



Universiteit
Leiden

The Netherlands

‘Thuis’ in de diaspora? Verankeringsstrategieën in de onderhandeling tussen oude en nieuwe Joodse identiteiten in Romeins Klein-Azië

Kraaijeveld, J.

Citation

Kraaijeveld, J. (2025). ‘Thuis’ in de diaspora?: Verankeringsstrategieën in de onderhandeling tussen oude en nieuwe Joodse identiteiten in Romeins Klein-Azië, 40(Juni (2) Anchoring Innovations. Traditie als fundament voor innovatie), 79-98. Retrieved from <https://hdl.handle.net/1887/4308488>

Version: Publisher's Version

License: [Leiden University Non-exclusive license](#)

Downloaded from: <https://hdl.handle.net/1887/4308488>

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

‘Thuis’ in de diaspora? Verankeringsstrategieën in de onderhandeling tussen oude en nieuwe Joodse identiteiten in Romeins Klein-Azië

Joëlle Kraaijeveld

Vandaag de dag kennen we de Joodse bevolking als een van de meest verspreide bevolkingsgroepen ter wereld.¹ Al in de Hellenistische periode waren Joodse gemeenschappen verspreid over de hele mediterrane wereld buiten Israël, van het huidige Irak tot Italië. Onder de invloed van het Romeinse Rijk ontstonden er ook Joodse bevolkingsgroepen in andere gebieden, waaronder de stad Rome zelf, die fungeerde als een belangrijk centrum van sociale en culturele diversiteit. Joodse aanwezigheid reikte ook verder dan deze Romeinse metropool en er ontstonden gemeenschappen op andere plaatsen in de Romeinse wereld. Zo vermeldt het Bijbelboek *Handelingen* de reizen van de apostel Paulus, die naar Klein-Azië trok om het evangelie te verspreiden. Hier treffen we Joden aan in grote kuststeden zoals Efeze, Thessaloniki en Korinthe. De diasporagemeenschappen in Klein-Azië hebben een grote hoeveelheid inscripties nagelaten, die hun prominente rol in deze regio's aantonen.

De eerste wetenschappers die zich in de late negentiende eeuw met de Joodse gemeenschappen in de Romeinse wereld bezighielden, benadrukten vaak hun vermeende geslotenheid. Zo beargumenteerde Heinrich Graetz, een van de eerste moderne onderzoekers van de Joodse geschiedenis, dat Joden er vrijwillig voor kozen zich af te zonderen.² Aannames als deze waren ingegeven door moderne vooroordelen en soms zelfs antisemitisme. De archeoloog Rodolfo Lanciani beweerde bijvoorbeeld dat Joden in Rome in afgesloten wijken leefden, vergelijkbaar met de Joodse getto's uit zijn eigen

¹ Dit artikel is het resultaat van het research seminar *Empire and Diversity in the Roman World* (2023-2024) aan de Universiteit Leiden. Ik wil dr. Miko Flohr bedanken voor de begeleiding bij het schrijven van deze paper. Ook wil ik graag Lisanne Ledegang bedanken voor de hulp bij de vertalingen en de redactie van Leidschrift voor het meelesen en het leveren van commentaar.

² H. Graetz, *Die Jüdischen Proselyten Im Römerreiche Unter Den Kaisern Domitian, Nerva, Trajan und Hadrian* (Breslau 1884).

tijd.³ Pas in de tweede helft van de twintigste eeuw begonnen historici juist steeds meer nadruk te leggen op de openheid van Joodse groepen. Thomas Kraabel, die diasporagemeenschappen in Klein-Azië bestudeerde, behoorde tot een van de eersten. Hij deed onderzoek naar de verschillende steden waarin Joodse gemeenschappen leefden en maakte daarbij onderscheid tussen de Joden in de diaspora en Jeruzalem. Hij onderzocht daarbij ook de verschillen tussen diasporagemeenschappen onderling.⁴ Deze verschillen zijn echter minder vastomlijnd dan Kraabel suggereerde.

In 1984 toonde Tessa Rajak namelijk aan dat er verfijnde politieke netwerken van ‘petitie en respons’ in het prechristelijke Romeinse Rijk waren: Joden in Klein-Azië wisten petitienetwerken succesvol te benutten om het politieke machtscentrum van het Rijk te bereiken en via lokale wetsuitvaardigingen allerlei privileges te verkrijgen. De Joodse gemeenschappen moesten onderling contact hebben gehad om deze documenten uit te wisselen. Dit zou namelijk verklaren hoe de Joodse historicus Flavius Josephus een enorm corpus aan privileges voor Joden kon samenstellen, dat lange tijd door moderne historici werd gezien als één ‘collectieve wet’ (*a Roman charter*) voor de Joden, terwijl dit in werkelijkheid bestond uit allerlei lokale wetten.⁵ Inzichten als deze gaven een nieuwe impuls aan het wetenschappelijk debat over de interactie tussen Joden en niet-Joden in het (prechristelijke) Romeinse Rijk. Ondanks deze positieve ontwikkeling, beschouwden historici de interactie nog steeds voornamelijk als ‘eenrichtingsverkeer’ zonder enige agency van de Joden zelf, en zochten ze de achterliggende verklaringen in religieuze hoek.⁶

De tweedeling tussen enerzijds totale afzondering en anderzijds volledige assimilatie in het bestaande onderzoek doet echter geen recht aan

³ R. Lanciani, *New Tales of Old Rome* (London 1901) 217-220. Lanciani voerde aan dat Joden in deze gescheiden wijken hun eigen speciale synagogen, scholen en begraafplaatsen hadden en geen ‘morele of politieke’ invloed op de centrale machthebbers bezaten.

⁴ A.T. Kraabel, ‘The Synagogue at Sardis: Jews and Christians’ in: J.A. Overman en R.S. MacLennan ed., *Diaspora Jews and Judaism. Essays in Honor of, and in Dialogue with A. Thomas Kraabel* (Atlanta, GA 1992) 257-268.

⁵ T. Rajak, ‘Was There a Roman Charter for the Jews?’, *The Journal of Roman Studies* 74 (1984) 107-123.

