Universiteit Leiden
The Netherlands

De vaart der volkeren: Jeruzalem in de hellenistische periode

Janssen, K.P.S.; Bent, J. van den; Hart, T.

Citation
Janssen, K. P. S. (2020). De vaart der volkeren: Jeruzalem in de hellenistische periode. In J. van den Bent & T. Hart (Eds.), *Zenobia* (pp. 63-78). Hilversum: Verloren. Retrieved from https://hdl.handle.net/1887/3243022

Version:	Accepted Manuscript
License:	Licensed under Article 25fa Copyright Act/Law (Amendment Taverne)
Downloaded from:	https://hdl.handle.net/1887/3243022

Note: To cite this publication please use the final published version (if applicable).

De Vaart der Volkeren: Jeruzalem in de hellenistische periode

RENSKE JANSSEN

De veroveringstochten van Alexander de Grote betekenden een omwenteling in de wereldgeschiedenis – en in de geschiedenis van Jeruzalem. In de circa dertien jaar dat Alexander aan de macht was, maakte hij zich meester van een wereldrijk dat zich uitstrekte van zijn thuisland Macedonië tot de rivier de Indus. Zijn legers droegen hun eigen Griekse cultuur met zich mee, die op die manier invloed uitoefende op – en beïnvloed werd door – de verschillende andere culturen die de soldaten onderweg tegenkwamen. Dit proces van wederzijdse culturele beïnvloeding en de nieuwe culturele uitingen die hieruit voortkwamen is, hoewel er grote regionale verschillen bestonden, bekend geworden onder de gemeenschappelijke noemer 'hellenisme'.[1]

Tijdens zijn bliksemcampagne tegen Egypte (332 v. Chr.) nam Alexander ook Jeruzalem in, waar de herinnering aan zijn aanwezigheid haast legendarische proporties aan zou nemen. De latere Joods-Romeinse historicus Flavius Josephus (37-ca. 100 n. Chr.) vertelt dat Alexander tijdens zijn bezoek aan de stad al zijn overwinningen in verleden en toekomst toeschreef aan de macht van de Joodse god. Hij toonde bovendien zijn respect voor deze god en zijn tempel door een plechtig offer te brengen onder begeleiding van de Joodse hogepriester en door te beloven dat Joden onder zijn heerschappij hun eigen wetten mochten blijven gebruiken.[2] Hoewel men het er tegenwoordig over eens is dat dit verhaal grotendeels fictief is,[3] geeft een dergelijke vertelling wel aan dat de Griekse aanwezigheid in Jeruzalem ook in latere tijden niet zonder meer als iets negatiefs werd gezien – en dat was maar goed ook, want de invloed van Alexander en zijn opvolgers op de regio zou voorlopig niet meer ten einde komen en de stad zou hoe dan ook een manier moeten vinden om met het hellenisme om te gaan.[4]

De vraag in welke mate Jeruzalem in de jaren na Alexanders verovering daadwerkelijk een gehelleniseerde stad werd, blijft echter tot op de dag van vandaag een significant punt van discussie. Zoals we hieronder zullen zien speelden verschillende factoren een rol in deze

[1] Zie Bichler 1983 voor een uitgebreide analyse van de verschillende manieren waarop deze term is gebruikt.
[2] Flavius Josephus, *Joodse Oudheden* (*AJ*) 11.325-39.
[3] Schäfer 1995, 6; Seeman & Marshak 2012, 32-33.
[4] Voor een minder positief beeld van Alexander en zijn opvolgers, zie 1 Makkabeeën 1:1-9.

kwestie en namen verschillende Joodse groepen verschillende standpunten in, variërend van omarming van de nieuwe heersers en hun cultuur tot openlijk verzet tegen beide. Het is daarom meer dan de moeite waard om de gebeurtenissen van de hellenistische periode nogmaals te bestuderen, en daarbij in het bijzonder aandacht te besteden aan de verschillende manieren waarop de inwoners van de stad en de hellenistische heersers met elkaar in contact kwamen. Hiervoor zijn een aantal belangrijke bronnen beschikbaar, die echter allemaal voorzichtig behandeld moeten worden. Teksten als de zogenaamde Brief van Aristeas (tweede eeuw v. Chr.) en Wijsheid van Jezus Sirach (tweede eeuw v. Chr.) bieden weliswaar enige informatie over Jeruzalem – en met name de tempel – maar zijn verder minder geïnteresseerd in de concrete politieke situatie dan in religieuze aangelegenheden. De werken van de eerdergenoemde Flavius Josephus zijn in dit opzicht aanzienlijk bruikbaarder, maar hij leefde eeuwen na de gebeurtenissen die hij beschrijft, in een periode waarin de situatie in Jeruzalem bovendien radicaal veranderd was. De meest belangrijke, en tegelijk ook de meest controversiële, bronnen zijn de Bijbelboeken die bekend staan als 1 en 2 Makkabeeën (beide eind tweede eeuw v. Chr.). De auteurs van beide teksten steken hun sympathie voor groepen die zich tegen de hellenistische vorsten verzetten, en dan met name de leden van de Makkabeeën-familie naar wie de boeken genoemd zijn, niet onder stoelen of banken, en het is vrijwel zeker dat deze houding hun verslag van de gebeurtenissen gekleurd heeft. Dit betekent echter niet dat de verslagen van deze auteurs daarmee waardeloos zijn – het betekent alleen dat we kritisch naar hun beweringen moeten kijken, en deze zoveel mogelijk moeten toetsen aan de hand van alternatieve bronnen.[5]

Jeruzalem en de hellenistische koninkrijken

Na de dood van Alexander in 323 v. Chr. ontstonden er vrijwel meteen conflicten over wie zijn opvolger zou moeten worden, waarin met name de verschillende generaals uit Alexanders leger, de zogenaamde diadochen, een belangrijke rol speelden. Al snel viel Alexanders rijk in verschillende koninkrijken uiteen. Jeruzalem werd in eerste instantie deel van het rijk van de Ptolemaeën, die ook de controle over Egypte hadden overgenomen.[6] Hun macht over de regio

[5] Schwartz 2008 ziet beide boeken als relatief betrouwbaar in hun weergave van de historische gebeurtenissen, terwijl andere auteurs kritischer zijn en meer nadruk leggen op de politiek gekleurde invalshoek van beide werken. Deze twijfels zullen hieronder op specifieke punten besproken worden.

