse achtergrond van de maaltijd wordt vaak over het hoofd gezien omdat de aandacht vooral uitgaat naar de discussie over het afgodsvlees, 1 Korinthe 10:26 vereist echter een bredere benadering waarbij zowel vergelijking met de Tenach als met Joodse literatuur onmisbaar is. Hoewel ik dus de Joods-cultische maaltijd dus niet volledig gelijk stel met de maaltijd in Korinthe, dankt deze maaltijd haar bestaan wel onder andere aan de Joodse benadering en achtergrond van de apostel Paulus. Mijn insteek was om een plausibele verklaring te zoeken die recht doet aan de teksten van Paulus en de achterliggende tradities in 1 Korinthe. De analyse van de Nieuwtestamentische teksten in 1 Korinthe 10 en 11 en tekstuele vergelijking met zowel de Tenach als (Rabbijns)Joodse tradities laten volgens mij zien dat Paulus de maaltijd op Joods-cultische wijze vorm geeft. Heiligheid speelt een belangrijke rol bij Paulus, het neemt een grotere plaats in dan de functie van sociale controle. Het Tempelsysteem en de daarbij behorende heiligheid maakt deel uit van het hart van zijn denken over God en van wat leven in de nabijheid van God vraagt. Zijn gedachten over de tafelgemeenschap zijn dan ook hierdoor gevormd. Deze achtergrond vormt dan ook een sleutel tot het verstaan van de maaltijd in 1 Korinthe.

Summary in English

This masterthesis has the following research question: '*In which way does Paul establish a cultic meal in 1 Corinthians 10?'* The method is an intertextual analysis of the use of Psalm 24:1 in 1 Corinthians 10:26*: 'because the earth and all that is therein, belongs to the Lord.'*

Chapter one consisted of the introduction in which I described the set-up and research question of the thesis. From the next chapter, in which I laid the focus on the structure and interpretation of 1 Corinthians, it was shown that 1 Corinthians 10:26 generally is explained in two ways. Firstly, 1 Corinthians 10:26 is taken into account in the christological debate about high Christology in the first centuries CE. Secondly, 1 Corinthians 10:26 is connected to the notion of idol food. The second way would mean that, with the quote, Paul shows that it is permissible to eat idol food because the reign of God comprises heaven as well as earth. Consequently, idols are relative. The third chapter was a translation and analysis of Psalm 24.

The context of Psalm 24 in both the Tenach, Qumran and Rabbinic-Jewish literature was the focus point in chapter four. Here, is appeared that allusions of Psalm 24 in the Tenach logically centralise the covenant. The attribution of the earth and its fullness to the Lord is connected to the notion of the covenant that was raised between the Lord and His covenant people of Israel. In 4QBerachot the earth and its fullness are also discussed. The function of oil and wine in this fragment show that 4QBerachot is a liturgically designed covenant ceremony. Comparison of Psalm 24 to Rabbinic-Jewish sources gave two important results. The first result is that the covenant plays a role in the use of this quote. The second is that Psalm 24:1 is connected to the context of the meal. It plays an important part in the proclamation of the blessing before a meal in order to create a certain purity which fits in with the Temple tradition.

The following chapter was about the meal as a cultic act. Here it was found that the purity within the Qumran community played a major part. This purity was especially expressed at the acceptance of a new member to this community. Food (טהרת) and drink (משקה) are symbols of the community's purity and because of their practical execution (probationary period) a replacement of the Temple cult in Jerusalem. The covenant is highlighted here. In a way, it is about a renewal of the covenant. From the analysis of the meal within the Rabbinic tradition it appeared that, from the moment of reclination at table and proclamation of the blessing, a table fellowship came about, which hence was a cultic act. This description of the meal in Rabbinic literature has many comparisons with the tradition of the Greek-Roman symposium and the so-called *'Voluntary Associations'.* Both the Qumran community and Rabbinic communities copied the form of the Greek-Roman symposium, but they changed the contents and meaning of the acts. This practice can also be

found in the *huvara* meals and the *yahad* in Qumran. Temple Purity was transposed to the meal because of the fact that the physical temple was not at hand. The meal itself became cultically charged by the different acts that were determined earlier.