⁶ De invloeden van Graetz zijn terug te zien in L.H. Feldman, *Jew and Gentile in the Ancient World: Attitudes and Interactions from Alexander to Justinian* (New York, NY 2021).

de historische realiteit van Joodse gemeenschappen in de oudheid.⁷ Het lijkt inderdaad onjuist om over Joden in de diaspora te spreken alsof ze volledig gescheiden waren van hun naburige gemeenschappen. Verschillende bronnen wijzen er namelijk op dat deze gemeenschappen niet alleen hun omgeving beïnvloedden, maar ook werden beïnvloed *door* hun lokale Griekse context.⁸

In dit artikel zal ik gebruik maken van 'netwerkanalyse', een kader dat afkomstig is uit de sociologie en antropologie en daar gebruikt wordt om te onderzoeken hoe identiteit zich ontwikkelt. Deze methode maakt het mogelijk om identiteitsvorming te bestuderen als een dynamisch proces van uitwisseling van gebruiken, praktijken en culturele uitingen langs multidirectionele lijnen. Zo heeft de archeoloog Anna Collar in haar recent gepubliceerde proefschrift de religieuze netwerken in het Romeinse Rijk behandeld volgens dit waardevolle kader, waarin zij deels ingaat op Joodse identiteit.⁹ Haar focus ligt echter op langeafstandsverbindingen (*long ties*) van Joodse diasporagemeenschappen, terwijl het contact binnen lokale contexten (de *poleis*) niet wordt belicht. Sindsdien is er weinig onderzoek gedaan naar dit onderwerp, en de korte verbindingen (*short ties*) tussen Joden en hun directe

⁷ Zie hiervoor: L.V. Rutgers, 'Attitudes to Judaism in the Greco-Roman period: reflections on Feldman's "Jew and Gentile in the Ancient World"', *Jewish Quarterly Review* 85.3-4 (1995) 361-395: 392. Rutgers keert zich hier ook tegen de simplistische opvattingen uit de negentiende eeuw dat emancipatie van Joodse groepen automatisch zou uitmonden in volledige assimilatie (394).

⁸ Wel moeten we de grenzen van ons kennen onder ogen zien. Ten eerste laten materiële en literaire bronnen slechts fragmenten van contactmomenten tussen Joden en hun omgeving zien. Ten tweede leidden religieuze voorschriften zoals de sjabbat, besnijdenis en spijswetten tot een zekere mate van afzondering, bijvoorbeeld door apart te eten en niet deel te nemen aan openbare 'pagane' feesten. Zie: T. Rajak, 'The Jewish Community and its Boundaries' in: J. Lieu, J. North en T. Rajak ed., *The Jews Among Pagans and Christians in the Roman Empire* (Londen 1992) 9-28: 9-10, 19. Rajak stelt dat afzonderlijk dineren niet altijd de betrekkingen met niet-Joodse burens zou belemmeren, maar spijswetten en andere Joodse voorschriften uit de Mozaïsche wet moesten het moeilijker maakte aan bepaalde evenementen deel te nemen. Het is echter wel lastig te achterhalen in hoeverre diasporagroepen deze wetten strikt naleefden.

⁹ A. Collar, *Religious Networks in the Roman Empire: The Spread of New Ideas* (Cambridge 2013).

omgeving zijn veelal buiten beschouwing gelaten.¹⁰ Bij het bestuderen van korte verbindingen is het raamwerk van ‘anchoring’ heel waardevol: deze benadering stelt ons in staat om te vergelijken hoe mensen zowel hun ‘oude’ als ‘nieuwe’ identiteit afstemmen tegen de achtergrond van een veranderende samenleving.¹¹

Deze dialoog tussen het ‘oude’ en het ‘nieuwe’ is bij de Joodse diasporagemeenschappen goed zichtbaar. De eerste Joodse gemeenschappen in Klein-Azië bestonden al vóór de incorporatie van dit gebied in het Romeinse Rijk, nog voor de verwoesting van de Tweede Tempel en de gedwongen migratie van Joodse gevangenen uit Jeruzalem tijdens de Eerste Joodse Opstand (66-70 n. Chr.). In tegenstelling tot de Joodse gemeenschappen in Rome, die grotendeels bestonden uit slaven die door Romeinse overwinnaars uit Palestina waren meegevoerd, woonden er in Klein-Azië mogelijk al sinds de zesde eeuw v. Chr. Joden. Het is met meer zekerheid vast te stellen dat veel Joodse migranten zich in deze regio vestigden in de derde eeuw v. Chr., nadat Antiochus III veel Joodse families naar deze provincie had gebracht om Lydië en Phrygië te pacificeren, zoals door Josephus beschreven is.¹² Door hun lange aanwezigheid in dit gebied is het niet vreemd dat deze gemeenschappen zich aan hun nieuwe omgevingen aanpasten, naarmate de eeuwen verstreken.

Een catastrofaal moment in de Joodse geschiedenis was de verwoesting van de Tempel in 70 n. Chr. Zowel binnen als buiten Jeruzalem voelden de Joodse gemeenschappen de gevolgen van deze traumatische gebeurtenis. Uit inscripties afkomstig uit het hele Romeinse Rijk blijkt dat de gemeenschappen plotseling typische Joodse *identity markers* begonnen te gebruiken, zoals de *menora* (de kandelaar), de *lulav* en *etrog* (bundeling van takken en de citrusvrucht), de *sjofar* (ramshoorn) en korte

¹⁰ Dit hiaat is al eerder opgemerkt: M. Álvarez-Folgado, ‘The Jewish Diaspora in the Roman Empire. Diaspora, Social Agents and Social Networks: Towards the Creation of a New Analytical Toolkit’, *Journal of Archaeology* 3 (2018) 59-78.

¹¹ Ik gebruik de term ‘anchoring’ zoals beschreven door Ineke Sluiter, zie: in: I. Sluiter, ‘Anchoring Innovation: A Classical Research Agenda’, *European Review* 25:1 (2016) 20-38: 32. ‘anchoring is the dynamic through which innovations are embedded in and attached to what is (perceived as) older, traditional, or known. “Anchors” are the concrete phenomena or concepts that are perceived or experienced as the stable basis for innovation.’ Zie tevens de inleiding van dit tijdschrift.

¹² Overman en MacLennan, *Diaspora Jews and Judaism*, 13, 269; Flavius Josephus, *Antiquitates Iudaicae*, 12.147-153.

Hebreeuwse opschriften zoals שלום (i.e. sjalom, ‘vrede’) en שלום-על ישראל (i.e. sjalom al Israël, ‘vrede over Israël’) (zie: Afb. 1).¹³



Afb. 1: Replica van een Joodse grafsteen uit de catacomben van Rome. Links en rechts zijn twee menora's te zien met daaronder de lulav (het bundeltje takken) en etrog (de citrusvrucht), samen met een kruik. (Wikimedia Commons)

Zelfs in Klein-Azië voelden de Joodse gemeenschappen de drastische gevolgen van de tempelvernieling. Ook hier gingen zij hun Joodse identiteit sterker benadrukken. De Joden in Klein-Azië waren echter meer gesetteld in hun lokale context dan de jongere Joodse gemeenschappen in Rome. Het concept van ‘anchoring’ is om deze reden op twee manieren belangrijk voor het bestuderen van de Joodse groeperingen in Klein-Azië in de tweede tot vierde eeuw n. Chr. Enerzijds waren ze, vanwege hun lange geschiedenis, stevig verankerd in deze steden. Anderzijds bracht de vernietiging van de

¹³ L.V. Rutgers, *The Jews in Late Ancient Rome: Evidence of Cultural Interactions in the Roman Diaspora* (Leiden 1995). Rutgers richt zich hier op de Joodse gemeenschappen in Rome.

