

Open tafelgemeenschap in de gelijkenis van het Feestmaal en het debat over religie en geweld

Evert-Jan Vledder
Hellevoetsluis
ejvledder@gmail.com

Klaas Spronk
Utrecht
k.spronk@pthu.nl

Abstract

We challenge the secular view in the Netherlands that religion is directly responsible only for violence. A different view arises when we focus on the concept of open commensality in the parable of the feast, as worked out by the New Testament scholar John Dominic Crossan. The plot of this parable is that a person gives an unannounced feast, sends his servants to invite the guest who refrain from coming. The host then replaces these guests by anybody from the street corners in an open meal of radical inclusion and an equal sharing of food. This in its turn models the shift from hostility to hospitality. We are convinced that open commensality illuminates and evokes the non-violent dimensions of Biblical texts and gives a more nuanced view on religious violence.

Keywords: Open commensality, religious violence, parable of the feast, Luke 14:15-24, Matthew 22:1-13, J.D. Crossan, hostility, hospitality

Een andere benadering in een voortgaand debat

In Nederland heeft televisiepresentator Jeroen Pauw de toon gezet voor de dominante seculiere opvatting dat religie direct verantwoordelijk is voor veel oorlogen en aanslagen. In een talkshow op 24 november 2016 stelt hij prikkelend: 'We weten allemaal wel als je een beetje verdiept dat die boeken (Tenach, Bijbel en Koran) verschrikkelijk zijn en dat die altijd

oproepen tot geweld'.¹ Hans Achterhuis legt een verband tussen religieus geweld en het wij/zij-denken. Het wij/zij-denken is volgens hem een van de hoofdoorzaken van geweld, naast een mimetische begeerte (iets begeren omdat een ander het begeert) en zondebokmechanisme, doel-middeldenken, spanning tussen moraal en politiek, de dierlijke natuur van de mens en een strijd om erkenning.² Er is een nauw verband tussen wij/zij-denken en een dualistisch wereldbeeld. Zo'n wereldbeeld laat weinig nuances toe. Uiteraard komt dualisme voor in verschillende vormen, niet allemaal even gevaarlijk, maar sommige houden het gevaar in pathologisch te worden. Dat gebeurt als men de mensheid ziet als absoluut verdeeld, of zoals Jonathan Sachs stelt:

[...] as radically, ontologically divided into the *unimpeachably good* and *the irredeemably bad*. You are either one or the other: either one of the saved, the redeemed, the chosen, or a child of Satan, the devil's disciple (onze cursivering).³

Waar dualisme pathologisch wordt, bestaat het gevaar dat radicaal geweld de kop kan opsteken als we het 'wij' zien als door en door goed en het 'zij' als door en door kwaad. Zo'n denkbeeld kan een oorlog inluiden tussen de kinderen van het licht en de machten van het duister.⁴ Het leidt tot ontmenselijking en demonisering van de ander en het maakt een einde aan elke vorm van empathie en sympathie en is daarom een oorzaak voor geweld.⁵ Het is geen geheim dat religies hebben bijgedragen en nog steeds vaak bijdragen aan dit wij/zij-denken. Ze kunnen echter ook bijdragen aan sociale cohesie en verbinding. In deze bijdrage gaan we nader in op het begrip open tafelgemeenschap (of 'commensaliteit'): het samen eten en drinken in een sociale omgeving.⁶ In het bijzonder concentreren we ons op het begrip open tafelgemeenschap⁷ in het Nieuwe Testament, zoals het is

1 <https://pauw.bnn-vara.nl/media/367043>, geciteerd door F.G. Bosman en H. Goris, 'Godelijk geïnspireerd geweld' in F.G. Bosman & H. Goris (red.), *God tussen oorlog en vrede: Kritische reflecties op de relatie tussen religie en geweld*, Nijmegen: Valkhof Pers 2018, 7-24, 7.

2 H. Achterhuis, *Met alle geweld: Een filosofisch onderzoek*, Rotterdam: Lemniscaat 2008, 45-54.

3 J. Sachs, *Not in God's Name: Confronting Religious Violence*, New York: Schocken Books 2015, 51-52.

4 *Ibid.*, 48.

5 *Ibid.*, 54.

6 S. Kerner, C. Chou, M. Warmind (red.), *Commensality: From Everyday Food to Feast*, London: Bloomsbury 2015.

7 We vertalen het begrip 'open commensality' met open tafelgemeenschap in overeenstemming met de vertaling van P. Ros in de Nederlandse uitgave van M. Borg, *Als met Nieuwe Ogen: De historische Jezus en waar het op aan komt in het geloof van vandaag*, Zoetermeer: Meinema 1995, 73.

uitgewerkt door John Dominic Crossan⁸ aan de hand van de gelijkenis van het feestmaal (Mat. 22:1-13/Luc. 14:15-24). Het kan helpen om te komen tot een meer genuanceerd beeld over de rol van religie bij geweld.

Open tafelgemeenschap

In plaats van elkaar te *framen* als onberispelijk goed of onverbeterlijk kwaad, kunnen we elkaar zien als mensen die allemaal door God worden uitgenodigd voor een maaltijd, of voor wat Crossan noemt: een open tafelgemeenschap. Feestmaaltijden waren belangrijke evenementen in het leven van Jezus. Veel van Jezus' onderwijzingen vonden plaats voor of tijdens een feestmaal.⁹ Crossan maakt in zijn exegese veelvuldig gebruik van inzichten uit de culture antropologie. Een daarvan is dat het samen eten een van de belangrijkste momenten is in menselijke gemeenschappen. Dat was in de tijd van Jezus al zo en tegenwoordig niet anders.¹⁰ Maaltijden zijn meer dan alleen samen eten. Het is wat antropologen noemen: 'commensaliteit', van *mensa*, Latijn voor 'tafel'. Zo stelt Crossan:

It means the rules of tabling and eating as miniature models for the rules of association and socialization. It means table fellowship as a map of