[6] Uit deze periode dateert waarschijnlijk ook het ontstaan van de Septuagint, de Griekse vertaling van de Tenach die geproduceerd werd door Joodse geleerden in Alexandrië – een interessant voorbeeld van hellenisering buiten

werd echter betwist door de Seleuciden, die naast Mesopotamië, Perzië en Bactrië ook de gebieden rond Jeruzalem aan hun territorium wilden toevoegen.[7] Na een lange periode van conflicten ging de stad rond 200 v. Chr. definitief in Seleucidische handen over, waarschijnlijk met hulp van de inwoners zelf, die zich volgens Flavius Josephus tegen de Ptolemaeën hadden gekeerd.[8]

Dit was een gunstig begin voor de relatie tussen Jeruzalem en de Seleuciden. Koning Antiochos III (ook wel bekend als 'de Grote') liet zijn dankbaarheid duidelijk blijken door de Joodse inwoners van de stad een aantal belangrijke rechten te verlenen, die voornamelijk gericht waren op het in stand houden van hun tradities. De besluiten van de koning zijn overgeleverd in de vorm van een tweetal brieven die geciteerd worden door Flavius Josephus. Uit de eerste brief blijkt dat Antiochos zijn gouverneur in ieder geval opdroeg de oorlogsschade in Jeruzalem te herstellen, waaronder ook de schade aan de tempel. Daarnaast verleende hij een aantal belastingvoordelen, doneerde hij diverse benodigdheden voor het brengen van offers en bepaalde hij dat het Joodse volk mocht blijven leven 'volgens de wetten van hun voorouders (*kata tous patrious nomous*)'.[9] De tweede brief, waarvan de betrouwbaarheid soms in twijfel wordt getrokken,[10] gaat nog een stap verder, en suggereert dat Antiochos de religieuze zuiverheid van Jeruzalem en de tempel garandeerde. Als we de versie van de brief die Josephus citeert mogen geloven, verbood Antiochos niet-Joden het tempelterrein te betreden en weerde hij bepaalde diersoorten die voor Joden onrein waren uit de stad op straffe van een boete – te betalen aan de tempel.[11]

Of deze laatste brief nu authentiek is of niet, het moge duidelijk zijn dat Antiochos III de Joodse wetten en tradities grotendeels intact liet. Deze houding garandeerde een zekere mate van continuïteit in het dagelijks leven van de stad en maakte bovendien duidelijk dat de nieuwe Seleucidische heersers het belang van de tempel en de daaraan verbonden priesterfamilies erkenden. Deze families, en met name de hogepriester, vormden een centraal onderdeel van de aristocratische elite van Jeruzalem en hadden een belangrijk aandeel in het bestuur van de stad: de hogepriester werd door de Seleuciden waarschijnlijk als de

---

Jeruzalem. Deze gebeurtenissen worden beschreven in de Brief van Aristeas, al moet deze bron naar alle waarschijnlijkheid met een flinke korrel zout genomen worden.

[7] Voor een analyse van de redenen die beide grootmachten hadden om deze regio op te willen eisen, zie Gera 1998, 3-9.

[8] Josephus, *AJ* 12.136-38. Zie Gera (1998, 36) voor de bewering dat er geen bewijs is gevonden voor het bestaan van een concurrerende Joodse factie die de kant van de Ptolemaeën koos.

[9] Josephus, *AJ* 12.138-44. Deze brief wordt overwegend als authentiek gezien, voornamelijk omdat hij in sterke mate overeenkomt met andere Seleucidische schenkingen. Zie Seeman & Marshak 2012, 38. Zie ook de bijdrage van Rolf Strootman in deze bundel.

[10] Seeman & Marshak 2012, 38.

[11] Josephus, *AJ* 12.145-46.

voornaamste politieke autoriteit beschouwd, terwijl de adellijke families door hun positie in de *gerousia*, of raad van ouderlingen, ook een aanzienlijke invloed konden uitoefenen.[12] Toch is het waarschijnlijk dat het hellenisme in ieder geval in politiek opzicht zijn invloed op Jeruzalem had: het waren de Seleucidische heersers, en niet de leden van de lokale Joodse elite, die de geldigheid van de Joodse wet en waarschijnlijk ook de autoriteit van de hogepriester garandeerden, waardoor er van echte autonomie geen sprake kon zijn.[13] Al snel zou bovendien blijken dat de Seleucidische koningen een beslissende factor konden zijn in de interne conflicten tussen verschillende priesterfamilies, die elk door middel van politieke onderhandelingen probeerden het hogepriesterschap te verwerven en zo het bestuur van de tempel, en daarmee van Jeruzalem, in handen te krijgen.[14] Over de mate waarin andere elementen van de hellenistische cultuur van de Seleucidische heersers in deze periode Jeruzalem bereikten, bestaat echter nog steeds discussie. Sommige wetenschappers wijzen op sterke hellenistische invloeden op diverse gebieden, waaronder muntslag, diplomatie, literatuur en de import van wijn.[15] Aan de andere kant beweren sommigen dat Jeruzalem niet diepgaand helleniseerde en in plaats daarvan juist opvallend sterk vasthield aan de oude, typisch Joodse instituties van de tempel en het bijbehorende hogepriesterschap.[16] Het is echter belangrijk om te onthouden dat deze verschillende perspectieven niet per se met elkaar in tegenspraak hoeven te zijn: zoals eerder opgemerkt bestond de elite van Jeruzalem uit verschillende facties, die er naar alle waarschijnlijkheid verschillende opvattingen over hellenisering op na hielden, maar allemaal het belang van de tempel en het hogepriesterschap onderkenden.