Tempel een nieuwe realiteit met zich mee. De leegte die het wegvallen van het religieuze centrum achterliet, moest met nieuwe mechanismen gevuld worden om het gevoel van verbondenheid met het thuisland een nieuwe definitie te geven.¹⁴ In Klein-Azië moest deze nieuwe realiteit echter wel worden gecombineerd met de reeds bestaande Griekse context. De Joden verankerden ‘nieuwe’ (Joodse) ideeën in hun ‘oude’ (Griekse) context.

Dit artikel focust op de steden Hiërapolis, Sardis en Aphrodisias na de verwoesting van de Tempel. De relatieve nabijheid van deze steden en hun belangrijke rol als knooppunten in het Romeinse handels- en wegennetwerk maakt ze tot interessante casestudies voor de vorming van de Joodse identiteit in de diaspora na de verwoesting van de Tempel. Eerst zullen we de lange verbindingen (*long ties*) van de diasporagemeenschappen met het religieuze centrum Jeruzalem onderzoeken, met bijzondere aandacht voor de informatie die via deze netwerken werd overgebracht. Vervolgens zullen we kijken naar de korte verbindingen (*short ties*), aangezien Joodse gemeenschappen veel aspecten van het dagelijks leven deelden en herhaaldelijk contact hadden met hun omgeving. Daarbij zal er nagedacht worden over de vraag hoe nieuwe manieren van het uitdrukken van Jood-zijn verankerd werd in de Griekse context van deze Klein-Aziatische *poleis*.

Nieuwe ‘identity tags’ van de Joodse gemeenschappen

Deze bovengenoemde *long ties*, verbindingen tussen uitgestrekte geografische afstanden, kunnen waardevolle inzichten bieden in hoe Joodse gemeenschappen zich oriënteerden, zich handhaafden en gebruikmaakten van de middelen van het rijk waarin ze leefden. Recente onderzoeken laten een significante toename van reizen en mobiliteit tijdens de Romeinse keizertijd zien, maar tot voor kort was er weinig onderzoek naar het gebruik van deze uitgebreide netwerken over land en zee door Joodse groeperingen.

¹⁴ De synagogen namen geleidelijk meer verwijzingen naar de Tempel in Jeruzalem over. Hierdoor ontstond er een soort continuïteit tussen de twee instellingen, vooral na de verwoesting van de Tempel. G.G. Xeravits, ‘Temple and Synagogue in Late Antiquity’ in: G. G. Xeravits, J. Zsengellér en I. Balla ed., *Various Aspects of Worship in Deuterocanonical and Cognate Literature* (Berlijn en. Boston, MA 2017) 341-364: 349.

Het werk van Catherine Hezser heeft hier verandering in gebracht. Door haar interdisciplinaire benadering, waarbij ze literaire, archeologische, epigrafische en papyrologische bronnen gebruikt, laat ze zien hoe Joden gebruikmaakten van belangrijke netwerken in het Romeinse Rijk om culturele en sociale ideeën te verspreiden. Zo werd de mobiliteit door de ontwikkeling van het wegennetwerk vergemakkelijkt.¹⁵ Maar hoe werkten deze afstandsverbindingen voor de Joden in Klein-Azië?

De meeste bronnen over de reisgewoonten van Joden komen uit rabbijnse documenten, wat zou suggereren dat een aanzienlijk deel van het reizen plaatsvond onder de (sociaal-)religieuze elite van de Joodse gemeenschappen na de vernietiging van de Tempel. Het onderzoeken van reisgewoonten onder bredere bevolkingsgroepen is moeilijk vanwege het aantal beperkte bronnen die bewaard zijn gebleven. Toch zijn er een aantal bronnen die zouden kunnen wijzen op Joodse reisgewoontes. In het Bijbelboek *Deuteronomium* beveelt God bijvoorbeeld dat de Israëlieten driemaal per jaar naar de Tempel moeten komen.¹⁶ Hoewel de meeste Joden in de diaspora niet in staat waren om drie keer per jaar, of überhaupt jaarlijks, naar de Tempel te gaan, is bekend dat er zeker pelgrimages plaatsvonden. Dit reisverkeer werd mogelijk gemaakt door de Romeinse wegennetwerken en de regelmatige handelsuitwisselingen in die tijd.¹⁷

Na de vernietiging van de Tempel in 70 n. Chr. kwam de Joodse pelgrimage tot een halt. Soms gingen individuele Joden naar Jeruzalem om te rouwen om de Tempel, maar niet zo frequent als in de voorafgaande periode. Ook verving de Romeinse administratie de didrachme-tempelbelasting door de *fiscus Iudaicus*, waarmee de opbrengst niet langer naar de Tempel in Jeruzalem, maar naar de Romeinse staatskas vloeide.¹⁸

¹⁵ C. Hezser, 'Toward the Study of Jewish Popular Culture in Roman Palestine' in: M. Perani ed., *The Words of a Wise Man's Mouth Are Gracious* (Berlin 2005) 267–297; C. Hezser, 'Travel and mobility' in: C. Hezser ed., *The Oxford Handbook of Jewish Daily Life in Roman Palestine* (Oxford 2010) 210–226: 210, 217–218.

¹⁶ *Deuteronomium* 16:16.

¹⁷ M. Goodman, 'The Pilgrimage Economy of Jerusalem in the Second Temple Period' in: L.I. Levine ed., *Jerusalem: Its Sanctity and Centrality to Judaism, Christianity, and Islam* (New York, NY 1999) 69–76: 71–74.

¹⁸ Flavius Josephus, *Antiquitates Iudaicae* 18.313, 14.112; L.V. Rutgers, 'Roman Policy Towards the Jews: Expulsions from the City of Rome during the First Century C.E.', *Classical Antiquity* 13.1 (1994) 56–74.

Omdat de Tempel het financiële en religieuze centrum van de Joden was, verloren alle Joden de plaats die bij uitstek hun Joodse identiteit vormgaf. De mobiliteit van Joden veranderde hierdoor van en naar hun religieuze centrum. Terwijl de reizen voor de tempelbelasting of de pelgrimages wegvielen, ontstond er tegelijkertijd een gedecentraliseerd, rabbijns netwerk dat deze lacune opving. Deze nieuwe sociale actoren waren belangrijk, omdat ze informatienetwerken en sociaal-culturele verbindingen creëerden. In het begin was dit rabbijnse netwerk beperkt tot Palestina, maar later breidde het zich uit, voornamelijk naar Babylonië, en waarschijnlijk bereikte het, hoewel in veel mindere mate, ook Rome en Klein-Azië. Rabbijnen vulden op deze manier het (spirituele) contactverlies op dat was ontstaan door het wegvallen van de Tempel.¹⁹ Deze religieuze leiders reflecteerden ook op de vraag hoe omgegaan moest worden met de veranderingen die voortkwamen uit het wegvallen van de Tempel en de noodzaak voor het (her)definieren van de Joodse identiteit.