8 Crossan is een van de belangrijkste geleerden van de zogeheten 'third quest' naar de historische Jezus. Zie G. Theissen en A. Merz, *The Historical Jesus: A Comprehensive Guide*, (vert. J. Bowden), London: SCM Press 1998, 11; W.B. Tatum, *In Quest of Jesus: Revised and Enlarged Edition*, Nashville: Abingdon Press 1999, 104; E. Schlüssler Fiorenza, *Jesus and the Politics of Interpretation*, New York: Continuum 2001, 61; C. Marsh en S. Moyise, *Jesus and the Gospels*, London: T&T Clark ²2006; D.B. Gowler, *What Are They Saying about the Historical Jesus?* New York: Paulist Press 2007, 81-100 en R.B. Stewart, 'Surveying the Quest of the Historical Jesus', in R.B. Stewart (red.), *The Message of Jesus: John Dominic Crossan and Ben Witherington III in Dialogue*, Minneapolis, MN: Fortress Press 2013, 1-31. Over Crossans benadering van Jezus en de Evangelies zie Paul Trudinger, 'A Tale of Two Decades: R.J. Campbell and J.D. Crossan on Jesus and the Gospel', *Modern Believing* 41/3 (2000), 20-32, 21; J. Verheyden, 'Recensiones: John Dominic Crossan, 'The Birth of Christianity: Discovering What Happened in the Years Immediately After the Execution of Jesus'', *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 78/9 (2002), 199-202, 199. Het werk van Crossan heeft een groot bereik, of zoals Carol L. Meyers stelt: '...he has taken on the role of a leading public intellectual in the field of religion, an articulate spokesman for the often provocative positions he has taken on a wide range of issues.' ('Introduction to Presidential address by John Dominic Crossan', *Journal of Biblical Literature*, 132/1 (2013), 3-5, 4).

9 Douglas E. Neel & Joel A. Pugh, *The Food and Feasts of Jesus: The Mediterranean Diet*, Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield 2012, 5.

10 Claude Fischler, 'Commensality, Society and Culture', *Social Science Information* 50/3-4 (2011), 528-548, 529, 545.

economic discrimination, social hierarchy, and political differentiation (cursivering Crossan).¹¹

Crossan ziet de open tafelgemeenschap als symbool en belichaming van radicaal egalitarisme, van een absolute gelijkheid van mensen die elke vorm van discriminatie en hiërarchie uitsluit.¹² Jezus deelt immers de maaltijd met iedereen (veelvraten, dronkaards, tollenaars en zondaars; zie Luc. 7:34b/Mat. 11:19b).¹³

Voor Crossan houdt open tafelgemeenschap in dat bij het eten het voedsel gelijk verdeeld wordt. Via voedsel worden echter ook heel vaak verschillen tussen sociale groepen gemarkeerd. Het laat zien hoe de ene groep afhankelijk is van de ander. Of je tot de gevende of ontvangende groep behoort geeft ook duidelijk de grens tussen de groepen aan. De manier waarop voedsel gedeeld wordt legt vaak patronen bloot die gekenmerkt worden door ongelijkheid. Het samen eten kan echter bijdragen om wederzijdse relaties en gevoelens over de grenzen van de eigen groep teweeg te brengen.¹⁴

De boodschap van Jezus

Crossan ziet Jezus niet in de eerste plaats als een apocalyptische profeet van het komend koninkrijk, maar meer als wijsheidsleraar.¹⁵ We zijn ons ervan bewust dat men deze twee visies op Jezus niet strikt van elkaar kan scheiden.¹⁶ Het lijkt er op dat voor Crossan het antwoord op de vraag wie Jezus is, een keuze is tussen een apocalyptische of een ethische eschatologie (elders spreekt hij ook wel over een ‘sapiential eschatology’), al is hij er zich

11 J.D. Crossan, *Jesus: a Revolutionary Biography*, New York, NY: HarperCollins 1994, 68. Zie ook zijn *Who is Jesus? Answers to Your Questions About the Historical Jesus*, New York: HarperPaperbacks 1996), 69-70 en Id., *The Birth of Christianity: Discovering What Happened in the Years Immediately After the Execution of Jesus*, New York, NY: HarperSanFrancisco 1998, 433-444. Zie over de definitie van ‘commensality’, ook Fischler, ‘Commensality, society and culture’, 529.

12 Crossan, *Jesus*, 71 en *Who is Jesus?*, 70.

13 Zie hierover ook C.L. Blomberg, *Contagious Holiness: Jesus’ Meals with Sinners*, Downers Grove: InterVarsity Press 2005.

14 J.D. Crossan, *The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*, Edinburgh: T&T Clark 1991, 341, *Jesus*, 68 en *Who is Jesus?*, 69.

15 Marsh en Moyise, *Jesus and the Gospels*, 81-104 en 105-117.

16 Willem S. Vorster, ‘Jesus: Eschatological Prophet and/or Wisdom Teacher?’ in J.E. Botha (red.), *Speaking of Jesus: Essays on Biblical Language, Gospel Narrative and the Historical Jesus*, Leiden: Brill 1999, 300-317.

ook van bewust dat het onderscheid tussen beide niet scherp te maken is.¹⁷ Zijn voorkeur gaat uit naar 'ethical eschatology': "ethical" to express the immanence of Jesus' message and "eschatology" as a wider and generic term for world-negation extending from apocalyptic eschatology'.¹⁸

De boodschap van Jezus vat Crossan in twee woorden samen: magie en maaltijd. 'Magie' verwijst naar Jezus die mensen geneest van hun kwalen. 'Maaltijd' verwijst naar Jezus' delen van maaltijden met de uitgestoten. Deze twee praktijken symboliseren Jezus' visie op het koninkrijk van God.

