

## Van wetsgetrouwen en afvalligen

### Religieus geweld en culturele verandering in de tijd der Makkabeeën

*Rolf Strootman*

Het optreden van de Seleukidische koning Antiochos IV Epifanes (175-164 v.Chr.) in Judea is om twee redenen berucht. In de eerste plaats vanwege de gruwelijke vervolgingen waarvan deze vorst door de eerste twee boeken der *Makkabeeën* wordt beschuldigd. In de tweede plaats omdat moderne historici, ondanks bijna honderd jaar denkwerk en debat, Antiochos' gedragingen nooit goed hebben kunnen verklaren. De Seleukidische geloofsvervolgingen, die de aanleiding vormden voor de Makkabeeënopstand, behoren nog altijd tot de grote raadsels van de Oude Wereld.

Als het gaat om de wisselwerking tussen politiek, cultuur en religie, dan vormen de conflicten in Judea ten tijde van de Makkabeeën een buitengewoon dankbaar onderwerp. In de boeken der *Makkabeeën* zijn deze aspecten dermate met elkaar verknoopt, dat ze volstrekt niet van elkaar te scheiden zijn. Opmerkelijk is dat niet: in de Oudheid hangen cultuur, religie en politiek per definitie volkomen samen. Maar in de wrede machtsstrijd zoals beschreven in 1 en 2 *Makkabeeën* is die onderlinge samenhang tot thema verheven. In deze boeken zien we haarscherp hoe enerzijds politieke gebeurtenissen beslissend richting geven aan de ontwikkeling van de religie, anderzijds hoe diezelfde religie – door *alle* elkaar naar het leven staande partijen – gebruikt wordt als politiek instrument en als politiek legitimatiemiddel. Aan de vrome oprechtheid van deze benutting van religie hoeven we ondertussen bij geen der partijen te twijfelen, vermits we niet alsnog de materie in anachronistische categorieën willen dwingen. Een tweede reden waarom de Makkabeeënboeken zich prachtig lenen voor bespreking in het kader van deze bundel, is het feit dat daarin ook de interactie centraal staat tussen *verschillende* culturele en religieuze tradities. De Makkabeeënoorlog wordt ons immers niet alleen voorgeschoteld als een intern conflict tussen wetsgetrouwen en afvalligen, maar in bredere zin ook als een ware 'clash of civilizations' – een confrontatie tussen traditionele ('Israëlitische') cultuur en nieuwe ('Griekse') invloeden van buitenaf. Dat we daarbij in het eerste geval eerder te maken hebben met een politiek gemotiveerde *beschuldiging* van afvalligheid waarover de beschuldigde partij zonder twijfel anders dacht, en het in het tweede geval niet zozeer om werkelijke continuïteit gaat maar om een *beroep* op traditie, waarbij we een flinke dosis *invention of tradition* niet mogen uitsluiten – dat maakt de kwestie er alleen maar boeiender op. Als er iets is, dat blijkt uit de boeken der *Makkabeeën*, is het wel dat er geen eenduidige joodse religie bestond in de tweede eeuw v.Chr., aangezien *nota bene* de tempelpriesters totaal andere

opvattingen dienaangaande koesterden dan de zogeheten wetsgetrouwen die in deze boeken de helden zijn. Kortom, voor de vraagstelling die in deze bundel centraal staat – wat gebeurt er met godsdienst wanneer deze in interactie komt met andere godsdiensten of een veranderende culturele context? – is de geschiedenis van de Makkabeeën bij uitstek relevant.

Ik begin met een, hier en daar tentatieve, reconstructie van de voorgeschiedenis van de opstand, en een resumé van de geloofsvervolgingen zoals beschreven in 1 en 2 *Makkabeeën*; daarop volgt een korte bespreking van de voornaamste vragen en problemen, en een overzicht van verklaringen die historici en anderen de afgelopen eeuw in het kader van deze problematiek aandroegen. In mijn eigen betoog zal de nadruk liggen op de ontheiliging van de tempel van Jeruzalem door Antiochos Epifanes, wat weer als vertrekpunt zal dienen voor een bredere beschouwing van de gewelddadigheden die Judea verscheurden tijdens de regeerperiode van deze vorst.

### **Politieke en culturele verandering**

De Opstand van de Makkabeeën tegen het Seleukidenrijk (*ca.* 167-164 v.Chr.) was geen op zichzelf staand conflict, maar de gewelddadige culminatie van een strijd om de macht binnen Judea die al langer gaande was. Deze interne machtsstrijd, met als inzet het hogepriesterschap en daarmee de heerschappij over Jeruzalem, begon met de troonsbestijging van Antiochos Epifanes in 175, en was het directe gevolg van conflicten aan de top van het Seleukidenrijk. Twee elkaar beconcurrerende priesterlijke families, de Oniaden en Tobiaden, stonden centraal in deze strijd.

Het koningschap van de Seleukiden, de ‘koningen van Azië’, was persoonlijk. We zien wel vaker in de geschiedenis van deze dynastie dat een nieuwe vorst direct na zijn kroning alles in het werk stelt om de macht te breken van degenen die hoge posities verwierven onder zijn voorganger, en hen te vervangen door eigen vrienden. Grote hegemoniale imperia als het Seleukidenrijk oefenen macht uit door middel van indirect bestuur. Op regionaal en lokaal niveau is in de regel sprake van zelfbestuur, waarbij het bestuur uitbesteed wordt aan autochtone elitefamilies. De afhankelijkheid is wederzijds. Lokale oligarchen ontlenen hun machtspositie in belangrijke mate aan de steun van de vorst, die op zijn beurt afhankelijk is van de loyaliteit van lokale elites voor het vergaren van tribuut, de *core business* van imperia. Opeenvolgende Seleukidische koningen trachtten loyale oligarchen aan de macht te brengen door verschillende politieke facties tegen elkaar uit te spelen.<sup>1</sup> Antiochos’ positie

---

<sup>1</sup> Hetzelfde gebeurde ook wanneer het ene imperium het andere verdreef: in Judea was dat eerder voorgekomen in 587, toen Nebukadnessar de Judese elite naar Babylon deporteerde en in Judea vanzelf een machtsvacuüm ontstond, dat even vanzelfsprekend werd opgevuld door een nieuwe elite waarvan we mogen

als koning verre was van zeker bij zijn troonsbestijging. De Seleukiden kenden geen duidelijke regulering van de troonopvolging, geen erfrechtelijke primogenituur.<sup>2</sup> Ook was het geenszins vanzelfsprekend dat de hovelingen en magistraten die waren opgeklommen onder Antiochos' voorganger op de troon, zijn vermoorde broer Seleukos IV, onderworpen waren aan de wil van de nieuwe koning. Antiochos diende daarom alle belangrijke posities aan het hof en in het rijk zien te vergeven aan van hem afhankelijke bondgenoten. In die zin moeten we, denk ik, de ruzies begrijpen die vanaf 175 uitbraken over het hogepriesterschap in Jeruzalem, waarvan met name 2 *Makkabeeën* getuigt: zij hielden verband met Antiochos' streven om de zittende machthebbers in de stad te vervangen door nieuwe mannen, die loyaal waren aan hém, juist omdat ze door hem nieuw werden

---

aannemen dat deze de steun genoot van de Babylonische koningen. Hoewel Jeruzalem gedurende de Babylonische overheersing geen rol van betekenis meer speelde in politiek en religie, is het bijbelse beeld van Judea als een verlaten en armoedig land sterk overtrokken, zie o.m. R.P. Carroll, "The Myth of the Empty Land", in: *Semeia* 59 (1992), p. 79-93, en vooral H.M. Barstad, *The Myth of the Empty Land. A Study in the History and Archeology of Judah During the 'Exilic' Period* (Oslo 1996); vrgl idem, "After the myth of the empty land: major challenges in the study of Neo-Babylonian Judah", in: O. Lipschits en J. Blenkinsopp (red.), *Judah and Judeans in the Neo-Babylonian Period*, (Winona-Lake 2003), p. 3-20, voor een overzicht van de discussie vanaf 1996 en een samenvatting van zijn eigen argumenten; O. Lipschits, *The Fall and Rise of Jerusalem. The History of Judah under Babylonian Rule* (Winona Lake 2005), bestrijdt the 'myth of the empty land' met archeologische data en betoogt dat tot de Perzische tijd andere politieke en cultische centra de rol van Jeruzalem overnamen. Bij de inlijving van Judea bij het Achaimenidenrijk werden de rollen weer omgedraaid: de zittende elitegroepen verloren hun positie ten gunste van teruggekeerde ballingen, die door de Perzische koningen gesteund werden in een gewapend conflict dat in *Ezra* breed wordt uitgemeten (*Ezr.* 4.1-5.14; verg. *Neh.* 4 en 6). Een van de van teruggekeerde ballingen was Jojarib, stamvader van de familie de Makkabeeën (*Neh.* 12.6). De belangrijkste machthebber in Jeruzalem was sindsdien *de facto* de hogepriester, wiens macht beknot werd door de aanwezigheid van een in de stad aanwezige Perzische stadhouder die de afwezige koning vertegenwoordigde; zie hierover L.S. Fried, *The Priest and the Great King. Temple-Palace Relations in the Persian Empire* (Winona Lake 2004), die m.i. aan de Perzische koning een té grote invloed op het bestuur van Judea toedicht. Het andere uiterste is M. Bennett, "Polis und Politeia: Zur politischen Organisation Jerusalems und Jehuds in der Perserzeit", in: A. Alkier en M. Witte (red.), *Die Griechen und das antike Israel* (Göttingen en Fribourg 2004), p. 73-129., die de autonomie van Jeruzalem onder de Achaimeniden uniek acht en daarbij zelfs Griekse invloed veronderstelt. Stedelijke autonomie is echter wel degelijk kenmerkend voor het Perzische imperialisme. Niettemin nam vanaf Alexander de Grote de invloed van de hogepriester in Jeruzalem weer toe. De bemoeienis van de Ptolemeëën en de Seleukiden met de benoeming van hogepriesterschap wordt uitvoering besproken in J.C. VanderKam, *From Joshua to Caiaphas. High Priests After the Exile* (Minneapolis 2004), p. 112-239.