Ook de Joden in Klein-Azië moesten zich nu afvragen hoe ze hun identiteit als 'Joden' wilden uitdragen naar de buitenwereld. Ten eerste moesten de Joodse gemeenschappen hun identiteit herdefinieren, omdat het centrum van hun religieuze identiteit door de Romeinen was vernietigd. Tegelijkertijd begonnen Joden in het Romeinse Rijk rond de tweede en derde eeuw langzaam sociale spanningen te ervaren door de gestage groei van het christendom. De Joden hadden volgens de christenen namelijk hun rol als het verbondsvolk van JHWH verloren. Een nieuw verbond was gesloten door de kruisiging van Jezus. Daarnaast eigenden de christenen zich ook de Hebreeuwse Bijbel toe. Als reactie op dit supersessionisme (de 'vervangingsleer') van de christenen, ontstond er een nood bij de Joden om hun identiteitsgrenzen meer te verstevigen. Deze twee ontwikkelingen waren nauw met elkaar verweven.²⁰ Dit wordt zichtbaar door een toename in het

¹⁹ H. Eckhardt, *Roman Diasporas: Archaeological Approaches to Mobility and Diversity in the Roman Empire*. *JRA Supplementary series* (Portsmouth 2010) 7-11; Álvarez-Folgado, 'The Jewish Diaspora in the Roman Empire', 72; Collar, *Religious Networks in the Roman Empire*, 168-169.

²⁰ Williams stelt dat de toenemende hebraïsering van namen een reactie was op het christendom, dat zich andere bijbelse namen begon toe te eigenen: M.H. Williams, 'Semitic name-use by Jews in Roman Asia Minor and the dating of the Aphrodisias stele inscriptions' in: E. Matthews ed., *Old and New Worlds in Greek Onomastics, Proceedings of the British Academy* (Oxford 2007) 192. Anna Collar pleit hiertegen en zegt

gebruik van Joodse symbolen, ofwel Hebreeuwse ‘tags’. Deze nood aan het (her)verbinden met de Joodse identiteit is zichtbaar in een significante toename aan Joodse symbolen tot lang na de vernietiging van de Tempel. De opmerkelijke variëteit aan dergelijke Hebreeuwse ‘tags’ in Hiërapolis, Sardis en Aphrodisias vormen daardoor een interessante casestudy.

Inscripties uit de tweede en derde eeuw n. Chr. in Hiërapolis, Sardis en Aphrodisias laten zien dat Joden zorgvuldig geselecteerde motieven en iconografie met een symbolisch karakter gebruikten in hun kunst op synagogen en graftombes. Dit beperkte zich voornamelijk tot symbolen als de menorah, de *loelav* en *etrog*, de *aron hakodesj* (de kast waar de Torarollen werden bewaard), de tafel met toonbroden en de sjofar. Deze symbolen – met de menorah als meest voorkomend – waren herkenbaar en werden waarschijnlijk onmiddellijk geassocieerd met de Tempel en typische Joodse feesten. Op deze manier dienden deze symbolen als visuele emblemen voor het Jood-zijn.

In Hiërapolis zijn maar liefst drieëntwintig Joodse inscripties gevonden, wat wijst op een substantiële Joodse aanwezigheid in de stad.²¹ Opmerkelijk is dat deze inscripties maar liefst 6% uitmaken van de in totaal 360 gepubliceerde inscripties uit Hiërapolis.²² Sommige van deze inscripties bevatten Joodse symbolen, waaronder vier sarcofagen versierd met menorah’s, twee plaquettes met een menorah-graffito en een menorah gegraveerd boven de ingang van een grafkamer. Twee van deze sarcofagen bevatten niet alleen de afbeelding van een menorah, maar ook de *loelav* en *sjofar*.²³

Uit Aphrodisias zijn slechts zes Joodse inscripties bekend. Er is echter een opmerkelijke aanwezigheid van menorah-tekeningen in de openbare ruimtes, met name op de *agora* en in omliggende winkels, met in totaal tien opgegraven tekeningen.²⁴ Er zijn geen andere expliciete Joodse symbolen in deze stad geïdentificeerd.

dat ‘these changes begin to be enacted before Christianity was the state religion’. Maar al voordat het christendom een staatsreligie was, schreven christelijke leiders uitgebreid tegen hun Joodse tijdgenoten.

²¹ R. Hachlili, *The Menorah: Evolving into the Most Important Jewish Symbol* (Leiden 2018) 197.

²² W. Ameling, *Inscriptiones Judaicae Orientis Vol. II. Kleinasiën* (Tübingen 2004) 187-209.

²³ I *JudO* III.187, 194, 200, 203.

²⁴ Hachlili, *The Menorah*, 254.

In Sardis is een grote synagoge opgegraven. Deze synagoge had een prominente positie in de stad, aangezien hij geïntegreerd was in het openbare bad-gymnasiumcomplex van Sardis.²⁵ Binnen de synagoge zijn achttien menora-symbolen ontdekt op verschillende objecten en gegraveerd op de muren. Bovendien werden menora-symbolen niet alleen binnen de synagoge aangetroffen, maar ook iets in het gymnasium, in aangrenzende winkels, en ook wat verderop in het veld. Twee inscripties binnen de synagoge vermelden de donaties van twee monumentale vrijstaande menora's.

Uit Hiërapolis en Aphrodisias zijn geen Hebreeuwse inscripties bekend. Grieks diende als de *lingua franca* van de Joodse gemeenschappen in de diaspora. Door de eeuwenlange bewoning van deze steden waren het Hebreeuws en Aramees volledig in onbruik geraakt en vergeten. Wel bevatten vijf inscripties uit Sardis korte Hebreeuwse woorden. Van deze vijf inscripties bevatten er twee een naam geschreven in het Hebreeuws: één heeft het woord 'vrede', en de laatste twee bevatten alleen het woord 'gelofte'.²⁶ Dit schamele gebruik van het Hebreeuws betekent niet dat er in Sardis een Hebreeuwssprekende Joodse gemeenschap leefde; de inscripties waren verder geheel geschreven in het Grieks. Joden gebruikten het Hebreeuws eerder als een 'identiteitsmarker'. Ze kerfden korte, bekende zinnen of namen in steen als 'tags'. Deze tags moeten we dus niet uitsluitend zien als verbale, maar juist als visuele symbolen, net zoals de menora. De Hebreeuwse letters riepen ongetwijfeld een associatie op met een Joodse identiteit. Interessant genoeg zijn alle gevallen van Hebreeuwse woorden beperkt tot de binnenmuren van de synagoge van Sardis, wat aangeeft dat het gebruik van het Hebreeuws exclusief bedoeld was voor de Joodse *in-group*.