His strategy, implicitly for himself and explicitly for his followers, was the combination of *free healing and common eating*, a religious and economic egalitarianism that negated alike and at once the hierarchical and patronal normalcies of Jewish religion and Roman power. And, lest he himself be interpreted as simply the new broker of a new God, he moved on constantly, setting down neither at Nazareth nor Capernaum. He was neither broker nor mediator but, somewhat paradoxically, the announcer that neither should exist between humanity and divinity or between humanity and itself. Miracle and parable, healing and eating were calculated to force individuals into unmediated physical and spiritual contact with one another. He announces, in other words, the brokerless kingdom of God (cursivering Crossan).¹⁹

Het gezamenlijk eten als symbool van open tafelgemeenschap

Kenmerkend voor Jezus' open tafelgemeenschap is volgens Crossan dat hij met zondaars en uitgestotenen eet. Het leidde ertoe dat hij beschuldigd werd van vraatzucht, dronkenschap, en zich in heel slecht gezelschap bevond (Luc. 7:31-35/Mat. 11:16-19).²⁰ De beschuldigingen dat hij een vriend is van tollenaars en zondaars, haalde zijn sociale status omlaag en droeg eraan bij dat hij sociaal kapitaal verloor.²¹ Een en ander wordt volgens Crossan vooral

17 Gowler, *What Are They Saying about the Historical Jesus*, 104.

18 Crossan, *The Historical Jesus*, 238 en *The Birth of Christianity*, 279.

19 Id., *The Historical Jesus*, 422 en Stewart, 'Surveying the Quest of the Historical Jesus', 24.

20 *Ibid.*, 261 *Jesus*, 66.

21 J.A. Kelhoffer, 'John the Baptist as an Abstainer from Table Fellowship and Jesus as a "Glutton". (Non-)Participation in Meals as a Means for Gaining Social Capital That Can Confirm or Jeopardize a Person's Standing in Society (Luke 7:31-35//Matt 11:16-19)', in D. Hellholm & D. Sanger (red.), *The Eucharist – Its Origins and Contexts: Sacred Meals, Communal Meal, Table Fellowship*

duidelijk in de gelijkenis van het feestmaal.²² De plot van deze gelijkenis gaat volgens hem terug op de historische Jezus, vanwege het tweevoudige en van elkaar onafhankelijke getuigenis daarvan in het Evangelie van Thomas 64:1-2 en Lucas 14:15-24/Matteüs 22:1-13.²³ Maar ook al zou men er aan twijfelen dat deze gelijkenis terug te voeren is op Jezus zelf, het is zeker dat hij overeenstemt met de missie en boodschap van Jezus in het algemeen.²⁴

Alle drie de versies van de gelijkenis moeten worden geïnterpreteerd en toegepast in hun eigen context. Volgens Crossan is de gelijkenis in het evangelie van Thomas een waarschuwing tegen wereldse interesses en economische zorgen.²⁵ In het evangelie van Lucas, in hoofdstuk 14:1-2 en 15, zijn het de wetgeleerden en Farizeeën die met hem aan tafel zaten en tot wie hij sprak die weigeren om naar de maaltijd te komen. Zij worden eerst vervangen door de lijdende uitgestotenen van Israël van 'de straten en stegen van de stad' en vervolgens door de gelovige heidenen, dat wil zeggen door hen die nog verder weg staan, namelijk van 'de wegen en de paden'.²⁶ Volgens Crossan is deze gelijkenis bij Matteüs een allegorie: God heeft zijn volk voor het bruiloftsfeest van Jezus uitgenodigd. Hun weigering wordt hun fataal: de verwoesting van 'hun stad' Jeruzalem (door Titus in 70 n.C.) was hun straf. De heidenen hebben nu hun plaats ingenomen bij het feest. Maar, eigen aan Matteüs, zelfs onder hen die werkelijk bij het feest waren, waren zowel goede als slechte mensen. Op de laatste dag, bij het laatste

in Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity: Vol. I, Old Testament, Early Judaism, New Testament, Tübingen: Mohr Siebeck 2017, 313-329, 326-327.

22 Ernst van Eck bespreekt uitgebreid de geschiedenis van de verschillende interpretaties en de verschillende versies van deze gelijkenis in zijn artikel: ('When patrons are patrons: A social-scientific and realistic reading of the parable of the Feast (Lk 14:16b-23)', *HTS Theological Studies* 69/1 (2013), 1-14; 1-6).

23 Crossan, *The Historical Jesus*, 434, 439. Uitgebreid beargumenteert Crossan de onafhankelijkheid van het Evangelie van Thomas van Lucas en Matteüs in zijn *Four other Gospels: Shadows on the Contours of Canon*, San Francisco: Harper & Row 1985, 35-37 en *Who killed Jesus? Exposing the Roots of Anti-Semitism in the Gospel Story of the Death of Jesus*, New York, NY: HarperCollins 1995, 48.

24 J. Ådna, 'Jesus' Meals and Table Companions', in D. Hellholm & D. Sängers (red.), *The Eucharist – Its Origins and Contexts*. 331-353, 349-350. Ernest van Eck stelt dat de gelijkenis van de feestmaal typisch een gelijkenis van Jezus is. 'It cuts against the social grain and represents the earliest layer of the historical Jesus tradition. It resonates with Jesus' own eating practice (Mt. 9:10-13// Mk. 2:15-17//Lk. 5:29-32; Mt. 11:19//Lk. 7:34; see also Lk. 15:2; 19:5-10)'. (Van Eck, 'When Patrons are Patrons', 12).

25 Crossan, *Four Other Gospels*, 42.

26 *Ibid.*, 46. Zie over de maaltijden in het evangelie van Lucas Matthias Klinghardt, 'Meals in the Gospel of Luke', in S. Al-Suadi, P.-B. Smit (red.), *T&T Clark Handbook to Early Christian Meals in the Greco-Roman World*, London: T&T Clark Bloomsbury 2019, 108-120.

oordeel, zal God deze gasten opnieuw beoordelen en dan is het niet alleen genoeg om op het feest te zijn, het zal ook nodig zijn om fatsoenlijk gekleed te zijn. Waarschijnlijk had Matteüs hier bepaalde mensen van de vroege kerk op het oog van wie hij vond dat zij geen deel konden hebben aan de eeuwige vreugde.²⁷