Chapter six is focussed on the meal in 1 Corinthians. It appeared that the rules at a meal played a large part for Paul. Therefore, he wanted the meal to proceed orderly and thus halachically. Paul copies the form of the meal (deipnon and symposium), but he changes the content. Now, a remembrance meal of Jesus the crucified κύριος is developed. By means of table fellowship, Paul wants to create a social and religious cohesion. Just as the meal is part of the centre of the community, it is also part of the essence of Paul's theology. He wants to establish mutual connection with the meal, but also a just devotion of the crucified κύριος. Notions as 'temple' and 'covenant' play an important part here, whereby 1 Corinthians 10:26 is the key text.

In the seventh chapter attention was paid to Temple Purity by Paul. The chapter showed that the approach of the meal in 1 Corinthians 10 solely from the discussion whether or not to eat idol food is one-sided. Although terminology for Temple Purity cannot be found in 1 Corinthians 10, the way of thinking is similar to 1 Corinthians 3, 5, 6 and 7. Without a doubt, Paul knew Psalm 24 completely and therefore must have realised that this quote is part of the Psalm in which the covenant of God is the central point. The covenant with the people of Israel is made by a ceremony in the Temple. This central role of the Temple and the fact that Paul applies a Rabbinic frame of mind to the meal, makes a reasonable case for the existence of Temple Purity in 1 Corinthians 3, 5, 6 and 7 as well as in 1 Corinthians 10. Here, Paul stands in the same halachic tradition as Rabbinical Judaism and wants to get this across to early Christian community in Corinth.

So, the heart of Paul´s thoughts about God and how to live in the presence of God is shaped through the Temple system and its related Purity. His thoughts about Table Fellowship are formed by this thought pattern. This background is the key to understand the meal in 1 Corinthians.

Bibliografie

Aland, B., Aland, K., Karavidopoulos, J., Martini, C. & Metzger, B. (eds.), *Novum Testamentum Graece* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2013[28]).

Bauckham, R., *Jesus and the God of Israel* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2008).

Beale, G., & Carson, D., *Commentary on the New Testament use of the Old Testament* (Grand Rapids: Baker Academic, 2007).

Bickerman, E., *The God of the Maccabees* (Leiden: Brill, 1979).

Blass, F., Debrunner, A. & Funk, R., *A Greek Grammar of the New Testament and other Early Christian Literature* (BDF; Chicago: University of Chicago Press, 1961).

Bokser, B., *The Origins of the Seder, The Passover Rite and Early Rabbinic Judaism* (Los Angeles: University of California Press, 1984).

Bradshaw, P., *Eucharistic Origins* (Oxford: Oxford University Press, 2004).

Bradshaw P. & Hoffman, L., *Passover and Easter, Origin and History to Modern Times* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1999).

Briggs, C., & Briggs, E., *Psalms 51-150* (ICC Psalms 2; Bloomsbury: T&T Clark, 2000).

Brooke, G., *The Dead Sea Scrolls and the New Testament* (Minneapolis: Fortress Press, 2005).

Broshi, M., *Bread, Wine, Walls and Scrolls* (London: Sheffield Academic Press, 2001).

Cheung, A., *Idol Food in Corinth, Jewish Background and Pauline Legacy* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999).

Craigie, P., *Psalms 1-50* (WBC 19; Dallas: Word, Incorporated, 1983).

Christensen, D., *Deuteronomy 1-11,* (WBC 6a; (Dallas: Word, Incorporated, 1991).

Collins, J. & Harlow, D., *The Eerdmans Dictionary of Early Judaism* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2010).

Danby, H., *The Mishnah, Translated from the Hebrew with Introduction and Brief Explanatory Notes* (Oxford: Oxford University Press, 1933).