Sommige inscripties vermelden de oprichter(s) als Hebreeër, waarbij termen zoals *Ἑβραῖων* (Hebreeën) of *Ἑβραῖος* (Hebreeër) worden gebruikt. Daarnaast zijn er meer verwijzingen gevonden naar mensen die zichzelf als Jood identificeren met de termen *Ἰουδαῖος* (Jood) of *Ἰουδαῖοι* (Joden). In Aphrodisias zijn twee inscripties gevonden die de term 'Hebreeër' bevatten, maar geen enkele inscriptie gebruikt de term 'Jood'.²⁷ Het gebruik van de term 'Hebreeër' werd waarschijnlijk pas wat later in gebruik genomen. In Hiërapolis zijn zesentwintig inscripties ontdekt die de term 'Jood' gebruiken,

²⁵ J.H. Kroll, 'The Greek inscriptions of the Sardis Synagogue', *Harvard Theological Review* 94 (2001) 5-55: 6-7.

²⁶ I *JudO* III.108, 109.

²⁷ I *JudO* III.15,16

terwijl geen enkele inscriptie de term 'Hebreeër' bevat.²⁸ Sardis vormt een uniek geval: hier is slechts één inscriptie gevonden met de term 'Hebreeër' en geen enkele met de term 'Jood'.²⁹ Dit gebrek aan expliciete etnische aanduidingen zou kunnen worden toegeschreven aan het feit dat de meeste inscripties afkomstig zijn uit de synagoge van Sardis. Dat de oprichters Joods waren, was al vanzelfsprekend en hoefde niet expliciet te worden weergegeven voor de buitenwereld. Echter, de andere Hebreeuwse termen en symbolen die er in deze drie steden zijn gevonden laten zien dat in de context van de Griekse poleis, Joden trots hun eigen identiteit weergaven.

Verankeringsstrategieën in de Griekse poleis

Zoals we hiervoor hebben gezien, verschilden de hoeveelheid en de soorten Joodse markeringen per stad. Niettemin is het duidelijk dat Joden ook in Klein-Azië steeds meer nadruk gingen leggen op hun Joodse identiteit. De complexe (lokale en Jeruzalem-georiënteerde) identiteiten moesten echter verankerd worden in de lokale contexten, de Griekse *poleis*. We observeren echter ook verschillende strategieën die Joden in elk van de drie steden gebruikten om hun identiteit te verankeren in de lokale, Griekse context. In wat volgt zullen we deze strategieën van naderbij bekijken in het Joodse gebedshuis van Sardis (de religieuze context), de graven van Hiërapolis (funeraire praktijken) en het Griekse *bouleuterion* van Aphrodisias (het dagelijks leven). De religieuze, dagelijkse en funeraire contexten vormden drie essentiële aspecten van de antieke wereld in de manier waarop identiteit werd uitgedrukt.

De synagoge van Sardis werd in 1962 opgegraven en is de grootste bekende synagoge uit Klein-Azië, gebouwd tussen 150 en 250 n. Chr. De totale lengte van de synagoge bedroeg 80 meter, wat groot genoeg was om plaats te bieden aan meer dan duizend mensen.³⁰ Zoals hiervoor besproken, zijn in deze synagoge veel Joodse inscripties gevonden. In het belangrijkste deel, het westelijke gedeelte, zijn twee arken aangetroffen. De ark vormde het centrum van de synagoge en verwijst naar de 'zetel van God' (de Ark van het

²⁸ I *JudO* III.187,188, 190-190-195,197-209.

²⁹ I *JudO* III.54.

³⁰ M.P. Bonz, 'The Jewish Community of Ancient Sardis: A Reassessment of Its Rise to Prominence', *Harvard Studies in Classical Philology* 93 (1990) 343–359: 344-345.

Verbond die zich in het heilige der heiligen van de Tempel in Jeruzalem bevond). In de synagoge werden hier de Torarollen bewaard. Het is opmerkelijk dat er niet één, maar twee arken zijn ontdekt.³¹ Dit was waarschijnlijk enkel omwille van de symmetrie, aangezien er ook twee symmetrische (vrijstaande) menora's zijn gevonden, inclusief twee donatie-inscripties.³² Hoewel de mensen van deze inscripties niet schromen om te laten zien dat ze Joods zijn, benoemen ze tegelijkertijd hun honoraire titel van 'burger van Sardis'. Verder is het fenomeen van donatie-inscripties ook typisch Romeins.

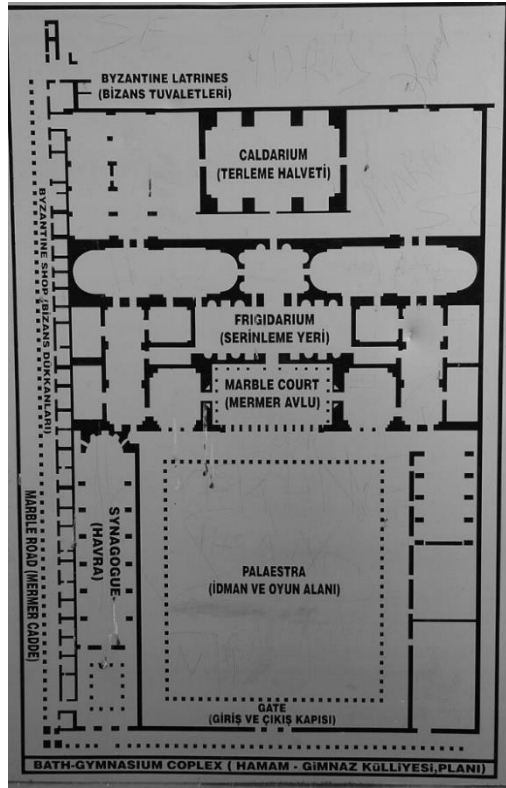
Op meer plekken is 'anchoring' zichtbaar: de Joden van Sardis voelden de behoefte om zich zichtbaar te maken in het centrum van hun lokale Griekse context, terwijl zij tegelijkertijd hun eigen Joodse identiteit sterker gingen benadrukken. De locatie van de synagoge is hierin bijzonder belangrijk: de synagoge werd ontdekt binnen een hybride bad-gymnasiumcomplex dat waarschijnlijk de centrale ontmoetingsplek van de stad vormde. De synagoge was dus geen geïsoleerd gebouw, maar maakte deel uit van een enorm complex. Dit complex fungeerde als een symbool van het stedelijke karakter van het *imperium Romanum*. Veel Romeinse burgers waren trots op hun stad als deze beschikte over gymnasia of badhuizen.³³ Juist hier bedden de Joden hun synagoge in, tussen de *palaestra* aan de noordkant en omringd door kleine winkeltjes aan de zuidkant (zie: Afb. 2). Blijkbaar aarzelden de Joden niet om hun religieus centrum te vestigen in dit Grieks-Romeinse culturele centrum.