Alle drie de lezingen van de gelijkenis zijn echter gebaseerd op hetzelfde structurele plot over een onaangekondigd feest waarbij de gastheer er een dienaar opuitstuurt om vrienden uit te nodigen. Tegen het eind van de dag ontdekt hij dat ieder een geldige en zelfs enigszins beleefde verontschuldiging heeft om niet te komen en in plaats van hen nodigt de gastheer iedereen van de straten uit.²⁸ Dit element van iedereen komt voor in alle drie de versies van de gelijkenis en is er de essentie van.²⁹ Bart Ehrman noemt het ‘the gist memories of Jesus’, zoals die in het Nieuwe Testament zijn opgetekend.³⁰ Crossan benadrukt in het licht van de vier verzen die voorafgaan aan de gelijkenis in Lucas 14:12-14, dat de uitnodiging voor de maaltijd breder is dan alleen de eigen kring. Als men een feestmaal aanricht moet men niet alleen zijn vrienden, broeder, verwanten of rijke burens uitnodigen, maar ook ‘de bedelaars, misvormden, lammen en blinden’. Een feestmaal aanrichten in een mediterrane samenleving, waar waarden van eer en schaamte belangrijk zijn, kan gemakkelijk gezien worden als een zichtbare weldaad. Uitgestoten en uitnodigen voor een speciale (benefiet) maaltijd is op zichzelf genomen sociaal niet zo’n radicale daad. Als echter *iedereen* die men op straat aantreft uitgenodigd wordt, is dat wel het geval.³¹ Dit gaat tegen een van de belangrijkste functies van de tafel in, namelijk om een ordening aan te brengen door wat men eet, hoe men eet en met wie men eet. Dit op goed geluk uitnodigen voor de maaltijd in de gelijkenis is het meest verrassende, misschien wel het meest opzienbarende element van deze gelijkenis. In deze omstandigheden kunnen mensen van alle klassen, seksen, rangen en gradaties met elkaar aan de maaltijd deelnemen. De sociale uitdaging van zo’n egalitaire tafelgemeenschap is het meest radicale of ontregelende van de gelijkenis. Het verhaal focust op de egalitaire uitdaging van de tafel als plaats waar mensen elkaar ontmoeten en met elkaar eten. De bijna vanzelfsprekende en voorspelbare beschuldiging aan het adres van Jezus vanwege zo’n open tafelgemeenschap volgt onmiddellijk: Jezus

27 Crossan, *Four Other Gospels*, 50.

28 Crossan, *The Historical Jesus*, 261.

29 Crossan, *Four Other Gospels*, 51.

30 B.D. Ehrman, *Jesus Before the Gospels: How the Earliest Christians Remembered, Changed, and Invented their Stories of the Savior*, New York, NY: HarperOne 2016, 143-144.

31 Crossan, *The Historical Jesus*, 261-262.

is een veelvraat, een dronkaard en een vriend van tollenaars en zondaars.³² Hij maakt onvoldoende verschil of onderscheid. Dat gaat in tegen het eer- of schaamtegevoel in de mediterrane samenleving van zijn tijd.³³ Jezus ondergraaft zo de belangrijkste waarden bij de gezamenlijke maaltijd: die van rangorde, orde, rust en vrede. Terecht zegt Matthias Klinghardt dat het verlies aan controle en de angst voor chaos in die tijd werden ervaren als het ergste dat men kon overkomen.³⁴

Inclusie en exclusie

Crossan noemt de open tafelgemeenschap 'radical egalitarianism'. Maar waarom radicaal? We leggen zijn standpunt naast enkele inzichten uit de culturele antropologie en sociologie. Op zichzelf genomen heeft de tafelgemeenschap altijd iets ambivalents.³⁵ Zij kan tegelijkertijd in- en uitsluiten. Over het algemeen gelden er bij de tafelgemeenschap regels voor hiërarchie, solidariteit en het stellen van groepsgrenzen.³⁶ Men vindt dat in alle culturen terug. Al in de late Chalcolithische periode (5500-3300 v.Chr.) zijn er sporen gevonden waaruit blijkt dat er een maaltijd gebruikt werd als teken van sociale identiteit en potentiële ongelijkheid en dus als middel om mensen uit te sluiten als disgenoten.³⁷ En nog steeds eten hindoes uit de hogere kasten

32 *Ibid.*, 262. Zie hierover ook Kelhoffer, 'John the Baptist as an Abstainer from Table Fellowship and Jesus as a "Glutton"', 313.

33 Crossan, *The Historical Jesus*, 262 en *Jesus*, 68. Over 'eer en schaamte' in de mediterrane samenleving van de eerste eeuw Bruce J. Malina, *The New Testament World: Insights from Cultural Anthropology*, London: SCM Press 1983, 25-50.

34 M. Klinghardt, 'A Typology of the Communal Meal' in D.E. Smith & H.E. Taussig (red.), *Meals in the Early Christian World: Social Formation, Experimentation and Conflict at the Table*, New York, NY: Palgrave Macmillan 2012, 9-22, 16.

35 Fischler, 'Commensality, Society and Culture', 533 en P. van Esterik, 'Commensal Circles and the Common Pot' in Kerner, Chou en Warmind, *Commensality*, 31-42, 41. Dennis. E. Smith stelt dat maaltijden in antieke tijden aspecten in hielden van zowel sociale stratificatie als sociale gelijkheid ('The Graeco-Roman Banquet as a Social Institution', in Smith & Taussig, *Meals in the Early Christian World*, 23-33, 28-29).

36 Tan Chee-Beng, 'Commensality and the Organisation of Social Relations' in Kerner, Chou en Warmind, *Commensality*, 13-29, 13.