Jeruzalem als *Polis*

Juist deze traditionele Joodse instituties zouden in de jaren die volgden in sterke mate de verhouding met de Seleucidische heersers bepalen en uiteindelijk de aanzet geven tot een conflict dat het lot van de regio opnieuw zou veranderen. Na een militaire nederlaag tegen het

[12] Goodblatt 1994, 15-23; Grabbe 2008, 185-92; Vanderkam 2012, 71 en 77-79. Over het bestuur van Jeruzalem in deze periode blijft tot op heden veel onbekend. Meer details over de verhouding tussen deze twee instituties en hun respectievelijke verantwoordelijkheden zijn dan ook nauwelijks te geven.
[13] Gruen 1998, 10-11; Schäfer 1995, 30.
[14] De twee meest prominente families uit deze periode zijn de Oniaden en de Tobiaden. Voor meer informatie, zie Schäfer 1995, 32-35.
[15] Levine 1998, 37-39. Voor de stelling dat Jeruzalem al lang voor de veroveringen van Alexander de Grote deel uitmaakte van de Griekse wereld, zie Hengel 2001, 12.
[16] Rajak 2001[a], 4-5.

opkomende Romeinse Rijk raakten de Seleuciden in geldnood. Seleukos IV, zoon en opvolger van de inmiddels overleden Antiochos III, probeerde de armzalige toestand van zijn schatkist te verbeteren door het toezicht op de financiën van de tempel in Jeruzalem aan te scherpen en volgens sommige versies van het verhaal zelfs de tempel te plunderen.[17] Hoewel onze bronnen deze gebeurtenissen overwegend omschrijven als een grove schending van de tempel, vond Seleukos zelf waarschijnlijk dat hij het volste recht had deze stappen te ondernemen. In zijn ogen had Antiochos III de tempel door het schenken van goederen en voorrechten een bijzondere status verleend en bovendien onder Seleucidisch toezicht gesteld. Daarmee was het in zijn ogen niet meer dan vanzelfsprekend dat hij invloed op de werking van het heiligdom kon uitoefenen, kon rekenen op de loyaliteit van de tempelelite en gebruik kon maken van de bijbehorende financiële middelen wanneer hij dat nodig achtte.

De financiële problemen van de Seleuciden waren mogelijk eveneens verantwoordelijk voor de volgende breuk met de Joodse traditie, namelijk het gedwongen aftreden van hogepriester Onias III. Hoewel er zoals gezegd diverse families waren die probeerden dit hoge ambt te verwerven, waren er eveneens bepaalde belangrijke conventies waar ze rekening mee moesten houden. Het hogepriesterschap van de tempel in Jeruzalem was normaal gesproken een erfelijke positie, die bovendien was voorbehouden aan mannen die hun familielijn konden terugvoeren op de Bijbelse Aäron, broer van Mozes.[18] De Seleuciden bleken echter meer dan bereid deze regel te doorbreken in ruil voor een gulle bijdrage aan de koninklijke schatkist, mogelijk in de vorm van hogere belastingen.[19] Onder het koningschap van Antiochos IV werd Onias daarom vervangen door zijn broer Jason (175 v. Chr.). Jason kwam weliswaar uit de goede familie, maar zijn aanstelling vóór de dood van de vorige hogepriester betekende desondanks een breuk met de traditie – wat nog versterkt werd door het feit dat hij voor de positie had betaald.[20] Naast het priesterschap had Jason eveneens zijn zinnen gezet op een serie hellenistische vernieuwingen in Jeruzalem en volgens de overlevering was hij bereid extra te betalen om Antiochos IV van zijn ideeën te overtuigen. Volgens de beschikbare bronnen omvatten Jasons hervormingen zowel een bouwprogramma als een verzoek om politieke rechten: hij vroeg enerzijds toestemming om een *gymnasium* en

[17] Schwartz (2014, 39-40) bespreekt een inscriptie waaruit het verhoogde toezicht op de tempelfinanciën zou blijken. Deze tekst staat bekend als de Heliodorus-inscriptie en is te vinden in het Israëlmuseum in Jeruzalem. Zie Israel Museum 2007. Voor het verhaal van de plundering van de tempel, zie 2 Makkabeeën 3 en de bespreking door Schäfer 1995, 33-35.
[18] Voor het politieke belang dat aan deze positie werd gehecht, zie Wijsheid van Jezus Sirach 50:1-21 en Rajak 2001[b], 42-44.
[19] Mittag 2006, 235; Gruen 1993, 242.
[20] Schäfer 1995, 36; Tcherikover 1959, 160.

een *ephebeion* – een Grieks opleidingsinstituut voor de jeugd – te bouwen,[21] maar kwam daarnaast ook met een verzoek om 'degenen in Jeruzalem in te schrijven als burgers van Antiochië' (*tous en Ierosolumois Antiocheis anagrapsai*).[22]