Binnen de synagoge tonen de vele Joodse inscripties, menora's, Hebreeuwse 'tags' en typische synagogale inrichting echter dat de Joden zich op bepaalde manieren toch afzonderden van hun omgeving. Het is daarom niet correct om de Joodse diaspora als 'syncretistisch' te bestempelen. In plaats daarvan gebruikten de Joden bepaalde aspecten van de Grieks-Romeinse wereld (in het geval van Sardis: het bad-gymnasiumcomplex) als een kader om hun eigen identiteit in te ankeren. Door de synagoge deel te maken van het complex, was de synagoge ook deel van het Griekse centrum. De (religieuze) architectuur en symbolen waren echter typisch Joods, en

³¹ Kraabel, 'The Synagogue at Sardis', 226-227.

³² Een donatie-inscriptie in de oudheid was een opschrift, vaak geplaatst op een openbare plek, waarmee een persoon werd herdacht die een schenking had gedaan aan een stad, gebouw of andere publieke voorziening. Het diende zowel ter ere van de schenker als ter herinnering aan de gift. I *JudO* III.132, 135.

³³ G.G. Fagan, *Bathing in Public in the Roman World* (Ann Arbor, MI 2002) 165-167 (n. 76).



Afb. 2: Plattegrond van het hybride badhuis-gymnasiumcomplex van Sardis. De Synagoge is linksonder te zien met kleine winkels aangrenzend aan de zuidkant en de grote palaestra aan de noordkant. (Wikimedia Commons)

vormde daardoor anderzijds weer een contrast met het toonbeeld van ‘pagane’ cultuur en religie.

De Grieks-Romeinse wereld was niet alleen iets waartegen je kon afzetten, maar ook een fundament waarop kon worden voortgebouwd. De Joden konden na de verwoesting van de Tempel bepaalde Romeinse concepten gebruiken om hun nieuwe identiteit te definiëren. In de synagoge zijn bijvoorbeeld verschillende ‘pagane’ symbolen, architectonische elementen en lokale epigrafische conventies te vinden. Zo bevindt zich aan de westelijke kant van het gebouw, in het midden van de synagoge, een

enorme marmeren tafel met stenen steunen waarop twee adelaars bliksemschichten vasthouden. Ook zijn twee rug-aan-rug staande leeuwen opgegraven, aan weerszijden van de tafel. Interessant is dat al deze dierfiguren ouder zijn dan de synagoge zelf; ze dateren respectievelijk uit de tweede en zesde eeuw v. Chr. en zijn *spolia* die zijn hergebruikt in de synagoge.³⁴ Het is ook wel geopperd dat ze oorspronkelijk mogelijk geassocieerd werden met de godin Cybele, alhoewel dit niet met zekerheid gezegd kan worden. De symboliek van de marmeren tafel verwijst vermoedelijk naar Jupiter, wiens belangrijkste attributen de adelaar en de bliksemschicht waren. Dit zou ook verklaren waarom de hoofden van de adelaars zijn vernietigd terwijl de rest van de beeldjes nog helemaal compleet zijn. Er is discussie of deze beelden kunnen worden gezien als Joodse symbolen, en dat de Joden zich überhaupt bewust waren van hun oorspronkelijke heidense betekenis.

Echter, in het raamwerk van ‘anchoring’ zouden de Joden van Sardis – een zelfbewuste gemeenschap die moeiteloos bepaalde Romeinse culturele elementen kon toe-eigenen en aanpassen voor eigen gebruik – in de hybride context van de Synagoge deze beelden een nieuwe (Bijbelse) betekenis kunnen hebben gegeven. De leeuw is een veelvoorkomend Bijbels element wat zou kunnen verwijzen naar de ‘Leeuw van Juda’, wat teruggrijpt op Genesis 49:9 en andere passages. In deze specifieke tekst uit Genesis wordt de stam van Juda aangeduid als een leeuwenwelp. Ook het beeld van de adelaar komt in veel Bijbelboeken terug, zoals in Exodus 19:4.

In Klein-Azië zijn geen aparte Joodse begraafplaatsen gevonden zoals in Rome (denk aan de catacomben van Torlonia of Monteverde).³⁵ Dit betekent dat de Joden hier hun doden begroeven in gemengde begraafplaatsen. Joodse sarcophagen werden in Hiërapolis verspreid over de begraafplaats gevonden.³⁶ De Joden gebruikten daar ‘tags’ als menora’s en de term *Ioudaios* als een manier om een Joods graf te markeren en te onderscheiden binnen een verder ‘pagane’ begraafplaats.

De Joden van Hiërapolis namen ook veel standaardvormen van grafschriften over van de Griekse context, zoals de waarschuwingen dat

³⁴ Kraabel, ‘The Synagogue at Sardis’, 245-246.

³⁵ T. Ilan, ‘The New Jewish Inscriptions from Hierapolis and the Question of Jewish Diaspora Cemeteries’, *Scripta Classica Israelica* 25 (2006) 71-86: 73.

³⁶ Alhoewel de meeste Joodse tombes in het meer Noordelijke gebied gevonden zijn. Zie: M.H. Williams, ‘The Meaning and Function of *Ioudaios* in Graeco-Roman inscriptions’, *ZPE* 116 (1997) 249-262: 255-256.

niemand anders hier begraven mocht worden.³⁷ Dit toont opnieuw aan dat zij specifieke elementen van het sociale raamwerk van de stad overnamen. Eén familiegraf is interessant om uit te lichten: het graf van P. Aelius Glykon en Aurelia Amia, gedateerd rond ongeveer 200 n. Chr.:

Dit graf en de begraafplaats eronder met het fundament en de plek die eromheen ligt, [is] van Publius Aelius Glykon Zeuxianos Aelianus en Aurelia Amia, [dochter] van Amianos, [zoon] van Seleukos. Hier zal hij zelf begraven worden en zijn vrouw en hun kinderen. Voor niemand anders is het toegestaan er te worden begraven. Hij heeft tweehonderd *denarii* achtergelaten als grafbekroning aan de meest heilige erepositie van de purperversers, zodat uit de rente aan iedereen een te nemen deel gegeven kan worden tijdens het feest van de ongedesemde broden (*τῇ ἑορτῇ τῶν ἀζύμων*) in de zevende maand. Op dezelfde wijze heeft hij aan het gilde van de tapijtwevers honderdvijftig *denarii* achtergelaten als grafbekroning, waarvan zij zelf ook uit de rente zullen delen, nadat zij het onderling hebben verdeeld: één helft tijdens het feest van de Kalenden (*τῇ ἑορτῇ τῶν καλανδῶν*) op de achtste dag van de vierde maand en één helft tijdens het festival van Sjavoet (*τῇ ἑορτῇ τῆς πεντηκοστῆς*). Een kopie van deze inscriptie was geplaatst in de archieven.³⁸

Sommige historici nemen aan dat dit familiegraf Joods was, terwijl anderen voorzichtiger zijn over de vraag of Glykon een (geboren) Jood was of een sympathisant (*God-fearer*) die Joodse praktijken aannam.³⁹ Wat in het raamwerk van ‘anchoring’ interessant is, is dat zowel pagane als Joodse elementen door elkaar worden gebruikt. Omdat de viering van de twee feesten (het Feest van het Ongezuurde Brood en het Pinksterfeest) in verband wordt gebracht met het *gebele* familiegraf, waarmee alle overledenen binnen de Joodse feesttradities worden geplaatst, lijkt mij waarschijnlijker dat het waarschijnlijker is dat Glykon van Joodse afkomst was. In deze inscriptie zijn echter ook veel niet-Joodse, lokale elementen overgenomen, zoals de

³⁷ P.A. Harland, ‘Acculturation and Identity in the Diaspora: A Jewish Family and ‘Pagan’ Guilds at Hierapolis’, *Journal of Jewish Studies* 57.2 (2006) 222-244: 224.