37 M.B. D'Anna, 'Between Inclusion and Exclusion. Feast and Redistribution of Meals at Late Chalcolithic Arslantepe (Malatya, Turkey)' in S. Pollock (red.), *Between Feasts and Daily Meals: Towards an Archaeology of Commensal Spaces*, Berlin: Edition Topoi 2015, 111-141, 114 en Ken Albala, 'Historical Background to Food and Christianity', in K. Albala & T. Eden (red.), *Food and Faith in Christian Culture*, New York: Columbia University Press 2011, 7-19, 7.

niet met mensen uit de lagere.³⁸ Ingvild Gilhus laat overtuigend zien hoe de tafelgemeenschap tot strijd kan leiden en grenzen tussen groepen creëert. Ze wijst erop dat de tafelgemeenschap niet vanzelfsprekend gelijkheid impliceert. Een goed voorbeeld hiervan is de oude Romeinse samenleving, die gebaseerd is op hiërarchie op allerlei niveaus. Een maaltijd en een gezamenlijke tafel drukken niet alleen gezelschap uit, maar ook hiërarchie.³⁹ Bij de offermaaltijden in de Romeinse tijd mochten alleen volwaardige burgers van de *polis* mee doen. Jongeren, vrouwen, slaven en vreemdelingen werden uitgesloten.⁴⁰ De maaltijd bevestigde de sociale identiteit en hiërarchie en dus potentiële ongelijkheid.

Dit alles ondersteunt Crossans stelling dat in vrijwel iedere samenleving het eten met de ‘verkeerde mensen’ als aanstootgevend werd ervaren. Dit is zeker waar voor de Joodse samenleving in de dagen van Jezus. In de Hellenistische periode vond er een verschuiving plaats in de richting van een strikte ‘non-tafelgemeenschap’. Binnen de Hebreeuwse Bijbel vinden we juist verhalen waaruit blijkt dat men geen moeite had met het idee om voedsel en de tafel te delen met mensen van buiten de eigen kring.⁴¹ Abram accepteert brood en wijn van Melchisedek, de koning van Salem (Gen. 14:18) en Isaak van de Filistijnen (Gen. 26:30). Ze zijn niet zoals de Egyptenaren voor wie het eten met vreemdelingen een gruwel is (Gen. 43:32; zie ook 39:6). Later vinden de Joden troost in het verslag dat Jojakin, de laatste koning van Juda, vrijgelaten werd uit de gevangenis in Babel en geregeld werd uitgenodigd aan de tafel van de koning van Babel (2 Kon. 25:29; Jer. 52:33). Een heel ander beeld in dit verband – en we moeten dit lezen als een tegenreactie – wordt geschetst in het boek Daniël, dat gedateerd moet worden in de tweede eeuw v.C.. Daniël verwerpt uitdrukkelijk het aanbod van het dagelijkse portie eten van de tafel van de vreemde koning (Dan. 1:5-8). Deze verandering kan ook waargenomen worden in de verschillende versies van het boek Ester. In het oorspronkelijk verhaal, zoals het overgeleverd is in de Hebreeuwse Bijbel, heeft de schrijver er geen probleem mee om te vertellen dat Ester voedsel aanneemt van de Perzische koning (Ester 2:9). Ook niet om deel te nemen aan of zelfs het organiseren van een feestmaal samen met de Perzen (45:4-8; 7:1). Echter, in een van de toevoegingen aan de latere Griekse versie, stelt Ester dat ze ‘niet heeft gedineerd aan de tafel

38 *Ibid.*, 24.

39 I. S. Gilhus, ‘Ritual Meals and Polemics in Antiquity’ in Kerner, Chou en Warmind, *Commensality*, 203-216, 204-5 en Paul Freedman, ‘Medieval and Modern Banquets: Commensality and Social Categorization’ in *Ibid.*, 99-108.

40 Fischler, ‘Commensality, society and culture’, 535.

41 David M. Freidenreich, *Foreigners and Their Food: Constructing Otherness in Jewish, Christian, and Islamic Law*, Berkeley ea.: University of California Press 2011, 17-19.

van Haman, noch een koninklijke symposium heeft aangeprezen, noch de wijn van de plengoffers heeft gedronken' (Toevoeging tot Esther C 28). Soortgelijke negatieve teksten over de tafelgemeenschap met niet-Joden vinden we ook elders in dezelfde periode, zoals in Jubileeën 22:16 ('Zonder je af van de heidenen en eet niet met hen') en Tobit 1:10-11 ('Nadat ik door de Assyriërs gevangen was genomen, werd ik als balling naar Nineve gevoerd. Al mijn verwanten en volksgenoten aten onrein voedsel, maar ik hoedde me daarvoor').⁴² Een uitzondering hierop vinden we in het boek Josef en Asenat. Het eerste deel van het verhaal eindigt met de beschrijving van een groots feestmaal (21:6-7). Daar zit Jozef aan één tafel met een Egyptische priester, de vader van Asenat, en met de farao, terwijl er zeven dagen lang groots feest gevierd wordt in heel het land. Volgens Angela Standhartinger kunnen we deze en andere beschrijvingen van de maaltijd, waarin eerder steeds de nadruk op de eenvoud ligt, zien als een uitdrukking van

the ideal of shared commensality without luxury and distress that was universally idealized in Greco-Roman antiquity. At the same time, it criticizes the critic of Jewish exclusivity at meals. A real Jewish meal does not require luxury banquet couches or foodstuffs but rather unites heaven and earth, a Canaanite ex-slave with a noble-born lady, a Pharaoh and a Jew, at the same table, under the guidance of Israel's God.⁴³

In de verhalen over de maaltijden die Jezus deelt met tollenaars en zondaars, wordt deze visie uit Josef en Asenat tot in het extreme gevoerd. Het gaat in tegen de kern van wat algemeen geaccepteerd werd in zijn tijd. De open tafelgemeenschap negeert diepgaand de verschillen en hiërarchie tussen vrouwen en mannen, arm en rijk, heiden en Jood. Volgens Crossan gaat het in tegen de rituele voorschriften van iedere beschaafde samenleving.⁴⁴ Vooral dit 'iedereen van de straathoecken' geeft aan hoe radicaal het in de samenleving van die tijd moet zijn ervaren.

Volgens Warren Carter waren de straathoecken de plaatsen waar beschaamde handelingen zoals bedelarij plaatvonden. De uitgestotenen werden niet gevonden in de wandelgangen, grote huizen, tempels en dorpskernen van de machtigen elites, maar in de marges, onder de armen.⁴⁵ Toen de

42 *Ibid.*, 31-46.