Danker, F. & Bauer, W., *A Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature* (Chicago: The University of Chicago Press, 2000).

Dunn, J., *The Theology of Paul the Apostle* (London: T&T Clark Ltd., 1998).

Durham, J., *Exodus* (WBC 3; Dallas: Word, Incorporated, 1987).

Elliger, K. & Rudolph, W. (eds.), *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997[5]).

Epstein, I., *The Babylonian Talmud: Seder Mo'ed* (London: The Soncino Press, 1938).

_____ ,*The Babylonian Talmud, Seder Zera'im* (London: The Soncino press, 1961).

Fee, G., *The First Epistle to the Corinthians* (NICNT; Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1987).

Fischel, H., *Essays in Greco-Roman and Related Talmudic Literature* (New York: Ktav Publishing House, 1977).

Fitzmyer, J., *First Corinthians* (AB 32; London: Yale University Press, 2008).

Flint, P. & Miller, P., *The Book of Psalms, Composition and Reception, Supplements to Vetum Testamentum, Volume XCIX* (Leiden: Brill, 2005).

Flusser, D., *Judaism and the Origins of Christianity* (Jerusalem: The Magness Press, 1988).

Fonrobert, C. & Jaffee, M., *The Cambridge Companion to the Talmud and Rabbinic Literature* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007).

Fotopoulos, J., *Food Offered to Idols in Roman Corinth* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2003).

Fraade, S., *Legal Fictions: Studies of Law And Narrative in the Discursive Worlds of Ancient Jewish Sectarians and Sages* (Leiden: Brill, 2011).

Garland, D., *1 Corinthians* (BECNT; Grand Rapids: Baker Academic, 2003).

Gärtner, B., *The Temple and the Community in Qumran and the New Testament: A Comparative Study in the Temple Symbolism of the Qumran Texts and the New Testament* (Cambridge: Cambridge University Press, 1965).

Gerhards, A. & Leonhard, C., *Jewish and Christian Liturgy and Worship* (Leiden: Brill, 2007).

Ginzberg, L., *Tamid : the Oldest Treatise of the Mishnah* (Cincinnati : Ark Publishing Company, 1920).

Goodblatt, D. & Pinnick, A., *Historical Perspectives: From the Hasmoneans to Bar Kokhba in Light of the Dead Sea Scrolls, Studies on the Texts of the Desert of Judah, Volume XXXVII* (Leiden: Brill, 2001).

Goodman, M., *Jews in a Graeco-Roman World* (New York: Oxford University Press, 1998).

_____ ,*Judaism in the Roman World* (Leiden: Brill, 2007).

Harrington, H., *The Purity Texts, Companion to the Qumran Scrolls 5* (London: T&T Clark International, 2004).

Heil, J., *The Rhetorical Role of Scripture in 1 Corinthians* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2005).

Hogeterp, A., *Paul and God's Temple: A Historical Interpretation of Cultic Imagery in the Corinthian Correspondence* (Leuven: Peeters, 2006).

Hossfeld, F. & Zenger, E., *Die Psalmen I, Psalm 1-50, Kommentar Zum Alten Testament mit der Einheitsübersetzung* (Würzburg: Echter Verlag, 1993).

Kittel, G. & Rengstorf, K., *Die Tosefta: Band I: Seder Zeraim* (Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer, 1983).

Klawans, J., *Purity, Sacrifice and the Temple: Symbolism and Supersessionism in the Study of Ancient Judaism* (Oxford: Oxford University Press, 2006).

Klinghardt, M., *Mahl und religiöse Identität im frühen Christentum* (Tübingen: Narr Francke Attempto Verlag GmbH, 2012).

Kloppenborg, S. & Wilson, S., *Voluntary Associations in the Graeco-Roman World* (London: Routledge, 1996).

Koehler, L. & Baumgartner, W., *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament* (Leiden: Brill, 2001).