³⁸ AGRW 152 = GRA 116 = IJO II 196; vertaling van eigen hand.

³⁹ P.W. van der Horst, ‘The Jews of Ancient Phrygia’ in: Idem ed., *Ancient Judaism and Early Christianity* (Leiden 2014) 134-142: 137; Harland, ‘Acculturation and Identity in the Diaspora’, 227-228.

viering van het Romeinse Nieuwjaar en de kroning van het graf: Glykon en zijn familie deden klaarblijkelijk ook mee aan lokale gebruiken.⁴⁰ De giften van 150 en 200 *denarii* aan de verenigingen van tapijtwevers en purperververs van Sardis geven bovendien inzicht in de goede relatie tussen de overledenen en hun stad.

Inscripties uit Aphrodisias zijn later gedateerd dan die uit Hiërapolis en Sardis. De meeste inscripties kunnen niet eerder worden gedateerd dan de late vijfde eeuw, wat suggereert dat deze Joodse gemeenschap in Aphrodisias nog steeds sociaal-politiek belangrijk was in de late oudheid in een steeds verder christelijk-wordende context.⁴¹ Aan het begin van dit millennium vonden archeologen nieuwe inscripties in het bouleuterion (soms het *odeion* genoemd) van de stad, dat enkele jaren eerder was opgegraven. Dit was de plek waar de stadsraad samenkwam. In de late oudheid werd het ook gebruikt voor verschillende spelen.⁴²

Opmerkelijk genoeg bestaan twee van deze inscripties uit aanduidingen van zitplaatsen voor Joden. Een zitplaats waar de Joodse gemeenschap wordt verbonden met de circusfactie van de 'Blauwen', wat wijst op het feit dat Joden actief participeerden in hun lokale context en publieke evenementen bijwoonden.⁴³ Uit andere contexten, zoals bijvoorbeeld paardenraces, kennen we dit fenomeen van verschillende teamkleuren – blauw, groen, rood of wit – waarbij toeschouwers doorgaans een van deze teams kozen om te steunen, vaak door zich met een kleur te identificeren.⁴⁴ Ook de Joodse gemeenschap in Aphrodisias nam hier actief aan deel. In Aphrodisias was het bouleuterion ook onderdeel van een veel groter stadscentrum met een *agora*, een tempel voor Aphrodite en veel kleine werkplaatsen of *tabernae* (zie: Afb. 3). De meeste Joodse symbolen die zijn gevonden, kwamen uit het *sebasteion*-complex. Dit werd aanvankelijk gebruikt voor de verering van Romeinse keizers, maar rond de vierde eeuw veranderde dit en werd het gebruikt door handelaren, die de ruimtes tussen de zuilen als *tabernae* gebruikten.⁴⁵

⁴⁰ Ibidem, 229.

⁴¹ A. Chaniotis, 'The Jews of Aphrodisias: New Evidence and Old Problems', *Scripta Classica Israelica* 21 (2002) 209-242: 221.

⁴² J. Reynolds, 'Honouring Benefactors at Aphrodisias: A New Inscription' in: C. Roueche en R.R.R. Smith ed., *Aphrodisias Papers* 3 (1996) 121-126.

⁴³ I JudO III.16.

⁴⁴ Zie bijvoorbeeld: Tert., *De Spectaculis*, 9.

⁴⁵ A. Chaniotis, 'The Jews of Aphrodisias', 220-221.



Afb. 3: Foto van het *bouleuterion* in Aphrodisias waar de zitplaatsen van de Joden zijn gevonden. (Wikimedia Commons)

Aan de ingang van een winkel binnen de zuidelijke portiek van het voormalige keizerlijke cultusgebouw werden een gegraveerde menora, lulav en shofar ontdekt. Opmerkelijk is dat op een andere plek in de zuidelijke portiek archeologen een marmeren blok hebben opgegraven met verschillende Joodse symbolen: vier menora's, een kruik, een shofar, een etrog en lulav, en hoogstwaarschijnlijk een Torakast.⁴⁶ Archeologen suggereren dat, gezien het marmer en de specifieke plaatsing, dit blok mogelijk als afsluiting van een van de tabernae heeft gediend. De steen is hergebruikt in het sebasteion, maar kwam oorspronkelijk uit een andere – misschien zelfs volledig Joodse – context. Binnen het sebasteion werden nog eens acht menora's op verschillende punten langs de noordzijde van de portiek ontdekt. Bovendien zijn er in zowel de noordelijke als zuidelijke delen van de *agora* vier menora's gevonden.⁴⁷

⁴⁶ J. Reynold en R.F. Tannenbaum, *Jews and Godfearers at Aphrodisias* (Cambridge 1987) 188.

⁴⁷ A. Chaniotis, 'The Jews of Aphrodisias', 221, 236-237.

Dat de Joden een belangrijke groep vormden binnen de bevolking van Aphrodisias, wordt onderstreept door de vondst van een massief marmeren blok, een Joodse weldoenersinscriptie waarop 68 Joodse namen, 3 namen van proselieten ('bekeerlingen') en 54 namen van *theosebeis* ('godvrezenden'), de Griekse term voor de reeds hogergenoemde sympathisanten van de Joden waren geïnscribeerd. Dit blok was oorspronkelijk een *stèle*. Met een hoogte van ongeveer 2,80 meter was het een belangrijk herkenningspunt. In de afgelopen decennia zijn er talrijke academische studies gewijd aan de exacte datering van deze inscriptie. De huidige consensus is dat deze dateert uit het begin van de derde eeuw n. Chr.⁴⁸