Hoewel al deze verzoeken werden ingewilligd, blijft het vooralsnog onduidelijk wat er precies bedoeld wordt met deze laatste frase: er bestaat nog steeds discussie over de vraag welke politieke rechten er precies aan een dergelijke inschrijving verbonden waren – en voor wie. Aan de ene kant van het spectrum staat de interpretatie dat Jason van Jeruzalem een volledig Griekse *polis* probeerde te maken, waarvan de burgers bekend zouden komen te staan als 'Antiochiërs'.[23] Er is ook gesuggereerd dat Jeruzalem zelf niet tot Griekse stad werd gemaakt, maar dat er een officieel bestuursorgaan voor in de stad woonachtige Grieken (een zogenaamde *politeuma*) gesticht zou worden, of zelfs dat Jason simpelweg toestemming kreeg voor het oprichten van een vereniging van Grieken, zonder dat daaraan concrete politieke rechten verbonden waren.[24] Tenslotte is er de suggestie dat er een tweede, parallelle stad in Jeruzalem gesticht werd en dat de twee steden naast elkaar bestonden, wat ook in andere hellenistische nederzettingen het geval was.[25] Hoewel het bij gebrek aan concreter bewijsmateriaal onmogelijk is om te bepalen wat de precieze juridische status van deze Antiochiërs in Jeruzalem was, is het hoe dan ook waarschijnlijk dat Jason met zijn verzoek de status van zijn stad probeerde te verhogen. Door het verkrijgen van nieuwe rechten konden de inwoners van de stad meer op gelijke voet komen te staan met de rest van het Seleucidische rijk en in het bijzonder met de Griekse bestuurders en militairen die in de stad aanwezig waren.

Het is daarom niet verwonderlijk dat de maatregelen van Jason bij het merendeel van de bevolking vrij populair lijken te zijn geweest. Zelfs de auteur van 2 Makkabeeën, die normaal gesproken een vijandige houding aanneemt tegenover wat hij zelf al 'hellenisme' noemt in het algemeen en Jason in het bijzonder, maakt nergens melding van protesten tegen het bouwen van het gymnasium en vermeldt bovendien misprijzend dat zelfs priesters meer aandacht besteedden aan de nieuwe sportfaciliteiten dan aan de tempel.[26] Hoewel die laatste

[21] Millar (1978, 9) ziet het feit dat het gymnasium pas in 175 v. Chr. gebouwd werd als een teken dat Jeruzalem voor die tijd nog nauwelijks gehelleniseerd was.
[22] 2 Makkabeeën 4:9.
[23] Zie bijvoorbeeld Ameling 2003; Grabbe 2002, 9; Tcherikover 1959, 161.
[24] De drie voorgaande opties worden genoemd door Mittag 2006, 239, 242. Mittag zelf beargumenteert dat geen van deze mogelijkheden aan de orde was, maar dat Jason simpelweg wilde laten zien dat hij aansluiting zocht bij de rest van de hellenistische wereld.
[25] Zie Ma 2012, 76-78.
[26] 2 Makkabeeën 4:13-16. Zie Collins (2001, 43, 47) en Gruen (1998, 29) voor de constatering dat protesten in dit geval uitbleven. Het feit dat er tegen latere incidenten wél geprotesteerd werd, geeft aan dat er blijkbaar weinig bezwaar was tegen Jasons hervormingen. Zie 1 Makkabeeën 1:11-15 voor het idee dat deelnemen aan

bewering waarschijnlijk overdreven is,[27] laat deze episode wel zien dat het deelnemen aan bepaalde elementen van de Grieks-hellenistische beschaving niet noodzakelijkerwijs als onverenigbaar met het handhaven van Joodse riten werd gezien.[28] Toch waren er duidelijk grenzen: toen Jason een gezantschap naar Tyrus stuurde met een financiële bijdrage voor het plaatselijke festival van Heracles, besloot de delegatie het geld uit te geven aan schepen in plaats van aan de geplande offers.[29] Het overtreden van het eerste gebod – 'Gij zult geen andere goden hebben, ten koste van Mij'– ging blijkbaar een stap te ver.[30]

De vervolging door Antiochos IV

Al snel zou er echter een einde komen aan Jasons autoriteit. Ironisch genoeg werd hij uit zijn positie verdreven door middel van dezelfde methode die hij zelf had toegepast om de plaats van Onias III in te kunnen nemen. Een zekere Menelaos, die door Jason als afgezant naar Antiochos IV was gestuurd, bood de koning een aanzienlijke belastingverhoging aan als hij de positie van hogepriester mocht overnemen (171 v. Chr.), en zorgde er op die manier voor dat Jason halsoverkop Jeruzalem moest verlaten. In tegenstelling tot zijn voorgangers kwam Menelaos niet uit de juiste familie om dit ambt te mogen bekleden, maar de koning stemde desondanks in.[31]

Menelaos' ambtstermijn werd in eerste instantie gedomineerd door conflicten met Jason, die vastbesloten was om zich niet zomaar aan de kant te laten zetten. Hoewel de exacte chronologie van deze periode bijzonder onduidelijk is, lijkt Jason de veldtochten van Antiochos IV gebruikt te hebben om terug te keren naar Jeruzalem en in 168 v. Chr. een opstand tegen Menelaos te ontketenen.[32] Volgens 2 Makkabeeën kostte dit weinig moeite: Menelaos had zichzelf in de tussentijd bijzonder impopulair gemaakt bij de bevolking van de

---

sportwedstrijden in het gymnasium niet in overeenstemming te brengen was met Joodse wetten en zeden. Josephus, *AJ* 12.240 schrijft deze gebeurtenissen toe aan Jasons opvolger Menelaos.

[27] Rajak (2001[b], 49) omschrijft deze episode als een karikatuur.

[28] Gruen 1993, 259.

[29] 2 Makkabeeën 4:18; Gruen 1993, 259; Mittag 2006, 245. Voor het idee dat dit offer een poging van Jason was om politieke toenadering te zoeken tot zijn hellenistische buren, zie idem 2006, 243. Hengel (2001, 18) gaat een stap verder, en ziet dit als deel van Jasons poging om een einde te maken aan de Joodse religieuze isolatie, al zijn er weinig aanwijzingen voor een concrete theologie.