Kosmala, H., *Hebräer – Essener – Christen, Studien zur Vorgeschichte der Frühchristliche Verkundigung* (Leiden: Brill, 1959).

Kraus, H., *Theology of the Psalms* (Minneapolis: Augsburg Pub. House, 1986).

_____, *Psalms 1-59, A commentary* (Minneapolis: Augsburg Pub. House, 1988).

Krupp, M., *Die Mischna (Berachot): Textkritische Ausgabe mit deutscher Übersetzung und Kommentar* (Jerusalem: Grafos Print, 2008).

Lane, W., "Covenant: the Key to Paul's Conflict with Corinth." *Tyndale Bulletin 33* (1982).

Lawrence, J., *Washing in Water: Trajectories of Ritual Bathing in the Hebrew Bible and Second Temple Literature* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2006).

Liddell, H. & Scott, R., *Greek-English Lexicon* (LSJ; Oxford: Clarendon Press, 1996).

Lieberman, S., "The Discipline in the So-Called Dead Sea Manuel of Discipline." *Journal of Biblical Literature, Vol. 71, No. 4* (1952).

Liu, Y., *Temple Purity in 1-2 Corinthians* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2013).

Magness, J., *The Archeology of Qumran and the Dead Sea Scrolls* (Grand Rapids: W. B. Eerdmans Publishing Company, 2002).

García Martínez F. & Tigchelaar, E., *The Dead Sea Scrolls Study Edition (transcriptions). Vol. 2* (Leiden: Brill, 1999).

Mason, S., *Flavius Josephus, Translation and Commentary, Volume 1b, Judean War 2* (Leiden: Brill, 2008).

McGowan, A., *Ascetic Eucharists, Food and Drink in Early Christian Ritual Meals* (Oxford: Clarendon Press, 1999).

Metzger, B., *A Textual Commentary on the Greek New Testament* (London: United Bible Societies, 1971).

Mitchell, M., *Paul and the Rhetoric of Reconciliation* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1991).

Moyise, S. & Menken, M., *The Psalms in the New Testament* (London: T&T Clark International, 2004).

Newton, M., *The concept of Purity at Qumran and in the Letters of Paul* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985).

Neusner, J., *Fellowship in Judaism: The First Century and Today* (London: Vallentine, Mitchell and Co., 1963).

_____, *A History of the Mishnaic Law of Holy Things, Part five* (Leiden: Brill, 1980).

_____, *The Tosefta, Translated from the Hebrew with a New Introduction, Volume 1* (Peabody: Hendrickson Publishers Inc., 2002).

Nielsen, I. & Nielsen, H., *Meals in a Social Context: Aspects of the Communal Meal in the Hellenistic and Roman World* (Oxford: The Alden Press, 1998).

Oppenheimer, A., *The 'Am Ha-Aretz: A Study in the Social History of the Jewish People in the Hellenistic-Roman Period* (Leiden: Brill, 1977).

Ottenheijm, E., *Disputen omwille van de Hemel: Rol en betekenis van intentie in de controverses over sjabbat en reinheid tussen de Huizen van Sjammai en Hillel* (Amsterdam: Amphora Books, 2004).

_____,"The Shared Meal—a Therapeutical Device: The Function and Meaning of Hos 6:6 in Matt 9:10-13." *Novum Testamentum* 53 (2011).

Parry, D., "Temple Worship and a Possible Reference to a Prayer Circle in Psalm 24." *Brigham Young University Studies 32* (1992).

Pithan J. & Krupp, M., *Die Mischna (Pesachim): Textkritische Ausgabe mit deutscher Übersetzung und Kommentar* (Jerusalem: Grafos Print, 2011).

Propp, W., *Exodus 19-40* (AB 2a; New York: Doubleday, 2006).

Rahlfs, A. & Hanhart, R., (eds.), *Septuaginta : With Morphology* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1996).

Rey, J., *The Dead Sea Scrolls and Pauline Literature* (Leiden: Brill, 2014).

Renwick, D., *Paul, The Temple, and the Presence of God* (Atlanta: Scholars Press, 1991).