<sup>2</sup> Over de problemen die dit met zich meebracht: D. Ogden, *Polygamy, Prostitutes and Death. The Hellenistic Dynasties* (London 1999).

aangesteld. Een dergelijke wisseling van de wacht deed zich waarschijnlijk in geheel het rijk voor. Daartussendoor speelde ook het feit dat Judea pas sinds 200 v.Chr. aan het Seleukidenrijk was toegevoegd; de familie der Oniaden, die nog tot 175 het hogepriesterschap monopoliseerden, hadden hun positie te danken de steun van de Ptolemeeën, die tot 200 over Judea heersten. Antiochos deed aanvankelijk geen moeite die machtige familie kwijt te raken. Hij beperkte zich door het vervangen van de zittende hogepriester door diens broer, die aldus afhankelijk werd van Antiochos. Vandaar dat we lezen dat Jason het hogepriesterschap verwierf in plaats van zijn broer Onias, nadat Jason koning Antiochos bij diens troonsbestijging geschenken en een hoger tribuut had toegezegd (2 Makk. 4:7-10), en na eerdere beschuldigingen aan het adres van Onias dat diens loyaliteit bij de Ptolemeeën lag (2 Makk. 4:2).<sup>3</sup> In weerwil van de huidige *communis opinio*, die ervan uit gaat dat de factie rond Jason profiteerde van de nog onzekere positie van Antiochos Epifanes, denk ik dus dat de koning een veel actievere rol speelde in deze en volgende gebeurtenissen. Enkele jaren later vond in Jeruzalem een tweede machtswisseling plaats, toen Menelaos, een door de familie der Tobiaden gesteunde kandidaat voor het hogepriesterschap,<sup>4</sup> tijdens een bezoek aan het Seleukidische hof de koning een nog hoger tribuut beloofde dan Jason had gedaan, en de koning van zijn kant in deze Menelaos, die niet behoorde tot de oude dynastie van hogepriesters,<sup>5</sup> een minder legitieme en dus meer afhankelijke handlanger herkende.<sup>6</sup> De machtsovername door Menelaos ging gepaard met wat bekend is geworden als de 'hellenisering' van Jeruzalem: leden van de heersende priesterlijke en andere elitefamilies maten zich Griekse omgangsvormen aan, bouwden een *gymnasion* en herdoopten de stad 'Antiochië' ter ere van de vorst.<sup>7</sup> Die hellenisering, die zich beperkte tot (segmenten van) de Jeruzalemse elite, was niet het gevolg van een streven van de vorst om zijn rijk te vergrieksen, maar kwam voort uit het streven van de elite naar aansluiting bij de

---

<sup>3</sup> P. Schäfer, *The History of the Jews in the Greco-Roman World. The Jews of Palestine from Alexander the Great to the Arab Conquest* (2de herz. dr.; Londen en New York 2003), p. 35.

<sup>4</sup> Jos., *AJ* 12.5.1.

<sup>5</sup> Schäfer, *History of the Jews*, p. 38.

<sup>6</sup> Hetzelfde procédé deed zich opnieuw voor na de dood van Antiochos IV, toen Menelaos op last van Antiochos V geëxecuteerd werd (2 Makk. 13.4-8), en later vervangen door 'de afvallige' Alkimos, een protégé van Demetrios I (1 Makk. 7.9; 2 Makk. 14.13).

<sup>7</sup> In een grijs verleden werd wel verondersteld dat dit impliceerde dat Jeruzalem in 175 v.Chr. van de koning formeel de status van een officiële *polis* kreeg, maar zoiets bestond helemaal niet in het Seleukidenrijk; Bikerman, *op. cit.* n.13, veronderstelde dat er sprake was van de invoering van een nieuw soort burgerschap, een *politeuma* naar Grieks model, maar meende evengoed dat Jeruzalem later een *polis* werd; zie over deze kwestie T. Fischer, *Seleukiden und Makkabäer. Beiträge zur Seleukidengeschichte und zu den politischen Ereignissen in Judäa während der 1. Hälfte des 2. Jahrhunderts v.Chr.* (Bochum 1980), p. 20 n. 53.

overkoepelende, 'hoge' cultuur van het imperium, waaraan zij hun machtspositie ontleenden. Deze dynamiek doet zich voor in vele imperiale staten.<sup>8</sup>

De interne machtsstrijd begon nu gewelddadige vormen aan te nemen. Er braken rellen uit toen Menelaos tempelschatten gebruikte om de aan Antiochos beloofde schattingen te betalen (2 *Makk.* 4.39-42). Degenen die buiten de boot waren gevallen bij de herverdeling van de macht, wendden zich bovendien op hun beurt tot de koning, met beschuldigingen aan het adres van de nieuwe hogepriester. De aard van de beschuldigingen is niet overgeleverd. Ik vermoed dat men Menelaos' toe-eigening van de tempelschatten presenteerde als illegaal omdat in laatste instantie niet de hogepriester maar alleen de koning het recht had daarover te beschikken. Zij vonden echter geen gehoor aan het hof, dat zich op dat moment in Fenicië bevond. Menelaos was daar ook:

De koning kwam naar Tyros en drie afgevaardigden van de raad van oudsten bepleitten hun zaak. Toen Menelaos zag dat hij de rechtszaak ging verliezen beloofde hij Ptolemaios, de zoon van Dorymenes, een grote som geld als hij de koning zou weten om te praten. Onder het voorwendsel dat de koning wat frisse lucht moest scheppen leidde Ptolemaios hem naar een zuilengang en had zo de kans om hem van mening te laten veranderen. Het gevolg was ... dat Menelaos werd vrijgesproken, maar de [aanklagers] werden ter dood veroordeeld. (2 *Makk.* 4:43-8)

Het bovenstaande citaat laat zien dat Menelaos met de schrik vrij kwam, níet omdat hij jan en alleman omkocht (zoals 2 *Makkabeeën*, ook elders, al te gretig beweerd) maar omdat hij betere connecties had aan het hof, en de aan het hof geldende omgangsvormen beter onder de knie had dan zijn tegenstanders.<sup>9</sup>

Dit is het moment dat de familie de Makkabeeën in beeld komt. De Makkabeeën behoorden tot het geslacht van Jojarib, een van de leiders van de Levieten die ten tijde van Nehemia naar Judea terugkeerden (1 *Makk.* 2:1; *Neh.* 12:6). Tijdens de Achaimenidische en Ptolemeeïsche overheersing waren zij tempelpriesters geweest. Als bondgenoten van de Oniaden behoorden zij echter tot degenen die in de machtsstrijd aan het kortste eind trokken. De familie-oudste Matatias ontvluchtte daarom Jeruzalem. Met zijn zonen en volgelingen verschanste hij zich in Modi'in, in de heuvels van Bethel, waar zich de landgoederen van de familie bevonden (1 *Makk.* 2:1). De Makkabeeën waren

---

<sup>8</sup> Verg. de overkoepelende, samenbindende functie van het Hoogduits in het multi-etnische Oostenrijk-Hongarije, en evenzo de Osmaanse cultuur in het rijk van de sultans; voor eenzelfde betekenis van Griekse cultuur in het Hellenistische imperialisme zie R. Strootman, "Mecenaat aan de hellenistische hoven", in: *Lampas* 34.3 (2001), p. 187-203, m.n. p. 205-6.