43 A. Standhartinger, 'Meals in Joseph and Asenath', in Al-Suadi & Smit, *T&T Clark Handbook to Early Christian Meals in the Graeco-Roman World*, 211-223, 220.

44 Crossan, *The Historical Jesus*, 263.

45 W. Carter, *Matthew and the Margins: A Socio-Political and Religious Reading*, Sheffield: Sheffield Academic Press 2000, 436.

slaven de straten opgingen, verzamelden ze allen die ze konden vinden, goeden en kwaden, heidenen, mannen en vrouwen, mensen van alle socio-economische niveaus. Later, in de gelijkenissen in Matteüs 13, wordt verteld dat de discipelen ‘graan en onkruid’ bijeen brachten (13:24-30), de daders van ongerechtigheid en de rechtvaardigden (13:40-43), de ondeugdelijken en rechtvaardigen (13:48-49). Het was niet de taak van de discipelen om de goeden van de kwaden te scheiden, dat was aan God.⁴⁶

Ten aanzien van egalitarisme wijst Carter ons er in zijn commentaar op het verhaal van Jezus die eet met tollenaars en zondaars in het huis van Matteüs de tollenaar (Mat. 9:10) op dat maaltijden sociale patronen bepaalden. Hij citeert Mary Douglas: ‘The message is about different degrees of hierarchy, inclusion and exclusion, boundaries and transactions across the boundaries’.⁴⁷ In de antieke wereld reflecteerden maaltijden de hiërarchie, sociale relaties en status. Dat werd versterkt door uitnodigingen, verschil in kwaliteit en kwantiteit van gerechten, soorten servies en bestek en de volgorde waarin men aanlag. Er waren echter religieuze en filosofische groepen (zoals vereerders van Isis en Serapis en de Cynici), zo stelt Carter, die zich tegen deze conventies verzetten door slaven en vrouwen van verschillende sociale standen bij hun maaltijden toe te laten. Het dineren van Jezus kan worden gezien als behorend tot deze tegen-culturele trend. Hij hield er een andere, inclusieve en meer egalitaire sociale orde op na.⁴⁸

In Matteüs 9:9-13 wordt de roeping van de tollenaars en zondaars en het met hen eten gezien als een daad van barmhartigheid, vergelijkbaar met het genezen van zieken. Een maaltijd nuttigen in de privé-sfeer van een huishouding is een symbool van nabijheid en sociale intimiteit, identiteit en loyaliteit.⁴⁹ Het is een aanduiding van een inclusieve gemeenschap. Jezus was bereid om binnen te gaan in de hechte (maar niet gesloten) en privé (maar niet exclusieve) sfeer van de tollenaars en zondaars.⁵⁰ Daarom is een maaltijd in de huishoudelijke sfeer symbool van gastvrijheid, solidariteit en wederzijdse ondersteuning. Dit eten met zondaars en tollenaars is

⁴⁶ *Ibid.*, 437.

⁴⁷ *Ibid.*, 219.

⁴⁸ *Ibid.*, 219.

⁴⁹ E.-J. Vledder, ‘De roeping van Matteüs: Een testcase’ *De Eerste Dag*, XXII/3 (zomer 1999), 2-3. Zie over het belang van de huishouding in het evangelie van Lucas ook D. Marguerat, ‘Meals and Community Ethos in the Acts of the Apostles’, in D. Hellholm & D. Sänger (red.), *The Eucharist – Its Origins and Contexts*, 513-535, 518.

⁵⁰ Volgens Eric Ottenheijm zocht Jezus gezelschap met zondaars zelfs *voordat* zij zich hadden bekeerd. Een gezamenlijke maaltijd ziet hij als een curatieve methode om tot bekering te komen (E. Ottenheijm, ‘The Shared Meal – a Therapeutically Device: The Function and Meaning of Hos 6:6 in Matt 9:10-13’, *Novum Testamentum* 53 (2011), 1-21, 13-14, 21).

kenmerkend voor een open tafelgemeenschap, waarbij er minder rekening werd gehouden met sociale verschillen of hiërarchie. Ook werd er geen onderscheid gemaakt tussen man of vrouw, rijk of arm, jood of heiden. De open tafelgemeenschap is een bewuste omkering van de exclusieve tafelgemeenschap: zij bevordert vriendschap en gastvrijheid en neemt vijandelijkheid en geweld de wind uit de zeilen.

Van vijandelijkheid naar gastvrijheid⁵¹

De tafelgemeenschap is niet typisch religieus, maar verschillende geleerden hebben het verband daarmee wel gelegd. Volgens Kerner en Chou belichaamt de tafelgemeenschap alle aspecten van het sociale leven: economisch, juridisch, politiek, esthetisch, moreel en religieus.⁵² Tan ziet het Laatste Avondmaal van Jezus met zijn discipelen als het meest krachtige beeld van de (religieuze) tafelgemeenschap.⁵³ Claude Fischler heeft kritiek op sociologen als Roberto Smith, Emile Durkheim en Marcel Mauss, omdat zij veel te veel aandacht geven aan de religieuze, rituele en sacramentele aspecten van maaltijden, waardoor de basale dimensies van alledaags eten te weinig aandacht krijgt.⁵⁴ Voor Tamara L. Bray dient de rituele of religieuze tafelgemeenschap als een manier om sociale relaties met de extra-familiale ander aan te gaan.⁵⁵ Volgens Ernst Conradie is voedsel diep geworteld in de kern van de christelijke identiteit.⁵⁶ Daarom kan een perspectief vanuit de tafelgemeenschap wel degelijk bijdragen om anders naar religie in het algemeen en geweld in het bijzonder te kijken.