[30] Exodus 20:1.

[31] 2 Makkabeeën 4:23-25.

[32] Voor de suggestie dat de opstand in Jeruzalem aangewakkerd werd door het gerucht dat Antiochos IV in Egypte was gestorven, zie Gruen (1993, 246) en Tcherikover (1959, 187). Zie ook Mittag 2006, 252; Schäfer 1995, 38.

stad door goud uit de tempel te stelen (wellicht in een poging de belastingen te betalen die hij Antiochos beloofd had) en mogelijk zelfs de voormalige hogepriester Onias III te laten vermoorden.[33] Hoewel Jason al snel weer uit de stad verdreven werd, is het zeer aannemelijk dat deze conflicten de aandacht trokken van Antiochos IV en zo de aanleiding vormden voor een radicale verschuiving in het beleid van de Seleucidische overheid.[34] Nadat hij de tempel geplunderd had en het fort Akra, dat verdere opstanden in de stad moest voorkomen, had laten bouwen,[35] vaardigde Antiochos in 167 v. Chr. een edict uit dat strenge anti-Joodse maatregelen bevatte. Zijn exacte bevelen zijn niet eenduidig overgeleverd door de beschikbare bronnen, maar 1 Makkabeeën suggereert dat Joden werden gedwongen om te werken op de sabbat, de tempel te ontheiligen en varkensvlees te offeren.[36] Andere bronnen noemen daarnaast verplichte deelname aan heidense festivals ter ere van Dionysos en het stichten van een tempel voor Zeus Olympios, met bijbehorende cultus, op de Tempelberg.[37] De maatregelen van Antiochos IV tegen de Joden van Jeruzalem weken op radicale wijze af van het beleid van zijn voorgangers: waar Antiochos III nog garant had gestaan voor de continuïteit van de Joodse tradities, zette zijn opvolger nu een proces in gang dat ook wel 'de eerst bekende religieus gemotiveerde vervolging van de Joden' wordt genoemd.[38]

De beschikbare bronnen geven echter slechts een beperkte hoeveelheid informatie over Antiochos' motieven. De Romeinse historicus Tacitus (ca. 56-117 n. Chr.) beweert dat de koning een einde aan de Joodse godsdienst wilde maken en in plaats daarvan hellenistische beschaving wilde introduceren.[39] 1 Makkabeeën lijkt te suggereren dat Antiochos streefde naar totale religieuze eenwording van zijn rijk en alle afwijkende elementen wilde verwijderen.[40] In de praktijk lijkt dit echter niet het geval te zijn geweest: het is opvallend dat Antiochos lokale cultussen in andere regio's zonder ingrijpen liet voortbestaan en dat zijn edict alleen van toepassing geweest lijkt te zijn op Judea en Samaria, terwijl de rest van Antiochos' gebieden schijnbaar buiten schot bleef.[41] Anderen hebben daarom beargumenteerd

[33] 2 Makkabeeën 4:25-50. Voor een mogelijk verband tussen het beroven van de tempel en de belastingverhoging die Menelaos aan Antiochos IV beloofd had, zie Mittag 2006, 249.
[34] Gera 1998, 228.
[35] 2 Makkabeeën 5.11-21.
[36] 1 Makkabeeën 1:41-63. Zie ook Josephus, *AJ* 12.5.4.
[37] 2 Makkabeeën 6:2-7.
[38] 'The first know religiously based persecution of the Jews,' aldus Schwartz 2014, 42.
[39] Tacitus, *Historiën* 5.8. Er zijn geen concrete aanwijzingen dat Antiochos bezwaren had tegen Joden als volk – zijn maatregelen lijken puur religieus van aard te zijn geweest. Zie Scurlock 2000, 128.
[40] 1 Makkabeeën 1:41-42.
[41] Bickerman 1979 vert. Moehring, 76; Gruen 1993, 252. Zie ook Tcherikover (1959, 175), die benadrukt dat de Grieks-Romeinse cultuur normaal gesproken vrij tolerant was ten opzichte van andere religieuze uitingen. Dit laatste argument wordt tegengesproken door Schwartz 2014, 43.

dat Antiochos' maatregelen tegen de Joodse cultus vooral een reactie waren op de opstand in de stad, die in zijn ogen ongetwijfeld neerkwam op een loyaliteitsbreuk van een groep die tot dan toe altijd beschermd en bevoordeeld was geweest,[42] of dat zijn nieuwe beleid misschien zelfs een vorm van politiek machtsvertoon na een desastreus verlopen veldtocht naar Egypte was.[43]

Wie is er verantwoordelijk?

Ondanks deze veelheid aan opties blijft het moeilijk te verklaren waarom Antiochos IV een maatregel nam waarvoor – voor zover we weten – geen enkel precedent bestond. Het feit dat dit nieuwe beleid in sterke mate afweek van de houding van Antiochos' voorgangers heeft geleid tot de suggestie dat het niet de koning zelf was die de aanzet tot de vervolgingen gaf. In plaats daarvan wordt Menelaos, de hogepriester die zijn positie aan Antiochos te danken had, door sommigen als de hoofdverantwoordelijke gezien. De bekendste vertegenwoordiger van deze denkwijze is Elias Bickerman, die in 1937 in zijn werk *Der Gott der Makkabaër* beweerde dat zowel Jason als Menelaos als hogepriester hervormingen in gang gezet hadden die een einde moesten maken aan de religieuze verwijdering tussen de Joodse inwoners van Jeruzalem en hun buurvolkeren, waaruit volgens hen veel ellende was voortgekomen.[44] Deze theorie wordt deels ondersteund door de verslagen van 2 Makkabeeën en Flavius Josephus, waarin wordt beweerd dat Menelaos door Antiochos' opvolger verantwoordelijk werd gehouden voor de onrusten waarmee zijn vader te maken had gehad.[45] Bickerman benadrukt daarnaast dat Judea onder de directe jurisdictie van Menelaos viel, waardoor het volgens hem waarschijnlijk is dat de hogepriester de aanzet tot de vervolging gaf.[46]