<sup>9</sup> Over dit aspect van de Hellenistische *höfische Kultur*: R. Strootman, "De vrienden van de vorst. Het koninklijk hof in de Hellenistische rijken", in: *Lampas* 38.3 (2005), p. 280-5.

ongetwijfeld niet de enige ontevredenen die zich uit Jeruzalem terugtrokken en de machtsstrijd voortzetten vanaf het platteland. In 169 ontstond het cruciale *momentum* voor de Makkabeeën, die tot dan toe geen rol van betekenis hadden gespeeld in het conflict. In dat jaar namelijk deed het gerucht de ronde dat Antiochos Epifanes gesneuveld was tijdens zijn tweede veldtocht in Egypte. De verdreven hogepriester Jason zag zijn kans schoon om met geweld het hogepriesterschap terug te veroveren op Menelaos. De koning was echter niet dood. Toen hij terugkeerde uit Egypte en zich geconfronteerd zag met een bloedige staatsgreep in Judea, herstelde hij op even bloedige wijze zijn orde, verdreef Jason en installeerde opnieuw Menelaos. Als we 2 *Makkabeeën* mogen geloven, ontheiligde Antiochos *en passant* ook nog eens de Tempel:

Toen de koning over de gebeurtenissen in Jeruzalem hoorde, meende hij dat Judea tegen hem in opstand was gekomen. Hij werd razend als een wild dier, brak zijn veldtocht in Egypte af en nam Jeruzalem stormdenderhand in. Hij beval zijn soldaten om iedereen die in hun handen viel genadeloos neer te maaien en ook de mensen die hun huizen in vluchtten zonder omhaal te doden. Jong en oud werden gedood, vrouwen en kinderen werden vermoord, meisjes en zuigelingen afgeslacht. ... En nog was de koning niet tevreden. Onder geleide van Menelaos, die zelf een verrader van wet en vaderland was geworden, waagde hij zich in de heiligste tempel van de hele wereld. Hij nam het tempelgerei in zijn onreine, met bloed besmeurde handen mee en nam de offergaven weg die door andere koningen tot meerdere eer en glorie van de tempel waren geschonken. (2 *Makk.* 5.11-6; cf. 1 *Makk.* 1.20-5).

### **Religieus geweld**

In deze context plaatsen 1 en 2 *Makkabeeën* de beruchte 'anti-joodse' maatregelen van Antiochos. Volgen we *Makkabeeën* letterlijk, dan liegen die maatregelen er niet om. 1 *Makkabeeën* noemt onder meer een verbod op het eerbiedigen van de joodse feestdagen, een verbod op de besnijdenis en een verbod op het brengen van brandoffers, graanoffers en wijnooffers in de Tempel (1 *Makk.* 1:41-6). Bovendien werden her en der in Judea heidense altaren opgericht waarop onreine offers gebracht werden, ook door Judeërs, want "zelfs onder de Israëlieten waren er velen die graag de godsdienst van de koning aannamen, aan de afgoden offerden en de sabbat onteerden" (1 *Makk.* 1:43). 2 *Makkabeeën* noemt eveneens het verbod op de besnijdenis en op het eerbiedigen van feestdagen, maar opmerkelijk genoeg niet het verbod op offereren in de Tempel (2 *Makk.* 6:1-9): de cultus in de tempel werd wel degelijk gecontinueerd, maar de gebrachte offers waren naar de mening van de auteur "in strijd met de voorschriften" (6:5). Tot overmaat van ramp werd de Tempel gewijd aan Zeus Olympios (6:2). Zowel 1 als 2 *Makkabeeën* melden voorts dat wie zich niet naar de

voorschriften van de vorst voegde, gedood zou worden, waarna met name het tweede boek gedetailleerd ingaat op de marteldood van standvastige wetsgetrouwen.

Alle oorzaken van de opstand op het platteland zijn nu niet meer te achterhalen. De ruzies om het hogepriesterschap aan de top van de maatschappij vormden waarschijnlijk geen doorslaggevende reden waarom er op het platteland een opstand uitbrak. Eerder moeten we denken in de richting van een (economische) crisis die de boerenstand trof; in 1 *Makk.* 2:29-30 is sprake van velen “die uitgeweken [waren] naar de woestijn en daar hadden zij zich gevestigd met hun zonen, hun vrouwen en hun vee”. Dat lijkt te duiden op ruraal banditisme. Hetzelfde blijkt mogelijk ook uit 2 *Makk.* 5:27: “Judas de Makkabeeër trok zich met tien man terug in de bergen, waar hij en zijn kameraden leefden als dieren in het wild.” Door de vervolgingen evenwel, die zonder twijfel werkelijk plaatsvonden, maar waarvan we ons mogen afvragen tegen wie of wat ze precies gericht waren, verhevigde de rebellie, waarbij religieuze en culturele twistpunten werden uitvergroot, met name het antagonisme van de traditionele plattelandsbevolking en de gehelleniseerde stedelijke elite in Jeruzalem. De familie der Makkabeeën – eerst onder leiding van de familie-oudste Mattatias, daarna diens zoon Judas – slaagde erin de leiding te nemen over deze opstand, en wel vanaf het moment dat de koning een leger naar de heuvels van Judea stuurde om de orde te herstellen en de verdeelde rebellen zich genoodzaakt zagen tot samenwerking. De Makkabeeën wierpen zich daarbij op als de verdedigers van het ware geloof tegen Antiochos. Maar het geweld richtte zich evenzeer tegen ‘afvallige’ landgenoten als tegen de Macedonische troepen. Doorslaggevend was het moment waarop de Makkabeeën een alliantie aangingen met religieus geïnspireerde opstandelingen, die behalve extra zwaarden ook ideologische ammunitie inbrachten:

In die tijd sloot de partij van de *chassidim* zich bij hen aan, strijdvaardige Israëlieten die met hart en ziel voor de Wet opkwamen. ... Gezamenlijk brachten ze een leger op de been, en in woede en razernij doodden ze de afvalligen en wetsverachters. (1 *Makk.* 2.42-44).<sup>10</sup>

Belangrijk is, dat het religieuze extremisme van deze ‘vromen’ klaarblijkelijk al langer opgeld deed op het Judese platteland, vermoedelijk al vóór de afkondiging van Antiochos’ geloofsvervolgingen. Belangrijk is ook dat de Makkabeeën zich richtten tegen de als goddeloos afgeschilderde individu Antiochos IV Epifanes maar dat de legitimiteit van de Seleukidische monarchie *an sich* niet ter discussie staat. Antiochos herriep overigens al snel zijn edicten, sloot een wapenstilstand met de Makkabeeën en kondigde een algehele amnestie af (2 *Makk.* 11.27-33). De burgeroorlog ging daarna

---

<sup>10</sup> Verg. 1 *Makk.* 6.23-24: “Wie [van de gehelleniseerde joden] ze maar konden grijpen, hebben ze gedood.”

gewoon door. Na de dood van Antiochos, en de verovering van Jeruzalem door Judas,<sup>11</sup> gingen de Makkabeeën verder als hogepriesters bij de gratie van de Seleukidische monarchie, en distantieerden zij zich van de *chassidim*. De aanname van het koningschap door de Makkabeeër Aristoboulos in 104 v.Chr. geschiedde pas nadat het Seleukidenrijk door interne twisten en Parthische aanvallen als imperium ten onder was gegaan.

De religieuze vervolgingen door Antiochos Epifanes, die door zijn schurkenrol in *Makkabeeën* en zijn gastoptreden als apocalyptisch monster in *Daniël* uitgroeide tot *mutatis mutandis* de antichrist van het jodendom,<sup>12</sup> gelden onder historici als uiterst problematisch. Dat het stevig mis was in Judea tussen 167 en 164 v.Chr., daarover bestaat geen twijfel; de meedogenloze vervolgingen zoals die beschreven worden in de beide *Makkabeeën*-boeken mogen op het niveau van de gruwelijke details overdreven zijn, ze zijn in de kern waarschijnlijk historisch. Raadselachtig blijft echter *waarom* deze vervolgingen plaatsvonden. Ook de chronologische volgorde van de gebeurtenissen is onduidelijk: de religieuze edicten worden zowel gepresenteerd als oorzaak van de rebellie, én als antwoord op rebellie!<sup>13</sup> Volgens 1 *Makkabeeën* wilde Antiochos niets minder dan de godsdienst der Israëlieten met wortel en tak uitroeien; de achtergrond daarvan was zijn verlangen om de Griekse cultuur op te dringen aan al zijn onderdanen (1 *Makk.* 1:41-2). Deze uitleg is hoogst merkwaardig. Het Seleukidenrijk was een hegemoniaal imperium dat, net als het voorafgaande Achaimenidenrijk, juist

---

<sup>11</sup> Voor een gedetailleerd overzicht van het militaire verloop van de opstand zie B. Bar-Kochva, *Judas Maccabaeus: The Jewish Struggle Against the Seleucids* (Cambridge 1989).

<sup>12</sup> En niet slechts bij wijze van spreken: zie L.J. Lietaert Peerbolte, *The Antecedents of Antichrist. A Traditio-Historical Study of the Earliest Christian Views on Eschatological Opponents* (Leiden 1996) voor de invloed van het joodse beeld van Antiochos Epifanes op de ontwikkeling van de Antichrist in de christelijke eschatologie. Algemeen over het optreden van Antiochos Epifanes in *Daniël*: J.-C.H., Lebram, "König Antiochus im Buch Daniel", *Vetus Testamentum* 25 (1975), p. 737-72; F. Millar, F., "Hellenistic History in a Near Eastern Perspective: The book of Daniel", in: P. Cartledge, P. Garnsey, E. Gruen (red.), *Hellenistic Constructs. Essays in Culture, History, and Historiography* (Berkeley, Los Angeles, London 1997), p. 89-104.