Uit deze inscriptie kunnen drie belangrijke inzichten voor de studie naar 'anchoring' worden afgeleid. Ten eerste gaven tweeëntwintig individuen – zowel Joden als theosebeis – naast hun naam ook hun beroep aan. Er zijn geen specifiek Joodse beroepen bekend uit de oudheid, hoewel relatief veel Joden werkzaam waren in de productie of verkoop van voedsel, zoals ook zichtbaar bij Aphrodisias: de inscriptie spreekt over een groenteboer, kleinhandelaar, poelier, herder (of schapenfokker) en banketbakker. Gezien de Joodse spijs- en slachtwetten zou dit geen verrassing moeten zijn.⁴⁹ De inscriptie vermeldt verder drie Joodse bronsbewerkers, een goudsmid, een handelaar in tweedehands kleding en een handelaar in paardenvoer.⁵⁰ De diversiteit aan beroepen binnen de Joodse gemeenschap doet vermoeden dat de graffiti (de menoratekeningen) in de tabernae inderdaad identiteitsmarkeringen waren en dat deze winkels van Joden waren. Ten tweede, de aanwezigheid van 54 namen van theosebeis op hetzelfde marmeren blok naast de namen van de Joden wijst op nauwe contacten tussen de Joodse gemeenschap en hun niet-Joodse burens. Hoewel er historische debatten blijven bestaan over de vraag of de theosebeis louter sympathisanten waren of daadwerkelijke bekeerlingen, laat het zien dat de Joodse gemeenschap aantrekkelijk genoeg was voor buitenstaanders. Ten slotte past deze Joodse weldoenersinscriptie moeiteloos tussen de andere Romeinse weldoenersinscripties uit die tijd. Dit laat zien dat de Joden zich aanpasten aan (of afspiegelden aan) het sociale kader van de Griekse *polis*, maar dit wel gebruikten om hun Joodse identiteit weer te geven.

⁴⁸ Reynolds en Tannenbaum, *Jews and Godfearers*, 33.

⁴⁹ De Joodse spijs- en slachtwetten, de *kasjroet*, bepalen welke voedingsmiddelen Joden wel (*koosjer*) en niet (*treifa*) gegeten mogen worden en hoe eten bereid moet worden.

⁵⁰ Reynolds en Tannenbaum, *Jews and Godfearers*, 165-167, 177.

Conclusie

De langeafstandsverbindingen tussen Jeruzalem en diasporagemeenschappen laten zien dat de Joden hun identiteit opnieuw begonnen te definiëren, waarbij ze identiteitsmarkeringen en symbolen gebruikten om aan te geven dat ze tot hun specifieke (Joodse) groep behoorden. Deze markeringen, zoals het gebruik van Hebreeuwse woorden als 'tags', symbolen zoals de menora, sjofar, lulav en etrog, en het voorkomen van termen als 'Jood' en later 'Hebreeër', waren gemakkelijk herkenbare indicatoren van een Joodse identiteit. Hoewel de *fysieke* verbindingen met hun spirituele centrum wegvielen na de vernietiging van de Tempel, werd de *symbolische* band met Jeruzalem juist sterker, voornamelijk via verwijzingen naar bepaalde visuele aspecten van de Tempel of Joodse feesten.

Het zou gemakkelijk zijn om aan te nemen dat de Joodse gemeenschappen vanaf de tweede eeuw, door het benadrukken van hun Joodse identiteit, minder verbonden raakten met hun lokale context, doordat ze duidelijke grenzen stelden tussen wat Joods (*in-group*) en niet-Joods (*out-group*) was. De theorie van 'anchoring' laat echter zien dat een tweedeling tussen 'afzondering' en 'assimilatie' niet opgaat. Door de bronnen in context te bekijken en analyseren hoe de Joden in Sardis, Hiërapolis en Aphrodisias hun identiteit opnieuw definieerden, kunnen we zien hoe deze identiteitsmarkers 'verankerden' in hun lokale omgeving.

Hier zijn twee interessante ontwikkelingen te zien. Ten eerste bood de Grieks-Romeinse context een fundament waarop de Joden zichzelf opnieuw konden definiëren na de vernietiging van de Tempel. De Joden waren zichtbaar aanwezig in hun lokale context: in Sardis was de synagoge geïntegreerd in het bad-gymnasiumcomplex, de Joodse graven in Hiërapolis lagen verspreid over de verder volledig 'pagane' necropolis, en de Joodse winkels en zitplaatsen in Aphrodisias bevonden zich respectievelijk in het sebasteion en het bouleuterion. Hoewel de Joden aanwezig waren in deze contexten, brachten ze ook voortdurend identiteitsmarkeringen aan die hun Joodse identiteit bevestigden. Door het afbakenen van hun identiteit konden ze hun eigenheid sterker bepalen; het contrasteren tegen een *out-group*, hielp bij het bepalen van de grenzen voor de Joodse *in-group*.

Ten tweede bood de Grieks-Romeinse wereld ook elementen en concepten die de Joden gebruikten om hun identiteit opnieuw vorm te geven. De Joden spiegelde op strategische wijze het sociale raamwerk van de Griekse stad binnen hun eigen Joodse context. In Sardis deden ze dit op een

heel letterlijke manier door 'heidense' symbolen, architectuur en lokale epigrafische tradities (zoals donorinscripties) in hun synagoge op te nemen. In Aphrodisias laten de inscripties in het bouleuterion zien dat de Joodse gemeenschap waarschijnlijk actief deelnam aan de voorstellingen daar. In een inscriptie worden ze zelfs gekoppeld aan de circusfactie van de 'Blauwen'. Toch hadden de Joden hun eigen aparte zitplaatsen, waarbij ze expliciet als 'Joden' werden aangeduid. In de donatie-inscriptie somden de Joden hun verschillende beroepen op, en indirect hun status, op een manier zoals we die ook kennen uit andere Romeinse epigrafische tradities, maar tegelijkertijd benadrukten ze hun Joodse identiteit. In Hiërapolis werden enkele niet-Joodse elementen overgenomen zoals verwijzingen naar het Romeinse Nieuwjaar en de bekroning van het graf.

De Joodse geschiedenis is verwickeld in de geschiedenis van *imperia*: Joden werden verbannen, verstrooid of zelfs tot slaaf gemaakt door hegemonische machten als de Babyloniërs, Assyriërs, Perzen en Romeinen. Joodse gemeenschappen raakten verankerd in de nieuwe contexten. Het Romeinse Rijk speelde een cruciale rol door uitgebreide netwerken te faciliteren die het rijk verbonden. De Joodse gemeenschappen profiteerden van dit netwerk en gebruikten het om sterkere langeafstandsverbindingen te creëren. Naast deze indirecte effecten had de vorming van het Romeinse rijk echter ook desastreuze gevolgen. De vernietiging van de Tempel door de Romeinen na de Eerste Joodse Opstand zette een ingrijpend herdefiniëringsproces in gang dat zelfs fundamentele aspecten van het Jodendom zou veranderen. Meer onderzoek naar de Joodse (diaspora)geschiedenis en de relatie met de vorming van rijken door de eeuwen heen zou een waardevolle aanvulling zijn op ons begrip van hoe Joodse gemeenschappen zich door de geschiedenis heen positioneerden en hoe zij gebruikmaakten van de middelen die deze verschillende rijken hen boden.