In onze bespreking van Crossans concept van de open tafelgemeenschap hebben we al gezien dat de tafelgemeenschap identiteitsbepalend is, grenzen legt en hiërarchische structuren volgt. Jezus moet dit hebben geweten en als Jood moet hij ook bekend zijn geweest met de beperkingen van de Joodse

51 In het Engels vormt dit een mooie woordspeling: *From hostility to hospitality*.

52 Kerner en Chou, 'Introduction' in Kerner, Chou en Warmind, *Commensality*, 1-9, 3.

53 Tan, 'Commensality and the Organisation of Social Relations', 24.

54 Fischler, 'Commensality, Society and Culture', 530.

55 T.L. Bray, 'Ritual Commensality Between Human and Non-Human Persons: Investigating Native Ontologies in the Late Pre-Columbian Andean World' in S. Pollock (red.), *Between Feasts and Daily Meals: Toward an Archaeology of Commensal Spaces*, Berlin Studies of the Ancient Worlds 30, Berlin: Topoi 2015, 225-241, 226 en Albala, 'Historical Background to Food and Christianity', 7-8.

56 E.M. Conradie, 'What do we do when we eat? Part II, A Theological inquiry' *Scriptura* 115/1 (2016), 1-21, 1.

voedselvoorschriften. Jordan Rosenblum wijst op het verband dat er gelegd werd met afgoderij:

Biblical warnings concerning whoring after other gods and the sin of idolatry are situated at the rabbinic table where indiscriminate table-fellowship can lead to illicit sexuality and idolatrous worship. It is better to choose your eating and drinking companions carefully, lest you suffer dire consequences.⁵⁷

En toch, Jezus negeert dit en eet met iedereen, inclusief zondaars.

Is echter het samen eten en drinken op feesten, deelnemen aan maaltijden of het samen nuttigen van het dagelijks brood werkelijk zo radicaal als Crossan wil doen geloven? Verder: zijn er dan helemaal geen grenzen aan te geven ten aanzien van de inclusie met name in de gelijkenis van het feestmaal?

Radicaal egalitair?

John Elliott wijst er terecht op dat onze hedendaagse ideeën over gelijkheid niet zomaar teruggeprojecteerd kunnen worden op de maatschappij van de eerste eeuw.⁵⁸ Het gaat echter bij de hierboven beschreven open tafelgemeenschap in de eerste plaats om vriendschap, kameraadschap, gezelschap en gastvrijheid, wat van alle tijden is. De tafelgemeenschap is niet zo radicaal als Crossan beweert. Zij draagt bij aan verbinding, zij roept beelden op van families en wederkerigheid van vriendschappelijke en niet-verwante aard.⁵⁹ Het delen van voedsel creëert gemeenschap. In vrijwel alle culturen en alle tijden heeft samen eten een sociale dimensie.⁶⁰ Volgens Fischler tilt samen eten de maaltijd zelfs naar een 'hogere orde' en leidt het op z'n minst tot een collectieve sociale ervaring.⁶¹ In de meeste, zo niet in alle samenlevingen, vindt dit plaats in een sociale context.⁶²

57 J.D. Rosenblum, 'Justifications for Foodways and the Study of Commensality' in Kerner, Chou & Warminde, *Commensality*, 198-194, 193. Zie voor een uitgebreide bespreking van Joodse bronnen van voedselrestricties Freidenreich, *Foreigners and Their Food*, 29-84.

58 J. H. Elliott, 'Jesus Was Not an Egalitarian: A Critique of an Anachronistic and Idealistic Theory', *Biblical Theology Bulletin* 32/2 (2002), 75-91.

59 Fischler, 'Commensality, Society and Culture', 535 en 538.

60 Neel & Pugh, *The Food and Feast of Jesus*, 3, 9 en Erica Meijers, 'Een orde van brood en bloembedden', *Ophef* 19/1 (maart 2019), 20-28, 27.

61 Fischler, 'Commensality, Society and Culture', 531.

62 *Ibid.*, 545.

Het delen van voedsel en de eettafel kunnen vijandelijkheid veranderen in gastvrijheid. Tan Chee-Beng noemt dit treffend: 'hospitality commensality':

it [...] may express symbolic capital and cultivate social relation, but the immediate aim is really to celebrate a social relation and to give hospitality and show friendship.⁶³

Voor Tan beperkt deze gastvrijheid zich niet alleen tot vrienden en familie, zij kan ook uitgebreid worden om solidariteit te tonen met personen buiten deze kringen. Het uitnodigen van niet-familie om een maaltijd te delen is op z'n minst een vriendelijk gebaar, maar kan ook gezien worden als de hoogste uiting van vriendschap.⁶⁴ 'Hospitality commensality' is volgens Tan een vorm van inclusie in een wereld vol exclusie op basis van etniciteit, nationaliteit, religie, afkomst en klasse.⁶⁵ Deze 'hospitality commensality' is precies wat Jezus heeft uitgeoefend toen hij met iedereen aan tafel zat. Zo is de boodschap van Jezus in het algemeen en van de tafelgemeenschap in het bijzonder een bron van inspiratie bij het voedseldebat⁶⁶ en ook bij het debat over religieus geweld.

Een recent voorbeeld van de positieve effecten van een gezamenlijke maaltijd op sociale cohesie is het initiatief op 28 september 2019 in Rotterdam 'Koken met overtuiging', georganiseerd door het Platform Levensbeschouwelijke en Religieuze organisaties Rotterdam. Door deze gezamenlijke maaltijd konden de deelnemers uit verschillende culturele en religieuze achtergronden elkaar ontmoeten en daarom bijdragen aan wederzijdse respect, verbinding en harmonie in de stad Rotterdam.⁶⁷ Dit laatste is een voorbeeld van wat ook Rick Love bedoelt als hij het heeft over het effect van samen eten op het tot stand komen van vrede; in zijn eigen woorden: 'effective peace-making involves eating lots of hummus and drinking lots of tea [...] almost all initiatives to bring about intergroup interaction are by focussing on a common meal.'⁶⁸

63 Tan, 'Commensality and the Organization of Social Relations', 14.

64 *Ibid.*, 25.

65 *Ibid.*, 29.

66 Meijers, 'Een orde van brood en bloembedden', 20.

67 <http://kokenmetovertuiging.nl/> (geraadpleegd 8 januari 2022).