<sup>13</sup> Het voornaamste probleem is: in 1 *Makk.* komen de *Makkabeeën* in opstand naar aanleiding van Antiochos' maatregelen, maar in 2 *Makk.* is de opstand van Judas al gaande als Antiochos zijn maatregelen afkondigt. Bikerman (*op cit.* n. 15) trachtte deze tegenstrijdigheid glad te strijken door te veronderstellen dat twee kalenders, de Macedonische en de Babylonische dooreen gebruikt werden; zie voor het daarop volgende debat over de chronologie m.n. Bringmann (*op cit.* n. 17), p. 15-28; Hyldahl (*op cit.* n. 17), p. 194-7; L.L. Grabbe, "Maccabean chronology: 167-164 or 168-165 B.C.E.", in: *Journal of Biblical Literature* 110 (1991), p. 59-74. Het probleem lijkt voornamelijk onoplosbaar; voor mijn betoog is e.e.a. gelukkig niet wezenlijk, omdat ik ervan uitga dat de opstand niet door de Makkabeeën werd geïnitieerd, maar dat zij op enig moment de leiding namen van een coalitie van reeds langer bestaande opstandelingen.



gekenmerkt werd door wat doorgaans met een anachronistische aanduiding 'religieuze tolerantie' genoemd wordt, in werkelijkheid een voor dergelijke rijken karakteristieke *laissez-faire* politiek was. De vervolgingen staan volkomen haaks op alles wat we weten van de Seleukiden en worden dan ook door geen enkele onafhankelijke bron bevestigd.<sup>14</sup> In Griekse bronnen, met name de geschiedschrijver Polybios, komt Antiochos Epifanes zelfs naar voren als een bekwame bestuurder en relatief succesvolle veldheer, onder wiens bewind het Seleukiden een laatste periode van bloei en zelfs expansie doormaakte,<sup>15</sup> en dit ondanks het feit dat Polybios veelal uitgesproken vijandig tegenover zijn tijdgenoot Antiochos staat.

## Verklaringen

In de loop van de tijd werden uiteenlopende verklaringen geopperd voor Antiochos' 'anti-joodse' maatregelen. De oudste en bekendste, maar tegenwoordig minst waarschijnlijk geachte verklaring, is de aanname dat Antiochos de Griekse cultuur wilde opdringen aan al zijn onderdanen, zoals invloedrijk verwoord door Edwyn Bevan en later door Martin Hengel uitgewerkt.<sup>16</sup> Een populaire verklaring, met name verdedigd door Emil Schürer, is dat Antiochos geestesziek was.<sup>17</sup> De door Schürer centraal gestelde Polybios-passage 26.1 biedt daarvoor echter onvoldoende grond. Een mijns inziens verstandiger verklaring is die van Elias Bickerman, die, redenerend vanuit zijn grote kennis van het Seleukidenrijk, ervan uitgaat dat de vervolgingen plaatsvonden op initiatief van de gehelleniseerde priesters in Jeruzalem, overigens zonder aannemelijk te maken *waarom* zij dit deden.<sup>18</sup> Victor Tcherikover meende dat Antiochos' maatregelen een reactie waren op opstanden, uitgelokt door de confiscatie van boerenland ten behoeve van het garnizoen dat Antiochos in Jeruzalem legerde na zijn ingrijpen in 167; omdat volgens Tcherikover de *chassidim* aanvankelijk deze

---

<sup>14</sup> F. Millar, "The background to the Maccabean Revolution. Reflections on Martin Hengel's 'Judaism and Hellenism'", in: *Journal of Jewish Studies* 29 (1978), p. 1-21. Over bestuur en politieke organisatie van het Seleukidenrijk zie m.n. E.J. Bickerman, *Institutions des Séleucides* (1938); A. Kuhrt en S. Sherwin-White, *From Samarkhand to Sardis. A New Approach to the Seleucid Empire* (Londen 1993); M. Aperghis, *The Seleucid Royal Economy. The Finances and Financial Administration of the Seleucid Empire* (Cambridge 2004).

<sup>15</sup> Voor een algemeen overzicht en evaluatie van Epifanes' bewind: O. Mørkholm, *Antiochus IV of Syria* (Kopenhagen 1966), of idem, "Antiochus IV", in: W.D. Davies, L. Finkelstein, J. Sturdy (red.), *The Cambridge History of Judaism. Volume 2: The Hellenistic Age* (Cambridge 1989) 278-91.

<sup>16</sup> 1 Makk. 1:41-2; E.R. Bevan, *The House of Seleucus* (Londen 1902) II, p. 153; M. Hengel, *Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jahrhunderts v.Chr.* (2de dr.; Tübingen 1973).

<sup>17</sup> E. Schürer, *History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ* (2de herz. dr.; Edinburgh 1973-87), p. 146.

<sup>18</sup> E.J. Bickerman, *Der Gott der Makkabäer* (Berlijn 1937); deze these berust m.n. op Jos., AJ 12.384.

opstand leidden, richtte Antiochos zich tegen de joodse religie.<sup>19</sup> Klaus Bringmann legt onder verwijzing naar Josephus *AJ* 12.5.4 (248-50) de nadruk op Antiochos' geldnood, die hem ertoe aangezet zou hebben tempelschatten te ontvreemden, met als onvermijdelijk gevolg een religieus geïnspireerde opstand en een op maat gesneden reactie van de vorst daarop.<sup>20</sup> Het probleem met dergelijke economische verklaringen is echter, dat ze wél de opstand verklaren maar uiteindelijk geen licht werpen op de geloofsvervolgingen. Dat Antiochos Epifanes in geldnood verkeerde is overigens een achterhaald denkbeeld.<sup>21</sup> Recentelijk beweerde Erich Gruen, onder verwijzing naar *Daniel* 11.29-30 en Polybios 29.27, dat na de zogeheten Dag van Eleusis en zijn smadelijke aftocht uit Egypte, Antiochos zijn verloren prestige zou hebben willen compenseren door te bewijzen in staat te zijn de beroemde maar weinig geliefde joodse godsdienst weg te vagen.<sup>22</sup> Van alle verklaringen is dit

---

<sup>19</sup> V.A. Tcherikover, *Hellenistic Civilization and the Jews* (Philadelphia 1961).

<sup>20</sup> K. Bringmann, *Hellenistische reform und Religionsverfolgung in Judäa. Eine Untersuchung zur jüdisch-hellenistischen Geschichte (175-163 v.Chr.)* (Göttingen 1983), p. 111-40; verg. idem, 'Die Verfolgung der jüdischen religion durch Antiochus IV. Ein Konflikt zwischen Judentum und Hellenismus?' in: *Antike und Abendland* 26 (1980), p. 176-90. Een variant van Tcherikovers these bedacht N. Hyldahl, "The Maccabean Rebellion and the Question of 'Hellenization'", in: P. Bilde *et al.* (red.), *Religion and Religious Practice in the Seleucid Kingdom* (Aarhus 1990) 188-203: de onvrede op het platteland komt voort uit confiscaties door Antiochos van grondbezit ten behoeve van landuitdelingen aan zijn protégés in Judea, wat tevens de haat t.a.v. de 'hellenisten' verklaart, waarbij Hyldahl knap gebruik maakt van *Dan.* 11.39 ("Allen die hem [Epifanes] erkennen, overlaadt hij met eerbewijzen en maakt hij heerser over velen; als beloning geeft hun grond"), maar zich op bijzonder verouderde inzichten aangaande het Seleukidenrijk baseert.

<sup>21</sup> Deze geldnood-these is m.n. gefundeerd op de veronderstelling dat de herstelbetalingen aan Rome, waartoe Antiochos III zich bij het verdrag van Apameia had verplicht, enorm zwaar op de Seleukidische schatkist drukten; hoewel de jaarlijkse schatting van 1.000 talenten zeker niet gering was, wordt er nu doorgaans van uitgegaan dat deze door Antiochos eenvoudig op te brengen was. Zie nu ook Aperghis, *Seleucid Royal Economy*, p. 247-62, met fig. 12.1 op p. 252, die voor de periode 190-150 v.Chr. de inkomsten uit tribuut alleen al schat op 15.000 talenten per jaar; daar komt bij dat Antiochos' eerste, succesvolle, campagne in Egypte in 169 v.Chr., en met name zijn gelijktijdige invasie van Cyprus, rijke krijgsbuit opleverden: "beladen met rijkdommen [keert hij] naar zijn land terug terug" (*Dan.* 11.28).