Hierbij is het echter belangrijk om te onthouden dat de auteurs van deze antieke bronnen het idee dat Menelaos de hoofdverantwoordelijke voor de vervolging was niet voor eigen rekening nemen, maar deze mening toeschrijven aan de ambitieuze Seleucidische generaal Lysias. Daarnaast is het opvallend dat de vervolging werd uitgevoerd door

[42] Tcherikover 1959, 186.
[43] Gruen 1993.
[44] Bickerman 1979 vert. Moehring. Zie ook 1 Makkabeeën 1:11.
[45] 2 Makkabeeën 14:3-4; Josephus, *AJ* 12.384. Beide passages benadrukken dat de Seleucidische generaal Lysias de opvolger van Antiochos IV, Antiochos V, ervan overtuigde dat Menelaos zijn vader tot actie had aangespoord.
[46] Bickerman 1979 vert. Moehring, 83. Voor een soortgelijke opvatting, zie Hengel (2001, 17-19) en Scurlock (2000, 137), die bovendien het idee toevoegt dat Antiochos zijn Joodse onderdanen simpelweg probeerde te helpen, en de Joodse god daarbij met Dionysos verwarde.

Antiochos' eigen ambtenaren en niet door volgelingen van de hogepriester – wat het waarschijnlijk maakt dat de invloed van de koning verder ging dan het passief goedkeuren van andermans beleid.[47] Verder schrijven de bronnen weliswaar een zekere invloed toe aan Menelaos, maar leggen ze desondanks de primaire verantwoordelijkheid voor de vervolging bij Antiochos.[48] In combinatie met het feit dat Menelaos vanuit zijn rol als hogepriester pogingen lijkt te hebben ondernomen om een einde aan de vervolging te maken,[49] lijkt het onwaarschijnlijk dat de rol van Menelaos zo groot was als Bickerman wil suggereren.[50]

Verzet tegen Antiochos

Antiochos' vervolging lijkt hoe dan ook een diepgravende verdeeldheid in de Joodse bevolking te hebben blootgelegd. Als we 1 Makkabeeën mogen geloven gaven sommige Joden zonder al te veel protesten toe en brachten ze de vereiste offers zelfs met enig enthousiasme.[51] Soortgelijke verslagen komen ook in andere bronnen terug, maar geen van de auteurs die de gebeurtenissen beschrijven, besteedt veel aandacht aan de beweegredenen van deze 'afvalligen' – of lijkt veel sympathie te voelen voor hun mogelijke pogingen zichzelf door inschikkelijkheid tegen Antiochos' afgevaardigden te beschermen.[52] In plaats daarvan wordt in de bronnen meer aandacht besteed aan degenen die standhielden en liever de woestijn invluchtten of geëxecuteerd werden dan gehoor te geven aan de bevelen van de koning.[53] Bijzondere aandacht gaat hierbij uit naar de Makkabeeën, een Joodse priesterfamilie die volgens de beschikbare bronnen onder leiding van Mattatias en zijn zoon Judas een golf van georganiseerd verzet tegen de Seleucidische overheersing in gang zette die bekend is geworden als de Makkabeeënopstand.

---

[47] Feldman 2006, 76; Millar 1978, 15.
[48] Collins 2001, 51; Millar 1978, 12.
[49] Millar 1978, 17; Schwartz 2014, 42; Seeman & Marshak 2012, 41. Schwartz (2014, 45) merkt ook op dat Menelaos nog steeds hogepriester was toen de Joodse cultus op de Tempelberg werd hervat. Over de ideologische standpunten van Menelaos is weinig bekend, wat heeft geleid tot de opvatting dat zijn greep naar het hogepriesterschap eerder voortkwam uit financiële of opportunistische motieven dan uit hervormingsdrang. Zie Millar (1978, 10) voor het idee dat Jason en Menelaos verschillende ideologische opvattingen hadden. Zie Collins (2001, 46) voor de mogelijke financiële motivaties van zowel Jason als Menelaos, en Grabbe (2002, 20) voor de omschrijving van Menelaos als een pure opportunist.
[50] Mittag (2006, 259-67) suggereert desondanks dat de vervolging een gezamenlijk idee was van Menelaos, Antiochos IV en Seleucidische bestuurders van lagere rang. Schäfer (1995, 42) onthoudt zich van definitieve conclusies, maar stelt wel dat Antiochos tenminste deels verantwoordelijk was.
[51] 1 Makkabeeën 1:43; idem 1:52-53; idem 2:16; idem 2:23–25; idem 2:44-45. Zie ook Scurlock 2000, 156.
[52] Zie bijvoorbeeld Josephus, *AJ* 12.255; 12.272-78 en 2 Makkabeeën 1:52.
[53] Josephus, *AJ* 1.36; idem 12.255; 1 Makkabeeën 1:53; idem 1:56-63; idem 2:29-30; 2 Makkabeeën 6:10-11; idem 6:18-7:42; idem 14:37-38.