68 R. Love, 'How Being a Jesus-centered Peacemaker Guides, Inspires and Sustains my Peace-making Efforts with Muslims' in M. Garred & M. Abu-Nimer (red.), *Making Peace with Faith: The Challenges of Religion and Peacebuilding*, Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield 2018, 43-57, 47 en 53.

Grenzen aan de inclusie van de open tafelgemeenschap

Een punt van kritiek op Crossans concept van de open tafelgemeenschap en de daarbij horende inclusie, is dat het erop lijkt alsof er helemaal geen grenzen bestaan bij deze inclusie. Daardoor kan de indruk worden gewekt dat *anything goes* oftewel dat er geen enkele beperking bestaat ten aanzien van de tafelgemeenschap. Zover willen wij niet gaan. Met name de versies van de gelijkenis van het feestmaal in de evangelieën van Lucas en Matteüs, geven wel degelijk zo'n begrenzing aan, namelijk op basis van de al dan niet respectvolle omgang met de gastheer. In het evangelie van Lucas leidt het feit dat de gastheer gezichtsverlies kan leiden doordat de eerste genodigden zich een voor een onverschillig afmelden juist tot de open uitnodiging aan de mensen op de pleinen, straten, wegen en stegen. Deelname aan deze maaltijd vereist echter wel dat men de uitnodiging respectvol aanneemt, wat de eerste uitgenodigden immers niet deden. Alles stond klaar, het weigeren zo'n uitnodiging aan te nemen, zelfs al had men een enigszins beleefde verontschuldiging, werd gezien als een daad van grote onbeleefdheid van de kant van de eerste genodigden. Niets veronderstelt dat de latere uitgenodigden hetzelfde respect niet hoeven te tonen.⁶⁹

In het evangelie van Matteüs is de begrenzing van de open tafelgemeenschap op basis van de respectvolle omgang met de gastheer nog sterker aanwezig. Dat geldt voor de gasten die in eerste en in tweede instantie uitgenodigd zijn. Van de eerste genodigden wordt gezegd dat zij gewoon niet wilden komen (Mat. 22:3). De tweede groep beschaamt de gastheer publiekelijk met oppervlakkige uitvluchten (Mat. 22:5). Het dieptepunt wordt bereikt als zij de dienaren van de gastheer mishandelen en doden (Mat. 22:6). Deze gasten verwerpen de goedheid van de gastheer en onteren de gastheer met grof geweld.⁷⁰ Ten aanzien van deze eerste genodigden reageert de gastheer woedend en gewelddadig (Mat. 22:7). Dit is de aanleiding om de uitnodiging breder te trekken.

Ook bij hen die in tweede instantie genodigd zijn mag men respect verwachten, zowel bij de slechten als de goeden (Mat. 22:10b). Maar het ontbreekt bij de gast die geen gepast bruiloftskleed aan heeft (Mat. 22:11b). Ook hierop reageert de gastheer woedend. Het ontbreken van een gepast bruiloftskleed suggereert een gebrek aan inzicht om het gezag en de goedheid

69 Zie I.H. Marshall, *The Gospel of Luke: A Commentary on the Greek Text*, The New International Greek Testament Commentary, Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1978, 587-588.

70 Carter, *Matthew and the Margins*, 435.

van de gastheer te eren. Deze gast, hoewel aanwezig bij het feest en aan tafel, maakt zich schuldig aan dezelfde disrespectvolle omgang met de gastheer als de eerste genodigden en treft daarom hetzelfde lot: op hardhandige wijze wordt hij van de tafel verwijderd (Mat. 22:13).⁷¹ Het doet er niet toe hoe deze gast aan een bruiloftskleed had moeten komen of hoe dat kleed eruit zou moeten hebben gezien, feit is dat hij dat niet aan heeft en de verantwoordelijkheid niet op zich heeft willen nemen om aan zo'n kleed te komen om zo waardig en gepast aan te liggen aan tafel.⁷² Ook van de 'slechten en goeden' mag men verwachten dat zij de uitnodiging respectvol aannemen. Ook bij een open uitnodiging of aan de open tafelgemeenschap loopt men het risico de uitnodiging te verspelen door disrespectvolle omgang met de buitengewoon genereuze gastheer. Dit aspect van de respect en achting aan de gastheer heeft Crossan onvoldoende uitgewerkt in zijn concept van de open tafelgemeenschap. Dat maakt zijn visie op de open tafelgemeenschap al te idealistisch.

Een ander frame

Ondanks deze kanttekening blijft echter de open tafelgemeenschap voor ons een goed en alternatief *frame* tegenover het wij/zij-denken en tegen een gevaarlijk pathologisch dualisme, waarbij alles wordt teruggebracht tot alleen goed of alleen kwaad. Zo kan het een van de belangrijkste oorzaken van een religieus conflict minimaliseren, en daarmee de wil om geweld te gebruiken vanuit religieuze motieven enigszins beperken. De open tafelgemeenschap zal religieus geweld als gevolg van het wij/zij-denken niet volledig uitbannen. Dat is niet reëel. Wat zij wel kan doen is een bijdrage leveren om anders naar religie in relatie tot geweld te kijken. De tafelgemeenschap kan zowel in- als uitsluiten, zoals religie en de excessieve uitdrukking daarvan in religieus geweld dat ook kan doen. Het is echter goed mogelijk en nodig om de nadruk te leggen op de kant van de gastvrijheid. Zo kan men bijdragen aan een meer gematigde toon in het hoogst gepolariseerde sociale en publieke debat.⁷³

⁷¹ *Ibid.*, 437.

⁷² Zie J. Gnllka, *Das Matthäusevangelium II. Teil. Kommentar zu Kap. 14,1-28,20 und Einleitungsfragen*, Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament I, Freiburg: Herder 1988, 241.

⁷³ Dit artikel is geschreven in het kader van het project *Societas Doctorum Ecclesiae* van de Protestantse Theologische Universiteit.

Over de auteurs

Dr. E-J. Vledder is predikant van de Protestantse Gemeente te Hellevoetsluis.

Dr. K. Spronk is hoogleraar Oude Testament aan de Protestantse Theologische Universiteit.