<sup>22</sup> E.S. Gruen, "Hellenism and persecution: Antiochus IV and the Jews", in: P.M. Green (red.), *Hellenistic History and Culture* (Berkeley, Los Angeles, Londen 1993), p. 238-63. De 'Dag van Eleusis' is de gebruikelijke aanduiding voor het bezoek dat een Romeins gezantschap onder leiding van C. Popilius Laenas bracht aan Antiochos te Eleusis, nabij Alexandrië; de Senaat eiste dat Antiochos zijn belegering van Alexandrië zou beëindigen en zich uit Egypte zou terugkeren. Antiochos gaf gehoor aan deze eis om een oorlog met Rome te voorkomen; over de Dag van Eleusis i.h.a. Mørkholm, *Antiochus IV*, p. 64-101; voor de traditionele uitleg zie o.m. R.M. Errington, *The Dawn of Empire* (Londen 1971), p. 252-6; E.S. Gruen, *The Hellenistic World and the Coming of Rome*

zonder twijfel de meest vergezochte. Een zeer minimalistische benadering, tenslotte, is die van Steven Weitzman (2004), die het door *Makkabeeën* getekende beeld van ontwijding en latere reiniging van de Tempel interpreteert aan de hand van narratologische theorie en beweert dat het hier gaat om literaire *topoi*, ontleend aan Babylonische monarchale ideologie van tenminste vier eeuwen eerder.<sup>23</sup>

Geen enkele verklaring is algemeen geaccepteerd, wat al in 1973 Fergus Millar de verzuchting ontlokte: “it is best to confess that there seems no way of reaching an understanding of how Antiochos came to take a step so profoundly at variance with the normal assumptions of government in his time”<sup>24</sup>, waaraan Peter Schäfer later toevoegde: ‘Any assessment of ... the background to the escalation of events in December 167 BCE, and almost inseparable amalgam of Jewish attempts at Hellenization and royally ordained religious persecution, must be highly controversial.’<sup>25</sup> Kenmerkend voor het debat is dat alle theorieën worden gepresenteerd als monolithisch en aan elkaar tegengesteld.<sup>26</sup> In werkelijkheid werpen zelfs de meest aannemelijke slechts licht op steeds een ander aspect van het probleem, aan de hand van telkens een ander bronfragment, en vullen zij elkaar eerder aan dan dat ze elkaar uitsluiten. Indien we het verstandige willen behouden van alles wat tot dusverre werd geopperd, dan zeker de invloed aan het hof van de gehelleniseerde factie (Bikerman), opstand als gevolg van een crisis op het platteland (Tcherikover) en woede over het wegnemen van de tempelschatten (Bringmann). Maar ook dan blijft het probleem dat geen der verklaringen echt verklaard waarom Antiochos met zijn vervolgingen een zo volslagen

---

(Berkeley, Los Angeles, London 1984), p. 647; P. Green, *Alexander to Actium. The Historical Evolution of the Hellenistic Age* (Berkeley and Los Angeles 1990), p. 438; voor een alternatieve visie zie M. Gwyn Morgan, “The Perils of Schematism: Polybius, Antiochus Epiphanes, and the ‘Day of Eleusis’”, *Historia* 39 (1990), p. 37-76.

<sup>23</sup> S. Weitzman, “Plotting Antiochus’s persecution”, in: *Journal of Biblical Literature* 123.2 (2004), p. 219-34; zijn voornaamste vergelijkingsmateriaal bestaat uit de bouwinscripties van Esarhaddon, de zogeheten Verzenkroniek van Nabonidus en de Cyrus Cylinder; aan vergelijkbare teksten uit de Seleukidsche periode besteed hij geen aandacht. Vergelijkbaar, maar aanzienlijk minder overtuigend, is J. Ma, “Seleukids and Speech-Acts: Performative Utterances, Legitimacy and Negotiation in the World of the Maccabees”, in: *Scripta Classica Israelica* 19 (2000), p. 71-112.

<sup>24</sup> Millar, “The background to the Maccabean Revolution”, p. 16-7.

<sup>25</sup> Schäfer, *History of the Jews*, p. 42.

<sup>26</sup> Over dit fenomeen in algemene zin merkte Harry Sidebottom onlangs op: “Every generation rewrites history because it wants to get published and wants a job. Historians are trained to criticize the interpretations of others, and they do not, or should not, make a career rehashing the views of others. This, as one ancient historian put it, “is normal cyclical, endogenous change, as a new generation of historians inevitably seeks to make ‘progress’ in understanding and explaining the past by rejecting the dominant paradims of its mentors.” H. Sidebottom, *Ancient Warfare. A Very Short Introduction* (Oxford 2002), p. 52.

ongebruikelijke politiek voerde ten opzichte van één van de vele religies in zijn rijk. Hieronder zal ik daarom eerst ingaan op de vraag wat dan wél de gebruikelijke 'religieuze politiek' van de Seleukiden was.

### **Religieuze politiek in het Seleukidenrijk**

Toen Antiochos Epifanes in 175 de troon besteeg was het Seleukidenrijk nog altijd een krachtig en vitaal imperium. Judea was in 200 v.Chr. aan het rijk toegevoegd tijdens de Vijfde Syrische Oorlog. In die oorlog veroverde Antiochos III, de vader van Epifanes, de landstreken Fenicië, Palestina en de zuidkust van Klein-Azië op de Ptolemeeën. Ondanks het feit dat dezelfde Antiochos III in een latere oorlog op zijn beurt een zware, maar allesbehalve fatale nederlaag leed tegen de Romeinen in de Slag bij Magnesia (188 v.Chr.), waardoor hij Klein-Azië en zijn aanspraken op Griekenland en de Balkan verspeelde, omvatte het Seleukidenrijk nog altijd *de facto* Iran, Mesopotamië en de Levant, en nominaal ook Armenië en Baktrië.<sup>27</sup> Dit reusachtige imperium was een echte 'Vielvölkerstaat'. Vele steden, stammen en vazalvorsten in het rijk genoten autonomie. Met het lokaal bestuur bemoeide het Seleukidische hof zich nauwelijks, met lokale cultuur en religie bemoeide het zich volstrekt niet, met uitzondering van het streven van Antiochos III om een dynastieke cultus in te stellen voor zijn gehele rijk, naar voorbeeld van de vrijwillige heersercultus in de Griekse steden. In elk gebied, in elke stad presenteerde de monarchie zich steevast in overeenstemming met de lokale tradities en verwachtingen aangaande de rol van de koning, een beleid dat eerder de Achaimeniden met succes voerden. De zogeheten *Jerusalem Charter*, een door Josephus geciteerd decreet van Antiochos III, waarin deze autonomie en privileges verleent aan Jeruzalem, past in het algehele beeld van de imperiale monarchie die zich opwerpt als kampioen van lokale (religieuze) tradities en stedelijke autonomie, in ruil voor loyaliteit en tribuut:

---

<sup>27</sup> De op pro-Romeinse bronnen teruggaande opvatting dat het Seleukidenrijk ten onder ging als gevolg van de nederlaag van Antiochos III tegen Rome geldt tegenwoordig terecht als enorm overtrokken; niet alleen had de ondergang van het rijk geheel andere oorzaken, de ondergang begon pas werkelijk na de dood van Antiochos Epifanes, die zelf de bepalingen van het gewraakte verdrag van Apameia onbekommerd aan zijn laars lapt en zich m.i. bovendien voorbereidde op een nieuwe militaire confrontatie met Rome, wat zijn vroege dood in 164 voorkwam. Zie over deze kwestie Kuhrt en Sherwin-White, *From Samarkhand to Sardis*, p. 215-29; verg. C. Habicht, "The Seleucids and their Rivals", in: *Cambridge Ancient History* 8 (Cambridge 1989), p. 324-87, m.n. p. 369; J.D. Lerner, *The Impact of Seleucid Decline on the Eastern Iranian Plateau* (Stuttgart 1996); J.D. Grainger, *The Roman War of Antiochos the Great* (Leiden 2002) p. 350-7; alsmede mijn samenvatting van deze discussie in *Brynn Mawr Classical Review* 04-03-52 (2004).

De bevolking mag zichzelf besturen in overeenstemming met hun voorouderlijke wetten; de leden van de raad, de priesters en de magistraten van de tempel, en de voorzangers worden vrijgesteld van de hoofdelijke belasting, de koninklijke belasting en de zoutbelasting. (Jos., AJ 12.143)

Over dit aspect van de Seleukidische machtsrepresentatie zijn we met name goed geïnformeerd met betrekking tot de stad Babylon.<sup>28</sup> Verscheidene contemporaine spijkerschrifttabletten laten zien dat de Seleukiden zich presenteerden als Babylonische koningen die heersten bij de gratie van Mardoek, overigens zonder hun Macedonische achtergrond te verloochenen. Dat hield onder meer in dat de koning de beschermer was van de cultus van de stadsgoden, verantwoordelijk was voor het onderhoud van de tempels, en betaalde voor de offers. Bijvoorbeeld in de Kroniek van Seleukos III, een Babylonische tablet uit 224 v.Chr., staat onder meer:

In deze maand, op de achtste dag, nam een Babyloniër, de hogepriester van Esagila, in overeenstemming met het bevel van de koning, precies in overeenstemming met de brief die de koning gestuurd had, als offer voor [de tempel] Esagila [x] zilveren shekels uit het huis van de koning, uit diens eigen huis, [en] elf vette ossen, honderd vette lammeren [en] elf vette eenden voor de offerplechtigheid in Esagila aan Bēl, Bēltija en de Grote Goden, en voor het ritueel van Seleukos, de koning, en zijn zonen.<sup>29</sup>

---

<sup>28</sup> Algemeen over Hellenistisch Babylonië: J. Oelsner, *Materialien zur babylonischen Gesellschaft und Kultur in hellenistischer Zeit* (Budapest 1986); R.J. van der Spek, "The Babylonian city", in: A. Kuhrt en S. Sherwin-White (red.), *Hellenism in the East* (Londen 1987), p. 57-74; A. Kuhrt, "The transition from Achaemenid to Seleucid rule in Babylonia: Revolution or evolution", in: H.W.A.M. Sancisi-Weerdenburg, A. Kuhrt, M. Cool Root (red.), *Achaemenid History 7: Continuity and Change* (Leiden 1994), p. 311-27; M. Sommer, 'Babylonien im Seleukidenreich: Indirekte Herrschaft und indigene Bevölkerung', *Klio* 82.1 (2000) 73-90.