Rokeah, D., "Essene Notes." *Shnaton: An Annual for Biblical and Ancient Near Eastern Studies* 4 (1979).

Rosenblum, J., *Food and Identity in Early Rabbinic Judaism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010).

Safrai, S., *The Literature of the Sages, Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum; 11/3a* (Assen: Van Gorcum, 1987).

Schiffman, L., *Qumran and Jerusalem, Studies in the Dead Sea Scrolls and the History of Judaism* (Grand Rapids: W. B. Eerdmans Publishing Company, 2010).

Schiffman L. & VanderKam, J., *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls, Volume 1* (Oxford: Oxford University Press, 2000).

Schrage, W., *Der erste Brief an die Korinther,* (EKK, VII/I; Neukirchen: Neukirchener Verlag, 1995).

_____, *Der erste Brief an die Korinther,* (EKK, VII/II; Neukirchen: Neukirchener Verlag, 1995).

_____, *Der erste Brief an die Korinther,* (EKK, VII/III; Neukirchen: Neukirchener Verlag, 1995).

Schreiner, J., *Freude am Gottesdienst. Aspekte ursprünglicher Liturgie* (Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk, 1983).

Sivertsev, A., *Private Housholds and Public Politics in 3rd -5th Century Jewish Palestine* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2002).

Skolnik F. & Berenbaum, M., *Encyclopedia Judaica, Second Edition, Volume 19* (Farmington Hills: Thomson Gale, 2007).

Smit, P., *Fellowship and Food in the Kingdom* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2008).

Smith, D., *From Symposium to Eucharist, The Banquet in the Early Christian World* (Minneapolis: Augsburg Fortress, 2002).

Stemberger, G., *Studien zum Rabbinischen Judentum* (Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk GmbH, 1990).

_____, *Introduction to the Talmud and Midrash* (Minneapolis: Fortress Press, 1992).

_____, Einleitung in *Talmud und Midrasch: 9. Auflage* (Nördlingen: C. H. Beck, 2011).

Tate, M., *Psalms 51-100* (WBC 20; Dallas: Word, Incorporated, 2002).

Theissen, G., *Social Setting of Pauline Christianity: Essays on Corinth* (Philadelphia: Fortress Press, 1982).

Tomson, J., *Paul and the Jewish Law, Halakha in the Letters of the Apostle to the Gentiles* (Assen: Van Gorcum, 1990).

Ueberschaer F. & Krupp, M.,*Die Mischna (Avot): Textkritische Ausgabe mit Deutscher Übersetzung und Kommentar* (Jerusalem: Grafos Print, 2003).

_____, *Die Mischna (Tamid): Textkritische Ausgabe mit Deutscher Übersetzung und Kommentar* (Jerusalem: Grafos Print, 2005).

Vaux, de, R., *Archeology and the Dead Sea Scrolls* (London: Oxford University Press, 1973).

Vermes, G., *The complete Dead Sea Scrolls in English* (London: Penguin Books, 2011).

Weinfeld, M., *The Organizational Pattern and the Panel Code of the Qumran Sect: A Comparison with Guilds and Religious Associations of the Hellenistic-Roman Period* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1986).

_____, *Deuteronomy 1-11* (AB 5; New York: Doubleday, 1991).

Wick, P., *Die urchristlichen Gottesdienste, Entstehung und Entwicklung im Rahmen der Frühjüdischen Tempel- Synagogen- und Hausfrömmigkeit* (Stuttgart: W. Kohlhammer GmbH, 2002).

Wischmeyer, O., *Paul: Life, Setting, Work, Letters* (London: T&T Clark International, 2012).

Wright, N.T., *Paul and the Faithfulness of God, Christian Origins and the Question of God, Volume 4* (Minneapolis: Fortress Press, 2013).

Zahavy, T., *The Mishnaic Law of Blessings and Prayers, Tractate Berachot* (Atlanta: Scholars Press, 1987).