De hierboven genoemde tweedeling in de Joodse gemeenschap heeft ertoe geleid dat diverse onderzoekers de Makkabeeënopstand hebben beschreven als een onderling conflict tussen pro- en anti-hellenistische Joden, waarvan de eerste groep onder leiding van Jason (en later Menelaos) streefde naar ingrijpende religieuze hervorming.[54] Hoewel het maar zeer de vraag is of er daadwerkelijk sprake was van een systematische hervormingsbeweging, zoals hierboven al besproken is, valt het moeilijk te ontkennen dat hellenisme door de beschikbare bronnen als een centraal conflictpunt wordt gezien. Het is veelzeggend dat de term 'hellenisme' voor het eerst gebruikt wordt in 2 Makkabeeën – hoewel een direct contrast met 'judaïsme' (een term die eveneens in de tekst voorkomt en lijkt te verwijzen naar een meer traditioneel Joodse levenswijze) opvallend genoeg ontbreekt.[55] De vraag blijft echter hoe betrouwbaar deze bronnen zijn voor de daadwerkelijke beweegredenen van de Makkabeeën en hun aanhangers, en sommige onderzoekers beweren dat de opstand eerder een directe reactie was op de vervolging van Antiochos IV dan op hellenisering in het algemeen.[56] Verzet tegen een poging om traditionele Joodse levenswijzen te vernietigen, luidt het argument, betekent nog niet per definitie actieve weerstand tegen mildere vormen van hellenisering buiten de religieuze sfeer.[57] Het is goed mogelijk dat de Makkabeeën een negatief beeld hadden van Joden die vrijwillig elementen van de hellenistische cultuur overnamen, maar het gaat te ver om dit als de primaire oorzaak van de opstand te zien – verzet tegen de Seleuciden, en tegen leden van de Joodse elite die met hen geassocieerd werden, speelde evengoed een belangrijke rol.

In de jaren die op het uitbreken van de opstand volgden, werd bovendien gaandeweg duidelijk dat de Makkabeeën zich niet eenduidig tegen alle vormen van hellenisme verzetten.[58] Na een langdurig conflict, waarbij verschillende leden van de familie elkaar als leider van de opstand opvolgden, werden onderhandelingen met de verschillende Seleucidische troonpretendenten steeds meer als een serieuze optie gezien. De steun van de Seleuciden bleek bovendien van centraal belang in conflicten tussen de Makkabeeën en concurrerende priesterfamilies.[59] Vanaf Simon Makkabeüs (ca. 142 v. Chr.) wist de familie zich als de zogenaamde Hasmonese dynastie echter steeds onafhankelijker van de Seleuciden

[54] Bickerman 1979 vert. Mohering, 90. Zie ook Feldman 2006, 71.
[55] Gardner 2007, 327; Gruen 2002, 214. De term 'judaïsme' wordt hier gebruikt om de om de overeenkomsten tussen de Griekse termen *hellenismos* en *iudaismos* duidelijk aan te geven. Zie Gruen (1998, 3) voor het argument dat 'judaïsme' en 'hellenisme' niet direct gecontrasteerd worden door de auteur van 2 Makkabeeën.
[56] Levine 1998, 39.
[57] Gruen 1998, 4.
[58] Zie ook de bijdrage van Rolf Strootman in deze bundel.
[59] Seeman & Marshak 2012, 45.

op te stellen en zelfs haar grondgebied uit te breiden. Tijdens deze veroveringen werden besnijdenis en het navolgen van de Joodse wet verplicht voor de inwoners van Idumea en Iturea (ca. 110 v. Chr.),[60] wat erop lijkt te wijzen dat er een traditioneel Joodse, en daardoor mogelijk ook anti-hellenistische, beleidslijn werd aangehouden. Er zijn echter ook meer dan genoeg aanwijzingen dat de Hasmoneeën op hun eigen manier aansluiting zochten bij de hellenistische wereld.[61] Hellenistische elementen komen onder andere naar voren in grafmonumenten van de dynastie, in de Griekse namen die de Hasmonese heersers aannamen (Aristoboulos I noemde zich zelfs 'Philhelleen' – vriend der Grieken), en in toenemende mate op munten.[62] Als de Makkabeeënopstand al begonnen was als een radicaal verzet tegen elke vorm van hellenisme, dan was daar binnen een aantal generaties weinig meer van te merken.

Conclusie

De hellenistische periode was voor Jeruzalem een tijd van grote politieke en culturele veranderingen, ondanks de voortdurende aanwezigheid van groeperingen die streefden naar continuïteit. Op de lange termijn bleek meegaan in de hellenisering van de mediterrane wereld voor de stad, haar inwoners en haar heersers niet alleen onvermijdelijk, maar in zekere zin zelfs noodzakelijk: wie deel wilde nemen aan de internationale politiek van de periode deed er verstandig aan om daarbij gebruik te maken van de gedeelde vormentaal die zich in de jaren na Alexanders veroveringen had ontwikkeld.

Voor Jeruzalem waren er echter wel duidelijke grenzen. Culturele aspecten van het hellenistische leven, zoals het gymnasium, konden hun plaats vinden in de stad en in sommige kringen, zoals we hebben gezien, zelfs op enig enthousiasme rekenen. In de politieke sfeer was er eveneens ruimte voor een meer Grieks-hellenistische vorm van koningschap, zoals ook de Hasmoneeën lieten zien. In religieus opzicht bleef de stad, ook na de pogingen van Antiochos IV om een einde aan de Joodse tempelcultus te maken, echter haar eigen, unieke karakter behouden. Hoe divers de perspectieven van verschillende Joodse groepen op het hellenisme ook mochten zijn, daarover lijken ze het in ieder geval met elkaar eens te zijn geweest.

---

[60] Josephus, *AJ* 13.254-58. Zie ook Rajak (2001[b], 57) en Seeman & Marshak (2012, 47).
[61] Zie ook de bijdrage van Rolf Strootman in deze bundel.
[62] Gruen 1998, 34–39; Levine 1998, 40-46; Rajak 2001[c], 69.

Bibliografie

De Bijbel: Uit de Grondtekst Vertaald, Willibrordvertaling, Boxtel: Katholieke Bijbelstichting, 1977.