<sup>29</sup> BM 35421, obv. r. 3-10; edities: A.K. Grayson, *Assyrian and Babylonian Chronicles* (New York 1975), p. 283-4; J.-J. Glassner, *Chroniques Mésopotamiennes* (Parijs 1993), p. 212-3. Seleukiden als beschermers van Babylonische tempels: Kuhrt en Sherwin-White, "Aspects of Seleucid royal ideology. The cylinder of Antiochus I from Borsippa", in: *Journal of Hellenic Studies* 111 (1991), p. 71-86; idem, *From Samarkhand to Sardis*, p. 149-61; voor een vergelijkbare houding van de Ptolemeëen t.o.v. Egyptische tempels: J.K. Winnicki "Carrying off and bringing home the statues of the gods: On an aspect of religious policy of the Ptolemies towards the Egyptians", in: *Journal of Juristic Papyrology* 24 (1994), p. 149-90. Over de continuïteit van de cultus onder de Seleukiden zie ook R.J. van der Spek, "The Babylonian temple during the Macedonian and Parthian domination", *Bibliotheca Orientalis* 42 (1985), p. 541-62; G.J.P. MacEwan, *Priest and Temple in Hellenistic Babylonia* (Wiesbaden 1981); K. Szélnyi-Graziotto, "Der Kult in Babylon in seleukidischer Zeit. Tradition oder Wandel?", in: B. Funck (red.), *Hellenismus* (Tübingen 1996), p. 171-194.

In hun hoedanigheid van Koning van Babylon participeerden de Seleukiden zelfs in het Babylonische nieuwjaarsfestival Akitū.<sup>30</sup> Uit een verscheidenheid aan dergelijke documenten blijkt evenwel dat eenzelfde politiek werd gevoerd ten opzichte van alle steden in het Seleukidenrijk, de Griekse zowel als de niet-Griekse, en met inbegrip van Jeruzalem, zoals wel blijkt uit een passage in 1 *Makkabeeën* over Seleukos IV Filopator, de directe voorganger van Antiochos Epifanes:

Zelfs de koningen toonden hun ontzag voor deze heilige plaats en vergrootten de pracht van de tempel met schitterende geschenken. Seleukos, de koning van Azië, betaalde uit eigen middelen alle uitgaven die voor de offerdienst nodig waren. (2 *Makk.* 3:2-3)

In de eerder genoemde *Jerusalem Charter* doet ook Antiochos III ruimhartige schenkingen aan de Tempel, bestaande uit wijn, olie, wierook en offerdieren, en neemt hij de verantwoordelijkheid op zich voor het onderhoud van de Tempel:

Ik wil dat deze schenkingen gedaan worden in overeenstemming met mijn instructies, en dat de werkzaamheden aan de tempel worden uitgevoerd, tezamen met de herbouw van de stoa's en al het andere dat gebouwd moet worden. (Jos, *AJ* 12.142)

Josephus doet het voorkomen alsof Antiochos met dit decreet Jeruzalem specifiek hoogachtte; in werkelijkheid was dit, met inbegrip van de gebruikte terminologie, standaardpraktijk.<sup>31</sup>

Indien een Seleukidische koning persoonlijk een stad bezocht – het koninklijk hof had geen vaste standplaats maar reisde voortdurend rond om opstanden te onderdrukken, de grenzen te beschermen en de aanwezigheid van de koning te doen gelden in alle delen van het rijk – bracht hij

---

<sup>30</sup> De Seleukiden waren waarschijnlijk sporadisch lijfelijk aanwezig in Babylon tijdens Akitū, en de belangrijkste beschrijving van het Akitū Festival dateert uit niet voor niets uit de Hellenistische periode. Amélie Kuhrt heeft laten zien dat afwezigheid van de koning de uitvoering van het ritueel niet hinderde, omdat er verscheidene manieren waren waarop de vorst in absentie toch (symbolisch) kon participeren: A. Kuhrt, "Usurpation, conquest and ceremonial: from Babylon to Persia", in: D. Cannadine and S. Price eds., *Rituals of Royalty. Power and Ceremonial in Traditional Societies* (Cambridge 1987), p. 20-55, m.n. p. 49-50; verg. A. Kuhrt en S. Sherwin-White, 'Xerxes' destruction of Babylonian temples', in: H.W.A.M. Sancisi-Weerdenburg en A. Kuhrt (red.), *Achaemenid History II: The Greek Sources* (Leiden 1987).

<sup>31</sup> Juist door te laten zien hoe 'standaard' deze brief is, heeft Elias Bickerman de authenticiteit ervan kunnen aantonen; zie "La charte séleucide de Jérusalem", in: *Revue des Études Juives* 197/8 (1935), p. 4-35, en "Une proclamation Séleucide relative au temple de Jérusalem", in: *Studies in Jewish and Christian History* (1980) II, p. 86-104.

zelf de offers in de stadstempel, zoals bijvoorbeeld blijkt uit een kleitablet uit Babylon waarin Antiochos I, in de tijd dat hij medekoning was naast zijn vader Seleukos I, offert aan de maangod Sin:

Die maand, op de twintigste dag: Antiochos de kroonprins maakte zijn intocht in Babylon. ... Diezelfde maand, op dag [x], bracht de kroonprins, volgens de aanwijzingen van een Babyloniër, de gebruikelijke offers voor Sin van Egišnugal en Sin van Enitena. Antiochos, de zoon van de koning, ging de tempel binnen en knielde neer. De prins gaf één schaap als offer en hij knielde neer in de tempel van Sin, Egišnugal, en in de tempel van Sin, Enitenna.<sup>32</sup>

Josephus beschrijft tweemaal de intocht van een Hellenistische vorst in Jeruzalem: Alexander de Grote en Ptolemaios I Soter. Het bezoek van Alexander is waarschijnlijk niet historisch; wél relevant is de wijze waarop hij volgens Josephus de stad betrad. Alexander wordt buiten de stad begroet door de in religieuze feestkledij gestoken bevolking en de stad binnengeleid; daarna betreedt hij onder begeleiding van de hogepriesters de Tempel en brengt een offer aan de stadsgod Yahweh (Jos., *AJ* 11.329-36).<sup>33</sup> Deze procedure is geheel in overeenstemming met wat in algemene zin bekend is van intochten van Hellenistische heersers in steden: een begroeting buiten de stad door een processie van stedelingen geleid door de magistraten en priesters, gevolgd door een rituele intocht en besloten met een offer door de vorst in de belangrijkste tempel.<sup>34</sup> Over Ptolemaios zegt Josephus, die de historicus Agartharchides citeert, dat hij “naar de stad kwam tijdens de sabbat, alsof hij kwam om te offeren” (Jos., *AJ* 12.4). Het bleek een vuige krijgslist te zijn, maar blijkbaar was Ptolemaios’ wens om te offeren in de Tempel dermate in overeenstemming met wat men in Jeruzalem van een koning verwachtte dat Ptolemaios “zonder enige moeite de stad in handen kreeg, want de Judeeërs ... hadden niet verwacht dat hij als vijand kwam.” Opmerkelijk is, dat Antiochos Epifanes eenzelfde onthaal kreeg toen hij in 172 Jeruzalem bezocht: “Hij werd door [de hogepriester] Jason en de stad luisterrijk ontvangen en hield onder fakkellicht en toejuichingen zijn intocht” (2 *Makk.* 4:22). Kortom, het was niet meer dan gebruikelijk dat een Seleukidische vorst in steden feestelijk-ritueel werd

---

<sup>32</sup> BM 32440 + 32581 + 32585 etc. = Grayson, *Assyrian and Babylonian Chronicles*, nr. 11; hier geciteerd naar de nieuwe vertaling van R.J. van der Spek en I.L. Finkel in: *Babylonian Chronicles of the Hellenistic Period*, nr. 5., te verschijnen 2007 (voorlopig online: [www.livius.org](http://www.livius.org)).

<sup>33</sup> A. Belenkiy, “Der Ausgang des Canopus, die Septuaginta und die Begegnung zwischen Simon dem Gerechten und Antiochus dem Grossen”, in: *Judiaca* 61.1 (2005), p. 42-54, betoogt dat Josephus’ beschrijving van Alexanders bezoek teruggaat op een historisch bezoek van Antiochos III aan Jeruzalem 199.

<sup>34</sup> De rituele intochten van Hellenistische koningen in steden worden uitvoerig besproken in mijn dissertatie *The Hellenistic Royal Courts. Court Culture, Ceremonial and Ideology in Greece, Egypt and the Near East, 336-30 BCE* (te verschijnen 2006).

binnengehaald, en dat zijn bezoek besloten werd met een door hemzelf en de lokale priesters verricht offer in het belangrijkste stedelijke heiligdom.

Met dit alles in het achterhoofd, kunnen we opnieuw kijken naar de eerder geciteerde passage uit 2 *Makkabeeën* betreffende Antiochos' ontwijding van de Tempel in 166 v.Chr.:

Onder geleide van Menelaos, die zelf een verrader van wet en vaderland was geworden, waagde hij zich in de heiligste tempel van de hele wereld. (2 *Makk.* 5:15)

2 *Makkabeeën* voegt hieraan toe dat Antiochos het tempelgerei opnam "met zijn onreine, met bloed besmeurde handen" (5:16) en dat op het altaar "goddeloze offergaven werden gezet die strijdig waren met de voorschriften" (6:2). Josephus vermeldt dat "de koning een heidens altaar plaatste op het tempelaltaar en daarop een varkensoffer bracht, in strijd met de wetten en de gebruiken van de Judeeërs" (Jos. *AJ* 12.253). Het ontwijde altaar werd na de verovering van Jeruzalem door de Makkabeeën afgebroken en begraven op een geheime, 'onreine' plaats (1 *Makk.* 4:43-45). Hiernaar verwijst ook de Gruwel der Verwoesting "bovenop het altaar", waarvan ook sprake is in het boek *Daniël* (1 *Makk.* 1.54; *Dan.* 8.13, 9.27, 11.31, 12.11).

De vraag is dus: was er in werkelijkheid wel sprake van moedwillige 'ontheiliging' van tempel en altaar? Of is hier sprake van een door velen geaccepteerde vorm van joodse eredienst, die ehter afweek van de opvattingen van de auteurs van 1 en 2 *Makkabeeën* en hun Hasmonese opdrachtgevers, en daarom door hen worden beschreven in termen van afvallig, wetsontrouw, onrein en zelfs heidens? We mogen aannemen dat de 'afvalligen' daar zelf anders over dachten.<sup>35</sup> Sterker nog, het is zelfs waarschijnlijk dat zij op hun beurt de partij der Makkabeën beschouwden als de afvalligen – afvalligen die in opstand kwamen tegen de eeuwenoude door God zelf gegeven orde van Tempel en Koning. De Hellenistische vernieuwing van de eredienst door met name Menelaos en zijn volgelingen, bedoeld om de cultus een plaats te geven binnen het grotere geheel van de Seleukidische wereldorde, was dus in de ogen van een deel der Judeeërs, *nota bene* de priesters, geenszins in strijd met de cultische voorschriften. Die hellenisering – waarbij culturele, politieke en religieuze beweegredenen dooreen liepen – ging waarschijnlijk niet eens zo heel ver. Zo lezen we in 2 *Makk.* 18-20 dat vertegenwoordigers van de Jeruzalemse elite meedoen aan door Antiochos Epifanes georganiseerde spelen ter ere van Melkart-Herakles in Tyros, maar door diezelfde vorst vrijgesteld waren van daadwerkelijke verering van de god; idem dito lopen sommige joden mee in een processie

---

<sup>35</sup> Zoals tussen de regels door ook wel blijkt uit 1 *Makk.* 1:43: "Zelfs onder de Israëlieten waren er velen die graag de godsdienst van de koning aannamen, aan de afgoden offerden en de sabbat onteerden."



ter ere van Dionysos – een god nauw verbonden met het koningschap – maar offeren zij klaarblijkelijk niet aan hem. Ook het door Antiochos afgevaardigde offergebod laat zich op deze wijze beter verklaren: het ‘gebod’ stond vermoedelijk in de context van Seleukidische pogingen, begonnen onder Antiochos III, om een centrale heersercultus in te stellen, en de wellicht overijverige pogingen van Menelaos en de zijnen om daaraan gehoor te geven. Vermoedelijk ging het daarbij niet om het offeren áán, maar vóór (het heil van de) koning, waarnaar ook *Judit* 3:8 verwijst met het oog op Antiochos III. Wat de inwoners van Jeruzalem geen probleem vonden bleek echter voor vele ‘vromen’ op het platteland onacceptabel te zijn. Hun ostentatieve weigering om te offeren, wellicht mede ingegeven door economische en politieke achterstelling in tijden van crisis, stelde hen vervolgens in een ongunstig daglicht. De opstand van de Makkabeeën begint met zo’n scène, die zich niet toevallig op het platteland afspeelt. Eenzelfde onenigheid over wat acceptabel was deed zich, denk ik, voor bij het wijden van de Tempel aan Zeus Olympios: hier zal beslist eerder sprake geweest zijn van regulier Hellenistisch syncretisme waarbij ‘Zeus Olympios’ simpelweg fungeerde als Griekstalige benaming voor Yahweh – als dat onacceptabel was in de ogen van de orthodoxen, dan dus ook koren op de molen van de vijanden van het regime. Dat er werkelijk sprake was van ontwijding van de Tempel, zelfs ‘afgodsdienst’, is hoe dan ook niet waarschijnlijk. Het is onaannemelijk dat de joodse priesters willens en wetens hun eigen tempel zouden hebben ontheiligd.

Voor Antiochos’ ontwijding van de Tempel zou ik dan ook een geheel andere verklaring willen voorstellen, namelijk: wat Antiochos in de Tempel deed was niets anders dan het brengen van een brandoffer aan Yahweh, in overeenstemming met de verwachting die men van hem als koning had. De koning had immers de gewoonte om overal waar hij een intocht hield, een offer te brengen aan het lokale numen, in gezelschap van de lokale priesters. Het feit dat Antiochos zich daarbij een deel van de tempelschatten toe-eigende is al evenmin opmerkelijk: als legitieme monarch had hij daar strikt genomen ook het recht toe. Al zal het zeker niet naar ieders zin geweest zijn, tempelroof was het dus niet.<sup>36</sup>

We kennen dit bezoek echter alleen uit buitengemeen vijandig getoonzette bronnen: *Makkabeeën*, *Daniël*, en tot op zekere hoogte ook Josephus. In de Makkabese visie, die Antiochos niet erkende als legitieme vorst van Juda (maar eerdere en latere Seleukiden opmerkelijk genoeg

---

<sup>36</sup> Vergelijk het Heliodoros-incident in 2 *Makk.* 3 (178 v.Chr.): ten tijde van Seleukos III vertelt de ontevreden magistraat Simon aan Apollonios, de Seleukidische gouverneur van Koile Syrië, ‘dat de schatkamer van de tempel in Jeruzalem gevuld was met een onmeltelijke rijkdommen, oneindig veel meer dan nodig was om de kosten van de offers te dekken, en dat die dus heel goed aan de koning zouden kunnen toevallen. Apollonios lichtte de koning in ... en de koning belastte de rijkskanselier Heliodoros met de opdracht om op deze rijkdommen beslag te leggen’ (3.4-7).

wél), werd het offer in de Tempel gepresenteerd als een ontwijding, en zelfs als ‘Gruwel’. Antiochos Epifanes werd gepresenteerd als een straf van God voor de dwaalwegen van de afvallige tempelpriesters.

De boeken der Makkabeën werden geschreven tijdens of na de regering van Alexandros Yannai (103-76) en hadden in belangrijke mate tot doel verantwoording af te leggen van de usurpatie van het koningschap door Aristoboulos in 104 v.Chr.<sup>37</sup> Legitimatie achteraf en de historische werkelijkheid van de opstand zelf lopen door elkaar in deze apologie. Uiteraard hadden ook de rebellen tegen Antiochos Epifanes behoefte aan rechtvaardiging van hun opstand tegen de monarchie. Men doet dit door Antiochos ervan te beschuldigen geen ware koning te zijn. Hij wordt ervan beschuldigd precies het tegenovergestelde te doen van wat een legitieme koning geacht werd te doen: het beschermen van zijn onderdanen en het onderhouden van de godsdienstige culten in die steden. Er vindt dus een volledige omkering plaats van het beeld dat de Seleukidische koning van zichzelf uitdroeg. Door van Antiochos een vijand te maken van de cultus van Yahweh in Jeruzalem – in plaats van de beschermer ervan, wat hij zonder twijfel zelf wel pretendeerde te zijn – werd het mogelijk om de ultieme legitimatie te creëren voor de opstand, namelijk dat Antiochos door zijn gedrag zijn recht op het koningschap verspeeld had en de gunst van God had verloren, een motief dat we ook kennen uit het boek *Samuël*, wanneer daar verteld wordt hoe de Benjaminit Saul door zijn eigengereidheid de gunst van God verliest, als rechtvaardiging van de daarop volgende usurpatie van het koningschap door de Judeër David. Dit motief van het door God gegeven koningschap, dat ook weer door God kan worden ontnomen en aan een ander gegeven, wordt literair benadrukt wanneer in zowel 1 als 2 *Makkabeeën* Antiochos de dood vindt als straf van God, en in de historische werkelijkheid door het feit dat de Tempel na de verovering van Jeruzalem door de Makkabeeën theatraal gereinigd werd en het altaar waarop Antiochos offerde afgebroken.