Ameling, Walter. 2003. 'Jerusalem als hellenistische Polis. 2 Makk 4,9-12 und eine neue Inschrift', *Biblische Zeitschrift* 47: 105-11.

Bickerman, Elias. 1979. *The God of the Maccabees: Studies on the Meaning and Origin of the Maccabean Revolt*, vert. Horst R. Moehring, Leiden: Brill.

Bichler, Reinhold. 1983. *"Hellenismus": Geschichte und Problematik eines Epochenbegriffs*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Collins, John J. 2001. 'Cult and Culture: The Limits of Hellenization in Judea', in: John J. Collins & Gregory E. Sterling, edd. *Hellenism in the Land of Israel*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 38-61.

Feldman, Louis H. 2006. 'How Much Hellenism in the Land of Israel?', in: Louis H. Feldman, ed. *Judaism and Hellenism Reconsidered*, Leiden: Brill, 71-101.

Gardner, Gregg. 2007. 'Jewish Leadership and Hellenistic Civic Benefaction in the Second Century B.C.E.', *Journal of Biblical Literature* 126.2: 327-43.

Gera, Dov. 1998. *Judaea and Mediterranean Politics 219 to 161 B.C.E.*, Leiden: Brill.

Goodblatt, David M. 1994. *The Monarchic Principle: Studies in Jewish Self-Government in Antiquity*, Tübingen: Mohr Siebeck.

Grabbe, Lester L. 2002. 'The Hellenistic City of Jerusalem', in: John R. Bartlett, ed. *Jews in the Hellenstic and Roman Cities*, Londen: Routledge, 6-21.

Grabbe, Lester L. 2008. *A History of the Jews and Judaism in the Second Temple Period: volume 2, The Early Hellenistic Period (335-175 BCE)*, Londen: T&T Clark.

Gruen, Erich S. 1993. ‘Hellenism and Persecution: Antiochos IV and the Jews’, in: Peter Green, ed. *Hellenistic History and Culture*, Berkeley: University of California Press, 238-74.

Gruen, Erich S. 1998. *Heritage and Hellenism: The Reinvention of Jewish Tradition*, Berkeley: University of California Press.

Gruen, Erich S. 2002. *Diaspora: Jews Amidst Greeks and Romans*, Cambridge: Harvard University Press.

Hengel, Martin. 2001. ‘Judaism and Hellenism Revisited’, in: John J. Collins & Gregory E. Sterling, edd. *Hellenism in the Land of Israel*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 6-37.

Israel Museum. 2007. ‘Heliodorus Stele’, *Israel Museum Jerusalem*, https://www.imj.org.il/en/exhibitions/heliodorus-stele, geraadpleegd op 10 december 2018.

Josephus, Flavius. 1937. *Jewish Antiquities: Books IX-XI*, vert. Ralph Marcus (Loeb Classical Library 326), Cambridge: Harvard University Press.

Josephus, Flavius. 1943. *Jewish Antiquities: Books XII-XIII*, vert. Ralph Marcus (Loeb Classical Library 365), Cambridge: Harvard University Press.

Levine, Lee I. 1998. *Judaism & Hellenism in Antiquity: Conflict or Confluence?*, Seattle: University of Washington Press.

Ma, John. 2012. ‘Relire les *Institutions des Séleucides* de Bikerman’, in: Stéphane Benoist, ed., *Rome, a City and Its Empire in Perspective: The Impact of the Roman World through Fergus Millar’s Research*, Leiden: Brill, 59-84.

Millar, Fergus. 1978. ‘The Background to the Maccabean Revolution: Reflections on Martin Hengel’s Judaism and Hellenism’, *Journal of Jewish Studies* 29.1: 1-21.

Mittag, Peter Franz. 2006. *Antiochos IV. Epiphanes: Eine politische Biographie*, Berlijn: Akademie.

Rajak, Tessa. 2001[a]. ‘Judaism and Hellenism Revisited’, in: Tessa Rajak, *The Jewish Dialogue with Greece and Rome: Studies in Cultural and Social Interaction*, Boston: Brill, 3-10.

Rajak, Tessa. 2001[b]. ‘Hasmonean Kingship and the Invention of Tradition’, in: Tessa Rajak, *The Jewish Dialogue with Greece and Rome: Studies in Cultural and Social Interaction*, Boston: Brill, 39-60.

Rajak, Tessa. 2001[c]. ‘The Hasmoneans and the Uses of Hellenism’, in: Tessa Rajak, *The Jewish Dialogue with Greece and Rome: Studies in Cultural and Social Interaction*, Boston/Leiden: Brill, 61-80.

Schäfer, Peter. 1995. *The History of the Jews in Antiquity*, Londen: Routledge.

Schwartz, Daniel R. 2008. *2 Maccabees*, Berlijn: De Gruyter.

Schwartz, Seth. 2014. *The Ancient Jews from Alexander to Muhammad*, Cambridge: Cambridge University Press.

Scurlock, Joann. 2000. ‘167 BCE: Hellenism or Reform’, *Journal for the Study of Judaism* 31: 125-61.

Seeman, Chris & Adam Kolman Marshak. 2012. ‘Jewish History from Alexander to Hadrian’, in: John J. Collins & Daniel C. Harlow, edd. *Early Judaism: A Comprehensive Overview*, Cambridge: William B. Eerdmans, 30-69.

Tcherikover, Victor. 1959. *Hellenistic Civilization and the Jews*, Philadelphia: The Jewish Publication Society of America.

Vanderkam, James C. 2012. ‘Judaism in the Land of Israel’, in: John J. Collins & Daniel C. Harlow, edd. *Early Judaism: A Comprehensive Overview*, Grand Rapids: William B. Eerdmans, 70-94.