## **Besluit**

Het religieuze conflict in de boeken der Makkabeën wordt voorgesteld als een botsing van twee culturen, de Israëlitische en de Griekse. Tegenover de wetsgetrouwe opstandelingen die zich beroepen op door God zelf geautoriseerde tradities worden de gehelleniseerde afvalligen gesteld,

---

<sup>37</sup> Over doel en datering van de boeken: R. Doran, *Temple Propaganda. The Purpose and Character of 2 Maccabees* (Washington, DC, 1981); S. Schwartz, “Israel and the nations roundabout: 1 Maccabees and the Hasmonean expansion”, *Journal of Jewish Studies* 42 (1991), p. 16-38; verg. E.S. Gruen, “Kings and Jews”, in: idem, *Heritage and Hellenism. The Reinvention of Jewish Tradition* (Berkeley, Los Angeles, Londen 1998), p. 189-245. Over politieke en religieuze tendensen in Josephus’ verslag van de gebeurtenissen: I.M. Gafni, ‘Josephus and 1 Maccabees’, in: L. Feldman en G. Hata (red.), *Josephus, the Bible, and History* (Detroit 1989), p. 116-31.

die invloeden ondergaan van een 'vreemde' cultuur en deze zelfs incorporeren in de cultus. Daarnaast speelden ook allerlei andere (politieke, economische, persoonlijke) oorzaken een rol. We mogen ons evenwel afvragen of de eenduidige orthodoxie die in *Makkabeeën* gepresenteerd wordt als traditioneel en als algemeen geaccepteerd niet juist gestalte kreeg tijdens of zelfs ná de opstand van de Makkabeeën. Dit al te overzichtelijke goed-fout schema komt immers uit de koker van één van beide strijdende partijen, *nota bene* de winnaars van de strijd, die er baat bij hadden hun tegenstanders zo zwart mogelijk af te schilderen. De visie van de verliezers bleef helaas niet bewaard. Nu lenen de beide boeken der *Makkabeeën* zich voor de exercitie 'tussen de regels lezen'. Juist door de zwart-wit tekening krijgt de 'andere visie' onbedoeld contour. Behulpzaam daarbij is het feit dat deze teksten een flinke dosis *alterité* bevatten: voortdurend wordt de vroomheid van de Makkabeeën vormgegeven door het beschrijven van de tegenpartij als een afvallige en zondige 'ander'. Wat daarbij vooral opvalt, is het feit dat die afvalligheid nochtans nergens expliciet de vorm krijgt van een beschuldiging van het aanbidden van andere goden maar gepresenteerd wordt als ontrouw aan de leer, de Wet. Aangezien ontrouw aan God een standaardantijging is in andere bijbelboeken, mogen we aannemen dat de 'hellenisten' daarvan simpelweg niet beschuldigd konden worden omdat dat té zeer bezijden de waarheid zou zijn. Opmerkelijk is in ieder geval, dat interactie van Griekse en Israëlitische cultuur juist vanaf deze tijd beslissend richting geeft aan de verdere ontwikkeling van de joodse religie, en dat ook de uit de Makkabeeën voortgekomen Hasmonese koningen door en door Hellenistische vorsten blijken te zijn.

De anti-joodse maatregelen van Antiochos Epifanes waren naar alle waarschijnlijkheid niet tegen 'het' jodendom gericht. In de eerste plaats bestond er nog lang niet zoiets als 'het' jodendom. In de tweede plaats genoot de koning de steun van vele joden, waaronder de priesters van de Tempel. De maatregelen, die later zwaar werden aangezet in 1 en 2 *Makkabeeën*, richtten zich tegen bepaalde orthodoxe, zelfs radicale varianten van de Judese religie die vooral opgeld deden op het platteland, niet in de laatste plaats onder degenen die Jeruzalem ontvlucht waren nadat de stad door Seleukidsche troepen was ingenomen en geplunderd. De koning werd hiertoe aangezet door de gehelleniseerde, aan de monarchie gelieerde elite. Zij wendden hun *qualitate qua* grotere invloed aan het hof aan om hun tegenstanders neer te zetten als gevaarlijke extremisten. Zodra Antiochos beseftte dat zijn maatregelen averechts werkten herriep hij zijn decreten. Het is echter een ijzeren wetmatigheid van de geschiedenis dat conflicten escaleren. De radicalisering van de 'vromen' – waarvan de Makkabeeën gebruik maakten totdat hun doel, de verovering van het hogepriesterschap, uiteindelijk zelfs de usurpatie van het koningschap, gerealiseerd waren (waarna zij op hun beurt het doelwit werden van religieus verzet) – was in belangrijke mate een gevolg van de groeiende kloof tussen enerzijds de gehelleniseerde heersende klasse in Jeruzalem, die zich meer en meer identificeerde met de overkoepelende imperiale orde, anderzijds de ontevreden

plattelandsbevolking die juist vervreemde van de cultus in Jeruzalem, en de hellenisering een bedreiging achtte van hun tradities. Zo resulteerde godsdienstige verandering op de ene plek in een concurrerende godsdienstige ontwikkeling elders.

Het is de eerste noch de laatste keer geweest dat dergelijke gevoelens van onvrede en onmacht resulteerden in religieus gemotiveerd verzet. Het patroon van de escalatie lijkt dan ook eerder universeel dan specifiek.<sup>38</sup> De uiterst gewelddadige wijze waarop de Macedoniër Antiochos de reeks van opstanden tegen de door hem gesteunde bestuurders van Judea meende te moeten onderdrukken leidde slechts tot meer woede en geweld bij de opstandelingen, en vervolgens tot nóg hardere maatregelen van de kant van het imperium. Religieuze overtuiging bood een morele rechtvaardiging van dat geweld, dat zich óók, wellicht met name, richtte tegen ‘afvallige’ geloofsgenoten. We zien dat in 1 en 2 *Makkabeeën* duidelijk terug: de simpele, schematische verdeling van de wereld in goed en kwaad, in slachtoffer en dader, wetsgetrouwen en afvalligen; de overtuiging door God gesteund te worden en namens hem te handelen; de overtuiging dankzij God de eindoverwinning te zullen behalen ondanks de relatieve machteloosheid ten opzichte van de overweldigende militaire macht van de monarchie; de presentatie van de door de Seleukiden begane gruweldaden als een straf van God voor het opgeven van veronderstelde tradities door de gehelleniseerde bondgenoten van de koning – het klinkt ons aan het begin van de eenentwintigste eeuw maar al te bekend in de oren.

## BIBLIOGRAFIE

Bar-Kochva, B. (1989), *Judas Maccabaeus: The Jewish Struggle Against the Seleucids*, Cambridge

Bevan, E.R. (1902), *The House of Seleucus*, 2 delen, Londen

Bikerman, E.J. (1937), *Der Gott der Makkabäer*, Berlijn

—, (1938), *Institutions des Séleucides*, Parijs

Bringmann, K. (1980), “Die Verfolgung der jüdischen religion durch Antiochus IV. Ein Konflikt zwischen Judentum und Hellenismus?”, in: A&A, 26, p. 176-90

—, (1983), *Hellenistische reform und Religionsverfolgung in Judäa. Eine Untersuchung zur jüdisch-hellenistischen Geschichte (175-163 v.Chr.)*, Göttingen

Fischer, T. (1980), *Seleukiden und Makkabäer. Beiträge zur Seleukidengeschichte und zu den politischen Ereignissen in Judäa während der 1. Hälfte des 2. Jahrhunderts v.Chr.*, Bochum

---

<sup>38</sup> Zie hierover in zijn algemeenheid J. Stern, *Terror in the Name of God. Why Religious Militans Kill* ( (New York 2003).

- (1993), “Hellenism and persecution: Antiochus IV and the Jews”, in: P.M. Green (red.), *Hellenistic History and Culture*, Berkeley, Los Angeles, Londen, p. 238-63
- Hengel, M. (1973), *Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jahrhunderts v.Chr.*, 2de dr., Tübingen
- Hyldahl, N., “The Maccabean Rebellion and the Question of ‘Hellenization’”, in: P. Bilde *et al.* (red.), *Religion and Religious Practice in the Seleucid Kingdom*, Aarhus, p. 188-203
- Kuhrt, A., en Sherwin-White, S. (1993), *From Samarkhand to Sardis. A New Approach to the Seleucid Empire*, 1993
- Ma, J. (2000), “Seleukids and Speech-Acts: Performative Utterances, Legitimacy and Negotiation in the World of the Maccabees”, in: *Scripta Classica Israelica*, 19, p. 71-112
- Millar, F. (1978), “The background to the Maccabean Revolution. Reflections on Martin Hengel’s *Judaism and Hellenism*”, in: *Journal of Jewish Studies*, 29, p. 1-21
- , (1997), “Hellenistic History in a Near Eastern Perspective: The book of *Danieel*”, in: P. Cartledge, P. Garnsey, E. Gruen (red.), *Hellenistic Constructs. Essays in Culture, History, and Historiography*, Berkeley, Los Angeles, London
- Mørkholm, O. (1966), *Antiochus IV of Syria*, Kopenhagen
- , (1989), “Antiochus IV”, in: W.D. Davies, L. Finkelstein, J. Sturdy (red.), *The Cambridge History of Judaism. Volume 2: The Hellenistic Age*, Cambridge, p. 278-91
- Schäfer, P. (2003), *The History of the Jews in the Greco-Roman World. The Jews of Palestine from Alexander the Great to the Arab Conquest*, oorspr. 1983; vert. uit het Duits 1995; 2de herz. dr., Londen en New York
- Schürer, E. (1973), *History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*, 2 delen, 1973, 2de herz. dr., Edinburgh
- Schwartz, S. (2002), *Imperialism and Jewish Society, 200 B.C.E. to 640 C.E.*, Princeton en Oxford
- Stern, J. (2003), *Terror in the Name of God. Why Religious Militants Kill*, New York
- Tcherikover, V.A. (1961), *Hellenistic Civilization and the Jews*, Philadelphia
- Weitzman, S. (2004), “Plotting Antiochus’s persecution”, in: *Journal of Biblical Literature*, 123.2, p. 219-34